جدليَّة التَّناظُر والاحتدام بين إيران والغرب

محمود حيدر*

تمهيد

تسعى هذه الدِّراسة إلى بيان أُسُس ميتافيزيقا الاستغراب ومُنطلقاتها في حقل التَّجربة الإيرانيَّة. كما تُحاولُ الاقتراب من هذه التَّجربة بما هي حادث استثنائيّ في التَّاريخ المعاصر، وتستظهر مفارقات الفصل والوصل بين بُعْدَين مُتوازِيَيْن: البُعْد الميتافيزيقيّ الدّينيّ المُؤسَّس على الإيمان بالغيب، والبُعْد السِّياسيّ الاجتماعيّ بما يختزنه من حضورٍ وفاعليَّةٍ في أزمنة ما بعد الحداثة.

غير أنَّ مُقاربة الاستغراب في التَّجربة الإسلاميَّة الإيرانيَّة تفترضُ؛ بسبب خصوصيَّتها، مجاوزة طائفة من المبادئ النَّاظمة لفهم الظَّواهر سواء في الفلسفة السِّياسيَّة، أم في علم الاجتماع الحديث. المقصود بالمجاوزة هنا، ليس نفي، أو نقض ما أخذ به العقل الحديث من مبادئ ومعايير؛ وإنَّما استئناف البحث عمَّا حجبته العقلانيَّة الحديثة من حقائق تتعدَّى التَّفسير المادِّيّ المحض للتَّاريخ. إنَّ ما يحملنا على مثل هذه الفَرَضيَّة، قناعتنا أنَّ منطق السَّببيَّة الحاكم على أحداث التَّاريخ وتحوّلاته، لا ينحصر في كهفِ التَّاريخانيَّة المُغلق؛ بل يتعدَّاه إلى آفاق

* مفكر وأستاذ مُحاضر في الفلسفة، ورئيس مركز دلتا للأبحاث المُعمّقة في لبنان.

تتكشف فيها أطوار عصيَّة على التَّرقُّب، وتبقى، في الوقت نفسه، سليلة السَّببيَّة ومنطقها. ذاك يعني أنَّ هناك حقائق تمكث في تضاعيف التَّاريخ، ولا تظهر إلَّا حين تتوفَّر لها الإرادة المناسبة لإظهارها. معضلة الفكر الحديث أنَّه بنى منهجه على ما يظهر من تحوُّلات التَّاريخ ومنعطفاته، من دون الالتفات إلى ما يكمن في جوهر التَّاريخ، ويكون باعثًا لحركته وتجدّده وديمومته.

إذا كانت الأنطولوجيا ممكنة فقط بوصفها فينومينولوجيا ـ كما تقرّر فلسفات ما بعد الحداثة ـ فإنَّ مثل هذا الإمكان المشروط الَّذي تحدّث عنه الفيلسوف الألمانيّ المعاصر مارتن هايدغر (1889م ـ 1976م) سوف يجد آفاقه الامتداديَّة في الميتافيزيقا السِّياسيَّة لتجربة الثَّورة والدولة في إيران. فلو كان لنا من توصيف بَدئي يعربُ عن ماهيَّة الثَّورة الإسلاميَّة وهُويّتها في إيران، فهو في كونها حادثًا تاريخيًّا مُفارقًا، جرت وقائعُه على نحوٍ استثنائيٍّ في العالم المعاصر. كانت الثَّورة مُنعطفًا غير محسوب في علم التَّوقُّعات سواء في تقديرات الفلسفة السِّياسيَّة اللِّيبراليَّة، أم في الفكر الاشتراكيِّ اللَّذين تقاسما العالم معرفيًّا وأيديولوجيًّا، بقدر ما ضَبَطا تحوُّلاته على مدى عقودٍ طويلةٍ. فقد ولدت الثَّورة الإسلاميَّة على حين مُباغتة من نظام عالميٍّ استقرَّت أوضاعه على ثُنائيَّةٍ قُطبيَّةٍ أقفلت الأبواب على أيِّ تجربةٍ استقلاليَّةٍ تقع خارج النِّطاق العام لمنظومة الحداثة. فهذا النِّظام الَّذي كان مُنحكمًا إلى ثوابت الأيديولوجيّتَيْن: اللِّيبراليَّة، والماركسيَّة، هو في نهاية المطاف، نظام يحتدم على أرضٍ واحدةٍ هي أرض الحداثة بأُفقِها العلمانيِّ.

الاستغراب بوصفِهِ ظاهرةً إيرانيَّةً ما بعد حداثويَّة

لا نتوخَّى في هذه المنزلة من المُقاربة، اتِّخاذ الحداثة قيمة معياريَّة لِبيانِ مدى انطباقها على تجربةِ الثَّورة والدَّولة في إيران. فلو فعلنا هذا لوقعنا في ما يناقض المسعى، ثمَّ لنعود القهقري إلى ما نُسمّيه «الاستغراب السَّلبيّ». وحينئذٍ لا نقدر أن نرى الغرب إلَّا بوصفِه صورةً هزيلةً عن حداثته. من أجل ذلك، وجدنا أن نُؤسِّس مقاربتنا على الفَرَضيَّة الآتية: ليست الحداثة مفهومًا كلِّيًّا تُقاسُ عليه مسار الحضارات؛ وإنَّما هي حادث تاريخيٌّ سرى في الجغرافيا الحضاريَّة للغرب الأوروبيِّ على امتداد خمسة قرون خلت. وعليه، لا تستوي المُقارنة المعياريَّة مع الوضعيَّات الحضاريَّة الأخرى إلَّا على مبدأ الإسقاط غير المنطقيِّ. فالحدثُ

التَّاريخيّ، هو الَّذي يُنشئ للمفهوم محرابه في عالم الفكر، ثُمَّ يتولَّى الفكر تأليفه عبر الكلمات ليصير مفهومًا. ربَّما لهذا السبب، ركَّزَ الفيلسوف الألماني فرانز فون بادر (1841م – 1756م) على الوقائع الحيَّة، وخالف الَّذين يقولون بضرورة النِّظام المعرفيّ الجاهز، فقد رأى «أنَّ المصطلحات والتَّعريفات لا تتّخذ مسارها على خطٍّ مستقيم؛ بل تشكّل دائرة تروح فيها المفاهيم وتجيء على نحو التّكرار والتفاعل والتَّجدُّد. فليس المهمُّ من أين يبدأ المرء؛ إنَّما المُهمُّ هو أن توصلنا تلك المفاهيم إلى المركز،... إلى الغاية»[1].

أمَّا الحداثة الَّتي نقصدها في سياق تأصيلنا لميتافيزيقا الاستغراب، فإنَّها تعني كلّ حادث حضاريّ له خصوصيَّته واستقلاله عمَّا شاع في اختبارات الحداثة الغربيَّة ماضيًا وحاضرًا. وبناءً على الفَرَضيَّةِ المُركَّبةِ، يُمكن ترتيب المنظومة المعرفيَّة لميتافيزيقا الاستغراب وفقًا لخاصِّيَّتَيْن رَئِيسَتَيْن: خاصِّيَّة ميتافيزيقيَّة مقرونة بخاصِّيَّة التَّدبير السِّياسيّ.

الأُسس الإيمانيَّة والفكريَّة لميتافيزيقا الاستغراب

تعمل النُّخب الإيرانيَّة على مختلفِ اجتهاداتها الفكريَّة والأيديولوجيَّة والسِّياسيَّة على قاعدة أنَّ العالم اليورو ـ أميركيّ يتعامل مع التَّحوُّل التَّاريخيّ الَّذي أحدثته الثَّورة الإسلاميَّة بوصفها مُضارعًا حضاريًّا بامتياز. وهذه الرُّؤية مؤسّسة على ثابتة ميتا ـ إستراتيجيَّة هدفها إحباط أيّ احتمال حضاريٍّ قد يُعيد قلب صورة التَّقسيم الحضاريِّ العالميِّ وتبديله الَّذي أرست الحداثة الغربيَّة الاستعماريَّة قواعده منذ أواخر القرن التَّاسع عشر.

لكن جوهر القضيَّة، يمكث في الطَّبقات الأكثر عُمقًا داخل سيرورة الاحتدام بين الثَّقافات والحضارات. إنَّه يمكث فعليًّا في الحقل الَّذي تتَّحد فيه السِّياسة بالغيب والغيب بالسِّياسة. وبهذه المنزلة، فهو احتدامٌ تحلُّ فيه «الميتافيزيقا» حلولًا وازنًا في حقل الصِّراعات. فإذا كانت فلسفة ما وراء الطَّبيعة «الميتافيزيقا» هي الجزءُ العلويُّ من الفكر، فإنّ ما يُقابلها في مجال العمل هو الإستراتيجيَّة. وفي هذا المعنى، فإنّ كلّ القضايا الإستراتيجيَّة العُليا سوف تفضي إلى التَّفكيرِ الميتافيزيقيِّ. وعلى ما يُبيّن الفيلسوف الفرنسيّ جون غيتون (1901م – 1999م)،

1- رولاند بيتشي، فرانز فون بادر، ناقد العقلانيَّة الملحدة، ترجمة: طارق عسيلي، «فصليَّة الاستغراب» العدد السَّابع، ربيع 2017.

فإنَّ الفعلَ النَّوويّ، على سبيل المثال، يتوقَّف على فعاليَّة مفهوم ميتافيزيقيّ، وليس على مؤثّرات مفهوم سياسيٍّ. ومن هنا، أمكن الكلام على امتزاج اللَّحظة النَّوويَّة باللَّحظة الحضاريَّة. من أجل ذلك، ليس من الغرابة في شيء أن يُشكّل الصّدام حول الملف النَّوويّ بين إيران والغرب المُستظلّ باللَّاهوتين اليهوديّ والمسيحيّ لحظة حضاريَّة ومصيريَّة بامتياز.

يجمع المفكّرون والخبراء الإيرانيُّون على أنَّ بلادهم باتت حيال القضيَّة النَّوويَّة أمام منعطف حضاريٍّ كبيرٍ، ويقولون: إنَّنا في مُستهلِّ اللَّحظة الَّتي تحتدم فيها طموحاتنا الحضاريَّة مع طموحات الغرب. لذا، فإنَّ السَّعي إلى خرق جدار التَّأخُّر، يُشكّل أحد العناوين الكبرى لصدام الحضارات. وهو صدام لم يعد مجرّد أطروحة نظريَّة قدّمها المفكّر الأميركيّ صمويل هانتنغتون على سبيل النّقاش المجرّد؛ وإنّما هي مقولة واقعيَّة تروح تحفر مسارها الفعليّ في تضاعيفِ العقودِ المُقبلة من القرن العالميِّ الجديد[1].

في تصوُّرنا لميتافيزيقا الاستغراب كما تبدو لنا في التَّجربة الإيرانيَّة بعد الثَّورة، تجدنا أمام مبنيَيْن تأسيسِيَّيْن: أنطولوجيّ، وميتا إستراتيجيّ.

1. المبنى الأنطولوجيّ:

لقد كان لنا أن نقترح لهذا المبنى مفهومًا مُستحدثًا هو الميتافيزيقا البَعديَّة. وهذا المفهوم هو ما نقصد به الجواب على السُّؤال المؤسِّس للثَّورة والدولة والمجتمع في إيران؛ أي الأُسُس النَّظريَّة والعمليَّة الَّتي قام عليها المشروع الإسلاميّ للإمام الخميني. فالميتافيزيقا البَعديَّة هي نظير علم الوجود في بُعْدِه الإلهيِّ مقرونًا بعلم التَّدبير السِّياسيّ في المجال الحضاريّ.

لمّا كانت الميتافيزيقا البَعديَّة تُشير إلى حضور الغيب في المنظومة التَّأسيسيَّة للثَّورة الإسلاميَّة، فذلك يدلُّ على مجاوزة خلَّاقة لعلم الموجودِ الدّنيويّ الَّذي دأبت عليه الفلسفة الكلاسيكيَّة منذ اليونان إلى أزمنة ما بَعد الحداثة. والتَّمييز هنا، يُحيل إلى قضيَّةٍ رئيسَةٍ في المنهج ونظريَّة المعرفة، وهي وجوب إدراك الاختلاف المنهجيِّ بين الرُّؤيتين، بما يترتّب على ذلك من التَّعامل مع الفلسفة الأولى بوصفها ميتافيزيقا قَبْليَّة قَصَرت مَهَمّتها على البحثِ في مظاهرِ الوجودِ وعرَّفت عن نفسِها بأنَّها علم الوجود بما هو موجود. لقد تبيَّن لنا أنّ من أظهر السِّمات

1- جان غيتون، الفكر والحرب، المؤسَّسة العربيَّة للدِّراسات، بيروت، 1988م، ص11.

الَّتي يُمكن استخلاصها من اختبارات الميتافيزيقا القَبْليَّة أنَّها بذلت ما لا حصرَ له من المكابدات. اختبرت النّومين (الشيء في ذاته) والفينومين (الشيء كما يظهر في الواقع العيني)، لكنّها ستنتهي إلى استحالة الوصلِ بينهما. ذريعتها في هذا، أنَّ العقل قاصرٌ عن مجاوزة دنيا المقولات الأرسطيَّة العشر، ولا يتيسَّر له العلم بما وراء عالم الحسّ. أمّا النَّتيجة الكبرى المُترتِّبة على هذا المُنتهى، فهي إعراض الفلسفة الأولى عن سؤال الوجودِ بوصفه سؤالًا مُؤسِّسًا، واستغراقها في بحر خضمٍّ تَتَلاطمُ فيه أسئلة المُمكنات الفانية وأعراضها.

لم تقطع الفلسفة الحديثة مع أصلها الحضاريّ الَّذي انحدرت منه. وبهذا، لم تكن سوى استئناف مُستحدث لميراثِ العقلِ الَّذي وضعه السَلَف الإغريقيّ قبل عشراتِ القرون. من المنظور الأنطولوجيّ، لم يأتِ فلاسفة التَّنوير بما يجاوز ما شرّعه المعلم الأوّل من تعليمات. فقد أخذوا عن أرسطو خُلاصات العقل المنفصل ليبنوا عليها ثُنائيّاته المُتناقضة: أكّدُوا الفصل بين الله والعالم، وبين الإيمان والعلم، وبين الدين والدَّولة، حتَّى أوقفوا الميتافيزيقا عن مَهَمَّتها العظمى ليهبطوا بها إلى مجرّد إثارةِ السّؤال من دون أن ينتظروا جوابًا عنه...

لقد ورِثَ فلاسفة الحداثة الَّذين أخذوا دربهم عن الإغريق، معضلة «الفصل الإكراهيّ» بين واجد الوجود والموجود الخاضع لمحسوبات العقل الحسّي ومقولاته. لكن هذا الفصل لم يكن أمرًا عارضًا في الأذهان؛ بل له امتداده وسريانه الجوهريّ في ثنايا العقل الكلِّيّ لحضارةِ الغربِ الحديث. وسيظهر الأثر البيِّن لمعاثر الميتافيزيقا في أطوارِها المُتأخرةِ في ملحمةِ الاحتدام بين الإيمان الدّينيّ والعقل العلميّ. فقد جاءت أطروحة التَّناقض بين العقل والإيمان الدينيّ بوصفه تمثيلًا بيِّنًا على مأزق مشروع التَّنوير الَّذي افتتحته الحداثة في مُقتبل عمرها. وسيأتي من فضاء الغرب نفسه من يُساجل أهل الأطروحة ليُبيِّن أنَّ الإيمان لو كان نقيضًا للعقل لكان يميل إلى نزعِ الصِّفةِ الإنسانيَّةِ عن الإنسان. فالإيمان الَّذي يدمِّرُ العقل يدمِّر في المقابل نفسه، ويدمِّر إنسانيَّة الإنسان؛ إذ لا يقدر سوى كائن يمتلك بِنْيَة العقل على أن يكون لديه همٌّ أقصى[1]؛ أي أن يكون شغوفًا بالله والإنسان في آن، وذلك إلى الدَّرجةِ الَّتي يؤول به هذا الشَّغَف إلى تخطِّي الثُّنائيَّة السَّلبيَّة الَّتي تصنعُ القطيعة بين طرفيها. وحدُه من يمتلك مَلَكَة «العقل الخلَّاق»؛

1- بول تيليتش، بواعث الإيمان، ترجمة: سعد الغانمي، دار الجمل، بيروت/ بغداد، 2007م.

أي العقل الجامع بين الإيمان بالله والإيمان بالإنسانيَّة، هو الَّذي يفلح بفتح منفذٍ للوصل الجوهريّ بين الواقع الفيزيائيِّ للإنسان وحضور المُقَدَّس في حياته. فالعقلُ الخلَّاق هو الَّذي يُشكل البِنْيَة المعنويَّة للذِّهن والواقع، وهو خلاف العقل بوصفه أداةً تقنيَّةً بحتة. وبهذا المعنى، يصير العقل شرطًا تأسيسيًّا للإيمان؛ لأنَّ الإيمان بحقيقته الواقعيَّة هو الفعلُ الَّذي يصلُ العقل من خلالِه إلى ما وراء ذاته؛ أي إلى ما بعد أنانيّته الَّتي يتجاوزها بالإيثارِ، والعطاء، والجُود، والغيريَّة.

ترنو الميتافيزيقا البَعديَّة الَّتي نقترحها إلى إجراءِ تأصيلٍ فلسفيٍّ للفضاءِ المفاهيميّ الدِّينيّ والأيديولوجيّ النَّاظم لموقعيَّةِ الوليِّ الفقيه، وللنِّظام الجمهوريِّ الإسلاميِّ في إيران. ففي هذا المقام، تجدنا أمام مُسْتويَيْن: الأوّل، أنطولوجي؛ يقومُ على مُجاوزةِ محدوديَّة العقل الأدنى السَّاكن في كهفِ المقولات. والآخر، سياسيّ؛ يقومُ على مجاوزةِ ما هو مألوف في قواعد الفكر الإستراتيجيّ الغربيّ. لذا، يجوز القول: إنَّ اختبارات العقل الأدنى بدت في مآلاتها ونتائجها الكبرى ذات نزعة تشاؤميَّة. ربما لهذا السبب لم يكن التَّاريخ الغربيّ مسيرةً مظفرةً نحو النُّور والسَّعادة. فلقد تخلّل ذلك التَّاريخ انحدار عميق نحو هواجسِ الطَّبيعةِ الفيزيائيَّةِ وشواغلها منذ ما قبل سقراط إلى زماننا الحاضر. والحاصل، إنّه كلّما ازدادت محاولة الإنسان فهم دنياه، واستغرق في تأويل إنجازاته التّقنيَّة، ازدادَ نسيانه ما هو جوهريّ. والمُنظِّرون الَّذين قالوا بهذا، لا يحصرون أحكامهم بتاريخ الحداثة؛ بل يُرجعونها إلى مؤثِّراتِ الفلسفةِ اليونانيَّة، حيث وُلِدتَ الإرهاصاتُ الأولى للهرمنيوطيقا الدّنيويَّة. كان أفلاطون على عُلُوِّ مُثُلِه، العلامةَ الأولى الدَّالّةَ على ذلك. فقد وضعَ موجودات العالم ضمن معايير عقليَّة شديدة الصّرامة من أجلِ أن يُحكم من خلالها على صدقِ القضايا، أو بطلانِها. ثمّ جاءت الفلسفة الحديثة، والعلم النَّظريّ؛ لكي يُعزِّزا هذا المَيْل، لتصبح العقلانيَّة العلميَّة حَكَمًا لا ينازِعُه منازعٌ في فهم الوجودِ وحقائقِه المُسْتَتِرَة. وهكذا، سينطلق مسار تاريخيّ مديد، بلغ ذُروته مع الثَّورةِ التقنيَّةِ الَّتي ستفتح أُفقًا هرمنيوطيقيًّا سوف يَتَعذَّر معه النَّظَر إلى الإنسانِ والكونِ بوصفهما كينونةً موصولةً بحقيقة التّكوين. وعلى هذا النَّحو، صار لزامًا على كلِّ من يبتغي الصّواب، أن يضع كلَّ شيءٍ تحت سيطرة العقل الحسَّاب وعقلانيَّته الانتفاعيَّة الحادَّة[1].

1- محمود حيدر، نقد هرمنيوطيقا العقل الأدنى، فصليَّة «الاستغراب»، العدد التّاسع عشر، ربيع 2020.

الرُّؤيـة الإسـلاميَّة ـ كمـا تسـتظهرها الميتافيزيقـا البَعديَّـة ـ هـي نقيـض الرُّؤيـة المتشـائمة الَّتـي أخـذت بِناصيـةِ العقـلِ الغربـيِّ الحديـث لِتسُـدَّ عليـه آفـاق التَّعـرُّف إلـى الحقائـقِ الكامنـة وراء الظَّواهـر. فمـا هـو موصـولٌ بالوحـي، لا يقبـل التَّبـدُّد؛ لأنَّـه محفـوظٌ علـى الـدَّوام بمـا يفيـضُ عليـه الـكلام الإلهـيّ مـن علـم. عندمـا يسـتفهم أهـل الميتافيزيقـا البَعديَّـة عـن حقائـقِ الآيـاتِ لا يقـع اسـتفهامهم ضمـنَ الدَّائـرة الَّتـي اعتادها أهـل الجـدل؛ وإنَّمـا ينطلـقُ مـن يقينهـم بالـكلام الإلهـيِّ. وهـذا اليقيـن هـو ضـربٌ مـن التَّرجِّـي لفهـم الآيـات، وغايـة المُتكلِّـم منهـا. والتَّرجِّـي هنا يؤسِّـس لمنطق مفـارق تتغايرُ مقدماتـه ونتائجـه عمَّـا يتّبعـه العقـل الاسـتدلاليِّ فـي التَّعـرُّف إلـى حقائـقِ الموجـودات. مـن أجـل ذلـك، يأخـذ فهـم الميتافيزيقـا البَعديَّـة مسـلكه مـن داخـلِ النَّـصِّ الإلهـيِّ نفسـه؛ فالفهـم هنـا مِـنَ اللهِ، وعَـن اللهِ، وباللهِ؛ وليـس هنـاك مـن رأيٍ مُسـتقلٍّ للمُتلقِّي. والآيـة الَّتـي مـرَّت معنـا أشـارت بوضـوحٍ إلـى أنّ التَّقـوى هـي شـرط التَّعلُّـم، وهـي إحـدى أعظـم السُّـبل الَّتـي يسـتهدي بهـا المُتَّقـي إلـى فهـم الكلمـةِ الإلهيَّةِ علـى حقيقتها. وبهـذا المعنى، يُتـاحُ للَّذيـن اتَّقـوا أن يُعلّمهـم اللـه المنهـج لفهـم كلامِـه، ويُجنِّبهـم فتنـة التَّفسـير بالـرأي، فيأمرهـم بالصَّبـرِ والدُّعـاءِ بوصفـه سـبيلًا قويمًـا لفهـم الـكلام مـن المُتكلِّـم نفسـه. وهـو مـا يُسـتدلُّ عليـه مـن قولـه تعالـى: ﴿ **وَلَا تَعۡجَلۡ بِٱلۡقُرۡءَانِ مِن قَبۡلِ أَن يُقۡضَىٰٓ إِلَيۡكَ وَحۡيُهُۥۖ وَقُل رَّبِّ زِدۡنِي عِلۡمٗا** ﴾[1].

2. مبنى التَّدبير الميتا إستراتيجيّ:

لحضـور الميتافيزيقـا البَعديَّـة الجامعـة بيـن الإيمـانِ الدّينـيِّ والتّدبيـر السِّياسـيّ بعـدٌ ميتـا إسـتراتيجيّ فـي الفقـهِ السِّياسـيِّ لنظـام الولايـة. ففـي هـذه المنزلـة، تتّخـذُ الميتـا إسـتراتيجيا وضعيَّـة مخصوصـة، يكـون فيهـا الإيمـان بالغيـبِ حاضـرًا فـي أعمـاقِ الواقع. وبقـدر مـا يكـون للميتـا إسـتراتيجيا مُقدّمـات ونتائـج مُتعـدّدة الآفـاق، فإنَّهـا تفـارقُ السِّياسـة والإسـتراتيجيا بمعناهمـا المألـوف. وهـذا عائـد إلـى أنَّ الفاعليـن فـي فضـاء الميتـا إسـتراتيجيا الولائيَّـة يسـتمدون سياسـتهم مـن الحقيقـة الدينيَّـة الَّتـي تتبـوَّأ مكانـة الاعتنـاء والإشـراف علـى مُجمـلِ الشـؤونِ المُتّصلـة بـإدارة الاحتدامات الحضاريَّـة. ولأنَّ هـذه المنزلـةَ لا تظهـرُ إلَّا فـي دائـرةِ الإيمـانِ بالغيـبِ، فإنَّهـا، فـي الوقتِ نفسِـه، هـي وليدة الواقـع الموضوعـيّ. لكنَّهـا تنمـو وتتكامـل فـي إطـارِ الالتقاءِ الحميـم بيـن الإيمـانِ الدينيّ، والمصالـح العُليـا لِلأُمَّـة. والقائـد الميتـا إسـتراتيجيّ فـي هـذا الحقـل ينبغـي لـه أن يكـون

1- الآية 114، طه/20.

عارفًا بالله وفقيهًا، وزعيمًا سياسيًّا، وفيلسوف أخلاق، في الوقت نفسه. وبسبب من توفّره على هذه المزايا المُسدّدة بالتَّبصُّر والرحمانيَّة، فإنّه يُعرض عن التَّضحية بالحقيقة على مذبح تسيير الأمور، من دون أن يأتي بفائدةٍ مُجْدِيةٍ للخير العام. فالتَّبصُّر المُسدَّد بالرحمانيَّةِ الإلهيَّةِ يجعلُ الوليّ، وهو يرشِّد الدولة والمجتمع مُحيطًا بالعمل السِّياسيِّ، وناظمًا له على النَّحْوِ الَّذي تلتقي فيه الوسائل مع الغايات على نصابِ الوحدةِ والانسجام والتَّكامُل. فالغاية الَّتي تتوخَّاها سياسة الإسلام المُحمّديِّ الأصيل لا تُسوِّغ الوسيلةَ، إذا كانت غير مُطابقة لسُمُوّ الغايةِ ومشروعيّتها. وهكذا، تبدو ميتا إستراتيجيا الولاية آخذة بِرُكنَيْنِ مُتلازِمَيْن لا انفصال في وحدتِهما: ركن الاعتقادِ بالغيبِ، وركن التَّعامُلِ المُتدبِّر مع الواقع. وبمقتضى هذين الرُّكنين، نرانا بإزاء وصلٍ وطيد بين السِّياسةِ والحقيقة الدِّينيَّة. وبمعنى أعمق؛ بين الغيب والواقع التّاريخيّ. وكلُّ ذلك ضمن جدليَّة التَّفاعُلِ الخلَّاق بين الفعلِ البشريِّ المُؤسّس على الصِّراطِ، والوحي الَّذي يؤيِّدُه ويهديه، فلا ينفكُّ عنه طرفة عين. مع هذين الوصل والتَّفاعل، لا يعودُ عالم الشهادة منقطعًا عن عالم الغيب، كذلك لا يعود الاعتقاد بالعدلِ الإلهيِّ المأمول مجرّد مفهوم افتراضيّ؛ بل هو أمرٌ مقضيٌّ ومقدَّر يُفصح عن إرادةِ الغيب، وقوانين التّاريخ في الآن عينه. ومع أنَّ انتظار أهل الولاية الوعد الإلهيّ لا يتعيَّنُ بلحظةٍ زمانيَّة تتأبى على الإدراك البشريّ، فإنّهم ينظرون إليه بوصفه حقيقةً واقعيَّةً لا ريبَ فيها. من هذا النَّحو، تتّخذُ عقيدة الانتظار مسارها الفعليّ في أزمنةِ الإنسان؛ حيث تسلك سياقًا يصيرُ فيه الواقع عين العقيدة، ما دام المؤمنون بنظام السُّنَن، وبالهندسةِ الإلهيَّةِ للتَّاريخ، يأخذون بالأسبابِ ليبلغوا بوساطتها صلاح أمرهم.

ما يمنحُ «الميتا ـ إستراتيجيا» الولائيَّة حيويّتها، وعقلانيّتها، أنَّها بهذه الصَّيرورة تتحوّل تدريجيًّا إلى حلقةٍ أساسيَّةٍ في الفقهِ السّياسيِّ للتَّشيُّع المُعاصِر. ولأنّها تنتظمُ على رباطٍ وطيدٍ بالغيبِ والحضور، فإنّ اعتقادها بحضارةِ العدلِ المُنتظرة ليس قضيَّة ظنّيَّة واقعة في دائرةِ الاحتمالات؛ وإنّما هي حقيقة حتميَّة. ووفقًا لهذا الاعتقاد، تمتنعُ فلسفةُ التّمهيد عن أنْ تكون خاضعةً لتفسيرٍ مادّيٍّ محض تنعزلُ فيه المخلوقات عن ألطافِ العنايةِ الإلهيَّة وتدبيرها. هي فلسفة لا تقبل الفراغ؛ لأنّها تبني على الوصلِ بين الغيبِ والشَّهادةِ ضمن سَيْريَّة جوهريَّة تقوم على التَّكامُلِ بين أركانها. وهذه السَّيريَّة هي فعاليَّة مُدركة وعاقلة وبنَّاءة، وبقدر ما تتجلَّى في

الإرادةِ والفعل الإنسانيَّيْن، بقدر ما يُحفِّزها منطِقُها الدّاخليّ لتتحوّل إلى طاقةٍ حيويَّةٍ سارية في الزمن، ومُؤيِّدة بالعنايةِ والتَّسديد. وفي هذا المقام، سيكون على الآخذين بها، أن يُمهِّدوا لظهورِها في حركةِ الزمن من خلال التّوفّر على أسبابها وشرائطها القريبةِ والبعيدة[1]. ولمَّا كانت هندسة التّاريخ مثل هندسة الطَّبيعة مستبطَنة بعنايةِ الخالقِ، يتبيّنُ لنا وفقًا لهذه الجدليَّة أنَّ العنايةَ الإلهيَّة تتدخَّلُ عبر البشر أنفسهم في مسيرةِ الحضارات. فالله تعالى موجودٌ في الطَّبيعةِ والتَّاريخ. والتَّاريخان: البشريّ، والطَّبيعيّ مظهران لوجودِه. وإنَّ عنايتَه تعالى مباطنة للتّاريخ، ولكنّها لا تُسيّره إلّا عبر الأسباب الَّتي يتولّاها الإنسان، ذلك بأنَّ التّاريخ يجري ضمن قوانين حتميَّة مَثَلُه في ذلك مَثَل العالم الطَّبيعيّ. والوحيُ واضحٌ في دعوةِ الإنسانِ إلى الأخذِ بالأسبابِ بوصفه شرطًا لتحقُّقِ العنايةِ، وتَلَقِّي التَّسديد؛ لأنّ قوانين التّاريخ مباطنة في جوهرها للمُخطّطِ الإلهيِّ. فمن يأخذ بها وفقًا لهذا المُخطّط أفلح بالغاية، وأمَّا من اتَّخذ سبيل المُغايرةِ والانزياحِ لهواه، فقد حَبِطَ مسعاهُ سواء كان فردًا، أو جماعة، أو أُمَّة. وهذا ما يدلُّ عليه قوله تعالى ﴿ **مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوۡلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلۡعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتۡ بَيۡتٗاۖ وَإِنَّ أَوۡهَنَ ٱلۡبُيُوتِ لَبَيۡتُ ٱلۡعَنكَبُوتِۚ لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ** ﴾[2].

تقتضي مُقاربة الاستغراب بوصفه مفهومًا يرمزُ إلى منظومةِ تفكير حيالَ الغربِ، العناية بأربعةِ حقولٍ معرفيَّةٍ:

أوّلًا: حقل فهم الغرب؛ ويقوم على استقراء إبستمولوجيّ تاريخيّ للمُكوِّنات التَّأسيسيَّة للحضارة الاستعماريَّة الحديثة وآليَّات نشوئها وتطوّرها، منذ نهاية العصر الوسيط إلى ما عُرف بعصريْ: التَّنوير والنّهضة، ناهيكَ عن الحداثةِ بمراحلِها وتطوّراتِها المختلفةِ.

ثانيًا: حقل نقد الغرب؛ ويدرس الآثار الفكريَّة والمعرفيَّة للتَّيَّاراتِ والمدارسِ والمناهج الَّتي أطلقت مسار النَّقد في ميادين الفلسفة، وعلم الاجتماع، واللَّاهوت، والفكر السِّياسيّ.

ثالثًا: حقل الاستشراق (أو علم تعريف الغرب للشرق). وهو حقلٌ مفصليٌّ في دراسة الغرب، ويهدفُ إلى إعادةِ قراءةِ الاستشراق في معارفِه، وأبحاثِه، وظروفِ

1- محمود حيدر، العرفان في مقام التَّدبير السِّياسيّ، دراسة في الأُسُس الميتافيزيقيَّة والمباني المعرفيَّة للحضارة الإلهيَّة (قيد الطَّبع).

2- الآية 41، العنكبوت/29.

نشأتِه، وبيان مقاصدِه المعرفيَّة، وتوظيفاته الأيديولوجيَّة قديمًا وحديثًا.

رابعًا: حقل الاستغراب السّلبيّ؛ وغايته نقد ظاهرة التّبعيَّة الفكريَّة من خلال دراسة أعمال الباحثين والمُفكّرين والأكاديميِّين في العالمين: العربيّ، والإسلاميّ، ممّن تماهوا مع المنهج الاستشراقيّ، وأنتجوا منظومات تفكير انتهت إلى كونها نسخةً محليَّةً عن صياغاتِ العقلِ الغربيّ الكولونياليّ للشرق.

خامسًا: حقل التّنظير؛ وغايته توليد المفاهيم الأفكار والنّظريَّات من داخلِ الحقولِ الَّتي يتشكَّلُ منها النّظام المعرفيّ لعلم الاستغراب.

من البيِّن أنَّ شريحةً وازنةً من النُّخبِ الأكاديميَّة والفكريَّة في إيران شرعت بالتّنظير لعلم الاستغرابِ النّقديّ، غير أنّ نظريَّة معرفة بصدده لا يبدو أنَّها وجدت سبيلها إلى الإنجازِ. وهذا بَدَهِيّ؛ لأنَّ الاستغرابَ هو مصطلحٌ مُستحدثٌ لا تزالُ أركانه النَّظريَّة والمعرفيَّة في طور التَّشكُّل. وفي عالم المفاهيم، يصبحُ الكلام على «مصطلح الاستغراب» أكثر تعقيدًا. ومرجع الأمر إلى فرادته وخصوصيَّته، وإلى حداثة دخوله مجال المداولة في الفكرين: الإسلاميِّ، والمشرقيِّ المعاصر. ربما لهذه الدواعي لم يتحوَّل هذا المصطلح بعد إلى مفهوم، ومِنْ ثَمَّ؛ إلى منظومةٍ معرفيَّةٍ. ذلك على الرّغم من المجهوداتِ الوازنةِ الَّتي بذلها مفكّرون عرب ومسلمون من أجلِ تظهير علم معاصر يُعنى بمعرفةِ الغربِ وفهمه ومعاينته بالملاحظةِ والنَّقدِ. ومِنْ ثَمَّ، يكون نظيرًا كفؤًا لعلم الاستشراقِ. فلكي يتّخذُ المصطلح مكانتَهُ بوصفِه واحدًا من مفاتيح المعرفةِ في العالم الإسلاميّ، وَجَبَ أن تتوفَّر له بيئات راعية، ونُخَب مُدركة، ومؤسَّسات ذات آفاقٍ إحيائيَّة، في إطارِ مشروعٍ حضاريٍّ مُتكامِلٍ.

لكن واقع الحال اليوم، يُفيد بأنّ هناك بيئات مُترامية الأطراف من هذه النُّخب لم تفارق مباغتات الحداثة الغربيَّة إنْ على صعيد إعادة إنتاج المفاهيم، أو في فضاء تكنولوجيا المعرفة. وتلك حالة سارية لا تزال تُعرِبُ عن نفسِها في المُجتمعاتِ المشرقيَّةِ والإسلاميَّةِ بوجوهٍ شتَّى:

- وجهٌ يَتَماهَى مع الحداثةِ ومنجزاتها تماهيًا تمامًا لا محلّ فيه لمساءلة، أو نقد.
- ووجهٌ تنحصرُ محاولاته داخل منظومات أيديولوجيَّة وطنيَّة، أو قوميَّة، أو دينيَّة، إلَّا أنّها تبقى محكومة بتصوُّراتٍ دوغمائيَّة وأحكام انفعاليَّة حيال المركزيَّة الإمبرياليَّة للغرب.

- وجهٌ ثالثٌ يأتينا على صورة محاولات ووعود واحتمالات، ثمّ لا يلبثُ أن يظهر لنا بعد زمن، قصور أصحابها المحاولات، وعدم قُدرتها على بلورةِ مناهج تفكير تستهدي بها أجيال الأمة لحلِّ مشكلاتِها الحضاريَّة.

إذا كان «الاستغرابُ» يعني «علم معرفة الغرب»، فمن أولى مُقتضياتِه السَّعي إلى تظهير فهم الغرب من خلالِ التَّعرُّف إلى مناهجه، وأبنيتِه الفكريَّة، والثَّقافيَّة، والأيديولوجيَّة، وإعادة قراءتها بروحٍ نقديَّةٍ عارفة. وعليه، تقومُ دراسةُ الاستغراب على خمسِ ضرورات:

أ. ضرورة تاريخيَّة:

أوجبتها التَّحوُّلات الحضاريَّة الَّتي حدثت في مُستهلِّ القرن الحادي والعشرين، حيث بدا بوضوح لا يقبلُ الرَّيب، أنَّ حضور الإسلام عقيدة وثقافة وقيمًا أخلاقيَّةً لم يعدْ في أواخر القرن المنصرم مجرّد حالة افتراضيَّة؛ وإنّما هو حضور له فاعليَّة استثنائيَّة في رسم الاتِّجاهاتِ الأساسيَّةِ لراهنِ الحضارةِ الإنسانيَّةِ ومُستقبلِها.

ب. ضرورة توَحيديَّة:

يفترضُها التَّشَظِّي الَّذي يعصفُ بالبلاد والمُجتمعات الإسلاميَّة، ويجعل نُخبها ومثقّفيها ومكوّناتها الاجتماعيَّة، أشبه بمستوطنات مغلقة. وَوِفقًا لهذا التَّشَظّي وكحاصل له، تنحدرُ هموم الأُمَّة إلى المراتبِ الدُّنيا من اهتماماتها.

ج. ضرورة تنظيريَّة:

تَتَأتَّى من الحاجةِ إلى استيلادِ مفاهيم ونظريَّات ومعارف من شأنها تحفيز مُنتديات التَّفكير، وتنمية حركة النّقاش والسِّجال والنَّقد.. وكذلك الحاجة إلى تسييلِ حركةِ الفكرِ العالميّ من خلال التَّعريب، والتّرجمة، والنَّقد. وعلى نَحْوٍ يُسهمُ في تفعيلِ مُشتغلات الفكرِ العربيِّ الإسلاميِّ المعاصِرِ، وإقامتها على نصابِ الحيويَّة والجِدَّة.

د. ضرورة معرفيَّة:

تنطلقُ من أهمِّيَّة لمنطقة جاذبيَّة تتداولُ فيها نُخب المجتمعات الغربيَّة والإسلاميَّة الأفكار والمعارف، وتمتدُّ عبرها خطوط التَّواصُل والتّعارُف فيما بينها.

هـ. ضرورة نقديَّة:

إنَّ ما يستحثُّنا على تفعيلِ النَّقدِ بوجهيه: (الذاتيّ والآخَريّ)؛ أي نقد الذّات بالتَّوازي مع نقدِ الآخر الغربيّ أمران:

الأول: هو وجوب تفكيك اللَّبس الَّذي تراكم في الوعي الإسلاميِّ على امتدادِ أجيال من المُتاخمةِ والاحتدام مع مواريث الحداثةِ الغربيَّةِ بوجهيها: المعرفيّ، والكولونياليّ. في سياق هذه المَهَمَّة، يحدونا الأمل إلى بلورة نظريَّة معرفة ترسي قواعد فهم جديدة للأُسُسِ والتَّصوُّراتِ الَّتي يقوم عليها العقل الغربيّ؛ ما يفتح باب الإجابة عن التَّساؤل عمّا لو تيسَّر لنا أنْ نُكوِّن فهمًا صائبًا عن غربٍ أنتج شتَّى أنواع الفُنُون والقيم والأفكار، وجاءنا، في الوقتِ نفسِه، بما لا حصرَ له من صُنُوفِ العنف، والغزو، والحروب المُستدامة.

الآخر: جلاء حقيقة أنَّ لمعارفِ الغربِ حواضن في المجتمعاتِ العربيَّةِ والإسلاميَّةِ، تتلقّى تلك المعارف وترعاها، ثُمَّ تُعيدُ إنتاجها على النَّحو الَّذي يريدُه لها العقل الغربيّ نفسه. بيان ذلك، أنَّ الغرب يجدُ لدى نخب تاريخيَّة واسعة في مجتمعاتنا من يتماهى معه في خطبته ومنطقه، أو من يمتثل إلى معارفه المُستحدثة. هذا حال من جاز أن يُنظر إليهم وهم على نصاب «الاستغراب السّلبيّ». وهذا النَّوع من الاستغرابِ، هو ناتج تفاعل مُركّب بين دهشة العربيّ المسلم بحداثةِ الغربِ ومنجزاتها من جهة، وطريقة تعامله معها، من جهة أخرى. فبنتيجة هذا التَّركيب على الإجمال، بدا هذا «المستغرِب» في حالةِ استلاب وتبعيَّة لمنظومةِ الغربِ وخصوصيّاتها، وتاليًا بوصفها امتدادًا محلِّيًّا لها. أمَّا حاصل الأمر، فكان أقرب إلى استيطان معرفيٍّ لا يفتأُ يستعيد أسئلة الغرب وأجوبته على نحو الإذعان والتَّسليم. ولسنا نُغالي لو قلنا: إنَّ الاستغراب السَّلبيّ الَّذي نقصده لوصفِ أحوال شطر وازن من مُثقَّفي العالم الإسلاميِّ، هو فكر أنتجته الدَّهشة، ووسَّعته التَّرجمة، ورسَّخته الهيمنة، ثُمَّ لترتضيَه نُخَب وازنة من مجتمعاتِنا فتتَّخذه سبيلًا لفهم ذاتها، وفهم غيرها، فضلًا عن فهم العالم من حولها في الوقت نفسه.

وتتمحورُ دراسة الغرب حول الاستغراب في الأهداف الآتية:

الأوَّل: التَّعرُّف إلى المجتمعات الغربيَّة كما هي في الواقع، وذلك من خلال مواكبةِ تطوُّراتها العلميَّة والفكريَّة والثَّقافيَّة والسِّياسيَّة، وعبر ما تُقدّمه نُخَب تلك المجتمعات من معارف في سياق تظهيرها للمفاهيم، والأفكار، والمشكلات الَّتي يشهدها مطلع القرن الحادي والعشرين.

الثَّاني: التَّعرُّف إلى المناهج والسِّياسات الَّتي اعتمدها الغرب حيال الشرق والمجتمعات الإسلاميَّة، على وجه الخصوص، وذلك بقصدِ جلاء الحقائق، وتبديد

الأوهام الَّتي استحلَّت التفكير المشرقيّ والإسلاميّ ردحًا طويلًا من الزَّمن.

الثّالث: المُتاخمة النَّقديَّة لقيم الغرب، وهي على ثلاثة أوجه:

الوجه الأوّل: نقد قيم الفكر الغربيّ وآثارها المُترتِّبة فكريًّا على الإنتلجنسيا الإسلاميَّة، وبيان آليّات الاستغراب السّلبيّ النّاجمة منها...

الوجه الثَّاني: نقد الغرب لذاته وخصوصًا لجهة ما يكتبه الفلاسفة والمفكّرون والباحثون الغربيُّون من الرُّوَّاد والمعاصرين عن القضايا الَّتي تعكسُ أحوال مجتمعاتهم، والتَّحوُّلات الَّتي تحتدم فيها تلك المجتمعات في الميادينِ المختلفةِ.

الوجه الثَّالث: نقدُ النُّخب الإسلاميَّة للغرب، انطلاقًا من معرفتها به، واستيعابها لتاريخه، وسعيها إلى مناظرته على أرض التَّكافؤ، والتَّعادل، والكلمة السَّواء.

الهدف الرَّابع: وضع منظومة معرفيَّة تُفضي إلى تسييلِ المعارفِ الإسلاميَّة ومفاهيمها ضمن تعرُّف خلَّاق لا تشوبه التباسات ثقافة الاستشراق وعيوبها. وما من ريب في أنَّ الدَّاعي إلى هذا التعرّف تجاوز الانسداد الحضاريّ الَّذي لا نزال نعيش تداعياته وآثاره على امتدادِ خمسة قرون خلت من ولادة الحداثة. كما تستهدفُ هذه المنظومة اجتياز الموانع التاريخيَّة الَّتي تركها مسار الحداثة الغربيَّة عندما أنشأ الاستغراب الإسلاميّ على هَدْي كلماته ورؤاه من دون أن يُحِلَّ فيه ما هو بنَّاء في نهضتِهِ وحداثَتِه. فكانت الحصيلةُ أنْ بلغ به الحال القابل حدًّا صار فيه مُستغرِبًا كل ما له صلة بعالم المفاهيم والأفكارِ والابتكار؛ ولأنَّ الاستغراب المذموم بهذا المعنى والمسار، صار الوجَه الآخر للاستشراق، فقد أضاعت الإنتلجنسيا الإسلاميَّة ماهيّتها وهُويّتها وسمْتَها الخاصّ، فإذا هي مُستلبة، أو قاصرة؛ بل وغير قادرةٍ على إنتاجِ فهمٍ مُطابقٍ لروح الزَّمن الَّذي تعبره، لا في مواجهة نفسها، ولا في مواجهة الآخَر.

الرُّؤيةُ الإيرانيَّةُ للاستغراب

اختبرت إيران ميتافيزيقيها البَعديَّة مع الغرب بوصفه نقيضًا ميتافيزيقيًّا ينطوي على محمولاتٍ لاهوتيَّةٍ سياسيَّةٍ عميقةِ الجذور في حضارته الحديثة. ولقد شكّلت الأطروحة الأميركيَّة التَّمثيل الأقصى والأشدّ ضراوةً لهذا النَّقيض منذ انتصار الثَّورة الإسلاميَّة في العام 1978م حتَّى لحظتنا المعاصرة. ولو كان لنا أن ننتزع مفهومًا مشتركًا من اختباراتِ الاحتدامِ بين الميتافيزيقا الإيرانيَّة الإسلاميَّة واللَّاهوت

السِّياسيِّ الأميركيّ، لظَهرت لنا مفارقات جوهريَّة.

إنَّ طريقةَ مواجهة الغرب بوصفِهِ حضارةً لها سماتها الخاصَّة المذكورة آنفًا، تختلفُ عن أسلوب المواجهة الَّذي اعتمدته الحضارات السَّابقة تجاه بعضها؛ فاليونان، وإيران، ومصر، والهند، والصين، وبلاد ما بين النَّهرين، تحاربت في مراحل تاريخيَّةٍ مُختلفة؛ إنّما بأسلوب مختلف. وبشكلٍ عامّ، كانت الحضارةُ الأدنى تسعى إلى اكتساب المعرفة من الحضارةِ الأرقى علميًّا، ومعرفيًّا، وبِنًى اجتماعيَّة. المثالُ المحسوس، في هذا السِّياق، هو المواجهة الَّتي جرت بين الحضارةِ الإسلاميَّةِ والحضارة اليونانيَّة في العصر العبّاسيّ، ونشوء حركة التَّرجمة من اللُّغات الأجنبيَّة لا سيّما اليونانيَّة بالعربيَّة. وما نتجَ عن ذلك من إيجاد الأرضيَّة المعرفيَّة اللَّازمة لانبعاثِ عصر سُمّيَ، بشكل عامّ، عصرَ «الحضارة الإسلاميَّة».

مع ذلك، فإنّ أسلوبَ مواجهة الحضارة الغربيَّة الحديثة لسائر الحضارات، لا سيّما العالم الإسلاميّ، تختلفُ عن التَّوجُّهات القديمة وأساليبها. فالحضارةُ الجديدة في الغرب ذات بِنْيَة عُدوانيَّة، ولها خطابها الخاصّ. تلك الحضارة على الرّغم من أنّها انْبَنَت على المفاهيم الأدبيَّةِ اليونانيَّة وفلسفتها من ناحية، وعلى المسيحيَّة العِلْمانيَّة من ناحيةٍ أخرى، طرأ عليها، في العصر الحديث، نوعٌ من التَّحوُّل التَّاريخيّ، أبرزُ وُجُوهه العُدوانيَّة والسَّيْطرة. في هذا الخطاب، كلّ ما هو غير غربيّ من مفاهيم ومقولات ونظريّات، يُعدُّ غريبًا، أجنبيًّا، مُنْحَطًّا، ويتوجّبُ أن يرتقي على النَّمط الغربيّ، وما أشار إليه إدوارد سعيد في رائعته الاستشراق يؤكّد هذه المقولة. إنّه خطابُ كلُّ بِنْيَة غير غربيَّة، في داخله يجب أن تُمحَّصَ وتحوّلَ إلى بِنًى غربيَّة. وعلى هذا الأساس، يجبُ أن يتمَّ تغريب كلّ شيء، ليس فقط حوزات العلوم والمعرفة؛ بل جميع مجالات الحياةِ الإنسانيَّةِ، من أبسط أنماط السُّلوك الإنسانيّ وصولًا إلى البِنَى الاجتماعيَّةِ والسِّياسيَّةِ الكبرى. هنا، يجدر بنا أن نطرحَ السُّؤال الآتي: هل بالإمكان استخدام الأساليب التَّقليديَّة وطُرُقها نفسها الَّتي اعتمدتها الحضارات السّابقة في مواجهة تلك الحضارة؟ بمنظار هذا البحث، المواجهة بالطُّرُق القديمة قاصرة وعاجزة عن المحافظة على الحضارات غير الغربيَّة، وفوق ذلك، ستؤدّي إلى القضاء على مُكوّناتِ تلك الحضارات، وإذابتها في الحضارة الغربيَّة. لقد وقف الغرب بما يحملُ من صفات، أبرزها: عدوانيّته، في مواجهة الشرق، لا سيّما العالم الإسلاميّ، وأبرز ميادين المواجهة

في هذا الخصم هو الإسلام[1].

إنّ المواجهةَ بين الشرق والغرب- كما أشرنا من قبل- مواجهةٌ بين أيديولوجيّتَيْن، أو رُؤْيتَيْن إلى العالم. يرى افتخار زادة «أنّ التّناقُض بين الشرق والغرب هو في الأصل تناقضٌ بين فِطْرتَيْن وبين أيديولوجيّتَيْن، وبين ثقافتَين وفكرَين. وأخيرًا، وليس آخرًا، إنّ غاية الكمال لدى كلٍّ منهما مضادّة لغاية الكمال لدى الآخر». على هذا الأساس، هنالك تضادٌّ بِنْيَويٌّ بين الشَّرقِ والغربِ على جميع الأصعدةِ المُتعلّقة بعلم الوجود، والمرتبطة بماهيَّة الواقع، وماهيَّة الإنسان، والهدف من الخلق، وما إلى ذلكَ. وقد أكّد عددٌ كبيرٌ من المُحقّقين على أوجُهِ التّناقُضِ المبدئيَّة بين الإسلام والغربِ على صعيد كلٍّ من علم الوجود، وعلم المعرفة، وعلم القيم، وعلم الإناسة.

الجمهوريَّة الإسلاميَّة -حسبَ مؤسّسها- لا شرقيَّة ولا غربيَّة. وهذا ليس مجرّد شعار أيديولوجيّ غرضُهُ تحشيد قوى الشَّعب وحسب؛ وإنَّما كان يختزنُ دلالات ورؤى بعيدة المدى سوف تظهر وقائعها على امتدادِ عقودٍ من تاريخ إيران الحديثة. إنَّه افتتاح زمن مُستحدث في النّظام العالميّ، بات معه الإسلام حاضرًا بفعاليَّة في موازينه، وميادينه الفكريَّة، والأيديولوجيَّة، والثَّقافيَّة، والسِّياسيَّة.

لعلَّ ما يجعلُ النّقاش في الاستغراب الإيرانيِّ باعثًا على العنايةِ الخاصَّة من جانب المُشتغلين في حلقاتِ التّفكيرِ، هو المنزلة الَّتي تموضعت فيها الثَّورة الإسلاميَّة بوصفها صَدمةً لحركةِ الحداثةِ، في مُجملِ مبانيها الفكريَّة والأيديولوجيَّة والسِّياسيَّة. فإذا كان العقلُ الغربيُّ قد ابتنى تقديراته على الانفصالِ المحتوم بين مبادئ الثَّورة، وضرورات البناء البيروقراطيّ لمؤسَّساتِ الدَّولةِ والنِّظام السِّياسيِّ، فقد دلَّت الوقائعُ على تهافُت مثل هذه التَّقديرات في التَّجربةِ الإيرانيَّةِ. فبعد أكثر من أربعة عقود بدا واضحًا كيف أخذت سيرورة الوصل والمفارقة بين الثورة والدولة سبيلها إلى تشكُّلِ أنموذجها الخاصّ. فالدَّولة هي الثَّورة، والثَّورة هي الدَّولة، ولكن على أرضِ التَّمايُزِ لا الانفصال؛ وإذ تسري هذه الوضعيَّة على هذا النَّحْوِ، فلا نعود إزاء مشهديَّة عارضة؛ وإنَّما مسارات جوهريَّة تجد تحقُّقاتها الواقعيَّة ضمن (paradigm) (باراديغم) مُتعدِّد الأضلاع: ميتافيزيقيّ، وإيمانيّ، وأيديولوجيّ.

تترتَّبُ تنظيرات النُّخب الفكريَّة الإيرانيَّة على منازلِ مختلفة في مجالِ تأصيل

1- أحمد كلاته ساداتي، نحن وسحر ميداس، العالم الإسلاميّ وعلم الاستغراب النّقديّ، ترجمة» د. دلال عباس، مجلة الاستغراب، العدد الأول، خريف 2015.

نظريَّة معرفة لعلم الاستغراب. ولعلَّ من أهمّ سمات هذه التَّنظيرات أنّها تنعقدُ على الجملةِ عن الاستغرابِ النَّقديِّ بوصفِهِ إطارًا مقترحًا يعربُ عن هُويَّةٍ فكريَّةٍ ومعرفيَّةٍ ناقدة للغربِ ومناهِضة لأيديولوجيّته الآيلة إلى الاستتباعِ والسَّيْطرةِ. الاستغراب النَّقديّ ـ حسب القائلين به في إيران ـ هو الأساس المعرفَيّ لمقاومةِ تتصدّى لما هو أبعد وأعمق من الهيمنةِ السِّياسيَّةِ والاقتصاديَّة؛ أي للأُسُس والمرتكزات الكبرى لعلم الوجودِ في الغرب. وهذا يعود إلى – مُتَاخمة أصحاب هذه الرُّؤية ـ منطقة خلاف جوهريَّة بين الإسلام والغرب. في العديد من المقولات: منها تعريف الواقع وقوامه، وتعريف الإنسان والهدف من خلقه، وغير ذلك. وهذه الفروقات والخلافات غير موجودة بين الحضارات الأخرى والغرب، وهي إنْ وُجِدَت ففي الحدّ الأدنى. وإذا كانت مقاومةُ الدُّول غير الإسلاميَّة للغرب محصورة بالمحافظة على مصالحِها الاقتصاديَّة، أو الدِّفاع عن هُويّتها الثَّقافيَّة، فإنَّ مقاومةَ الإسلام الإيرانيّ للغرب تتعدَّى ذلك لتأخذ بُعْدًا إيمانيًّا وأيديولوجيًّا وقِيَميًّا. وعلى هذا الأساس، لا يقتصرُ التَّناقُضُ هنا على عدم الاعتراف بالقيمِ الغربيَّةِ الأساسيَّةِ؛ وإنّما يذهب أيضًا وأساسًا على نقضها بِنْيَويًّا[1].

من هذا المنطلق بالذات، هناك ما يقتربُ من الإجماع بين النُّخَب الإيرانيَّة على النَّظَر إلى الاستغراب النَّقديِّ بوصفه جُزءًا من هُويَّتها الفكريَّة والمعرفيَّة. ومن الواضح، كما يُبيِّن هؤلاء أنّ الاستغرابَ النَّقديّ سيُتيحُ للعالم الإسلاميِّ فرصةً جديدةً. ذلك بأنّه سيُعرّف إلينا ماهيَّة الغرب، وعلومه، لا سيّما عِلْمَيْ: الوجود، والمعرفة. وعليه، فإنَّ الاستغرابَ النَّقديّ ـ عند أصحاب هذا الرأي ـ مفهوم مختلف عن الاستشراق. فهو، من قبل أن يكون عملًا عدائيًّا، هو عملٌ دفاعيٌّ بشكلٍ عامّ من أجلِ المحافظةِ على الهُوِيَّةِ الحَضَاريَّةِ. وهذا الأمر يعود إلى ثلاثة أسباب: الأوَّل، إنّ الغرب هو موضوع وظاهرة عدائيَّة. والثاني، إنّ الشرق عرف الغرب من موضع دُونيّ، وأمَّا الثالث فهو سببٌ منهجيٌّ، ويفيد بأنَّ أرضيَّةَ الاستغراب النَّقديّ الإسلاميّ، تختلف عن أرضيَّةِ الاستشراق؛ فمعرفة الغرب تحتاجُ إلى معرفةِ أبعادِه كلِّها، ومن بينها الاستشراق. مع ذلك، يجبُ أنْ يُفصل الاستغراب النَّقديّ من حيث كونِهِ مبنيًّا على مفاهيمَ قِيَميَّة خاصّة، عن أرضيَّة الاستشراق ذات المفاهيم

1- أحمد كلاته ساداتي، نحن وسحر ميداس، العالم الإسلاميّ وعلم الاستغراب النّقديّ، مصدر سابق.

القِيَميَّة الخاصّة بها[1]؛ العُدوانيَّة الغربيَّة، مُمثَّلةً بثقافةِ السَّيطرةِ والإخضاعِ.

في الجمهوريَّةِ الإسلاميَّةِ الإيرانيَّة اليوم، يشهدُ ميدان تحريك سؤال ما بعد الحداثة نقاشًا واسعًا في ما يُسمِّيه المفكرون بـ «الديموقراطيَّة الدِّينيَّة». ومنهم من ذهبَ إلى التَّساؤل عن الكيفيَّة الَّتي استطاع المشروع الإيرانيّ الإسلاميّ من خلالها، التّأثير في منطقِ النِّظامِ الدَّوليّ الآحاديّ، ووضع التَّحدّيات أمام الفلسفة السِّياسيَّة الغربيَّة، وأنموذجها المهيمن في هذا المجال. وإذا كانت مسألة الديمقراطيَّة، وتنظيم الحياة السِّياسيَّة تقع في مُقدَّم مباني الحداثة ومرتكزاتها، فإنّ فكرة «الديموقراطيَّة الدِّينيَّة» في إيران، ومسألة التَّوفيق بين «الجمهوريَّة» و«الإسلاميَّة» شكَّلتا معًا مشروعًا تنظيريًّا غير مسبوق ضمن دائرة التَّصنيف التَّقليديّ المُتّبع في عالم الفلسفةِ السِّياسيَّة. يذهبُ أصحاب هذه الفكرة إلى بيانِ علاقتها الوطيدة ومشروعيَّةَ النِّظام السِّياسيِّ الجديد، من خلال تقسيم حقّ الحاكميَّة إلى قسمين: مُسَاوٍ وغير مُسَاوٍ، بين الله والشعب. وبعبارة أخرى، يقصدون الحيلولة دون وضع مفهومَيْ: «الجمهوريَّة»، و«الإسلاميَّة» في موازاة بعضهما، حتَّى لا يتمُّ اللُّجوء بعد ذلك إلى عقدِ نوعٍ من المُصالحةِ الاضطراريَّةِ والبراغماتيَّة، أو الواقعيَّة بينهما. وعلى هذا الأساس، يرون أنَّ حقّ الشَّعب هو فرع مُنبثقٌ عن حقِّ الله، وأنّ الجمهوريَّة قالب وإطار لإعمال حاكميَّة الله وتنجيزها، على نحوٍ لا يمكنُ معه تفريغ مفهومَيْ: الجمهوريَّة، والديموقراطيَّة من مضامينهما الإسلاميَّة وأهدافهما، أو فصلهما عن المشروعيَّةِ الدينيَّةِ، حتَّى لا يُصارُ بعد ذلك إلى تصويرِ الأمر وكأنّ هناك مواجهة بين هذين المفهومين وبين الدِّين[2].

فالديمقراطيَّةُ الإسلاميَّةُ ـ بحسب هذا التَّنظير ـ تنطوي على المزايا الإيجابيَّة الَّتي تحملها الديموقراطيَّة دون أن تُبتلى بالأمراضِ الَّتي ابتُليت بها الديموقراطيَّة الغربيَّة. وهذه المزايا، هي: حقّ الانتخاب للشَّعب، والرقابة على الحكّام، والأخذ في الحِسْبان رضا العامَّة، والقبول بمبدأ الانتقال السِّلميّ غير العنيف للسُّلطة[3].

1- أحمد كلاته ساداتي، نحن وسحر ميداس، العالم الإسلاميّ وعلم الاستغراب النّقديّ، مصدر سابق.

2- المصدر نفسه.

3- رحيم بور أزغدي، أطروحات الديمقراطيَّة الدينيَّة في فكرة الإمام الخميني، محاضرة ألقيت في المستشاريَّة الثقافيَّة الإيرانيَّة في بيروت في 12-6-2006.

صحيحٌ أنَّ هناك في أوساطِ الغربِ الأيديولوجيِّ من لا ينفكُّ يرى إلى التَّجربةِ الإسلاميَّةِ الإيرانيَّة بكونها مُنتميةً إلى الوجهِ السّلبيِّ للظَّاهرةِ الأصوليَّةِ الإسلاميَّةِ المعاصرةِ. لكن الكثير من المفكّرين الغربيِّين المعاصرين من يرى عكس ذلك، ولا ينظر إلى الظَّاهرة الدِّينيَّة السِّياسيَّة في العالم الإسلاميّ، والَّتي تندرجُ الثَّورة ودولة الثَّورة في إيران في طليعتها، على أنّها مجرّد تقليد موروث من الماضي؛ وإنَّما هي حالة مُتحرّكة وفاعلة في صميم الزّمنِ العالميِّ الجديد. وهي بهذه المنزلة، ظاهرة تنتمي إلى ما بعد الحداثة ـ كما يقول المفكّرُ الإنكليزيّ كورتز ـ ودليله على قوله بأنّ هذه الظَّاهرة هي نتيجة طبيعيَّة لردِّ الفعلِ الأيديولوجيِّ الحتميّ على إخفاقِ عمليَّة التَّحديث الغربيَّة[1].

حاليًّا في الغرب، هناك مَنْ يُخالف ما يذهبُ إليه التَّوظيف الأيديولوجيّ الَّذي يحكمُ على الإسلام السِّياسيِّ بأصنافِه المختلفةِ: «الأُصُوليّ، والسَّلَفيّ، والاعتداليّ»، بأنّه إسلام مُعَادٍ للحداثة، والعصر، والمستقبل. وحين يجري النِّقاشُ داخل مراكز الأبحاث المستقبليّات في أميركا وأوروبا، غالبًا ما يُقالُ أنّه لا يجوزُ فهم الأشكال الراهنة للأصوليَّةِ الإسلاميَّة على أنّها نوعٌ من العودةِ إلى صيغ وقيم اجتماعيَّة غابرة، حتّى من منظور الممارسين؛ أي من الأُصُوليِّين أنفسهم. ولا يتأخَّر نُقّادٌ كُثُر من العاملين في حقلِ إنتاج الأفكار في الغرب عن نقدِ وسائل الإعلام الَّتي تُخطئ حين تجعلُ من عبارة «الأُصُوليَّة» مادّة تختزلُ مختلف التشكيلات الاجتماعيَّةِ المنضويةِ تحت ذلك الاسم، وتشيرُ حصرًا إلى الأصوليَّةِ الإسلاميَّةِ الَّتي يجري اختزال تعقيدها، هي الأخرى، إلى تعصُّبٍ دينيٍّ إرهابيٍّ مُتشدّدٍ لا يعرف معنى التَّسامُح. لكن المسألة لا تتوقّفُ عند وسائلِ الإعلام الَّتي هي أداة تعبير لسلطة القرار الأيديولوجيّ والإستراتيجيّ في الغرب. فهذه السُّلطةُ تواصلُ إنتاج مُناخاتٍ ثقافيَّةٍ وصناعتها ترى إلى كلّ ظاهرة إسلاميَّة مُمَانعة أيًّا كانت خلفيَّاتها وممارستها ومواقعها بوصفها تجسيدًا لمعاداةِ الحداثةِ، وبوصفها قِوَى ساعية بدأبٍ نحو قلب مسار عمليَّة التَّحديثِ الاجتماعيِّ رأسًا على عقب. وكذلك بما هي قوّة إرجاعيَّة تعملُ على تحقيقِ الانفصالِ عن تيَّاراتِ الحداثة العالميَّةِ المُتدفّقة على إعادةِ تركيب عالم ينتمي إلى زمن ما قبل الحداثة. ومن هذا المنظور بالذَّات، تنظرُ الأيديو ـ إستراتيجيا الحاكمة في الغربِ إلى الثَّورة والدولة في إيران على أنَّها ثورةٌ

1- محمود حيدر، قيامة الأيديولوجيا، «مجلة الشاهد»، بيروت، عدد حزيران 1997.

مُضادَّةٌ تبعثُ الرُّوح في نظام قديم[1].

في مُقابلِ هذا التَّوصيف السَّلبيّ للثَّورةِ الإسلاميَّةِ في إيران وللإسلام عمومًا، أو لما يمكن تسميتُه بـ «إسلام الميدان» هناك من النُّخبِ في الغربِ مَنْ يرى الصُّورة بطريقةٍ مُغايرة. وتبلغ هذه النَّظْرة مستوى من النّظَرِ يفضي إلى أنّ من غيرِ المُمكن أنْ يتمّ فهم مشروع الأصوليَّات، بوصفه مشروعًا ينتمي إلى ما قبل الحداثة؛ بل بوصفه مشروعًا عائدًا إلى ما بعد الحداثة. ويُلاحظُ أصحاب هذه الرُّؤية أنَّه لا بُدَّ مِنْ رؤيةِ «ما بعد حداثيَّة الأصوليَّة» بالدَّرجةِ الأولى من خلالِ رفضِها للحداثةِ لكونِها سلاحًا ضدَّ الهيمنةِ اليورو- أميركيَّة. ففي سياقِ التَّقاليدِ الإسلاميَّة، تعتقدُ الأصوليَّة أنّ حالة «ما بعد حداثيَّة» بمقدار ما ترفضُ تراث الحداثة الإسلاميَّة الَّذي كانت الحداثة بالنّسبةِ إليه ذوبانًا مبالغًا به في البُوتقةِ اليورو – أميركيَّة، أو خضوعًا كاملًا لها[2].

في العام 1978م، سافر الفيلسوفُ الفرنسيُّ ميشيل فوكو(1926م – 1984م) إلى إيران لمصلحةِ صحيفة «أخبار المساء» (Corriere della sera) الإيطاليَّة؛ ليكتب عن المظاهرات الشَّعبيَّةِ المُتزايدةِ ضدَّ نظام محمد رضا بهلوي. ولم يكن فوكو المعروف بتحليلاته النَّظريَّة للاتِّجاهاتِ الأوروبيَّةِ يعرف إلَّا القليل- باعترافه هو- عن التَّاريخ الفارسيّ، أو الإسلاميّ، كما أنّه لم يعمل بوصفه صحفيًّا من قبل، إلَّا أنّه أجاب لمَّا سُئل عن سببِ رحلته إلى إيران بعد أسابيع من انتصارِ الثَّورةِ بالقول: «لا بُدَّ مِنْ أنْ نتواجد حينما تُولدُ الأفكار»[3].

هذه القراءةُ لواحدٍ من أبرزِ فلاسفة الغرب في القرن العشرين، لم تكن، في ذلك الوقت، مجرد توصيف لمشهدٍ عارض؛ إنّما هي تُفصح عن واحد من أبرزِ مستوياتِ اشتغال عقل الغرب على رؤيةِ حراكِ الإسلام وإسهامِه في تشكيلِ نظام القيم العالميّ؛ بل إنّ هناك مَنْ يقول كلامًا تبدو معادلَته مُثيرةً للإشكال والتَّأمُّلَ

1- anatol lieven les composantes du nationaisme americian.le depat article traduit de langlais par pierrs-emmanuel dauzat.article tire de la revve le debat: janvier-fevrier 2005.

2- محمد جواد لاريجاني، التَّديُّن والحداثة، ترجمة: علي رضائي، دار الغدير، بيروت، 2001م، ص210.

3- راجع آراء ميشيل فوكو حول الثورة في إيران في العديد من الكتابات الَّتي صدرت بالفرنسيَّة وترجمت إلى العربيَّة، منها كتاب «فوكو صحافياً».

حيـن يقـرّرُ أنّـه إذا كانـت الحداثـة تعنـي السَّـعْيَ إلى اكتسـاب تعليم الغـرب وتكنولوجيته فـي خـلال الاندفاعـة الأولـى مـن مرحلـة مـا بعـد الكولونياليَّـة «الاسـتعمار التَّقليـديّ»، فـإنَّ مـن شـأنِ مـا بعـد الحداثـة أن يعنـي عـودة إلـى القيـم الإسـلاميَّة التَّقليديَّـة ورفضًـا للحداثـة. وهكـذا، فمـن المؤكَّـد أنَّ شـرائحَ قويَّـة مـن المسـلمين كانت «مُعاديـة للغرب»؛ بمعنـى مـن المعانـي منـذ بدايـات الاسـتعمار، غيـر أنَّ مـا هـو جديد فـي صحـوةِ الأصوليَّةِ الرَّاهنـة ليـس فـي الحقيقـة إلَّا رفـض القـوى المنبثقـة فـي ظـلِّ النّظـام الإمبراطـوريِّ الجديـد. ونسـتطيعُ وفقًـا لهـذا المنظـور، أن نَعُـدَّ الثَّـورةَ الإيرانيَّـةَ ـ كمـا يقـول ناقـدو ليبراليَّـة مـا بعـد الحداثـة ـ بمقـدار مـا كانـت أولـى ثـورات مـا بعـد الحداثـة[1].

المعرفة الحكميَّة بوصفها مُقوِّمًا للاجتماعِ السّياسيِّ

الوصـل الَّـذي تجريـه الميتافيزيقـا البَعديَّـة بين الغيـبِ والواقع تمنحُ الميتا إسـتراتيجيا أفـق المطابقـة والتـلاؤم بيـنِ الواقعيَّـةِ واليقينيَّـةِ والعقلانيَّـة. فالرُّؤيـةُ الإسـلاميَّةُ هـي رؤيـةٌ واقعيَّـة؛ بمعنـى أنَّنـا لا نشـكُّ فـي أنّ هنـاك وجـودًا للعالـم خـارج ذواتنـا، فكمـا لا نشـكُّ فـي وجـودِ أنفسـنا، كذلـك لا نشـكُّ فـي وجـود العالـمَ الخارجـيِّ. هـذه هـي الحقيقـة الأولـى الَّـتي تعتمدُهـا الرُّؤيـة الإسـلاميَّة، وهـي الَّـتي تجعـلُ الفلسـفة الإسـلاميَّة فلسـفةً واقعيَّـةً؛ بمعنـى أنَّهـا تؤمـنُ بوجـودِ واقـعٍ خارجـيٍّ للكـونِ. وهـي تتعاملُ مـع هـذه الحقيقة بوصفهـا ثابتـةً بالبداهـة والضـرورة بمـا لا يحتـاجُ إلـى جـدلٍ وبرهـانٍ، وإنْ كان هنـاك جـدلٌ وبرهـانٌ فهـو مـن شـأن الفلسـفة واهتمامـات الفلاسـفة، وعليهـم أن يُبرهنـوا ذلـك – إن شـاؤوا – سـواء بالطريقـة الأرسـطيَّة الَّـتي اعتقـدت أنَّ الوجـودَ الخارجـيّ للأشـياء أحـد الأوّليَّـات العقليَّـة وهـي (المحسوسـات)، أم بطريقـة الكوجيتـو الدِّيكارتـيّ (أنـا أفكـر فأنـا موجـود)، أو بالطَّريقـة الاسـتقرائيَّة التَّجريبيَّـة كمـا هـو الاتّجاه العلميّ لإثباتِ الحقائـق. وفـي كلّ الأحـوال، فـإنَّ الرُّؤيـةَ الإسـلاميَّة تتعاملُ مـع الكـون بوصفـه حقيقـةً خارجيَّـةً قائمـةً بالاسـتقلال عـن ذواتنـا، فالوجـودُ موجـود بـلا شـكّ، ونحـن موجـودون بـلا شـكٍّ أيضًـا[2]. وإلـى واقعيّتهـا المنبنيـة علـى عـروةٍ وُثْقـى بين الغيبيّ والشـهوديّ؛ تسـعى الميتافيزيقـا البَعديَّـة إلـى تظهيـر يقينهـا بالوجـود؛ مـا يعنـي أنَّ الرُّؤيـةَ الإسـلاميَّةَ يقينيَّـة؛

1- محمد جواد لاريجاني، التدين والحداثة، مصدر سابق، ص 210..

2- صـدر الديـن القبانجـي، الأُسُـس الفلسـفيَّة للحداثـة، دراسـة مقارنـة بيـن الحداثـة والإسـلام، إعـداد: عـادل الفتـلاوي، مركـز الحضـارة لتنميـة الفكـر الإسـلامي، بيـروت، 2011م، ص 355.

بمعنى أنَّ ثبوت الوجود الخارجيّ في الواقع خارج ذواتنا هو حقيقة ثابتة باليقين والقطع، لا يخالجها شيء من الشَّكِّ واللاّأدريَّة، كما أنَّها ليست فلسفة نسبيَّة؛ بمعنى أنَّ ثبوت هذه الحقيقة هو ثبوت في الواقع الخارجيِّ لا يختلفُ بين هذا وذاك؛ لأنّه لا ينتزعُ واقعيّته من ذواتنا؛ بل من وجودِه الخارجيّ المُستقلّ عنَّا. وإذن، فلا شيء في الغائيَّة الإلهيَّةِ من دون قانون وهدف ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[1]، ولا شيء من دون حكمة وهدف، ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ...﴾[2]، ﴿مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ...﴾[3].

هكذا، تتموضعُ الغائيَّة والهدفيَّة بحسب الرُّؤيةِ الإسلاميَّةِ، في مقابل العبثيَّة والعدميَّة. وسواء استطاع الإنسانُ أن يعرف ما هي تلك الغاية أم لم يستطع، فإنّ ذلك لا يؤثر على وجود الغاية نفسها، طالما أنّه يعتقدُ بوجود أهداف وغايات في عمل مُعيّن؛ لكنّه ربّما يجهلُ ذلك الهدف، وتلك الغاية. وحينما نتحدّث عن الغايةِ والهدف فإنّنا لا نقصد أكثر من الحكمة والتَّناسُق في الخلق، من دون أن يكون هناك غاية يبتغيها الخالق من وراء هذا الخلق[4]. وهذا هو الفرق بين غاياتنا والَّتي هي تحقيق لحاجات مُعيّنة عندنا، وبين الغاية لدى الله تعالى[5].

حين تنظرُ الميتافيزيقا البَعديَّة إلى حركةِ العالم، فإنّها تراه بعينِ التَّعقُّل والحقَّانيَّة. ومن هذا الوجه، هناك من يذهبُ إلى تظهير مرتكزين للحقَّانيَّةِ المُتدبِّرة في المشروعِ الإحيائيِّ الإسلاميِّ، وهما: «المشروعيَّة»، و«الفاعليَّة».

هذان المرتكزان يدخلان في عُمقِ التَّنظير الإيرانيّ للميتافيزيقا الاستغرابيَّة، حيث تجري متاخمة الغرب الحضاريّ معرفيًّا ونقديًّا بوصفه مقدّمةً ضروريَّةً لتظهير البديل الإسلاميِّ.

1- الآية 49، القمر/54.

2- الآية 27، ص/38.

3- الآية 39، الدخان/44.

4- هذا المعنى هو الذي يُفسّر رفض الفلاسفة الإشراقيين للغائيَّة في فعل الله تعالى، وكذلك الأشاعرة. انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، في العلة والمعلول، تعليقات الشيخ مصباح اليزدي، ج2، ص 63.

5- الطباطبائي، أصول الفلسفة، ترجمة: عمار أبو رغيف، تعليق المطهري، المقالة التاسعة، العلّة الغائيَّة، ج2.

في ما يبدو على أنّه حجَّة على الَّذين قرَّروا أنّ الفكرَ السِّياسيّ «الفلسفيّ»، توقّف منذ زمن بعيد في إيران، وفي سائرِ البلادِ الإسلاميَّة، يرى البروفسور محمد جواد لاريجاني أن لا قيامة، لاجتماعٍ سياسيٍّ، لا تُسدِّده قاعدةٌ فلسفيَّة عقليَّة متينة للنّظام والمجتمع. ولذا، سنرى أنّ جُلَّ عناصر البحث، ستركز على وجوبِ هذا الفكرَ، وتلك القاعدة[1].

في هذا الجانب، يلاحظُ لاريجاني أنَّ مفهوم «العمل السِّياسيّ» من أهمِّ المفاهيم في الفلسفةِ السِّياسيَّةِ الَّتي لم يَهتمّ بها جيّدًا سوى المُفكّرين الكبار، أمثال: سقراط، وأفلاطون، وأرسطو من القدامى، وبعدهم «هايدغر» (Martin Heidegger) و«ياسبرز» (Karl Jaspers)، و«سارتر» (Jean- Paul Sartre)، و«غادامار» (Guorg Gadamar)، و«هابرماز» (Jurgen Habermas). وفي ضرب من المؤالفة الإيجابيَّة يقول المؤلف: «إنّ الأهمّ أنّ هذا الموضوع قد جاء مرارًا، وتكرارًا بشكلٍ بديع على ألسنة الأئمّة الأطهار»[2]. وبهذه النَّظرة، يمكن القول: إنَّنا دائمًا نرى ثلاثَ مدن معمورة في بلادِ الفلسفةِ، وهي: الحكمة الأولى «الميتافيزيقا»، والمعرفة، والسِّياسة[3]. وعلى هذه الأرض يأخذُ الفلسفيّ السِّياسيّ سبيله نحو تشكيل قاعدتَيْ: المشروعيَّة، والفاعليَّة. وبناءً على الأجوبةِ المُطابقةِ لهما تتعيّنُ القواعد الصّلبة للحكومةِ الإسلاميَّةِ في حاضِرها، ومستقبلِها. فلقد بدأ واضحًا أنَّ انتصارَ الحركة الإسلاميَّة في إيران أخرجَ الفكر السِّياسيّ، مثلما أخرج الفلسفة أيضًا، من مجرّدِ البحث الأكاديميِّ إلى العالم الموضوعيِّ. وليس أدلّ على هذا من الحيويَّةِ المشهودة للنُّخبِ الإسلاميَّة في اتّجاهاتِها، وتيَّاراتها المختلفة، حيث تُشكِّلُ حركيَّة علم الكلام الجديد، جوهر النَّشاط التَّواصليّ في جدل الفلسفيّ- السِّياسيّ.

الهاجس الَّذي يحكمُ أطروحات كهذه هو التَّنظير المستأنف لتفعيلِ حلقات التَّفكير في الحركةِ الإسلاميَّةِ المعاصرة، والحكومة الإسلاميَّة الَّتي تحكم إيران اليوم تحت رعاية ولاية الفقيه. ولعلَّ ما يُضاعفُ من أهمِّيَّةِ هذا الاتِّجاه التَّنظيريّ هو دخوله الفعليّ إلى ميدانِ الاستغراب النَّقديّ. فهو يرى أنَّ الحكومةَ الإسلاميَّة مدرسة سياسيَّة، مُتكاملة في مقابلِ الديمقراطيَّة اللِّيبراليَّة والماركسيَّة، وأنّ للحكومة

1- محمد جواد لاريجاني، التَّديُّن والحداثة، مصدر سابق، ص 42.

2- المصدر نفسه، ص84.

3- المصدر نفسه، ص57.

الإسلاميَّة وجهتين مهمَّتين جدًّا هما: المشروعيَّة، والفاعليَّة. فعندما تُطرحُ مسألة الحكومة الإسلاميَّة، وَجَبَ التّساؤل أولًا عن أساسِ مشروعيّتها، وثانيًا: عن أساس فاعليّتها؟[1]. وما من شكّ أنّ هذا التَّساؤل المُركّب عن المشروعيَّةِ والفاعليَّةِ ينطوي على إدراك حقيقة أنّ المشروعَ الإسلاميَّ كما تُقدّمه التَّجربة التَّاريخيَّة للثَّورة والدولة في إيران ليس مجرد خطاب أيديولوجيّ؛ وإنّما ينطوي على تكامُلٍ وانسجام بين أركانه ومبانيه. وهي كلها قضايا تبدأ من الفلسفةِ، والميتافيزيقا نزولًا إلى جُملةِ القضايا النَّظريَّة، والعلميَّة الكبرى المُتعلّقة بالاجتماعين: الدينيّ والسِّياسيّ في صلتهما الضّروريَّة بالتَّحوُّلات المعرفيَّة، والقيَميَّة على الصَّعيدِ العالميِّ[2].

هذه الرُّؤية لميتافيزيقا الاستغراب لا تنأى من قيم الحداثةِ على سبيلِ القطيعة المطلقة معها؛ وإنَّما تعملُ على احتوائِها وتجاوزِها على قاعدةِ التَّأسيس لحداثةٍ إسلاميَّةٍ من طرازٍ مُختلف. فالمجتمعُ الإسلاميُّ يمكنُ أن يكون حديثًا على أساس المفهوم المتطوّر للحداثة. وبناءً على هذا، تسعى إيران الإسلاميَّة إلى الوصول إلى «ما بعد الحداثة» دفعة واحدة. ولهذا المسعى، حسب ثلاثة أركان ممكنة التّحصيل؛ وهي الركن المعلوماتيّ، والركن العلميّ، والركن الفلسفيّ (الميتافيزيقيّ). أمّا المطابقة، وهي أساس السّؤال المزمن عن إمكان تلاؤم المجتمعات الدينيَّة الإسلاميَّة تحديدًا مع الحداثة، فهي الحقل الَّذي يشهدُ على السّجالِ المحتوم بين النّخب المختلفة في إيران، والمجتمعات الإسلاميَّة الأخرى. وهكذا، فإنّ الاتّجاه الاستغرابيّ الإيرانيّ لا يرفضُ المنجز الغربيّ؛ بل يحاولُ أن ينشئ ضربًا من المصالحةِ الخلّاقة بين العقلانيَّة والحقَّانيَّة، بين ذكاءِ العقلِ الأدنى وإنجازاته العلميَّة في الغرب، ومفهوم «الحقَّانيَّة» بوصفه مفهومًا أعلى لميتافيزيقا الولاية.

وعليه، فإنَّ «العقلانيَّة»، و«الحقَّانيَّة» بحسب الوجهة المُشار إليها في التّنظير الإسلاميّ الإيرانيّ، هما معياران، يمكنُ بمساعدتهما اختبار «الحداثة» وبيان ماهيّتها (...). العقلانيَّة تستوجبُ أن يكون لنا تصوُّرٌ للوضع الحقيقيّ أقرب إلى الواقع. لكنها برأيه، قد تؤدِّي بالفرد إلى أن يرى الإنسان نوعًا آخر من الحيوانات، ذا نتاجات كثيرة. ولا يعتقدُ بأن للوجود معنى خاصًّا. فمن الممكن في مثل تلك الحالة أن تقوم عقلانيّته ببعض المحاسبات، وتقول: إنّ حظّه في الخلاص والنَّجاح

1- محمد جواد لاريجاني، التَّديُّن والحداثة، مصدر سابق، ص 58.

2- المصدر نفسه، ص 11.

قليل جدًّا، وإنّه في الحقيقة واقع في طريق مسدود؛ لذلك، قد يفكرُ بالانتحار خلاصًا من هذه الصُّعوبات. أمَّا «الحقَّانيَّة» إلى جانب العقلانيَّة، وهي على الأغلب من سنخها على ما نظنّ، فبإمكانها ملْء منطقة الفراغ الَّتي عانى الإنسان الغربيّ منها طويلًا. فالفرد (الإنسان) في «الحقَّانيَّة» يرى نفسه دائمًا في ضيافةِ الكرم الإلهيّ. ويؤمنُ بأنّ الله حافظه في كلّ لحظة. ودعاؤه على الدَّوام: «لا تكلنِي إلى نَفسي طرفة عين أبدًا». يمكنُ لهذا الفرد أنْ يشعرَ في مثل تلك الظّروف، والصّعوبات بأنّ الله إنّما يختبره في هذا الظّرف. لذلك، فهو يرى عالمًا، وأفقًا واسعين أمامه بدل الطريق المسدود الَّذي يراه الأوَّل[1].

بدت الرُّؤية الإيرانيَّة في تعاطيها مع الحملةِ الغربيَّة / الأميركيَّة حيال مشروعها النّوويّ السّلميّ، مُتّسقةً مع الرُّؤية الإجماليَّة لمنزلتها الميتا ـ إستراتيجيَّة في إطارِ المشروع الحضاريِّ الإيرانيّ الإسلاميِّ العام. وفي وقائع المواقف ومفاعيلها وخلفيّاتها ما يكشَفُ مغزى المقاصد الَّتي تدفع بقوّةٍ نحو تشدد الغربِ والولايات المتحدة الأميركيَّة حيال الملف النّوويّ. في هذا الخصوص، يقولُ الخبراءُ الإيرانيُّون أنّ سلوك السّياسة الخارجيَّة لأميركا يُظهرُ أنّ واشنطن عملت بشكلٍ منفرد في مختلفِ النّزاعات السّابقة من أجل تأمين التفوُّق الأميركيّ. وهناك أمثلة كثيرة ابتداءً من أفغانستان، والبوسنة، وكوسوفو، إلى العراق. ولسوءِ الحظّ، فإنّ النَّظريَّة الأُحاديَّة الجانب للولايات المتحدة أضحت ذات صلة بشرعيَّة الدول وأفعالها، وقد عبَّر وزير خارجيَّة أميركا عن هذه الصلة عندما أشار إلى حقِّ إيران في امتلاك التكنولوجيا النَّوويَّة، غير أنّ إيران ـ حسب مُدَّعاه ـ لا تمتلكُ الشرعيَّة لتنفيذ هذا الحقّ إلى أنّ الموقف الأميركي هذا هو أبرز مثال على سياسة الهيمنة الحديثة. وهناك يقين لدى القيادة الإيرانيَّة أنّه في ظلِّ نظام الهيمنة اتّبعت الولايات المتّحدة سياسةً ثابتةً بمنعِ إيران من التحوُّل إلى قوَّة رئيسَةٍ من جهة، وإلى قوَّةٍ إقليميَّةٍ من جهة أخرى.

من هذا المنظار، فإنّ أيّ محاولة من جانب إيران لزيادة قوتها القوميَّة سينجمُ عنها عواقب سلبيَّة على موقع أميركا السِّياسيّ والإستراتيجيّ في الشرقِ الأوسط. إنّ مثل هذه المواجهة بين الولايات المتحدة وإيران تعكسُ حقيقة أنّ لدى إيران القدرة؛ كي تصبح موازنًا إقليميًّا يمتلكُ خصائص تزعج التفوُّق الأميركيّ. من هنا، تتمسَّكُ واشنطن بسياسة منع الدول غير السّائرة في ركابها من امتلاك

1- محمد جواد لاريجاني، التَّديُّن والحداثة، مصدر سابق، ص 210.

وسائل القوّة، تلك الدول الَّتي تختارُ تحديد مجالاتها السِّياسيَّة والأمنيَّة الخاصَّة بها. ويبدو، في هذا السّياق، أنَّ الهدف النّهائيّ في الشرق الأوسط هو التأكُّد من عدم إمكانيَّة تشكُّل قوى مُماثلة لقوّة إسرائيل. ذلك أنَّ تعاظم قوة إيران خارج المظلّة الأميركيَّة سيرفع من الأكلاف الَّتي تدفعها واشنطن، كما أنّ هذا التَّعاظُم سيقوّضُ هدف أميركا في تطبيق نظريَّة تغيير النّظام في إيران. وتأسيسًا على مبدأ التَّناظُر المُتكافئ مع الغرب يجمع الميتا إستراتيجيُّون الإيرانيُّون على أنّ الجمهوريَّة الإسلاميَّة لا تُدارُ تبعًا للرّغَبات والأولويَّات الأميركيَّة، أو تبعًا لمنطق الأَمْرَكة؛ وإنَّما سعيًا نحو منطقٍ جديدٍ للحياةِ الاجتماعيَّة[1]. التَّفرُّد أصبح اليوم هو الأساس الأيديولوجيّ للمحافظين الجُدُد الأميركيِّين، وكذلك للنُّخْبَة الحاكمة في الغرب الكولونياليّ. بهذا المعنى، يمكن فهم حقيقة تفكير الفيلسوف الألمانيّ هايدغر الَّذي يؤكد وجود ثلاث حيويَّات سياسيَّة يمكن تصوُّرها بوصفها أشكالًا نهائيَّةً للحداثة: الأمركة، والماركسيَّة، والنَّازيَّة. ومِنْ منظور هايدغر، فإنَّ الأشكالَ الثَّلاثة هذه هي تنويعات مختلفة للعدميَّة، ومن منظار ميتافيزيقيّ، فإنّ هذه الأشكال المختلفة هي الشيء ذاته. إنَّها سلطة الدَّولة الديكتاتوريَّة على المجال الخاصّ، حيث المظاهر التكنولوجيَّة تُسيطر على المظاهر الرُّوحيَّة. علاوةً على ذلك، يُبيّن هايدغر أنَّ الأمركة ليست اللِّيبراليَّة والدِّيمقراطيَّة؛ وإنَّما هي شكل من الوضعيَّة المنطقيَّة الَّتي تُسيطرُ على الحياةِ الإنسانيَّة عبر الاقتصاد والصِّناعة. ولهذا السَّبب، أصبح الإنسانُ «مُتشرّدًا». ويضيفُ لاريجاني، عارضًا لرؤية هايدغر في هذا الميدان، فينقلُ عنه قوله: إنَّ التّكنولوجيا جلبت للجنسِ البشريِّ التَّشرُّد، وفقدان الاتِّجاه، وهذه سمة التّكنولوجيا الغربيَّة. وعلى الرّغم من أنَّ هايدغر يمتدحُ التّكنولوجيا، ويَعُدّها قدر الإنسان التّاريخيّ، إلَّا أنَّه يعتقدُ بأنّ تناسب المجتمعات الشَّرقيَّة مع التّكنولوجيا الغربيَّة يكمنُ في جوهرها الإنسانيّ؛ أي أنَّ على الشَّرقيّين تَبَنِّي التّكنولوجيا بنظرتهم الإنسانيَّة، وأن يقولوا نعم للتّكنولوجيا بعد أن يقولوا لا للتّشرُّد. ينبغي لهم أنْ يُركِّزوا على الكرامةِ الإنسانيَّةِ أوّلًا، وأن لا يؤخذوا كثيرًا بجاذبيَّةِ التّكنولوجيا. وهذا هو طريق الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران، وهو الطَّريق الَّذي يفضي إلى المُقاربةِ الَّتي

1- علي لاريجاني، محاضرة ألقيت في مركز الدراسات الإستراتيجيَّة للشرق الأوسط، طهران، ونشرت في مجلة «شؤون الأوسط» العدد 121، شتاء 2006.

تسعى إلى مقاربةِ الغرب انطلاقًا من انتماءٍ وعاطفةٍ إسلاميَّتَيْن[1].

إيران وميتا إستراتيجيا المكان

دأبت القيادةُ الإيرانيَّة، على رؤية أنّ الاحتدام مع الولايات المُتّحدة الأميركيَّة وحلفائها الإقليميِّين وامتداداته، بوصفه قَدَرًا لا رادّ له. وإذا كانت وتائر هذا الاحتدام قد بلغت ذُروتها بعد أحداث الحادي عشر من أيلول 2001، فقد ظَهَرَ للإيرانيِّين أنّ بلادَهم دخلت في مسار جيو-إستراتيجي جديد، وخصوصًا، بعد احتلال أفغانستان، والعراق، وامتلاء أرض الخليج ومياهه بالجيوش والأساطيل. تلقاء هذا التّحوُّل، سيدخل الأمنُ القوميُّ الإيرانيُّ ضمن دائرة الخطر الكبرى؛ ما وضع إيران أمام استحقاق السّعي إلى حفر مسارٍ مُعاكس من المواجهة، حيث كان عليها أن تُفيد من مُجْملِ القُدراتِ الوطنيَّة، ومن الشُّروط الجديدة الَّتي ترتَّبت على إخفاقات المشروع الأميركيّ الغربيّ في الشَّرق الأوسط.

ما كان لنا أن نستخدم مصطلح الجيو-إستراتيجيا في معرضِ الكلام على حالة إيران لولا أنه يدخل دخولاً بيّنًا في الوضعيَّةِ الَّتي بلغتها اليوم. فإيران هي دولة أُمّة بالمعنى الكلاسيكيِّ المُتّفق عليه لمفهوم الدّولة/ الأُمّة. وهي اليوم تتجاوزُ كونها جيو بوليتيكا تنحصرُ فعاليّات القدرة فيها داخل قلعتها المغلقة. ذلك أنّها صارت - بحكم تحوُّلات مُدويَّة حصلت على صعيد شبه «القارة الآسيو أوسطيَّة» - شأنًا أساسيًّا من شؤونِ العالم. وهي بذلك، تكتسبُ بحق مصطلح الجيو- إستراتيجيا الَّذي يفرضُ نفسه ضمن الحالات الَّتي يتعلّق الأمر فيها بمنازعات بين دول، أو قوى سياسيَّة تعدُّ نفسها مُتعادية. وهكذا، فإنَّ غزو الكويت مثلًا، وحرب عراق صدام حسين على إيران.. والحرب الباردة حينًا والحارّة أحيانًا الَّتي يُديرُها الأميركيُّون وحلفاؤهم على إيران من المدَيَيْن الخليجيّ، والشرق أوسطيّ؛ إنَّما يدخل في نطاق الحراك الجيو إستراتيجيّ.

في المُقابل، يُشيرُ مصطلح جيو-إستراتيجيا في بعض الصِّراعات إلى أهمِّيَّةِ المُعطيات الجغرافيَّة الَّتي تُعَدُّ حينئذٍ بوصفها رهانات كبرى. ولإعطاء أمثلة شهيرة على ذلك؛ ما جرى ويجري في منطقةِ البحر الأبيض المتوسط، والخليج، وبحر

1- علي لاريجاني، محاضرة ألقيت في مركز الدراسات الإستراتيجية للشرق الأوسط، مصدر سابق.

عمـان، والشَّـرق الأوسـط، إلـى الاحتياطي النّفطيّ الضَّخم للجغرافيـا الخليجيَّة، ومضيق جبـل طـارق، وقنـاة السّـويس، وقاطـع عدن-جيبوتي، ومضيـق هرمـز. هـذه الأمثلـة هـي منـذ عقـود وقـرون موضـع خصومـات جيـو إسـتراتيجيَّة[1].

إذا كانـت إيـران تتصـرَّفُ على قاعدة كونها أحـرزت بالفعل موقعيَّة جيو إسـتراتيجيَّة؛ فإنَّمـا تنطلـقُ مـن ثقافـةٍ سياسـيَّةٍ دينيَّـةٍ ذات طابـع وقائـيّ ودفاعـيّ. وهـو مـا يُؤكّـده القادة الإيرانيُّـون في كل مناسـبة يتّصـلُ الأمـر فيهـا بالسِّـجال الدَّائـر حـول بلدهـم. لذلـك، فـإنَّ سـعي إيـران إلـى امتـلاكِ القـوَّة لا يعنـي ـ بحسـب هـذا التَّأكيـد ـ إضعـاف دول إقليميَّـة أخـرى، أو تهديـد أيّ بلـد. وامتـلاك إيـران للقـوّة لـه صلـة ـ بـرأي قادتهـا ـ بالموهبـة الطبيعيَّـة لـدى الإيرانييـن بطريقـة جديـدة كلِّيًـا. هـي طريقـة إسـلاميَّة فـي الحيـاة وفـي منطـق إيـران الجيـو ـ بوليتيكـيّ والجيو ـ اقتصـاديّ. وحسـب هـذا المنطـق المختلـف، فمـن الممكـن أنْ لا تتّسـم مفـردات اللُّغـة السِّياسـيَّة الإيرانيَّة اليـوم مع مفـردات الولايات المتحـدة. لكـن مقاصدنـا وغاياتنـا هي خدمـة الإيرانيِّيـن، والتَّمسُّـك بطموحاتِهـم الوطنيَّة وسيادتهم[2].

لأنَّ الخطـاب الجيو ـ إسـتراتيجيّ غالبًـا مـا يجـري توظيفـه فـي حمَّـى المُسَـاجلات، وإصـدار الأحـكام، فـإنَّ الرُّؤيـة المقابلـة لا تـرى في اسـتخدام القـدرة الجيو ـ إسـتراتيجيَّة مـن جانـب إيـران عمـلًا دفاعيًّـا؛ بـل توسُّـعيًّا للنُّفـوذ، وإخضاعًـا للحيِّـز المُعـادي. وهـو مـا ذهـب إليـه الباحثـان في المعهـد الملكـيّ للشُّـؤون الدَّوليَّـة في لنـدن، روبـرت لويـس وكليـر سبنسـر. لقـد وجـدا فـي سـياق بحثهمـا المشـترك بعنـوان «عوامـل القـوَّة الجيـو إسـتراتيجيَّة لإيـران» أنَّ اهتمامـات السِّياسـة الخارجيَّـة الإيرانيَّـة مُتمحـورة حـول القضايا الآتيـة:

- الهيمنة الإقليميَّة وخاصَّة الاقتصاديَّة والثَّقافيَّة داخل دائرة نفوذها.
- توسيع دائرة نفوذها الإقليميَّة.
- المحافظة على الاستقرار الإقليميّ.

1- إيـف لاكوسـت، الجيو-بوليتيـك والجيـو- إسـتراتيجيا، مركـز الدِّراسـات الإسـتراتيجيَّة والبحـوث والتَّوثيـق، سلسـلة مقـالات مُعرّبـة رقـم (1)، ص 11. نقـلاً عـن: startegie N0.50 2eme tri-mestre 1991م.

2- علـي لاريجانـي، برنامـج إيـران النَّـوويّ، التَّحدِّيـات والحلـول، محاضـرة أُلقيـت فـي مركـز الدِّراسـات الإسـتراتيجيَّة للشَّـرق الأوسـط «طهـران»، فـي 21/11/2005م.

- رؤية العراق مُوحّدًا من دون أن يكون قادرًا على تشكيلِ تهديدٍ عسكريٍّ لها.
- استيعاب الولايات المُتَّحدة. على الرّغم من أنَّ هناك غموضًا في كيفيَّة التَّعامُلِ معها.

في كل هذه المجالات المذكورة، يُشكِّل النُّفوذ الإيرانيّ ـ من منظور لويس وسبنسر ـ تهديدًا إستراتيجيًّا لدول الجوارِ الخليجيِّ. ومع تفاقُم المسألة النَّوويَّة، وصراع إسرائيل مع جيرانها، فإنَّ تهديدًا وجوديًّا لنفوذِ الولايات المتَّحدة وهيمنتها على هذه المنطقة الحيويَّة بدأ ينمو ويتوسَّع[1].

على أيِّ حال، فإنَّ الاحتدام في الفضاءِ الجيو إستراتيجيّ غالبًا ما يتركّزُ على تيسير تحقيق القرارات الإستراتيجيَّة المُتَّخذة. وإيران ليست بمنأى عن هذا الفهم، سواء حين يتعلَّق الأمر بميادينِ الحروب الباردة في أفغانستان، والعراق، والصِّراع العَربيِّ الإسرائيليِّ، أو في ما يعني التَّدافع المفتوح حول البرنامج النَّوويّ.

وهنا يحضرنا السُّؤال البَدَهِيّ الآتي:

كيف يَتَصرَّفُ الإيرانيُّون تبعًا لوضعيّتهم الجيو ـ إستراتيجيَّة؟

إذا كانت طبيعة جغرافية أيّ بلدٍ تحمله على منحًى خاصّ من السُّلوكِ السِّياسيّ يناسبُ تلك الجغرافيا، ففي تجربة الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة ما يُقدِّم مثالًا فريدًا لهذه القاعدة. فلقد تحوَّل حضور إيران إلى ظاهرة جيو ـ إستراتيجيَّة ذات تأثيرٍ فعليٍّ على دولِ الجوارِ ومجتمعاتها في العالَمَيْن: العربيّ، والتّركيّ، ووسط آسيا. وعلى مدى ثلاثة عقود سينشأُ من الآثارِ السِّياسيَّة والثَّقافيَّة والأمنيَّة ما يجعل المُحِيْطَيْن: الإقليميّ، والدَّوليّ؛ مُشْبَعًا بقابليّات التَّفاعُلِ، والاستجابة، والتَّأثُّر مع تطوُّرات البيئة الدَّاخليَّة.

من الضَّروريّ التّذكير بأنَّ السِّياسات الخارجيَّة لأيِّ دولة تنطلقُ ممّا هو مختزنٌ في تكوينها الدَّاخليّ. وعلى سبيل التمثيل، فإنّه كلّما ضَعُفت القوّة الوطنيَّة للبلاد، حسب المقاييس الدَّوليَّة، تضاعف تأثرها بالتَّيَّارات الدَّوليَّة، وعلى العكس من ذلك، فكلَّما كَبُرَ حجمها ومساحتها وقوتها الوطنيَّة كان تأثّرها وتأثيرها أكثر تعقيدًا. وللوقوف على مفهوم تأثير النُّظُم الداخليَّة في السِّياسة الخارجيَّة يمكن الإشارة إلى ثلاثة مُتغيِّرات:

1- روبرت لويس وكلير سبنسر، عوامل القوَّة الجيو إستراتيجيَّة لإيران، نقلاً عن موقع المعهد الملكيّ للشُّؤون الدوليَّة، لندن 26/12/2007م.

أ. الثَّقافة السِّياسيَّة المكنونة.

ب. الماهيَّة الاجتماعيَّة والفكريَّة والطَّبقيَّة للعناصر الرئيسَة (أصحاب النُّفوذ والثَّروة).

ج. الأهداف والإستراتيجيَّات العريضة.

حسب المشتغلين بالتّحليلِ الإستراتيجيّ لأوضاع دوليَّة مُعقّدة، وشديدة الحساسيَّة كإيران، يُعدُّ المتغيّر (ج)؛ أي الأهداف والإستراتيجيّات مثل تحصيل حاصل للمتغيّرَيْن (أ وب). وبعبارة أخرى، إذا استخرجنا الأهداف العريضة لبلدٍ ما، فإنَّنا نكون قد فهمنا في الحقيقة الثَّقافة السِّياسيَّة المكنونة والتَّركيبة الفكريَّة الطَّبقيَّة لنُخبها. وهكذا، فإنَّ نتيجة السّلوك وردود الفعل، ونظام الحوافز للشّعب هي أمور موجودة في ثقافته السِّياسيَّة. ذلك يعني أنَّ الماهيَّة الفكريَّة للنُّخبة هي الَّتي تقودُ المجتمع، وتُحدّد وجهته. في حين أنَّ قادةَ المجتمع يُمثِّلون عصارة سلوكه الاجتماعيّ والسِّياسيّ. ولذا، فإنَّ مِنَ البَدَهِيّ أنَّ الجمهوريَّةَ الإسلاميَّةَ الإيرانيَّةَ مُستثناةٌ من هذه القاعدة[1].

في مقام التَّمثيل، تبعًا للقاعدة المذكورة، سوف نلحظُ الكيفيَّات الَّتي تشكَّلت من خلالها العوامل المكوّنة للوضعيَّة الجيو إستراتيجيَّة لإيران. فالأهدافُ الواسعةُ للجمهوريَّةِ الإسلاميَّة الإيرانيَّة ذات جذور تمتدُّ إلى عمقِ التُّراثِ السِّياسيِّ والثَّقافيّ للثَّورةِ الإسلاميَّة: وهي الجذور الَّتي أدَّت إلى انتصارِ الثورة، وتحوّلت إلى مبادئ وهيكليَّات يمكن منها استنباط أهداف السِّياسة الخارجيَّة. واستنادًا إلى الدستور والأداء الإيرانيّين يمكن تقسيم الأهداف العريضة إلى ثلاثة أقسام:

1- النُّموّ الاقتصاديِّ وتوسعته، والحفاظ على وحدة الأراضي والسِّيادة القوميَّة.

2- الدِّفاع عن المسلمين والثَّورات التَّحرّريَّة، ومعاداة إسرائيل، ومخاصمة الغرب وبخاصّة الولايات المُتَّحدة الأميركيَّة.

3- إقامة مجتمع إسلاميّ قائم على أُسُسٍ شيعيَّة[2].

على الرّغم ممَّا يبدو في الظَّاهرِ من تبايُنٍ في مقام الجمع بين الأهداف

1- محمود سريع القلم، الأمن القوميّ الإيرانيّ، محاضرة في إطار ندوة بعنوان «تطوير العلاقات العربيَّة /الإيرانيَّة، عُقِدَت في جزيرة كيش بإيران في 27-24 كانون الثاني (يناير) 2002.

2- المصدر نفسه.

الثّلاثة، حيث لكل منها سياقه وآليّاته وأنساقه الخاصّة، وهو ما يحصل عادةً في الدُّولِ التّقليديَّة، فقد تمكّنت القيادة الإيرانيَّة من وضعها ضمن وعاء واحد. ودلّت سلوكيّات النّخبة السّياسيَّة والأيديولوجيَّة الحاكمة على قدرتها في استيعاب هذه الأهداف، وإدارة التّعقيدات الّتي واجهت تطبيقها. وقد يكون هذا الجمع مع ما ترتّب عليه من أثمان سياسيَّةٍ، وأمنيَّةٍ، واقتصاديَّةٍ، وتنمويَّةٍ باهظة، هو أحد أبرز المُفارقات الّتي ستعزّزُ من الحضورِ الإيرانيّ منذ قيام الجمهوريَّة الإسلاميَّة وإلى اليوم. لعلَّ أحد الأسباب الوجيهة في المفارقات الّتي أشرنا إليها، هو أنَّ لمفهوم الاستقلال السّياسيّ، وعقيدة التّحرُّر الاقتصاديّ والاجتماعيّ جذورًا وطنيَّةً وعقديَّةً[1] عميقةً، وأن هذا المفهوم سيدوم لسنين عديدة قادمة، في الوقت الّذي يبذلُ الإيرانيُّون الجهود البيِّنة لموازنةِ التّفاعُلِ مع العالم، ومحاولة إغناء بناء الثّقة داخل البلاد مع مرور الزمن[2].

سحابة العقود الّتي انصرمت على قيام الجمهوريَّة الإسلاميَّة، انعقدت صلات وصل وطيدة بين موقعيَّة الجغرافيا، وموقعيَّة السّياسة. هذا الانعقادُ هو الّذي سيولد ما يُسمّيه فقهاء الجيو-بوليتيك بـ «حساسيَّة المدى». وهو شعور يعكسُ وعي النّخب المُقرّرة لسياساتِ الدولةِ والمجتمع بأهمِّيَّة المكان وحيويّته الّذي ينشطون فيه.

على ما تبني عليه مقاصد سياسات الجغرافيا، فإنَّ البُعْدَ الأكثر جوهريَّةً في العمليَّة الجيو إستراتيجيَّة يمكثُ في واقع أنّ الدولة الّتي تكتسب هذه الصّفة تتحوَّل إلى كائنٍ حيٍّ. ذلك أنّ دولةً تتحرّكُ في نطاقٍ جيو إستراتيجيّ، هي تلك الّتي أفلحت في جعل مداها الجغرافيّ فاعلًا في السّياساتِ الإقليميَّةِ والدَّوليَّةِ، ومُؤثِّرًا في اتّجاهاتها. ولكن ذلك يتوقَّفُ في المقام الأوّل، على وعي النُّخب الفاعلة في تلك الدَّولة، لأهمِّيَّة المدى، وإدراك ما تختزنه موقعيَّة الأرض الّتي تُديرها في إطارِ الاحتدامات المُحيطة بها.

يُبيِّن عالم الجغرافيا الألمانيّ فريديريك راتسيل (1844م-1904م) في دراسته المرجعيَّة (الأنثروبوجغرافيا) «Antropogeographie»، أنَّ التربة (الأرض) هي

1- المقصود هنا الإشارة إلى عقيدة الشِّيعة الإماميَّة بوصفها عقيدةً راسخةً وفاعلةً في المجتمع، وفي الدولة، وفي النِّظام السِّياسيّ في إيران.

2- Mahmoud Sariolghalam. Under standing Iran: Getting past Stereotypes and Mythology. The Washington Quarterly Fall-winter 2003.

المعطى المؤسّس والوطيد الَّذي تدور حوله مصالح الشعوب. ويذهبُ أبعد من ذلك؛ ليلاحظ أنَّ حركةَ التّاريخ مُحدَّدة مُسبقًا بالتربة والأرض. وتلي ذلك نتيجة ثانية يستخلصها راتسيل على أساس مبدأ التَّطوُّر، وهي أنَّ الدَّولة كائن حيّ، إلَّا أنّه كائن مُتجذّرٌ في التّربة. فالدَّولة عنده تتكوَّن من السّطح الأرضيّ، ومن البُعْد المساحيّ، ومن وعي الشّعب لهما معًا. وعلى هذا، ينعكسُ في الدَّولة المعطى الجغرافيّ الموضوعيّ، والوعي الذَّاتيّ القوميّ العام لهذا المعطى، والَّذي يتمُّ التَّعبير عنه في السّياسة. ويرى راتسيل أنَّ الدولةَ «الطَّبيعيَّة» هي تلك الَّتي تجمعُ بصفةٍ عضويَّةٍ بين الكمّيّات المُتغيّرة للأُمّة: الجغرافيَّة، والديموغرافيَّة، والأثنوثقافيَّة[1].

يُؤسِّس الإيرانيُّون سياستهم الخارجيَّة على قاعدة إدراكاتهم للعُروةِ الوثقى بين الأرض الَّتي هم عليها والسِّياسة الَّتي يمارسونها؛ أي أنَّهم يدركون الحيويَّة الجيو-إستراتيجيَّة للهضبةِ الإيرانيَّة ومنزلتها بين الدول المجاورة وعلى صعيد العالم. لذلك، لم يكن من لا شيء أن يوصف الموقع الجغرافيّ لإيران بـ«المنتصف الذَّهبيّ» الَّذي يتوسَّط آسيا وأوروبا. وبوقوعها على بحر قزوين والخليج، تُعَدُّ إيران المكان الَّذي تتقاطعُ فيه كلّ خطوط المواصلات، بما فيها البحريَّة، سواء من الشمال إلى الجنوب، أم من الغرب إلى الشرق بالنّسبة إلى القارة الأوروـ آسيويَّة.

ثُمَّ إنَّ المكانةَ الجغرافيَّة لإيران في مجاورتها وسط قارة أوراسيا، وكونها على اتِّصال بين مصدرين غنيَّيْن بالطَّاقة؛ أي الخليج وبحر قزوين، تُعَدّ مكانةً بارزةً في حركةِ التَّعامُلِ بين القوى الكبرى. لذلك، كانت إيران دومًا بلدًا عالميًّا يؤثّرُ فيه أيّ تغيير في النّظام الدَّوليّ ويمسُّ مصيره. فخلال نظام القطبين في القرن العشرين، شكّل الشرق الأوسط عمدة ذلك النّظام، وكانت إيران محور التَّوازن في منطقةِ الشرقِ الأوسط، وأظهرت التَّحوُّلات خلال العقود المنصرمة أنّ إيران باتت ممرًّا جيو إستراتيجيًّا للمنطقةِ والعالم؛ بسبب مكانتها الجيو بوليتيكيَّة. ذلك يعني في الحسابات الدوليَّة، وعلاقات القِوَى فاعليَّة هذه المكانة إلى الحدِّ الَّذي لا يمكن الاستغناء عنها لا في قضايا الأمن الاقتصاديّ، ولا في شؤون الحرب والسِّلْم. لدى القيادة الإيرانيَّة شعور حقيقيٌّ بمكانة جغرافيّته القوميَّة، وأنّه لا بديل عنها. ومِنْ ثَمَّ، لن تكون مُهمَّشةً في أيِّ نظامٍ عالميٍّ.

1- ألكسندر دوغين، أُسُس الجيو بوليتيكا، مُستقبل روسيا الجيو بوليتيكي، ترجمة وتقديم عماد حاتم، دار الكتاب الجديد المُتّحدة، بيروت، 2004م، ص78.

مع انهيارِ الاتِّحادِ السُّوفياتيّ، وغياب إحدى القِوَى الأساسيَّة لنظام القطبين، ظهر إلى الشمال من إيران نظام جديد يضمُّ في داخله أشكالًا من التَّنافُسَ والتَّحدِّيات والحروب الدَّاخليَّة والمناطقيَّة. واقتضت الضَّرورات الجيو بوليتيكيَّة لإيران، في هذا الوضع الجديد، أن تكون جزءًا من النظامين التّابعين؛ أي الخليج وآسيا الوسطى والقوقاز. ولعل نظرةً فاحصةً إلى موقع إيران بين بحر قزوين والخليج، وبوصفها همزةَ وصلٍ بين خمسةَ عشرَ بلدًا تحوي ما يقاربُ خمسمئة مليون نسمة، تظهرُ الأهمِّيَّة الجيو-اقتصاديَّة لإيران بكونها نقطةً مركزيَّةً لمخزون طاقة العالم؛ بل وأكثر من ذلك، بوصفها همزةَ وصلٍ بين سوقِ آسيا الوسطى وسوق الخليج، حيث يتشكَّلُ ثالث سوق عالميَّة بعد الأطلسي والباسيفيك. على أنَّ عضويَّةَ إيران في النِّظامين المذكورين، وخاصّةً في منظومة الخليج، وتشكيلها نقطة التقاء مع المنظومةِ الدَّوليَّة يفتحان أمامها المجالات والفُرص من ناحية، ويوجدان، في الوقت نفسه، الكثير من العوائق.

مع ذلك، فقد استطاعت إيران في ظلِّ مكانتها المناطقيَّة والعالميَّة، وخصوصيّتها الجيو بوليتيكيَّة أنْ تدافعَ عن سيادتِها ووحدة أراضيها، على الرّغم من الحصارِ الأميركيِّ الواسع، ومحاولة بعض القوى الكبرى أن تفرضَ عليها عزلةً سياسيَّةً واقتصاديَّةً. كما استطاعت أن تكسبَ ثقة الدُّول الإسلاميَّة، على الرّغم من الحربِ النَّفسيَّةِ الشَّديدةِ، وأنْ تكون أحد أهمّ مُصدِّري النّفط في مُنظّمةِ «أوبك»، ولاعبًا ثقافيًّا فاعلًا في العالم، ومِنْ ثَمَّ، داعية المجتمع المدنيّ في شرق أوسط مُتوتّر[1]. ذلك يعكس، بطبيعة الحال، المرونة البيِّنة في تفكيرِ النّخب الإيرانيَّة الحاكمة، حيث استطاعت على مدى الحقبة المنصرمة من الجمعِ بين ثوابت النّظام الدينيَّة والأيديولوجيَّة، وتحوُّلات الظُّروف السِّياسيَّة الدَّوليَّة.

بِصَرْفِ النَّظر عن طبيعةِ السِّياسات المُتحرّكة الَّتي يفترضُها شكل السُّلطة بعد كلّ انتخابات رئاسيَّةٍ في إيران، يبقى هناك أربع خصائص دائمة ثابتة في السِّياسةِ الخارجيَّةِ الإيرانيَّة؛ ولذا، لا مناصَ لأيِّ حكومةٍ في إيران من ملاحظتها في سياق رسمِها لسياستها والعمل بها. وهذه الخصائص الأربع، هي:

- منطق جيو بوليتيك إيران.
- وجود إيران وسط منطقة تحوي 80 في المئة من مخزوني النّفط والغاز في

1- محمد جواد آسايش زراج، سياسة إيران الخارجيَّة حيال جيرانها، (فصليَّة إيران والعرب)، السَّنة الثَّالثة، العدد14، خريف 2005.

العالم.

- حساسيَّة الإيرانيِّين القويَّة تجاه سيادتهم الوطنيَّة.
- الهيكليَّة المُعقَّدة والقائمة على أساس فهم الإيرانيِّين الذَّاتيّ لِهُويّتهم الثَّقافيَّة[1].

يُلاحظ باحثون ومؤرخون إيرانيُّون أنَّ أحدَ أبرز التَّحدِّيات الَّتي تُواجهها سياسة إيران الخارجيَّة يتمثَّلُ في حقيقةٍ تاريخيَّة مُؤدّاها أنَّ كلَّ النّهضات الاجتماعيَّة والدّينيَّة والتَّنويريَّة المُعادية للاستعمار والاستبداد طَوال القرنين الماضِيَيْن كانت تتمحورُ حول «فكرة السِّيادة الوطنيَّة». كما تتعلَّقُ أيضًا بمزاجٍ وطنيٍّ عامٍّ قوامهُ «الميل نحو تحقُّقِ فكرة إدارة بلدنا بأيدينا».

الملاحظةُ الأخرى الَّتي يُظهرُها بعض العاملين في حقل التَّفكيرِ الإستراتيجيّ في إيران، تقول: إنَّ كُلَّ إيرانيّ يريد أن يكون إيرانيًّا بوعيهِ الذَّاتيّ، وأن يكون مُتَدَيِّنًا في الوقت نفسه، وكذلك أنْ يقتبسَ من إيجابيَّاتِ الثَّقافةِ الغربيَّة. فالإيرانيُّ يريد عادة أن يكون خليطًا من هذه النَّماذج الثّلاثة، ولا تستطيعُ الحكومات المختلفة أنْ تفرضَ على مُواطِنيها الإيرانيِّين هُويَّةً ثقافيَّةً مُصطنعةً. ولهذا السَّبب، فشلت بالكامل مُحاولات النِّظام البهلويّ في القضاءِ على الجانبِ الدِّينيِّ في شخصيَّةِ الإيرانيِّين. على أنَّ أكبر نتاج قطفهُ المجتمعُ الإيرانيُّ في ظلِّ الثَّورةِ الإسلاميَّة، أنَّ الإيرانيِّين حاليًا هم الَّذين يتَّخذون قراراتهم بأنفسِهم، وأنَّ سياساتهم المُتّخذة محلِّيَّة المنشأ مئة في المئة. وذلك على الرّغم من أنَّ تداعيات العولمة قد تركت آثارها في البرامجِ القوميَّةِ لإدارةِ الدُّول[2]، ومنها إيران، بطبيعة الحال. في السِّياق نفسِه، يُحيلُ عددٌ من الباحثين الإيرانيِّين منشأ الواقعيَّة في إدارة الإيرانيِّين تعقيداتهم السِّياسيَّة إلى ما يُسمُّونه بـ«العقلانيَّة الإسلاميَّة» الَّتي تُشكِّل الحجر الأساس لحكومات إيران وسياساتها الخارجيَّة. فدستورُ الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة يتناولُ في مُقدِّمتِه (المواد 152ـ155) أُسُس السِّياسةِ الخارجيَّةِ الإيرانيَّةِ، وهي مُستقاةٌ من مجموعتي قيم، الأولى، «القيم الإسلاميَّة» والثانيَّة، «المعايير القيميَّة المدنيَّة المقبولة عالميًّا». وعلى هذا الأساس، فإنَّ أجهزة السِّياسة الخارجيَّة الإيرانيَّة تلتزمُ أداء الأعمال المُستندة إلى «العقلانيَّة الإسلاميَّة»، وعبرَ «الإمكانات الدِّيموقراطيَّة»

1- محمد جواد آسايش زراج، سياسة إيران الخارجيَّة حيال جيرانها، مصدر سابق.

2- المصدر نفسه.

المُتاحة و«أُطُر التّعامُل الدّوليّ»[1].

مع انتصار الثّورة الإسلاميَّة، توسَّعَ الاهتمامُ المعرفيّ بالحداثة الغربيَّة بوصفه تحدِّيًا حضاريًّا في المجالَيْن: المعرفيّ، والنَّقديّ. أمَّا المسألة المُثيرةُ للجدل، في هذا التَّحدِّي الجديد، فهي عدم وجود خلاف في كَوْنِ المسألة المحوريَّة والارتكازيَّة لجميع المُصلحين والمفكّرين ممَّن يهتمّ بالشأن الغربيِّ ـ منذ بدايَة المواجهة مع الغرب الحداثويّ ـ هي السعي إلى فهمه. لكن المشكلة الكبرى الَّتي كانت تُواجهها الدّراسات الغربيَّة هي وضعها الجديد الَّذي يتضمّنُ نفوذًا وانتشارًا استعماريًّا للحداثة في الشرق، ولا سيَّما في إيران، وهو ما رُوِّجَ لهُ تحتَ مُسمّى العلم، مع أنَّه لم يكن سوى دراسات غربيَّة لا أكثر. وبعيدًا عمَّا تحدَّث عنهُ الأفراد في الحداثة ضمن المجتمع على مدى تاريخ طويل من المواجهة مع الغرب، وما كُتِب عنه منذُ حوالي مئة عام خلت، فقد أمست الدّراساتُ الغربيَّة عمليَّةً مستمرّةً للبحث والتَّعليم المُتبَّع لدينا، ولا سيَّما بعد تأسيسِ الجامعات، والمراكز العلميَّة[2].

القضيَّة النَّوويَّة بوصفها صدمةً حضاريَّةً

على أساس الثَّقافة السِّياسيَّة المُمتدَّة عبر التاريخ، يمكنُ رُؤية المواجهة مع إيران، لكن لا على شكل مواجهة تقليديَّة مع مشروعٍ يعملُ على إرباكِ خطّ استكمال رسم الخارطة الجديدة للشرق الأوسط الكبير؛ بل بكونها احتدامًا يتّخذُ لنفسِه بُعْدًا ذا سمةٍ فوق سياسيَّة. وإذا كان لنا من تمثيلٍ على هذه السِّمة فوق السِّياسيَّة، ففي الاحتدام الحاصل منذ سنوات مع أميركا حولَ المشروعِ النَّوويِّ.

وسعيًا إلى جلاءِ منظورٍ معرفيٍّ، بصددِ هذه القضيَّة، وجدنا أنْ نستخدمَ مفهوم «الميتا ـ إستراتيجيا»؛ لأنَّه الأكثر قُرْبًا إلى «محلِّ النِّزاع»، حيث تَتَقاطَعُ البِنْيَتَان: الأميركيَّة، والإيرانيَّة الراهنتان على ما أجزنا تسميته بـ «ميتافيزيقا الاحتدام الحضاريّ».

لئن كان لا مناصَ من حفظِ خطوطِ التَّمايُزِ بين البِنْيَتَيْن لما يعود لأصل الميتافيزيقا وتكوينها، والعقيدة الدينيَّة المكوّنة لكلٍّ منهما، فسنجدُ ذلك في

1- محمد جواد آسايش زراج، سياسة إيران الخارجيَّة حيال جيرانها، مصدر سابق.

2- حسين كتشويان نيان، معرفة الحداثة والاستغراب، حقائق مُتضادَّة، ترجمة: مسعود فكري ومحمد فراس حلباوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، 2016م، ص 12.

منهجيَّات النَّظَر والاستخدام. ولا سيَّما إذا تناولنا التَّمايز على قاعدةِ التَّفريق بين الرُّؤية القرآنيَّة الَّتي يأخذُ بها المشروع الإسلاميّ الإيرانيّ في ممارسته السِّياسيَّة والإستراتيجيَّة، والرُّؤية الإنجيليَّة التَّوراتيَّة للمحافظة الأميركيَّة الجديدة. وعلى هذا، يُمكنُ النَّظَر إلى الميتا ـ إستراتيجيا بوصفها مُعادلًا، وهو ما يمكن أن يُعرف في الثَّقافة الإسلاميَّة المعاصرة بـ «الغيب السِّياسيِّ».

في التَّجربة التَّاريخيَّة للغرب، لم تغبْ حضوريَّة اللَّاهوت اليهوديّ والمسيحيّ عن مشاغل النّخب الَّتي تولّت قيادة هذه التَّجربة. لقد لاحظَ الفيلسوفُ الألمانيُّ لودفيغ فيورباخ هذه السّمة في مقالته المعروفة «ضرورة إصلاح الفلسفة» مُعتقدًا أنّ عصورَ الإنسانيَّة لا تتميَّزُ إلَّا بتغيُّراتٍ دينيَّةٍ، ولا تكون الحركة التاريخيَّة أساسيَّة إلَّا إذا كانت جذورها مُتأصِّلة في قلوبِ البشر. وسنلاحظ، استطرادًا، أنَّ فيورباخ، مثلما فعل من جاء قَبْلَه، كهيغل وكانط وسواهم، لم يروا القلب إلَّا بوصفه المكان الأخير للمعرفة، والنَّظَر إليه ليس بكونه صورةً من صُورِ الدِّين؛ وإنَّما جوهر الدِّين وعينه.

لقد عقد صانعو الإستراتيجيَّات الأميركيَّة في الشرقِ الأوسط بعد الحادي عشر من سبتمبر، الرّهان على ما سُمِّي بـ «نظريَّة الدومينو الإيجابيَّة». وكان واضحًا أنَّ إيران أدرجت منذ ما قبل وصول المحافظين الأميركيين الجُدُد إلى السُّلطة ضمن ما أطلقوا عليه بـ «محور الشَّرّ». حتَّى إذا بلغت الميتا ـ إستراتيجيا الأميركيَّة ذروتها مطلع القرن الواحد والعشرين، وجد المحافظون الجُدُد أنَّ زمنًا آخر حلّ على الشَّرق الأوسط باحتلال أفغانستان والعراق. وبنوا عقيدتهم العسكريَّة والأمنيَّة والسِّياسيَّة على قاعدة ما قرَّرُوه: من أنّ مِنْ علامات هذا الزمن أن يفضي إلى إطلاق الموجة الديموقراطيَّة القصوى لتكون الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة الجدار التالي الكبير الَّذي ينبغي له أنْ يسقط في إطار نظريَّة الدومينو سالفة الذكر.

يمكن القول: إنَّ اللَّحظةَ النَّوويَّة، وما ترتَّبَ عليها من احتدامات كانت البداية الفعليَّة لبلوغ ميتافيزيقا الاستغراب نقطة الذُّروة. والمسألةُ المُهمَّةُ هنا هي أنَّ هذه الحرب أخذت تنمو وتتطوَّر في لحظةِ تحوُّلٍ إستراتيجيٍّ بلغت فيه الميتا إستراتيجيا الإيرانيَّة مرتبةً مُتقدّمةً من التّماسُكِ والتَّجانُسِ والانسجام. ويمكن هنا أنْ نلحظَ طائفةً من التَّحوُّلات الميتا إستراتيجيَّة في المُمارسةِ السِّياسيَّةِ الإيرانيَّةِ:

الأوَّل: ترسيخ مبادئ نظام الجمهوريَّة طبقًا لروح الدستور وموقعيَّة الوليّ الفقيه في ديمومة هذه المبادئ، وحفظها من أيّ وهنٍ قد تتعرّضُ له في الدَّاخل والخارج.

الثّاني: ثورة على الجمودِ والانكفاءِ، ومجاوزة شعار «إيران أوّلًا» بما ينطوي عليه من تبديد الإمداد الجيو إستراتيجيَّة للجمهوريَّة الإسلاميَّة، وحقّها في التَّحوُّل إلى دولةٍ إقليميَّةٍ عُظْمَى.

الثّالث: كسر الحصار واحتواء العقوبات الغربيَّة.

على قاعدة تلاحُم الإيمان الدِّينيّ، والأيديولوجيا الثَّوريَّة، والفكر السِّياسيّ، والعقيدة، والإستراتيجيَّات السِّياسيَّة، أفلح الطَّور الميتا ـ إستراتيجيّ الإيرانيّ الإسلاميّ في الجمعِ بين عوامل القدرةِ ووحدةِ القرار، وتحقيق الإجماع القوميّ. وفي الممارسةِ السِّياسيَّةِ الَّتي أطلقها وسدّدها مثل هذا «الجمع» كان هناك عاملان يؤسِّسان لهذه الممارسة:

العامل الأوّل: يقوم على عقلانيَّةِ توظيفِ الوقت عبر تدابير تفاوضيَّة لا محلَّ فيها للضَّوضاء والمواقف الانفعاليَّة. أمَّا العامل الآخر: فهو مبنيٌّ على عقلانيَّةِ الاعتصام بالصّبرِ الإستراتيجيِّ في مقاومةِ الحصارِ الغربيِّ، وتحقيق الاكتفاء الذَّاتيّ في مجالَ: الأمن، والسِّياسة، والاقتصاد.

مُؤدَّى العامل الأوَّل: أنّ الميتا ـ إستراتيجيا الإيرانيَّة استطاعت القبض على عاملِ الزمن قبضًا مرنًا، فلم تفصلْ بين دبلوماسيَّةِ التفاصيل وإستراتيجيّات الأمن القوميّ؛ بل راحت تُقيمُ لكلِّ تفصيل وزنًا ما، سواء كان ذلك على خطِّ الهجوم والتّقدُّم، أم على خطّ الدفاعِ السّلبيّ. فإنَّ وظيفة الفكر، كما يقال، تتضاعفُ عندما تبلغُ الأوضاع حافّة الهاويَة بين السَّلام والحربِ. وفي النّهاية، فإن التَّمييز بين الوسائلِ المقبولة والممنوعة في الحرب يَفترضُ درجة قصوى من الحكمة. ذلك أنَّ علم الأخلاق ـ كما يقول باسكال ـ يتغيّرُ تغيّرًا كبيرًا وفق الإيمان بخلودِ الرّوح، أو فنائها.

أمَّا مُؤدَّى العامل الآخر: ففيه تتمكّنُ الميتا ـ إستراتيجيا المُسدَّدة بالحكمة والصبر والتَّبصُّر من إنشاءِ منطقة معرفيَّة يمتزجُ فيها الفكر بالتجربة. وهنا، يتمظهرُ التَّأسيس السِّياسيّ للميتا ـ إستراتيجيا الإسلاميَّة الإيرانيَّة عبر التقاءِ أركان القرار في حقلٍ واحدٍ: الوليّ الفقيه، ومجلس الخبراء، ومجلس صيانة الدستور، ومجلس الشورى، والحكومة. ولسوف نجد كيف ينجزُ التَّواصل بين الشريعة والسِّياسة؛ على نحوٍ لا يؤدِّي في مجال الممارسة إلى الوقوع في داء الميكيافيليَّة. فالغايةُ في الحقلِ المعرفيّ السِّياسيّ المُتَّحد بالغيبِ، لا تُسوِّغ الوسيلة إذا كانت الوسيلة غير مطابقة لسُموِّ الغايةِ ومشروعيّتها.