د . طراد حمادة

خطاب الآخر

دار الهادي

خطاب الآخر

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى
١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع
هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

خطاب الآخر

د. طراد حمادة

دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع

إهـــداء

إلى أخي **نعمة حمادة**
في بحثه عن الحقيقة
ودفاعه عن العدالة
وسعيه إلى الحق
وإلى أم غسان وغسان ومنى،
الأسرة الرائعة
التي ترك فيها كثيراً من عشقه
مرآة وجوده بيننا
سيرة حسنة
وقدوة تحتذى
ودعوة إلى الحوار،
في سبيل معرفة أعمق
وتعاونٍ أوثق
بين الذات والآخر..
إلى روحه الطاهرة أقدّم هذا الكتاب.

طـراد

بسم الله الرحمن الرحيم

إشارة مشرقية

وردة الكيمياء

وحدي،

كأني لمستُ حجرَ الفجرِ

لا أحد،

غير يدي،

تمسكُ الآنَ

قصبةَ النوءِ،

وإذا عزفتُ

ترنمتُ،

الراقصُ الوحيدُ

والقصبةُ تنفخُ أنفاسَها

وتطردُ الديجورْ.

إنه عالمٌ آخرَ

لي وحدي أنا؛ يدورْ

* * *

وحدي

وخارجُ العالمِ

كداخلِهِ

باطنٌ

تنفذُ الكيمياءُ إليهِ

وتعيدُهُ

مثلما كانَ

أوّلَ الكونِ

غيرته الموازينُ

لكنه ظلّ على حاله

واحداً

وأنا بدوري، اتّحدت به

ووحدتني، السرورُ

* * *

أرتّبُ الأجزاءَ

أجادلُ الحقيقةَ،

خارجَ الذات

لا ذات غير الذات

من يكونُ

الأولُ والآخرُ

العاشقُ والمعشوقُ،

العابثُ، الخاسرُ

المنحدر من الطينِ

وماءِ الخليقة

يروّي، كأنه الصانعُ

وردةَ الكيمياء...

الاستشراق والاستغراب جدلية فكر الآخر

الاستشراق والاستغراب؛ مصطلحان يقومان على فِكْرِ الآخر؟ وفكر الآخر يقوم بدوره على مركزية الأنا مقابله، حيث تقدم الأنا، الآخر، لنفسها كما تشاء، وتقدمه لنفسه كما تشاء. وتقوم في قلب هذا الفكر إشكالية المرآة، فإذا كان الآخر صورة الأنا، كان مقبولاً، وإذا تحوّل إلى مختلف عنها، صار جحيماً، وفق تعبير الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر. لكن العلاقة بين الأنا والآخر في عملية الفِكْرِ المتبادل، داخل الحوار الراهن بين الشرق والغرب، تجاوزت فكرة الصورة المماثلة أو الجحيم الملتهب أو ساحة للصراع كما هو الأمر مع صموئيل هانتنغتون في «صراع الحضارات» أو مائدة للحوار، كما هو الأمر مع كثيرين من الغرب والشرق من دعاة الحوار، وبينهم من المعاصرين: غارودي، وخاتمي، ومن السابقين: ابن رشد، وغوته. ولا يتسع المجال لذكر من يستحق من أسماء كبيرة.

لقد آثرنا أن نكتب قولاً في هذا الحوار لأننا من المشتغلين عليه، ولأن صفة البحث تستلزم دراسته على مسافة منه. وعليه، فإن «مقالة» أو «رسالة» أو «تأملات» أو «مبحث» تكون أقرب إلى النظر، عن طريق التأمل، بكل ما تعانيه ساحة الحوار بين الشرق والغرب من مشكلات.

العلاقة بين الشرق والغرب تقوم وفق نظرتنا الراهنة لها على تلك العلاقة الغريبة، بين الحرب والحضارة، بين الصدام والحوار، بين عقل أرسطو وأطماع الإسكندر وكذلك على ذلك الخيط الرفيع بين الحرية والاستعمار، بين صناعة المشكلات والمشاركة في إيجاد الحلول المناسبة لها. تقوم على معرفة الآخر، لا على فكره، ونجد في هذه المعرفة استبانة للآية القرآنية الكريمة ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ [سورة الحجرات، آية: ١٣]. ومن معاني التعارف في الاصطلاح القرآني الحوار، والتعاون، وقبول الآخر، والعدل، والسعادة والسلام، والحرية، وأكثر ما يستقيم هذا المعنى، في الاصطلاح القرآني، عند العرفاء بمعنى الحب باعتباره سفراً في حب الحق في الخلق. وكان ذلك مجال آراء متبادلة بين عشاق الغرب والشرق، فقد كان لشعر حافظ الشيرازي، لسان الغيب، كما جاء في بعض ألقابه، أثر على الشاعر الألماني الكبير غوته، الذي قال في بعض قصائده الشهيرة من الديوان الشرقي للمؤلف الغربي:

لله المشرق والمغرب

والشمال والجنوب

ينامان، هادئين

بين يديه..

في أيّ حوار بين الشرق والغرب يوجد التباس يدور حول المفهوم، وينطلق من رمزية الجهات، وفي هذه الرمزية: الجغرافيا والتاريخ والسياسة والاجتماع والاقتصاد والأمن، بالإضافة إلى الثقافة والدين. وعليه يكون الحوار مدار بحث في جميع جهات المفهوم لا

يترك منها حداً إلا أخذه بعين النظر، وأمعن فيه التأمل؛ ثم يأتي دور الكلام في الإفصاح عن الفكرة، حيث تشارك اللغة، مرة ثانية، في صياغة الأفكار، حتى يبدو المحاور حائراً بين المعاني والدلالات التي تحملها المصطلحات، الخاضعة بدورها لمنطق اللغة، وتغيّر دلالاتها في حركة الانتاج الثقافي التي لا تهدأ.

هل يعني هذا المسار حول المفهوم، أننا أمام سفسطائية عالمية جديدة، وأننا نحتاج إلى سقراط جديد، يقف ساخراً عنيداً، مشغولاً بطرح الأسئلة التي تترك في متلقيها ما تتركه الرعّادة ـ وهي نوع من السمك ـ من قشعريرة ورعدة، في جسم حاملها وعقله حتى يصير قابلاً للبحث عن الأجوبة الجديدة، على الأسئلة الدائمة، إن الحد السقراطي يبدو في حاجته الراهنة جليّ الضرورة أكثر من أي وقتٍ مضى.

لقد وضع فلاسفتنا المسلمون الفلسفة مقابل السفسطة، لأن الغاية من الكلام القبض على المعنى وغاية الحوار الوصول إلى حقيقة المراد، ولا يمكن الوصول إلى هذه الحقيقة دون إشغال العقل، في جده واجتهاده، ودون تأييد حقيقة العقل بأمان القلب، ذلك الأمان الذي نشده الإمام الغزالي في حواره الشهير مع الفلاسفة لكنه بقي أسيره، وهو يرى فيه منقذه من الضلال.

كان الحوار بين الشرق والغرب حجة الفلاسفة، كما هو الحال مع ابن رشد، في حجاجهم مع الغزالي. وتقوم هذه الحجة على قاعدة وحدة الحقيقة ووحدة العقل الإنساني، وأمام هذه الوحدة، يبدو الاختلاف في باطنها الدليل الساطع على أن وجود الحقيقة واحدة وإن

تعددت وجهات النظر إليها بل إن في تعدد وجهات النظر يكون الكشف عن الحقائق شاملاً، يحيط بها من كل جانب، فلا يترك شاردة ولا واردة إلا أحصاها، ولا تغيب في التعدد صفات الوحدة، بل يتجوهر معناها حتى ينكشف على كنهه الخاص للناظرين.

بعد الحوار العميق بين الإسلام وحضارة اليونان، مثلت، ثقافة المسلمين في الأندلس، المرحلة الثانية من نضوج الاحتكاك الحضاري في مراحله الأولى، واستطاعت ثقافة الأندلس، وعاصمتها قرطبة، أكثر بلاد الله كتباً، أن تكون الخطوة التالية في حوار الحضارات كانت من قبلها أثينا، وإنطاكية والإسكندرية، ثم جاء دور قرطبة في قفزة معرفية تمثلت بتيارين هامين مثّل الأول منهما القاضي القرطبي الفيلسوف أبو الوليد بن رشد، والثانية حكيم مرسيه العارف، محيي الدين بن عربي، وكان في كل منهما، وجهة مميزة، لفهم العلاقة المعرفية العميقة التي تشد الإنسان إلى أخيه الإنسان، في هذا الكوكب الأرضي، على قاعدة متينة من أواصر الصلات والتعارف والتعاون والتثاقف وتلاقح الحضارات والاعتراف بالآخر والاختلاف والتعدد والجامع الأكبر لكل هذه المفردات في مصطلح الحب وصحبة العقل والشرع وصنعة الفلسفة. لقد ورث الغرب إرث الحوار بين الثقافات عن المسلمين لكنه أعاد بناءها على أسس جديدة، كانت كافية لتغيير جهتها الأولى.

لقد تطور المصطلح حتى انقلب إلى نقيضه في تغليب السياسة بالمعنى الذي تحمله من الدفاع عن المصالح وتوسيع مصادر إنتاجها. لم تعد السياسة جزءاً صغيراً من الفلسفة، بقدر ما تحولت إلى فن قائم بذاته كما هو الأمر عند لوك وسواه، لكن ذلك لم يمنع سبينوزا

من ربطها بالأخلاق واللاهوت، ولم يمنع توما الإكويني من اكتساب إرث الشارح الأكبر لأرسطو، ومزجه بالفلسفة المسيحية الوسيطة ليتحول، عبر الرشدية اللاتينية، إلى الفيلسوف الرسمي للكنيسة الكاثوليكية، التي وجدت فيما بعد صراعاً ثقافياً عميقاً، ثم تدحرجت بعد عصر الأنوار إلى فصل الدين عن السياسة، تاركة لقادة من أمثال نابليون بونابرت، أن يضمروا السياسة بالثقافة، ويجعلوا من الثانية خادمة للأولى، كما أراد آباء الكنيسة من جعل الفلسفة خادمة للاهوت..

يؤرخ أصحاب فلسفة الحضارة، لحملة نابليون على الشرق الإسلامي باعتبارها بداية نقل مفاهيم عصر الأنوار، إلى المشرق الحضاري مكان الشروق، أو فعل الإشراق، فإنه لم يكن بحاجة إلى التنوير بواسطة الحملات العسكرية ولم تستطع هذه الحملات، مع ما جلبته معها من مبشرين وآلات للطباعة والنشر وخبراء تحوّلوا في ما بعد إلى رجال استشراق أن ينقذوا الحملة العسكرية من حقيقة مآربها في السيطرة على طريق الشرق، وتأمين طرق التجارة مع الهند لانتقال البضائع، وانتقال الأفكار، والمشكلة التي عانت منها هذه الحملات أن تبادل البضائع يختلف في جوانب عديدة منه عن تبادل الأفكار. إن التبادل الأول يفترض السيطرة، فيما التبادل الثاني يشترط، كما يقول إدوارد سعيد، العدل والحرية.

إن المشكلة الراهنة الحوار بين الشرق والغرب، تصطدم بأفكار بونابرتية جديدة، وتقدم لها نظرية العولمة، بما هي، انفتاح حر لتبادل البضائع في السوق العالمية إلى رغبة مضمرة في أن يصحب هذا التبادل، نقلاً للأفكار والقيم الجديدة، باعتبارها سلعة تجارية، تؤمن

الأرباح والمكاسب لصاحبها، وتسلب الآخرين حقهم في عدالة التبادل من خلال تحويلهم، في سوق الأفكار إلى مجرد مستهلكين، لا حول لهم ولا قوة إلاّ شراء البضائع والأفكار والقيم بشروط صانعيها المزودين بالقوة المادية وما تفرضه من قوانين تؤمن مصالحها في سوق عالمية مفتوحة، لا تحدها قيم العدالة والحرية.

وفي كلام منسوب إلى الرئيس الفرنسي الجنرال ديغول: «إن وراء كل إسكندر أرسطو».

لكن مشكلة الحوار بين الشرق والغرب تقوم أساساً ومن خلال مفهوم العدالة على كيفية تخليص عقل أرسطو من مطامع الإسكندر، ذلك هو السؤال، الذي تثيره مجدداً مشكلة الحوار بين الشرق والغرب، كيف يمكن أن نخلص الثقافة من مطامع السياسة الغربية ومصالحها ذات الوجه الاستعماري المقيت.

مرة جديدة يقوم دور الفعل الفلسفي في الحوار على تخليص عقل أرسطو من مطامع الإسكندر. وتلك كانت واحدة من أهم مساهمات المفكر الفلسطيني المبدع إدوارد سعيد.

لماذا يطلب دائماً من العرب والمسلمين أن يقدموا تفسيراً لظواهر لم يشتركوا وحدهم في صناعتها؟ إن عالماً كالذي نعيش فيه اليوم لا يسمح بصناعة الحوادث الكبرى من طرف واحد. حتى لو شاء هذا الطرف أن يكون متفرداً في إدارة شؤون العالم على اختلاف ميادينها وظواهرها. ولا توجد ظاهرة واحدة، تاريخية، في ميدان الاجتماع والسياسة والاقتصاد والفن والثقافة مرتبطة بجهة عالمية واحدة، كيف ذلك والعالم، في زمن العولمة، قرية صغيرة، تشترك

في إدارة شؤونها أمم وشعوب شتى، ومع ذلك، وعلى رغم هذا الوضوح في أحوال العالم المعاصر، والاتفاق على طابع الوحدة فيه، يطلب من العرب والمسلمين تقديم تفسير مفيد ومقنع بظواهر المشكلات التي تحاصر العالم وتضغط على صدغيه وصدره، وتؤلم أطرافه وقلبه ولا يجد لها حلاً سهلاً، بل يذهب إلى توكيل حلها إلى أطراف معينة ويحمل هذه الأطراف مسؤوليتها الصعبة.

وإذا راقبنا الحوار الثقافي الدائر بين جهات الأرض الكثيرة، نجد عندنا من يتبرع بالقول: إنا مطالبون بإيجاد حلول سريعة للمشكلات قبل فوات الأوان، ويرفق هذه المطالبة بـ «وإلا» قاسية تقول: إن ما ينتظرنا في أحسن الأحوال هو الحرب والفقر والحصار. لأننا لا نشارك بفاعلية في صناعة حلول ناجعة لمرض عضال، فيما تمنع عنا، حتى طلب العون، من الاصدقاء والقادرين في صناعة الظواهر التي يشتكون منها.

هكذا يتبرع المثقفون بالقول: إن ظواهرَ مثل الاصولية والعنف وعدم التسامح إنما تعود إلى أنماط من التفكير ابتلينا بها، وإن علينا أن نقلع عن هذه الانماط ونتخلص منها، ونعود إلى رشدنا حتى يقبلنا الآخر المتحضر، والمتضرر من أفكار وأفعال عادت بالأذى عليه، وستعود بالأذى علينا، إذا تمسكنا بما فيه الضرر لنا وللآخر الذي نعيش معه على كوكب واحد ونبادله الفكرة والسلعة، وكذلك سلم القيم وقواعد العلوم ونتائجها في مستويات متباينة لكنها موجودة، لأننا لا يمكن أن ننكر، ما استفدناه منها، وعليه لا يمكن أن نوجه لها الطعنات بعد أن نلنا من فوائدها الخيرات ويرفق هؤلاء المثقفون نصائحهم بسلسلة من الوعد والوعيد، وأمثلة من التاريخ القريب

والبعيد، مطالبين بعدم التصرف كالنعامة التي دفنت رأسها في الرمال، وإن عدم إقدامنا على تغيير حالنا لن يبدل شيئاً في هذه المجال. وبذلك لا ينفع الانسان إلقاء المسؤولية والتبعة على الآخرين، وينأى بنفسه عن تحمل المسؤولية الأمر الذي يجر إلى الندم، ولات ساعة مندم.

يقابل هذا المنطق في التفكير المزدهر هذه الأيام عند المثقفين في بداية الألفية الثالثة، ما كان المثقفون في بداية عصر النهضة مع القرن العشرين، قد عملوا على تسويقه وتوظيفه من أفكار ترمي بالمسؤولية الكاملة على الآخر، وخصوصاً على الغرب الأوروبي، وذلك في الأجوبة المختلفة على السؤال الذي طرحه أبو الأعلى المودودي: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ بالقول: إن المسؤولية إنما تقع على الغرب الأوروبي ونهضته وما حملت من أفكار وقيم، وما سعت إليه من تسلط وغلبة، فيما ابتعد المسلمون عن أصولهم العقائدية والأخلاقية، وعن تراثهم الفكري والحضاري، وأغرقوا في محاكاة الغرب والتمثل به مبتعدين عن أنفسهم، فأضاعوا أنفسهم في حركة صراع الأمم وتنافسها، هكذا قدم مفكرو عصر النهضة صورة عن المسؤولية نحو الظواهر التي جلبها العصر بالقول إن نهضتنا إنما تقوم على قاعدة الصراع مع الغرب، والعودة إلى الأصول والتراث محملين الغرب كامل المسؤولية عن أوضاعنا وأحوالنا، عاملين على تقسيم حاد بين الشرق والغرب، تقسيم لا يرتبط برمزيته الجغرافية وإنما برمزيته الثقافية والحضارية، دون التفكر في الوصول إلى تسوية ما تفرضها حركة الحياة ذاتها، لأن حركة الحياة لا يمكن أن تبقى رهينة العزلة والانقسام.

أمام هذين المنطقين في القول والعمل يجد المثقف العربي والمسلم في هذا العصر نفسه سجين تطرف مذهبي لا يقبل الحوار بين الأفكار، الألوان عنده الأبيض والأسود، ولا مكان بينهما لذاك اللون الوسط الذي يجمع الحقيقة في هذا التوسط بعينه باعتباره الرؤية بالعينين وليس وليد رؤية واحدة.

ليس المثقف العربي والمسلم وحده من يفكر بهذه الطريقة وإنما يشاركه مساحة التفكير آخرون من الطرف الآخر لهذا العالم، على قاعدة سريان المسؤولية على طرف واحد في تقديم الحلول لمظاهر أمم وشعوب وحضارات تمازجت وتبادلت المؤثرات حتى لم نعد بعدها قادرين على التمييز الدقيق بين وجوهها وجهاتها المختلفة.

يكشف عن هذا التلاقي بين أنماط التفكير عند المثقفين في الشرق والغرب ما يثار من أنواع الحوار داخل المؤسسات العالمية الثقافية والسياسية والاجتماعية من منظمة الأونسكو إلى مؤسسات الأمم المتحدة، ووسائل الاعلام المتنوعة المكتوبة والمرئية والمسموعة، وكلها تشترك في إثارة الضجيج، وتعرقل عملية التفكير السليم، ولا تترك مساهمة كافية للمشاركة في إيجاد الحلول للمشكلات الصعبة، بل تزيد هذه المشكلات تعقيداً من خلال الصراخ أنه لا بد من حل سريع ولا بد في هذا الحل من وجود من يتحمل المسؤولية أو يكون الضحية.

في علم النفس الاجتماعي يبحث الإنسان عن ضحية معينة لأفعاله، ويميل كذلك إلى الحلول السهلة التي توجه أصابع الاتهام إلى الطرف الآخر الأضعف في معادلة موازين القوى، فإذا ما كسر الابريق في المنزل توجهت أصابع الأهل إلى الطفل الصغير في العائلة

قائلين: هذا الذي كسر الابريق وعليه تحمل العقاب. والحقيقة في ذلك ليست سهلة المنال، ولا يمكن تحديد المسؤولية، عن طريق الاختيار السهل بل لا بد من تحقيق وتدقيق ولذلك ارتبط مفهوم العالم المحقق عندنا بمفهوم الحقيقة ومفهوم الحقيقة يرتبط كذلك بمفهوم الحق. والحقيقة والحق في مسألة كسر الابريق إنما يقعان على العائلة بصرف النظر عن حقيقة اعتبار الولد الصغير هو الذي قام بالفعل أو كان الذي قام بالفعل سواه من أفراد الأسرة.

هكذا تكون الأسرة الانسانية مسؤولة عن مشكلاتها لأنها تعيش واقعاً مشتركاً لا تفيد معه العزلة والانقسام، ولا التفرد في صناعة المشكلات أو صناعة الحلول لها.

سواء كنا مع صراع الحضارات أو مع حوار الحضارات فإن عملية المشاركة متحققة على السواء لأن وحدة هذا العالم حاصلة بالفعل، فهي متحققة وجودياً وهي متحققة من الناحية الابستمولوجية، بعد التقدم الذي حققه العقل الانساني في الساحات المختلفة وفكْرِ الآخر لم يعد ذلك النوع من التفكير الذي ينظر إلى الأنا والآخر نقيضين متمايزين إنما يلزم النظر إليهما من جهتين متكاملتين، وعليه يكون مبدأ المشاركة في صناعة المشكلات هو المبدأ الذي يؤسس لضرورة المشاركة في إيجاد الحلول لها.

المشاركة في المشكلات مشاركة في الحلول، تلك هي المبادىء التوحيدية الراهنة التي تضيء في أفق هذا العالم الجديد، في حوار الشرق والغرب وإشكالية الاستشراق والاستغراب على السواء، ومن حلولها الناجعة التعارف بالمعنى القرآني بدل الفَكْرِ، بالمعنى الاصطلاحي للفلسفات الوضعية المعاصرة.

ولاية الفقيه
والديمقراطية

يهدف هذا البحث إلى إثبات ممارسة الديمقراطية كنظام سياسي في اختيار السلطات التمثيلية للشعب، أو أسلوب في الحكم يشتمل على مؤسسات معينة، وطائفة من المقاييس تُحكَمُ على أساسها الأساليب وحق المواطنين في حريات القول والانتخاب وإنشاء التجمعات لتوجيه الرأي، وقيام جمعية تمثيلية تحول رغبات الناخبين إلى قوانين ومؤسسة تنفيذية تعطي هذه الرغبات التناسق المطلوب وتضعها موضع التطبيق، فضلاً عن سلطة قضائية مستقلة تشرف على تطبيق القانون وتفصل في الخلافات بين المواطنين وذلك في ظل نظام إسلامي ـ أو حكومة إسلامية ـ مستند في مشروعيته إلى نظرية ولاية الفقيه عند المسلمين الشيعة.

وإذا كان مصداق هذا الشكل من الديمقراطية متحققاً في دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، فإن تركيز هذا البحث سيكون على الجانب النظري لإثبات أطروحته، وفق تقرير القول الفلسفي، وعليه فإنه يبقى ممثلاً لوجهة نظر كاتبه، والذي يأمل أن تثير فكرة البحث اهتمام الآخرين.

قول في الديمقراطية: ﴿هذه بضاعتنا ردت إلينا﴾...

الديمقراطية لفظة محرَّفة من التعبير اليوناني «ديمقراطيا» الذي يعني حكم الشعب، أي حق المجموع في تقرير مسائل الاهتمام العام وما يتوجب صنعه بصددها. غير أن المشاركة المباشرة في التقرير حسب النمط الإغريقي متعذرة إلا في الوحدات الصغيرة والبسيطة. وهكذا أضحت الديمقراطية في التطبيق نظاماً للحكم يقوم على اختيار ممثلين عن الشعب يمارسون الصلاحيات باسمه ويعودون إليه دورياً للحصول على موافقته.

تحرص بعض الأنظمة على الاحتفاظ بقسط من التقرير المباشر بواسطة الاستفتاء والمبادرة الشعبية أو الجمعيات الأولية. بعض المنظرين يعتبرون أن على الممثلين المنتخبين، بصفتهم الورثة الشرعيين «للسيادة الشعبية» أن يشكلوا المرجع المسيطر في الحكم. ويؤكد آخرون على أهمية السلطة التنفيذية بصفتها الوسيط الذي يصهر رغبات الناخبين في سياسات متناسقة يستطيع الجسم الناخب تقييمها. إلا أن الأنظمة الديمقراطية تلتقي كلها حول مطالب رئيسية هي: إن المقررات تصدر بنتيجة البحث بين ممثلين منتخبين، وفي ضوء رغبات الناخبين، وإنه في الحوار الدائم بين الحاكمين والمحكومين، فإن القرار الأخير هو الصادر عن الأخيرين.

عندما نشأت الديمقراطية الحديثة منذ ما يقارب قرنين من الزمن، كانت الفكرة الديمقراطية تمثل أيدلوجيا الأقوياء في المجتمع، أولئك الذين يملكون ما يحرصون عليه ويبغون الحرية التي تمكِّنهم من العمل على صدِّ تجاوز الآخرين لتلك الملكية وتلك الإرادة. فقد

كانت حرية الإرادة وحرية التملك والتبادل التجاري جميعها تشكل محور الفكرة الديمقراطية التي أخذت شكل الدستور والبرلمان والانتخابات. ولم تكن فكرة المساواة قد وصلت إلى المكانة ذاتها من الأهمية، بل ظلت مجرد رديف مساعد للدعوة إلى الحرية، وكان المقصود بها مساواة الأنداد للأنداد، فلم يشمل حق الاقتراع جميع المواطنين، ولم تكن فكرة المساواة الاجتماعية والاقتصادية واردة على الإطلاق. لقد كانت المحاولة الأولى محافظة، غرضها الأمن في الحيازة الخاصة وحماية الطبقة الميسورة من السلب الأميري و«قطاع الطرق». وهكذا كانت تتنازع طلاب الديمقراطية بصيغتها الأولى: قوتان: الحرية من جهة والنظام من جهة أخرى، أي الانفلات والضبط.

وقد عرفت بلدان الشرق الأوسط في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر، شيئاً من تلك النزعة، وعبر عنها السراة في تلك المجتمعات بالدعوة للحدِّ من حرية السلطان بواسطة إقامة دستور يقيد صلاحياته، ومجالس نيابية تدعم كرامة الدستور وفاعليته، وقد كان الدافع لأول تجربة منها التحديث والتشبه بالغرب في تونس سنة ١٨٦٠، ومصر سنة ١٨٦٨، وفي السلطنة العثمانية في سنة ١٨٧٦ ـ ١٨٧٧. وقد عرفنا غيرها من التجارب السياسية الحقة مثل حركة محمد بن عبد الكبير الكتاني الدستورية في المغرب سنة ١٩٠٧. وثورة الإصلاح الدستورية في إيران سنة ١٩٠٦. وكانت الحركة الأخيرة هذه أهمها. إلا أن جميع تلك الحركات وقعت بعد فترة وجيزة فريسة للانقلابات العسكرية أو الاحتلال الأجنبي، ولكنها برزت من جديد تحت هيمنة الاستعمار في مصر سنة ١٩٢٣، ولبنان

سنة ١٩٢٦. ومع ظهور الاستقلال تم تعديل الدستور اللبناني سنة ١٩٤٣ وتحول النظام التركي في أواخر الأربعينيات والمصري في السبعينيات إلى تعدد الأحزاب، وسلك المغرب عند مطلع الاستقلال نهج الحياة الدستورية مع صدور قوانين الحريات العامة لسنة ١٩٥٨، وأول دستور سنة ١٩٦١ ـ ١٩٦٢.

وحصلت لاحقاً تطورات هامة في الفكر السياسي والإسلامي، وموقفه الإيجابي من الديمقراطية وكذلك في تطبيقات الديمقراطية في أنظمة عربية وإسلامية معينة، لعل أبرزها، ما حصل في الجمهورية الإسلامية في إيران، وكذلك في تركيا وفي لبنان ومصر، وإذا كانت الديمقراطية منهجاً في التفكير، فإن عملية انتقالها من بلد إلى آخر، تتطلب حالة من المواءمة، التي يلزم معها تطبيق مفاهيم الديمقراطية ومنهجها على المعطيات الفلسفية السياسية والحضارية للبلدان المعنية، ولا يعود الأمر مجرد تطبيق صيغة مرسومة لمعالم الديمقراطية مقرها، أوروبا الغربية وشمال أميركا.

من أجل هذه المواءمة يعمد بعض الباحثين في الفلسفة السياسية إلى تطبيق نهج التفكيك (disaggregation). إن من عوامل التقدم في الفكر الديمقراطي أن نتخلى عن النهج السائد في الأوساط الفكرية الغربية الذي يأخذ نقطة انطلاقه من صيغة متماسكة ومترابطة منطقياً (coherent theory)، للديمقراطية ونعتمد التفكيك كأسلوب التصدي للموضوع (approach) فنرد مكوناتها واحداً تلو الآخر ثم نقيِّمها. إن المؤسسة الديمقراطية لم تُنَزَّل بصيغة جاهزة أو كاملة في أي بلد، حتى في عقر دارها، بل استكملت صيغها تدريجياً كممارسات جزئية تمت بشكل تراكمات على مدى زمن طويل. ثانياً، إن تفكيك النظرية

الديمقراطية إلى عناصرها يمكننا من أن نرصد ما توفر منها جزئياً في كل بلد من دون أن تصنِّف العالم إلى طرف ديمقراطي وآخر غير ديمقراطي، مما يسبب الرفض والعزل فكرياً لعدد كبير من البلدان السائرة في طريق الإصلاح الديمقراطي. ومن شأن ذلك الرفض والعزل، أن يسببا إحباطاً كبيراً عند الناس في سعيهم لتحقيق الديمقراطية في بلدانهم بخطوات تدريجية.

وعليه، فقد نجد قابلية الاستعداد الديمقراطي في المواءمة أو الموازنة بين مفاهيم من نوع الحرية والمساواة والعدالة، والتمثيل الشعبي، وحكم القانون، وبين مفاهيم إسلامية تحمل المعاني ذاتها مع الألفاظ المفصحة عنها، ومع اصطلاحات من نحت اللغة الفقهية الإسلامية من قبيل: الشورى والبيعة، والإجماع، والولاية وولاية الأمة على نفسها أو ولاية الفقيه في الحكومة الإسلامية كما نجد مجالاً مشتركاً لمفاهيم الحرية والمساواة والعدالة، وقيام هذه المفاهيم على قاعدة خلافة الإنسان الإلهية وشهادة الأنبياء.

إن مطالعة منهجية لتطور الفكر السياسي والإسلامي في القرنين الماضيين تكشف في موضوع الديمقراطية عما كان قد ذكره فلاسفة عصر النهضة من أنصار الديمقراطية، بالاستشهاد بالآية القرآنية الكريمة: ﴿هَٰذِهِۦ بِضَٰعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا﴾.

قول في الدولة الدينية

يشبه الجدال حول مفهوم الدولة الدينية، ما كان من جدال حول مفهوم فلسفة الدين أو الفيلسوف الديني وهل يكون الفارق بين الدولة الدينية والدولة العلمانية كالفارق بين أرسطو والقديس توما الإكويني على سبيل المثال.

يضع ابن خلدون في «مقدمته» المشهورة، قبل توماس هوبس بأكثر من قرنين أن مبدأ السلطة السياسية (أو حقيقة الملك في عبارته) هو التغلب والقهر اللذان يؤديان ضرورة إلى الجور والاستبداد. وهذان بدورهما يؤديان إلى التبرم بالسلطة أولاً ثم الفتنة الناجمة عن «العصبية» ثانياً. ولحسم أسباب النزاع بين الحاكم والمحكوم وتأمين استقرار الدولة اقتضى وضع قوانين سياسية عامة يسلمها الكافة. وهذه القوانين إما أن تكون من وضع العقلاء وأكابر الدولة، فتكون عندها «سياسة عقلية» أو أن تكون من وضع الشارع، فتكون «سياسة دينية». والفرق بين هاتين «السياستين» هو أن الأولى ترمي إلى تحقيق سعادة البشر الدنيوية وحسب، بينما ترمي الثانية إلى تحقيق سعادتهم في الحياة والآخرة. زد على ذلك أنها ليست من وضع البشر بل هي من وضع الشارع الأكبر الذي يعلم ما هو أصلح لأمور «الكافة». لذلك كانت هذه السياسة أفضل السياستين، ما دام الحكم فيها من اختصاص أهل الشريعة، أي الأنبياء، أو من قام مقامهم، أي الخلفاء. فمعنى «الملك السياسي» إذن هو «حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ورفع المضار»، بينما معنى الخلافة هو «حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية» على السواء.

ويرد مصطلح الدولة الدينية في الفكر السياسي الغربي في موردين:

١ ـ عند الحديث في مصادر السيادة في الدولة العلمانية كفكرة مختلفة عن مفهوم الدولة الدينية.

٢ ـ وعند البحث في مصادر السيادة في الدولة. ويقول بولس الرسول «لا سلطة إلا ومصدرها الله»، كما ورد «ما لقيصر لقيصر، وما لله لله» وورد في قول السيد المسيح عليه السلام: «إن مملكتي ليست من هذا العالم».

لقد عارضت العلمانية الغربية هذه المفاهيم المتعلقة بمشروعية الدولة الدينية في المسيحية، كما استندت إلى بعضها، في تحديد الفارق بين الدولة العلمانية والدولة الدينية، وإذا كان الإسلام يوافق قول القديس بولس بأن لا سلطة إلا ومصدرها الله، لكن الإسلام يحدد طريقة ممارسة هذه السلطة، من خلال استناد مشروعيتها إلى الله سبحانه وتعالى، وعلى قاعدة اللطف الإلهي، وخلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، «تجدون الآيات القرآنية المؤيدة» ومنها يمكن استفادة نظرية المشروعية الإسلامية للسلطات على قاعدة لا ولاية بالأصل إلا لله تعالى، بما تعنيه هذه القاعدة من أن الإنسان حر ولا سيادة لإنسان على آخر، وأن الشريعة هي التعبير الموضوعي التي تحدد طريقة ممارسة هذه السلطات.

وعليه فإنه في الفقه الإسلامي الشيعي يعتبر الولاية بالأصالة لله تعالى وقد منحها الرسول صلى الله عليه وآله للأئمة الاثني عشر عليهم السلام وآخرهم الإمام المهدي عليه السلام.

وفي عصر غيبة الإمام تعيين الأمة أو الفقيه في مقام النيابة عن الإمام المعصوم عليه السلام. أو إنه يحتفظ بها دون إنابتها لسواه إلى حين ظهوره(عج).

ومع اعتبار حجية العقل في الدولة الدينية عند المتكلمين الجدد

من الإسلاميين، يوجد تمييز بين نهجين أساسيين في باب مشروعية الدولة: نهج أصالة النظام السياسي (Polis) ونهج أصالة الوظيفة السياسية (PRAXIS)، وإذا كان نهج أصالة النظام ينسب إلى هوبز في اللوياثان Leviatham فإن في أصالة وظيفة النظام تعود إلى سقراط الحكيم باعتباره الحكومة مجموعة أعمال الحكم المفردة. وعليه فإن اعتبار أصالة الوظيفة في الحكومة يفتح الباب على ممارسته السياسية كعلم. ولعل الإشارة إلى ولاية الفقيه، كما سيتبين، باعتبارها من الأمور الاعتبارية يسمح بالنظر إلى أصالة الوظيفة في الحكومة وهذه الأصالة تذكرنا، بموقف ابن رشد من العلم، واعتبار الآلة، كما في ضرورة علم المنطق بالنسبة للفلسفة.

وتستطيعون أن تستخلصوا أن صورة الدولة تقوم على المبادئ التشريعية التالية في الفقه الإسلامي وفق هذا النص لمحمد باقر الصدر والذي كتبه كمقدمة لدستور الجمهورية الإسلامية في إيران.

١ ـ لا ولاية بالأصل إلا لله تعالى.

٢ ـ النيابة العامة للمجتهد المطلق العادل الكفوء عن الإمام وفقاً لقول إمام العصر عليه السلام (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله) فإن هذا النص يدل على أنهم المرجع في كل الحوادث الواقعية بالقدر الذي يتصل بضمان تطبيق الشريعة على الحياة لأن الرجوع إليهم بما هم رواة أحاديثهم وحملة الشريعة يعطيهم الولاية بمعنى القيمومة على تطبيق الشريعة وحق الإشراف الكامل من هذه الزاوية.

٣ ـ الخلافة العامة للأمة على أساس قاعدة الشورى التي تمنحها

حق ممارسة أمورها بنفسها ضمن إطار الإشراف والرقابة الدستورية من نائب الإمام.

٤ ـ فكرة أهل الحل والعقد التي طبقت في الحياة الإسلامية والتي تؤدي بتطويرها على النحو الذي ينسجم مع قاعدة الشورى وقاعدة الإشراف الدستوري من نائب الإمام إلى افتراض مجلس يمثل الأمة وينبثق عنها بالانتخاب.

ويتاح لكم من خلال هذه الخطوط الموجزة أن تقارنوا في المجال الفقهي للقانون الدستوري بين المواقف الآنفة الذكر ومواقف المذاهب الاجتماعية الأخرى في أهم النقاط التي درسها القانون الدستوري الحديث.

فمن ناحية تكوّن الدولة ونشوئها تاريخياً نرفض إسلامياً نظرية القوة والتغلب ونظرية التفويض الإلهي الإجباري ونظرية العقد الاجتماعي ونظرية تطور الدولة عن العائلة ونؤمن بأن الدولة ظاهرة نبوية وهي تصعيد للعمل النبوي بدأت في مرحلة معينة من حياة البشرية.

ومن ناحية وظيفة الدولة نرفض إسلامياً المذهب الفردي أو مذهب عدم التدخل المطلق (أصالة الفرد) والمذهب الاشتراكي أو أصالة المجتمع ونؤمن بأن وظيفتها تطبيق شريعة السماء التي وازنت بين الفرد والمجتمع وحمت المجتمع لا بوصفه وجوداً هيغلياً مقابلاً للفرد بل بقدر ما يعبر عن أفراد وما يضم من جماهير تتطلب الحماية والرعاية.

ومن ناحية شكل الحكومة تعتبر الحكومة قانونية أي تتقيد

بالقانون على أروع وجه لأن الشريعة تسيطر على الحاكم والمحكومين على السواء.

كما أن النظرية الإسلامية ترفض الملكية أي النظام الملكي وترفض الحكومة الفردية بكل أشكالها وترفض الحكومة الارستقراطية وتطرح شكلاً للحكم يحتوي على كل النقاط الإيجابية في النظام الديمقراطي مع فوارق تزيد الشكل موضوعية وضماناً لعدم الانحراف، فالأمة هي مصدر السيادة في النظام الديمقراطي وهي محط الخلافة ومحط المسؤولية أمام الله تعالى في النظام الإسلامي، والدستور كله من صنع الإنسان في النظام الديمقراطي ويمثل على أفضل تقدير وفي لحظات مثالية تحكم الأكثرية في الأقلية، بينما تمثل الأجزاء الثابتة من الدستور شريعة الله تعالى وعدالته التي تضمن موضوعية الدستور وعدم تحيزه.

فالشريعة الإسلامية التي وضعت مثلاً مبدأ الملكية العامة وملكية الدولة إلى جانب الملكية الخاصة لم تعبر بذلك عن نتاج صراع طبقي أو تقديم لصالح هذا الجزء من المجتمع على ذلك الجزء وإنما عبرت عن موازين العدل والحق ولهذا سبقت بذلك تاريخياً كل المبررات المادية أو الطبقية لظهور هذا اللون من التشريع.

ومن ناحية تحديد العلاقات بين السلطات تقترب الدولة الإسلامية من النظام الرئاسي ولكن مع فوارق كبيرة عن الأنظمة الرئاسية في الدول الرأسمالية الديمقراطية التي تقوم على أساس الفصل بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية.

وكان التطبيق العملي للحياة الإسلامية دائماً يفترض الدولة ممثلة

في رئيس يستمد شرعية تمثيلية من الدستور ـ النص الشرعي ـ أو من الأمة مباشرة ـ الانتخاب المباشر ـ أو منهما معاً.

مراحل الفقه السياسي الإسلامي الشيعي

يقسم الفقه السياسي الشيعي، منذ الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر محمد بن الحسن المهدي عليه السلام سنة ٣٢٨هـ إلى أربع مراحل:

١ ـ **المرحلة الأولى**: وتمتد من القرن الرابع إلى القرن العاشر الهجري وازدهر فيها الفقه الفردي الخاص ولم يلق الفقه السياسي العمومي عناية كافية وعليه لم يضع فقهاء هذه المرحلة نظرية سياسية تتعلق بالدولة والحكومة الإسلامية.

٢ ـ **المرحلة الثانية**: وتمتد من القرن العاشر إلى الثالث عشر الهجري وتعرف بعصر السلطنة والولاية، زمن العصر الصفوي والقاجاري في إيران التي أعلنت المذهب الشيعي الإمامي فيها مذهباً رسمياً للدولة، وقد نشأت في هذه المرحلة تيارات الفكر السياسي الإسلامي الشيعي، على المستوى النظري، كما على مستوى التطبيقات العملية في إدارة الدولة وعليه فإن هذه التيارات نشأت في ظل حكم المسلمين الشيعة لإيران الصفوية والقاجارية.

٣ ـ **المرحلة الثالثة**: مرحلة عصر المشروطة والنظارة وفيها نتبين مفاعيل المؤثرات الغربية على النظرية السياسية للمسلمين الشيعة، حيث ظهر في الفقه السياسي ما يمكن تسميته بإرهاصات الديمقراطية عند علماء الشيعة في ما يعرف بعصر النهضة أوائل القرن الرابع عشر الهجري.

٤ ـ **المرحلة الرابعة**: عصر الجمهورية الإسلامية في إيران وتبدأ أواخر القرن الرابع عشر الهجري، مع إعلان الجمهورية الإسلامية في إيران، والحكومة الإسلامية وفق نظرية ولاية الفقيه التي أسس دعائمها الإمام روح الله الموسوي الخميني في محاضراته في النجف الأشرف عام ١٩٧٠م.

ولاية الفقيه والتيارات الاجتهادية الأخرى في علاقة السياسة بالإمامة

ـ ولاية الفقيه اجتهاد في الفقه الإسلامي الشيعي (المذهب الجعفري) لمفهوم الحاكمية في الإسلام، وكذلك مفهوم الحكومة الإسلامية.

ـ توجد اجتهادات مختلفة عند العلماء والمسلمين الشيعة حول «الحكم الإسلامي في زمن الغيبة» غيبة الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن المهدي وقد انقسمت هذه الاجتهادات بين التيارات التالية:

١ ـ تيار المستبدة وجوهر نظرته أن الحاكم في زمن الغيبة هو الإمام الثاني عشر نفسه، وأية سلطة أخرى، تعتبر غاصبة لحق الإمام في الحكم.

٢ ـ تيار المشروطة، والذي يوافق على اعتبار الحكم في زمن الغيبة للإمام، لكن يجد ضرورة لمراقبة السلطات المدنيّة للحد من استبدادها على الأمة، والدفاع عن حق الأمة، وتوافق الدستور المدني مع الشرع الإسلامي.

٣ ـ تيار ولاية الأمة على نفسها، ومفاده منح صلاحيات الإمام في الحكم إلى الأمة أو الجماعة.

٤ ـ تيار ولاية الفقيه الذي يعطي كامل صلاحيات الإمام في زمن الغيبة إلى الولي الفقيه، والذي يعني أن الحكومة ممكنة في زمن الغيبة من خلال منح سلطات الإمام إلى سلطة الفقيه الولي. بين هذه التيارات، تبرز نظرية ولاية الفقيه، وأثرها في ضرورة تشكيل حكومة إسلامية، كنقلة نوعية على المستويين النظري والعملي. لقد انتقلت فيها النظرية الشيعيّة في الحكم من عالم المثال إلى عالم الواقع. انتقلت فيها الفكرة، من ساحة العقل المحض إلى ساحة التحقق الوجودي في التاريخ الاجتماعي الإنساني إنه الروح وقد تحقق في الوجود التاريخي وفق مصطلحات الفيلسوف الألماني هيغل.

ألقى الإمام السيد روح الله الموسوي الخميني محاضراته في ولاية الفقيه والحكومة الإسلامية في حوزة النجف الأشرف سنة ١٩٧٠م. وتسنى لهذه النظرية أن تجد طريقها إلى التطبيق في إيران من خلال:

تشكيل حكومة إسلامية وفق نظرية ولاية الفقيه على ما هو مثبت في مقدمة الدستور الإيراني الراهن.

ومقابل النقلة النوعية في نظرية ولاية الفقيه، تعاني التيارات الأخرى من مشكلات بنيوية مفادها:

ـ نظرية (المستبدة) والتي تربط السلطة بالإمام في زمن الغيبة، تعني أن المسلمين الشيعة لا علاقة لهم بالحكومات المدنيّة المتحققة في هذا العالم. إنهم في موقف الانتظار السلبي وكان أثر ذلك جلياً في موقف الشيعة من الحكم في العراق بداية القرن العشرين، ومقاطعتهم المشاركة في الحكومات العراقية لفترة الاستقلال. لكن ربما إذا

أخذت بوجهها الإيجابي فإن هذه النظرية التي تبعد رجال الدين، عملياً عن الاهتمام بالشأن السياسي، ربما تكون أوّل نظرية فقهية دينيّة مؤسسة للعلمانية بمعنى فصل الدين عن السياسة.

فيما كانت نظرية المشروطة تعاني من إشكالية العلاقة بين الفقيه والسلطان، كما كان عليه الأمر في العهد الصفوي والعهد القاجاري. وجعل المؤسسة الدينية في موقف المعارضة والمراقبة والمتابعة والمشاركة على السواء.

نظرية ولاية الأمة على نفسها، نسخة عن نظريات الحكم عند المسلمين السنة في موضوع دور الجماعة وتطبيق الشريعة وإذا كانت هذه النظرية تغلب دور الجماعة على الشريعة فإنها تشكل عاملاً إيجابياً لكنه محفوف بالتقلبات بين (الجماعة) و(الشريعة) كما هو الأمر في التيارات الإسلامية السنيّة، ونجد تطبيقاتها في ما يحدث من مواقف المرجعية الشيعية في النجف من النظام العراقي الجديد مع انحياز هذه النظرية في اجتهاد الشهيد محمد باقر الصدر إلى ولاية الأمة على نفسها وإشراف المرجعية.

لذا كانت نظرية ولاية الفقيه، الأكثر تجاوباً مع إنتاج العقل الفلسفي السياسي المعاصر باعتبارها توافق بين فقه السياسة الشرعية عند المسلمين الشيعة وبين علم السياسة المتحصل في الساحة التاريخية وهو في جانب منه توفيق بين الدين والسياسة، يقوم على اعتبار مشروعيته السياسية مستفادة من القول الديني، وقواعدها ونظمها مستفادة من العلم السياسي، فإنه في قلب هذا التوفيق، نجد غاية ما نبحث عنه في القول، بقبول ولاية الفقيه للديمقراطية في الحكم، أو

إمكان قيام حكومة إسلامية ديمقراطية، تكتسب مبادئها الفقهية وفق نظرية ولاية الفقيه.

ترتبط السياسة الشرعية عند المسلمين الشيعة بالإمامة. والإمامة أصل من أصول الدين الخمسة: التوحيد، النبوة، الإمامة، العدل، المعاد. وإذا اعتبرنا الإمامة في دائرة النبوة والعدل (المقصود به العدل الإلهي) في دائرة التوحيد، تكون الأصول الثلاثة التوحيد والنبوة والمعاد، هي الأصول المعتبرة وتتحقق بها الإمامة والعدل، فيما يعتبر هذين الأصلَين، من أصول مذهب التشيع.

كل سياسة لا تستند إلى أصل الإمامة، هي سياسة غير شرعية في النظر الشيعي الإمامي الاثني عشري. والاجتهاد الفقهي المتعدد بشأنها يقوم على كيفية تطبيق هذا الأصل الشرعي في ممارسة الفعل السياسي، في زمن الغيبة (غيبة الإمام الثاني عشر). ومفهوم الغيبة، يعني الحضور، بمعنى القيام واستمرار اللطف الإلهي برعاية الكون من خلال استمرار دائرة النبوة بدائرة الولاية. وعليه فإن السلطة الشرعية للإمام الغائب/ الحاضر، هي سلطة قائمة، لا ينقصها الغياب، بل إن « غيابه منا» بمعنى واجب الفعل السياسي لظهور الإمام. وكل فعل سياسي لا يكسب مشروعيته (الشرعية) إلا باعتباره شكلاً من أشكال الصلة بجدلية الغياب الحضور وعليه نجد أن مجمل الاجتهادات الفقهية المشار إليها في بداية البحث، تقوم على فهم العلاقة بين سلطة الحكومة وسلطة الإمام أي ارتباط السياسة بالإمامة ونشأ عن ذلك: .

١ ـ فصل السياسة عن الإمامة.

الإمامة ـــــــــــــــ السياسة

هذه الفصل لا يعطي لفعل السياسة أية مشروعية دينيّة عند المسلمين الشيعة. إن النظام السياسي العلماني، لا يكتسب عند المسلمين الشيعة، من وجهة نظر عقائدية. أية مشروعية دينيّة. وعليه يكون خارج نطاق البحث.

٢ ـ الاحتمال الثاني هو إبقاء السياسة في دائرة الإمامة ورسمها التالي:

الإمامة

والسياسة

يعاني هذا الاجتهاد من قصور الفعل السياسي؛ لأنه يرتكز إلى انعدام للفعل السياسي في زمن الغيبة دون ملاحظة الجدلية الفلسفيّة المتحصلة من الغياب بمعنى الحضور أو جدلية الغياب الحضور. وعليه فإن الإمام الغائب أو (المستتر) وفق بعض الاصطلاحات ينظم غيابه عنا، بحضوره فينا وهذا (المصدر فينا) يأخذ شكلين من أشكال الصدور:

الأول: يقوم على ولاية الأمة على نفسها ومنح صلاحيات الإمام للأمة.

الإمام ـــــــــــــــ الأمة ـــــــــــــــ السياسة

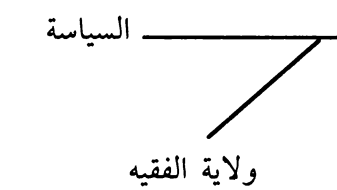
لكن هاتين الدائرتين لا تقدمان جواباً صريحاً على العلاقة

بينهما. بل في ذلك تغييب لدور الإمام من خلال الحضور الكامل لدور الأمة حتى يمكن لنا تصور الأمر مختصراً.

الأمة ـــــــــــــــ السياسة

وهذه النظرة تشبه ما تحقق أن الفقه الإسلامي السني، لدور الدولة الراشدة بعد النبوة الخاتمة.

ـ تقوم ولاية الفقيه على ربط الإمامة بالسياسة، من خلال الوليّ الفقيه، كنائب عن الإمام. ويوضحه الرسم التالي:



نلاحظ في هذا الرسم تحقيق المطالب التالية:

ـ تحقيق مشروعية السياسة من خلال ارتباطها بالإمامة.

ـ يمثل الولي الفقيه عامل الربط والتوسط بين دائرة الإمامة ودائرة السياسة، وله فيها صلاحيات الإمام.

ـ يجعل من الفعل السياسي، عملاً مشروعاً من خلال ارتباطه بدائرة الإمامة ولكنه لا يفصل هذه الدائرة عن فعل الأمة (اختبار الأمة) ولا يجعل من ولاية الفقيه دائرة مقابل الإمامة بل يحصل منه رابط المشروعية، لفعل السياسة، باعتباره من صلاحيات الولي الفقيه، الرابط، ومن صلاحيات الأمة التي تختار منها الولي الفقيه، ومن إمكانية ممارسة السياسة كعلم أو ما يسمى حجيّة العقل الإنساني المكوّن والمتكون.

إن وظيفة الوليّ الفقيه كرابط بين الإمامة والسياسة تقوم أصلاً على التمايز والترابط بين صفات الوليّ الفقيه وصفات الإمام، وليس فقط على انتقال الصلاحيات بينهما.

وعليه، يجب توفر شروط مشابهة، أو مقابلة عند الولي الفقيه لتتحقق له «نيابة الإمام» في زمن الغيبة.

وقد وضع الفقهاء هذه الشروط المقابلة وفق الجدول التالي:

١ ـ الذكورة	١ ـ الذكورة
٢ ـ طيب المولد	٢ ـ طيب المولد
٣ ـ العلم	٣ ـ العلم
٤ ـ الحياة	٤ ـ الحياة
٥ ـ العصمة	٥ ـ العدالة

ما يهمنا في هذه الشروط المتقابلة الثلاثة الأخيرة منها.

إن مقابل شرط العلم عند الإمام يوجد شرط العلم عند الولي الفقيه لكن علم الإمام يتصف باعتباره علماً لدنياً نبويّاً، فيما علم الوليّ الفقيه هو كسبي إرثي. علم كسبي يتحقق بالاجتهاد، ومن ثم باستمرار الأعلميّة في موضع المرجعية والولاية، وعلم إرثي باعتبار العلماء ورثة الأنبياء، أيّ إنه ينقل بالعلم النبوي من خلال اشتغاله الطويل على الكتاب الكريم والسُّنة المطهرة، والفارق بين العلمين يقوم على اعتبار علم الإمام نصاً مقدساً، فيما علم الفقيه علم متصل بفهم النص المقدس واستنطاقه.

والبحوث في هذا المجال تتسع لتنفتح على اجتهادات عدّة من

بينها: قابلية علم الفقيه للنقد من قبل فقهاء وآخرين، يستنطقون بدورهم النص. وهذا الأمر مفتوح في نقاشات علم الكلام الجديد على موضوعة النص ونقده، ودور المتلقي في فهمه، وتعيين القبول بتعدد القراءات للنص، الأمر الذي يعني تعدد المعرفة الدينيّة، وقبولها للاختلاف، وقابليتها للنقد، والذي نجده مفصلاً في حوارات المشهد الثقافي الإسلامي في إيران في الكتابات المتلاحقة حول فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد.

مقابل شرط الحياة عند الإمام. والذي يعني أن الإمام المهدي، الثاني عشر عند الشيعة، حيّ قائم وموجود؛ وهو ما أثرناه في مقدمة المقالة، وعليه لا يمكن أن ينوب عن الإمام الحيّ القائم والموجود والحاضر إلا وليّ فقيه على قيد الحياة وهذا يعني أن ولاية الفقيه تندفع إلى تحقيق المسائل التالية:

١ ـ مرافقة حركة الزمان والمكان، أو حركة العقل في الوجود الواقعي، وقبول المتغيرات والمسائل المستحدثة، من خلال عملية الاجتهاد نفسها، المرتبطة بحركة المكان والزمان وحركة الأفكار، في الساحة التاريخية للإنسان. فلا يكون الوليّ الفقيه بشرط الحياة، إلاّ محيطاً بظروف عصره، ومستوى التأوّج العلمي والمعرفي فيها، وهذا الأمر كان الإمام الخميني نفسه قد لحظه في رسالة له، مثلت خطوة جريئة أخرى، في ربط حركة الفقه في الحياة. إن جدلية العلاقة بين الفقه والواقع، تقوم على تبادل الانتقال من الواقع إلى الفكر ومن الفكر إلى الواقع فلا يبقى الفقه مقتصراً على استنباط الأحكام وفق المنطق الصوري القائم على محاكمة القول على القول بالقول، بل ينتقل إلى منعطف جدلي آخر، يربط الفكر بحركة الواقع، متابعاً يقظاً

لكل المتغيرات المعرفيّة التي لا تتوقف عن الحركة، ما دامت الحياة، في حركتها الدائبة والمستمرة.

٢ ـ يمنع شرط الحياة، في التفسير المعطى له، الوقوع في شرك السلفيّة، أو الفكر السلفي، وإذا كان الاجتهاد يتضمن إبعاد السلفية، فإن شرط الحياة في الولي الفقيه، ينفي بدوره هذه السلفية بشكل صريح، فلا يمكن القبول بقيادة السلف، للحياة الراهنة، وإن كانت الاستفادة من السلف الصالح أمراً مقبولاً ومطلوباً، ولكن بحدود الاستفادة، في موردها المحدّد. ولعلّ الفقه الإسلامي الشيعي، تنبه إلى هذه المسألة من ناحية عدم قبوله بتقليد الميت ابتداءً، ومن ناحية ضرورة عودة العقلاء إلى مرجع حيّ في الأمور المستحدثة إذا استمر على تقليد المرجع المتوفى بل إن شرط الحياة في الوليّ الفقيه، يلزم على ما أعتقد، المكلف اتباع ولاية الأمر، عند المرجع والوليّ المتمتع بشرط الحياة فإذا كان تقليد الميت ابتداءً أمر غير جائز، فإن اتباع الوليّ الفقيه الحيّ أمر واجب على المكلف، بصرف النظر عن مسألة التقليد المرجعي. وهذه ناحية جديرة بالاهتمام، باعتبارها واحدة من مشتقات القول بولاية الفقيه العمليّة.

مقابل شرط العصمة المتحققة للإمام المعصوم، يوجد شرط العدالة عند الوليّ الفقيه، وهو الشرط الوحيد، الذي يتمايز فيه جدول المقارنة، وفيه يكمن بيت القصيد، في هذه الضميمة، والتي تضع العدالة في مقابل العصمة والتي تعني أن العدالة يجب أن تكون من الرسوخ والتحقق ما يجعلها جديرة بأن تكون الملكة المتحققة في الوليّ الفقيه، مقابل النعمة الإلهية المتحققة عند الإمام.

ويذهب الفقهاء إلى اعتبار العدالة:

١ ـ ملكة نفسيّة

٢ ـ العدالة من صفات الفعل لا النفس

لتحقق العدالة كملكة نفسية شروط معروفة؛ يجدها الباحث في كتب الفقه. لكي تتحقق العدالة كفقه من صفات الفعل لا النفس، يلزم اجتماع شروط واقعيّة تنقل، مفهوم العدالة، من هويته الصوريّة، كملكه نفسية، إلى هويته الوجوديّة، كفعل متحقق في ساحة الوجود. إنها النقلة الكبيرة، التي تدفع حركة ولاية الفقيه إلى أصلها العملي باعتبارها ولاية أمر، أو إلى اعتبارها ممارسة واقعية لسلطة الوليّ الفقيه العملية وشروط هذه السلطة وحدودها، ليس بالمعنى الصوري الماهوي لمفهوم العدالة بل بالمعنى الواقعي الوجودي كسلطة واقعية متحققة في ساحة الوجود، وظاهرة فيه بمظاهر شتى من الحكم والسياسة إلى الحقوق والواجبات إلى الأخلاق والفن والعلوم وكافة مناحي الحياة المتعددة. وإذا حققنا في مفهوم العدالة الفلسفي كقول فصل نجدها تدخل في باب تحققها الوجودي، في الساحة الإنسانية، من جمهورية أفلاطون إلى مدينة الفارابي إلى مفهوم الدولة في ظواهرية الروح عند هيغل وإذا أردنا تطبيق العدالة في الساحة السياسية على سبيل المثال، فإنه يلزم للفقيه الوليّ دراسة السياسة في هذا الموقع كعلم لذاته، يكتسب صفة العدالة من خلال مقاييس علم السياسة في المرحلة التاريخية الراهنة. وفي هذا المحل لا تعود العدالة كملكة نفسيّة، هي الضامنة لتحقيق العدالة كمقولة فعل الساحة السياسيّة، بقدر ما يلزم الاحتكام إلى المظاهر، الفينومينولوجية التي،

تكشف العدالة في السياسة فيها عن نفسها، وفق النظر إلى السياسة في هذا المحل كعلم قائم بذاته. ولنقل إن العدالة في السياسة، في هذا العصر تتحقق من خلال ممارسة قيم من نوع الديمقراطية، والحرية، والمساواة، والتعددية، والحوار، والتبادل، والاعتراف بالآخر، وتوفر الإنتاج وتأمين فرص العمل، وبناء السلطات الدستورية، والفصل بين السلطات وحرية الرأي والتعبير واحترام حقوق الإنسان وحرية المرأة، فإن صفة العدالة عند الولي الفقيه، تظهر في أشكالها الواقعية من خلال مظاهر هذه القيم والعمل فيها، وتكون هذه المظاهر، هي الضامنة الواقعية لفعل العدالة الواقعي. وهي مقابلة للشروط الفقهية المعتبرة في ضمان العدالة كملكة نفسية عند الفقيه العادل وإذا أردنا إيجاد مرتكز ميتافيزيقي لهذا الرأي، نقول إن الحكمة الإلهية تتجلى من خلال السنن الإلهية في الساحات الكونية المتعددة وإن هذه السنن تتحرك وفق قوانينها الخاصة، ولا نجد فيها لسنة الله تبديلاً. وليس في هذا الأمر جبرية كان قد أشار إليها الغزالي في معرض نقده لأهل الاختيار، لكن فيها حرية وإرادة متحققة في الحكمة الإلهية المطلقة.

وعليه، يكون تحقيق العدالة باعتبارها مقولة فعل، من خلال النظر إليها في خصوصيات ساحاتها كمعلم يدرس لذاته في كل ساحة من هذه الساحات ليس فيها تقييد من سلطة ولاية الفقيه بقدر ما تبدو تحققاً وجودياً لهذه السلطة، عبر مؤسسات الاجتماع الإنساني، والقواعد التي تسيِّر عمل هذه المؤسسات في موضوعاتها ومناهجها وتقنياتها، التي باتت القول الفعل في تعريف العلوم واستقلالها وهذا يعني على المستوى العلمي أن ولاية الفقيه هي الضامن الشرعي لسلطات تتكون في الاجتماع الإنساني وفق قوانينها الخاصة ويصير

بالإمكان بناء دولة ذات مواصفات عصرية بمعنى انتمائها لعصرها، تتجلى بكامل المواصفات الشرعية للدولة الإسلامية، ولهذه الدولة أن تستفيد من العلوم؛ في تأوجها المعرفي، ببناء سياستها واقتصادها وسلم قيمه المتحرك.

في وجوب الديمقراطية في نظرية ولاية الفقيه

لقد تحقق عندنا دور ولاية الفقيه كتوسط رابطي بين الإمامة والسياسة وإذا كانت دائرة الإمامة مكتملة، من خلال النبوءة الخاتمة وقيامة الإمام الغائب/ الحاضر، والذي أوكلت صلاحياته للولي الفقيه كتوسط بين الدائرتين، وإذا كانت ولاية الفقيه اعتبارية بالمصطلح الفلسفي والذي يتوافق مع اعتبار جانب الوظيفة لمشروعية الدولة أو الحكومة، ولأن وظيفة الولي الفقيه مستندة في أصل مشروعيتها إلى صفة الحياة والعلم مقابل حياة وعلم الإمام. فإن دائرة اجتهاد الفقيه المرتبطة بالزمان والمكان (شرط الحياة) وعلمه المرتبط بدوره باعتباره علماً كسبياً لدنياً، وعليه تكون دائرة السياسة غير مكتملة في زمن الغيبة لأنها مفتوحة على حركة العقل في استنطاق النص وتطبيق قواعده وأحكامه، أو تقديم أجوبته المتغيرة المتجددة والمنفتحة على طاقة النص الإلهي الذي لا ينفد معناه على تحصل الحقيقة فيه.

يؤدي هذا إلى إمكان ممارسة السياسة كعلم مستقل، مستفاد من حركة العقل الإنساني. وتقضي صفة العدالة، تنفيذ أحكام العقل في موضوعه، وهو في هذا المحل علم السياسة. فإذا كان العلم السياسي المعاصر، يفيد أن الديمقراطية، هي النظرية الضامنة لتحقيق العدالة في الفعل السياسي؟ تحقق لنا الحكم التالي:

وجوب تطبيق الديمقراطية في محلها المتحصل في موضوعات علم السياسة على الولي الفقيه.

ينشأ عن القول بهذا الوجوب شبهات من نوع:

هل تمثل تقييداً لصلاحيات الولي الفقيه؟ وهل يصح هذا الوجوب فيها لو ذهب اجتهاد الولي الفقيه إلى اعتبار الديمقراطية في موضعها من العلم السياسي منافية للشريعة؟

إن اعتبارية ولاية الفقيه ودوره التوسطي بين الإمام والأمة وأصل مبدأ الوظيفة في الحكومة الإسلامية والتزام الفقيه بما يمليه عليه اجتهاده، على قاعدة العلم وقاعدة العدالة، يصبح الأمر راداً لأصل الشبهة باعتبار علم الفقيه الكسبي، ومنهج استنطاق العقل للنص، ووظيفته العلمية المعطوفة على مبدأ التقوى والعدالة، ودوره التوسطي بين الإمام والأمة، عوامل أساسية في وجوب اختيار الأصلح في ممارسة الفعل السياسي في موضوعه وهو في هذا المحل اعتباراً للديمقراطية.

ويجد هذا القول تأييداً فيما ذهب إليه من تأصيل لمفاهيم الديمقراطية في الفقه السياسي الإسلامي وأصول السياسة الشرعية من الشورى، إلى البيعة، إلى أهل الحل والعقد، إلى الإجماع، ناهيك عن أصل الولاية من ناحية مشروعيتها والتي وصفناها بأنها ﴿بِضَٰعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا﴾.

وإذا كان هذا الرأي يمثل اجتهاداً خاصاً بكاتبه، فإن ما تشهده ساحة الجدال في دائرة علم الكلام الجديد تقدّم أدلة إضافية على صوابه، مما لا يتسع له التفصيل في هذا البحث...

مصادر الانتصار وآثاره
(مقاربة فلسفية)

ينبغي علينا أن نعود إلى تلك العلاقة القديمة بين الواقع والفكر لفهم مجريات حركتهما، ليس لأننا لا نستطيع الخروج من هذا الجدل الذي استيقظت عليه الفلسفة، بل لخاصية الإنسان الوجودية، ككائن يملك نفساً ناطقة (نفساً عاقلة)، وإذا كان الإنسان عندما يتحرك في مساحة الواقع يصنع ما نطلق عليه اسم التاريخ فإن هذا المتحرك، قد رمز إليه في أدبيات الفلسفة واصطلاحاتها بالفكر والوعي والعقل والروح وكانت هذه الظواهر المتعددة للإنسان العاقل، تسبق ما يصنعه في التاريخ من أحداث كبرى وتكون أسباباً لها، وتعقب ما يصنعه من أحداث كبرى، وتكون آثاراً لها.

إن الفكر يسبق الحدث التاريخي، ويؤسس له ويصنع أحداثه، ويعود الحدث التاريخي ليؤسس بدوره لفكر متجدد ينطلق من سابقه ويطور في مبانيه، إن الأمثلة عن حركة العقل في التاريخ الإنساني غزيرة، نقع فيها على نماذج مختارة من حركة العقل في التاريخ ومن بين هذه الأحداث الأكثر تعبيراً وأصالة، تحرير جنوب لبنان من الاحتلال الصهيوني، من خلال المقاومة المسلحة التي قادها حزب الله، باسم المقاومة الإسلامية.

إن هدف هذه المقالة، هو البحث عن مصادر الانتصار وآثاره، وعن العلاقة بين الفكر والواقع التاريخي المتحصل في زمن يسبق الحدث التاريخي ويعقبه.

إن أصول الانتصار الذي تحقق في جنوب لبنان على العدو الصهيوني وأجبره على الانسحاب مهزوماً ذليلاً، بعد كسر آلته العسكرية وهو من أحدث الجيوش المسلحة بأحدث تقنيات الحرب المعاصرة، والمعوم بلا حدود من قوى الاستكبار العالمي، حيث اضطر هذا الجيش للانسحاب تحت جنح الظلام، ونيران المقاومة في ٢٢ و ٢٣ أيار ٢٠٠١. تعود أصول الانتصار، إلى تلك الأيام التي كان فيها الإمام المقدس روح الله الموسوي الخميني يلقي محاضرات في جامعة النجف، حول مسالة أصولية فقهية هي ولاية الفقيه والحكومة الإسلامية، ويمكننا اعتبار الانتصار في أيار ٢٠٠٠ ثمرة لهذه النقلة الفكرية النوعية في الفقه السياسي الإسلامي الشيعي، الذي حققه الإمام الخميني (قده) في أطروحته عن ولاية الفقيه والحكومة الإسلامية، لقد أحدث هذا الاجتهاد (الذي يشبه الانقلاب الفكري) ثورة حقيقية على صعيد الفقه السياسي الإسلامي عند الشيعة الإمامية، تمّ بموجبه نقل البحث في قضايا علم السياسة من المحاكمة العقلية الصورية أي محاكمة المعاني بواسطة المعاني كما كان عليه الجدل الأفلاطوني، أو محاكمة القضايا واعتبار القياس علاقات بين قضايا صورية في قياس عقيم لا تضيف نتائجه شيئاً على مقدماته، بل يعتبر ضرورياً بحال صدقها، وحشوياً بحال عقمها، وتضمنياً بحال احتواء المقدمات على نتائجها، إلى جدل جديد يقوم على إنزال الوجود إلى ساحة الحياة الاجتماعية وساحة الإنسان في حركته الفاعلة والإيجابية.

لقد أدرك الإمام الخميني، بملكة الاجتهاد عنده أهمية الانتقال من الشرع كنص مطلق، إلى الشرع المطبق كوجود متحقق في المجتمع الإنساني وقد جعل علة اجتهاده هذه الحركة الانتقالية، بالغة الأهمية، بالذات. ولعل ما ورد في مقدمة محاضراته في ضرورة وجود الحكومة الإسلامية، ما يمثل الشرح الأوفى لمقصده وأغراضه العليا من اجتهاده. يقول: وجود القانون المدوَّن لا يكفي لإصلاح المجتمع، فلكي يصبح القانون أساساً لإصلاح البشرية وإسعادها، فإنه يحتاج إلى سلطة تنفيذية، ولذا أقر الله تعالى الحكومة والسلطة التنفيذية والإدارية إلى جانب إرساء القانون، أي أحكام الشرع، وكان الرسول ﷺ على رأس التشكيلات التنفيذية والإدارية للمجتمع الإسلامي، واهتم صلوات الله عليه بالإضافة إلى إبلاغ الوحي وبيان وتفسير العقائد والأحكام والأنظمة الإسلامية، بإجراء الأحكام وإقامة نظم الإسلام، إلى أن وجدت الدولة الإسلامية، فلم يكتف في ذلك الزمن مثلاً ببيان قانون الجزاء فحسب، بل قام مع ذلك بتنفيذه أيضاً، فقطع الأيدي ورجم وأقام الحدود، وكان للخلفية بعد الرسول ﷺ خليفة بعده، لم يكن ذلك لمجرد بيان العقائد والأحكام، بل كان لأجل تطبيق الأحكام، وتنفيذ القوانين أيضاً، وكانت وظيفة الأحكام وإقامة نظم الإسلام هي التي جعلت تعيين الخليفة مهماً إلى درجة لولاه لما كان الرسول ﷺ قد بلّغ رسالته، ولما كان أكملها إذ إن المسلمين بعد الرسول ﷺ كانوا يحتاجون إلى من يطبق القوانين، ويقيم النظم الإسلامية في المجتمع لتأمين سعادة الدنيا والآخرة، فالقانون والنظم الاجتماعية تحتاج أساساً إلى منفذ، ففي جميع بلاد العالم كان الأمر دوماً بهذا النحو، والتشريع وحده لا فائدة فيه،

التشريع وحده لا يؤمن السعادة للبشر، وبعد التشريع يجب أن توجد سلطة تنفيذية تنفذ القوانين وأحكام المحاكم لتعود ثمرة القوانين والأحكام العادلة للحاكم على الشعب، لذا فكما قام الإسلام بالتشريع، فإنه أقام سلطة تنفيذية أيضاً، ووليّاً للأمر يتصدى للسلطة التنفيذية.

أدى هذا الاجتهاد إلى تغييرات عميقة في الفقه السياسي عند المسلمين الشيعة الإمامية واستطاع أن ينقل أوضاعهم من حال إلى أخرى ونقل معها الوضع الإسلامي عامة وقد أعطى ثماره حول الاجتماع السياسي في:

١ ـ قيام جمهورية إسلامية في إيران.

٢ ـ تحقيق النهضة الإسلامية المعاصرة (النهضة الثالثة) في التاريخ الإسلامي.

٣ ـ مقاومة المشروع الاستيطاني الصهيوني بالمقاومة المسلحة وتحقيق أول انتصار صريح على آلته العسكرية.

لا يتسع مجال هذه المقالة لعرض الإنجازات التاريخية، والتي لا تزال في موقع عطائها الخير، لكن يمكن اعتبار ما حصل في لبنان من انتصار على العدو وتحرير للجنوب والبقاع الغربي، واحدة من أنضج هذه الثمار الطيبة، ثم إن الحالة التي تشهدها فلسطين المحتلة من خلال الانتفاضة التي تحولت إلى مقاومة متصاعدة، وكذلك بروز القوة الإسلامية كقوة عالمية، في مواجهة الليبرالية المنتصرة في الحرب مع الشيوعية أدى إلى عودة الميزان الدولي إلى معادلة يلعب فيها الإسلام دوراً أساسياً في الصراع، ودوراً بالغاً في إنقاذ البشرية

من الانتحار الذاتي. ولا يستطيع أحد أن ينكر ما شكلته حركة الانتصار والتحرير من دافع معنوي للساحات الأخرى: أقصد فيها إلى جانب ثبات النظام الإسلامي في إيران ورسوخه واقتداره وحفظه من المخاطر، الانتفاضة في فلسطين المحتلة، ومقارعة الوجود الصهيوني، وتقوية مواقع العالم الإسلامي في حركة الصراع الدولي، أو ساحة صراع الحضارات، وحوار الحضارات، وما يمليه من مستقبل الإسلام في التوازن الدولي في بداية الألفية الثالثة، وكذلك دور هذا الانتصار والتحرير، في إلهاب همم المسلمين، لتحقيق أهداف يقظتهم الراهنة، على أكثر من صعيد.

إن محاضرات الإمام في ولاية الفقيه والحكومة الإسلامية، كانت الفكر الذي أنتج الثورة السياسية والاجتماعية في العالم الإسلامي، وإذا أردنا أن نعطي مثالاً، والأمثلة غزيرة في هذا المجال، لوجدنا المقاومة الإسلامية خير مثال لأنها تشكل تطبيقاً عملياً صريحاً لمبادئ ولاية الفقيه من حيث:

اعتبار الولاية شحناً يشمل تطبيق قواعد التشريع في المجتمع، الأمر الذي يعني، عدم فصل الدين عن السياسة وعدم فصل الجدل عن التاريخ، إنه التقاء العقل مع الواقع وإجابة صريحة على هذه الإشكالية الفلسفية القديمة.

إن هذا التطبيق ارتفاع متواصل في درجات التوحيد من حيث أسفار العرفان العقلية، ليظهر فيه تطبيق قواعد السفر الرابع من الحق إلى الحق بالخلق (أي من الحق إلى الحق كما يتجلى بالخلق) وعليه تكون مسؤولية الإنسان عن الخلق مسؤولية إلهية، تتضمن كل تنزيلات

الشرع، وترتبط ارتباطاً وثيقاً، بدور النبوة واستمرار هذا الدور، في صيغته الولائية بالولاية المحمدية المطلقة، المنوطة بالإمام الأول عليه السلام والإمام الثاني عشر (المهدي عليه السلام) وهي وفق نظرية ولاية الفقيه، الأصل الصادر عن أمر إلهي منزل، يقول الإمام الخميني: ليست قضية ولاية الفقيه بالقضية التي ابتدعها مجلس الخبراء، فهي أمر إلهي أنزله الله تبارك وتعالى، وهي نفس ولاية رسول الله صلى الله عليه وآله بيد أنهم يخافون حتى من ولاية رسول الله صلى الله عليه وآله.

إن ولاية الفقيه تعطي لرجال الدين دوراً في قيادة الأمة، ولكن ليس دوراً حصرياً بمعنى أنها ليست من نوع (ولاية الفقهاء) إذا صح التعبير، ولا يمكن مقارنتها بالدور الذي ادعته الكنيسة لنفسها في عصور سابقة، وهو الأمر الذي حصل بالقياس عليه سوء فهم لطبيعة هذه الولاية. إن لرجال الدين دوراً، كمؤمنين أحرار، أفراد في مجتمع متعدد القوى الاجتماعية لكن لا يشكلون مؤسسة مستقلة بالمعنى الاجتماعي، وإن كانوا، قوة ذات اهتمام ثقافي وعلمي تجد دورها فيما أثبتته لها (آية النفر) من حقوق وواجبات.

ترتبط بمفهوم الولاية سلسلة من القيم الإنسانية العليا، التي تفجر طاقات الإنسان، كعابد عارف، يترقى في درجات التوحيد، وينعكس هذا الدافع الفكري (الشرعي) والعرفاني، على سلوكه وأدائه في ساحات الاجتماع الإنساني، في أحوال الحرب والسلم، وحتى تفهم إنجازات المقاومة الإسلامية، يلزم ربط أفعالها، هذا البعد الإلهي وهذا الأمر الإلهي، لنتبين، كيف أدت المتغيرات في الفقه السياسي، إلى متغيرات في الممارسة السياسية ومن ثم في الواقع

السياسي المعاش ونتائجه الصادرة عنه ومنه، والمؤهلة لعطاءات لا تنضب، عطاءات مرتبطة بكلمات الله التي لا تنفد.

هذا على صعيد فعل المقاومة الإسلامية وتحقيقها النصر والتحرير، حيث أنتجت ثقافة تقوم بدورها على إنتاج أحداث أخرى، لعل ما تشهده فلسطين المحتلة والعالم الإسلامي، بل وحركة الصراع وموازين القوى في عالمنا المعاصر أوائل هذا القرن مثال واقعي وشهادة تظهر لنا على صورة وقائع تاريخية وموضوعية حيث يبدو تحليل فلسفي في حقيقة الأمر تحقيقاً للطابع التاريخي للتصورات الفلسفية الأساسية.

ولذلك إذا سعينا إلى إعطاء هذا الحدث بُعده الميتافيزيقي، فإنه في الإمكان القول كرد على اتجاهات تفسير حركة الحضارات الراهن، من حيث مجرياتها المتحققة نهاية القرن العشرين وبداية هذا القرن: إنه في الوقت الذي تحقق لليبرالية كل ظروف الانتصار على خصمها اللدود الشيوعية العالمية، واستطاعت أن تقيم سلطان عالمها الجديد على أنقاض ما تهدم في بنيان النظام الشيوعي العالمي، كان العالم الإسلامي يشهد نهضة جديدة حدثت كحركة دفاعية ـ هجومية، منعت سقوط هذا العالم في أحضان الليبرالية المنتصرة واندثاره في أحضان الشيوعية المندثرة، لتقيم كيانه الخاص، الذي سيقوم بدوره في إنقاذ البشرية، من واقعها الأليم، قامت فكرة هذه النهضة أصلاً، على ميتافيزيقيا القيام والعدل، متحققين في ظل إمام الزمان، متناغمين في ظل ولاية الفقيه، نائب الإمام الأكثر تمثيلاً لحقيقته وإذا ما تحول صراع الحضارات إلى مواجهة بين الإسلام والليبرالية، فإن تطور الصراع سيدفع إلى توازن جديد لن يكون في ظله من إمكان لقيام

دولة، ككيان العدو الصهيوني في قلب العالم الإسلامي، ليست هذه نبوءة تاريخية، بقدر ما هي قراءة فلسفية لتاريخ اجتماعي ـ سياسي، يتحرك وراءنا وأمامنا، إنه الواقع الحي في كل أبعاده خارج الروح وداخلها على السواء في حركة تجمع مصادر الانتصار إلى آثاره الكبرى.

السيد محمد خاتمي:
الدعوة إلى الحوار

حين حلَّ الرئيس الإيراني السيد محمد خاتمي زائراً على لبنان في عام ١٩٩٦ وألقى من على منابره الثقافية سلسلة من المحاضرات تتناول علاقة الدين والحياة وحوار الحضارات، أجريت معه حواراً ثقافياً كانت فاتحته سؤال السيد خاتمي عن معنى اختياره لبنان منبراً لتوجيه أسئلته الثقافية إلى الداخل الإيراني وإلى العالم وقلت له: إنك تتحدث يا سيدي، على طريقة المثل الشعبي عندنا «بحاكيك يا جارة حتى تسمعي يا كنة»، ابتسم السيد خاتمي للسؤال وأجاب عليه مثبتاً فحواه وكانت تلك من إشاراته الأولى إلى مشروعه الثقافي ـ السياسي. وفي إيران لا تبنى السياسة إلاَّ على قاعدة الثقافة، لأسباب عديدة تتعلق بأصول الحكم ومصدر السلطات في هذا البلد الإسلامي الذي يتمتع بتراث ثقافي وحضاري غني، ومتشعب ومنفتح، وبقوة سياسية مستفادة من هذا الواقع ومؤسسة عليه. وحين حلّ الرئيس خاتمي ضيفاً كريماً على لبنان، تبادر إلى ذهني السؤال نفسه ومفاده، هل يختار السيد خاتمي لبنان منبراً لتوجيه خطاب ثقافي وسياسي، للداخل الإيراني، والعالم الإسلامي، وإلى العالم، بعد تجربته في الحكم، ورسوخ قدمه في الثقافة والسياسة على السواء، وهل لا يزال

الحال قابلاً للدعوة إلى حوار الحضارات، بعدما جرجر أمراء الحرب الأميركيون، بداية القرن العشرين إلى مشروع استعماري جديد قوامه استخدام مبدأ باول في استخدام كامل القوة، ومبدأ رامسفيلد في تقنية جندي المشاة، وهانتنغتون في صراع الحضارات، وفوكوياما في الرجل الأخير ونهاية التاريخ.

في خصوصية المكان، لا يزال لبنان صالحاً ليكون منبراً للخطاب، وذلك لأسباب ثبات الحال على صورته السابقة، باعتبار لبنان بلداً متعدد الأديان، والتعايش بينها صورة مقبولة لتكون مدار بحث في استقرار التعايش بين الدين والسياسة في عالمنا المعاصر وكذلك الحال من حيث استهداف لبنان في المخطط الأميركي ـ الصهيوني، ودوره الفاعل في مقاومة هذا المشروع مقاومة تجمع بين السياسة والثقافة، وتقدّم النموذج الذي يكشف عن تهافت الصراع بين الحضارات كتوجه آخر للصراع بين الأديان، تعلق الأمر بالمشروع الصهيوني الاستيطاني، أو المشروع الأميركي المقام على ايديولوجية وبنية جديدة، يبحث العالم عن المصطلح الذي يجمع حد ماهيتها المتكونة.

في خصوصية الزمان، وجد السيد خاتمي نفسه أمام مقولات المشروع المشار إليه باعتباره، يقدّم وصفاً مخالفاً، لواقع العالم الذي تغيّر بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر، وسلسلة الحروب المتتابعة في افتتاح العقد الأول من هذا القرن.

لقد خبر السيد خاتمي المتغيرات الزمانية من موقع المسؤولية، الأمر الذي أعطى خطابه الثقافي بعداً سياسياً تطبيقياً، من داخل.فقه السياسة الشرعية، أعطى هذا الخطاب في إيران طاقة حيوية يكشف

عنها المشهد الثقافي الإيراني الراهن في مستوياته وأبعاده المختلفة، كما استطاع ان يحجز لنفسه مكاناً مناسباً في دائرة الحوار العالمي، تقدَّم المشهد الإيراني كمشروع إنقاذ لحضارات ترتفع على قاعدة الحوار والتعاون إلى مقام «أحسن تقويم»، وتنحدر على قاعدة صراع الحضارات، عن طريق تجارة الحروب، إلى مقام «أسفل سافلين». إن مشروع الحوار بصفته مشروعاً إنقاذياً هو تأسيس على قاعدة الفعل في لحظة الزمان ذات الحساسية العالية وهي لحظة متغيرات فاصلة في حياة العالم المعاصر الذي تشتد عليه وطأة الصراع بكل البشاعة التي تحملها لغة الحرب، والقول إن المشروع الانقاذي له أسسه وأصوله البنيوية داخل الثقافة الإسلامية في إيران مستفاد قبل حركة السيد خاتمي من رسالة مؤسس الجمهورية الإسلامية الإمام الخميني إلى غورباتشوف، تلك الرسالة الفلسفية، والوثيقة السياسية عالية القيمة، في مرحلة كان العالم فيها يبحث في ظل المتغيرات السريعة عن الانقاذ، إن (بيم موج)[١] السيد خاتمي هو دعوة صريحة إلى انقاذ عالمٍ يغرق، ليس في موجات الثقافة العالية بل في صورها السياسية المتدحرجة إلى حافة الهاوية بداية هذا القرن.

كل مشروع ثقافي ذو أبعاد إنسانية مؤسسة على القول الفلسفي والكشف العرفاني تدخل في الزمان باعتباره زمان الصيرورة وليس البرهات المتعاقبة في تاريخ منفصل أو متصل الحلقات، إن الصيرورة في هذا المعنى تكون بمثابة القيامة، المبدأ والمعاد، كحلقة واحدة لعالمٍ يمتلىء عدلاً بعدما امتلأ ظلماً وجوراً وهو (زمان نفس العالم)

(١) هو عنوان كتاب للسيد خاتمي.

إذا أردنا الاستعانة بمفهومه البرغسوني (عند برغسون) وفيه أن الفيلسوف الذي يلقي قوله في الزمان يلقيه في زمانه هو، وليس في الزمان الأرسطي باعتباره قياس الحركة أو وعاء الفكر عند «كانت»، وعليه يكون قول خاتمي، في النظر الفلسفي لا يزال محافظاً على حيويته الإنسانية، والمشهد العالمي، بكل متغيراته السريعة، يكشف عن ضرورته الراهنة، والإصغاء إليه يكون إصغاءً راهناً، وإصغاءً في المستقبل.

إن كلمة «حوار» قد تحمل على مبدأ التأويل السياسي، (فقه السياسة الشرعية) لكنها في معرض صياغتها كمشروع نظري من ثم على القول الفلسفي (فلسفة الحضارة) تؤخذ في أبعادها الإنسانية كمشروع إنقاذي ضروري، ولا أجد مساحة فرق بين القولين، إن التأويل كان دائماً، ومنذ ابن رشد، محاولة لمعالجة الفلسفة السياسية مع السياسة الشرعية، وهذا المراد الذي نحتاجه اليوم أشد الحاجة.

إن مشروع السيد خاتمي في حوار الحضارات مقابل «صراع الحضارات» يكتسب، في هذه الظروف، صوراً مضافة، مستفادة من طبيعته كصورة عن أحوال (زمان نفس العالم) والتي لا تقول بنفي الآخر وإلغائه بل بقبوله والحوار معه، قبولاً متعاوناً على البر والتقوى وليس على الاثم والعدوان، وهي مغايرة لمقولات انقسام العالم إلى عالم الأخيار وعالم الأشرار، عند الرئيس الأميركي بوش، وإلى فسطاطين، بين الكفر والإيمان عند بن لادن وأشباهه.

ولذلك نذهب إلى أن هذا المشروع يحمل في طبيعته، وجهاً إنقاذياً تزداد الحاجة إليه، من أجل أن يكون السلام بديل الحرب وهي

استثناء القاعدة، والحوار بديل النفي، وضرورة الإيمان بديل التكفير، والحرية بديل الاستبداد، والديمقراطية بديل الديكتاتورية، إنه مشروع ذو أبعاد قيمية أخلاقية عالية، وإذا كانت الأخلاق في الإسلام، يبحث عنها في الفقه أكثر من البحث عنها في الفلسفة فإن هذا المشروع الفلسفي، يدخل من أوسع الأبواب إلى (فقه السياسة الشرعية)، وتلك الخاصة التي تجعل من خطاب السيد خاتمي، خطاباً موجهاً بالضرورة إلى موقع الإسلام في العالم المعاصر.

حوار الحضارات عند خاتمي
كمقولة إنقاذ فلسفية

يتميز مشروع الرئيس الايراني السيد محمد خاتمي في مقولة (حوار الحضارات) بمجموعة من الخصائص المنهجية والفكرية تجعله يبدو كمشروع منظومة فلسفية متماسكة، لا يمكن إدراكها خارج النسق العام لمنهجها وفكرتها. وكل قراءَة لهذه المقولة خارج منظومتها العامة توقع القارىء في التباس الفهم أو الذهاب بعيداً في التأويل الخاطىء. وغالباً، ما تبدو قراءات مقولة خاتمي منصبَّة على الجانب المتعلق بالعلاقة بين ايران والغرب الأوروبي والأميركي في الوجه السياسي لهذه العلاقة خاصة وأن صاحبها يحمل مشروعاً إصلاحياً، كان مدار جدلٍ واسع في إيران، ولا يزال. وعليه فإن التركيز على الجانب السياسي من المقولة الفلسفية، يفقدها أصالتها، كما يفقد الناظر فيها من إمساك وجهتها السياسية التي لا تنفك علاقتها عن الجانب الفلسفي منها، بل لعل هذا الجانب، وعلى عادة فلاسفة الإسلام هو الأصيل، فيها الجوانب الأخرى اعتبارية مرتكزة إليه. ان الفلسفة من السياسة في هذا المجال، كالأسِّ من البناء، فلا بناء بلا أسٍ يقوم عليه، ويستند إلى ركائزه الثابتة.

من المميزات المنهجيَّة والفكرية لمقولة خاتمي في حوار الحضارات ميزتان بارزتان:

الأولى: نقدية، متجاوبة مع الوظيفة الراهنة للقول الفلسفي.

والثانية: إنقاذية، متجاوبة مع الطرح الفلسفي الذي ينظر إلى المشكلات، كإشكاليات تقدم الأسئلة والأجوبة عليها في آن واحد.

في الجانب النقدي من مقولة السيد خاتمي في حوار الحضارات تبيان تهافت نفي المقولة الذي هو «صِدام الحضارات» وهذا التهافت يطال مفهوم «صِدام الحضارات» في دفتيه الشرقي والغربي، لأنه في الشرق، كما في الغرب يوجد مؤيدون لمقولة «صِدام الحضارات» في وجوهٍ مختلفة لكنها تعبّر عن معنى واحد. إنها كثيرة لكنها واحدة، من حيث ارتباطها بتيار فلسفي واحد متعدد الأقوال، وتوجيه النقد إلى مفهوم «صِدام الحضارات» عند أصحابه لا يفرّق بين تعدد الملل والنحل لهؤلاء بقدر ما ينفذ نقده إلى قلب المفهوم، في صيغته المعرفية ذات البعد العالمي المشترك.

وعليه فإن نقد خاتمي لهذا المفهوم المتهافت يتجه إلى الداخل الايراني والاسلامي، كما إلى الخارج الغربي الأوروبي الأميركي، لكنه يميّز بين هذين الطرفين بصورة علاقة المفهوم بأصوله الفكرية.

فالعالم الاسلامي، في إيران وسواها من بلاد المسلمين، لا يجد في مقولة (صِدام الحضارات) مرتكزاً منهجياً، أو أسساً، يقيم عليه بناء الفكرة. إن الاسلام بطبيعته، كدين إلهي يتجه إلى الوحدة الانسانية ويخاطب هذه الوحدة في فطرتها التي فطرت عليها، كما أن تراث المسلمين الثقافي، وخاصة الفلسفي، يقوم على مبدأ الحوار،

وليس الصِدام بين الشعوب والقبائل والأمم التي خُلقت للتعارف والتفاعل وليس للتنابذ والصراع. وفيما يخص التراث الفلسفي الايراني، فإن في تاريخ هذا التراث شواهد عديدة على فكرة الحوار والاعتراف بالآخر والتفاعل معه. وكانت هذه الخاصية قد لفتت قبل مقولة خاتمي، المستشرق والفيلسوف الفرنسي هنري كوربان H.Corbin في كتاباته عن الاسلام في ايران En islam Iranien، ولفتت كثير من عباقرة عصر الأنوار في أوروبا، من الذين تأثروا بالشعر الفارسي، والمذاهب الفلسفية والصوفية، عند شعراء عالميين من أمثال حافظ الشيرازي وجلال الدين الرومي. وكان الشاعر الألماني الكبير غوته Geotheh قد أشار في ديوانه الشهير «المؤلف الشرقي للمؤلف الغربي» إلى هذه الناحية في شعر جميل منه:

للّه المشرق والمغرب

والشمال والجنوب

ينامان هادئين بين يديه

والتراث الفلسفي الاسلامي من الفارابي في مدينته الفاضلة إلى ابن سينا في الشفاء والاشارات والتنبيهات إلى ملاّ صدرا في الأسفار العقلية الأربعة شهادة قوية على هذا التيار الانساني، المستند إلى حوار الحضارات وتفاعلها، وهذا ما تنبّه إليه قبل خاتمي، السيد الإمام الخميني في رسالته الشهيرة إلى غورباتشوف والتي دعاه فيها إلى قراءة تراث هؤلاء الفلاسفة للنظر إلى فلسفة تقدّم الحل الناجع لعلاقة الشرق بالغرب، في زمان كان العالم ينقسم إلى معسكرين، وكان غورباتشوف مشغولاً في الخروج من مأزق الانقسام والصراع إلى حلول الوحدة والحوار.

فيما ينظر خاتمي وسواه من المفكرين المسلمين الايرانيين المؤيدين لمقولة الحوار بين الحضارات إلى مقولة (صِدام الحضارات) في الغرب، كمشكلة مرتكزة إلى أسس النظام الغربي الراهن وسبق أن طرح مرتضى مطهري وهو من أصول خاتمي الفكرية نقداً صريحاً للفلسفة الغربية في نزوعها نحو المادية المطلقة، وإلى جوانب أخرى في هذه الفلسفة تتعلق بمسألة العلاقة مع الفلسفات القديمة بما فيها اليونانية، تلك العلاقة التي طرحت قضية الارث والوارث حول الفلسفة اليونانية، مما لا يتسع له التفصيل في هذا المقال.

من الطبيعي، أن يتركز المنهج النقدي عند خاتمي على الجانب الاسلامي من المسألة وذلك لمركزية هذه الساحة في فكرته الأساسية، وذلك كان مدار كتابه (بيم موج) المشهد الثقافي الايراني وما استتبعه من حوارات داخل هذا المشهد، فيما يعرف في الساحة الفلسفية الايرانية الراهنة في المجادلات حول فلسفة الدين، وعلم الكلام الجديد، وهي مجادلات تجاوزت في فعاليتها حدود الجامعات الايرانية إلى قلب الحوزات العلمية الدينية، وأدلى كثيرون من أهل الجامعة وأهل الحوزة الدينية، بأجوبتهم على هذه المشكلات.

وانتقل هذا الحوار من مستواه الثقافي والفلسفي إلى المستوى السياسي، في تعددية الاحزاب وانقسام التيارات بين المحافظين والاصلاحيين، لكن لا يفهم سياق التيارات في ايران، داخل القول السياسي وحده، بل يلزمه الذهاب إلى أصوله في القول الفلسفي والكلامي، والاصولي والفقهي، أي إلى مجموع ما يمكن وصفه بالثقافة بوجه عام.

يتفرع عن هذه المسألة علاقة الدين بالدولة، ان الأبحاث التي تناول فيها السيد خاتمي علاقة الدين بالدولة المعاصرة وعلاقة الدين بمشكلات التنمية ومشكلات الشباب وغيرها لا تذهب إلى القول بفصل الدين عن الدولة، بقدر ما تثبت هذه العلاقة، وتنفي من وجه آخر اعتبار علاقة الاسلام بالدولة عائقاً عن إقامة دولة معاصرة، تقدم الاجوبة المناسبة على تحديات الحداثة وما رافقها من أسئلة محرجة. وفي التاريخ أجوبة نظرية (مستند نقلي شرعي) على قيام الدولة التي تحققت في حكم الرسول ﷺ وحكم الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، كما توجد أجوبة نظرية فلسفية من الفارابي إلى ابن خلدون والماوردي واخوان الصفا... الخ. وشهدت ايران في تاريخها منذ الدولة الصفوية مجادلات فقهية شهيرة حول علاقة الدين بالدولة، من المستبدة والمشروطة، إلى ولاية الأمة على نفسها عند النائيني إلى ولاية الفقيه عند الخميني إلى مناقشة هذه المسألة بعد الاحتكاك بالغرب من الطهطاوي إلى جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، إلى الحركات الاسلامية السياسية المعاصرة. وفي الواقع كان يوجد لدى المسلمين الشيعة استعداد صريح على ربط الدين بالدولة كما عند غيرهم من المذاهب الاسلامية، لكن على قاعدة العدل والإمامة التي جعلها المسلمون الشيعة من أركان الدين (أركان المذهب الشيعي) ولا تفلت نظرية خاتمي في هذا السياق عن تطور السياق نفسه في برهاته التاريخية المتلاحقة. إن علاقة الدين بالدولة عند خاتمي ليست صورة عن تلك العلاقة بينهما في العصر الوسيط أو عصر النهضة وليست صورة عن العلاقة المختصرة على ساحة تطبيق ظاهري متشدد للشريعة كما عند الحركات الأصولية الاسلامية، وهذه

الميزة جعلت من ايران الاسلامية، دولة عصرية، ديمقراطية، تعددية، منفتحة وليست كدولة طالبان على سبيل المثال، وإن كان القياس في هذا الموضع لا يرقى إلى مستوى الفكرة ذاتها، لأن دولة (إمارة) كطالبان، تمثل الوجه الأكثر سلبية وبشاعة، إلى درجة أنه لا يجوز وضعه في مقام المقارنة، لكنني لجأت إليه على مضضٍ في سبيل الايضاح ليس إلّا. وإذا أردنا مقارنة الدولة في مفهوم خاتمي وعلاقتها بالدين بدولة الخلافة الاسلامية وقعنا على مفارقات أخرى، منها النظر إلى حقيقة الدين ودوره في حياة الانسان، وعلاقة الدين بالدولة من خلال النظرة المختلفة إلى المفهومين في هذه المعادلة.

إن البحث عن علاقة الدين بالدولة في فكر السيد محمد خاتمي يستفاد من تجربة الجمهورية الاسلامية، ومن مشروع خاتمي نفسه، على المستوى الفكري والسياسي، والى الانجازات المتحققة في هذه الجمهورية، وفي أصول الحكم فيها، من الدستور الأساسي للجمهورية الاسلامية، إلى مشروع بناء الدولة نفسها، كدولة حديثة ومعاصرة.

الجانب الأهم في مفهوم خاتمي حول حوار الحضارات، يقوم على جانبه الانقاذي. انه جواب على أسئلة معقدة تتناول العلاقة بين الانسان والآخر، والى طبيعة النظام الدولي الراهن، إن السؤال الراهن عن العلاقات الدولية، لم يعد نفسه الذي شغل المفكرين العرب والمسلمين إبان عصر النهضة بين تيار التغريب، وتيار التراث وتيار التوفيق بينهما، ولم يعد الموضوع كما طرحه أبو الأعلى المودودي «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم» بقدر ما تحوَّل إلى سؤالٍ من نوع آخر، كيف يمكن أن يتقدم المسلمون ويتقدم غيرهم، إن العالم

تجمعه وحدة مصالح متشابكة، إنه يبدو كجماعة تقيم على سفينة واحدة، إذا غرقت يغرق الجميع، وإذا نجت، يصلون إلى بر الأمان، لم يعد الأمر يتعلق بمصير جانب واحد في الشرق والغرب، ولم تعد العزلة عن بقية العالم صورة عن الصفاء المطلق أو الممانعة المجدية، صار الأمر من نوع آخر، فيه يشترك الغرب والشرق بصناعة حياة هذا العالم، من مواجهة الحروب إلى مواجهة الفقر، إلى مواجهة الأمراض، إلى مواجهة الآثار السلبيَّة على الأخلاق الانسانية، إنه دعوة إلى انقاذ الانسانية من غلبة الطباع السبعية عند الانسان، إلى الطباع الرحمانية المكتسبة من اعتبار الانسان، صنيعة النفس الرحماني كما في التراث الصوفي الاسلامي على وجه الخصوص. إن هذه الرؤيا تكشف أبعاداً جديدة للقول السياسي وتعيده إلى أصوله في ابتنائه على الفكرة. إن في قول خاتمي إن انسحاب القوات الاميركية من العراق هو لمصلحة أميركا ومصلحتنا فيه من السياسة شيئاً، كما فيه من المشروع الانقاذي شيئاً آخر جديراً بالاهتمام، وتطول قائمة المواقف السياسية من هذا النوع، لكنها وعلى اختلاف أهدافها المباشرة إذا قامت على مبدأ الحوار، في المعنى المقصود عند خاتمي للحوار، تفهم على حقيقتها الجليَّة.

إن خطاب خاتمي عن الظاهرة اللبنانية وإعجابه بها، لا يعود إلى موقف رومانسي من لبنان بقدر ما هو إشارة إلى صلب مشروعه في حوار الحضارات وتعايش الأديان، وإذا اختار لبنان لأسباب معينة فهو قد اختار المصداق للتصوّر الفلسفي في مشروعه الانقاذي. إن مسؤولية الشرق والغرب واحدة في صناعة عالم جديد يقوم على الحوار وليس الصِدام، ولعلَّ مسؤولية المسلمين، في الفعل الانقاذي

تغلب على غيرها، لعلاقة هذا المشروع بالتراث الفكري الاسلامي نفسه، والذي لا يمكن قراءة مشروع خاتمي على حقيقته، دون العودة إلى هذا التراث، بعين متبصرة وقلب مفتوح، كما لا يمكن أن تفهم أحوال الغرب، دون المشاركة في فهم هذا الغرب على قاعدة الحوار والاستفادة منه، ولو خالفنا في الملّة، على تعبير أبي الوليد ابن رشد، إن مشروع خاتمي يجمع بين الصدرائية الجديدة (نسبة إلى ملّا صدرا) وبين الرشدية (نسبة إلى ابن رشد)، وتلك ميزة فلسفية عالية، تجمع جناحي الفلسفة الاسلامية وكل طيران يكون بجناحين.

حاضرة النجف وقم:
علاقة تفاعل وتكامل

أدت نتائج الحرب الأميركية على العراق، إلى قيام ضجة في صف الباحثين، والوسط الإعلامي حول حاضرة النجف الأشرف العلمية، والدور الذي يمكن أن تلعبه هذه الحاضرة، في قيادة الشعب العراقي لمواجهة قوى الاحتلال وصناعة مستقبل العراق الجديد، خاصة وأن النجف لعبت دوراً كبيراً في تاريخ العراق، فهي التي قادت ثورة العشرين في مواجهة الاحتلال البريطاني، وهي التي قادت معارضة قوية لنظام صدام حسين الاستبدادي، وكذلك واجهت النجف كل التيارات الفكرية التي تصاعدت صورتها بداية القرن العشرين من خلال علاقة الشرق والغرب، أو الإسلام والحضارة الأوروبية وتياراتها الفلسفية. وفي النجف الأشرف كتب الإمام الخميني، أطروحته في ولاية الفقيه والحكومة الإسلامية، وقاد من النجف الثورة ضد نظام الشاه، كما كانت النجف من قبل مسرح الحوار بين المشروطة والمستبدة، ذلك الحوار الذي وضع أسس إشكالية السلطة وعلاقتها بالفقيه في العصرين الصفوي، والقاجاري.

لأسباب عديدة، تتوجه الأنظار إلى النجف لمعرفة تحركها الراهن ومساهمتها في تقرير مستقبل النظام السياسي في العراق، ولا

يشبه هذا الموقف، ما يمكن اعتباره مجرد استئناس دولة أوروبية بآراء الكنيسة في روما أو غيرها من مراكز العلوم الدينية، بقدر ما هو تعبير عن دور الفقه الإسلامي في توجيه المواقف السياسية، والذي يتحول بفعل خصوصية دور الفقهاء الشيعة، وما تعنيه عندهم مرجعية التقليد، توجهاً إلى مركز القيادة المتعدد مهام التوجيه والتحكم والإدارة، من الروحي ـ الإيماني إلى السياسي ـ الاجتماعي ومن التوجيه الفكري إلى القيادة العلمية والعملانية (الميدانية).

لست في معرض البحث عن تعدد مدارس الاجتهاد الفقهي عند المسلمين الشيعة حول علاقة الدين بالسياسة لأن الأبحاث التي ازدهرت حول هذه المسألة إبان قيام الثورة الإسلامية في إيران، وتأسيس الحكومة الإسلامية أكثر من أن تحصى، ولأن هذه المساحة الفقهية شهدت تطورات بالغة التعقيد، خلال العقود الأربعة من عمر الجمهورية الإسلامية في إيران ورغم ما أحرزه الفقه السياسي الشيعي من قفزات نظرية وتطبيقات عملية فإن باب الاجتهاد عند الشيعة، لا يزال مفتوحاً على نقاش مثمر، سيبقى محل اهتمام الحوزات العلمية في النجف الأشرف وفي قم المقدسة. ولا تخلو حاضرة من حواضر الشيعة في إيران والعراق كما في لبنان والبحرين وباكستان وأفغانستان والهند، من الاهتمام بهذه المسألة، وهو اهتمام جدي وبالغ الأثر والتأثير، وربما تزيد أحداث العراق من سخونة هذا الحوار، ومن انفتاحه على اجتهادات مضافة لكنها لن تكون في أية حال، خطوة إلى الوراء، بل ستحقق بدورها قفزات إلى الأمام. والأبحاث في هذا الموضوع لن تجد نفسها دون سلف لها في البحث، بمعنى أن كل

الأبحاث التي ستتناول دور النجف في مستقبل العراق السياسي، ستكون مضطرة، من ناحية منهجية، أن تنظر في تطور النظرية الفقهية لعلاقة الدين بالسياسة عند الشيعة (السياسة الشرعية). أو (ولاية الفقيه) وتطبيقاتها النظرية والعملية في إيران، باعتبار أنه بعد أكثر من ثلاث عقود من السنين على قيام حكومة إسلامية إيرانية، تستند إلى اجتهاد في الفقه السياسي الشيعي وإلى مرحلة طويلة من الأبحاث والدراسات والحوارات أنتجت مدرسة جديدة في الفكر الإسلامي السياسي عند الشيعة تتعلق بفلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، وحوار الحضارات وعلاقة الدين بالحياة والدين بالدولة، مع تطورات نالت العرفان النظري والعملي والانتقال بعلم الأصول من حلقة سابقة إلى حلقات جديدة، والانتقال بالفقه من الجدل الصوري إلى جدل الوجود (ساحة الوجود التطبيقية) فيما أسميناه ـ فينومينولوجيا غير هيغلية. للروح في الدراسات الإسلامية الشيعية المعاصرة.

كل هذه التطورات ستكون أمام علماء النجف، وهم يدرسون نظرية (السياسة الشرعية) لتعيين دور المسلمين الشيعة في العراق داخل النظام السياسي الجديد، ومع تطورات حركة العلوم، بما فيها العلوم الدينية، وسرعة انتقال الأفكار والمعلومات، وفتح رياح التبادل العلمي والثقافي، والعلاقة القديمة، بين حواضر الشيعة العلمية، وخاصة حاضرة النجف، وحاضرة قم، فإن القول بوجود حواجز عالية بين الحاضرتين، وأن هذه النظرية نجفية، وتلك قمية، وأنه لا مجال لنظرية ولاية الفقيه عند علماء النجف، ولا مجال لنظرية ولاية الأمة على نفسها عند علماء قم، مسألة مجافية للصواب ولطبيعة انتقال

حركة الفكر والمؤثرات المتبادلة بين الحواضر العلمية، خاصة إذا كانت هذه الحواضر أو الجامعات ترتبط في بعضها أشد الارتباط، وتغرف من معين واحد.

أريد النظر إلى هذه المسألة من موقع الباحث في الفلسفة الإسلامية، وعلى وجه الخصوص عند المسلمين الشيعة، وكيف تشكل المدارس الأصولية والفقهية، وكذلك الفلسفية والكلامية، وما هي العلاقة بين الحواضر العلمية في مراحل تاريخية مشابهة للمرحلة التي نحن بصدد دراستها. إن النظر إلى هذه المسألة من موقع البحث الفلسفي (فلسفة الدين) يظهر أن كثيراً من الآراء والمقالات التي تدخل في نطاق العمل الإعلامي ليست بقادرة على النفاذ لحقيقة الموضوع. إنها تدور وتحوم حول هذه الحقيقة، (وفق تعبير برغسون) وتطلق صيحاتها في الهواء. وذلك لأسباب تعود إلى طبيعة الموضوع وطريقة مقاربته، وهي وفق ذلك غير قادرة على النفاذ إلى قلب الحقيقة والإصغاء إلى صوتها أو النطق به.

ما الذي تعنيه لباحث في الفلسفة الإسلامية (فلسفة الدين) عبارة من نوع (لا مكان في النجف لولاية الفقيه الإيرانية) إن هذا القول إذا ما دقق في استخدام مصطلحاته يكشف عن استخدام هذه المصطلحات بطريقة خاصة لا تكشف عن دراية كافية، حيث لا يؤدي الكلام مقصده من المعنى.

وكثير من الكلام الذي يدور في ساحة الإعلام، يكشف عن حالات من هذا القبيل، إنني أنظر إلى هذا الكلام، ليس، كمنطق فلسفي، أصولي أو فقهي، بل كقول إعلامي ويمكنني أن أقرأه قراءة

إعلامية، فأقول: إن المتحدث هو أنه لا مكان لولاية الفقيه كما هي مطبّقة في إيران، أن تكون ناجحة موازنة سياسية ـ اجتماعية بين حالتين مستقلتين، هما حالة إيران وحالة العراق، لكن لا علاقة لهذا الموقف، بالتأسيس الأصولي، فيما بين حاضرة النجف وحاضرة قم.

منذ تأسست النجف، كانت تمثل الجامعة الإسلامية الكبرى، وكانت تشد إليها رحال طلاب العلم من المسلمين الشيعة، من كافة أقطار تواجدهم، حتى صار العلم الشيعي ينظر إليه باعتباره علماً نجفياً. وعرف تاريخ الفكر عند المسلمين الشيعة مدارس أخرى مثل: مدرسة أصفهان الفلسفية (بزعامة ميرداماد) ومدرسة أصفهان الفقهية (بزعامة المحقق الكركي والشيخ البهائي) كما ازدهرت مدارس أخرى، في مشهد المقدسة وكرمان، وطهران والحلة وبغداد، إضافة إلى مدرسة جبل عامل في لبنان ومدارس أخرى في آسيا الوسطى والهند، حيث انتقل إليها من أصفهان المعلم فردنسكي.

لكن المدرسة الأصولية الأكثر شهرة بعد مدرسة النجف كانت مدرسة قم المقدسة. وقم مدينة مصرت، كما يقول صاحب معجم البلدان، على أساس التشيع. أي إنها كانت في أساسها، كالنجف، مدينة جامعية. وشهدت قم تطورات عديدة في تاريخها الحافل بالإنتاج العلمي ولم تكن قم بعيدة عن النجف ولم تكن النجف بعيدة عن قم فالعلاقة بين الحوزتين (الجامعتين) علاقة تفاعل وتكامل وتبادل المؤثرات والمناهج الدراسية والمدرسين والطلاب، الذين ارتحلوا بين الجامعتين ونهلوا من مناهل العلوم فيهما، حتى يحار الباحث في تاريخ العلماء الأعلام عند الشيعة، من يكون منهم النجفي، أو القمي. ولعل غالبيتهم من ناحية مصادر العلم كانوا،

نجفيين ـ قميين، ومع ذلك لا بد أن يكون لكل جامعة خصوصية دراسية تمتاز بها عن الأخرى، ومن أهم مميزات مدرسة النجف أنها الجامعة الأم التي يقصدها الطلاب لخصوصيتها القدسية، وقدمها، وأصالتها حتى يصح الحديث عن ما يشبه العشق النجفي عند الشيعة. هذا العشق النجفي، المرتبط بالمكان من ناحية القداسة، مرتبط بالمناهج الدراسية للجامعة من ناحية الأقدمية والأصالة.

إنه مرتبط بالمكان القدسي وخصوصيته العلمية، لكن ذلك، مع امتداده إلى مناهج الجامعات الأخرى، ترك فسحة من خصوصية لهذه الجامعات. إن مناهج الدراسة في حوزة النجف قد استقرت مع تطورات محدودة، فقد أسسها الشيخ الطوسي(قده)، في مراحل دراسية ثلاث مرتبة على الشكل التالي:

١ ـ دراسة المقدمات ويدرس فيها الطالب النطق والنحو والصرف والعلوم البلاغية والعروض وبعض النصوص الأدبية ومبادىء أولية عن الفقه والأصول.

٢ ـ دراسة السطوح ويتفرغ الطالب فيها لدراسة الكتب الفقهية والأصولية المقررة.

٣ ـ دراسة الخارج وهو الدور الذي يعتمد فيه الطالب على نفسه ولا يتقيد بكتاب ويحضر بحث الخارج يستمع إلى توجيهات أستاذه، ويستمر الطالب على هذا النحو إلى أن يبلغ مرحلة الاجتهاد وخلال هذه الأدوار الثلاثة يتعاطى أطرافاً من الثقافات، كما تطبع الحوزة في شخصيات طلابها سمات وخصائص تمتاز بها عن سواها.

وإذا أردنا أن نحدد وضعية العلوم الحوزوية في تلك الفترة

لأدركنا استقرار مدارس علمية وطرائق تعليمية كانت محور الدراسات في الحوزة منها على سبيل المثال لا الحصر:

١ ـ مدرسة الشيخ مرتضى الأنصاري التستري (١٢٨١هـ) في علم أصول الفقه وقد نقح الشيخ في كتابه «الرسائل» هذا العلم وحرر طرقه العلمية والتي تعتبر من أهم أقسام هذا الفن، وكانت مدرسته لا تزال قائمة وموضع تقدير العلماء الذين تصدوا لتدريس أصول الفقه من بعد، ومنهم الشيخ الأصفهاني (١٣٢٩هـ) والشيخ ضياء الدين العراقي (١٣٥٥ هـ) والشيخ محمد حسين النائيني (١٣٦١هـ) وهؤلاء يمثلون ثلاثة اتجاهات في مدرسة الشيخ الأنصاري ذات طريقة خاصة به، وقد أخذ السيد الخوئي علم أصول الفقه عن الثلاثة وتتلمذ عليهم، وصار للخوئي طلاب عديدون.

أما في الفقه فقد تطورت مدرسة المحقق الحلي (٦٧٦هـ) الذي يعتبر من نوابغ هذا العلم في كتابيه «المختصر النافع» و«الشرائع» وذلك عند الشهيد الأول شمس الدين بن مكي (ت٨٧٦) صاحب اللمعة الدمشقية وفي آراء الشيخ جعفر كاشف الغطاء (ت١٢٢٨) قدست أرواحهم الطاهرة. إلى ثلاثة متون فقهية شغلت فقهاء النجف والحوزات العلمية الأخرى، ومثلت أدوار الفقه الشيعي في بداية القرن وهي:

١ ـ كتاب «المكاسب» للشيخ الأنصاري وهو المتن الأهم لدراسة حكم الاكتساب من الناحية الشرعية وفيه ابتكارات فقهية كثيرة، ذات أهمية استثنائية في هذا الباب الذي يعتبر محل ابتلاء عامة البشر.

٢ ـ «جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام» للشيخ محمد حسن الجواهري (ت١٢٢٦) الذي كان مرجعاً علمياً للشيعة في عصره لا يمكن لفقيه أتى بعده أن يستغني عنه.

٣ ـ كتاب «العروة الوثقى» لفقيه الطائفة السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (ت ١٢٤٧) وهو متن موجز فقهي شامل مستوعب لكل الفروع والفروض والمسائل الفقهية بدقة وإمعان من فقيه محيط بكل الفقه مستحضر له وعليه تعليقات كافة المراجع والفقهاء من بعده.

أما بقية العلوم الإسلامية النقلية والعقلية، فكانت مهملة ومتروكة لجهد الطالب الفردي ولذلك لم تكن الحوزة بالشكل الذي كانت عليه جامع تضم مختلف العلوم الإسلامية، بل أشبه ما تكون بكلية فقه تقدم بعض المواد الاختبارية مع شيء من الإلزام غير التخصصي، لكن ذلك لم يمنع من وجود محاولات على غير هذا النسق المنهجي المشار إليه.

إن ميزات العلم النجفي، أنه أصولي وفقهي، شديد المحافظة لكنه قادر على صناعة التغيير وتقديم الأجوبة على أسئلة الفكر، وأسئلة الحياة العملية في تطورات الزمان والمكان، وهو قد شهد في مراحل معينة قفزات علمية هامة، لكنها قفزات محسوبة بميزان الفقيه الأصولي. لم يسمح العلم النجفي للفلسفة والكلام بالتدخل المشاغب على الأصول والفقه. وإذا كان قد استفاد منهما، فإنه أبقى على حذره من الاندفاع وراء الأفكار الفلسفية والكلامية، خاصة التصهوف والعرفان في الفلسفة، والمذاهب الكلامية ذات الصبغة الفلسفية أو ما

بات يعرف بالكلام الفلسفي لكن ذلك لم يمنع علماء نجفيين من الاستفادة من الفلسفة والكلام وكذلك الدراسات القرآنية ذات الصبغة، التفسيرية ـ التأويلية باعتبار الموقف الفلسفي في فلسفة الدين هو في الأساس موقف تفسيري ـ تأويلي، للحقيقة المتحصلة في القرآن الكريم. لكن هذا الاتجاه لم يكن غالباً على العلم النجفي، الذي استمر محافظاً على طابعه الأصولي ـ الفقهي وهو الغاية الأساسية من العلوم الشرعية لاستنباط الأحكام.

لقد كانت مساهمات النائيني في الأصول نجفية بامتياز، ومدرسة النائيني الأصولية لا تزال الحلقة الفاعلة في علم الأصول عند الشيعة. لكن النائيني نفسه (وهو إيراني من أصل تركي) وما يعنيني في هذا الموضع ليس البحث عن اصل العلاّمة بقدر القول إن النائيني كان يجيد ثلاث لغات إسلامية هي: العربية، والفارسية، والتركية. وهو، لإجادته اللغة التركية، كان شديد الاطلاع على التيارات الأوروبية الغربية، بداية القرن العشرين. فقد أثبتُّ في دراسة لي عن السيد الخوئي، وهو تلميذ النائيني، أن كثيراً من الصحف والمجلات والكتب المترجمة من اللغات الأوروبية إلى اللغة التركية كانت تدخل إلى النجف لاطلاع النائيني وغيرها من العلماء على مضمونها، وقد كتب النائيني في خصوص موضوعات الدولة والديموقراطية، كتابه الشهير «تنزيه الملة وتنبيه الأمة» وهو كتاب في ولاية الأمة على نفسها، ومقاومة الاستبداد، قبل أن يكتب الكواكبي كتابه الشهير «طبائع الاستبداد» وفي كتاب النائيني مناقشته لمسألة ولاة الأمة، وعلاقة الدين بالسياسة، وهو كتاب يدخل في إطار الإنتاج الفقهي النجفي بامتياز.

لقد تطورت حلقة النائيني الأصولية إلى ثلاث حلقات في علم الأصول هي التالية:

- حلقة السيد أبي القاسم الخوئي.
- حلقة الشهيد محمد باقر الصدر.
- حلقة الإمام الخميني (تأثرت بالأخوند الأصفهاني).

وهذه الحلقات الثلاث تجد في طلاب النجف وقم أنصاراً مؤيدين وباحثين يدورون في فضاء واحد ولا يتوزعون على تيارات منفصلة. إنه نوع من الاجتهاد داخل المذهب الواحد، وليس خارجه على الإطلاق.

ميزات العلم القمي، أنه علم أصولي فقهي، لكنه منطلق وليس شديد المحافظة، وهو منفتح على تيارات الفكر بما فيها الفلسفة (التصوف والعرفان) وعلم الكلام الفلسفي في تياراته المتلاحقة. وهو على صلة بالمدارس الفلسفية عند الشيعة من السينوية، إلى الإشراقية إلى الصدرائية (الحكمة المتعالية عند صدر الدين الشيرازي)، إلى علم الكلام الجديد، والصدرائية الجديدة، وهو شديد التعلق بالمدرسة النجفية من حيث هي مدرسة أصولية فقهية محافظة، يأخذ منها ما يأخذ في هذا الميدان، ولكنه يصدر إليها ما يصدر من تيارات خاصة بالمدرسة القمية. إن انفتاح مدرسة قم على تيارات الفكر هو انفتاح على مدرسة النجف بالدرجة الأولى. والمدرسة القمية منفتحة على علاقة الدين بالسياسة، بحكم أوضاع إيران كدولة شيعية، مع المحافظة على استقلالها، كمصدر لإنتاج الفكر الديني، وقد استفادت مدرسة قم من حوارات النجف في مسألة المستبدة والمشروطة، بل

لعل هذا الحوار كان أكثر اتساعاً في ساحة النجف منه في ساحة قم واستمر التأثير النجفي، في موضوع الدين والسياسة، من النائيني إلى محمد باقر الصدر وقدمت في هذا الخصوص مساهمات مشهورة.

وإذا شئنا دراسة مسألة ولاية الفقيه، فإنني أعتبرها من نتاج المدرسة النجفية. ولعل هذا الرأي يكون مباغتاً للآخرين، لكنني أستطيع الدفاع عنه من خلال ملاحقة تطور هذه النظرية من أصولها البعيدة، عند الشهيد الثاني والشيخ النراقي، حتى أطروحة الإمام الخميني. لقد كتب الإمام الخميني أطروحته في ولاية الفقيه والحكومة الإسلامية أثناء إقامته في حوزة النجف الأشرف وألقى محاضراته على طلابه في النجف عام ١٩٦٤ وكانت هذه المحاضرات تلقى حواراً عميقاً في الجامعة النجفية وعند طلابها. قلت إن هذا الرأي يبدو مباغتاً للذين يدرسون التيارات الفكرية دون التبصر بأصولها الحقيقية والذين يستخدمون المصطلحات في غير الموضع الذي وضعت لأجله.

من المعروف عند مؤرخي الفكر أن أصحابه يمرون بمراحل عدة، وبعض سمات هذه المراحل تنسب إلى المكان، كأن نقول المرحلة الباريسية في فكر ديكارت مثلاً من خلال دراسة رسالته الشهيرة إلى علماء السوربون. وعليه فإن أطروحة ولاية الفقيه عند الإمام الخميني تنتسب إلى المرحلة النجفية في إنتاج صاحبها. إلى جانب ذلك، كان الإمام الخميني نفسه قد أشار في مقدمة رسالته في الحكومة الإسلامية إلى دور الجامعة العلمية عند الشيعة بقوله: «ولاية الفقيه فكرة علمية واضحة، قد لا تحتاج إلى برهان، بمعنى أن من عرف الإسلام، أحكاماً، وعقائد، يرى بداهتها. ولكن وضع المجتمع

الإسلامي، ووضع مجامعنا العلمية على وجه الخصوص، يضع هذا الموضوع بعيداً عن الأذهان، حتى لقد عاد اليوم بحاجة إلى البرهان».

وهذه إشارة صريحة إلى مناقشات تتعلق بالحياة العلمية في الجامعة نفسها. كان الإمام الخميني يقيم في النجف أثناء كتابته أطروحة ولاية الفقيه وطلابه من النجف. والمناخ الفكري المحيط به مناخ نجفي وفي ظل هذه الظروف الفكرية وضع رسالته في الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه، ولا بد أن تكون هذه المحاضرات قد لاقت حواراً من علماء النجف وطلابها. وهي لذلك من أشكال العلم النجفي بامتياز.

لقد شهدت النجف مساهمات أخرى بخصوص علاقة الدين بالسياسة، مفادها إعداد جواب على رسالة وصلت جامعة النجف من جامعة الأزهر الشريف في مصر، بخصوص تشكيل أحزاب سياسية إسلامية، بعدما تأسست في مصر «حركة الإخوان المسلمين» وشكل السيد أبو القاسم الخوئي وهو عالم النجف، يومذاك، لجنة من طلابه النجباء للإجابة على الرسالة، وكان في عداد اللجنة السيد الشهيد محمد باقر الصدر، والشيخ الجعفري، ثم اشترك الطالبان، مع أستاذهما الخوئي في إعداد الرد على رسالة جامعة الأزهر وكان رداً إيجابياً في محله. ولذلك تأسس بعد ذلك حزب إسلامي شيعي هو «حزب الدعوة» على شاكلة حزب الإخوان المسلمين. إن حزب الدعوة الإسلامي، مصدره ومنبته، ومستنده من العلم الأصولي والفقهي نجفي بامتياز.

ومعروف أن الشهيد الصدر وضع مقدمة فقهية لدستور الجمهورية الإسلامية في إيران، وكانت آراؤه تلقى صدى إيجابياً في حوزة قم. وجاء استشهاده على أيدي النظام الاستبدادي، خسارة للفكر الإسلامي والإنساني.

لقد شهدت حوزة قم تطوراً بالغ الأهمية على مستوى الدراسة ومناهج التدريس وهي حافلة بالتيارات الفكرية ومشهد قم الثقافي، هو مشهد إيران الثقافي الراهن وهذا موضوع يلزمه بحث مفصل لكن في الجانب الآخر كانت حوزة النجف تواجه الحصار والتدمير المنهجي من قبل النظام الاستبدادي، الذي قتل العلماء والطلاب وهجّرهم، وقيد منافذ العلم ووسائله وإمكانياته، لكن هذا الاستبداد الفظيع لم يمنع النجف من الصمود ومن استمرار دورها التاريخي كحاضرة علمية عالية القيمة.

ولا شك أن النجف تلقت مؤثرات التطورات داخل قم في العقود الثلاثة الماضية، وهي مرشحة من خلال عودة الحياة إلى ساحتها العلمية وتدفق الطلاب والعلماء عليها لقدسية المكان وعراقة التاريخ العلمي، والازدهار من جديد، لكنه ازدهار لا يدير الظهر للتطورات العالية داخل الفقه السياسي الشيعي بل سيبدأ من حيث وصلت قم في هذا الباب وسيكون للنجف أن تأخذ المبادرة من جديد.

ليس من صراع بين حوزتين بل هو في الواقع تكامل بين حاضرتين ينهلان من منبع واحد والذي سيقطف ثمار هذا التطور العلمي هو الفكر الإسلامي ومن خلاله الفكر الإنساني عامة. إن دور

النجف في العراق هو كدور قم في إيران. ولا يفصل بين الدورين خصوصية علمية مرشحة للتفاعل والتكامل، وخصوصية سياسية اجتماعية، هي خصوصية كل من إيران والعراق. إيران، الجمهورية الإسلامية، والعراق الذي تخلص من حكم استبدادي، ليواجه مأزق الاحتلال وكيفية إدارة الصراع معه. إن خصائص كل من العراق وإيران، توحد ولا تفرق، تتفاعل وتتكامل والنجف الأشرف وقم المقدسة منارتان تضيئان، كلاً من موقعه، فضاء الإسلام والإنسانية على السواء.

رواية لقاء مع
سماحة السيد محمد باقر الحكيم

كنت في طهران؛ حين أبديت رغبتي في إجراء مقابلة صحافية مع سماحة السيد محمد باقر الحكيم رئيس المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق. تحدثت مع بعض الزملاء الصحافيين، ومنهم من هو على صلة بمكتب سماحة السيد الحكيم عن ضرورة المقابلة في ذلك الوقت، والحرب العراقية على إيران على أشدها، وأخبار الحرب تتحدث عن احتمال تقدم إيراني عسكري واسع إلى مدينة البصرة في جنوب العراق، وقوات فيلق بدر مستعدة للنفاذ إلى داخل الوطن والقيام بواجبها في اسقاط النظام الديكتاتوري، كذلك كانت الحرب الأهلية في لبنان على أشدها، والاحتلال الإسرائيلي رابض على أرض الجنوب وفي محيط الجبل والعاصمة. قلت لعل الفرج الكبير يأتي من هناك، من العراق، وقلت إن السيد الحكيم قادر أن يلعب ورقة إيجابية بشأن لبنان، كيف والذي يربط العراق مع لبنان، ومع السيد الحكيم، أواصر من القربى، والمودة، ووحدة الهدف والمصير. لذلك كان في تقديري أنني سأتحدث معه عن العراق، وسأفتح في الحديث نافذة عن لبنان، وستكون هذه المقابلة لمعة سياسية في المقابلات الصحافية. هذا ما ضمنته في تقديري.

كان سماحة السيد الحكيم، كثير الاشتغال، منهمكاً بمجريات الحرب على الجبهة، وبالتداعيات السياسية المرتقبة لنتائجها القريبة، ولذلك أرفقت طلبي بتمنيات قبوله، وحين جاءني رد سماحة السيد بالقبول والترحيب أحسست بسرور غامض مردّه ما يشغل بالي من الدور المستقبلي للسيد الحكيم في العراق. كنت بدوري أحلم بعراقٍ جديد، عراق ما بعد صدام حسين، وقلت في نفسي عراق السيد محمد باقر الحكيم، لن يكون عراق صدام حسين، ولذلك سيبني علاقات جوار ومودة مع الدول الإسلامية والعربية، وسيكون العراق من هذا الموقع قادراً على ممارسة دور بارز في لبنان، لعلني ذهبت إلى إشغال الخيال حول هذا الدور، وتصورت العراق ولبنان وسوريا وإيران والخليج، وبقية الدول العربية والإسلامية في وحدة قوية كانت ولا زالت من صنع الخيال، لأنها في الواقع تشبه الحلم الذي يتناوب التأثير على النفس فيجعلها قادرة على خلق الصور. لم أفكر في المسائل السياسية التفصيلية، بل رسمت ما يشبه الاستراتيجية الكبرى التي تشبه بدورها صورة الأحلام، وإذا كان هذا النوع من الاستراتيجيات أقل من الحلم، فهل يستحق كل هذه التضحيات في كل هذه الحروب؟

قابلت سماحة السيد محمد باقر الحكيم في مكتبه في طهران، المكوَّن من شقة متواضعة، لكنها رحبة، وتتسع لكثير من الأصدقاء. كان استقباله من اللطافة حتى ينسيك طابع المهنة، فلا تعرف هل أنت صحافي في محضر رجل يحمل على كاهله مسؤوليات مصيرية، أو أنك ضيف صديق على مضيف صديق، واحد من كثيرين يحيطون بسماحة السيد يحبهم ويحبونه، وإنك تنضم إلى هذا الجمع من

الإخوان، دون المرور بما تفرضه مراسم استقبال الصحافيين، هكذا شعرت عندما قابلته، ولا زلت أحمل لهذه المقابلة سمة اللطف وحسن الوفادة وسريان المحبة التي تربطك بالأشخاص كما تربطك بالأشياء والأفكار، نوع من التعلق الإنساني القادر على صناعة التواصل بين الناس.

بادرني سماحة السيد بالسؤال عن الإقامة في طهران وعن العمل، والصحة، والعائلة، وسألني عن أحوال لبنان، وأردف بملاحظة لطيفة قائلاً: هل تعرف لماذا قبلت على الفور اجراء هذه المقابلة؟ لأن اسمك الشخصي مكوَّن من أسماء ثلاث عائلات لبنانية معروفة هي عائلات طراد وكنج وحمادة، وما كنت قد لاحظت هذا الحشد من الأسر اللبنانية في اسمي. وقلت له هذا هو اسمي، متذكراً عنواناً لقصيدة معروفة للشاعر أدونيس، وخصَّ سماحته بعد هذه المجاملة لبنان بحديث طويل، ذكر فيه أن والده المرحوم آية الله محسن الحكيم، لم يأذن له بالذهاب إلى لبنان لرئاسة المجلس الإسلامي الشيعي، الأمر الذي آل إلى سماحة السيد موسى الصدر بعد ذلك، بل آثر سماحة آية الله محسن الحكيم أن يعمل ابنه في العراق. قال لعلَّ هذا القرار هو الذي جعلني في موقعي الآن بدل أن أكون عندكم.

وذكر سماحة السيد الحكيم أنه عراقي ولبناني في آن واحد، لأن والدته من جنوب لبنان، وكذلك عائلة السادة آل الحكيم موزعة بين العراق ولبنان، مثل كثير من العائلات اللبنانية، وقلت له إنه بدورنا آل حمادة، والعشائر الحمادية نعود في أصولنا إلى عشائر مذحج من همدان، وأن جدنا هانىء بن عروة استشهد مع الإمام الحسين في

الكوفة بعد استقباله سفير الحسين مسلم بن عقيل، لكن عبد الله بن زياد خدع قبيلته التي اشتركت بدورها فيما بعد في حرب التوّابين ثم هاجرت إلى إيران ومصّرت مع الأشعريين مدينة قم المقدسة.

مع بداية المقابلة الصحافية وعند موعد التقاط الصور، تأكدت أنني نسيت جلب آلة تصوير، أضحك ذلك سماحة السيد، قال: ما الذي تفعله في قواعد مهنة الصحافة؟ وعند إحضاره آلة تصوير بديلة، طلب من مرافقيه أخذ الصور، قائلاً: إن صاحبكم لا يجيد استخدامها على وجه الدقة، وكنت لا أجيد استخدامها بالفعل، ولكنني بادرت بالقول إن الصحافة بالنسبة لي نوع من العمل السياسي أو الحوار السياسي، وإن هدفي من هذا اللقاء هو إجراء حوار في العمق، يتجاوز الأحداث السياسية إلى الاستراتيجية السياسية، ما الذي تعدونه لعراق المستقبل؟ ماذا عن العلاقات العربية والإسلامية والدولية، وعن الصراع مع العدو الصهيوني، وكذلك عن تحرير فلسطين ولبنان والجولان؟ أسئلة عديدة تجاوزت الشأن العراقي إلى ما هو أبعد منه، وأطلّت على السياسة بالمفهوم الشرعي، وعلى فقه السياسة وأخلاق السياسة، وعلاقة السياسة بالدين، والفقيه بالسلطة، وعن محاربة الاستبداد والظالمين، وبناء سلطة العدل والحق. عن المدن الفاضلة في التاريخ، عن الثورات الإنسانية، وتوق الإنسان إلى بلوغ أعلى المقامات في سعيه إلى تزكية النفس، وعلاقة الخلق بالحق، في الأسفار التي لا يمكن بناء سياسة واقعية دون الارتكاز إلى أبعادها الميتافيزيقية الأخرى.

كانت المقابلة تتسع لصناعة الأسئلة الفورية، وكانت أجوبة سماحة السيد من الاصابة والدقة والثقة بالنفس وقدرتها على بلوغ

الحقائق مما جعلها أشبه بالحوار الجامع منها بالمقابلة الصحافية، في ظرف سياسي محدد، ولذلك أرفقها السيد بمجموعة من الوثائق والصور عن المجلس الأعلى وفيلق بدر والنشاط السياسي العام للمعارضة العراقية، وأخرى عن استبداد النظام العراقي وفساده المطبق والذائع الصيت، مع مجموعة من مؤلفاته التي تتناول مسائل الفقه وعلوم القرآن والتفسير.

نشأت عن هذه المقابلة علاقة صداقة مع سماحة السيد الحكيم ومحيطه، ونشأ معها اهتمام متزايد بمتابعة أخبار حركته السياسية، وحين اندلعت الانتفاضة في جنوب العراق بعد حرب الخليج الثانية وجدت نفسي في موقع المسؤول عن تقديم المساعدة الإعلامية للانتفاضة، كانت الصحافة الفرنسية تريد معرفة كل شيء عن السيد محمد باقر الحكيم وحركته السياسية، ولذلك قمت بترجمة المقابلة والوثائق الأساسية إلى اللغة الفرنسية ووزعتها مجاناً على كبريات الصحف الفرنسية، فأخذت منها ما يناسبها في الأيام الأولى للانتفاضة، ثم تباعد الاهتمام مع نجاح حركة صدام حسين في قمع انتفاضة الجنوب والمدن المقدسة، وهكذا هي الحال في عالم الإعلام، كتبت عن الانتفاضة بقلم يأسره الحزن والغضب، شعرت أن الأحلام لا تدوم طويلاً وأن الخيال غير قادر كما رسم له أرسطو إلّا أن يكون محاكاة المتخيلة للواقع في الخارج، وهكذا انطفأت شمعة نور جديدة على ضفاف الفرات.

حين عاد سماحة السيد الحكيم إلى العراق، شعرت أن الضوء يستعيد مكانته العالية في بلاد الرافدين وأن الأحلام تعود قوية مرة

أخرى، ولكن ما الذي يفعله الحلم بأصحاب الظلام وأبناء الظلمات وهم يحاولون أن يطفئوا نور الله بأفواههم؟

ما الذي يفعله الإنسان الكادح إلى ربه كدحاً، في مواجهة محترفي القتل والجريمة في عالم يشبه الغابة، وقد تعرَّت من جمالها الطبيعي لتصبح مجرد مساحة من العتمة ينطلق فيها شياطين الظلام بلا حسيب ولا رقيب؟

كانت شهادة الإمام آية الله السيد محمد باقر الحكيم علامة من علامات الجهاد العراقي الطويل. هل أقول الفرات، صار نهراً تائباً، مرة أخرى صار الفرات نهراً من الأحزان، ولكن في ثورة رجب التي قيل عنها نهضة أمة في تشييع رجل من قادتها الأفذاذ، ما يعيد إلى الخيال إمكانية الحلم من جديد، وهذا هو العراق سيكون يوماً قريباً نقطة الضوء، ولن يستطيع الطغاة إطفاء نور الله بأفواههم.

لا يمكن إقرار الحرب
بمقولات العقل الفلسفي

الحرب مكروهة، والحرب استثناء القاعدة، لأن في الإنسان ركوناً إلى السلام، وميلاً وحاجة، ورغبة عميقة، وتواصلاً متيناً مع الكون ومحتوياته من الخلق، وتفاعلاً يقيم الحضارة، على قاعدة ضرورة الاجتماع الإنساني، وذلك هو السلام نقيض الحرب، الجانب المضيء الذي يعمر بالوجود، فيما الحرب مسار عنيف يلامس العدم، أو يستدعيه إلى ساحة الوجود، كما يستدعي الشر إلى هذه الساحة، وهو ليس منها أصلاً، ولا يحمل من الوجود، إلا ذلك الوجه الخاص من الوجود المشوب بالعدمية المطلقة. وعليه كان الخير هو الوجود، فيما كان الشر هو العدم. الوجود هو القاعدة الأصلية، والحرب استثناء قاعدة الوجود ونفيه الذي لا دور له إلا إثبات الوجود على نحو مطلق. والذي يذهب إلى الحرب، يترك الوجود مصاباً بالقلق والخوف والنسيان، وليس للحرب من ذاكرة، ولا من ميول ولا شعور ولا قوة جذب فهي مكروهة، تنفر منها الأشياء لأنها مرتبطة بالوجود، ونافرة من العدم، ومصيرها إليه، سواء حققت أهدافها، أو أخفقت، فهي مرعى مجدب ليس فيه من ضروريات المعاش ولا ضروريات الاجتماع الإنساني على رغم تحقيق صورة للحرب في التاريخ في صور عدة.

السؤال الذي يحير ذاكرة الفكر، لماذا يذهب الإنسان إلى الحرب، ولا يفر منها، على رغم كل الحوافز النفسية العميقة، التي تجعل من النفس الإنسانية مبدأ للحياة والحركة، منافية للحرب باعتبارها مبدأ للموت والفناء.

ما واجهت حدث الحرب إلا بشعور مقيت، يلبس ثوب الشقاء، ويخلع ثوب السعادة، وما كان السؤال الفلسفي بقادر على تبرير جواب الحرب لأن الفلسفة التي تشاء أن تقدم أجوبة مبررة من العقل ومقبولة لديه، لا تستطيع أن تقدم الحرب باعتبارها فعلاً مبرراً من العقل ومقبولاً لديه، وحتى الفلاسفة الذين نظروا إلى الحرب باعتبارها فعلاً إنسانياً ناظروا بينها وبين الشر، باعتبار الشر نفسه فعلاً إنسانياً. إذا كان فعل الشر ومصدره، موضع جدال في ساحة الفلسفة يميل إلى اعتباره وجوداً على نوع خاص من الوجود فإن الحرب هي كذلك هذا النوع المشوب بانتفاء الجواب الفلسفي، لأنه لا يمكن إقرار الحرب بمقولات العقل، مهما قلبت هذه المقولات على تعدد الطرائق والمناهج العقلية فقد حسمت الفلسفة أمرها بإبقاء الحرب خارج دائرة السؤال وخارج دائرة النقد وخارج دائرة الشك والقلق والدهشة، وكل الأصول الأخرى القائمة وراء التجربة الإنسانية.

عاش الإنسان تجربة الحرب في لحظة كمون الفكر، باعتباره خاصية إنسانية، وانطلاق الغرائز باعتبارها خاصية حيوانية، وحتى في عالم الحيوان، يبدو فعل الغلبة، وصراع البقاء، استثناء في عالم الطبيعة لأن فعل صراع البقاء، يتمركز في دائرة الحفاظ على الحياة وعلى الروح، وليس إزهاق الأرواح وتدميرها.

حسناً فعل المعلم الثاني أبو نصر الفارابي حين جعل مدينة الغلبة من المدن الجاهلية المضادة للمدينة الفاضلة، وجعل نفوس أهلها في

عالم العدم، وكان القدماء قد جعلوا من قوى النفس السبعية، قوة سلبية، يلزم على النفس العاقلة سياستها، حتى لا تنقلب عربة النفس في هاوية سحيقة، وجعلوا من هذه القوة حصاناً جامحاً، بلا أجنحة تمكن النفس من الطيران والعودة إلى عالمها السماوي، فهي لا تستطيع أن تسترد أجنحتها ولا تسترد دورة كمالها لأنها في جموحها الأرضي تفقد قدرتها على البقاء، باعتباره مبدأ للحياة والحركة، وتدخل في الفساد والعدم.

وإذا كان لكل فعل خلقه، ولكل فعل آدابه العامة، فإنه ليس للحرب خلق ولا أدب. والذي نعرفه من أخلاق الحرب وآدابها يندرج في قائمة نفي الحرب وليس إثباتها. فإن المعروف في نطاق أخلاق الحروب وآدابها، هو مجموع من النصوص والقيم التي تسعى بقوة إلى إفراغ الحرب من فعلها باعتبارها عملاً ضاراً بالإنسان، ومنافياً للقواعد الأخلاقية العامة التي ابتنيت عليها الفطرة الإنسانية. إن ما ندعوه أخلاق الحرب وآدابها هو مجموع القواعد، التي تحصر عمل الحرب في ساحات ضيقة، تسلبها قدرتها على الانفلات، وقطع الحبال مع قيم الوجود. إن نصوص هذه الأخلاق وقواعدها تضيق من حرية الحرب، وتعيدها إلى حرية الوجود، إنها إيقاف لعجلة الحرب عن الدوران العشوائي الذي لا تقره أخلاق، ولا تقول به آداب، وإذا عرفنا نصوصاً معينة متعلقة بأخلاق الحرب فإنه من الصعب الحديث عن آداب الحرب، لأن الآداب بالمعنى الفلسفي لا تكون إلا في نطاق الخير. وتوجد آداب للخير، ولا توجد آداب للشر، وعليه لا توجد للحرب آداب على الإطلاق.

لم يخل تاريخ الفلسفة من قول في مشروعية الحرب والنظر إليها من جوانب متعددة متصلة بالنفس الإنسانية من ناحية وبالاجتماع

الإنساني من ناحية أخرى، ويعني ذلك النظر إليها باعتبارها من صناعة الإنسان، فرداً، وجماعة، لكن هذا النظر لم يجعل منها قاعدة إنسانية أصيلة، بقدر ما جعلها استثناء لهذه القاعدة، والحديث الفلسفي عن مشروعية الحرب، قيّدها بحالة الدفاع المشروع عن النفس، أي جعل منها حرباً على الحرب التي تسلب النفس مبدأها في الحياة والحركة وأرفقها بمجموعة من المبادئ الخلقية التي تحد من إمكان انزياحها إلى خارج هذه الدائرة المشروعة، وإلا انقلبت من الاستثناء إلى القاعدة وتحولت إلى تهديد لحياة النفس بدلاً من أن تكون دفاعاً عنها. وعليه تكون مشروعية الحرب مقيدة بقيد يجعلها منافية لفكرة الحرب الأصلية التي لا يمكن لها أن تكون إلا مساوقة للشر وللعدم.

إن «مشروعية الحرب» باعتبارها استثناء للقاعدة تتميز في معناها الخاص ـ وجود على نحو معين من الوجود ـ عن تلك المقولات الشهيرة التي تميز بين الحرب العادلة والحرب الظالمة.

إن اقتران الحرب بقيمة العدالة عملية صعبة القبول لدى العقل الفلسفي، فيما قبولها على قاعدة الاستثناء هو مناط القول بمشروعيتها. إنها مشروع استثنائي، لا تأخذ قيمتها من ذاتها بل من خارجها، وهذه القيمة ترتبط في القول الفلسفي المعاصر، بالأهداف التي من أجلها كانت الحرب، أي إن قيمة الحرب من قيمة أهدافها. الغرابة في هذه المقولة تقوم على مفارقة منطقية مفادها أن أهداف الحرب المشروعة، عادة ما تكون منافية لأصل فعل الحرب نفسه. إنها مفارقة بين الفعل ونتائج الفعل، تلك هي المشكلة التي لا يمكن الخروج منها إلا إذا استطاع الإنسان أن يبلغ أهداف الحرب، من دون فعلها وهذا ما لا يطيقه دعاة الحرب لأنه نفي أصيل لحقيقتها القاسية.

الحرب استثناء. تلك هي القاعدة...

في غلبة الحرب على منطق السياسة

يبدو أن آلة الحرب هي الوحيدة التي تشتغل في منطقة الشرق الأوسط؛ ولأنها تعمل لوحدها، فإنها تستطيع أن توظف كل اشتغال آخر في سبيل خدمتها؛ ومن أجل ذلك تتضاءل فرص العمل السياسي، وتتراجع السياسة، كوجه مقابل للحرب، في جدلية الثنائية بينهما إلى موقع يجعل من الحرب الجانب المسيطر في هذه الثنائية. ولا يخرج هذه النظرة عن جادة الصواب، ما يحصل من تحركات سياسية متباعدة ومتنابذة ومتنافسة، لأن الفعل الغالب في منطقتنا هو الحرب، من العراق كل العراق إلى فلسطين؛ إلى أفغانستان كل أفغانستان، وهو وضع، في حال تطورت أحداثه، وساد منطقة، قادر على التدحرج ليصل إلى مناطق جوار هذه الأم الأمصار.

لا يمكن أن تكون الحرب عبثية ولا تحصل الحرب من أجل نفسها وليس هناك قتل ودمار غايته القتل والدمار وحسب، رغم أننا في لحظة من لحظات انفعال الوعي حتى القلق نشعر أن ما يحصل من أعمال الحرب في منطقتنا هو من أجل الحرب والقتل والدمار، وكأنما المراد خراب هذه البلاد وكسر شوكة أهلها وسكانها واستتباعهم على مستوى المصالح والأفكار والقيم. ولكن حتى لو حصل هذا الأمر، على هذه الجهة فإنه يضمر من الأهداف الخطيرة، ما يجعل من

الحرب وحدها وسيلة لتحقيقها؛ ومن الدمار والقتل، والاستعمار والاستتباع غاية غاياتها. وهذا النوع من غايات الحروب، عرفته البشرية في حقبات سوداء من تاريخها، ويشهد تأوجه الراهن في الحرب الأميركية ـ الصهيونية التي افتتحت أحداث هذا القرن بوحشية وحماقة وعدوانية تفوق التصوّر، إنها تطلق غرائزها، بلا وازع ولا رقيب حسيب، لتجعل على ما ذهب هوبز إلى تكريس الإنسان كذئب يفترس ضحاياه في غابة متوحشة.

إن سيرة أحداث يوم واحد في فلسطين والعراق، تمثل المصداق الواقعي للصورة التي تضعنا وتضع المراقب لهذه الأحداث في حيرة تثير قلق الفكر والأخلاق، على هذا الدوران في ساحة القتل والدمار من فلسطين إلى العراق، فلا تستبين في حيرة النظر، علة الوقائع، خارج منظومتها الخاصة، التي تتجاوز ما يمكن دعوته بمنطق الحرب وقواعدها، إنه فعل متطرف ينحى إلى انزياح عجيب، يصعب معه إدراجه في واحدة من مقولات العقل، حتى صار بنفسه ظاهرة، لا تدرك على حقيقتها، إلا كما تقدم نفسها في قاموس الحركة الصهيونية وحركة المحافظين الجدد في الولايات المتحدة الأميركية ظاهرة عصابية في الفكر والممارسة، بدأت تمثل خطراً داهماً على مكونات العقل السياسي الإنساني، وتحفزه للنظر فيها في مقاربة الحيرة والقلق واستشعار الخطر الداهم والجنون المطبق.

ليست شبه القارة العربية والإسلامية، سوى ساحة سريان هذا العصاب السياسي الجديد، وإذا كان العرب والمسلمون معنيين بالدفاع عن النفس في وجه هذا الجنون القاتل، فإن العالم، بكافة قاراته وشعوبه معني بالمشاركة في مواجهة هذا الخطر، لأن آثاره ستنال من

الاستقرار الدولي، عاجلاً أو آجلاً، ولا مفر من مواجهة وباء غرائز القتل والدمار واستباحة البلاد وحقوق العباد في عالم، يشكل على ما آلت إليه حركة عمرانه وتمدنه وتطور علاقاته من أن يناله من الضرر ما ينال العرب والمسلمين، إنها مواجهة واقعية بين نوازع استقرار الحياة ونوازع فوضى الموت. حرب كونية من نوع آخر تتبادل فيها الشعوب والقارات مواقع الدفاع، فيها الغزاة الجدد يندفعون اليوم في هذه المنطقة من العالم، ويقصدون غداً مناطق أخرى.

بعد التطورات الدراماتيكية في الساحة الدولية نهاية القرن العشرين، شهدت مناطق الصراع في العالم المعاصر، تعديلاً في خريطة تواجدها، وتحوّلت مركزية المواجهة من القارة الأوروبية إلى شبه القارة العربية الإسلامية في صراعات القرن المنصرم، واجهت أوروبا عدواً من داخلها، امتدت آثاره إلى خارج القارة، واستتبع ذلك نصف قرن من الحروب الباردة والساخنة، حتى استقرت الغلبة لجانب، آثر أن ينتقل بسرعة قياسية إلى تعميم آثار غلبته إلى شبه القارة العربية والإسلامية، مزوداً بطاقات مادية وعصبية سبعية، وشهية نهمة متفلتة من كل عقال أو وازع إنساني، لكسر حلقة من حلقات الدفاع الإنساني عن قيم خلافة الإنسان في الأرض، عازماً على قلب الحضارة من صفة تعاونها على البر والتقوى إلى التعاون على الإثم والعدوان، الأمر الذي يهدد مصير الحضارة الإنسانية جمعاء.

لم يفعل هانتنغتون في مقولته عن صراع الحضارات، سوى تسجيل الصفات الغالبة في صورة الأميركي البشع والصهيوني الجشع على صورة الإنسان في رسالات الأنبياء، الصورة الحيوانية مقابل الصورة الإنسانية تلك هي ترسيمة مقولة هانتنغتون، وهي واحدة من

حروب الإنسان مع الشيطان، لكن الذي غاب من تقدير صاحب مقولة صراع الحضارات، أنه ومنذ مراحل بعيدة، اكتشف الإنسان صراعه مع الشيطان، على وجه يقوم، كما هو في مسرحية فاوست للشاعر الألماني غوته، أن الشيطان قادر على غلبة إنسان معين، لكنه عاجز عن غلبة الإنسان، الشيطان لا يستطيع السيطرة على الروح الإنساني. لقد غلب الإنسان الشيطان، منذ بداية الخليقة، حين اختارته المشيئة الإلهية، خليفة في الأرض وجعلت من الأرض مستقراً له، ليهتم فيه بالأمن والحياة والحرية، ويحسن فيها العمل، ويؤدي فيها العبادة ويسعى إلى غايته، في كدحه إلى غاية الغايات الذات الإلهية المعشوقة. وهو مكلف وفق ذلك بعمارة الأرض، لا خرابها إلى يوم يبعثون. . .

تضعنا هذه المقاربة المعرفية لأصل الصراع الراهن عندنا، في موقع نظر يسمح بتفسير الأحداث والوقائع على غير ما اعتاده الناظرون، من حساب موازين القوى، والبحث عن العلل الرابطة بين الحرب والسياسة، وضمان الخروج من القلق والحيرة، في تصنيف ما يحدث من غلبة الحرب عما سواها، واستخدامها لكل ساحات الفعل الأخرى في سبيل غاياتها. ويضعنا هذا النظر في موقع معرفة استهداف منطقتنا عن غيرها، وفي ضرورة طلب النصرة والعون، من عالم نمثل في حالتنا الراهنة، خط دفاعه الأول، عن كيانه الإنساني، وصورته الآدمية، ورسالته في إعمار الأرض، واستخلافه عليها. وهي استعانة معرفية، تستدعي ميافيزيقاها لتفسير الأحداث، خاصة وأن أعداءها يستدعون ميتافيزيقا مخالفة، لرسم غاياتهم وأهدافهم، وليس في ذلك خروجاً عن المألوف في النظر إلى الأحداث الواقعية لأن هذه

الأحداث هي من صناعة الإنسان، تحركه أفكار ونوازع ورغبات، تجعل منه صورة ونفسه وما سواها، تستلهم فجورها وتقواها وبداية خلاصها معرفة الطريق إلى الحق، صناعة مصيرها، بكدحها وجهدها وجهادها.

ربما كان من نصيب شبه القارة العربية والإسلامية أن تكون خط الدفاع الأول عن العالم في مواجهة الحرب المطبقة عليها، تلك هي مهمة في ساحة الفعل الإنساني، لكن دورها الأكثر أهمية يقوم على ما يرسله هذا الفعل من إشارات وتنبيهات إلى العقل الإنساني المعاصر، يرسم بنفسه طريق خلاصه من جنون الطاغوت.

في مأزق العقل السياسي العربي المعاصر

يستفيق العقل العربي على حقائق جديدة، لا يشعر معها أنه من المشاركين بصناعتها، رغم السمة العامة للعقل. ومنشأ هذه المفارقة تقوم على الدور الذي يقوم به العقل من خلال ساحة الوجود، في الطبيعة وفي التاريخ ولأن الحركة في هذه الساحة سريعة الوتيرة، فإن العقل العربي يبدو مستريحاً في برهاتها محافظاً على سكونية لا تجد تفسيرها إلا في طابعه المحافظ، وإذا ما انتقل من برهة إلى أخرى، تصرف كالذي يريد المراوحة في المكان، فلا يستطيع الانتقال إلا بمحرك خارجي يأتي على أشكال مختلفة، لعل فعل الحرب ونتائجه القاسية واحدة منها.

لا تخلو هذه الواقعة من مفارقة، لأن من طبيعة العقل الحركة الدائمة ومن طبيعة العقل العربي المكون، أنه دفع حركة جدله الخاص، في مراحل تاريخية معينة خطوات إلى الأمام جعلت منه عقلا مبدعاً في مجالات عدة، استفاد منها الآخرون، من شعوب العالم وأممه المتعددة، فيما بقي العقل في ساحتنا على رغبة المحافظة أو الانتقال الحذر، وكأنه يدفع إلى التقدم دفعاً، فتكون حركته في حالة حرج وإرباك فيما الإبداع يتطلب التقدم والكشف والحرية.

وإذا نظرنا إلى حقيقة هذه المشكلة، تبيّن لنا، تحققها في العقل العربي المتكون وليس في العقل العربي المكوّن وأعني بالعقل المتكوِّن مجموع الإنتاج العام الذي يحققه العقل المكون في ساحة الطبيعة والتاريخ، بعد خروجه من روحه الخالص إلى روحه المتحقق وينطبق هذا على الإنتاج الفكري العربي الحديث في الساحات كافة من العلوم إلى السياسة.

في هذه الساحات يجد العقل العربي الراهن نفسه في ساحة التلقي والتقبل، وليس في ساحة الإنتاج والإبداع. وأكثر ما تكون مشكلة العقل في هذا المجال من مجالاته هي فقدانه للحرية. إن الحرية هي مظاهر تجليات العقل، ودليل مواقعه في حركته داخل السياق العام. فإذا ما فقد «العاقل» عامل الحرية، تحول «المعقول» إلى إنتاج فيه من مظاهر الاستبداد مؤشراً لسلم إنتاجه، ولا يستطيع عقل، مهما بلغت خصائص قواه المكونة أن يكون متحركاً ومنتجاً في ساحة الاستبداد.

الحرية إذن هي المشكلة.

والحرية إذن هي الحل.

تتبدى مشكلة العقل إزاء الحرية من خلال نفيها، والركون إلى الاستبداد، وتتبدى مشكلة العقل إزاء الحرية، من خلال ممارستها ومتابعة تجلياتها مع مظاهر الطبيعة والتاريخ.

وإذا كنا نحاكم العقل العربي بشكل عام، فإن العقل السياسي

هو الجانب المقصود في هذه المحاكمة. ولأن العقل السياسي في مفهوم السياسة المعاصر، يجمع في مكوناته عقولاً شتى فإن مأساة العقل السياسي العربي تبدو أكثر صراحة، وعلى كثير من البؤس والشقاء وهي بدورها تنعكس على ساحات عمل العقل الأخرى، والعقل السياسي، يتحكم من موقعه المعاصر، بهذه الساحات تحكماً شديد القوة، إنه يحيط بها من كل جانب.

لقد عرف التاريخ مراحل مختلفة من عمل العقل، استطاع فيها الإبداع في ساحات العلوم والآداب والأخلاق والتربية مع وجود عقل سياسي مستبد، لكن ذلك المعنى للعقل السياسي أصبح جزءاً من الماضي، كانت برهات من حركة التاريخ تتحكم فيها عقول شتى يكون إنتاجها هو حالة التأوج وهو مناط الحكم.

فيما يبدو أن العقل السياسي المعاصر، تحول إلى لعب دور التأوج ومناط الحكم، بفعل التطورات التي شهدها عالمنا وحولته إلى وحدة اجتماعية يلزم سياستها بطريقة واحدة ولعل مفهوم العولمة، يقوم في أساسه، على سياسة (العقل السياسي) لشؤون العالم وتوظيف كافة طاقات الإنسان في الميادين المختلفة لخدمة هذا العقل وأهدافه الكبرى.

لا يظنن أننا نذهب في هذا القول إلى هيمنة العقل السياسي، لأنه في واقع النظر، يبقى هذا العقل عندنا شديد الارتباط بالدين، وعند غيرنا بالفلسفة، وعند آخرين بالعلوم، لكن هذا الارتباط يقوم

على تعيين مناط الحكم، فيما يتعلق بالصحة والصواب، أكثر من تعلقه بلعب دور المحرك والجامع لنتائج هذه الحركة.

كيف يمكن الخروج من مأزق العقل السياسي العربي، مقابل التحديات التي يواجهها، والتي تسعى إلى تحريكه في الاتجاه الذي يخدم مصالحها؟ كيف يتحرك العقل السياسي العربي في صناعة الأحداث من حوله دون البقاء خارجها، وبقائه في مدار التلقي والقبول، من خلال التكيف تارة، ومن خلال الرفض أخرى، وهي حركة لا تجعله صانعاً للأحداث بقدر ما تجعله متكيفاً، بصيغة أخرى كيف ينتقل العقل السياسي العربي من دور العقل المنفعل إلى دور العقل الفاعل؟

أولى شروط الخروج من هذا المأزق هي الحرية لأن العقل الذي يتمتع بحرية حقيقية، وحده قادر على الفعل. التحقق الذاتي للعقل يكون بفعل الحرية التي تستطيع أن تطلق طاقاته ثم تدفعه للتعامل على قاعدة الحرية مع العقل المتكون، فلا يبقى العقل أسير إنتاجه، بقدر ما يخضع هذا الإنتاج لعملية النقد والتطوير ومتابعة التطورات بوتيرة مناسبة، في مرحلة تجاوز فيها العقل الإنساني أصوله القديمة في العصر الوسيط، وعصر النهضة والحديث، وعصر الحداثة وما بعد الحداثة، وعصر تقنية العلم وعلم التقنية، وعصر القفزات والثورات العلمية في مجالات الإبداع الإنساني كافة.

إن حضور الحرية في ساحة العقل العربي، قادرة أن تحرره من

الحركات القسرية المفروضة عليه من الخارج، وقادرة، بحكم أصوله المكونة عالية القيمة، أن تجعله مناط الحكم، وتأوج الفعل، في كثير من المشكلات التي يعاني منها العقل السياسي المعاصر.

وتلك خدمة كبرى يقدمها العقل العربي لنفسه وللإنسانية على السواء. . .

الأسئلة المتغيرة والأجوبة الجاهزة

الأسئلة المتغيّرة، لا تنتظر أجوبة جاهزة. لقد مضى عهد الجواب الجاهز منذ طردت الديناميكا المفاهيم الابستمولوجية للميكانيكا، وعندها صارت الحتمية أمراً منسياً. لقد تخلص العقل من استعباد التاريخ. كان ذلك صورة لواقعية مقلوبة. إن فكرة الزمان تواصلية لكنها دائمة الحركة: الماضي، والحاضر، والمستقبل برهات سريعة الزوال في حركة الزمان، وعليه يتحوّل العقل إلى فعل حر، وإذا كان قادراً على استخدام المكان والزمان كحاستين قبليتين، فإن هذا الاستخدام في خدمة الفهم. إنه شرح لدرس مضى لكنه لا يجوز التمسك به كعلامة تضيء المستقبل. ومن المشهور أن بعض علماء الأصول المسلمين قد وجهوا نقداً صريحاً للقياس. وحتى قياس الغائب على الشاهد، كان موضع جدلٍ كبير. لأن لكل واقعة خصوصيتها المكتسبة من حساسية المكان والزمان، والعقل قادر على تقديم الأجوبة المتغيرة على الأسئلة المتغيرة. هذا هو المعنى العميق للإبداع وكذلك المعنى العميق للحريّة.

أسوق هذا الكلام، في معرض ملاحظات نقدية، أثارتها قراءتي لمقالة الصديق الأستاذ منير شفيق، وجاء شعار «الديمقراطية هي الحل» الحياة عدد ١٤٦٤٣ بتاريخ ٢٧/ ٤/ ٢٠٠٣.

ولأنني أكن له كل التقدير والاحترام وأعرف أنه يتمتع بقدرة تحليلية واثقة، وبصدق عميق الإحساس بالوقائع، وسريع الالتفات إلى خصوصياتها، واستنباط الأجوبة على أسئلتها، لكنني توقفت عند ناحية، ظهرت وكأن الأستاذ منير شفيق يقدّم أجوبة جاهزة على أسئلة متغيرة، وتلك تعود إلى تعامل ثقافي ساد مرحلة من مراحل تكوّن الفكر العربي، وأدت قسطها في حوار التطورات التي سادت حركة الفكر الإنساني في مراحله المتعاقبة.

بعض الأجوبة، تتمثل في جواب النفيّ، لأن السلب تعيين كما يقول سبينوزا وعليه فإن نفي الحريّة والديمقراطية هو تعيين للاستبداد والديكتاتورية وهذا قلب المشكلة، من الناحية الفلسفية، في النظر إلى العدوان الأميركي على العراق، والذي وضع كثيراً من المثقفين العرب والمسلمين، على مستوى الكتابة الثقافية، وكذلك القول السياسي، في حالة إشكالية ملتبسة. وقوام هذه الحالة، كيف يمكن للاستبداد والديكتاتورية أن تقاوم حركة مناهضة لها على المستوى العام، وعلى المستوى الخاص، وكيف يمكن لفاقد الشيء أن يعطيه، بمعنى إن سلب النظام العراقي لحرية شعبه، يمتنع عليه، بمعنى الامتناع المنطقي، أن يدافع عن حرية هذا الشعب، مقابل غزو خارجي، يهدد هذه الحرية في جوهرها الإنساني، ولذلك لم أشعر بالدهشة

والمفاجأة، لأن النظام العراقي الاستبدادي لم يقاوم والأمر يتعلق في الأصل بنيّة هذا النظام، وليس في تفاصيل متعلقة بإدارته للحرب. إنها مسألة جوهرية وليست عرضية على الإطلاق.

وإذا استعان الباحث السياسي بتجارب من التاريخ تقول: إن هتلر استطاع الانتصار في الحرب، رغم أنه ديكتاتور، وأن ستالين، استطاع ذلك رغم أنه من أشباهه فإن الاستعانة بهذه التجارب، تربك موقف صاحبها أكثر مما تعينه، لأن المآل الذي آلت إليه أحوال التجربة النازية، والتجربة الستالينية، لا تشجع على خوض غمار معركة مستفادة من قوانينها.

إن أزمة، في المستوى الذي بلغته نتائج العدوان الأميركي على العراق، تستلزم إشغال العقل بطريقة ديناميكية، لإنتاج أجوبة متغيرة، على أسئلة متغيرة، في وتيرة تتسارع فيها الأحداث، ويلزمها إبداعات في الفكر السياسي، لا تركن إلى سهولة الأجوبة الجاهزة.

ليس هدف هذه المحاورة، تقديم الجواب المناسب لأنه لا وجود له إلاّ بالقوّة وحتى تحصل النقلة إلى وجوده بالفعل، يلزمه التحرك في حساسية الزمان والمكان. إن المستقبل يحمل بلا ريب أجوبة مناسبة على الأسئلة الصعبة. ولدي شعور متفائل أن ذلك سيحدث في العراق، كما سيحدث في أميركا، وسيحدث في العالم الواسع الذي لا تثبت حركته عند نتائج حتمية. لا إنسان أخير ولا نهاية التاريخ. بل حركة دائبة، تفتح طريق الإنسان، على خلق

الظروف المناسبة لممارسة حريته باعتبارها هويته، وجوهر ماهيته الشخصية بامتياز.

إن من طبيعة وجود الاحتلال، تولد مقاومته، وإذا طبقنا منهج التقابل والمماثلة، فإن من طبيعة الجسم الإنساني أن يقاوم المرض وله أن يجد العلاج له، ودور الأطباء، الذي يشبه دور السياسيين، هو مساعدة الجسم على خلق دفاعاته الخاصة.

إن الشعب العراقي قادر على القيام بهذا الفعل، لكنه يحتاج من أجل ذلك إلى الحرية، وإلى الوقت، وكم كان الوقت ضرورياً، في تجارب الشعوب السابقة. وهل نحن بحاجة لتذكر المعنى المستتر في مفهوم الحرب الشعبية طويلة الأمد، من أجل، أن يضعف العدو، ويقوى الصديق. وإذا كان لا بدّ من التوجيه إلى الطريق الصحيح، أو الاتجاه السياسي الصائب، فإن أول كلام في هذا الباب، يقوم على الاعتراف بأن مشكلة العراق كانت بنظامه الاستبدادي، وأنه إذا تحصلت نهاية هذا النظام، وهو ما يبدو أنه قد حصل حتى الآن، فإننا نكون أمام بداية جديدة، لكن من شروط هذه البداية، القبول بقيم الحرية والديمقراطية، وليس السخرية منها، لأنه لا مقاومة مع الاستبداد والدكتاتورية وذلك هو الدرس الأول المستفاد من سقوط النظام العراقي الاستبدادي دون مقاومة تذكر.

من واجب المثقفين العرب والمسلمين إثبات هذا الدرس، والإصغاء إلى نطقه، لا التمويه عليه، بآراء نظرية مهما بلغت من

الصدق والصواب على مستوى الاستدلال العقلي إن الواقع ينتج صورته، وطالما كانت قدم الاستدلال خشبية وتلك مأساة القياس. ولذلك يجب مراقبة الساحة العراقية، ومرافقتها، ومساعدتها، على تقديم الأجوبة المتحركة على أسئلة قاسية، لا يبدو أنها ستقف عند حدود العراق، بل ستتعداه لتطرح تحدياً حقيقياً على العقل العربي والإسلامي المعاصر...

الكيمياء الروحانية في دراسات كوربان: ملاحظات نقدية

أتحدث بسرور وسعادة في ندوة تكريم فكر هنري كوربان من خلال الحوار بين الروح والدين، وهو حوار كان هنري كوربان من فلاسفته بامتياز، وكانت حياته الروحية والفكرية صورة مفاضة لهذا الحوار العميق، المثمر، لقد أعطى هنري كوربان عطاءات ثمينة وكثيرة للفلسفة الإسلامية كما للفكر الإنساني، وكنت واحداً من الذين استفادوا في اشتغالهم الفلسفي من دراسات هنري كوربان وفلسفته، ولذلك أقدّم له في هذه المناسبة خالص العرفان، وكذلك يسرني، أن أعقب في حوار مفيد، على البحث القيم الذي تقدم به الأستاذ السيد بيار لوري الذي سبق واستفدت من أبحاثه في التفسير الباطني للقرآن الكريم عن الكاشاني وغيره من الصوفية والذي يذخر بحثه الذي بين أيدينا، بالمعاني العميقة واللمعات الدقيقة، ولذلك لن أخدش وحدته بتعليقات فضولية. إن البروفسور بيار لوري وأمثاله من الباحثين الفرنسيين شهادة عالية القيمة على الثمار اللذيذة لشجرة الاستشراق الفرنسي، بفرعها الطيب كثير الأزهار والأثمار، إنني أوجه إليه تحية من القلب وأشكره لحضوره عالي القيمة بيننا، كما أشكر الزملاء على المنبر والأخوة الحاضرين والقائمين على هذا المعهد الجميل.

سوف التزم بالوقت المعطى لي، وبالدور الذي يحمله المعقّب ولأن موضوع الكيمياء الروحانية شائك ومتشعب، سأكتفي بالإشارة إلى عناوين وآراء واجتهادات ومساهمات نقدية في هذا الباب، آملاً أن تتاح الفرصة للتفصيل والشرح في أماكن أخرى إذا استحق الأمر ذلك.

لقد عرض الباحث بيار لوري، لإنتاج هنري كوربان الزاخر والواسع واهتمامه بالفلسفة الإسلامية وعند المسلمين الشيعة على وجه الخصوص، ثم ألمح إلى دراساته في الكيمياء الروحانية، من بداية اهتمامه، بظاهرة تأويل الكتاب المقدس عند أهل الكتاب، من اليهود والمسيحيين والإسلام.

ثم عرض لتطور فكرة الكيمياء عند فلاسفة الشرق القدماء، واليونانيين ومدرسة الإسكندرية، والمدرسة الهرمسية وصولاً إلى الكيمياء الإسلامية كما هي في ماديتها وروحانيتها عند جابر، وفي اعتبارها صورة، تظهر إمكانية تطبيق مراحل وأدوار التأويل القرآني على تأويل الطبيعة وعناصرها وميزان القوى بين هذه العناصر، ووضع لبحثه عناوين ميتافيزيقية من قبيل: الفلسفة النبوية وفلسفة الإمامة.

قلت لن أنال بتعليقات فضولية وحدة الموضوع والمنهج في هذا البحث، لكنني سأعرض موجزاً لفلسفة الكيمياء عند جابر، مع إبداء ملاحظات نقدية، تتعلق بأصل الموضوع والخاصية التي تمتاز بها فلسفة أهل الكتاب باعتبارها فلسفة تفسيرية لحقيقة متحصلة، واعتبار الموقف التفسيري، مرتبطاً بالشخص المفسر، وعلاقته بالكتاب حيث المهمة الأولى والأخيرة، كما يقول كوربان نفسه، هي فهم المعنى

الحقيقي لهذا الكتاب وذلك يجعل من وجود المؤمن وجوداً حقيقياً، فحقيقة معنى الكتاب مرتبطة بحقيقة الوجود ومعرفة المعنى الروحي تستدعي معرفيين هداة وعارفين بالأسرار وهم الأنبياء، ولأن النبوة مقفلة بعد النبوة الخاتمة، فإن جواب هذه المشكلة، عند المسلمين الشيعة، يستند إلى علم للنبوة يتسع فيصل إلى علم الإمامة. وتعليم الأئمة الشيعة يسمح أن يجوهر التفسير القرآني والتأمل الفلسفي أحدهما الآخر وإذا كان للقرآن أربعة معان: ظاهر وباطن وحد ومطلع، فإن إدراك المعنى الباطن لكتاب، يكون ثمرة ينبوع تعاليم الأئمة عليهم السلام.

والقرآن كتاب الوجود، والطبيعة تشتمل بدورها على الظاهر الباطن ودور الكيمياء الروحانية، هي السفر من الظاهر إلى الباطن، من خارج الطبيعة إلى داخلها، وإذا كان التأويل يعني ردّ الشيء إلى أوّله وأصله، فإن في الطبيعة من العناصر التي يمكن أن يعاد إنتاجها من خلال إعادة تركيبها. إن الكون في نظر المتصوفين والعرفاء هو واقع مؤلف من رموز ينطوي إدراكها على مرحلة في سفر العارف نحو الله. الطبيعة في نظر الصوفي مشهد عام فسيح من الرموز لا بد من إدراكها واستبطانها قبل الوقوف على دلالاتها الغيبية. لقد عرف جابر ابن حيان جدّ الكيمياء بأنه إظهار ليس في أيس، إذ ليس عندهم عدم وأيس عندهم وجود، وكذلك هي الكيمياء إعطاء الأجسام أصباغاً لم تكن لها ومهمة الكيمياء هي أن توجد في الشيء صفة ليست قائمة فيه بالفعل وإن كانت قائمة فيه بالقوة، وعالم الكيمياء يحاكي الطبيعة في صنيعها بتجارب يصطنعها فيؤدي بها نفس الذي تؤديه الطبيعة ولكنه

يؤديه في مدة أقصر فإذا اهتدى العالم إلى الوسيلة التي يخرج بها شيئاً من شيء كانت تلك الوسيلة هي الإكسير.

المعادن الرئيسية في الطبيعة سبعة وتسمى بالأحجار السبعة، وفي كل من هذه المعادن صفتان موجودتان بالفعل وصفتان موجودتان بالقوة ومعنى ذلك أن كل معدن يحتوي في جوفه على معدن آخر يناقضه في صفاته يقول جابر: لا يخلو كل موجود أن يكون فيه طبعان ـ فاعل ومنفعل ـ ظاهران، وطبعان ـ فاعل ومنفعل ـ باطنان.

ولذلك سهل ردّ الأجسام إلى أصولها في أقرب مدة، وهو أن يقلبوا الطبائع في الأجسام فيجعلون الباطن ظاهراً والظاهر باطناً.

ذلك هو علم الصنعة، لكن أين يقيم الفارق الذي يجعل من الصنعة كيمياء روحانية، إن العلم الطبيعي، في اعتبار الفلاسفة والعرفاء الشيعة، شديد الصلة بعلم الوحي، فالوحي يتحمل مدلولاً ظاهرياً وآخر باطنياً، وسبيل إدراكه البدء بتفهم الظاهر للانتهاء منه أخيراً إلى الباطن، وهذا مبدأ التاويل المطبق على الطبيعة، وعلى كتاب الوجود القرآن الكريم، وهذه الرحلة من الخارج إلى الداخل لا تتم لأحد إلاّ عن طريق النبوة والوحي، وذلك باعتماد التأويل الذي يعني كذلك حصول تحوّل ذاتي من الإنسان الخارجي إلى الإنسان الداخلي، إنه تحوّل داخل نفس المفسّر للقرآن، والكيميائي المفسر لظواهر الطبيعة والترقي من حال إلى حال، يحصل داخل نهج النص، وداخل جسم الطبيعة وداخل نفس العارف على السواء. وهذه الناحية هي التي جذبت كوربان للاهتمام بالدراسات الكيميائية كما كانت قد جذبت من قبله جابر وغيره من الكيميائيين على الاشتغال بالكيمياء

نفسها. وذلك هو الفارق الصريح بين الكيمياء السحرية القديمة وكيمياء جابر بن حيان الروحانية.

كانت الفلسفة تقيم دائماً توازياً وتقابلاً بين النظام الكوني، في الطبيعة وجسم الإنسان، والنظام الميتافيزيقي، وتجد مناسبة بين مراتب الوجود، ومراتب النفس الإنسانية، ومراتب الكائنات الطبيعية، وكانت نظرية الأخلاط والجبلة، نظرية معتبرة في تفسير استقبال الهيولى للصورة، وعلاقة النفس بالجسد، عند ملّا صدرا الشيرازي صاحب القول الشهير، النفس مادية النشوء، روحانية البقاء، إن الخليط الهيولاني الذي يستقبل النفس المطابقة له، يستطيع بواسطة التحولات الداخلية، أن يترقى، وأن يصل إلى مرحلة عليا من الروحانية، ولا يكون ذلك إلاّ بواسطة الأنبياء والأولياء، والكلام الإلهي (الوحي) الذي يماثل ويقابل في نظرية الكيمياء الإكسير. إننا ننتقل من التركيب الثنائي إلى التركيب الثلاثي، الذي منه تكون ولادة الأشياء، الأنثى والذكر والنكاح في عالم الإنسان، الحد الأوسط بين المقدمة الكبرى والصغرى في عالم المنطق، المادة الفاعلة والمادة المنفعلة والإكسير في عالم الكيمياء الإنسان والقرآن والإمام أو النبي أو المرشد. في عالم التصوّف والعرفان مقابلات تكشف عن أسرار عديدة، لعلّ منها تلك المقابلات الحروفية بين الميم والعين والسين محمد وعلي وسلمان، كما هو الأمر في دراسة قصة المباهلة عند ماسينيون، أو مراتب الوجود عند الفرق الشيعية المختلفة... وهكذا ندخل في علاقة بين الدين والفلسفة والتصوّف والعلم الطبيعي علاقة تماثل بين العالم الكبير الذي هو الكون والعالم الصغير الذي هو الإنسان...

كان جابر بن حيان يؤمن بقيمة الفلسفة ويجعل منها ضرورة لارتقاء الإنسان في مدارج العقل، حتى لتختلط عند جابر طائفة الفلاسفة بطائفة الأنبياء فهؤلاء من أولئك وأولئك من هؤلاء. يقول «إنه ليس براقٍ من أغفل صناعة الفلسفة ولكنه راسب مضمحل إلى أسفل دائماً. إن الشرع الأول هو للفلاسفة فقط إذ كان أكثر الفلاسفة أنبياء كنوح وإدريس وبوتاغورس وطاليس القديم على مثل ذلك إلى الإسكندر. وإن العلة الأولى هي العقل، والعقل هو العلم، والميزان هو العلم، وكل فلسفة وعلم فهو ميزان، فكأن الميزان جنس والفلسفة فرع ينطوي تحته، هي كل وما يتصل بها من فروع» وهنالك نوعان من الميزان؛ أما ميزان للطبائع أو ميزان وزني، وفي ميزان الطبائع، يعيدنا جابر إلى قيمة الحروف. إن اللغة عنده مسايرة للطبائع وقد أسمى كتابه الذي أخذ يوازي به بين الحروف والطبائع بكتاب «التصريف» تشبهاً بما يسميه النحويون تصريفاً، إذ لا فرق في حقيقة الأمر بين تصريف الكلمات وتصريف طبائع الأشياء.

ولو بلغت اللغة حدّها المنطقي لجاءت مفرداتها مقابلة تمام المقابلة لما في الطبيعة من أشياء بما لها من صفات وما بينها من علاقات بحيث لا تدل الكلمة الواحدة إلا على مقابل طبيعي واحد ومن حيث دلالة الحروف على الأشياء ظاهراً وباطناً أو باطناً وظاهراً، فإن أساس الصفة عند جابر هو ضبط الميزان لحروف الكلمة لكي ينضبط بالتالي ميزان المادة التي يتناولها بالتحويل والتركيب في تجاربه، وكذلك يقسم الحروف في مجموعات تندرج في موازينها ويطلق على كل مجموعة اسماً يدل على منزلتها، إنها مسألة مراتب

الموجودات ومراتب الوجود، مستدل عليها بمراتب الحروف، ومطابقة الأشياء لمسمياتها.

بعد هذا العرض الموجز لنظرية جابر بن حيان، أسمح لنفسي بإبداء مجموعة من الملاحظات النقدية، أرى أنها تستحق الاشتغال الفلسفي الراهن عليها:

١ ـ في خصوص دراسات هنري كوربان أرى أنه من الضروري الاشتغال على إنتاج كوربان، وتسوية الثغرات التي لا تزال عالقة بخصوص جملة من الموضوعات منها:

ـ مدى تطابق منهج كوربان وصلاحيته للدراسات الإسلامية فهل يكون المنهج الظواهري، دراسة الظاهرة وكما تقدم نفسها عند أهلها، بصرف النظر، عن النقد التاريخي لا تزال بعيدة عن النقد الفلسفي المعاصر، ألا تستحق هذه الدراسات الفذة، إعادة الغربلة، والتنقية، والتنقيح والتصحيح، من خلال الترجمة والنقد والشروح والتعليقات وحتى الكتابة المنهجية المقابلة والتي تعيد بناء الشيء من جديد، ألا تستحق دراسات كوربان، إخضاعها بمنطق التحولات الكيمائية، بقلب الظاهر للنفاذ إلى الباطن، أو الجمع بينهما، وتبيان ضرورة التحولات، في خضوعها لميزان الطبائع الفلسفي الجديد.

ولعلّ هذه الدراسات تتناول مسائل من نوع المقصود من الشيعة في اللغة الفلسفيّة المعاصرة. هل فرق الشيعة كافة أو الشيعة الاثني عشرية الإمامية، لقد آن الأوان لحسم أمر العلاقة بين الشيعة الإمامية والشيعة الإسماعيلية على وجه الخصوص، ولعل هذه الحاجة تكون أكثر فائدة إذا ما تمّ النظر إليها بعقل فلسفة الدين، وعلم الكلام الجديد، وتطورات علم الأصول والفقه والأخلاق، وغيرها.

ـ ألا تزال المباحث الدينية، عاصية على الامتثال للنقد التاريخي ولماذا لا يؤخذ بنتائج هذا النقد أو يتعرض له وفق تطورات منهج البحث التاريخي نفسه، وهو يتحول باستمرار، ويكشف عن حقائق جديدة، كانت ولا تزال موضع شك والتباس.

ـ والفارق الذي تقيمه فلسفة الدين المعاصرة بين (فلاسفة أهل الكتاب) وبين المعرفة الدينية نفسها. بين الفيلسوف وبين الدين والعالم الديني.

ـ علاقة التصوّف بالتشيع. هذا الباب الذي ما إن ينفتح حتى ينغلق على مسلمات، لا تركن للنقد التاريخي، ثم ما المقصود من ترسم العلاقة بين التصوّف السنّي والعرفان الشيعي؟

ـ العلاقة بين النبوة والإمامة في فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد والعلاقة بين النبوّة والإمامة داخل دائرة التصوّف والعرفان الشيعي على وجه الخصوص، وما هي الابتكارات الجديدة، وعلاقتها بفلسفة هنري كوربان، ومن خلال دراسته للفلسفة الإيرانية وفلسفة المسلمين الشيعة.

ـ علاقة الفلسفة الإسلامية، بالفلسفة اليونانية، وما يسمى بالإرث والوارث بالنسبة للفلسفات القديمة، ولماذا نظر المسلمون إلى الفلسفة اليونانية كفلسفة غير وثنية وهي خارج دائرة الإرث الإسلامي، فيما اندرجت هذه الفلسفة باعتبارها (فلسفة وثنية) داخل الإرث المسيحي الغربي. لماذا هذه المفارقة، وكيف يمكن الوصول بدراسة العلاقة بين الفلسفتين إلى فضاءات جديدة.

ـ علاقة التأويل الباطني للكتاب بالدراسات الهرمسيّة، ولماذا

هذا الانصياع وراء ما قاله ماسينيون ورده كوربان، بأن الشيعة أول من تهرمس في الإسلام؛ ثم بنى عليه آخرون كالجابري وسواه في حديثهم عن العرفان باعتباره دائرة استقالة العقل، ومنهجية التقابل والمماثلة وما العلاقة بين التراث الهرمسي، ونقد المنهج الأرسطي، ولماذا تقبَّل الشيعة قبل غيرهم هذا التراث وما تفسير ذلك، خارج ما ذكرته من الانصياع لمقولات لا تزال موضع حذر، وهي قابلة للنقد بكل تأكيد.

ـ ضرورة التدقيق بآراء شخصيات كانت في الدائرة القريبة من الإمام جعفر الصادق عليه السلام مثل هشام بن الحكم، وجابر بن حيان وسواهما. ومعرفة الصحيح من المنحول في المؤلفات المنسوبة إلى هشام ثم إلى جابر بشكل خاص. وما هو صحيح وما هو منحول، وما هو من الأقوال وما هو من الإلزامات.

من المعروف عن جابر بن حيان أنه قائل بإمامة إسماعيل بن جعفر لكن الإسماعيلية في عهده، لم تكن قد تكونت كمدرسة فلسفيّة، ثم هناك آراء شديدة الحجة لإضافات إسماعيلية لاحقة على كتابات جابر، وتفسيرات متعددة لمبحث الكيمياء الروحانية عنده، واشتغاله على خلق إنسان صناعي الأمر الذي حمل عبد الرحمن بدوي إلى الترجمة لجابر في كتابه «من تاريخ الإلحاد في الإسلام».

ـ العلاقة بين الحروفيّة ومذاهب غلاة الشيعة فيما يتعلق بالتراتب بين «الميم» محمد صلى الله عليه وآله والعين علي عليه السلام والسين سلمان وما هي حقيقة سلمان عند الشيعة الإماميّة والفارق بين سلمان الصحابي الفاضل والشيعي المخلص، وسلمان الأسطورة عند الغلاة

كذلك في العرفان الشيعي، ثم لماذا تبقى دراسات ماسينيون عن سلمان الفارسي، هي المستند والمرجع في مباحث الاستشراق، وفي تحديد موقع سلمان عند المسلمين الشيعة والفلسفة والعرفان الشيعي على السواء؟

ـ لماذا الربط المتسرع بين المباحث الطبيعية والمباحث الميتافيزيقية، في موضوع الكيمياء الروحانية الذي نحن بصدده خارج إطار النظرة الإسلامية للعلوم الطبيعية، والتركيز على الفائدة المستفادة منها في باب إيستمولوجيا العلوم المعاصرة، بدل العزف على ربابة التأويل الباطني وفق منهج التقابل والمماثلة في العلاقة بين دوائر الوجود ومراتبه، بين الله والإنسان والعالم؟

وهل تصمد هذه الدراسات وفق منهج إبستمولوجيا العلوم المعاصر؟

إنها مجرد أسئلة، لكن وظيفة الفلسفة هي طرح الأسئلة وإذا كنت أجد في نفسي ميلاً إلى وظيفة الفلسفة النقدية فإنني لا أخفي، تأثري بكل ما أنا في صدد نقده أو طرح الأسئلة عليه.

إنها أزمة العقل والقلب.

بين القديم والجديد

لا أرغب في إثارة موضوع قديم، ونفض الغبار عن أوراقه العتيقة، لكن الحياة التي يلزم أن تكون متجددة، وفق معناها، تعيد هي نفسها طرح الموضوعات التي نظنها أضحت جزءاً من الماضي، ولم يعد أمرُ معالجتها بذي شأن، وإذا بها، تطل برأسها من نوافذ لم تغلق بإحكام، فبقيت مسارب للريح، ترسل أجنحتها إلى عامة الجهات، فلا تخلو الأمكنة منها، لا وجود للخلاء وإعلاء، في قضايا، يبدو أنها تستعيد أهميتها على الدوام.

على سبيل المثال لا الحصر، دائماً ما كان يحضرني سؤال غريب، من نوع هل يعتق سؤال الحرية، وهل يصبح جزءاً من تاريخ مضى وانقضى، أم إنه نوع من الأسئلة، تصاحب الزمان فلا تنفك عنه، وإذا كان الإنسان موجوداً لأنه مفكر، وفق مذهب ديكارت، فإن هذا الوجود مرتبط بالزمان الذي لا أوّل له ولا آخر، على طريقة صدر المتألهين، بحيث يكون قبل الزمان زمان، وبحيث يكون مع الفكر الوجود، فيكون الفكر مساوقاً للزمان، لم يوجد الإنسان إلا مليئاً بتفكيره، وعجبي لماذا لم ينتبه رينيه ديكارت إلى هذه الناحية، فأدرك الوجود الطبيعي إلى جانب الوجود العملي، والوجود الإنساني (النفس

الناطقة والذات المفكرة) ـ معاً. ثم جعل من الوجود الإلهي الضامن الأول والأخير الذي يعطي كل وجود قيمته الحقيقيّة.

عندما نتناول كتب الفلسفة القديمة، نجد أننا أمام أسئلة ومشكلات تشابه ما نواجه في حياتنا المعاصرة، ويجد المشتغلون في تاريخ الفكر أن في هذا الأمر معنيين يظهر أولهما: أن المشكلات الرئيسية للإنسان هي نفسها في كل زمان ومكان، وأن الذي يتغير ليس هذه المشكلات إنما مستوى طرحها، كما مستوى الإجابة عليها وإيجاد الحلول لها. فيما يذهب آخرون إلى معنى يقول: أن المشكلات الكبرى في الفكر الإنساني إنما وجدت أجوبتها في التاريخ السابق لهذا العصر، وأن ما يقوم به مفكرون، إنما هو إعادة الروح لأجوبة قديمة ونفض الغبار عن الأوراق العتيقة ثم إعادة تقديمها من جديد لكن يلزم الانتباه أن هذا الجديد لا يتعلق لا بالموضوع المشكلة، ولا بالحلّ، لا بالسؤال ولا بالجواب، إنها فقط في مستوى متغاير من العلاقة بينهما، ومن آثارهما المتبادلة.

يتحدثون عن قضايا كبرى في الفلسفة أو عن مشكلات الميتافيزيقية الدائمة، لمسألة وجود الله سبحانه وتعالى، أو العلم الإلهي وكذلك مسائل الوجود، والنفس، (الله العالم النفس) تلك هي قضايا الميتافيزيقا الكبرى. ثم نتبين أنه لم يخلُ عصر من العصور الفلسفية، أو مذهب من المذاهب دون التطرق إلى هذه القضايا والمساهمة في معالجتها على أكمل وجه، وأن تاريخ الفلسفة هو في الواقع استعراض، مريح أو ممل، للأجوبة المتعددة على هذه (الأسئلة الخالدة). وعليه فإنه وفق هذا الاعتبار، يكون السؤال هو الثابت والجواب هو المتغير.

السؤال بطبيعته ساكن لأنه تعبير عن مشكلة واقعية، معينة، ترمي بثقلها على كتف الإنسان وتضغط على أفكاره. إن طبيعة السؤال لنقل إنها محافظة، وإنها غير قابلة للضوء، لأنها حارة دائماً. فيما الجواب هو المتغير وهو المتحرك، وهو الذي يعطي الصورة الواقعية عن حركة الفكر؟

لنتمهل قليلاً، ونفكر بإمعان وهدوء أكثر: هل حركة الفكر، متحصلة في السؤال أم متحصلة في الجواب. بمعنى آخر هل التفلسف هو فن طرح الأسئلة أو طرح الأجوبة، وماذا نسمي فلسفة مجددة على مستوى السؤال؟ هل هي إبداعية ابتكارية، أم اتباعية استفهامية، وهل نصف بالإبداع والتجدد، فقط تلك الفلسفات التي لم تجدد في السؤال، بل كانت محصلة حركتها التجديد في الجواب. ووفق هذه القاعدة هل توجد أسئلة قدرية، أو أن الأمر منوط بطبيعة الأجوبة، حيث السؤال لا يعبر لا عن محافظة ولا قدرية، بل يطرح حقيقة الإشكالية في أرض الواقع فيها الأجوبة وحدها تحظى بنعمة هذا النوع من الأوصاف والنعوت.

الذين يعتبرون أن الواقع هو الأصل، وأنه الحقيقة العينية المقررة للوجود، فإنهم يذهبون إلى ابتكار طرح الأسئلة، لأنها مستفادة من حركة الواقع، وعندهم أنه متحرك غير ثابت ولا طبيعته طبيعة قارة، وعليه يكون السؤال هو المتغير والجواب ليس هو تفصيل بسيط للتعامل مع السؤال الفلسفي الجديد، فيما الذين يعطون للعقل أسبقيته، يعتقدون بأن الفكر هو الذي يختار الأجوبة المناسبة على الأسئلة الواقعة، المتسمة بصفات الثبات والديمومة.

وبينهما، بين هذين الاتجاهين تقوم عناصر الصراع بين الثابت والمتغير.

قلت لا أرغب في استعادة مواضيع قديمة، لكنني بعد هذه الرحلة في إشراقة اليوم، من هو العتيق في هذا الكلام. المشكلات التي تناولها الكلام أو أنه الكلام نفسه وعلى الدوام؟

العبادة كحاجة إنسانية

تنوع اجتهاد العقل الخالص حول ماهية الإنسان، بين القول إنه حيوان ناطق إلى اعتباره كائناً وجودياً يسعى بين مقامين: أحسن التقويم وأسفل السافلين، إلى حدّه باعتبار نوعه الذي يبلغ الأول في صورة النفس بعد تعلقها بميول الجسد، ثم ترقيها، في حركة جوهرية إلى مراتب الإنسان الكامل إلى وصفه بالوعي، ثم الانتقال إلى أن هذا الوعي بحركة اللاوعي الكامن، في سلسلة الحاجات والدوافع التي تظهر في الحركة أو من دونها، وهو لذلك ينزع إلى النافع وينفر من الضار، وذهب الفلاسفة في تعيين مكانة الحاجة الأساسية بين اعتبارها السعادة كما هو الحال عند أرسطو والمشائين، أو اللذة الروحية كما عند آبيقورس أو إدارة الحياة عند شوبنهور ونيتشه، إضافة إلى الليبدو، عند فرويد وجماعة التحليل النفسي وإذا كانت الحاجات المتنوعة من حاجة النفس النباتية إلى النفس الناطقة تتمحور حول الحاجة الأساسية وتتعلق بها؛ فإن المدارس الفلسفية توزعت إلى مذاهب عدة في رسم المعاني المرتبطة بالحاجة الأساسية، فأصبحت السعادة في الدارين الأولى والآخرة؛ مناط التفكير في مدرسة المشائين، ممثلة بالشيخ الرئيس ابن سينا في تحديد معنى السعادة، بمعرفة الله سبحانه، والنفور من الحاجات الخسيسة، والنزوع إلى

الحاجات الشريفة، وارتباط القول بالعمل وكذلك حصل مع المدارس الفلسفية الأخرى في اعتبار اللذة، أو إرادة الحياة والحفاظ عليها أو انقسام مدرسة التحليل إلى فروع شتى.

في موضوع الحاجة الأساسية أقول إن الإنسان يحتاج إلى العبادة، حتى يصير كائناً عابداً تتمحور في عبادته كافة نوازعه الأخرى؛ وفيها، أي في حاجة العبادة؛ نجد التفسير المقبول لكافة الحاجات الأخرى. وكان القرآن الكريم قد صرح بعلاقة العبادة، بفعل الخلق، وجعلها في أساس فكرة التكوين وفي صلب المعنى الوجودي الإنساني باعتبار وجوده وجوداً فقرياً، يسعى في كدح متواصل لبلوغ المراتب العليا والدرجات السامية. وكان ابن سينا قد ألمح على طريقته إلى هذه الحاجة في قصيدته العينية الشهيرة والتي قدم فيها حدّه لماهية النفس، أو تعريفه الخاص، المختلف عن تعريفات القدماء، وخاصة أفلاطون وأرسطو، وقد سبق الفارابي ابن سينا في موضوع السعادة، وجعلها غاية الإنسان، باعتباره كائناً وجودياً، وغاية الاجتماع الإنساني، باعتباره اجتماعاً فاضلاً، ولا تتحصل هذه السعادة في الدارين إلا بمعرفة الله وحسن عبادته..

وذهب أهل التصوف إلى إعطاء العبادة معانٍ مضافة من مترادفاتها العشق والعلم والوجود. إن إفعال عشق، وعلم، ووجد، مترادفات متنوعة لمعنى واحد. ولذلك هذا المعنى الواحد، في أوقات منفصلة ومتصلة؛ منها العبادات بالمعنى الشرعي التي تُؤدّى في أوقاتها كالصلاة والصيام وفريضة الحج والزكاة، وهي نفسها يمكن تأديتها في الزمان المتصل، كالصلاة الدائمة والصيام بمعنى الإمتناع عن المنكر، والحج بمعنى السفر المتواصل والطواف حول الذات

المقدسة، كما يطوف العاشق حول المعشوق والزكاة الجارية، التي تقدم مفهوم فعل الزكاة والتزكية للأموال والأنفس، في جريان لا ينقطع، بانقطاع أسبابه أو حاجته، وأضاف الصوفية فعل العبادة لكائنات الوجود من غير الإنسان. إنها كائنات موجودة وعاشقة، تسبح أسماء ربها بلا انقطاع...

لقد أعطى أهل العرفان لجواب الوجود «بلى» على السؤال الإلهي ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ معنى العبادة كفعل يستفيد إطلاقه من علاقته الوجودية الفقرية والعاشقة، بالمطلق الأزلي، كذات مقدسة معشوقة معبودة. وكان لسان الغيب حافظ الشيرازي قد أشار في شعره إلى مقام «ألست» بالقول على لسان الدرويش ما مفاده أنه لو طلب من الدرويش أن يبيع بكنوز الأرض «ألست» لأجاب «ما بعت»...

إن مراتب كمال النفس تتحدد وفق مراتب ودرجات العبادة، وبذلك خصّ العرفاء العبادات بأسرار ظاهرة وأخرى باطنة. كما خصها العرفاء؛ بآداب ظاهرة، وأخرى معنوية. فتحصلت من جراء سلم الدرجات والمراتب آداب معنوية لعبادات الصلاة والصوم، والحج والزكاة وقيل في شروطها الظاهرة، إنها صحيحة أو خلاف ذلك، وفي شروطها المعنوية إنها مقبولة أو خلاف ذلك...

نقول إن فعل العبادة يحقق المعنى الوجودي للإنسان المرتبط بأصل التكوين والخلقة وإنه يحمل معاني العشق والوجود والعلم، ويحقق السعادة واللذة، فالنفوس العابدة، سعيدة وملتذة، والنفوس التي تركت عبادتها نفوس شقية ومتألمة وفي الأولى تحقيق لمعنى الحياة، أو الكون، وفي الأخرى تحقيق لمعنى الفناء أو الفساد. لأن

معنى الوجود والكينونة في فعل العبادة مرتبط بأصل كلمة «كن» التي يبقى نغمها الإلهي يوجه الآداب المعنوية للعبادات، ويسمح للنفس أن تكدح إلى ربها وهي على طمأنينةٍ، تقيها الخوف من الموت. إنه فعل الوجود الذي لا يثيره قلق الموت؛ ولا تؤرقه إشكالية الحاجات المتعددة التي سبق وذكرنا، بمذاهبها المختلفة...

في شهر رمضان المبارك تشتاق النفس الإنسانية إلى العبادة كفعل يتحقق في زمان خاص. ولسنا في معرض تعداد فضائل العبادة في هذا الشهر الفضيل، بقدر ما نريد الاستفادة من الإشارة إلى زمانه الخاص باعتباره وقتاً تتحصل فيه معاني الديمومة، وكذلك يتحقق هذا المعنى في أداء الصلاة في أوقاتها، والحج في زمانه إنه الوقت الذي يجمع في الهنا والآن، معنى التحقق الوجودي للزمان. وإذا كانت العبادة كحاجة إنسانية عميقة وأساسية لا تنقطع أوقاتها، فإنها تتجمع في شهر رمضان، لتصبح فيه وعلى طريقة تقسيمات الفقهاء؛ كل عبادة صحيحة، هي عبادة مقبولة. فتأمل....

أنا المثقف العربي

أنتظر بصمت حتى ينطق الحاسوب. وحده الحاسوب يقدر على الكلام. لأنه ينتمي إلى حضارة تكنولوجيا المعلومات. فيما أنا أنتمي إلى حضارة أية حضارة!؟ إذا قلت اليقين أطلت همسي. وإن قلت المحال رفعت صوتي. أقلب بيت شعر المعري لأنني أؤثر الصمت على الكلام. متى كان شاعر المعرة صامتاً، متى كان ناطقاً، وإلى أية حضارة كان ينتمي؟ التلفاز، لم أعد أشاهد التلفاز. صور من فلسطين، صور من العراق من لبنان من العالم. صور تنسخ صوراً، وأنا لا قدرة لي على المشاهدة، لا أريد أن أكون شاهداً، ولا أكون حاضراً، ولا أكون راوية. . .

منذ متى ينتابني هذا الشعور؟ هل هي حالة نفسية عابرة، هل هو إجهاض سياسي، مؤقت، وحالة من حالات كمون الفكر، وغياب الشعور، وهل ثمة متسع للخيال، في هذا العالم المعصوب العينين عن رؤية الوقائع، ومعرفة الحقائق، والبحث عن اليقين؛ وطلب العدل، ونصرة الحق!

في حوار هاملت مع نفسه شيء من هذا القبيل، وفي اختباء الوعي في طبقات اللاوعي عند فرويد ما يشبهه، وفي ذلك الإلحاح

على بناء الصور الجديدة لإثبات أن النفس الإنسانية هبطت من العالم الأعلى، وأنها خلّاقة للصور كما عند صدرا الشيرازي أمرٌ مطابق لما آلت إليه وقائع الإبداع.

الصمت والعزلة والتأمل والنظر، ونسك الزهّاد، وتوحد العرفاء، أحوال ومقامات لست من صانعيها، رغم إلحاحي الغريب على بلوغ هذه التجربة المتعالية.

أنا المثقف العربي أسكن في النسيان. لم يعد قلق فاوست يشابه قلقي، ولا صراعه مع الشيطان صراعي، ولم تعد لي رغبة عميقة في العودة إلى التراث ولا في الذهاب إلى الحداثة، ولا في صناعة الأدب، ولا في امتهان الكلام، أنا المثقف العربي صامت كتمثال من رخام وأكثر، مثل هرم أبي الهول وأكثر، ولي في أسلافي حكمة شاعر قديم: لو أن الفتى حجرٌ...

الصمت غاية أمري. لأن النطق يحتاج إلى الإبداع والإبداع يحتاج إلى الحرية، والحرية تحتاج إلى كل شيء.

من أين لي لملمة هذه المفاهيم البعيدة وجلبها إلى دارتي. ولا شيء غير الجدران والسقف، وهذه الأبواب التي نخرتها الريح. بل مزقتها الريح، وهي في عنفوان عاصفةٍ هوجاء. تذكرني بما قاله المتنبي، في زمن غابر، بعيد عن زمني: قلق كأن الريح تحتي...

لا ليست حالتي كحالة أبي الطيب، وأين لي ذلك، وقلق أبي الطيب متحرك كالريح، وقلقي ساكن كالقدر.

أنا المثقف العربي، أجلس خلف مكتبي ولا تجيء الكتابة.

هكذا لا تعرف طريقها إلى دفاتري. فيما تبقى كتبي مطوية الأوراق رغم أنني مصدّق حتى الأعماق بأن خير جليس في الأنام كتاب..

هل فقدت ميولي وحاجاتي، حين أطعمتني المرارات من لحمها، فأعلنت صيامي وغافلت كلامي، وعادت بي رغبة قديمة إلى اللعب. وهؤلاء القوم من حولي يرددون بخبث مكين «من يلعب يفزْ» ولكنني لامست حدود الخسارة، فنفضت يديّ من أوراقي، وكبتُّ ميولي وحاجاتي وصرت رقماً زائداً، في لعبةٍ تحصى فيها الأرقام وتحبس فيها الأنفاس.

لست متشائماً ما فيه الكفاية، ولست متفائلاً ما فيه الكفاية. أنا بين التشاؤم والتفاؤل في منزلة بين منزلتين، ولكني احتفظت ببقية تفاؤلي، وتركت بقية التشاؤم كصرخة استنكار. أنا المثقف العربي «المتشائل» أستنكر كل ما يدور حولي، ولا أجد سبيلاً إلى تغييره.

حسّي النقدي تركته في مدار الضرورة. أنا حس نقدي بقدر ما يسمح مدار الضرورة بالنقد، لكن مدار الحرية يسبح فيه صمتي، كسمكة وسط الجماهير في أعماق المحيط.

أنا المثقف العربي، أكتب مرثيتي. هل صادفتم مثقفاً يرثي نفسه، إلا إذا صارت حالته يرثى لها؟ وعلى ذلك تجمعت كل المواويل، في الليل الطويل، كل الأغنيات القديمة، والأناشيد المنسية وحكايا البطولات في مراثي الحضارات أولئك هم الرجال الجوف. أنا المثقف العربي من عصر الرماد، لا طائر الفينيق يبعثني، ولا طائر السيمرغ يتبعني، ولا أقتفي أخبار الهدد في حكاية النبي سليمان...

في معترك الشك الذي ساورني على حدود دوائر القلق، وجعلني في دهشتي من نفسي ومن العالم حولي، أسامر الحاسوب كأنني أسامر الأصدقاء، وأهجر التلفاز بقدر ما جعلته يشاركني حجرة نومي. وأغمضت عيوني على الصور الأخيرة، صورة العالم،هذا العالم، لا تروق لي. ولكنني أعرف أن لي من حب أتراب أصحابي، ولي في حبهم قمح وزاد، من حصاد الحقل عندي ما كفاني، وكفاني أن لي عيد الحصاد؛ على ما أبدعته قريحة خليل حاوي.

أنا المثقف العربي، أرثي الشعراء الذي قضوا من قبل، وأقف بكل دهشتي أمام الشهداء الذين سقطوا والذين ينتظرون وأنظر صور السجناء الذي عذبوا والذين ينتظرون، وأغمض عيني عن صور الأمهات الثكالى واللواتي ينتظرن أولادهن في الغياب، وصور الآباء في الحقول والمصانع، وصور الشباب في الجامعات، وفي الأحياء، وفي أسواق البطالة، وصور الإسراف المكروه، والإثراء غير المشروع، وصور السادة النبلاء، في الدور والقصور وحفلات الأنس والحبور، وصور الأطفال في المدارس والأطفال في الأزقة؛ والآباء يبحثون عن الحليب، في حملات الإغاثة، صور الفقر والقتل، والسلب، والحرب، وسباق التسلح، وارتفاع أسعار النفط، وندرة البضائع من حاجيات الغذاء، وضروريات المعاش. صور الطغيان والظلم والعدوان. وصور الموتى يشعلون القناديل، وصور الجنود يحاصرون المقابر، ويدنسون المقدسات صور على صور في صورٍ أخرى. ذلك هو الواقع. من يحدث بعد كل هذا عن ضروب الخيال.

أنا المثقف العربي. لا واقع لي ولا خيال إذن هل أنا موجود؟

لم تكن مدفأة ديكارت، قادرة، على بعث النور من حوله، كان ثمة شيء يشتعل في داخل صاحب الطريقة؛ وتلك سبيل الخروج من الغابة. وعليه أتلمس نور داخلي، ثم أشعل المصباح وفي لمسة النور أتحسس وجودي.

إذن ارمِ، يا سيدي، بكل مرثيتي هذه إلى موقد النار... وأنا أحترق بنارٍ أقوى مما أوقدتُ...

دور الثقافة في صناعة التاريخ: إشكالية النفس والعقل

لم تعد الوقائع والحوادث صالحة للفصل بين الأعوام. يكتسب الزمن فعل الديمومة، ويكون المستقبل صيرورة الحاضر لكن بلا حتميّة تاريخيّة ولا ضرورة طبيعية، قوانين التاريخ لا تشاكل قوانين الطبيعة وليست قواعد الفيزياء بسارية المفعول في حقل الميتافيزياء. وإن صنع الإنسان في أفعاله الرابط بين العلة والمعلول، وجعل من الطبيعة ما وراءها حيث يجد في صناعته لواقعه والأشياء المحيطة به صناعته لنفسه، ككائن عاقل، يشغل عقله في اختيار أفعاله، ويكون مريداً لها ومسؤولاً عنها، ثم إذا أراد أن يبعدها عنه، نسبها إلى التاريخ أو نسبها إلى القضاء والقدر، ولكن لا مناص له، وحتى عند أهل الجبر من أن يكون محلاً أو ظرفاً لأفعاله، وله عند غيرهم مجال كسب الأفعال إذا ما انتزع منه القول بخلقها أو كان في منزلةٍ بين المنزلتين، وفي تراث المعتزلة أنه لا يوجد لفعل فاعلين وعليه تقع مسؤولية الأعمال على أصحابها من الخلق.

وأكثر ما شغل فلاسفة التاريخ، القول بالضرورة والحتميّة، وإن ذهب قبلهم أهل الاعتزال، بنسب الأفعال في جانب منها إلى ظروفها التاريخية لكن دون حتمية ولا ضرورة، بل حريّة واختيار ليستقيم

الحساب على الأفعال مع حقائق العدل الإلهي، واختيار الأصلح للناس..

في نهاية كل عام يجري الإنسان لنفسه جردة حساب. بين قائل فعلت واخترت وأردت، وبين قائل كتب لي وأجبرت وذلك كان نصيبي وكانت قسمتي وأقداري، وقائل فعل التاريخ ما فعل، وإذا فاتني أن أحقق الأصلح في ما مضى من الأيام، فإن المستقبل ساحة مفتوحة للفعل، ولكن كيف أتخلص من مكر التاريخ ومن خداعه. وكيف أطابق بين إرادته وإرادتي، وأين لي مكره وخداعه ومن أين لي أن أجلب لنفسي حريتها ونجاتها على السواء.

قاوم الإنسان مكر التاريخ بمكر العقل. وكان بصفته الوجودية ككائن عاقل يحاول أن يصنع تاريخه لكن مشكلة العقلانيين مع العقل أنهم أساءوا استخدامه واصطنعوا له من أنفسهم عدواً، ثم طالبوه بتحقيق النجاة في العالمين، وكان المعري قد أشار في لزومياته إلى نعمة العقل ونقمة النفس، ومن قبله نسب إخوان الصفاء للنفس دوراً مشابهاً، ثم قدّر محيي الدين بن عربي أن الشر من صناعة النفس اللوامة ومن السنن الإلهيَّة أنه لا يغيّر الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، وهكذا ألحقت مسؤولية الأعمال بوسوسة النفس، عندما تغلب فيها الطبائع النباتية والحيوانية، على طبيعتها الإنسانية العاقلة.

وإذا كانت النفس واحدة على تعدد قواها، فإنها تصنع حياتها أو تاريخها بإقامة ميزان قوى معدّل بين قواها المتعددة، وهي تحكم على مصيرها من نسبة قدرتها على إقامة هذا التوازن، وإذا كان وجود

النفوس يكون وجوداً متشخصاً، ولذلك ذهب الشيخ الرئيس ابن سينا إلى القول إن النفس هي الشخص منك على الحقيقة فإن ذلك لا يمنع من القول بوجود نفس جامعة أو نفس للجماعة كما يمكن القول بوجود عقل جامع أو عقل للجماعة، يطلق عليه الفلاسفة المعاصرون المصطلح الذي نحته العلامة الفرنسي أندريه لالاند A. LALANDE بالعقل المكوّن مقابل العقل المتكون الذي يعني في ما يعنيه الإنتاج الإنساني أو الثقافة المتحصلة والمتكونة لشعبٍ من الشعوب في مرحلة تاريخيّة معينة.

ما طبيعة العقل المتكوّن في بداية هذه الألفيّة الثالثة، وما هي ميزات الثقافة المعاصرة وهل يوجد ما يمكن أن يوصف «بنفس العالم» أو العقل العالمي السائد والمهيمن وهل يكون هذا العقل صانعاً للتاريخ أو خادماً له؟

إن مراقبة الثقافة الإنسانية المعاصرة تتحقق من خلال معرفة إنتاجها في الحقول المتعددة. إن الشجرة تعرف من ثمارها فإذا كانت الشجرة طيبة أعطت ثماراً طيباً وأكلاً لذيذاً، ولكن ما أدراك ما تعطيه الشجرة الخبيثة وكيف لنا أن نميّز الطيب من الخبيث في عالم الاستهلاك المقيت الذي يجعل من ثقافته بضاعة مقيتة مذاقها مر وغذاؤها مضر..

هل يمكن الفصل بين حوادث العالم ووقائعه، كما يجري في منطقتنا وبقية المناطق المنكوبة بالظلم والظالمين والغزاة المحاربين، والسياسيين الطامعين والتجار الجشعين، والإعلام الكاذب والثقافة

البليدة السطحيّة التابعة، ولماذا نتذكر كل هذه الصفات في عالم اليوم، مع بداية كل عام، ولا توجد محكمة من رادع ولا وازع من ضمير وأين تذهب بنا ثقافة نفس العالم، وكأن عالمنا لا عقل له؟!

لا يضير الفلسفة أن تصنع أجوبتها على هذه الأسئلة القلقة ولكن عصر الفلاسفة إلى ذبول وهو يترك مكانة لصنّاع القرار في أروقة الاستراتيجيات وحوانيت التجار، ومكاتب المستشارين، وليس بين هذه الأماكن من فيلسوف واحد، يشهر قوله للوصول إلى الحقيقة التي من أصولها الدوران مع الحق ومجافاة الباطل، ومقاومة السفسطة، والنظر إلى التاريخ كمسار خلاق لممارسة الحريّة، ومتابعة مسارها المتطابق مع المسار التاريخي المتصالح معه، وهو فيما هو جزء من حركة الزمان بين اللحظة والدهر، مجلى من تجليات الحق في الخلق. . .

التاريخ مرآة التجلي، وحين ينظر الإنسان في مرآة تاريخه يشاهد نفسه، ويكون عليه أن ينظر في مرآة نفسه. إن لعبة النظر والمرآة، حكاية النفس في معرفة ذاتها، وتلك معرفة سبق لابن سينا أن وصفها بالمرقاة. والترقي إلى الحق، عملية دائبة في النظر إلى النفس في مرآة أفعالها. . .

هل ينظر العالم إلى مرآة نفسه ويشاهد، مع نهاية كل عام ميلادي حصيلة ما فعلت. وهل تكون هذه المراقبة فعل شهود وحضور في التاريخ لا هروباً منه ونعته بالمكر والخداع وتحميله من أفعال الإنسان ما لا يطاق؟ ولماذا لا ينظر المثقفون إلى مرآة نُفس العالم ويشاهدوا ما صنعوا وما صنع الآخرون، ويكون عليهم ولهم أن

يصدروا الأحكام القيميّة وأن يحاسبوا نفس العالم على ما صنعته في الساحة التاريخيّة، ثم يكتشفون أن المستقبل لا يزال قابلاً لفعل التغيير إذا ما غيروا ما بأنفسهم، واختاروا ما اختار الحق من الصلاح للخلق؟

إن دور المثقفين العرب والمسلمين ليس في ذم التاريخ بقدر ما يقوم على صناعته، بلا حتمية ولا ضرورة ولا جبرية، ولكن بكل إرادة واختيار وحرية، وعند ذلك يعرفون ماذا يصنعون، وأيّ مستقبل ينتظرون..

أمة تبحث عن نجوميَّة

عندما يشغل الرأي العام العربي برنامج تلفزيوني من النوع الذي يجمع فنون التسلية إلى فنون الغناء يضاف إليها فن التنافس على تجميع أصوات المقترعين في صندوقة الهاتف النقّال وأجهزة الانترنت، يصبح حديث الناس، ويحظى على اهتمام وسائل الاعلام ودورها التسويقي في لعبة البحث عن فسحات من الراحة، في زمن اشتداد الأزمات، يكون ضربة لازب، تقطف محطة التلفزة المعنيَّة ثمارها، حتى تذهب بدورها إلى إعلان فوزها المسبق، في التنافس الظاهر والمضمر بين المحطات المحلية والفضائية العربية، هكذا كانت الحال مع برنامج «سوبر ستار العرب» لتلفزيون المستقبل الذي يملكه رئيس الحكومة اللبنانية رفيق الحريري، والذي حقق وفق تصريحات إدارته العامة، سبقاً صريحاً في البرنامج، الذي تحوَّل بفعل عوامل خارج سوق فن الغناء، وذات صلة وثيقة بفن السياسة العربية المهيضة الجناح، بعد خسارات متتالية تمتد سنواتٍ طويلة إلى الوراء وهي مرشَّحة لاستمرار سلم الهبوط، حتى يمنّ الله على هذه الأمة بحسن التخلص والخلاص من الأزمات المتعاقبة، وما تتركه من آثار، على الرأي العام، وأحوال المشاهدين العرب، التوَّاقين إلى «سوبر ستار» من أي نوع كان، حتى لو جاء النجم اللامع، فتى من الأرياف

الفقيرة، أو شاباً من الشباب العاطلين عن العمل، في أسواق المدن المكتظة بكل أنواع الاخفاقات.

«سوبر ستار العرب» في فن الغناء، هو المعوّض النفسي الذي طالما بحث عنه أصحاب المسرح اليوناني، في انقسامهم إلى تحديد وظيفة المسرح بين تهييج العواطف أو تهدئتها وقيام نوع من التوازن بين الحياة والانسان، تلك الوظيفة التي أناط اليونانيون بدورها إلى الفنون على مختلف أنواعها.

وإذا أضيف إلى دور الفن باعتباره تعويضاً عن خسارة الواقع دور آخر سمته الممارسة الديمقراطية، المفقودة في عالمنا، في ميدان السياسة ومشتقاتها، لعبة التصويت بالوسائل التي تجلب مع ممارسة الديمقراطية المال الضروري لتمويل هذه البرامج المكلفة من الناحية المادية، عرفنا السر الذي جعل من لعبة الغناء، لعبة أخذت أبعاداً شعبية، طاولت فيما وصلت اليه، التنافس السياسي بين دول فككتها الخسارات السياسية، كتل وأحلاف اقليمية، لا يجمع بينها سوى الصراخ بحثاً عن علة الخسارات القاسية.

لا شك ان الغناء يحمل في التراث الشعبي مكانة، ظاهرة ومضمرة، متأصلة في أعماق النفس الانسانية، التي تطرب للأصوات الجميلة، وتلك فطرة النفس وفي مجالس الغناء العربي، تتجمع أسرار الدور والقصور، ولعلَّ ذلك ما حمل أبو فرج الاصبهاني إلى وضع عنوان موسعته الاغاني وضمنها كل ملامح عصره الثقافية، لكن مجالس الاصبهاني، تختلف في جوهرها عن مجالس الحلقات التلفزيونية في الفضائيات العربية من خلال برامج التسلية والترفيه وإن

كانت لا تزال في النفس المعاصرة، بقيَّة مجتمعة من ميول النفس الأصيلة، التي تطلب لحظات الانس والطرب، في زمن فيه ما فيه من دواعي الحزن العميق، وكان شاتو بريان قد تأمل هذه الخاصية في شعره حين قال: «تذكرني هذه الأغنية الحزينة أن اللحن الأصيل في النفس الانسانية هو لحن حزين حتى لو كان معبِّراً عن الفرح».

ليس في نيتنا الحديث عن خاصية الغناء ودوره في المجتمع العربي المعاصر، لكن ما يلفت في وقائع برنامج سوبر ستار العرب لتلفزيون المستقبل وما أثاره من نتائج، أن الأغنية العربية الراهنة تمثل حقيقة الواقع العربي، ليس كواقع حزين، بقدر ما هو واقع رديء إلى أبعد الحدود.

إن ظاهر البرنامج التلفزيوني وحدوي، يجمع من كافة الأقطار العربية أصحاب الأصوات الجميلة، للتنافس على لقب «سوبر ستار العرب» وفي البرنامج لجنة تحكيمية من أهل الاختصاص لكن الحكم على اختيار النجم الغنائي هو تصويت المشاهدين وقد أثيرت حول هذا الموضوع اشاعات عديدة، لا محل للاهتمام بها في هذا المقال بقدر ما يذهب الاهتمام إلى الحملات الانتخابية الشعبية التي رفعت شعارات «أصوات لبنان للصوت اللبناني» وكذلك أصوات الخليج للصوت الخليجي، وكذلك الأصوات في سوريا والأردن وفلسطين ومصر وغيرها من الأقطار العربية، وهذا يعني أن الوضع العربي الراهن بلغ من التفكك مرحلة بعيدة، جعلته غير قادر على محاكاة الجمال، ولا على صناعة الفن الرفيع. إن السياسة أفسدت عندنا الاحساس بالجمال والفن، وتلك غاية المأساة.

في القول الفلسفي، من طبيعة الجمال أن يبرر نفسه، أي إنه لا يحتاج إلى تبرير العقل لأنه يظهر كقوة صريحة تخاطب النفس وتدخلها دون وسائط بل فيها الوسائط العقلية الشهيرة عند الفلاسفة. هذا هو حال الجمال، وكان سارتر قد أخرج الشعر من مقولة الالتزام حين تحدث عن المثقف الملتزم، لأن في الشعر قوة تتجاوز مصالح الطبقات، ومصالح السياسيين، وكذلك هو حال الموسيقى والغناء وبقية الفنون الجميلة.

إن البرامج الفنية في الفضائيات العربية، لا تخرج الفن من شروط الالتزام، ولا من ضرورة تبرير العقل، بل تخرجه من شروط الفن نفسها، باعتباره جميلاً بكل ما يحمل الجمال من قوة ذاتية معتبرة، وإذا ما صارت السياسة، كما تمارس في عالمنا العربي، هي القول الفصل في تحديد مكانة الجمال، فقد الجمال قدرته على الظهور كخطاب مباشر للنفس الانسانية.

هل يفسد الواقع السياسي الراهن، قدرة الناس على التأمل وفيه ما فيه من محاكاة الجمال؟ وهل انتهت تلك الأيام التي كان الصوت العربي الجميل يُصغى إليه من المحيط إلى الخليج، حتى صارت الأصوات القطرية تذهب إلى الصوت المحلي دون سواه؟ هل صار التراث الغنائي المتعدد صورة عن الاختلاف بدل كونه صورة عن التعدد الذي بقدر ما فيه من تنوع فيه من وحدة؟ وهل صار البحث عن شاعر عربي يلزم البحث في هويته المحلية، ليس كتعبير عن الخصوصية التي فيها كل الشمولية العربية، بل بقدر ما يحمل من آثار تفكك يطال في صورته الراهنة لغتنا الجميلة، وفيها الصائت والصامت، وبينهما، تلك الهرمونية

Harmonie التي تجعل من العلاقة الرياضية بين الحركة والسكون صورة الزفير والشهيق في النفس الناطقة.

الذي تبيَّن من لعبة البرنامج أن العرب يتنافسون على سوبر ستار وأن الأوضاع الراهنة، على قساوتها، لا يجدون فيها نجوماً في فضاء هذا العالم، ولكن في عالم الغناء.

أمة على طريق نجومية ملتبسة...

خلق الإنسان على صورته

يجلس المواطن العربي أمام شاشات التلفاز، وأجهزة الراديو، ويقرأ الصحف اليومية، مع قهوة الصباح، وهو يفرك عينيه ويديه، لينفض عنه بقايا السهر التي لا زالت متشبثة بجفونه، رغم الرقاد المتقطع في الليل. وإذا كان وصول هذه النسبة العالية من المعلومات إلى جهاز التلقي عند الإنسان والذي تشترك فيه حواسه الخمس وكذلك أدوات إدراكه من العقل إلى القلب إلى حدس الوجدان يجعل من هذه الآلات الإنسانية ضحية صغيرة من ضحايا وسائل الإعلام المتطوّرة وقد حملت معها التقنيّة العالية، وفلسفة الإعلام البراغماتية والدعائية، بكل ما تملكه من عناصر القوة والسيطرة والانتشار والخداع، فأين يمكن للمتلقي أن يستقبل رسائل الحقيقة، وتعدّد الرسائل يفتح أبواب الشك ويجعل الحيرة والظن والتخمين القوى القادرة على الفهم لكنها غير القادرة على معرفة اليقين. ولا أدري إذا كان الفهم، كفعل للفاهمة، يرتبط بالإدراكات الدنيا للإنسان، أو أنه يرتبط بالإدراكات العليا. وهل هو مجرد إدراك للمعطيات الحسيّة والمادية المباشرة أو إنه تعقّل لها يستطيع أن يفك رموز المعلومات والإدراكات» ويعيد ربطها وتركيبها من جديد.

في أية مرحلة من مراحل الوعي يصنّف الإعلام في زمن الحرب

وما هو ذلك النوع من الحقائق الذي يتدفق على صورة إخبار عن حوادث متلاحقة في أمكنة وأزمنة متصلة ومنفصلة في آن، وكيف يستطيع الإنسان تبيّن إدراك الحوادث في برهات ثباتها أو في حالة حركتها ثم ما هو ذلك النوع من الإدراك المرتبط أصلاً بموضوع الصوت والصورة وكذلك حركة الصوت والصورة، في كل ما ندعوه بالرؤيا والمشاهدة ليس للمشهد الحيّ، ولكن للمشهد المصوّر والمسجل، المرئي والمسموع بواسطة فعل آخر، يبعد الصورة عن ذلك الإدراك المباشر المكتسب من العلاقة المباشرة بين العالم الخارجي والحواس. إن صورة الحرب، هي الوجه المصقول للحرب في مرآة المتحاربين وليست الحرب الحقيقية التي تدور رحاها بين البشر، على الأرض وفي السماء والبحار، وتكون مشاهدها موضع قول ذلك الشاعر الجاهلي البليغ:

وما الحرب إلا ما علمتم وذقتم وما هو عنها في الحديث المرجَّم...

إدراك الصورة، مشكلة فلسفية قديمة تعود إلى ذلك العهد الذي كانت فيه الأشياء تجد رموزها في الصورة، كأداة تواصل تشبه اللغة البدائية، ثم ارتقت لتعبر عن لغة الروح، في طقوس العبادات والرسوم الدينية القديمة ثم تحوّلت إلى فن، وإلى شكل من أشكال الخطاب الإنساني، ثم كان الصوت مع المذياع، وكان الصوت والصورة مع التلفاز، ثم الصورة باعتبارها الحياة، في حالة إعادة تحفظ الزمن، وتؤمن استمرار العلاقة بين المراحل الزمانية من الحاضر إلى الماضي إلى أثرها في المستقبل. وللصورة أثر فعال في المزاج الإنساني، ولعلّ الجميع يذكر قصة الكهف الأفلاطوني حين اعتبرت الصور والظلال، هي الحقيقة، فيما هي ليست سوى صور وظلال في

الواقع، كذلك غلب أهل الصين الرومان، حين عمدوا إلى صقل سطح الجدار، ليعكس في مرآته صورة الرسم الذي عمل أهل الصين إلى نقشه على صفحة الجدار المقابل، وهكذا تبدو الصورة ليس، نسخة طبق الأصل، عن الواقع وحسب، بل تزيين جمالي لهذا الواقع، وتحميله روحاً جديداً، تسري فيه من خلال انعكاس النقش على صفحة مصقولة، كما هو حال الأنوار، تكون أكثر بريقاً، وشدّة كلما صقلت المرآة.

ولكن، هل الموت نسخة طبق الأصل عن صورة الموت؟ وهل الدمار صورة مرسومة عن واقع الدمار؟ وهل الكراهية، والظلم والعنف والقتل والفساد، والطغيان صور عن الواقع المتحقق بالفعل الإنساني هل هذه كلها معانٍ مجردة، لا علاقة لها في ساحة الوجود الواقعيّة، وهل يمكن إدراكها دون أن تكون متحققة في هذه الساحة بكل قوتها وما تتركه من آثار وما تسببه من أحاسيس هي بحدّ ذاتها صورة عن واقع النفس بين سعادتها، وعذابها، بين اللذة والألم، صورة تكابد كل أنواع المشاعر ولا تعود قادرة على مغادرة الذاكرة فتكون محلاً للآلام الأخرى، كما هي محلاً للذّات الأخرى. ولذلك ذهب بعض المثاليين من الفلاسفة إلى اعتبار الوجود هو الصورة، وحتى الأحاسيس والمشاعر، ليست إلاّ تصورات عقليّة، تتذكر فيها النفس، ما كانت قد خبرته في التجربة الأولى.

هل تكون صور الحرب، هي التجارب التي تبقى، وتسكن في مخيلة المستقبل، لتجعل من الحروب عملاً مكروهاً مقيتاً، وتحمل الناس، كل الناس، على النفور من الحرب، والبحث عن حلول

أخرى للمشكلات الإنسانية لا تكون الحروب، على اختلاف أشكالها، واحدة منها.

هل تكون الصور ذاكرة الحرب، لا بمعنى الحافظة التي تحضن مشاعر الانتصار والهزيمة ولكن الحافظة التي تترك للعقل الإنساني، قدرة استعادة اللحظات الصعبة، للهروب من أشباهها في المستقبل.

ولا تعود الحروب، تلك المشاعر بين الانتصار والهزيمة، الربح والخسارة، ولكنها شهادة على أن الرابحين اليوم خاسرون غداً، والخاسرين غداً رابحون بعده، وأن مفهومي الربح والخسارة، ليسا سوى مقياس اعتباري، قيمته مستفادة من فعل الحرب نفسها. وما يكون عليه شعور القاتل، الذي يحسب أعداد قتلاه، ويجد في نفسه بقية من رحمة، لأنه أبقى على الجنس البشري، في وقت كان باستطاعته أن يدفع به إلى الفناء. إن تعداد القتلى، ليس فعلاً منطقياً، حين يقع الإنسان في إثم القتل. إن القلة والكثرة، في هذا النوع من الآثام الإنسانية، يدخل قياسها في نطاق اللامعقول.

صور الحرب تبلغ في مراتٍ عديدة، اللامعقول. إن سلم الشقاء والعذاب لا قياس له. إن كمية الآلام، وكيفية الآلام في حدودٍ لا تطاق.

ومن الذي يستطيع أن يرى ما يرى من صور الحرب، وأن يصف إذا رأى ما يرى. إن الشاهد في هذه الحال شاهد صامت، والنطق هروب من الصورة إلى الوصف ـ النطق هو الصورة، والوصف هو الصمت والصورة أبلغ في الواقع منها في المرآة، فيما هي تبدو كمرآة، لا تعكس حقيقة الواقع بقدر ما تنتقيه. إن الانتقاء

في عالم الصورة، هو الكلام فيما يبقى الواقع صامتاً بكل حقائقه الحية. وكيف يمكن وصف الحياة، وقد ظهرت بكل آلامها على صورة الموت.

الحرب صورة الموت. والناس، كل الناس في الحرب، راحلون إلى الموت، وساحة الحرب، تبدو كأنها مقابر الموتى، وقد ضاقت بسكانها من الأحياء الراحلين إلى الفناء لا حول لهم ولا قوّة. هكذا يدفع بهم آخرون إلى حيث لا يرغبون.

إن بشاعة صورة الحرب تفتح أبواب الأنوار على حقيقة السلام. وهذا ما يفسر حركة السلام العالمي، التي تنطلق في أرجاء المعمورة، والتي استطاعت «الصورة» في وسائل الإعلام أن تجعل منها، الضفة الأخرى لهذا العالم وكأنها المرآة المصقولة التي تعكس نقيضها، وتفقده كل إحساس بقيم الوجود. لأن القيمة، حياة وحركة وسعادة، باعتبارها وجوداً حقيقياً، ونقيضها مشوباً بعدم مطلق.

من يشاهد صورة الحرب لا يعقلها. لكن صورة السلام تبدو، في متناول العقل والقلب والحدس والوجدان ولا يدري الإنسان، ما الذي يبقى من صور الحرب والسلام مرسوماً على صفحة التاريخ وحافظة الذاكرة الإنسانية.

يتحرك الإنسان في حياته بين مقامين: أحسن تقويم وأسفل سافلين. في أيّ مقام تتموضع صورة الإنسان في الحرب، وما الذي يتبقّى له من مضمون الحديث المشهور: إن الله خلق الإنسان على صورته...

النص الشعري المقاوم في لبنان: مأزق المنهج البنيوي

من صفات العمل النقدي، إلى جانب الإبداع، الجديّة والمسؤولية. وإذا كان النص الأدبي هو مادة النقد، فإن الأعمال النقدية المختارة تكون بمثابة المؤسس له، إن العلاقة بين النص ونقده هي تماماً كالعلاقة بين الحدث والفكر، فإذا كانت الأحداث الكبرى تولد أفكاراً بحجمها، فإن الأفكار الكبرى بدورها تحرّك أحداثاً على قدرها. وهكذا هي العلاقة بين النص الإبداعي على اختلاف موضوعاته، وبين العمل النقدي، يتبادل كل منهما حركة التحرير، ومحوريته أو مركزيته، وفي اعتقادي أن كل مقاربة نقدية للنصوص، هي بدورها نصوص تحمل طابعها الخاص، أو جوهرها المستقل، وعليه نكون أمام نصين أحدهما يقدّم الآخر، كتلك العلاقة بين الدال والمدلول، من حيث تبادل الأدوار بينهما.

على ما تقدم تصبح مهمة التصدي لمقاربة النص الشعري المقاوم في لبنان، مسألة جديرة بالعناية والاهتمام لأسباب تعود إلى طبيعة الحدث والنص المعبّر عنه، ويكتسب العمل النقدي هذه الأهمية، في هذا المحل، من الحدث، باعتباره واقعاً كثيف الحضور في حياة الجماعة، كما هو عليه الأمر، بخصوص موقعية المقاومة في لبنان،

ومن الشعر كفن، يتأوّج فيه القول، عند هذه الجماعة، وعليه يكتسب القول الشعري، صفة المشاركة في المقاومة، ويصبح العنوان «النص الشعري المقاوم في لبنان» جاذباً، لإعطاء هذا النص الشعَري صفة مضافة، مكتسبة من دوره في الحدث الواقعي، ونكون منذ البداية أمام تصنيف للنصوص الشعرية المختارة، يضعها في خانة المقاومة أو في ثقافتها وحركة التعبير والإفصاح عنها.

ولذلك يشترط الناقد الدكتور علي زيتون أستاذ الأدب والنقد الأدبي في الجامعة اللبنانية في المقدمة التي وضعها لكتابه شروطاً في النصوص الشعرية المختارة وأصحابها من الشعراء تكشف عن الدور المعطى لهذه النصوص. «لقد ارتكز اختيار النصوص على قاعدة واحدة هي أن يكون النص المختار معبراً بفنيته عن المقاومة اللبنانية، وعن ثقافة هذه المقاومة، كأن يكون الشاعر من الناحية الثقافية منتمياً إلى هذه الثقافة، ولا فرق في ذلك أن تكون المقاومة في حال وهنها أو أن تكون في عزّ قوتها، لأن مقاربة النص المقاوم لا تكون حقيقيّة إذا نظرت بعين واحدة، والحياة ليست عزيمة دائمة، ولا ضعفاً مستمراً. ويفهم من هذه الفذلكة، أن النصوص المختارة ستكون من مراحل مختلفة ومتباعدة، شهدت المخاض العسير للانتصار، وليست غناءً مباشراً، أو نشيداً يُغنى، لحظة الانتصار نفسها».

الشرط الآخر الذي يضعه الناقد، يمثل الناحية الفنية في عملية الاختيار بقوله: «ولقد تمت المقاربة من خلال نص كامل من نصوص الشاعر الذي وقع عليه الاختيار ارتكازاً على رأي البنيويّة في هذا المجال، ويضيف الناقد إلى المنهج البنيوي، منهجاً ثانياً هو السيمائي، لأن النص بنية ونظام إعلامي في آن، ولا بدّ أن تكون

مقاربته متناسبة مع طبيعته، ومن أجل دراسة منهجه، وضع الناقد مقدمة طويلة تناولت علم النص في الغرب من جهة وأبعاد النص المقاوم في لبنان من جهة ثانية، شكلت مهاداً نظرياً مطلوباً في عملٍ يحاول مقاربة النص الشعري.

يضعنا هذا المنهج النقدي أمام جملة من الإشكاليات، نواجهها دفعة واحدة، فإلى جانب، الصفات المضافة للنص الشعري من خلال نعته بالنص المقاوم والمتحققة في علاقة الشعر بالحدث والوقائع في حركة الجماعة التي ينتمي إليها الشاعر تصبح عملية اختيار النصوص خاضعة لشروط سياسية وفنيّة، إلى جانب ما يتكون من خلال تطبيق منهاج مصرّح عنه هو البنيوية والسيمائية، من تحوّل العمل النقدي، إلى ما يشبه النقد التطبيقي، لخضوع النصوص لمقاييس المنهج النقدي إلى جانب الإشكالية التي يطرحها المنهج المختار نفسه، من حيث صلاحيته، وفق قواعده المعروفة، كعمل نقدي تطبيقي على النصوص المختارة.

من ناحية اختيار النصوص يمكننا القول إنها تخضع لذائقة الناقد، وربما حصل على أن يقع «الجميل على الجميل». لكن اختيار الجميل في هذا الوضع لا يمكن أن يتحقق إلاّ وفق قاعدة الإمكان ووجود الجمال التشكيكي من حيث الشدة والضعف، وعليه نكون أمام عمل نقدي يوجد فيه «نص مقاوم، في هذا النص مجموعة نصوص» الجمال متحقق فيها، من خلال «النص المقاوم» كمشترك معنوي، يصدق على ما تحته صدق التشكيك لا التواطؤ، ويحتمل الشدة والضعف وعليه قد نجد مستويات متقاربة ومتباعدة، أي متفاوتة، في حرم هذا الجمال تماماً كما هو النور، الذي يصح وصفه في نور السراج وفي نور

القمر.. وعليه نقع في اختيار النصوص الشعرية، على مفارقات، تجمع بينها ذائقة الناقد، ومقاييس منهجه النقدي.

إن اختيار منهج صريح في دراسة النصوص، يعطي الناقد مفتاحاً خاصاً، لكنه ليس من النوع السحري الذي يصلح لكافة الأبواب، بمعنى أنه بقدر ما يطلق حرية الناقد بقدر ما يقيّدها، ليكون أي إبداع نقدي له، هو إبداع داخل المنهج نفسه، مثلما هو الاجتهاد داخل المذهب، وذلك يظهر من خلال العمل التطبيقي، أو التطبيقات. إضافة إلى ذلك يسمح هذا الاختيار بالسؤال عن المساعدة التي يمكن أن يقدمها المنهج البنيوي والمنهج السيميائي للناقد، في مقاربة نصوص شعرية متنوعة كان قد اشترط في أصحابها أن يكونوا من خط ثقافة المقاومة واستدرك بعدم قبول حكم قصيدة بمفردها على شاعرية صاحبها ومن المعروف أن المنهج البنيوي الذي يجعل من النص محط اهتمامه الوحيد، إنما يقصي التاريخ، أو يضعه بين هلالين وفق تعبير هوسرل، وهو يقول بيتم النص وعدم أبوّته، وبالتالي لا يهتم بصاحب النص، ولا بالتاريخ والأحداث المحيطة به، بقدر اهتمامه بالنص نفسه، إن المنهج البنيوي الذي يقصي التاريخ وصاحب النص، يصبح منهجاً عائقاً أمام ربط النص بالحدث التاريخي، الذي جعل منه، وفق اختيار الناقد وشروطه نصاً مقاوماً.

كيف وفّقَ الناقد الدكتور علي زيتون، بين المنهج البنيوي واختيار نصوص، يلزم بطبيعة موضوعها أن تكون لصيقة الصلة بالتاريخ وما فيه من أحداث ووقائع، لأنها تتناول هذه الأحداث والوقائع بالذات وهل تمكن الناقد أن يكون مجتهداً داخل المنهج البنيوي ليخوض مغامرة من هذا النوع بحيث يجمع الشيء بنقيضه

تماماً كما يفعل ذلك المحامي الذي يحمل قضية إلى محكمة غير ذات صلاحية، وهل في هذا العمل مكمن الاجتهاد والإبداع؟

في هذه الإشكالية، تكمن ضرورة المقدمة الطويلة التي وضعها الناقد الدكتور علي زيتون لعمله النقدي، وفي الشروط التي وضعها لاختيار النصوص. وفي الواقع، لم يهمل الباحث حركة النقد التي واجهتها البنيوية بعد صعودها السريع في الغرب، فأشار إلى ما تعرضت له من اعتراض وإلى تراجعها في ساحة النقد الأدبي وساحات الفكر الأخرى، وعليه فقد أضاف المنهج السيميائي الذي يبدو كمرحلة لاحقة في تطورات البنيوية ذاتها أكثر منه اتجاهاً نافياً لها ورغم أن هذا الاتجاه الذي حاول أن يجعل من النقد الأدبي، ومن الأدب عامة، علماً يخضع لضرورة تبرير العقل، الأمر الذي أفلتت منه الفنون على اختلاف ميادينها مما حمل فيلسوف وجودي كسارتر إلى استثناء الشعر من الانضوائية أو الالتزام وكذلك كان الأمر مع مدارس فلسفية عديدة، لأن الجمال يبرر نفسه، ولا يحتاج إلى تبرير العقل كالفلسفة، لكن البنيوية عمدت إلى قواعد النسق أو البناء اللغوي لتعميم هذه القواعد على الفكر والاجتماع الإنسانيين، وواجهت في ذلك اعتراضات تتراوح بين اعتبارها دعوة «موت الإنسان» كما هو الموقف النقدي لروجيه غارودي حول البنيوية بعد الدعوة «لموت الله» عند نيتشه و«موت الفلسفة» عند أوغست كونت، أو اعتبارها دعوة لإقصاء التاريخ، واندثار الفروقات الفنيّة بين الأعمال حيث لا يعود بالإمكان إصدار حكم قيمي على عملٍ أدبي رواية كان أو شعراً أو غيرهما.

إن اختيار المنهج البنيوي للنقد الأدبي، يسمح باختيار مريح

للأعمال المنتقاة «هل وقعنا على الحل لمشكلة اختيار النصوص» دون النظر إلى المستويات الفنية المتباينة؟ كما أنه يسمح بدراسة النصوص باعتبارها الخاص، ولعل البنيوية، في هذا المجال، مع مدارسها اللاحقة لا تزال تحمل عناصر قوتها الأولى فلا هي فقدتها، ولا نحن افتقدناها. وهذا ما يبرر في رأيي اختيار منهجها بالنسبة لهذا العمل النقدي لشعرِ مقاوم ملتصق العلاقة بالحدث التاريخي.

إن العمل النقدي للدكتور علي زيتون يقوم على قسمين، الأول نظري، عرضنا له، والآخر تطبيقي، موضوعه مقاربة النصوص، ولعلّ إبداع الناقد يكون في القسم الثاني، أي في تحويله النظرية إلى موقف نقدي. فإذا كان الدكتور علي زيتون مجتهداً داخل مذهب البنيوية في القسم النظري، فإنه مؤسس ربما لمقاربة جديدة للنصوص، في الجانب التطبيقي، والذي يستحق دراسة متأنية ومستقلة، لكن يمكن بخصوصها قول ما يلي:

إن كتاب «النص الشعري المقاوم في لبنان» هو العمل النقدي المتكامل للدكتور زيتون من حيث استناده إلى أصول نظرية ومنهجية واضحة وتطبيق هذه المنهجية النقدية على دراسة نصوص شعرية حديثة في موضوع واحد هو المقاومة. لقد سبقت هذه المحاولة تجارب عديدة في النقد الأدبي العربي لعلّ من أهمها محاولة الناقد كمال أبو ديب تطبيق منهجه في النقد البنيوي على الشعر العربي الجاهلي، كما على بعض قصائد أدونيس، وكذلك محاولات جابر عصفور في نقد الشعر والرواية، لكن المميزات التي تجعل محاولة الدكتور علي زيتون محل اهتمام خاص، هي تطبيق المنهج البنيوي

والسيميائي بعد التطورات اللاحقة على هذين المنهجين إلى جانب تطبيقها على ما دعاه «النص المقاوم».

إن دراسة النص المرتبط بالفعل المقاوم، مع إعطاء هذا الفعل طابعه الأكثر تمثيلاً، جمع مستويات متعددة في موضوع واحد، وإن كانت وحدة الموضوع لصيقة إلى درجة، نجد معها قصائد عدة من النصوص المختارة، تتناول «مجزرة قانا» تناولاً مباشراً لا تناولاً رمزياً. ثم نجد قصائد ترتبط بما يمكن تسميته بالشعر الجنوبي وخصائصه «الشعر في جنوب لبنان».

إن قصيدة محمد علي شمس الدين، في رثاء طبيب كان ضحية من ضحايا الحرب الأهلية وكان يعرف بطبيب الفقراء أو قصيدة إلياس لحود عن «عباس» وهو رمز شخصية الجنوبي الضحية أو المقاوم وكذلك قصيدتي محمد أبو علي ومحمود نون كمحاولتين تتناولان الفعل الجنوبي من ناحية العشق، فيما قصيدة خليل حاوي «الجسر» وهي قصيدة شهيرة ترمز إلى العبور، من حالة الشرق القديم إلى الشرق الجديد يدرجها الناقد كفعل مقاوم باعتبار هذا الانتقال فعل تحرري بالمعنى الذاتي للحرية، أي ممارسة الحرية لا استعادتها كحرية سليبة، لكن العمل التطبيقي يكشف عن الخصائص البنيوية والسيمائية في هذه القصائد، كدراسة أكاديمية بحتة، دون النظر إلى المستويات المتباعدة، فيما بينها، أو إلى الخصائص العامة لشعرية صاحبها، جاءت هذه التطبيقات، كدروس في النقد البنيوي التطبيقي وقدمت اجتهادات عديدة في هذا المجال، يدركها أصحاب الاختصاص في هذا الفن، لكنها رغم اجتهادها داخل المذهب لم

تستطع أن تخرج البنيوية من مأزقها، وتلك خاصية يتفرد فيها الشعر عن سواه، وعلى النقد في كافة مناهجه أن يقبل هذا التحدي الصريح. إن الشعر في علاقته بالمقاومة، أشمل من أن تجمعه نصوص مختارة، لكن هذا الكتاب، يستحق باعتباره مهاداً أن نحتفل به...

جدلية المكان ـ الإنسان في رواية:
شتاء وغرباء...

الحدس، الذي أرغب أن يكون فاتحة حديثي، هذا المساء، وجدت مصداق تحققه في رواية شتاء وغرباء للأخ الحبيب حسن نعيم والحكاية، أنني كنت أحدس دائماً، بأن ما أرغب بتسميته حاضرة وادي العاصي، يجب أن تجد تعبيراتها الثقافية في أعمال شعرية، وروائية وفلسفيّة وفنيّة كثيرة، وأنه لا بُدّ في ماضيها العريق قد شهدت نماذج ثريّة تطلب الكشف عن دررها المخبأة في الحواضر الممتدة من الهرمل إلى لواء اسكندرون، عابرة بحمص وحماه وسواهما، في حركة لعلها شهدت هجرات ثقافية وأسفاراً عقلية وقلبية من منبع العاصي إلى مصبه ومن مصبه إلى منبعه، ولا أخال نفسي مطالباً بتقديم البرهان، ولست في معرض القول من ديك الجن الحمصي إلى حسن نعيم الهرملي، لأنكم تؤيدون ثبوت قيام الحضارات على ضفاف الأنهار وإذا كان العاصي، النهر الأكبر والأجمل في سوريا ولبنان، فإنه ولا شك نبتت على ضفافه ثقافات عديدة وجدت تعبيرها في أنواع الكتابة المختلفة.

وإذا كان المكان والزمان حدسين قبليين وفق التعبير الكانتي (نسبة إلى كانت) فإن التجارب الثقافية في وادي العاصي، استلهمت

حركاتها العالية من حساسية المكان، كمعطى قبلي (قبل التجربة) وكمعطى شمولي أي (يحيط بالتجربة) وفق تعريف الشيخ المفيد (قده) للمكان باعتباره ما أحاط بالشيء من جميع جهاته..

حساسيّة المكان كمعطى قبلي وإحاطة شموليّة، وجدليته مع الإنسان في علاقة المكان بالسكان، المكان بالمتمكن فيه، متوفرة (هذه الحساسيّة) في العمل الروائي شتاء وغرباء لحسن نعيم، بدرجة عالية، تجعل من المكان نقطة ارتكاز تسمح من مبتداها الغوص إلى أعماق التجربة، والسفر إلى جهاتها، أيّ الإحاطة بها، والاستدلال من الآفاق على الأنفس عكس حركة رينيه ديكارت من الأنفس إلى الآفاق، وجرياً مع السنه القرآنية في السفر العقلي الذي يبدأ من الآفاق إلى النفس ﴿فِي ٱلْآفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ﴾ لشمولية الخطاب القرآني مع الحفاظ على خصوصيته بالسير من الأنفس إلى الآفاق، عند المتصوفة الذين وحدوا بين الطرق وجعلوها واحدة على تعدد كثراتها...

أريد أن ألفت انتباهكم إلى حضور حيرى (الهرمل) والنهر (العاصي) في تأمل النفس (عرفان الإنسان) داخل رواية تدور في مجتمع فلاحي يطل على حداثة مفترضة، حيث لا يمكن فصل الحارث عن أرضه، فلا هو يهجرها في آلامه ومسرّاته، في لذته وسعادته، ولا هو يتنكر إليها في لحظات الغضب والرضا، بل يتماهى معها، ويعود شهيداً إلى تربتها، قضى في سبيل الله ومن أجل تحريرها من العدو الغاصب للأرض الظالم للإنسان...

ليست صدفة، وقد تكون صدفة حدسيّة، والأمر في الحالين سواء، أن يكون أول ظهور كبطل الرواية أمير الدروبي في مشهد

مكاني، فيه المكان ـ الآفاقي، يبدأ في الصفحة ٢٠ بعبارات: رائعة حيرى، يليها في فقرة تالية ساحراً نهرها، (ضمير عائد للهرمل) ثم في الفقرة الثالثة وقف أمير الدروبي في عرزاله يتأمل عظمة الخالق الذي خطت ريشته عذرية الطبيعة... الخ. مشهد المكان يجمع حيرى والنهر (نهرها) وأمير الدروبي في تأمله الآفاقي وسيره إلى الحق من الخلق، ثم يعطفه على الكتاب، بخصوصية ترتبط بالإنسان المتمكن لا بالمكان وحده، حيث جعل كتاب أمير الدروبي «نهج البلاغة» لربط العلاقة بين الوجود وكتاب الوجود ولا ضير في جعل الكتاب «نهج البلاغة» وهو أنيس «القرآن الكريم» لاعتبارات سكانية ـ مكانية أصلاً، ولأن (نهج البلاغة) ـ يستمد حضوره ومعارفه من القرآن في البعد الابستمولوجي الأصولي الذي يجعل من الكتاب والسنة أصلين في الشرع، وأصلين في التعبير عن حقائق الوجود. خصوصية مكانيّة، مضمرة، تثبت الأصل المعرفي أو العرفاني، لأمير المتوحد في صومعته، المتأمل عظمة الحق في جمال خلقه، الجامع بين الوجود وكتاب الوجود...

بعد مشهد المكان ـ الآفاقي، تتوالى مشاهد المكان ـ الأنفسي (السكان) الذي يدل على أهله من: الفلاحين، والعرب الرحّل، والرعاة، والصيادين في صور ترسم ريف حيرى وأطرافها المترامية على ضفاف النهر، حيرى الأقرب إلى أصولها النهريّة إلى أصالتها التاريخيّة، فنعرف السكان من المكان كما تعرف الشجرة من ثمارها واللبن من الزبدة...

تتوالى مشاهد المكان ـ الأنفسي لتنتقل من العام إلى الخاص، من شباب أمير الدروبي إلى طفولته، التي تظهر على تمامها في لباس هيئة

المكان. في ص (٢٦ ـ ٢٧) تبدو الطفولة في علاقتها بالمكان ماحية خصائص الأنفس لصالح آفاقها، تماماً كما يكسب النبات خصائص التربة، «تقول الرواية ـ على خطى دعّاس، قضى أمير طفولة عابثة في بساتين حيرى ودساكرها ـ في هذا الانتقال، تظهر الطفولة الأقرب إلى خصائص جبلتها الأولى في علاقة حميمة مع حيرى والنهر، مع الشجر والحجر والطير، طفولة الطبيعة العذراء، تليها حركة انتقالية موفقة إلى أبعد الحدود، في رسم الواقع الاجتماعي، من خلال المكان نفسه في صور التقطتها عين يقظة على الحساسية القبليّة لتجربة الإنسان في ظروف حياته الظاهرة التي تبدو على عذرية رومنطقيّة مضافة إلى واقعيَّة الصورة الاجتماعية لحياة يغلب (عليها نمط الإنتاج الآسيوي) ـ يعني الزراعي لكن هذا الانتقال يشكل عودة متبادلة بين ضفاف النهر وأحياء حيرى، عودة من الأطراف إلى المركز حيث يتوحد المشهد في وحدة جمال أخاذ يجمع المكان والإنسان وحركة الإنتاج التي هي الحاضرة أو التمدن، أو الحياة على وجه عام.

تقدَّم هذه المشاهد للمكان ـ الزمان المكان كزمان ظاهر، والزمان كتعبيرٍ عن المكان ـ الباطن، أو إذا شئنا، المكان ـ الصامت، والزمان ـ الناطق، وهذه العلاقة الزوجية بين المكان ـ الزمان ـ الظاهر ـ الباطن، الصامت ـ الناطق علاقة طبيعيّة لا يشوبها إعمال الفكر بل تقدّم لنفسها بإشارة صوفيّة، تشير وتنبه، وتوقظ النائمين، وفق تعبير صدر الدين الشيرازي.

في ص٢٩ «لا يغرّنك من حيرى حياء عذريتها، فخلف هذا النقاب القروي الآسر تموج فسيفساء من الأزمنة المدمجة بأزمنة، والأمكنة المدغمة بأمكنة...».

لا أخفيكم القول، إنني أشعر أن أي تدخلٍ أو شرح أو تعليق على هذه العبارة البليغة يسيء إليها. ولذلك عمدت إلى تقديمها لا شرحها، بل رغبت أن أتركها تفعل فعلها في تصورات المتخيلة، للفعل والتركيب في مشاهد المكان ـ الزمان التي تموج من خلف النقاب وتتموّج بعد سفوره فسيفساء من الزمان في داخل الزمان، والمكان في داخل المكان، إنها لحظة دمج الآفاق ـ والأنفس في وحدة نظر العارف إلى عالمٍ تحقق منه، بتحققه في أسفار (المكان ـ الزمان) أسفار الحاضرة في تعبيرها الثقافي (العرفاني) الذي حدثتكم عن حدسه في فاتحة الكلام...

أرغب أن أنهي كلامي بحديثٍ موجز عن المكان المعنوي، وأقصد فيه، ما يشبه العلاقة بين المادة وصورتها، بين الدال والمدلول بين الكلمات والأشياء.

إن رواية شتاء وغرباء مسكونة بحساسيّة المكان المعنوي حيث يمكن للقارىء أن ينسى تفاصيل الصورة وخطوطها الجزئيّة فيما لا يمكنه نسيان إطارها العام. المناخ والخلفيّة وحركة الألوان، الظاهرة ـ الصورة في واقعها وليس في تفاصيلها، وهذا الأمر يلزمه مدخلاً يجمع المكان والزمان، الآفاق والأنفس، لأنه عندما يتحوّل المكان إلى مكان معنوي، تختفي تفاصيله في معناه، وتندمج مادته وصورته. وعليه يكون في الإمكان أن يتحوّل العاصي إلى الليطاني والهرمل إلى النبطيّة والبقاع إلى الجنوب، صورة المكان المعنوي تشمل دلالات الأسماء بحيث يصبح لفظ النهر تعبيرٌ عن كافة الأنهار، واسم جيرى إشارة إلى كافة المدن، وكذلك يتحوّل أمير الدروبي من السكن في المكان ـ المادي إلى السكن في المكان ـ المعنوي الذي هو الزمان

والتاريخ، وهو أيضاً القضيّة. لقد أصاب حسن نعيم في هذه اللعبة الفنيّة ـ المعرفيّة أمرين معاً:

الأول: يرتبط بالجانب الفني فنتذكر من رواية شتاء وغرباء، مكانها، وتكسب الرواية من هذا المكان جمالية أخاذة.

الثاني: يرتبط بالجانب الفكري ـ السياسي ـ الاجتماعي حيث نتذكر من الرواية أحداثها المقاومة (الزمان ـ التاريخ) فتمتد هذه الأحداث من الخاص إلى العام وترسم في امتدادها أبعادها المعنوية الإنسانية الشاملة، ليصبح معنى الشهادة متعالٍ على المكان والزمان الظاهريين كمعطى قبلي للتجربة إلى معطى بعدي، فيه كل معاني السفر القلبي السالك بين المبدأ والمعاد وذلك هو سفر الإنسان العارف حيث يتحقق عرفان أمير، من خلال فعل المقاومة ونيل الشهادة بقطع مراحل الأسفار ومقاماتها من التخلي، إلى التحلي، إلى التجلي. والصورة الابستمولوجية (المعرفية) لهذا العرفان، مستفادة من مناخ ثقافي عام يسود الثقافة الإسلامية في الوسط الشيعي بفعل ثورة الإمام الخميني(قده) وتلك دلالة أن يظهر هذا المنحى الثقافي في رواية لا تقصد أن تقدم درساً نظرياً، بل تقدم مشهداً واقعياً، مشهداً معاشاً يقدّم نفسه بنفسه، دون حاجةٍ إلى إشغال الفكر وبناء نظرية ميتافيزيقية، إن ثقافة المقاومة، وخط الإمام الخميني (قده) جعلت من (العرفان) ثقافة شعبيّة، وتلك هي أهمية العلاقة بين الفلسفة والأدب...

إذا كان لي من رواية شتاء وغرباء، مصداق حدسٍ لازمني ولا يزال، وإذا وجدت فيها تعبيراً صادقاً عن أشياء مشتركة، أثارتها عندي كمتلقي عاشق، فتقضي آداب الصحبة عند العشاق، أن أقول لحسن نعيم شكراً.

بيروت اليوم في خطاب أدونيس:
التأوّج اللغوي ومنهج النطق والصمت
لكم مدينتكم ولي مدينتي...

لم يقل أدونيس في بيروت ما لم يقله غيره من الشعراء الرائيين في المدن. كان الانسان مشغولاً على الدوام في ثقافة المكان؛ الذي يحيط به من كل جانب، ومع توافر هذه الحقيقة في وصف المكان، أحدثت محاضرة أدونيس التي ألقيت في مسرح المدينة ضجة عالية، وتحوّل عنوان المحاضرة هل بيروت، اليوم، مدينة حقاً أم هي مجرد اسم تاريخي. . . إلى سؤال سقراطي؛ من غاياته الكشف عن الحقيقة والوصول إليها، بواسطة ما يحدثه من رعدة وقشعريرة في نفس الملتقي. إنه رعادة صريحة الفعل، وتقوم بلاغة السؤال على قابلية تعدد الأجوبة، لكنه يبقى، رغم محاولات تفسيره، حاضراً كسؤالٍ معلقٍ في فضاء الرؤيا ورؤية أدونيس لواقع بيروت المعاصر يلزمها القدرة على الكشف والاستنطاق . إن أهمية النص الأدونيسي تكمن في طبيعته، وفي صفة صاحبه، الذي تُعبِّر رؤاه عن تأوج الخطاب اللغوي (الشعري والفلسفي والحضاري، في آن واحد) وإذا نظر الآخرون إلى السؤال باعتباره حدّاً أو سؤال هوية؟ فإن تعيين حقيقة الحد، وطبيعة الهوية، يقومان على قدرة استنطاق النص، والغوص

إلى أعماقه الباطنة، لقد كان أدونيس في نصه ناطقاً وصامتاً، وتعيين مواضع النطق في النص، وكذلك مواضع الصمت، تكشف على سره الخفيّ، الذي لا يمكن اكتشافه بسهولة، خاصة عند الذين يرغبون، ولأسباب عدة، في تبسيطه إلى درجة يعصى معها على الكشف، ويتحوّل إلى مجرد قول في مديح وهجاء المدن أو رثائها. وإلى مجرد لعبةٍ في إسقاط الأوهام الذاتية، التي تثيرها عادة، أنماط من النصوص الصعبة، المغلقة على غير أهلها، فلا يقاربونه ولا يقتربون من معانيه على الإطلاق..

قلت إن طبيعة النص، تشبه إلى درجة كبيرة تلك الرسوم ـ الروائز يضعها علماء النفس لقياس الإسقاطات المتنوعة عند الناظرين إليها، فيرى كل منهم ذاته العميقة في رسم مغلق على الفهم المباشر، وإذا حاول دراسته من خلال العلاقة بصاحبه، راح يبحث عن هوية ملتبسة يفسّر على أساسها المعاني المتعددة، فلا يهتدي إلى الجوهر المضيء، لأنه ينظر إلى من قال لا إلى ما قيل، فتتحوّل الرؤيا إلى مزيج من الهجاء، الذي يظنه هجاءً متبادلاً، بين الفعل الذي هو النص أو صاحبه في آن، وبين الانفعال الذي يولّده عند المتلقي، ويزيح عن وجهه الأقنعة التي يختفي وراءها، ولا نعدم في الحالين من محاولة رؤيا صادقة، تدخل بدورها في خانة الفعل، لا في خانة الانفعال.

ليس قصدنا في هذا المقال تقييم ردود الفعل على محاضرة أدونيس بل قراءة نصه في علاقته بصاحبه وفي استقلاله عنه، باعتباره قولاً يصدر في المدن، عن شاعر امتهن من قبل علاقة المكان فكتب في بيروت ودمشق وبغداد، والقاهرة وباريس ونيويورك شعراً يرقى إلى مراتب الشعر الكوني، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى إلى علاقة

الشاعر بمدينة، قريبة منه، قريب إليها، قرب المكان من المتمكن فيه، باعتبارها ولادته الثانية، المدينة العصية على الحصار، القادرة على المقاومة، حتى صار موتها يشبه القيامة، وقيامتها تشبه الحياة الأخرى التي من أسرار انبعاثها؛ حصولها على جسدٍ أخروي، يشبه أن يكون جسداً من نور لا جسداً من حجارة وطين.

يصدر أدونيس في رؤياه للمكان، عن ثقافة عربيّة ـ إسلاميّة، وإنسانية عامة تمثل هويته الثقافية والحضارية، والبحث عن هوية الشاعر يكون في هذا المحل لا في سواه، من تعصب جنسيته السورية ـ اللبنانية ـ العالمية، ولا في منبته الريفي، ولا في انتمائه الديني (الطائفي) والسياسي، لأن الهوية ليست شهادة من دوائر الأحوال الشخصية، ولا جواز سفر ولا بطاقة وظيفة في ملاك الجامعة، أو شهادة سكن وحسن سلوك من مختار الحي أو المحلة، والهوية الوطنية، حين يحصل عليها الإنسان، لا تعود محلاً؛ للمنة وصنع الجميل؛ ولا تقيّد آراءه، أو تتحوّل إلى قيد يربك إبداعه، ويجعله معلقاً بحبل جميله ولسع عقاربه إن نقده قيل أنكره، وإن مدحه قيل اعتراف حسن بصنع جميل. تلك أقاويل تهبط بأصحابها إلى أسفل سافلين، فيما يبقى الإنسان، هذا الكائن الحر، يرقى بإبداعه إلى أحسن تقويم وقد أحسن أدونيس في ختام مقاله، التذكير بهويته الثقافية والحضارية، بالقول إنه يصدر في قوله ومواقفه عن الحرية، وهو باسم هذه الحرية يقول ما قاله، ولا يسند أقواله إلى غير مقام الحرية من مقامات...

كان أبو العلاء المعري قد نسب إلى المدن وأهلها أن «أوفى منازلهم القبور» قال ذلك في اللاذقية وحلب وطرابلس وبغداد، ونسب

إلى اللاذقية «فتنة» لم تقم أهلها وتقعدهم في ذلك الزمان، وإن كانت قلبت عليه عامة الناس وجعلته يعتزلهم سجين المحبسين، وكان أفلاطون، قد هجر أثينا، بعد أن حكم أهلها على سقراط بتجرع السم بتهمة إفساد الشبيبة، والتجديف على آلهة اليونان، لكن هجرة أفلاطون لآثينا، لم تمنعه من العودة إليها، وبناء الأكاديميا في بستان قبر أكاديميوس، البطل اليوناني الأسطوري، ليعلم فيها، فلسفة أستاذه سقراط ويجعل منه مركز الحوار، في محاوراته العديدة.

ونسب أبو نصر الفارابي الفضيلة إلى آراء أهل المدينة الفاضلة وليس إلى المدينة ـ المكان وحين عرض إلى المدن الجاهلة، المضادة للمدينة الفاضلة نسب الجهل إلى آراء أهلها، لا إلى مكان إقامتهم. الفضيلة ونقيضها، صفة من صفات السكان لا المكان، وإذا دققنا النظر في مقالة أدونيس نجد أواصر قربى بينه وبين كل من المعري، وأفلاطون والفارابي؛ في صلة القربى مع المعري، نجد تأوج اللغة، ومنهج النطق والصمت، وفي صلة القربى مع أفلاطون نجد الهجرة والنظر إلى المكان، كهندسة فلسفية لخطاب الروح اليوناني، تلك الهندسة التي تجد تعبيرها في انسجام الكوسموس ووحدته ومحاكاته لعالم المثل، وصورته الظليّة، لصورة حقيقية في عالم المثال المعلق، والجوهر المفارق للكون والفساد، وفي صلة القربى مع الفارابي يكون القول في المدن قولاً في آراء أهلها وفيه نجد ملاك المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة، والآراء المشتركة التي يتحقق فيها معنى الاجتماع الإنساني، وبلوغ السعادة، أو بلوغ الشقاء الأبدي...

ليست محاكمة أدونيس لبيروت مجرد مشكلة لفظية، أو لعبة بلاغية، بل تأوّج لغوي، لا يدرك معناه إلا في الارتقاء إلى مراقي

الخطاب؛ وفيها مواضع يكون فيها الشاعر ناطقاً، فيصنع مدينته، وفيها مواضع يكون فيها الشاعر صامتاً، يصف مدينة الآخرين، وكان المرحوم الشيخ عبد الله العلايلي قد نبّه في كتابه «المعري ذلك المجهول» إلى إشكالية التأوج اللغوي في شعر المعري ونثره، وإلى ما يصفه هذا التأوج من التباس المعنى وضرورة تفكيكه في منهج النطق والصمت. وإلزامات المعري في لزومياته تطبيق مبدع لهذا المنهج المركب داخل بناء التأوج اللغوي نفسه، وفي هجرة أفلاطون لأهل أثينا، بعد حكمهم على معلمه سقراط، بداية لحلقة جديدة في مراحل الروح اليوناني وإنتاجها الفلسفي المبدع. وفي فلسفة الفارابي عن آراء أهل المدينة، محاكمة للمعرفة الإنسانية والاجتماع الإنساني، لا حديث عن المدينة ـ المكان التي يمكن أن تكون في عصر الفارابي بغداد أو حلب أو فاراب أو غيرها من الأمصار الإسلامية.

وفي فلسفة الأخلاق عند العلماء المسلمين وخاصة المتصوفة منهم يكون الأدب في الحلال لا في الحرام. بمعنى أنه لا توجد آداب للقتل والزنى والكذب والسرقة فلا يصح القول على سبيل المثال إن فعل الإنسان في إثم القتل اكتفاءه بقتل عدد قليل من الناس ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ وكذا في غيره من المواضع. وعليه لا يمكن التبجح بالقول مثلاً إننا نملك ديمقراطية لأن عندنا انتخابات ولو كانت مزورة فيما عند غيرنا لا يوجد انتخابات. هذا منطق لا تنطبق عليه قواعد آداب الأخلاق.

المتصوفة يصدرون عن موقف مغاير فيجدون في نصف الديمقراطية عدماً لها إمّا أن تكون عندنا ديمقراطية كاملة أو لا تكون. المتصوفة متطرفون، لا يكتفون من الوجود، بظل الوجود لأن الوجود

هوية كاملة لا نقص فيها ولو كانت هوية مشككة، ومعنى الهوية المشككة لا ينفي وحدتها. كما أن تعدد قوى النفس لا ينفي وحدتها. إن الكثرة في هذا النوع من الوجود يلزم أن تشاهد بعين الوحدة. وهذا ما يجعل شاعر كأدونيس لا يقبل بالوقوف على نصف الطريق في سعيه إلى بلوغ الحق والخير والجمال أو إلى مشاهدته والشهادة له، أو عليه. إما أن يكون الحق والخير والجمال متحققاً كهوية في الوحدة، أو أن يكون وجوداً مشوباً بنقص العدم وعندهم أن العدم من شمّ رائحة الوجود. وكان المعري نفسه قد نقد الأخلاق المشوبة بدخن كذلك الدخن الذي يصعد من اشتعال الحطب الجذل، وأعاد هذا النقص إلى الإنسان في رؤيته التي اتصفت على ظلم بالتشاؤم، فيما هي تصدر عن رؤيا في تأوج الخطاب إلى الخير، كوجود مطلق وإلى الشر كعدم ما شم رائحة الوجود، أو أنه حصل على وجود بمعنى خاص؛ احتار أهل التجليات في نسب وجوده، فقالوا بوجوده على نحو خاص من الوجود، مشوب بعدم خاص، أعاده محيي الدين ابن عربي إلى مسؤولية الإنسان ليخلصه من اعتباره من تجليات الأسماء.

وعليه تكون محاكمة أدونيس، بالقول إنه يتجاهل ما عندنا من «نصف حق وخير وجمال» فيما عند غيرنا لا وجود لهذه القيم أمر فيه قياس لا يصح سوقه في معرض محاكمة خطاب شاعر فما القيم إلا وجودها كقيمٍ تتمثل في جوهرٍ خالص.

في تأوّج الخطاب اللغوي، ومنهج النطق والصمت فيه، نقع في نص أدونيس على مواضع يكشف فيها عن مدينته المبتغاة ولا يعودِ لنا بعد ذلك أن نسأل أي مدينة يريد أدونيس، بل ربما وجدنا في هذه

المدينة، بيروت نفسها، كما يتصورها الشاعر في خياله المبدع. بيروت المستقبل لا بيروت العصر الراهن، وفي بيروت المستقبل مواطن جمالٍ من بيروت الاسم التاريخي، والاسم ليس نعتاً سلبياً، بقدر ما هو محل تجليات وكشف، لما هو مضمر في المتخيلة الإنسانية، التي تجد مثالها في المتخيلة الشعرية ذاتها. تلك هي نبوءة الشعر أو استشرافه أو رؤيته الكونية الكلية الصادرة عن رؤية الوحدة، الرؤية العصفورية لا الرؤية الدودية كما يقول كولن نيلسون.

لنتأمل هذا المقطع «إنها المدينة المحسوسة الملموسة وفي الوقت نفسه المدينة الأكثر تجريداً».

إنه نوع من رسم مدينة فنطاسيا إذا طبقنا قواعد أرسطو في علاقة الخيال بالمحسوس والملموس، هل تكون هذه الفنطاسيا متحققة في هامش المدينة لا في متنها، ربما كان ذلك متحققاً في الهامش، وإلاّ انفصلت الفنطاسيا عن الواقع، وذلك أمر محال، وفق رؤية المعلم الأول، لكنه أمر أبعد أثراً إذا نظرنا إلى الخيال باعتباره خيالاً خلاقاً قادراً على خلق الصور، إن نقد المتن مقدمة واجبة على قول الأصولية، لإزالة الحجاب عن رؤية الهامش الذي فيه المستقبل أو مدينته المبتغاة. وعليه يكون نقد أدونيس لواقع بيروت الراهن منصباً على متنها كحجاب يمنع مشاهدة الهامش، وإزالة الحجب بداية الكشف، كما هو التخلي بداية التحلي، كما هو النقد تأسيس، والسلب تحديد وكذا غيره من مناهج الرؤيا وطرائقها. إن رؤيا أدونيس مشبعة بكل هذه الثقافات التي لا يمكن الدخول إلى نصه دون الالتفات إلى واقعنا، فيما وقعت فيه ردود الفعل من انفعال، خرج بعضها بأصحابها عن جادة الصواب فارتدت فيها سهام النقد إلى

الصدور، لتكون شهادة تكشف مصداق خطاب أدونيس أكثر من تهافته. إنه خطاب موجه بالدرجة الأولى إلى آراء أهل المدينة، إلى الانسان لا المكان، إلى العصر الراهن لا إلى التاريخ في انبساطه الزماني، إلى الحاضر لا إلى المستقبل، إلى الواقع لا إلى الخيال المستفاد منه لبناء واقع آخر، يكون فيه على قدر مثاله لا على صورة ظله إلى الاسم كمصدر للتجليات لا إلى التجليات كشهادة عن قابلية المجلى على المستوى الوجودي الانطولوجي». وعلى المستوى المعرفي «الانطولوجي» إلى الاسم كدلالة مطلقة، وإلى الأشياء، كمصاديق يصدق عليها الاسم صدق التشكيك، أي التحقق المراتبي، في سلسلة الوجود المتباينة الدرجات.

إن الشهادة على العصر باعتباره تجلٍ راهن ليست شهادة على التاريخ، كتجلٍ مطلق، إلا إذا حسب الإنسان أنه بلغ في ترقيه مرحلة الإنسان الأخير، ونهاية التاريخ، كما هو الأمر عند مدارس فلسفية عالمية راهنة!!

لقد وضع أدونيس لمقالته في بيروت قيداً منطقياً زمانياً، بالقول في العنوان، بيروت اليوم. يوجد في النص الأدونيسي، جوهر كامن وراء حجب التأوج اللغوي في النقد الثقافي والسياسي، والاجتماعي، والمعماري الجمالي، جوهر متحقق في مواطن النطق من نصه وفيه يرسم بيروت الأخرى كما سبق له وتحدث عن القاهرة الباطنة مقابل القاهرة الظاهرة في مقالة حديثة له، كما رأى في قصيدة قبر من أجل نيويورك، صورة لمدينة أخرى، ربما كانت بيروت أو غيرها، كما في مدن الأبجدية العربية من ديوانه الكتاب، كما في قصيدته عن بغداد التي خبأها في صندوقة أسراره، في زمن الطغاة، كما في أغانيه عن

مهيار الدمشقي، واستشرافه للمقاومة في كتاب الحصار، جوهر وراء التأوج اللغوي للنقد يقول بصراحة، أرادها نطقاً لا أن يطيل همسه كما فعل المعري في نقد الرقابة:

إذا قلت المحال رفعت صوتي وإن قلت اليقين أطلت همسي

جوهر خالص، يريد القول فيه باسم الحرية ـ لكم مدينتكم ولي مدينتي. ومدينته المرتجاة، لا أظنه يعترض إذا ذهبت إلى القول إن بيروت التي نجد مستقبلها في مواطن النطق من خطابه، ونجد نقدها في مواطن الصمت فيه...

المحتويات

إهـداء ٤

وردة الكيمياء ٧

الاستشراق والاستغراب جدلية فكر الآخر ١١

ولاية الفقيه والديمقراطية ٢١

مصادر الانتصار وآثاره (مقاربة فلسفية) ٤٥

السيد محمد خاتمي: الدعوة إلى الحوار ٥٣

حوار الحضارات عند خاتمي كمقولة إنقاذ فلسفية ٥٩

حاضرة النجف وقم: علاقة تفاعل وتكامل ٦٧

رواية لقاء مع سماحة السيد محمد باقر الحكيم ٨١

لا يمكن إقرار الحرب بمقولات العقل الفلسفي ٨٧

في غلبة الحرب على منطق السياسة ٩١

في مأزق العقل السياسي العربي المعاصر ٩٧

الأسئلة المتغيرة والأجوبة الجاهزة ١٠٣

الكيمياء الروحانية في دراسات كوربان: ملاحظات نقدية ١٠٩