

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

Mahmoud Heidar¹

Received: 08/09/2021

Accepted: 09/12/2021



Abstract

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

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

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

DOI: 10.22081/ipt.2022.63342.1005

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

Keywords

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

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

محمود حيدر^١

تاريخ القبول: ٢٠٢١/١٢/٠٩

تاريخ الاستلام: ٢٠٢١/٩/٠٨



الملخص

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

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

mahmoudhaidar327@gmail.com

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

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

الكلمات المفتاحية

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

١٦٧

الفكر السياسي الإسلامي

السياسة في مقام الميثافيزيقا (جدليات الاستغراب المتكافئ بين إيران والعرب)

مقدمة

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

١. ميتافيزيقا الاستغراب بما هي أطروحة ما بعد حداثة

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

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

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

أولاً: الخاصية الميتافيزيقية

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ثانياً: خاصية التدبير الميتاستراتيجي

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

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

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

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

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

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

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

٢. مرتكزات الرؤية الإيرانية لميتافيزيقا الإستغراب

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

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

لانبعث عصر سُمِّيَ بِشكْلِ عامِّ عصر "الحضارة الإسلاميَّة".

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

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

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

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

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

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

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

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

١٧٩
الفكر السياسي الإسلامي

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

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

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

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

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

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

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

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

من البين أن شريحة وازنة من النخب الأكاديمية والفكرية في إيران شرعت بالتنظير لعلم الاستغراب النقدي، غير أن نظرية معرفة بصدده لا يبدو أنها وجدت سبيلها الى الإنجاز. وهذا بديهي لأن الاستغراب هو مصطلح مستحدث لا تزال أركانه النظرية والمعرفية في طور التشكل. وفي عالم المفاهيم يصبح الكلام على «مصطلح الاستغراب» أكثر تعقيداً. ومرجع الأمر الى فرادته وخصوصيته، وإلى حداثة دخوله مجال المداولة في الفكر الإسلامي والمشرقي المعاصر. ربما لهذه الدواعي لم يتحول هذا المصطلح بعد الى مفهوم، وبالتالي الى منظومة معرفية.

ذلك على الرغم من الجهودات الوازنة التي بذلها مفكرون عرب ومسلمون من أجل تظهير علم معاصر يعنى بمعرفة الغرب وفهمه ومعاينته بالملاحظة والنقد، ويكون بالتالي نظيراً كفوئاً لعلم الاستشراق. فلكي يتخذ المصطلح مكانته كواحد من مفاتيح المعرفة في العالم الإسلامي، وجب ان تتوفر له بينات راعية، ونخب مدركة، ومؤسسات ذات آفاق إحيائية، في إطار مشروع حضاري متكامل.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

تتمحور دراسة الغرب حول الاستغراب على الأهداف التالية:

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

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

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

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

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

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

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

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

٣. ميتافيزيقا الاستغراب سؤال ما بعد الحداثة

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

٤. جدلية العقلانية والحقانية في ميتافيزيقا الاستغراب

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

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

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

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

وغايات في عمل معين؛ لكنه ربما يجهل ذلك الهدف وتلك الغاية. وحينما نتحدث عن الغاية والهدف فإننا لا نقصد أكثر من الحكمة والتناسق في الخلق، من دون أن يكون هناك اجتهاد يتبعها الخالق من وراء هذا الخلق (الطباطبائي، ١٩٩٣م، ج٢، ص ٦٣) وهذا هو الفرق بين غاياتنا والتي هي تحقيق لحاجات معينة عندنا، وبين الغاية لدى الله تعالى (الطباطبائي، ١٤٢١م، ج٢، المقالة التاسعة).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

٥. الجمهورية الإسلامية في ميثاق استراتيجيا المكان

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

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

١٩٥
الفكر السياسي الإسلامي

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

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

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

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

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

٦. الجيوستراتيجيا في مينا فيزيقا الاستغراب

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

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

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

أ) الثقافة السياسية المكونة...

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

(ج) الأهداف والإستراتيجيات العريضة.

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

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

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

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

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

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

١٩٩

الفكر السياسي الإسلامي

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

والإيديولوجية وتحولات الظروف السياسية الدولية.

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

✓ منطقتي جيوبوليتيك إيران؛

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

✓ حساسية الإيرانيين القوية تجاه سيادتهم الوطنية؛

✓ الهيكلية المعقدة والقائمة على أساس فهم الإيرانيين الذاتي لهويتهم الثقافية

(آسايش زراح، 2005م).

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

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

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

٢٠٣

الفكر السياسي الإسلامي

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

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

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

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

خلاصة البحث

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

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

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

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

٢٠٥

الفكر السياسي الإسلامي

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

المصادر

* القرآن الكريم

١. كلاته ساداتي، أحمد. (٢٠١٥م). نحن وسحر ميداس - العالم الإسلامي وعلم الاستغراب النقدي (ترجمة" د. دلال عباس)، مجلة الاستغراب، العدد الأول، السنة الأولى، صص ٢١٨-٢٣٨
٢. آسايش زراج، محمد جواد. (٢٠٠٥م). سياسة إيران الخاريجية حيال جيرانها. فصلية إيران والعرب، السنة الثالثة، العدد ١٤.
٣. أنظر افتتاحية العدد الأول من فصلية "الاستغراب" تحت عنوان: "لماذا الاستغراب؟..."- خريف ٢٠١٥.
٤. إيف لاكوست- الجيوبوليتيك والجيوستراتيجيا- مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق- سلسلة مقالات معرّبة رقم (١)، ص ١١. نقلاً عن: strategie N0.50 2eme trimestre 1991
٥. بيتشي، رولاندي؛ فون بادر، فرانز. (٢٠١٧م). ناقد العقلانية الملحدة (ترجمة: طارق عسيلي). فصلية الاستغراب، العدد ٧، صص ٢٨٢-٢٩٤
٦. تيليتس، بول. (٢٠٠٧م). بواعث الإيمان (ترجمة: سعد الغانمي). بيروت: دار الجمل.
٧. جان، غيتون. (١٩٨٨م). الفكر والحرب. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
٨. حيدر محمود. (١٩٩٧م). قيامة الإيديولوجيا، مجلة الشاهد.
٩. حيدر، محمود. (٢٠١٩). علم الاستغراب - تصورات أولية في المفهوم والمصطلح. (مقدمة لكتاب "تجارب استغرابية طبعة أولى). بيروت: المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية.

٢٠٦
الفكر السياسي الإسلامي

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

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

العدد التاسع عشر، صص ٧-١٢

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

المتافيزيقية والمباني المعرفية للحضارة الإلهية.

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

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

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

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

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

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

٢٧ كانون الثاني (يناير).

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

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

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

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

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

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

الإسلامي.

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

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

لتنمية الفكر الإسلامي.

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

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

٢٠٧

الفكر السياسي الإسلامي

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

٢٠. لارييجاني، علي. (٢٠٠٥/١١/٢١م). برنامج إيران النووي- التحديات والحلول- محاضرة أقيمت في مركز الدراسات الإستراتيجية للشرق الأوسط "طهران".
٢١. لارييجاني، محمد جواد. (٢٠٠١). التدين والحداثة (ترجمة: علي رضائي، الطبعة الأولى). بيروت: دار.
٢٢. لويس، روبرت؛ سبنسر، كلير. (٢٠٠٧/١٢/٢٦م). عوامل القوة الجيوسراتيجية لإيران- نقلاً عن موقع المعهد الملكي للشؤون الدولية- لندن.
23. anatol lieven les composantes du nationaisme americian.le depar article traduit de langlais par pierrs-emmanuel
24. dauzat.article tire de la revve le debat: janvier-fevrier 2005.
25. Mahmoud Sariolghalam. (2003). Under standing Iran: Getting past Stereotypes and Mythology. *The Washington Quarterly* Fall-winter, 58, pp.114.