

مؤسسة أهل الحق الإسلامية

السنة السابعة
العدد ٢٦
ربيع الثاني جمادي اولى جمادي آخره
١٤٣٥ هـ
٢٠١٤ م

مجلة فصلية تصدر عن مؤسسة أهل الحق الإسلامية

ملف العدد: المثقف الديني ودوره في الوضع الراهن

اللامبالاة عندما تتحول إلى مرض (دراسة في مكونات المجتمع ودوره في التخبطات السياسية بعد ٢٠٠٣)
علي جاسب الزبيدي

الهوية الغائبة (جدلية الاثبات والنفي عند المثقف العراقي)
د.حازم هاشم

قراءة معاصرة في الفكر السلفي (دراسة تحليلة للأسس والمبادئ والغايات)
احسان محمد العارضي

نافذة المنهج : الثقافة البديلة في العراق

ميثم الجنابي



مجلة المنبع

السنة السابعة ـ العدد السادس والعشرون



مجلة تعنى بالدراسات الفكرية والثقافية

تصدر عن
مؤسسة أهل الحق الاسلامية

العدد السادس والعشرين- السنة السابعة
١٤٣٥ هـ /٢٠١٤م



تصدر عن مؤسسة أهل الحق الاسلامية

رئيس مجلس الادارة

الشـــــيخ قـــــاسم المحـــــمدي

رئيس التحرير

الشـــــيخ مالـــــك المـــــالكي

مدير التحرير

علـــــي حســـــن هـــــنيلي

المقوم اللغوي

أ.م.د علـــــي الاعرجـــــي

الهيأة الإستشارية

أ.د نعمـــــة محمـــــد العربـــــاوي

أ.م.د كـــــاظم فـــــاخر حـــــاجم

م.د. الشـــيخ حســـن كـــريم الربيعـــي

الاســـــتاذ احســـــان العارضـــــي

الشـــــيخ غالـــــب الناصـــــر

الأســـتاذ صـــادق ناصـــر الصـــكَر

تصميم الغلاف

علـــــــــي التميمـــــــــي

الاخراج الفني

عـــــــــامر الموســـــــــوي

المراسلات تكون على العنوان التالي

mrkzdrasat@gmail.com

هويّة المجلّة:

مجلّة [المنهج] إسلاميّةٌ فكريّةٌ تصدرُ عن مؤسسة أهل الحق الاسلامية، تعنى بالفكر الإسلاميِّ المستنير وما يتّصل به من المجالاتِ والتخصُّصات، في الشريعةِ والتأريخ والقانونِ والفلسفةِ وعلم الكلام الجديدِ والعلوم الإنسانيَّة المختلفة، لاسيَّما ما يكون منها محوراً حول نظرياتِ وأطروحاتِ السيِّدين الشهيدين الصدرين، شريطةَ أن تكونَ سمتها العامَّة هي الرصانة والجديَّة والتأصيل النظريّ والفلسفيّ المتين، بما يجعل الخطابَ الثقافيَّ الإسلاميَّ متفوّقاً في ميادين المواجهةِ مع الأطروحات الغربيَّة والعلمانيَّة المتطرّفة.

الغاية من تأسيس المجلة:

إفساحُ المجال أمامَ الباحثين والمفكّرين من شرائح المجتمع العراقيِّ عامَّةً، لنشر بحوثِهم ودراساتِهم ومقالاتِهم التي تتضمَّنُ هذه الأبعادَ التأصيليَّةَ والتنظيريَّةَ والفلسفيَّةَ الرصينة، لتشملَ فائدتُها المجتمعَ الإسلاميَّ عموماً، والمجتمعَ العراقيَّ على وجهِ الخصوص، ولتكونَ هذه المجلَّةُ رافداً مهمّاً من روافدِ الثقافةِ الإسلاميَّةِ الحديثة، جنباً إلى جنبٍ مع رديفاتِها من المجلاتِ والدوريّاتِ الأخرى التي تأخذ على عاتقها خوض غمار المعركة الثقافيَّة مع الأفكار والأطروحات المادِّيَّة والإلحاديَّة التي تروِّجُ لها العلمانيَّةُ المتطرّفةُ في البلاد الإسلاميَّة المختلفة.

شروط الكتابة:

١. يتراوح حجمُ البحث بين (١٠-٢٥) صفحةً بحجم (A4).

٢. ينضَّد البحثُ على قرصٍ مدمجٍ (سيدي)، أما التصحيحُ اللغويُّ فتتكفَّل به المجلَّة.

٣. يجب أن لا تكون البحوثُ منشورةً سابقاً، في الصحف أو الدوريات أو مواقع الإنترنت على الإطلاق، وأن يتعهَّد الكاتب بعدم نشره في مكانٍ آخر إلا بعد أخذ الموافقة من المركز.

٤. تعمل المجلَّة بنظام المكافآت لأصحاب البحوث والدراسات المنشورة في المجلَّة.

٥. تخضع البحوث لتسلسلٍ فنيٍّ في النشر، ولا يحقُّ للكتّاب الإعتراضُ على تأخير نشر المادَّة، لأنه أمرٌ تابعٌ لهيأة التحرير حصراً.

٦. تُقبل البحوثُ والدراساتُ المكتوبة بلغةٍ فكريَّةٍ رصينة، أما البحوث الضعيفةُ فتهمل ولا تعادُ إلى أصحابها.

٧. المجلَّة ليست ملزمةً بإرجاع الموادِّ إلى أصحابها، سواءٌ نشرت أم لم تنشر.

٨. يرفق الباحث ملخصاً مع البحث لا يزيد على نصف صفحة.

٩. تكون الهوامش متسلسلة في الصفحة نفسها لا في نهاية البحث.

القراء الأعزاء

ندعوكم إلى المساهمة في رفد المجلَّة بالبحوث والدراسات الجادَّة، علماً أنَّ للمجلَّة محوراً خاصاً في كلِّ عددٍ على حدة، ولا بأس إذا كان البحث أو الدراسة خارج نطاق المحور، وإن كانت المجلَّة تفضِّل أن تكون الكتاباتُ متَّجهةً صوب موضوع المحور بشكلٍ خاصّ.

ملف العدد السابع والعشرين (الاسلام المأسور بين إفراط السلفية وتفريط اللبرالية).

كلمة العدد

❁ كلمة العدد ٩

ملف العدد

❁ اللامبالاة عندما تتحول إلى مرض/ دراسة في مكوّنات المجتمع ودوره في التخبّطات السياسيّة بعد ٢٠٠٣م ..... **علي جاسب الزبيدي** ٢١

❁ الهويّة الغائبة جدلية الإثبات والنفي عند المثقّف العراقي ..... **الدكتور حازم هاشم** ٤١

❁ قراءة معاصرة في الفكر السلفي/ دراسة تحليلية للأسس والمبادئ والغايات ..... **إحسان محمد العارضي** ٦٣

دراســـــات

❁ الآخر في فكر الكليني المعتزلة أنموذجا

أ.م. د حسين عبيد الشمري ٩١

❁ الأنا في نهج البلاغة

أبو أحمد المالكي ١١٩

❁ منهج بناء الشخصية في القرآن الكريم (ملامح عامّة)

الشيخ غالب الناصر ١٤١

❁ الآخر في خطبة فدك للزهراء (عليها السلام)

أ.م.د. عواد كاظم لفته الغزي ١٨٣

نافذة المنهج

❁ الثقافة البديلة في العراق

ميثم الجنابي ٢٠١


بسم الله الرحمن الرحيم
١٤٢٠



كلمة العدد

بسمه سبحانه وتعالى

كل عنوان هو عبارة عن سؤال مضمر، ولأنه كذلك نستطيع أن نصيغ عنواننا هذا، أو أي عنوان آخر، على شكل سؤال، فنقول: ما دور المثقف العراقي في الوضع الراهن؟ والسؤال بهذه الصيغة يتضمن أربعة أسئلة، أو أكثر، هي على التوالي: ما المثقف؟ ما المثقف العراقي؟ ما دوره؟ ما دوره في الوضع الراهن؟ إذن، فنحن نتحدث عن: مثقف، ومثقف عراقي، ودور، ووضع راهن، وعلينا أن نمد خطا مستقيما أو متعرجا بين هذه المفاهيم، تبعا لطريقتنا في ترتيب أولوياتنا، وليس بالضرورة أن نجيب على هذه الأسئلة بالتسلسل الوارد.

فالوضع الراهن ينذر بكارثة، بعد أن تسلطت داعش، وامتدت بين العراق وسوريا بدعم دولي: أمريكي إسرائيلي، تركي، أردني، كردي، سعودي، قطري، خليجي، بالإضافة إلى الدول الداعمة للإرهاب والمتعاطفة معه، والتي تُسهِّل وصول الإرهابيين من دول العالم المختلفة، لتجمعهم في أرض الميعاد: العراق هذه المرة، العراق الشيعي، الذي يراد له أن يكون سنيا بالقوة، أو على الأقل إعادة السلطة إلى أمثال صدام حسين، ليقوموا بدور شرطي الخليج، والقائد الضرورة، والقائد العام

للقوات التي لم تتسلح، وحامي البوابة الشرقية، والراد للريح الصفراء القادمة من قم وطهران!!! ولكن أمريكا إزاء مشكلة لم تكن تدركها عندما سلطت القاعدة على افغانستان، وقد أدركتها الآن، لأن "داعش" قد تكرر تجربة القاعدة، وبرجي التجارة العالمي.

إذن فإن أمريكا ستستعين بداعش، لا لقلب نظام الحكم، بل لإحداث خلل في الدولة العراقية، تضمن به استمرار الصراع، وضمان الحاجة الدائمة لها من جميع الأطراف العراقية، التي ستستقوي بها ـ بأمريكا ـ على بعضها... كل هذا يحتاج إلى سيناريو، أو طريقة لإخراجه من الورق إلى الأرض، والنتائج كلها ستكون في صالح المشروع الأمريكي السعودي الذي يستهدف سرقة العراق وتقسيمه، وتحويله إلى دويلات متناحرة، لأن التقسيم سيكون على أساس طائفي، من جهة، وعلى أساس قومي من جهة أخرى، والأساسان كلاهما سبق أن أديا إلى صراعات دموية بين العرب والكرد، بين العرب والفرس/ بين الفرس والكرد، بين الفرس والعرب/ بين الكرد والعرب، بين الكرد والفرس/ بين العرب والفرس والكرد.

تقدمت داعش، ضمن هذه اللعبة الدولية، واحتلت المحافظات الغربية بساعات معدودات، بعد أن قام القادة البعثيون، الذين أعادهم المالكي، بدورهم المعروف عنهم: بيع العراق مرة أخرى لمن يشتري. ولكن المرجعية، وعلى غير عادتها، ولأول مرة، تعي دورها، فتطلق فتوتها الجهادية، لتفشل مخططات التقسيم، وقتل الإنسان العراقي، شيعياً كان أم سنياً، ويتطوع الناس، ويقدموا أرواحهم مشاريع استشهاد... إزاء هذا الوضع ماذا تفعل أمريكا؟

من الضروري أن نقرر أن أمريكا ليست غبية، كما هم الساسة العراقيون، وهي تضع مجموعة من السيناريوات المحتملة، وتضع الحلول لكل سيناريو متوقع،

وقضية الفتوى هذه، وإن كانت بعيدة، من مرجعية لا تخلط بين الديني والسياسي، إلا أنها محتملة، إذن فلا بد من طريقة لمواجهة هذا الاحتمال. هنا ستضغط أمريكا على أصحاب القرار، وتهددهم في مناصبهم العزيزة على قلوبهم، لكي ترسل مستشارين، وتكون استشارتهم ملزمة! ولكي تدخل بعضا من قواتها المجرمة، بحجة حماية سفارتها، لترتكب جرائم أخرى بحق العراقيين، ولكي لا تثار ضجة على جنودها الذين سيرتكبون جرائم ويعتقلون الرافضين لوجودهم، فهي تحتاج إلى حصانة!!!

والغريب أن أمريكا حصلت على كل ما تريد، إلى الدرجة التي سنعتقد أن المسؤولين العراقيين متواطئون معها على مثل هذا الوضع، لإفشال فتوى الجهاد، والنتائج التي ستترتب على الجهاد. وإلا ما الحاجة لاستدعاء أمريكا أولا؟ ولماذا تكون استشارتها ملزمة ثانيا؟ ولماذا الحصانة لجنودها ثالثا؟ ولماذا تتدخل بهذا الشكل السافر رابعا؟ والأغرب من ذلك أن المرجعية التي أطلقت فتوى الجهاد، سككت عن هذه الأمور، فهل يعني السكوت موافقتها؟ وهل أخذ الساسة العراقيون إذن المرجعية عندما أطلقوا القوات الأمريكية والداعشية فيه؟ وإذا أراد الشعب العراقي أن يجاهد، فتحت أي راية يجاهدون؟ هل سيقود المستشارون الأمريكيون هذه الجموع لقتال داعش؟ وما رأي المرجعية بذلك؟ وهل ستقوم أمريكا بهذا الدور؟ ولكن، من يخطط لداعش؟ أليس هم الأمريكان؟ من سلّح داعش؟ أليس هم الأمريكان؟ أليست أمريكا هي الشيطان الأكبر؟ ألن تعمل أمريكا على كشف عورات الجيش العراقي لداعش ولغير داعش، في حالة كونها هي التي تقود الجيش العراقي، أو تقدم له الاستشارة الملزمة؟ ألن تكون فرصة الحصانة هذه، وسيلة لاعتقال المقاومين الذين ينتمون للعصائب مثلا، أو للكتائب، أو لجيش المهدي،

بحجة أنهم مليشيات، لا سيما أنهم، وبسبب الوضع الراهن، استدرجوا إلى الظهور علانية. أم ـ إننا يجب أن نذكر ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾.

طبعا نحن لا نشكك في الجهاد، اطلاقا، ولا في الشهداء الذين ضحوا بأعز ما يملكون من أجل العراق، ولكننا نتساءل، نتساءل فقط، ونبحث عن أجوبة لتساؤلاتنا، لأن المشهد مخيف ومرعب، والأسئلة محيرة ومتداخلة، وعلى المثقف إن يعي كل هذه الأسئلة ويربط بينها، وبدوري أشك بقدرة المثقف على حل هكذا مشكلات، فالقضية تحتاج إلى سياسي مخضرم، لا يعترف بمثاليات المثقفين، وعوالمهم الافلاطونية، ومدنهم الفاضلة، بل يتعايش مع المشهد كما هو، ويحل لنا ألغازه، ويفكك علاماته ورموزه، ولكن السياسي، وهنا المشكلة، براكماتي، نفعي، وصولي، جبان، وعلى أهبة الاستعداد لأن يبيع شعبه ووطنه، (طبعا نحن لا نتحدث عن سياسيين من أمثال السيد "حسن نصر الله"، فهؤلاء لهم حديث آخر، لا يشبه شيئا مما نقول هنا. إن الحديث عن أمثال "نصر الله" سيقودنا إلى سياسة أمير المؤمنين عليه السلام الذي لم يكن معاوية بأدهى منه، ولكنه يغدر ويفجر... إلى قوله عليه السلام: «قد يرى الحُوَّل القُلَّب وجه الحيلة ودونها حاجز من تقوى الله، يراها رأي العين، وينتهزها من لا حريجة له بالدين».

إذن لن نصل مع السياسي العراقي أو غير العراقي، إلى نتيجة، وسنخسر كل شيء عندما نقدمه وصياً علينا وعلى مقدراتنا، ذلك أن "لغة السياسي ـ بحسب جورج أورويل ـ مصممة لتجعل الأكاذيب تبدو حقيقية، والجريمة محترمة، وتسبغ مظهر الصلابة على الهواء النقي". أما فعله فصورة مطابقة لهذه اللغة، وإن كانت مظاهر النفاق هي الطافحة على بالوعة أخلاقه وسلوكياته. من هنا كانت العودة إلى

المثقف، ضرورة، وإن في حدها الأدنى، ذلك أنه، وإن لم يدخل دهاليز السياسة، ولا علم له بتفاصيلها كما هو السياسي الذي انخرط فيها، فذاق لحمها وشرب خمرتها، إلا أن هذا البعد سيمنحه قدرة على المناورة والربط، والقضية اشبه بمن يشترك في لعبة لكرة القدم، وآخر يتفرج عليها، اللاعب سيكون ضائعاً فيها، وإن كان أحد صناعها، أما المتفرج فسيكون ماسكاً بخيوطها، وربما على علم مسبق باتجاه الكرة، نظرا لأنه يرى ما لا يراه اللاعب، من هنا فإذا كان السياسي هو اللاعب، فإن المثقف هو المتفرج، علما أن هذا المثال تشبيهي، يقرب الفكرة، لا أكثر، ذلك أن المثقف ليس متفرجاً، ولا يمكن أن يكون كذلك، وهو المهموم بمصير الأمة والوطن والتاريخ والجغرافيا، أكثر من هم السياسي المهموم بأشياء أخرى، ربما سيكون الوطن في ذيل قائمتها. وهنا فنحن بحاجة إلى معرفة ماهية المثقف الذي سيقوم بهذا الدور؟ وكيف سيقرأ هذا الواقع الملتبس؟

يتحدد وضع المثقف بالدور الذي يقوم به في المجتمع كمشرع ومعترض ومبشر بمشروع، أو على الأقل كصاحب رأي وقضية... إن الرغبة في الكشف عن الحقيقة، يقول محمد عابد الجابري، ليست إذن سوى أحد الشرطين ليكون الشخص مثقفا، أما الشرط الآخر، فهو أن يكون شجاعا، أن يكون مستعدا للذهاب بالبحث والتحليل إلى أبعد مدى... المثقف في جوهره ناقد اجتماعي، إنه الشخص الذي يحدد ويحلل ويعمل على تجاوز العوائق التي تقف أمام بلوغ نظام اجتماعي أفضل، نظام أكثر إنسانية وأكثر عقلانية، إنه بذلك يصبح ضمير المجتمع والناطق باسم قوى التقدم... ولا مناص بعد ذلك من أن ينعت، بأنه شخص يثير العراقيل والفتن، من طرف الطبقة التي تعمل على الحفاظ على الوضع الراهن، أو من طرف الطبقة الجاهلة المخدوعة التي تمرر من خلالها مشاريع الانتهازيين والقتلة.

ولا شك إن إثارة أسئلة من هذا النوع، ستثير الفتن، والفتنة أشد من القتل. لهذا نؤكد، مرة أخرى، بأننا نتساءل فقط، ونبحث عن جواب، وليس من غايتنا إثارة الفتن، لأن الوضع لا يحتمل، وليس ثمة مكان لفتنة أخرى. بعد أن أوعز "السعودي" إلى أذنابه من (مرجعيات) زائفة ومتخلفة ورجعية ولم تكمل تعليمها الابتدائي، أوعز إليهن بأن يبطلوا فتوى الجهاد. ونحن نتساءل عن التوقيت، لماذا يتحرك هؤلاء، الصرخيون واليمانيون، في هذا الوقت بالذات؟ أهو إعلان سافر للتضامن مع داعش والسعودية وأمريكا؟ نعم، ليس غريبا أن يعلنوا تضامنهم مع هذا الثلاثي الإرهابي، لا سيما أن الجهل والحماقة والبطالة والعطالة المتفشية في المجتمع العراقي، تساعد على ذلك التضامن، وتجربة الخوارج ما تزال ماثلة أمامنا، ولكن الخوارج كانوا طالبي حق، "ومن طلب الحق فأخطأه ليس كمن طاب الباطل فأصابه"، فهل نقول أن الخوارج كانوا أشرف من هؤلاء، لأنهم طلاب حق، أما هؤلاء فطلاب لداعش.

الحديث السابق سيقودنا إلى الحديث عن الربيع العربي، وأمريكا التي ستعمل، بكل ما أوتيت من قوة، على تحويل ذلك الربيع الجميل إلى خريف، ولتسقط أوراق الثورة وأغصانها، وليبقَ الساق، هكذا، فارغاً بلا أغصان ولا ثمار، شاخصاً لا يضر ولا ينفع، ولكنه يُذكّر بأن ثورةً كانت هنا ــ في الميدان، في التحرير، في اللؤلؤة ــ ولكنها لم تدم إلا بالمقدار الذي سمحت لها به أمريكا، لأنها ــ أمريكا ــ لا تريد تكرار تجربتها المريرة مع الثورة الإسلامية في إيران. تلك الثورة التي ستبقى منسية من المثقف العربي، لأنه مثقف علماني، ولأنها رفعت شعار "الإسلام هو الحل". لذا ترى أن المثقفين العرب، عندما يتحدثون عن الثورات يذكرون "الثورة الفرنسية" بكل احترام وتقدير، أما الثورة الإسلامية في إيران،

فالحديث عنها سيكون قرين الحديث عن الإرهاب، ولعل فؤاد زكريا ذلك المصري الطائفي الحاقد سيختصر للعرب ميزانهم الأعوج، عندما يهاجم تلك الثورة منتصرا لأعدائها التقليديين. لماذا؟ لأنها إسلامية أولاً، وشيعية ثانياً.

نعم، أسباب استحالة الربيع العربي إلى خريف كثيرة، وقد شرّق بها الباحثون وغربوا، من دون أن يصلوا إلى السبب الرئيس في هذا الفشل، ونحن نرى أن السبب الرئيس في الفشل، ليس لأن الإسلاميين هم الذين استلموا السلطة، وليس لأنهم لا يملكون مشروعا لقيادة الدولة، كما يشيع أعدائهم، وليس لأنهم طائفيين، وقد ثبتت، هذه المرة، طائفيتهم، بل السبب الرئيس في ذلك الفشل هو الوجود الأمريكي. فهذه الثورات كلها لم تبدأ من السفارة الأمريكية، أو هي عندما نجحت أبقت على الوجود الأمريكي، لأنها تعتقد أن مواجهة أمريكا، سيكون سبباً في فشل الثورة، لذا فهي تؤجل المواجهة أو تلغيها، كما فعل الإخوان المسلمون، وتستبدلها بتبعية مستدامة، والحال أن القضاء على الوجود الأمريكي، سواء على مستوى السفارات أو الشركات أو الجامعات أو ما يسمى بمنظمات المجتمع المدني، هو الضامن الوحيد لنجاح الثورات، وهذا ما يفسر نجاح الثورة الإسلامية في إيران، فهي لم تكتف بإسقاط الشاه، لأن أسقاط الشاه نصف ثورة، بل اسقطت الوجود الأمريكي، الذي لم تقم له قائمة في إيران الإسلامية إلى هذا اليوم.

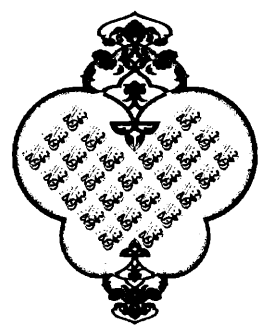
لذا فإن الوضع العراقي أذا أريد له الاستقرار، فيجب أن يبدأ من إخراج المحتل الأمريكي، إخراجه حقيقة، لا إعلاماً. فالاحتلال لا يعني، بالضرورة، وجود جيوش وقوات برية أو بحرية أو جوية، بل قد يكون الوجود رمزياً، بمعنى أن القرار السياسي والاقتصادي، بدلا من أن يكون بيد الوطنيين من أبناء البلد، سيكون بيد المحتلين أو أذنابهم، وكثيرا ما يترك المحتلون أذناباً لهم عندما يخرجون. فكيف إذا

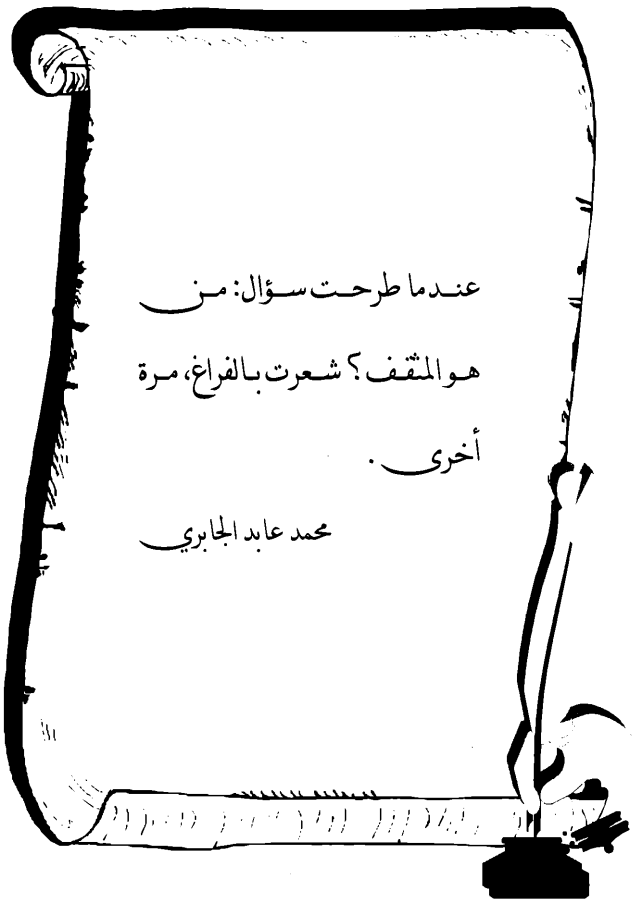
أجتمع وجود الاحتلال حقيقة ورمزاً، كما هو الحال في العراق. وهذا يعني أن المقاومة، في اللحظة عينها التي تقاوم بها الداعشيين، عليها أن تقاوم وجود الاحتلال بدءاً من السفارة الأمريكية، وإذا كان الوضع الراهن لا يسمح بهذه المعركة المزدوجة، فأرى أن مقاومة الاحتلال الأمريكي ستكون أجدى من مقاومة داعش، لأن قوة داعش من قوة أمريكا، والقضاء على الثاني في العراق، سيقود للقضاء على الأول بالتبع.

ولكن هذا الحل سيصطدم، بتوجه الدولة نحو الاحتماء بالاحتلال الأمريكي، حفاظا على الكراسي والسيارات والبيوت والبساتين التي سرقوها من الشعب العراقي، لا سيما أن أكثرهم ما زال يحتفظ بجنسيته البريطانية أو الأمريكية أو الأوربية، احترازا من يوم الدينونة الذي سيعلنه الشعب، إن استمر الحال على ما هو عليه... إذن فالقضية بحاجة إلى استراتيجية أخرى، لكي لا يكون الصدام بين الدولة والمقاومة، كما يحدث في لبنان مثلاً. والاستراتيجيا الأخرى تتمثل في مواجهة داعش، وأن تقوم المرجعية بدورها التاريخي الثاني، بأن تطلب من الدولة إخراج الاحتلال بالطرق الدبلوماسية، لأن وجودهم يعني إن تقسيم العراق سيكون حقيقة لا خيال.

هذه صورة من صور الحل للوضع العراقي الراهن، من وجهة نظر مثقف متابع، ولكنه سيبقى حلاً ناقصاً، ما لم ينفر الجميع في هذه المواجهة، بأن لا تكتفي المرجعية بدور المتفرج، بل تقوم بالدورين، اللاعب والمتفرج، نعم، منذ عقود، ونحن ننتظر المرجعية، حتى كاد الانتظار أن يطول، فيشبه انتظارنا ليوم الظهور المبارك، ولكن المرجعية، وعلى خلاف المتوقع، تطلق فتوتها، وتستعيد دورها القيادي، ولكن هذا الدور يحتاج إلى متابعة يومية للمشهد، واطلاق التوجيهات، لا

أن ننتظر كل أسبوع صلاة الجمعة لنسمع مواعظ وأخلاقيات. وهذا لا يعني أن لا وجود للمواعظ والأخلاق في الصراع الدائر، بقدر ما يعني أن يتناسب عملنا ودفاعنا عن عراقنا وإسلامنا، وحجم الهجمة الذي يقوم به الأعداء، الذين اجتمعوا من كل حدب وصوب، ليثبتوا حقانية قضيتهم، ذلك أن الذي يحدد الحق والباطل من وجهة نظرهم هي الكثرة. لهذا كان الديمقراطية هي وسيلتهم لإثبات ذلك، والحال إن الكثرة لا تثبت حقا، ولا تدفع باطلاً، بل لعل القلة المضطهدة والمظلومة هي التي تقوم بهذا الدور عندما تتوكل على الله "جل وعلا"، لا على الاحتلال، أمريكياً أو غير أمريكي... وبعد فهل نريد، نحن العراقيين، ربيعا دائماً، على غرار الربيع الإيراني؟ فلنخرج أمريكا من بلادنا، ومن دواخلنا، ولنعلن أنها الشيطان الرجيم الذي يأتي من الخلف ومن بين اليدين، ولكن الله ناصر من ينصره.





عندما طرحت سؤال: من هو المثقف؟ شعرت بالفراغ، مرة أخرى.

محمد عابد الجابري

ملف العدد

- اللامبالاة عندما تتحول إلى مرض
- الهوية الغائبة /جدلية الإثبات والنفي عند المثقف العراقي
- قراءة معاصرة في الفكر السلفي/ دراسة تحليلية للأسس والمبادئ والغايات

ملف العدد

اللامبالاة عندما تتحول إلى مرض

دراسة في مكونات المجتمع
ودوره في التخبطات السياسية بعد ٢٠٠٣م

علي جاسب الزبيدي

قد يكون السر الحقيقي وراء الفشل الذريعة الذي منيت به التجربة الديمقراطية في العراق، هو قدومها المريب والمستفز في بطون الأباتشي او على ظهور الدبابات الأمريكية، بعد أن تمت صياغتها بشكل دقيق ومحسوب في الأروقة الوفيرة للدبلوماسية الأمريكية، تلك الدبلوماسية الماكرة التي كان لها الأثر الكبير في التشويه الخطير الذي لحق بتلك التجربة، والذي سبب خيبة أمل كبيرة لذلك الشعب المنهك والمتعب والمجروح، فلم تكن هذه الديمقراطية المقلوبة عزاءً كافياً لمداواة جراح السنين الطويلة والليالي النكدة التي عشناها في ظل نظام قمعي تمثلت به كل قيم الشر، فمنذ اللحظة الأولى التي سقط فيها ذلك التمثال المتحجر كصاحبه، تلك اللحظة التاريخية الجميلة التي انتظرها العراقيون بفارغ الصبر والتي ظنوا أنها ستكون بداية لخلاصهم الأبدي، هذه اللحظة وكغيرها من اللحظات السعيدة لم تدم طويلاً، فالغيوم السوداء عادت ولكن بإشكال مختلفة، ونفس الطغمة الفاسدة ولكن بأقنعة جديدة، عاد الحزب الواحد ولكن هذه المرة بإعداد كثيرة، المادحون أنفسهم، الوصوليون والسراق والواشون وحتى الشعب نفسه، لم يتغير شيء سوى الأسماء.. الأسماء فقط!

لا أريد ان أكون متشائماً ولكن هذه هي الحقيقة التي تتبدى لنا مهما حاولنا جاهدين على إخفائها، إن ذلك العرض لا يعني أبدا الاستسلام والرضوخ، بقدر ما يؤكد خطورة الموقف وضرورة تجاوزه، فبعد أكثر من عقد على تطبيق التجربة الديمقراطية في العراق أصبح لزاماً علينا باعتبارنا الجهة الوحيدة التي يمكن أن تستفيد أو تتضرر منها، أن نقوم بعملية دراسة وتقييم شاملة لتلك التجربة والمجتمع الذي طبقت عليه، لذا فإنّ هدف هذه الدراسة هو محاولة

تشخيص مواقع الخلل السياسي والثقافي والاجتماعي وحتى الديني، ورصد التغييرات الحاصلة في بنية المجتمع وتمثلاته بعد عام ٢٠٠٣، وما هي طبيعة الأسئلة التي يفرضها علينا ذلك المشهد بكل حمولاته الاجتماعية والسياسية والثقافية، تلك الأسئلة المؤلمة التي يجدر بنا أن نحدد منذ البدء إجاباتها بعيداً عن الميول والعواطف والانتماءات الحزبية والفئوية، وأنا اعتقد إن هناك جملة من الأنساق السياسية والثقافية والدينية والمجتمعية هي من ساعد في صنع ذلك الوضع المرتبك باعتبارها انساقا مهيمنة وأطراف مهمة في عملية التغيير تلك. نحن هنا نتكلم عن تجربة سياسية خاطئة ساعد في بقائها واستمرارها، أطراف عدة، كان أولهم السياسي وثانيهم الشعب وثالثهم المثقف ورابعهم رجل الدين، تلك الأطراف الأربعة التي لا يخلو منها أي نسيج اجتماعي، كانت حاضرةً بكل هشاشتها وصلابتها بقوتها وضعفها، بل قل بكل انتكاساتها وارتكاساتها وكبواتها، كانت حاضرةً بذلك كله لتشارك في رسم المشهد المؤلم لواقعنا وما أصبحنا عليه من بؤس وتخلف، لذلك ارتأينا أن تكون هذه الدراسة على شكل محطات نقف عند كل واحد منها لنتعرف دوره وموقفه من هذا الفشل.

المحطة الأولى: السياسي

إن جدلية العلاقة بين الواقع والسياسي تكاد تكون أكثر تمايزاً ووضوحاً في المشهد العراقي، لا لأنها الأكثر قدرة من غيرها على تغيير هذا الواقع، بل لأنها - وهذه من المفارقات الغريبة - كانت مساهماً أساسيا في إرباك الكثير من الأوضاع، ولهذا فان طبيعة الدور الذي يلعبه الساسة في العراق أكثر خطورة من أي دور آخر.

فالسياسي في ظل انتصاراته المزعومة، واستهتاره الواضح شكل بذلك بؤرة هذا الانحراف، بعد أن فقد إستراتيجية التغيير في المرحلة الجديدة التي استبطنت منذ البدء معايير مزدوجة، أصبحت بمرور الوقت جزءا من هيكلية النظام، هذه المعايير كبلت الشعب خسائر فادحة وأغرقته في حرب عمياء لا تميز بين صديق وعدو، حرباً كان المواطن هو الخاسر الوحيد فيها . إذا فلا بد من معاينة وفحص وتحليل الأسباب التي أدت بالكثير من السياسيين إلى هذا الانحراف، والتي من بينها التقسيم الميكانيكي للسلطة والمبني على أسس مختلفة قومية ودينية ومذهبية وسياسية، والتي القى بظلاله على الطريقة التي تم بها تشكيل هذه السلطة، فقد بنيت على طريقة المحاصصات والتوفيقيات، كمحاولة لإرضاء كل الإطراف، لكن هذا النوع من التقسيم في بلد ما زال يعاني فقراً كبيراً في الثقافة السياسية، سيحدث بلا شك خللاً وإرباكا كبيراً في عمل الدولة " فكل جهة من الجهات لها إستراتيجيتها الخاصة. كما أنّ كثرة الأحزاب والحركات السياسية تعكس عمق الاختلاف والتقاطع بين الاتجاهات السياسية، ومدى تأثيرها على الساحة العراقية فبات من الصعب جمع الآراء والمواءمة بين التيارات السياسية المتقاطعة إلا في إطار الأهداف العامة والمصالح الواسعة، وهذا القدر من الالتقاء لا يساعد على قيام دولة متجانسة مستقرة، وهو ما نشهده في العراق منذ تأسيس أول مجلس للحكم والحكومات اللاحقة عليه، أو المتعاقبة حتى الآن[1]".

(١) مفهوم الديمقراطية وتطبيقاته في العراق، عقيلة عبد الحسين الدهان، ص٥٧.

هذا الوضع المتردي الذي ينذر بكارثة كبيرة قد تؤدي إلى فشل العملية الديمقراطية برمتها، يجعلنا نتساءل وبشدة عن ماهية الدور الذي يفترض أن تضطلع به النخب السياسية، في مواجهة هذا الخطر وما هي الحلول المقترحة لحل هذه الأزمات، ولكن سرعان ما يأتي الجواب مجللاً بكل الهالات السلبية، وهو الجواب التقليدي الذي تعودنا على سماعه بين الفينة والاخرى إذ يبدؤون اولاً بتبرئة انفسهم وتحميل الآخر كل المسؤولية، هذا الجواب على فرض صحته ألا انه تفسير لهذا الخلل وليس حلاً له، كما انه لايعطي الحل الصحيح رافضاً الانعتاق من هذا الواقع المريض والذي وفّر بيئة ملائمة لنمو الكثير من الانتهازيين والوصوليين والذين لا هم لهم سوى البقاء في السلطة، أما الحديث عن المواطن وهمومه فهذه قضية ثانوية لا تستحق من السياسي أن يبذل وقته من اجلها إلا فيما يخص الأدوار التمثيلية التي تأتي قبيل الانتخابات كمحاولة كاذبة لكسب صوت هذا المواطن او ذاك.

إذاً فالأنانية وحب الذات والتسلط كانت وراء تخاذل السياسيين عن أداء دورهم الحقيقية، فلا عجب بعد ذلك أن تستعاد تلك السياسة التقليدية ذات النفس الاستبدادي ليتم اجترارها بشكلٍ جيد ومضاعف من قبل سلطات ديمقراطية منتخبة، لم تهتم يوماً بإشكاليات الواقع وبالتالي لم تستطع النفاذ إلى جوهر المشاكل والآليات التي تحكمه، فلم يكلفوا أنفسهم عناء التعاطي مع هذا الواقع الجديد برؤية عصرية تسعى للانفتاح على العالم، وتحاول إعادة صياغة هذا الواقع انطلاقاً من تلك الرؤية، بل استعادوا تلك الثنائية المقيتة، واعني بها، ثنائية السيد والعبد أو التابع والمتبوع التي أدت فيما مضى إلى انتفاخ جسد

الطاغية المقبور، كتكرار نمطي غير واعٍ لتلك الأخطاء التي لازالت تسيطر على أذهانهم النحسة.

كان يفترض بنا بعد دخولنا للمرحلة الجديدة التي تتميز من سابقتها بكونها تؤمن بالحرية والمساواة وتتبنى الديمقراطية كوسيلة لتحقيق تلك الغايات، أن نتأمل وبدقة طبيعة تلك المتغيرات وما تفرضه علينا من تحديات، فلا يكفي تداول المفاهيم الإنسانية التي تم إقصاؤها ولمدة زمنية طويلة على يد النظام السابق، بمجرد الزج بها في بعض الخطابات أو عن طريق الإعلام، كمحاولة تتملق الجمهور وتستدرج مشاعره الرخوة، عبر الانشائيات المكرورة التي تعوّد الكثير من السياسيين أن يصموا بها أذان الجمهور كمهدئ لحماقتهم وأفعالهم الشهوانية، نعم هذا الأفعال غير الاكتراثية في محاولة اللعب بمشاعر الجمهور والعمل على تسفيه أحلامه وأمانيه من خلال قلب الحقائق وإظهارها على غير ما هي عليه، مؤشر حقيقي على عمالتها وانجرارها خلف أجنداتها الخاصة، التي لم تعد خافية على احد، والواقع خير شاهد على هذه العمالة، فبعد عشرة سنين من عمر الديمقراطية والعراق ما زال يترنح تحت وطأة الجهل والتخلف على المستويين العمراني والسكاني، اذاً ما هي حسنة هذا النظام او ميزته اذا كنا نعيش حالات البؤس نفسها والتخلف التي كنا عليها في السابق نعم هذا هو الإجحاف بعينه، لقد أبقتنا الديمقراطية الزائفة على ما نحن عليه من جمود، على خلاف الكثير من الدول التي عاشت التجربة نفسها ولكنها استطاعت أن تستفيد من كل مكتسباتها بطريقة خلاقة، أن خسارتنا كانت فادحة بفضل السياسة النفعي ذات النفس الطائفي القومي، والتي لم تقتصر على خسارة الأشياء المادية فقط، بل تجاوزتها لتشمل خسارة القيم والمبادئ، التي أدت فيما بعد إلى خسارة الأرواح

أيضا، حتى إن فكرة التقدم كما يؤكد الدكتور فهمي جدعان" ليست سوى مظهر جزئي من مظاهر التغير، لكنه تغير مرتبط بقيمة .... فمفهوم التقدم هو بالدرجة الأولى مفهوماً معيارياً أخلاقيا، وإذا ما جرد من هذا الطابع فانه لا يبقى لوجوده أي مسوغ"[1]، وهذا ما يحصل في العراق تحديداً، وان كانت فكرة التقدم غير مطروقة أصلا في جدول إعمال الساسة إلا إنها إن وجدت على سبيل الفرض فستكون ناقصة، لأن المفاهيم الإنسانية مثل الحرية العدالة والمساواة كما سبق وذكرنا كانت غائبة عن وعي السياسي، الذي هو بحاجة ماسّة إلى أن تتجذر فيه تلك المفاهيم، هذا التجذر لا يمكن أن يتحقق عن طريق التنظير فقط، من دون أن يرتسم كحقائق عينية في تربة الواقع، نعم قد تكون التنظيرات والخطابات خطوة أولى تحتاج بطبيعتها إلى خطوات أخر، تعطي للمشروع ملامحه الرئيسة، ولكن ومع الأسف إن الخطوة الأولى كانت متعثرة وعرجاء ما جعلها تسير على غير هدى، تلك الخطوة التي يفترض أن تكون حاسمة ونهائية، كانت تعاني منذ ولادتها، عاهاتها الخطيرة التي تسربت تدريجياً إلى جسد النظام ككل، فأصبح من الصعب ولا أقول المستحيل علاجها، هذه العاهات بكل سوءاتها انعكست بشكل مباشر على كل مرافق الدولة ومؤسساتها والعاملين فيها، وخير مثال على الوضع المتردي الذي وصلت إليه الدولة، إن مؤسسة النزاهة المعنية بمكافحة الفساد تتهم هي نفسها بقضايا الفساد والرشوة، أما المؤسسات الأمنية التي يفترض أن تكون القوة التي تحفظ النظام هي من يقوم بخرقه أولا، والبرلمان أصبح بفضل بعض المتمذهبين حاضنة تأوي وتحمي الإرهاب، فهل يمكن للديمقراطية

(١) أسس التقدم عند مفكري الإسلام، د.فهمي جدعان، ص١٩.

أن تظهر أو تتحقق في مناخ موبوء كهذا، والجواب حتماً سيكون سلبياً، لأن الديمقراطية لها شروطها الخاصة كغيرها من النظريات الأخرى، فهي تحتاج بطبيعتها إلى بيئة صالحة تساعدها على النمو، ولكن الحقيقة تشي بعكس ذلك، فثمة الكثير من الالتباسات والمغالطات التي رافقت الديمقراطية، والتي شكلت بدورها عاملاً حاسماً في نكوص تلك التجربة الفتيّة، ربما لان العوامل المساعدة كانت معدومة، فغياب الكفاءة والنزاهة والعلمية لدى الكثيرين ممن تصدوا لقيادة تلك التجربة، وكذلك انعدام القدرة التمييزية عند الجمهور ـ المستميت في تبني العجز ـ بتعبير مطاع صفدي، والذي ساعد على اعتلاء بعض المسوخ لمناصب مهمة في الدولة، ساهم بلا شك في إفشال تلك التجربة، وعدم قدرتهم على بناء دولة حقيقية تتمتع بالأمن والاستقرار، فبدل أن تكون المناصب الرفيعة دافعاً حقيقياً لتحقيق آمال الشعب، جعلتهم يغتربون عن واقع الامة، ويغرقون في حياة البذخ والترف والراحة، بينما السياسة الحقيقية كما يؤكد اندريه ملرو "هي المجال الأمثل لممارسة الأفعال التي تمكن الإنسان من التعبير عن نفسه وتأكيد وجوده". ولا يقصد بذلك الوجود الشخصي ذات الطابع الأناني والنفعي أو الانتهازي، بقدر ما يريد التعبير عن ذلك الوجود الذي يتميز بالإيثار والعطاء المستمر، ونزوعها القوي إلى تحقيق غاياتها في التطور من خلال خلق الأوضاع المناسبة ووضع السياسات الكفيلة لإنجاح الأنظمة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وفي هذا الصدد يقول (دايفد أبتر) الذي يعدّ من ابرز المنظرين والدارسين للتحديث في البلدان المتخلفة "انه في مجال التحديث السياسي، ليس هناك دور منفرد أعظم أهمية من دور السياسي الحزبي. ويعود هذا إلى أن الأحزاب نفسها ترتبط بشدة ـ تاريخياً ـ بتحديث المجتمعات الغربية، كما أنها

بإشكالها المختلفة الإصلاحية أو الثورية أو القومية، أصبحت أدوات التحديث في المناطق الآخذة في النمو، الحزب السياسي إذاً قوة حاسمة للتحديث في كافة المجتمعات المعاصرة بحيث إن النمط الخاص للتحديث، الذي يتبناه كل من تلك المجتمعات، إنما تحدده غالباً ـ أحزاب القائمة"[1]، فهي لا تنطلق من رؤية مبهمة أو عشوائية غير مدروسة كما هو الحال عند سياسينا وهم يفتخرون بمآزق التشريع ويحتفون بتخبطهم السياسي، ويعملون على تكريس الخلافات بطريقة استثنائية، هذه هي حدود فهمهم السطحي للديمقراطية، وهو ما يدفعنا إلى الانتفاضة ضد كل الآثار السلبية التي خلفتها السلطة انطلاقاً من مواقعيتها المتعالية، والى إجراء القطيعة الحقيقية مع الممارسات والنظم السياسية الخاطئة التي أدّت إلى بناء دولة ضعيفة متهاوية تفتقر إلى الانضباط والمسؤولية، فسياسة الاسترضاء والترديف على الأكتاف كواحدة من المساومات السياسة كانت مسؤولة بلا شك في تبني بعض النظم السلبية، التي كبلت البلد خسائر فادحة ومتكررة وأحدثت خلخلة وإرباك في بنية العلاقة التي تجمع بين الدولة والمجتمع، تلك العلاقة التي يفترض أن تتسم بالتوازن ولانضباط والمشاركة الفاعلة، هذا العطب النظري والإجرائي المتمثل بالنظم والممارسات الخاطئة قد شكل جوهر المشكلة التي لا زالت تداعياتها الكارثية تنخر بقوة في جسد الأمة، التي حولت مفهوم المواطنة إلى مفهوم فضفاض لا يمت بصلة إلى تعاليم الديمقراطية، والتي ما برحت تؤكد المشاركة الفاعلة وتدخل الشعب في الشؤون العامة للأمة.

---

(١) الأحزاب السياسية في العالم الثالث/أسامة الغزالي حرب.

محطة الشعب:

لقد أكد علماء النفس أن التنشئة السياسية لا تختلف من حيث أهميتها عن التنشئة الاجتماعية فكلاهما يؤثر بشكل مباشر على سلوك الفرد وطبيعة تعامله مع الواقع السياسي والاجتماعي "فالتنشئة السياسية هي عملية تلقين لقيم واتجاهات سياسية، كما أنها عملية مستمرة، بمعنى أن الإنسان يتعرض لها طيلة حياته منذ الطفولة وحتى الشيخوخة، وللتنشئة السياسية ادوار ثلاثة:

١. نقل الثقافة السياسية عبر الأجيال .

٢. خلق الثقافة السياسية.

٣. تغيير الثقافة السياسية" [١] ولهذا نجد أن المجتمعات الحديث التي عاشت التجربة الديمقراطية في فترات مبكرة من حياتها، استطاعت أن تصل إلى مرحلة النضج السياسي التي يؤهلها للتعامل بشكل صحيح مع السلطة السياسية والسبب يعود في اعتقادي إلى الأهمية البالغة التي أولتها مؤسسات الدولة ومنظماتها الاجتماعية إلى عامل التنشئة السياسية والاجتماعية .

ما أريد الحديث عنه هو(تغيير الثقافة السياسية) تحديداً، إذ يبدو إن الثقافة القديمة ما زالت شغالة لدى الكثيرين كما هو واضح للجميع، والواقع السياسي خير شاهد على ذلك، وهذا يشير إلى أن المواطن لم يعِ بعدُ ثقافة التغيير في المنظومة السياسية، فالنسق الاستبدادي يظهر بكل تجلياته في السلطة التي تحكمنا، ليس هذا فقط بل انها تظهر ايضاً في علاقتنا الاجتماعية مع بعضنا البعض، كما هو الحال في العلاقات العشائرية والوظيفية على سبيل المثال، هذا

---

(١) مجلة عالم الفكر العدد٢، مجلد٢٢.

النسق المهيمن جاء نتيجة طبيعية لطريقة تعاملنا مع السلطة وطبيعة تعاطينا مع الواقع السياسي. فنحن وفقاً لهذا النسق قد تعاملنا مع الاستبداد بشكل اعتيادي من دون ان تكون لنا ردة فعل قوية اتجاهه وكأنه حالة طبيعية تعيشه كل المجتمعات الاخرى بسلام وهدوء، نعم لقد اصبح هذا النسق ذا هيمنة كلية تسيطر بشكل خطير على نفسية هذا المجتمع . ولذلك فان تماهي أي مجتمع وتقبله للانساق الاستبدادية دليل كافٍ على كونها مجتمعات مستعبدة خاضعة بشكل ارادي لكل الوان الهيمنة فهي مجتمعات غير قادرة على محاسبة ومراقبة السلطة، هذا اذا لم نقل بأنها كانت عاملاً مساعداً في ايجاد حالة الاستبداد تلك، وللشعب العراقي ذاكرة ثقيلة مع الاستبداد تضغط بقوة على ذهنيته وطريقة تعاطيه مع الواقع، وهو ما انعكس سلباً على طبيعة العلاقة بين السلطة والمواطن والتي اتسمت بالسطحية المفرطة، فهي لم تعطِ ولا مبررا واحدا على وجودها، فإذا كان هم السلطات في العوالم المتحضرة خدمة المواطن، فإن همها عندنا ينحصر في خدمة القائمين عليها وبعض الإسهامات الهزيلة، مثل هكذا سلطة لا مبرر لوجودها ولكن فيما لو اخذ المواطن دوره الحقيقي في اقصاء هذه السلطة او محاسبتها حتى، كما حدث في مصر على سبيل المثال، لما اصبحنا بحاجة لكتابة هذه الانتقادات، ولكنه أي الجمهور اكتفى بالسكوت أو الشتم أحيانا كتعبير مخجل عن حقوقه المستباحة، نعم لقد اتخذ لنفسه موقعاً منخفضاً في تراتبية التأثير، لا لأنه غير قادر على مواكبة تلك التحولات المصيرية، بل لان عوالق الماضي المؤلمة واكراهاته السلطوية من جانب وما بشرت به الديمقراطية من قيم تحررية من جانب آخر، جعلته يثق وبسذاجة مفرطة بأولئك الذين توافدوا من الخارج وهم يحملون ما يكفي من

الشعارات الكاذبة التي تعودوا على ترديدها كترانيم خادعة أوهمت الشعب لفترات قصيرة بصدق ما يقولون.

إن التخلي الواضح من قبل الشعب عن مسؤوليته الحقيقية اتجاه السلطة جعلها تتحول وبإيقاع متنامي إلى دكتاتورية مقنعة، بل قل دكتاتورية فوضوية متشعبة، لم تقتصر على أصحاب القرار فقط، بل شملت بطانتهم ومن ينضوي تحت لوائهم، فالكل ينظر إلى هذا التغيير من زاويته الخاصة، أو من خلال مصالحه ومنافعه، فليس هناك محدد موضوعي تتم من خلاله مقايسة تلك النظرة، فعندما تسأل البعض عن الاسباب التي تدفعهم لأنتخاب هذه الجهة او تلك، فأنهم يقول لك وبصراحة من دون أن ترتسم على وجناتهم الوان الخجل أو حتى الوان الطيف الشمسي بأن دافعه الحقيقي هو مقدار المصلحة التي يمكن أن يقدموها لنا كأفراد وأن كانت تتعارض مع المصلحة العامة للبلد، هذا الكلام لا ينطبق بطبيعة الحال على الكل وإنما البعض منهم . اذاً النظرة التي توجه ذهنية الكثيرين هي نظر ذات طابع براغماتي تفتقر الى الدقة والموضوعية اللازمة.

أن حالة الارباك والضياع تلك وتشتت الرؤى التي يمر بها الشعب قد استغلت بدهاء ومكر شديدين من قبل بعض الشخصيات السلبية التي وضعت ما يكفي من الأقنعة الزائفة لتبرير وجودها اوما تريد أن تحققه من اهداف ليست بالضرورة شخصية وأنما قد تكون لمصلحة اجندات خارجية، ولكن تلك الأقنعة الوهمية ربما لفرط تنكرها، لم تعد قادرةً على تأدية وظيفته السحرية في خداع الناس بعد أن علموا مؤخراً إن ما يجري من حديث أو يتخذ من قرارات تحت قبة البرلمان أو في الأروقة السياسية، ستنعكس بالضرورة بكل قبحها ونتانته على ذلك الشعب الذي سيحصد أخطاء السياسيين وعصابهم السلطوي، فهو آلة

الضغط الوحيدة التي يمارسها هؤلاء على بعضهم البعض، لأنهم وجدوه وباختصار شديد قد فقدَ القدرة على الاعتراض او الامتعاض حتى.

يبدو إن هالة الخوف السلبية التي نحتتها أيدي الدكتاتورية في نفوس وأذهان الكثيرين لا تريد أن تبارح تلك النفوس إلى منطقة اللاعودة، فعندما ينعدم الحساس بالظلم، تتضخم الفجيعة ويصبح كل شيء مباحاً، وهذا بالضبط ما نعانيه، فقوافل الموتى وأشلاء الضحايا وبكاء اليتامى وفساد القادة ذلك المنظر اليومي المتكرر قد فقد القدرة على تحريك المشاعر وكذلك القدرة على تشخيص الأسباب، في بيئة أدمنت التخلف وجعلت من اللامبالاة ترياقاً ينسيها آلام الواقع وقسا وته المريرة.

نحن صنيعة ثقافاتنا فكل أزماتنا وكوارثنا وكل القوى المستبدة ليست سوى صداً لتلك الثقافة التي لا تجيد سوى صناعة الاستعباد والخوف والمرض والجهل، هكذا هو الحال وهكذا تسير الأمور، في بلداننا النائمة، لأننا وببساطة شديدة لا نجيد سوى الخضوع والاستسلام من دون أن يكون لنا موقفاً محدداً من تلك الأحداث فلا يحق لنا أن نسأل أو نستشكل أو نشكك، وكأننا ولدنا هكذا بدون عقول أو مشاعر أو أحاسيس.

عتبة الثقافة

إننا إذ نتحدث عن المثقف فإننا نضع نصب أعيننا ذلك الدور الخطير الذي يلعبه بوصفة مفجراً ماهراً لتلك العقول التقليدية ذات الطبيعة الكونكريتية التي تحجرت وتكلست بفعل التفكير العتيق المتقادم . وعلى الرغم من إن الأفكار الصحيحة والزائفة قد تبدو واضحةً في بعض الأحيان إلا إن أصحاب البصائر

ألنفاذة كما يعبر تشارلز بير "هم وحدهم القادرون على إدراك الحد الفاصل بين الحق والباطل"، وأنا اعتقد أن اصحاب البصائر أولئك ليسوا سوى المثقفين، فإن نظرة المثقف للأشياء والإنسان والحياة تختلف، بل يجب أن تختلف لأنه الأقدر من غيره على تحديد مواطن الخلل ورصد التغيرات التي تصيب المجتمع، إذ يفترض به باعتباره البوتقة التي انصهرت بها الحياة بكل تفاصيلها وجزئياتها البسيطة والمعقدة، أن لا يكتفي بنقد الظواهر الكبير بل عليه أيضا ــ وهذا في صلب تخصصه ـ أن يسلط مجهره على الظواهر الجزئية ذات الطابع السلبي التي توارت خلف الأعراف والتقاليد وبعض القيم الموروثة، عمل المثقف باختصار، هو الوصول إلى تلك الأمكنة المحرمة التي يصعب الوصول إليها في نظر الآخرين وتحديداً عندما تتعلق الأمور بالأعراف أو التقاليد أو السلطة أو الدين .

وعلى الرغم من أن الثقافة ذات فظاءات مفتوحة على كل الجهات، إلا إن السياسة كانت أبرزها وأكثرها حضوراً، لأن قدر الثقافة أن تشتبك وتتعالق مع السياسة تلكما السلطتان الخارقتان التي طالما ربطت بينهما أواصر خفية اتسمت بالمهادنة والاستقرار تارة وبالاضطراب والعداء تارة أخرى "فصناعة الأفكار حين يقتنع بها أهل القرار فيحولونها إلى طاقة تتحرك فتدفع قاطرة التأريخ هي تلك التي ينتجها المثقف، وعلى هذا الأساس يسمونه المفكر أو رجل الفكر، لا على معنا إن صاحب القرار ليس مفكراً وإنما على معنى إن شغل المثقف، ووظيفته، وعلة وجوده، هي إنتاج الأفكار وصياغة الرؤى، بينما وظيفة السياسي ـ تلك التي يحاسب عليها ـ هي إنتاج القرار ثم إجراؤه والسهر على تنفيذه"[1] أما إذا تخاذل

(١) المثقف العربي وانفجار الأسئلة، عبد السلام المسدّي، مجلة ثقافات ع٤ ص١٧ .

السياسي عن وظيفته التي انيطت به، فعلى المثقف عند ذلك ردعه وانتقاده، باعتباره يمثل احد العناصر التي تكون المجتمع والتي أوصلت السياسي إلى كرسي السلطة. إن نقطة البداية بالنسبة للمثقف تبدأ بالشروع في تعرية وفضح كليشهات السياسة ومكوناتها السلبية وردم تلك الصروح الوهمية التي تعملقت وتضخمت في بيئة تحب تعظيم الساسة وأصحاب النفوذ، تلك العقدة الدونية التي رسخها بعض المنحطين، ولهذا نقول إن هناك سلسلة من الضروريات تقع ضمن مهام المثقفين.

والسؤال هنا، هل تصدّى مثقفونا لتلك المهمة؟ أم إن أخطاء المثقف وتحيزاته المصلحية قد تماهت مع تطلعات السلطويين النفعية فحالت دون ذلك، تلك النظرة البراغماتية التي كست بقشرتها السميكة الكثير من العقول الثقافية، ما جعلهم يتخلون عن ثوبهم الزائف، هؤلاء هم المثقفون الانتهازيون والوصوليون، بينما في الجبهة الأخرى حيث موطن الثقافة الحقيقية ورجالها الأشداء وإن كانو نادرين في هذا الزمن، إلا إنهم الأقدر من غيرهم على الوقوف في وجه الأزمات، لأنهم وببساطة وبعيداً عن النرجسية الجوفاء، يمتلكون ترياقاً سحرياً قادرا على تحريك واستنهاض تلك القوى الشعبية، هذا الترياق ليس سوى الصدق والاستبسال من اجل المبادئ، إننا في الحقيقة نعيش أزمة مبادئ لا أزمة ثقافة، فما أكثرهم أولئك الذين يجيدون صوغ الكلمات، ولكنهم ويا للسخرية، لا يستطيعون أن يقنعوا أنفسهم بها، في زمن المساومات هذا مارس المثقف الذي يفترض أن يكون مشعلا مهنةَ التحنيط الفكري، فلا نتعجب أو نستغرب إن وجدنا إن شريحة واسعة من المجتمع قد انساقت بفضل التظليل الإعلامي والشعارات الزائفة إلى تبنى الكثير من الخيارات الخاطئة، وهذه نتيجة حتمية ومتوقعة، فعندما

تنطفئ الأضواء يصبح كل شيء داكناً، وكذلك الحال عندما يختار المثقف جدران الصمت والسكون ليثوي خلفها، لأن خوفه وهوسه المادي حشره داخل ذلك البرج الخزفي ولا أقول العاجي لأننا نراه هكذا منحطا ورديئا ومقززا لا ينفع لشيء سوى التهريج الممل والمزعج، فالمثقف وفقاً لتموضعاته الخاطئة أصبح مصداقاً واضحاً لمفهوم المثقف الهامشي، الذي لا ينتج سوى الخواء أو بعض الحلول العقيمة التي لا تغير من طبيعة المشكلة بل تزيدها إرباكاً وتعقيدا، إن أسوأ شيء حينما يتنكر المثقف لمهامه الحقيقية لتختفي بذلك نبرة التراتيل وإيقاعها الإنساني من وقع كلماته، ولهذا يجدر بنا أن نميز أدْعياء الثقافة ومرتزقيها عن أولئك الحقيقيين وهم يكسرون احجيات الصمت التي وضعها صناع الخوف ومن يعتاشون على تخلف شعوبهم.

وفي ضوء ما تقدم يظهر إن مفردات الحياة لم تأخذ كفايتها من التحليل والدرس لدى المثقف، حيث تم التعامل معها بسطحية مفرطة، انه مرتبك غير قادر على تحريك الأحداث أو التأثير فيها، انطمرت عنده الأسئلة فما عاد قادرا على تفجيرها، لقد اكتفى ببعض الكلمات الرخيصة التي لا تكرس سوى الجهل والتخلف، في ظل هذه المحددات التي غاب فيها الإنجاب المعرفي إن صح القول، أصبح الخطاب الثقافي تافهاً ومشوهاً وبعيداً كل البعد عن الموضوعات الحقيقية التي هي على تماس مباشر مع هموم المجتمع وقضاياه الجوهرية، ولا نريد أن نشمل بكلامنا هذا كل المثقفين بل الكثيرين ممن أخذتهم تلك النظرة البراكماتية النفعوية، والتي كان ثمنها باهضا وهو أن يفقد المثقف سلطته المزعومة، ورصيده الجماهيري، فلم يعد يحظى كما كان في السابق بذالك الحضور الكاريزمي، وهذا شيء طبيعي ومتوقع..... إذا أخذنا بعين الاعتبار خطابه

المتلكئ والذي ساهم في كثير من الأحيان على نشر ثقافة تم تحديدها سلفاً، تسعى إلى تجميل صورة السلطة أو تعميد هياكلهم المتداعية التي تتنضد فوق ركام من الخطأ، نعم لقد كان ثمنها أن تنكشف أخطاؤه وأكاذيبه وما يتبجح به من صدق ونزاهة أو وطنية زائفة، لقد كان هذا المرض الثقافي، أو قل الدغل الفكري السبب الحقيقي وراء التوقف الخطير الذي منيت به قاطرة الثقافة، تلك القاطرة التي لم تعد قادرة على الحراك بعد أن اتخمت بتلك الأفكار، لقد انكسرت وانقلبت على راكبيها، ذلك هو المصير الحتمي الذي تجابه الانهزامية، انهزامية المثقف.

عتبة الدين

نحن نؤمن بمقولة أستاذنا الشهيد محمد باقر الصدر قدس سره "الإسلام يقود الحياة"، فالإسلام وخلافاً لرأي الكثيرين ليس دين عقيدة وآخرة فقط بل هو دين حياة ودنيا، ولهذا يجب على رجالاته أن يكونوا منتبهين لهذا الدور المزدوج الذي يقوم به الدين وان لا يديروا ظهورهم لما يجب أن يقوموا به من مهام دنيوية لا تقل أهمية عن تلك المتعلقة بالعقيدة والآخرة، لأن الإسلام طريقة متكاملة للحياة، فالدين بوصفه أنموذجا راديكالياً يأبى التوقف عند عتبات الظلم كما فقهناه عند الإمام الحسين عليه السلام والكثير من الثوار أمثاله، نجد رجالاته اليوم وللأسف يكتفون بإشارات الاستنكار والشجب، التي لم تعد تخيف الإنسان العادي فضلاً عن ذلك السياسي الذي امتلأت سريرته بكل ألوان المكر والدهاء، إن تلك الوسيلة القديمة في الاعتراض لم تعد تجدي نفعاً، فهي أشبه ما تكون بطريقة للتعبير عن الاستياء لا غير، وهو ما ذكرني بخطابات الشجب والاستنكار

ألتي كانت تصدر عن القادة والسياسيين العرب في أعقاب كل عدوان من قبل الصهاينة، ولكن إسرائيل كانت ترد على تلك الخطابات بزيادة عملياتها في تقتيل وامتهان الشعب الفلسطيني، وكذلك هو الحال في العراق، فلم نسمع يوماً إن خطابات الشجب تلك قد حدت من الانتهاكات المتكرر لبعض القادة والسياسيين، ولكي لا يساء فهمنا، فإننا لسنا بصدد الحديث عن ثورة، بقدر ما نريد التأكيد على الوسائل القانونية في الاعتراض التي كفلها الدستور، كوسيلة سلمية تضغط على السياسيين وتكبح جماحهم وتحد من سلبياتهم، وقد يسأل سائل أو يعترض معترض، حول دخل الدين في تلك العملية ما دامت قانونية ومكفولة من قبل الدستور، والحقيقة إن له مدخلية كبيرة فهو فضلاً عن دوره الإرشادي والتعبوي في توعية الجمهور، الذي لم يصل بعد إلى مرحلة الرشد التي تؤهله لفهم دوره أو ما يجب القيام به، فان الدين له مهمة أخرى، هو الوقوف بوجه الظلم بغض النظر عن مصدره، سواء أكان فردياً أو اجتماعياً أو سياسياً أو دولياً، ولهذا نؤكد أهمية الدور الذي يجب أن يضطلع به رجل الدين، لما له من خطورة بالغة .

إن رجل الدين عندنا أصبح مثقلاً بأفكاره التراثية، فلم يعد ذلك الكائن الملائكي الذي كان يحتكر وعي الجمهور، كغيره من عناصر المجتمع التي سبق ذكرها، لان أقواله المكرورة ذات البعد الطقوسي، لم تتخطَّ عتبة التراث لتلامس ذلك الواقع المرير الذي نعيشه، وهو بذلك قد ساهم بقصد أو من دونه في زيادة المحنة التي تواجهها الأمة، تلك المحنة التي أكدها السيد الشهيد الأول قدس سره في واحدة من أهم محاضراته، مبيناً الجو العام الذي تظهر فيه،"فأي محنة تمر بالإنسان المسلم لها جانبان:

١. جانب موضوعي.

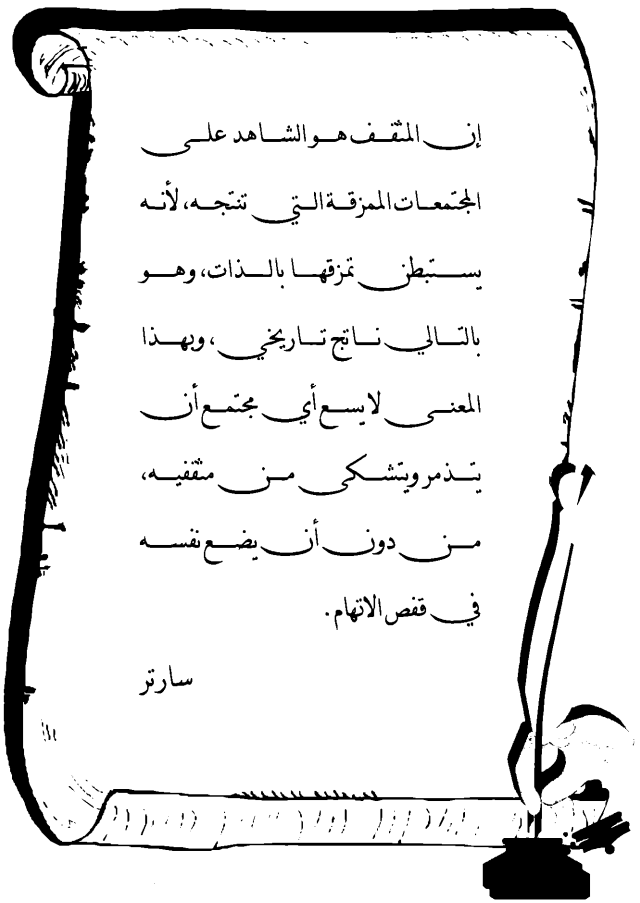
٢. جانب ذاتي.

يرتبط بذات ذلك الإنسان المسلم الذي يواجه تلك المحنة . أما الجانب الموضوعي فيقصد به مجموعة الظروف والملابسات والعوامل الخارجية التي أدت إلى تكوين هذه المحنة ووقوعها بين يدي هذا الإنسان الممتحن أو هذه الجماعة الممتحنة . أما الجانب الذاتي من المحنة فيقصد به دور هذا الإنسان الممتحن، وموقفه من المحنة بعد وقوعها، وقبل وقوعها "[1] . ومما لا ريب فيه إن تخاذل رجل الدين عن دوره الحقيقي هو من أهم الأسباب الذاتية التي أدت إلى تشكل هذه المحنة ولكي لا نبخس البعض حقهم، فأن هناك بعض الرجال الدين الذين استطاعوا بشجاعة وصبر أن يقفوا بوجه تلك المحن، وان يقطعوا الطريق أمام الأسباب الموضوعية أن تأخذ دورها في صناعة المحنة، لأن

مسؤوليتهم تفرض عليهم أن يتماهوا مع المجتمع وان يتحسسوا آلامه وهمومه. واعادة تشكيل هذا الواقع والتعامل معه بحرفية تضمن عدم تسرب ثقافة الهزيمة التي ستؤدي حتماً إلى طغيان وهيمنة الأنساق المستبدة، ولهذا نؤكد أن الطريقة التي يتعامل بها اغلب رجال الدين مع الواقع وتحدياته، بحاجة إلى تصحيح وإعادة نظر، وكذلك الحال في الحديث عن الأولويات التي يجب أن ينطلقوا منها لمعالجة وتصحيح هذا الواقع المأزوم.

---

(١) لمحنة وحب الدنيا، محاضرة، السيد الشهيد محمد باقر الصدر قدس سره.



إن المثقف هو الشاهد على المجتمعات المزقة التي تنتجه، لأنه يستبطن تمزقها بالذات، وهو بالتالي ناتج تاريخي، وبهذا المعنى لا يسع أي مجتمع أن يتذمر ويتشكى من مثقفيه، من دون أن يضع نفسه في قفص الاتهام.

سارتر

الهويّة الغائبة
جدلية الإثبات والنفي عند المثقف العراقي

الدكتور حازم هاشم

ملف العدد

ينمو في مدار الاشتغال النقدي هاجس الأسئلة المكونة للفعل الفلسفي وهو يراقب بقلق الإبداع أجوبة المعنى، وهو المحرك الأعمق المؤدي لتشكيل الجديد والبحث في المغطى وغير المعلن والمؤجل والمبعد بل والمقصي والمهمش وبذلك فهو نتاج القوة الواعية التي تسعى ولاتصل وتحاول ولا تكمل ما يترك الأبواب مفتوحة في العمل النقدي للشروط المعدلة والجديدة والمتحولة في عقد الفكر مع المتغيرات الثقافية والتاريخية والاجتماعية والنفسية، في حفر مستمر لكل ما لم يكتشف بعد او مارست الثقافة طمرا أيديولوجيا متراكما له. ان النقد بمناهجه يسهم بكثافة في صناعة وتأسيس المكونات الثقافية للعقل وهو الأجدر في مغايرة هذا العقل الجمعي او ترسيخه، او ربما نفيه ومصادرته أحيانا، وبين نقد ممنهج على مقاسات تأصيل الأصول والبحث عن ماهية الهوية الثقافية الجمعية وآخر مخالف في بحثه للأصول والمكونات الكلاسيكية للثقافة الجمعية تتراءى محطات التحول والمواءمة والصدود مع مدارس منهجية عالمية تعتمد النقد أساسا لها، فظهر المفهوم والمصطلح والرؤية والموجه والحقل بحلتين متصارعتين في الثقافة العربية مما استدعى نسقا مشتبكا من النقاد والمفكرين انخرطوا في مشاريع نقدية متعددة الأبعاد ما أنتج نقدا بحيز واسع يتوج حركة الإبداع الفكري المعاصر.

وعلى منحنى المغايرة النقدية تظهر تجربة نقدية فكرية تتوارى حركة الموجهات الشخصية والبيئية في تشكيلها ويأخذ السير فاعليته في إضفاء قيمة تفهم اثر الموجهات الخارجية وصولا الى الحقل المنهجي المتشابه او المختلف في ظل منهج قد يتحول تبعا لفوارق التفكير النقدي في رصد العلاقة مع الذات

الجمعية ومع الاخر، فالمنهج صناعة فردية في شكلها الظاهري ونتاج مجتمعي زمكاني تتظافر فيه صورة المفكر والمشروع بأدواته وتقنياته وأطروحاته والثقافة التي تتلقى من خلال الجمهور ومكوناته النسقية المتعددة وهو ما يلفت في تجربة عبد الله ابراهيم اذ يظهر جليا ذلك التماهي والتداخل بين أسس الاختيار للمنهج وحقول أدائه المعرفي وشخصية الناقد والمفكر وظروفه ومكوناته.

تظهر الموجهات الشخصية للتجربة عند عبد الله ابراهيم الذي وعلى الرغم من وجوده في مدينة متعددة القوميات والاديان شمالي العراق الا انه متجذر الانتماء لثقافة مركزية في هذه المدينة عرقيا واجتماعيا، يشعر منذ اللحظة الاولى بتمايز لم يمنعه من الانخراط في نسيج المكان الاول مع المكونات الاخرى لكنه احتفظ في حركته اللاحقة بخصائص وسمات البحث عن ما يرسخ الهوية المتشكلة سلفا ذاتيا او بإزاء الاخر في طرفيه الهامشي المحلي او المركزي الاجنبي في سلسلة مؤلفاته المتوالية، مع نشأة كفلت ظروفا موازية لحاكمية سياسية تمركزت فيها الثقافة العربية بدرجاتها ووصلت ذروتها في نسق شوفيني من القراءة والتفكير انتجت مناهج تعليمية ونقدية اسهمت في تأصيل النزوع العربي الاسلامي وتمركزه في توجيه مشروع عبد الله ابراهيم.

يظهر عبد الله ابراهيم مشغولا في البداية بالبحث عن البنية السردية للموروث الحكائي العربي عبر التعريف بالسردية وعلم السرديات من جهة وكيفية استعمالها او تكييفها لحاجات درس السردية العربية في تشكيلاتها تاريخيا وفنيا غير ملتفت الى تحديد منهجيته واهدافه واطار النظرية مشغولا بمقاربة منهجه ضمن وحدة فكرية في مدار شواغل التأصيل والهوية وهو مدار عريض ذو مشارب متعددة واجتهادات متنوعة تلتقي غالبيتها حول وعي الذات

ألقومية في الوجود والمصير ولا يخفي عبد الله ابراهيم هذ الانشغال فقد ادرج بحثه ضمن الجهود المبذولة في الربع الاخير من القرن العشرين للبحث في اصول الفكر العربي ومصادره التركيبية والتعبيرية بغية كشف سماته وابنيته وركائزه الاساسية التي يقوم عليها[1]. وهو ما تلاحق تباعا في موسوعة السرد العربي بأجزائها المتعددة الباحثة عن الهيكل الكلي للثقافة العربية بتجلياتها الفكرية والابداعية في عملية حفر وتنقيب من قبله في مصادرها الاصلية من علوم الدين والادب والتاريخ فضلا عن المرويات السردية التي تؤلف متن المادة وذلك دون وساطة مراجع حديثة متجنبا اخضاع البحث التراثي الفكري الى معيار خارجي مستمدا من موروث اخر ومستنطقا الاصول ابتغاء استخلاص الهياكل، يمكن ان نلحظ بوضوح ان الحقل الذي عبد الله ابراهيم فيه العديد من المواقع المشتركة ونقصد هنا بالحقل التراث العربي الاسلامي، لقد اراد العمل في حفر طبقات التراث المتراكمة وتفكيكها.

تأصيل الهوية:

يظهر عبد الله ابراهيم بتدرج في موسوعة السرد العربي يشير الى مساحة تحدٍ معرفي شمولي في وقت انسحبت فيه الانماط الموسوعية الى منطقة التخصص الدقيق اذ بدا عبد الله ابراهيم مشغولا بتأسيس حداثي لكن بمواصفات الناقد العربي القديم والنسق الذي شهدته اوربا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر والثقافة التنويرية العربية في القرن العشرين من نماذج موسوعية تكتب في الشعر والرواية والقصة واللغة والعلوم الاجتماعية والنفسية والتاريخ[2]، وهو ما نراه في موسوعة السرد العربي (استغرق العمل على هذه الموسوعة نحو عشرين سنة،

فقد بدا الاعداد لمادتها الاولية في النصف الثاني من ثمانينات القرن العشرين، ولم ينقطع البحث عن السرد العربي قديمه وحديثه منذ ذلك الوقت الى اليوم الذي دفعت فيه هذه الطبعة الى الناشر)[٣].

تظهر موسوعة السرد العربي لتضع الفهم والتعريفات الغربية متعددة الاتجاهات بوضع ومنهجية على مقاس سردية عربية مفترضة وهو ما يقوده الى مطاوعة تنقلب فيها المفاهيم بمواءمة خاصة (ليست السردية نموذجا تحليليا جامدا ينبغي فرضه على النصوص، وانما هي وسيلة للاستكشاف العميق المرتهن بقدرات الناقد ومدى استجابة النصوص لوسائله الوصفية والتحليلية والتأويلية ولرؤيته النقدية التي يصدر عنها)[٤].

يمارس عبد الله ابراهيم مسارا منهجيا يشترط توظيف تاريخ الافكار في نمط خطي او افقي عبر تتبع تاريخي مدرسي للوقائع الادبية نصا ومؤلفا مع قراءة عمودية للزمن تحدد بدايات الظواهر وتتبعها بهدف تحديد مساراتها لاحقا وطريقة قوامها الافادة من تاريخ الافكار الحديثة مع محايثتها بالمنطلقات الاجتماعية والتاريخية واللغوية والادبية[٥]، مع شمولية عينية قوامها التوسع في النماذج التراثية والنصوص العربية الاسلامية لا الحصر والتقنين في العينات لانها (تمكن الباحث من الحركة الحرة في متابعة خيوط موضوعه، انها تمكنه من القيام بجملة من التحليلات المتنوعة ذات الطابع الثقافي والادبي لكل وجوه الظاهرة التي يقوم بتحليلها)[٦].

ان المنهج البنيوي عند عبد الله ابراهيم يعني التحرك افقيا لادراك التشاكل بين العلاقات المكونة للموروث السردي ومن ثم قياس هذه العلاقات المتشاكلة على مسارات النفي التاريخي لهذا السرد العربي من اجل اثباته ومن ثم

فان النص التراثي يتحول الى بنية تتكون من عناصر جزئية تخضع لقوانين تركيبية تتعدى دورها من حيث روابط كمية تشد اجزاء الكيان الادبي الى بعض في مستويين الاول: هو منهج انتقاء النص جزئيا في اطار حركة كلية من العلاقات وهو ما نلمحه في نمذجة بعينها (النثر الديني/ اساطير الاولين/ الف ليلة وليلة) اذ سرعان ما تنشطر على ذاتها في تجزئة اكبر (النبؤة/ الحكاية التفسيرية/ خرافة شهرزاد)، ثم في جمعها في بنى سردية مستقلة (السيرة النبوية/ بنية الشخصية السيرية.. الخ)، والثاني: هو ربط الحركة البنائية التحتية للنص الجزئي في اطار علاقات كلية فوقية تمنح البنية وجودا مميزا وهو بذلك يفتح الافاق لحركة الثنائيات الضدية المكونة للنشاط البنيوي في المنهج، والتي قادته الى ثنائية متن وهامش اسست لمتن عربي اسلامي ما ادى الى ان يعتقد عبد الله ابراهيم بمركزية ثقافية عربية تظهر في مشروعه عبر ثلاثة مستويات من التبني التام والتجاوز واحيانا اعادة التأسيس فيما يظهر النص القرآني بوصفه منطقة استشهاد وتقصي وتحليل (اذ يمثل القرآن القوة المركزية الفاعلة والمؤثرة في الثقافة العربية الاسلامية فهو المصدر الذي انبثقت منه الرؤية الدينية للوجود وهو الخطاب المتعالي بنسيجه الدلالي والاسلوبي وتركيبه اللغوي المخصوص)[٧] ويحضر القرآن بوصفه نصا مؤسسا للخطاب النقدي العربي ما يوجب مراجعته في المعالجة النقدية بين التبني لقدسيته ومناقشة عمقه التفسيري ويظهر الايمان الشديد بقيمة المركزية الثقافية العربية في حجم النصوص الدينية والتراثية الكبيرة الذي يستشهد به عبد الله ابراهيم في مؤلفاته المتعددة وبعكس القراءات الحداثية التي تنفي عن النص الديني موجبات القراءة الدينية وتحيله الى نسق من القراءة البشرية للنص الديني تشتغل في اطار التطبيقات الاسلامية الحديثة والصيرورة

التاريخية والنزعة الانسانية يبدو عبد الله ابراهيم مترددا بين منهجيته البحثية والطمر الايديولوجي الذي يسحب التقديس من النص الديني الى حفرياته التي تحيط به (يثير البحث في السيرة النبوية مخاطر كبيرة، ففي الثقافات التقليدية تحدد قيمة النصوص بالشخصيات التي تصفها، واهمية النصوص قد لا تأتي من كونها نصوصا رفيعة انما من كونها تعنى بشخصيات مهمة)[٨]، فالنصوص السيرية تتقدس برأيه مثل الاشخاص الذين يقتربون من الشخص المقدس (وكذلك النصوص بشتى انواعها، فصلات القرابة الافتراضية تضفي علبها مهابة تحول دون النظر الحر العميق في خصائصها الاسلوبية والتركيبية والدلالية ولا في عمليات الصهر الداخلي لمكوناتها وتمنع في كثير من الاحيان النظر الى نشأتها وتطورها)[٩].

إثبات الهوية:

يعتقد عبد الله ابراهيم بمركزية ثقافية عربية يرى انها مارست تأثيرا عبر اكثر من مستوى يتجاوز حدود الحاكمية السياسية الاسلامية وانها شكلت بنية ثقافية متكاملة يكشفها اشتغاله البنيوي القائم على اصطراع بين ثنائيات متجاورة[١٠] قادتها من مكونات البنية الثقافية العربية الاسلامية الى مواجهة الانا الثقافية المركزية للآخر الغربي في موقف خاص (يفرض المقام هنا رصد التشابكات الاولى بين الثقافتين العربية والغربية لتتكشف درجة الصلات المصطنعة والطبيعية بين الثقافتين، هذا الرصد يعنى بوصف النتائج الثقافية التي كثيرا ما يصار الى تضخيمها لتكون الركيزة التي تقوم عليها كل التصورات اللاحقة)[١١]، وهو تصور يفترض حتمية الاشتباك الثقافي بين الثقافتين العربية

والغربية وافتراض وجود صلات مصطنعة وهو يستدعي افتراض ان هناك نتائج مضخمة مسبقة يجب خلق ركائز لدحضها وهو ما قاد عبد الله ابراهيم الى حقل المركزيات الثقافية لاسيما العربية والاسلامية والغربية في كتابه (المطابقة والاختلاف). يظهر ذلك اولا في موسوعة السرد العربي عندما يقيم عبد الله ابراهيم الحملة الفرنسية على مصر التي يحملها مسؤولية تمزيق النسيج الاجتماعي المصري مع تقديم ادانه لفهم الخطاب الاستعماري في الثقافة العربية يزعم فيها بمحدودية الاخر في درجة تأثيره[١٢]، وهو ما يراه عبد الله ابراهيم بشكل مختلف فهو حينما يمر على تجارب خليل خوري ومراش الحلبي وسليم البستاني وعلي مبارك وجورجي زيدان والمويلحي ومن ثم في المشروع الفكري لطه حسين وما تلاه من اعلام نقدية تجاذبها المشروع الغربي للثقافة والحياة (يصعب تقدير الاثر الذي تركته الثقافة الغربية في حقل الممارسة النقدية الادبية الحديثة، كون هذا الميدان واسع من ناحية وكون الموارد المنهجية متعددة المظاهر كثيرة الاشكال من ناحية اخرى، ويكاد يذهب بنا القول إلى التأكيد على انه لم تعرف الثقافة العربية الحديثة منهجا نقديا اكتسب شرعيته المنهجية الا وكان تأثر بصورة مباشرة او غير مباشرة بالموجات او الاجراءات التي اتصفت بها الثقافة الغربية في حقل البحث الادبي ونقده)[١١]، لكنه ومن وجهة موازية اخرى تعدى الى جانب تطبيقي اقل مستوى من المرجع الثقافي الغربي (ولم يقف الامر كما ينبغي عند حدود استثمار الاجراءات المنهجية في هذا الموضوع انما تعداه الى التطبيق الالي لكثير من الرؤى والطرائق التي انتجتها الثقافة الغربية في ظرف معرفي وتاريخي مغاير مما جعل امر تطبيقها لا معنى له الا ممارسة ذاتية تفتقر في كثير من الاحيان

الى الوعي العميق بأهمية وضع اسس متينة لهذا الضرب من النشاط الفكري والمعرفي)[١٣].

تبدو منهجية عبد الله ابراهيم منطقة للتحول عبر منهجيات متساوقة ظاهريا لكنها في الحقيقة مستقلة في حركة كل منها في محاولة للاقتراب من الظواهر المعقدة في الجذور الانثروبولوجية للتراث العربي معتمدا دراسة ما فيها من علاقات مبنية على الاختلاف والائتلاف لإدراك النسق الاصيل الذي تصنعه هذه العلاقات وهو ما يبدو منساقا وراء البنيوية بمعناها النسقي او ما يعبر عنه رولان بارت إن البنيوية بمعناها الدقيق الحرفي، نقل النموذج اللغوي الى حقول ثقافية اخرى[١٤]، او ما يعبر عنه جوناثان كلير في ان (الظواهر الاجتماعية والثقافية ليست موضوعات او احداثا ذات معنى وبالتالي اشارات او علامات والامر الثاني ان هذه الموضوعات او الاحداث ليست جواهرا او ماهيات قائمة بذاتها وانما هي مجموعة من العلاقات الداخلية او الخارجية والبحث في هذه العلاقات وما ينتظمها من انساق هو الذي يجعل منها ابنية ذات معنى)[١٥].

تفكيك الهوية:

لكن البحث عن البنية التي تشكل الاواصر المكونة لحركة التراث في نص عبد الله ابراهيم النقدي انزاح بفعل المحايثة المستمرة للظواهر الاجتماعية والثقافية وتلازمها المستمر مع الحركة المتضادة لمتون وهوامش تظهر وتختفي الى منهج تفسيري تأويلي في تحديد المفاصل فالبحث في مركزية ما للتراث العربي الاسلامي ككيان مكون سيقود الى البحث في العلاقات الغيابية التي كونته وليس فقط في العلاقات الحضورية البنائية ما ادى الى تفكيك التراث بمنهجية

تسعى الى الاصول فتقوم بتفكيكها لإعادة بنائها ومرة اخرى الى تأصيل هذه الاجزاء المفككة ككينونة مستقلة في عملية نفي بقصد الاثبات مقاربا منهجية جاك دريدا في تفجير البعد الفلسفي الطاغي في تناوله لأنواع الخطاب ما جعل النقد مرتبطا بالدرجة الاولى بمفهومه العام قبل ان يكون مرتبطا بالنقد الادبي على وجه الخصوص وهو بذلك يوازي جون سيترك في اشتغاله على استكشاف (مركزية الكلمة الغربية وميتافيزيقية الحضور والتي يمكن القول ان هذه النصوص تؤكدها وتزعزعها في ان واحد)[١٦] في مقابل مركزية عربية اسلامية في اشتغال عبد الله ابراهيم اسهمت وبوضوح في تشكيل النظرة الى الاخر في اطار من المركزيات الثقافية نجده يخرج فيه كل المنجز الفلسفي العقلي في الثقافة الغربية الى منطقة التمركز حول العقل والذي يرده في بحثه عن اسس المركزية الفكرية الغربية الى تتبع الركائز الفلسفية الحديثة في الغرب والتي يعتقد انها اسهمت في ولادة الغرب حديثا رمزيا بفعل شيوع التفكير العقلي العلمي في اطار خرج وتتطور عن النموذج اللاهوتي في القرون الوسطى متتبعا بوادر التفكير العلمي عند روجر بيكون ودانز سكوت[١٧] اذ يعتقد عبد الله ابراهيم ان افكار هؤلاء خرجت منهم، وهم في المؤسسة الكنسية الدينية الغربية وهو ما نراه مكررا في موقف عبد الله ابراهيم من المدرسة الهيغلية الذي يرى انها انطلقت من المسيحية اثرا وواقعا فالدين عند هيغل من ايحاء فلسفته نسق متصاعد ينشد المطلق وكل العناصر تتظافر في علاقة جدلية لتحقيق هذه الغاية الى درجة تدعو الى الاعتقاد بتوسط فلسفة هيغل بين الدين بمنحاه اللاهوتي وانسانية مذهبه ذلك ان فلسفة هيغل شابهت الدين لا في اطلاقه فقط ولكن في سعيه الى حتميات مطلقة تجشم الاخرون عناءً بعده في ايمانها بانها خاتمة الفلسفات وفي اقصائها

لأصول الفلسفات الشرقية فهي برأيه فلسفة شمولية مركزية، ولا يخفى ان هدف عبد الله ابراهيم من وراء ذلك اظهار الاخر الغربي بحلة دينية عنصرية حتى وان كانت علمانية لأنها فلسفيا بجذور دينية مسيحية ما يستدعي مركزية اسلامية موازية ومضادة.

الهوية العراقية في الرواية:

في مسار الهوية السردية العراقية يستدعي الحديث تحولات الهوية السردية العراقية لا سيما الروائية التوقف امام جملة من المحاور يتمثل أولها في خصوصية التجربة الروائية العراقية والشرط التاريخي والسياسي والاجتماعي الذي انبثقت منه ثم في التراتبية الموضوعية نمت فيها في إطار المنحى السردي الكلي المشكل للهوية الروائية المنتجة في ظلال الثقافة العربية وهو ما يحيل الى اجتزاء مساحة واسعة من التكوين السياسي الملقى على الكينونة في ذاتها المؤسسة للتسمية والتوصيف فالرواية العراقية بمعياريتها السياسية تشترط الانسجام والاتّساق مع المنجز الروائي العراقي المكتوب بغير اللغة العربية كالكردية والتركمانية واللغات المحلية الأخرى.

على هذا الأساس تبدو الإشكالية متفاقمة في الاختزال الذي يجسده الركون الى الرواية العربية المكتوبة بالعربية، فضلا عن إشكالية التأصيل التي قد تتصاعد في هوية الرواية نفسها عندما تكون في بيئة عراقية لكاتب ليس عراقيا او في رواية لكاتب عراقي بلغة أجنبية يعيش في المنافي البعيدة. وهو ما يضعنا أمام مساحة واسعة من الإنتاج الكمي المتفرع الى أسئلة أساسية عن النشأة والأصول والتحولات المشتبكة مع مناطق التجريب الروائي وهو ما سيقود حتما الى العلاقة

بين المآل الروائي وإخفاقات المناهج وطرق الكتابة في رصد وتشخيص الملامح المؤسسة والمكونة للهوية وتحولاتها وفي علاقتها بكونية الكتابة الروائية ومقصدية الروائي ومنطقة التلقي والتأويل الروائي المقصودة بالتوجه والخطاب.

ان العلاقة بين الكتابة الروائية في العراق والمتغيرات الاجتماعية المحيطة بها تشكل نقطة ارتكاز في تشكيل الهوية الافتراضية ذلك أن الرواية العراقية هي نتاج شرط اجتماعي وسياسي وثقافي نمته العلاقات المكونة لنشوء الدولة العراقية الحديثة في القرن العشرين وارتباط ذلك بحركة متصاعدة من المفاهيم المدنية الحديثة التي تأسست في العهد الملكي وبروز الأحزاب السياسية وظهور الصحافة وتزايد التعليم والترجمة وازدهار الحس الوطني والقومي في إطار مجتمع متطلع الى الاندفاع للمستقبل والانفتاح على الثقافة العالمية متزامنا مع سيرورة متساوقة مع حركة الرواية العربية في تشكيلاتها السابقة الأولى لاسيما في مصر.

تأخذ الهوية منحنيات متعددة الأشكال في القراءة فمن جهة هي انتماء مكاني لمساحة من الأرض تسمى الوطن وفقا للتعريفات التأريخية القديمة والحديثة مشكلة بذلك مجموعة من النظم القيمية، لكنها في الآونة الأخيرة انزاحت بين جهتين خارجية بدأت مع ظهور مفاهيم العولمة وتعدد تعريفاتها على كل المستويات وما تمثله العولمة من محاولة لتنظيم أو إعداد نظام عالمي جديد بكل ما يترتب عليه من متغيرات تطال النظم المفهومية للهوية الثقافية تحديدا في دول العالم الثالث.

أما الجهة الثانية فهي داخلية وتتمثل في ندرة المقاربات العلمية والموضوعية في تحديد أطر الهوية بعيدا عن تشكيلات الدولة ونظم المواطنة والحدود المكانية المتشكلة بفعل جماع الوطن والأمة والدولة بوصفها التجسيد

القانوني لوحدة الوطن والأمة ومن ثم فالمساس بها هو تشظية متبادلة تتقدم فيها أطر الهوية الثقافية.

من هنا يظهر التناقض والصراع المترتب على فهمين تسعى العولمة ونظم التحديث العالمي الى خلق وحدة ومنظومة متكاملة في حين تدافع الهوية عن التنوع والتعدد من جهة وفي زاوية موازية تدفع نظم التحديث في العولمة الى القضاء على الحدود وإزالة الخصوصيات المختلفة فيما تتمترس الهوية في كينونتها فالعولمة تبحث عن العام والشامل بينما الهوية هي انتقال من العام الى الخاص ومن الشامل الى المحدود.

تشظي الهوية/ نفي الإثبات:

تظهر الموجهات الشخصية متحللة الى مكوناتها الأولى في قراءة عبد الله ابراهيم للنص السردي العراقي المعاصر لا سيما في تتبعه للرواية العراقية، فالناقد المنشغل على تتبع الجذور المكونة للسردية العربية ينساق في تحليله الثقافي لروايات عراقية الى منطقة الهوية كاشفا عن نقد محكوم بموجهات النسق الاجتماعي المكون لشخصيته نجد ذلك في تحليله لرواية (حارس التبغ) (تصلح رواية "حارس التبغ" لـ" علي بدر" أن تكون مثالا نبدأ به الحديث عن كيفية طرح موضوع الهويات السردية المتحولة لشخصية المنفي حيث تُخرّب ركائز المطابقة مع الذات كما هي، فتتجدد الشخصية في كل زمان ومكان تكون فيهما. يصبح الوطن، في وقت واحد، مكانا للجذب بوصفه مسقطا للرأس، والطرد بوصفه مكانا للحياة. لا تتوفر للشخصية قوة نفسية على هجرته، ولا على نسيانه، ولا يمكن العيش فيه إلا بالتنكّر، والتخفّي. لم تتمكن الشخصية الرئيسة في الرواية)[١٨] وفيما

يجتهد عبد الله ابراهيم في كل موسوعة السرد العربي المنجز قبل ٢٠٠٣ في الإشارة ولو لماما الى الهامش الثقافي السردي العربي ناهيك عن الهامش الثقافي العراقي المحرم في التوصيفات النقدية والاجتماعية المنسجمة مع الذائقة العربية الحاكمة فإنه يقع في مطب التحليل الثقافي الموجه وفق معيارية غريبة في إدانة الإقصاء الثقافي (على أن هذا إنما هو منزلق خاطئ أول، ولكن الخطأ الأكبر هو عدم الانتباه إلى فارق أشد خطورة، فقد جرى تضخيم الوجوه المقترحة للشخصيات في ديوان شعري، لتسويغ نزاع الهويات اليهودية، والشيعية، والسنية، وهنا تعرض قضية أخرى لا صلة لها بشخصيات بيسوا، إذ جرى الحديث عن هويات ثابتة إدراج الموسيقار في إطارها. تحدث بيسوا عن نزعات تأملية وتعبيرية كانت تحيل على أنداده أكثر من تقمصاته، فهل الهويات التي أجبر الموسيقار العراقي على الانخراط فيها لها تلك السمات؟)[١٩]. ثم في محاولة إثبات النفي التي لا تنطلق من رؤية موضوعية في تحليل نص سردي يسقط في المكون المرجعي وفي ذائقة التلقي العربية الجمعية وفي موجهات الانتماء القومي التقليدي (لابد من الإفصاح بأن القول بوجود هويات راسخة سنية وشيعية أمر يحتاج إلى إثبات غير متوفر، لا خارج النص ولا في داخله، فذلك من نتاج المنازعة على الأدوار السياسية، وليس بسبب الرؤية إلى الذات والعالم، وهو لم يرتق إلى مستوى الهوية المغلقة الصلبة الأركان، فجاء ذكر ذلك بأقرب ما يكون إلى اختزال سريع لمفاهيم رائجة حول التعارض الكامل بين تلك الرؤى التي فيها درجة من الخصوصية غير أنها دون مستوى الهوية، وعلى خلفية هذا الخطأ الثقافي الذي كلما تقدمنا معه ظهرت لنا جسامته، يركب السرد حكما خطيرا، فالهوية اليهودية ليبرالية تأملية وتنويرية، والهوية الشيعية تقويّة متعلقة بالرموز

والطقوس، والحنين، والمثالية، والهوية السنية دنيوية، مغرقة في الحسية، ومشغولة بممارسة السلطة)[٢٠]. ان النص السابق صريح في الرفض للتهميش لمكون ثقافي بعينه ينتمي له الناقد فيبدو الانسياق وراء تحليل النص موجها بأحكام الانتماء والهوية المهمشة بعد ٢٠٠٣ وهو ما يقود الى التأمل في كيفية حضور الهويات الأخرى في النص المحلل عندما يقع الناقد في مطب الروائي مع فارق أن ما يقوله الروائي في نصه يقع في منطقة التشفير والإيحاء والترميز والإشارة التي تقع تحت سلطة التأويل، في حين لا يجد النص النقدي لاسيما الثقافي فرصة للهروب لاحقا الى المضمر وغير المعلن وهو يقدم أحكاما نهائية وقطعية وحاسمة،، ان التحليل الذي يمارسه عبد الله ابراهيم سينتهي الى مقررات من الاستنتاج القطعي تكرس أزمة الناقد بين زمنين يقع في دائرة الاضطراب الثقافي (افترضت الرواية هويات ناجزة ألبستها لشخصية لم يقع أي تغيير في هويتها الحقيقية، فقد ظلت حاملة للرؤية ذاتها، والايديلوجيا نفسها، والنظرة إلى الحياة عينها. فلماذا تريد أن تبرهن على هويات مفترضة بإسقاطها على شخصية لم تتعرض فعلا لتغيير في هويتها؟. ثمة احتمالان، إما أن يكون قد جرى تزييف في مفهوم الهويات وأسقطت بتعسّف على الشخصية، أو أن تكون طرحت فكرة غير قابلة للإثبات وهي، هوية الضحية بإزاء هوية القاتل. ولطالما قيل بأن الهوية اليهودية ضحية الهوية الإسلامية، والهوية الشيعية ضحية الهوية السنية، وعلى خلفية هذه الأفكار جرى إسقاط الأقنعة على الشخصية لتنتهي بأن تكون حاملة لهوية قاتلة)[٢١].

إن الناقد يتخطى حدود النص الأدبي والثقافي في التحليل الى الخطاب السياسي المباشر وهو ما يحوله الى متبنٍ لهوية ثقافية يناقض نفسه في تشديده على عدم تبلورها لكنه منساق للدفاع عنها بشدة (كيف إذن تنتهي هذه السلسلة

الطويلة من القتلة والضحايا؟ لا سبيل إلا بقتل الهوية الأخيرة، أي إباحة مبدأ القتل. ولهذا جاء حسين ومئير إلى أبيهما في العراق بوضع تحكمه مصالحة بين اليهودي والشيعي في ارتباطهما بأصل أبوي مشترك، فيما عاد عمر بنقمة من يحمل ثأرا. جرى إغفال كون" مئير" ضابطا رفيع الرتبة في المارينز، وإنه جاء ضمن حملة احتلال، وأغفل سياق حضور" حسين"، وجرى التركيز على نقمة" عمر" واختزل موقفه من كل ما جرى لبلاده إلى غضبه من انحلال سلطة السنة في العراق، وطمس موضوع احتلال بلاده. لم تقع إشارة إلى أن العراق هو بلد" مئير" أو "حسين" كونهما ولدي الموسيقار، وبما أن" عمر" عاد ناقما، فظهر وكأنه هو الابن الحقيقي. ولم يمض النص إلى منطقة المفارقة السردية الكبرى لو التقى الأبناء الثلاثة معا وجها لوجه بأبيهم، وماذا سيكون عليه الموقف بين الأخوة الأعداء؟ هل سيكون ولاؤهم لأبيهم أم لوطنهم؟. وهل من المناسب ان يكتفوا بأسمائهم المجردة فقط أم أنهم سيتحصنون بهوياتهم كون أحدهم جاء محتلا، والآخر مقاوما، والثالث يكاد يكون بلا موقف؟ وهل سيحلّ بينهم سلام الأخوة أم احترابها؟. وأين كل ذلك من وطنهم ومنافيهم، ومن عقائدهم، ومذاهبهم، وأدوارهم، وهوياتهم؟)[٢٢].

إن النص النقدي ينفي حجم الهويات في قراءة سياسية خالصة ويقدم موقف إدانة من إهمال نص روائي لرؤية سياسية يسميها الأزمات بعد ٢٠٠٣ معربا عن عدم قناعته في إدانة هوية ينتمي هو لها في التكوين مارس بفعلها تهميشا واسعا في موسوعة السرد العربي للهويات الثقافية الأخرى (وقعت الرواية أسيرة التصورات الجاهزة لنزاع الهويات التي هي أعقد بكثير مما جرى عرضه. وبهذا الغطاء الخارجي جرى طمس الأزمات الكبرى التي شهدها العراق طوال حقبتي

الاستبداد والاحتلال، وتحول الأمر إلى نزاع هويات بين الجماعات الفاعلة فيه، وهذا الاستبدال له نهاية على غاية من الخطورة، فهو يشيح بوجهه عن الحقائق الكبرى، بما فيها الاحتلال، وبها يستبدل صراعا بين هويات لم يقع تركيزها في بنية النص. وحينما تعوز ذلك الاستبدال البراهين السردية الداعمة)[٢٣] او في تقديمه لرؤية ثقافية مرتبكة لمفهوم الهوية (متابعة هذا التحليل إلى نهايته سيخرب الادّعاءات السردية الشارحة حول معنى الهوية في كل الرواية، ولكننا نقف على ظاهرتين، الأولى حول الهوية الأخيرة، الهوية السنية، التي التهمت الهويتين الأخريين اليهودية والشيعية، حيث قتل الموسيقار وهو عليها، فهل هي هوية قاتلة؟ والثانية، وهي الأشد ظهورا، وتخرب كافة الافتراضات، وهي أن شخصية الموسيقار بكل هوياته التي ذكرت، كانت ثابتة في رؤيتها لنفسها وعالمها وعلاقاتها الحقيقية، ولم تعرف أي تحول ذي أهمية ينعطف بها إلى مستوى الهوية المتميزة التي تختلف عن هوياتها الأخرى، ولهذا تتبدد أساطير الهويات في النص، وتحل محلها قضية الأقنعة التي ارتداها الموسيقار ليجنب نفسه الأذى، وليبق في موطنه. والقناع غير الهوية)[٢٤].

يمكن القول ان مشروع عبد الله ابراهيم تحرك في منطقة مشتبكة ثقافيا تداخلت فيها حقول الاشتغال النقدي لاسيما في محاور تتعلق بالتراث العربي والاسلامي والموقف من حاكمية النص التراثي المكونة للعقل العربي الاسلامي وانها تحركت في مشروعين متجاورين مع فوارق تتعلق بموجهات المكان والزمان النقدي بين وبغداد وطرابلس والدوحة وانهما عكسا جزءا من السيرة الذاتية في التوجه الى هذه المنطقة التراثية بهذه الاسئلة تحديدا في صراع نسقي ثقافي بين هوامش حضارية شكلت اقطاب مركزية اسهمت في بناء شخصية عبد

الله ابراهيم تحركت بوعي متدرج الى مواجهة الذات والاخر انصياعا الى ادراك قيمة الاشكالية التراثية في الحاضر إذ كان عبد الله ابراهيم باحثا عن تأصيل الهوية الثقافية العربية الاسلامية عبر تشذيب تفرعاتها ومحاولة تجميع عناصر البناء الفكري او تفكيكها بغية بنائها على مقاسات نظرية عقلية عربية اسلامية مترهلة وهو ما قاد الى مواجهة مع حقول التراث من جهة وحقول التفكير والثقافة الغربية من جهة اخرى فانساق عبد الله ابراهيم الى نمط من التفكيك الوهمي نجده متناثرا في أدلجته للخطاب القومي الاسلامي غالبا وفي اهمية الانتماء بوصف المكان فضاء اشتياق يتمثل التجربة الشخصية مع ظروف زمانية اعقبت انهيار الفكر القومي العربي سياسيا، ونمو الاصولية الاسلامية مركزا او هامشا تاريخيا ومذهبيا، فهو يبحث في موسوعة السرد العربي تمظهرات فكرة لوكاش عن الوعي الاصيل بمعنى تأصيل مستوى واعي من الافكار التي تبحث عن ايجاد مخرج ثقافي لازمات سياسية وهو ما اوقعه في ازمة البحث عن الهوية السردية العربية الخاصة، واشكالية تخليصها من عمقها الغربي بطريقة قصدية وليست وصفية او موضوعية في كثير من الاحيان ما استدعى مواءمة ثقافية بين مكونات العقل العربي القديم ومستجدات وطرائق التفكير العقلي الغربي، فظهر مخاتلا بين نسقين يسعى جاهدا لتأصيل الماضي في الوقت الذي يقف بالضد من بعض تمظهراته بحكم المنهجيات الحديثة،، واذا كان عبد الله ابراهيم الباحث عن مركزية عربية اسلامية ترفض تهميش الغرب لها يهمل المهمش الاسلامي تماما، كما يظهر من اهماله الفادح لكل المرويات السردية التراثية الشيعية بالمطلق في اقصاء ينسجم مع ذائقة عربية مركزية تعمل على تقديم مشروعه للعيان. وهو ما يحيل الى سؤال اكبر

حول قدرة المنهج النقدي على الانفصال عن العمق السياسي المرتهن لسيرورته وحركته.

يظهر عبد الله ابراهيم حريصا على توفير كمية وفيرة من النصوص التراثية فالاثنان اذ يبدأ عبد الله ابراهيم من البنية الى مكوناتها ثم الى النسق وصولا الى ثنائيات المركز والهامش الثقافي ويقدم عبد الله ابراهيم بيلوغرافيا للتراث العربي الاسلامي لاسيما في نظرته للآخر ينقلها حرفيا وبلا تعليق.

ان قراءة موضوعية لجهد عبد الله ابراهيم ستفتح الباب على مصراعه على محاور عدة بقراءات متنوعة حول موجهات المنهج النقدي ودورها في تشكيل النص النقدي وفي ازمة الهوية والانتماء الثقافي وفي العلاقة مع السلفية الثقافية العربية الاسلامية ومسارات المنجز الثقافي الغربي المعاصر لتتوالد عبرها اسئلة التأصيل والاحتذاء والمطابقة والمفارقة وحول اسئلة الحداثة لا بمعناها الشكلي والتكنولوجي ولكن في عمقها القائم على طفرات المعرفة وثورات المناهج الفكرية.

الهوامش:

١. ينظر: موسوعة السرد العربي ج١،د. عبد الله ابراهيم: ٦.

٢. الخطاب النقدي عند عبد الله إبراهيم، صباح الساري: ١٥٣.

٣. موسوعة السرد العربي ج١، د. عبد الله ابراهيم: ٥.

٤. م. ن: ٧.

٥. ينظر: م. ن: ٢٣ – ٢٤.

٦. م. ن: ٢٤.

٧. م. ن: ٢٩.

٨. م. ن: ٢٢٢.

٩. م. ن: ٢٢٢.

١٠. الخطاب النقدي عند عبد الله ابراهيم، صباح الساري: ١٨٧.

١١. م. ن: ٣٤٢.

١٢. المطابقة والاختلاف، عبد الله ابراهيم: ٥٠٤.

١٣. م. ن: ٥٠٤.

١٤. ينظر: التحليل النصي، رولان بارت: ١٩.

١٥. البنيوية، جان بياجيه: ١٣.

١٦. البنيوية وما بعدها، جون سيتروك: ٢٠٧ – ٢٠٨.

١٧. ينظر: المطابقة والاختلاف: ٦٦ – ١٩٣.

١٨. الرواية العراقية الجديدة، المنفى – الهوية – اليوتوبيا، د. عبد الله ابراهيم مجلة غيمان، العدد الثامن صيف ٢٠٠٩ www.ghaiman.net .

١٩. الرواية العراقية الجديدة، المنفى – الهوية – اليوتوبيا، د. عبد الله ابراهيم مجلة غيمان، العدد الثامن صيف ٢٠٠٩ www.ghaiman.net .

٢٠. م. ن.

٢١. م. ن.

٢٢. م. ن.

٢٣. م. ن.

٢٤. م. ن.

المصادر:

- البنيوية، جان بياجيه، ترجمة عارف بنمينه وبشير اوبري، دار عويدات للنشر بيروت ط٣ سنة ١٩٨٠.
- البنيوية وما بعدها، جون ستروك، ترجمة محمد عصفور، المجلس الوطني للثقافة، الكويت ط١ سنة ١٩٩٦.
- التحليل النصي، تطبيقات على نصوص من التوراة والإنجيل والقصة القصيرة، رولان بارت، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، منشورات الزمن، الدار البيضاء سنة ٢٠٠٠.
- الخطاب النقدي عند عبد الله ابراهيم، صباح الساري، اطروحة دكتوراه جامعة البصرة ٢٠١
- الرواية العراقية الجديدة، المنفى – الهوية – اليوتوبيا، د. عبد الله ابراهيم مجلة غيمان، العدد الثامن صيف ٢٠٠٩ www.ghaiman.net
- المطابقة والاختلاف، بحث في نقد المركزيات الثقافية، د. عبد الله ابراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت،ط١ سنة ٢٠٠٤.
- موسوعة السرد العربي، د. عبد الله ابراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ٢٠٠٨.

ملف العدد

قراءة معاصرة في الفكر السلفي
دراسة تحليلية للأسس والمبادئ والغايات

إحسان محمد العارضي

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة والسلام على سيدنا وحبيبنا وشفيعنا أبي القاسم محمد وآله الطاهرين وبعد:

نظرا لاتساع ظاهرة المد التكفيري في المنطقة العربية والإسلامية خاصة والعالم عامة، والخطورة الكبيرة التي بات يمثلها هذا الاتجاه على المسلمين لاسيما الشيعة الامامية كونه يستهدفهم بالأساس وباقي المسلمين وشعوب العالم، كانت لنا هذه الدراسة الموجزة التي تحاول البرهنة على مقولة أساسية وهي: إن موجة المد السلفي التكفيري سوف تترك آثاراً خطيرة على الواقع الإنساني بشكل عام والإسلامي بشكل خاص إن لم تتظافر الجهود الدولية الشعبية والرسمية للوقوف ضدها ومقاومتها بكل الوسائل المشروعة الفكرية والعملية، وتأتي هذه الدراسة الموجزة ضمن الجهود الأخرى التي تستهدف هذه الظاهرة الدموية التي أضحت تلقي بظلالها السوداء على الواقع الإسلامي والعالمي، عن طريق توضيح الأسس العقدية والأيدلوجية التي يقوم عليها المشروع السلفي التكفيري.

وقد احتوت هذه الدراسة على مبحثين وخاتمة، تناول المبحث الأول تاريخ الإرهاب الحديث في العالم الإسلامي والأسباب التي ساعدت في انتشار الفكر السلفي التكفيري والمبحث الثاني فقد تناول الأسس والمبادئ والسمات التي تطبع حركته العامة في الواقع المعاش، وأما الخاتمة فقد احتوت على أهم الاستنتاجات التي خلصت إليها الدراسة وقائمة بالمصادر.

وما توفيقي إلا بالله عليه أتوكل واليه أنيب والعاقبة للمتقين

المبحث الأول
تاريخ الإرهاب في العالم الإسلامي

إن الإرهاب المنظم في العالم الإسلامي للجماعات قد بدأ على يد الخوارج وغيرهم، لكنه ـ لم يجد الجو المناسب له والذي يمكنه من الانتشار والنجاح في المجتمعات الإسلامية عبر التاريخ، إلا بعد أن نحا بعض الفقهاء من المذاهب السنية ـ كابن تيمية وغيره ـ منحىً مختلفا عن غيرهم في تعاملهم مع بقية المسلمين لا سيما مع الشيعة الامامية.

وهنا نستطيع أن نؤكد بشكل عام، أن بداية الجمود الفكري الذي أصاب المسلمين قد بدأ بعد وفاة إمام الحنابلة احمد بن حنبل، وإغلاق باب الاجتهاد عند المذاهب الإسلامية ـ عدا المذهب الشيعي الامامي ـ إذ اعتبر الفقهاء اللاحقون، إن غاية المرام قد وصل إليها أئمة المذاهب الأربعة.

وقد أكد ذلك الاتجاه الإمام عبد القادر الكيلاني في كتابه (الاعتقاد) والذي ركز فيه على أمور العقيدة في أوائل القرن الخامس الهجري والذي شهدت نهايته انشغال الغزالي في رده على الفلاسفة بكتاب (تهافت الفلاسفة)[1].

وتعميقا لهذا الاتجاه، فقد تبرأ أبو بكر بن العربي من كل الأعمال الأدبية للجاحظ والمسعودي وغيرهم، وقد دعا ابن العربي إلى الحذر من بدع هؤلاء

---

(١) جريدة الصباح، العدد(٥٠٩) السبت ١٦صفر١٤٢٦-٢٠٠٢/٣/٢٦، الصفحة السابعة مقال للسيد نجاح كاظم بعنوان التفاعل المفقود بين النص والعقل.

الذين اسماهم (المبتدعين المحتالين) لأنهم يسهلون المعاصي للناس كما يقول[1].

والبدعة عندهم هي (الاختراع على غير مثال سابق، وهي أما في ضلال مبين إن كانت من غير قصد أو كفر بالشريعة والشارع إن كانت عن قصد)[2].

وتطور الإنكار على (أهل البدع) كما يسمونهم إلى التكفير، فقد رأى ابن الجوزي ان هؤلاء أتباع إبليس وتلبيساته كما جاء في كتابه المشهور (تلبيس إبليس).

وتوج هذا التطور التكفيري بابن تيمية في بداية القرن الثامن الهجري، بالهجوم الشديد على مخالفيه، خصوصا ما اسماهم بالرافضة الذين هم الشيعة الامامية وقد حمل بشدة على المعتزلة والشيعة (الرافضة) والفلاسفة ومن إليهم من الفرق الأخرى المبتدعة كما يعتقد[3].

وقد اعتمد ابن تيمية على ظواهر معاني الكتاب والسّنة، وحصر دور العقل في هذا المنهج دون الاعتماد على الفلسفة والعلوم العقلية، التي اعتبرها مهجنة للفكر الإنساني ومضلة له، كما جاء في رسائله، وأشهرها رسالته الموسومة معارج الوصول[4].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر السابق.

(٣) موسى، د. محمد يوسف، ابن تيمية، من سلسة كتب أعلام العرب، الكتاب الخامس، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مكتبة مصر، ص١٤٨.

(٤) المصدر نفسه، ص١٢٧.

وحتى استدلالاته في علم التوحيد، فإنه تمسك بما فهمه من الكتاب والسنة، وما رآه صحيحا من آثار السلف الصالح، كما جاء برسالته الموسومة (العقيدة الواسطية) التي كتبها سنة ٦٩٨هـ إجابة لطلب احد قضاة واسط[١].

واتبع ابن تيمية تلميذه السيوطي الذي انماز برفضه المنطق وعلم الكلام أيضا.[٢]

وقد أدى هذا الاتجاه إلى انقياد العقل المطلق للنقل، وبذلك غابت العلوم العقلية وصارت الوصاية لهذا النهج المعتمد على النقل، أو بالأحرى على ما يفهمه فقهاؤه منه، ويفرض على الآخرين كشيء مسلم به لا يقبل النقاش مطلقا.

وبذلك انكمش الفكر الإسلامي (السّني) على نفسه وانزوى بعيدا، تحت مطارق هؤلاء الأعلام المتزمتين، الذين فرضوا رؤيتهم الأحادية والمتعصبة للدين على الآخرين بحيث تأثرت الأجيال اللاحقة بشدة، خصوصا أهل العلم المعاصرين وهذا ما نراه جليا واضحا في عددٍ من كتاباتهم ومؤلفاتهم.

فعلى سبيل المثال لا الحصر، يقول الدكتور محمد يوسف موسى مؤلف كتاب ابن تيمية متفاخرا بما عمل أسلافه في صفحة(٥٦) من كتابه ما يلي: «ولما كان عهد صلاح الدين الأيوبي، أبطل مذهب الشيعة من مصر، وأقام بها المذهب الشافعي ومذهب مالك» وكأن الشيعة كفرة لا يستحقون سوى الموت والقتل والإفناء!.

ويقول الدكتور موسى في موضوع آخر من كتابه واصفا الشيعة بأنهم يكيدون للإسلام وأهله منذ قديم الزمان، فقال ما نصه في ص٣٧: «وكان

---

(١) المصدر نفسه، ص١٢٥.

(٢) جريدة الصباح، مصدر سابق.

المسلمون فرقا مختلفة من ناحية العقائد الدينية كما نعرف من علم الكلام، وكان هناك الإسماعيلية وغيرهم من الشيعة الروافض الذين يكيدون للإسلام وأهله منذ قديم الزمان والى يوم القيامة كيداً كبيراً».

بل وأكثر من ذلك حينما زاد في الطنبور نغمة عندما صور الشيعة عملاء وجواسيس وخونة للبلاد الإسلامية والدين الإسلامي، فقال في موضوع آخر من الصفحة السابقة «كما يفسر موقف الشيعة الرافضة في مصر والشام والعراق وميلهم الى أعداء الدين والوطن، الغازين الظالمين».

وهذه الآراء والمواقف ضد الشيعة الأمامية، استمدت جذورها من تنظيرات ابن حزم وابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب، وغيرهم ممن عرفوا بعداء مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

إن الانتكاسة الفكرية والحضارية التي شملت العالم الإسلامي، رافقها وساعد في اشتدادها، احتلال السلاجقة للأقسام الشرقية من بلاد المسلمين في القرنين الخامس والسادس الهجريين وحروبهم ضد البويهيين والحروب الصليبية وغزو المغول والتتار، ومن بعدها احتلال الأتراك العثمانيون لبلاد المسلمين في أواسط القرن السادس عشر الميلادي، لترسيخ الانحطاط والتخلف وإدامته في شتى مناحي الحياة الاجتماعية والفكرية للمسلمين، وصولا إلى بواكير القرن العشرين، واستفاقة المسلمين على الحضارة الغربية وهي تغزوهم في عقر دارهم بالسلاح والتكنولوجيا الحديثة.

وقد أفرزت هذه الأحداث والتطورات، فكراً يحمل في الظاهر طابع الجدّة والحداثة والعملية، في حين يحمل باطنه أدوات الفكر المتخلف السابق نفسها ولكن في صياغة لفظية جديدة، وذلك بسبب استخدام فقهاء الإسلام

ومفكريه المنهج السابق نفسه وأدواته القديمة، فضلا عن استيحاء البيئة الثقافية للقرن الخامس الهجري وما بعده.

فكان من نتائجه الرئيسة السلبية رفع شعار العودة إلى السلف الصالح وذلك عن طريق الدعوة إلى تنقية الإسلام من الشوائب الفكرية والعقائدية وضمان نقاء الإسلام وأتباعه[1].

وفرض وصاية استعلائية على الآخرين، وهذا النهج قد عبّر عنه بأمانة وإخلاص كبيرين إمام المذهب الوهابي محمد بن عبد الوهاب تلميذ ابن تيمية الوفي، الذي ناصب الشيعة العداء كسلفه.

يقول محمد بن عبد الوهاب في كتابه المتواضع المسمى «التوحيد الذي هو حق الله على العبيد» في شرحه لحديث الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله المسألة الحادية عشرة ما نصه ذكرّه في خطبته قبل موته بخمس: «الرد على الطائفتين اللتين هما شر البدع، بل أخرجهم بعض السلف من الاثنتين والسبعين فرقة، وهم الرافضة والجهمية، وبسب الرافضة حدث الشرك وعبادة القبور، وهم أول من بنى عليها المساجد»[2].

فهو لم يكتف بآلاف الكتب الشيعية التي توضح مذهب الشيعة الامامية وعقائدهم التي استقوها من أئمة أهل البيت عليهم السلام، بل واعرض عن كل ذلك التراث الموجود لديهم وأخرجهم من الإسلام، واعتبرهم من أهل الشرك وعُبّاد

---

(١) جريدة الصباح، مصدر سابق.

(٢) محمد بن عبد الوهاب، كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، طبع ونشر وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية، ١٤١٩هـ ص٤٣.

ألقبور والتماثيل بجرة قلم واحد، ودون دليل مقنع يسوقه، بل واعتبرهم من شرار الخلق عند الله سبحانه وتعالى لأنهم كما يقول قد «جمعوا بين الفتنتين، فتنة القبور وفتنة التماثيل»[1].

وقد سار على نهج محمد بن عبد الوهاب شيوخ وفقهاء المذهب الوهابي خلفاً عن سلف بل وأوغل بعضهم في هذا التطرف، حينما كفّروا الشيعة الامامية وهذا مثال واحد نسوقه كشاهد من بين آلاف الشواهد على هذا النهج التكفيري، فقد كتب عبد الرحمن حماد آل عمر، احد أساتذة الفقه الوهابي في المملكة العربية السعودية، كتيبا متواضعا، أسماه (دين الحق) وزعته السلطات السعودية مجانا في طبعة أنيقة على مئات الآلاف من الحجيج مع غيره من المطبوعات وكمية من مياه زمزم قبل بضعة أعوام، جاء في صفحة (١٢٥) منه ما نصّه:

«ومن الفرق الخارجة عن الإسلام، وان كانت تدعيه، وتصلي وتصوم وتحج فرق كبيرة العدد، تدعي أن جبريل عليه السلام، خان في الرسالة حيث صدها إلى محمد صلى الله عليه وسلم، وقد كان مرسلا إلى علي رضي الله عنه، وبعضهم يقول: علي هو الله ويغلون في تعظيمه وتعظيم أبنائه وأحفاده وزوجته فاطمة وأمها خديجة ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ بل وقد جعلوهم آلهة مع الله، يدعونهم ويعتقدون أنهم معصومون. وان منزلتهم عند الله أعظم من منزلة الرسل، عليهم الصلاة والسلام.

---

(١) كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد،ص٤١، وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا الكتيب وأمثاله قد وزعته السلطات السعودية مجانا على الحجيج عامي ١٩٩٨-١٩٩٩م.

ويقول هؤلاء: إن القرآن الذي بأيدي المسلمين الآن فيه زيادة ونقص، وجعلوا لهم مصاحف خاصة، وضعوا فيه آيات وسورا من عند أنفسهم، ويسبون أفضل المسلمين بعد نبيهم أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، ويسبون أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، ويستغيثون بعلي وأبنائه في وقت الشدة والرخاء، ويدعونهم من دون الله، وعلي وأبناؤه بريئون منهم. لأنهم جعلوهم آلهة مع الله، وكذبوا على الله وحرفوا كلامه، تعالى الله عما يقولون علّواً كبيرا».

ويستطرد ناصحاً أهل الإسلام بقوله لهم: «وهذه الفرق الكافرة التي ذكرناها هي بعض من فرق الكفر التي تدعي الإسلام، وهي تهدم فيه»... الخ من كلامه[1].

وهذه النماذج التي سقناها كأمثلة من بين آلاف الكتب والمطبوعات الأنيقة والملونة والتي توزع بالملايين مجانا على المسلمين في مختلف بقاع العالم، أدى إلى تثقيف سلبي واسع ضد طائفة الشيعة الامامية عند باقي أتباع المذاهب الإسلامية والأديان الأخرى، إذ تشوهت بشدة صورة الشيعة الامامية عند البسطاء وغير المثقفين من المسلمين، وبذلك فقد سهل على التكفيريين عملهم في تجنيد بعض هؤلاء كانتحاريين ضد الشيعة في العراق وباقي دول العالم.

---

(١) عبد الرحمن بن حماد آل عمر، دين الحق، طبع ونشر وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية،١٤١٩هـ ص١٢٥.

المبحث الثاني
قراءة موجزة في الفكر السلفي

افرز الفكر الإسلامي المعاصر ـ فيما افرز ـ المدرسة السلفية التي تؤكد أن المعتقدات والتشريعات والشعائر، أمور ثابتة شكلاً ومضموناً لا تقبل التغيير، وبعبارة أخرى فالمرجعية الفكرية في تحليل النص وفهمه واستنباط المواقف والرؤى منه عند هذه المدرسة تعتمد مرجعية الجمود على الثابت في المعرفة الدينية (الإسلامية)، وان أي إعمالٍ للفكر في أي مستوى من مستويات الفهم والصياغة النظرية للفكر او ابتداع آلية للتعبير عنه، يُعَدُ تحريفاً وتزويراً للحقائق الإسلامية الأصيلة كما هي في الصدر الأول للإسلام الذي تعده هذه المدرسة العصر المرجعي للإسلام الأصيل ـ أو ما يطلقون عليه عصر الخلافة الراشدة ـ الذي يتوافر على الحلول الناجعة لجميع المشاكل وتحقيق الأهداف المطلوبة.

وقد أنتجت هذه النظرة موجة من الفهم الاستاتيكي "القار" الذي يرفض التجديد ولا يقبل المشاريع الفكرية السياسية والثقافية التغييرية ـ بغض النظر عن صحتها من عدمها ـ لأنه ببساطة لا يقبل التعايش والتكيف معها.

إن الذي يهمنا هنا هو التأكيد على أن السلفية المعاصرة هي الممثلة لهذا الاتجاه اصدق تمثيل في نسقها العام، او بعبارة أخرى أنها تمثل اتجاهها الفكري كونه يدعي انه يمثل الجهة الوحيدة التي تدعو إلى العودة إلى المنابع الأصلية للدين، فإنه في الحقيقة عودة إلى صياغة الذات الإسلامية وتحديد إطارها المعرفي بحسب هوية محددة سلفاً نابعة أساسا من الشعور المر بالهزيمة أمام تحديات العصر الحديث ـ الغرب تحديداً ـ والعجز عن صياغة التاريخ مجدداً

كما يتصوره هذا الاتجاه، مما جعله ينكفئ إلى الماضي ويبحث عن مرجعية منقذة للواقع البائس كما يدعي وهذه المرجعية المنقذة موجودة في الصدر الأول من الإسلام وأسباب هذا التوجه للماضي وبكل حمولته الايجابية والسلبية هو الإحساس بالخطر من الآخر الذي ولّدَ شعوراً قوياً عنده بالتهديد والهيمنة من قبل "الآخر"، مما ألجأه إلى فرض نظام شامل قائم على معتقدات دينية وثقافية تقوم على معاداة كل الاتجاهات الفكرية والعقدية الأخرى، ومحاربة من يتبناها ومحاولاً من خلال هذه المنظومة إعادة تشكيل الذات الإسلامية وفق نظرته ومنظومته القيمية فقط، النهوض مجدداً بالواقع ووضع حد للفرقة والتجزئة والضعف والتشرذم الذي انتاب العالم العربي والإسلامي، هذا مع الإشارة إلى تبنينا موقف حسن الظن للمقاصد والغايات والأهداف للقائمين على هذا الاتجاه.

السمات الرئيسة للتيارات السلفية:

لدى التيارات السلفية مجموعة من السمات أو القواسم المشتركة، منها على سبيل المثال:

١. عدم وجود تنظيم موحد يضم المدارس الفكرية وتياراتها المختلفة في إطار تنظيمي، ورفض فكرة العمل الجماعي.

٢. للتيارات السلفية أصول عامة تستند إليها ولكن ليس لها جماعة موحدة ذات إطار فكري وأيديولوجي مثل جماعة الإخوان المسلمين، وكل مدرسة أو تيار يعمل بشكل مستقل عن الآخر، له شيوخه ومدرستها الخاصة به وطلبته ومريدوه.

ولكن يبقى للتيار السلفي الوهابي السعودي بريقه الخاص أكثر من غيره لأسباب عدة لا مجال للتعرض إليها.

٣. التشدد الفقهي، وعدم وجود مجال للرأي الآخر، إذ يتبنى التيار السلفي الآراء الأكثر تشددا في الفقه والفكر، مع عدم وجود مرونة فقهية لدى التيارات السلفية، لأن كل مرونة فقهية أو فكرية ـ من وجهة نظرهم ـ تعدّ تسيباً.

٤. التمسك بحرفية النص، وعدم مراعاة الواقع أو ما يسمى بـ"فقه الواقع" والمستجدات التي تطرأ على الحياة، بحيث يجب أن تكون الفتوى مناسبة للواقع وتراعيه، وهذا ما تفقده التيارات السلفية، لذا كثيرا ما تصطدم هذه التيارات بالمتغيرات نظرا لتمسكها بحرفية النص ودورانها حول ظاهره ولا تحاول النزول إلى عمق النص أو فهم الأبعاد الحرية ــ التاريخية له، وكذلك عدم الاهتمام اللازم والمطلوب لمقاصد التشريع وغاياته.

٥. التفسير التآمري للأحداث وسيطرة هذا الفكر التآمري على تفسير السلفية للأحداث، فالسلفية تفسر كل الأحداث الجارية في العالم على أنها تدور في ضوء المؤامرة على الإسلام والمسلمين، وإلغاء الاعتبارات الأخرى كافة، مثلا لمصالح السياسية، والعلاقات الدولية، وان الحدية التي يتسم بها الفكر السلفي دعته إلى أن يواجه الحداثة بوصفها أسلوبا جديداً في الحرب ضد الإسلام وفي هذا السياق صدرت مجموعة من المؤلفات التي تهاجم الحداثة وتحذر منها بشدة[1].

---

(١) ينظر على سبيل المثال لا الحصر آراء جمعة عائض الزهراني في كتابه الموسوم: "أسلوب جديد في حرب الإسلام" الصادرة من رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة، سلسلة دعوة

٦. إلغاء الآخر الإسلامي: أفتى محمد بن عبد الوهاب بكراهية الآخر من المسلمين وغير المسلمين إلا من تبع مذهبه وسار على نهجه، فيقول: «إن الإنسان لا يستقيم له إسلام ولو وَحَّدَ الله وترك الشرك إلا بعداوة المشركين والتصريح لهم بالعداوة والبغضاء».[١]

ويقصد بالطبع ـ وبحسب ما جرى عملياً في أحداث الماضي ـ أنهم هم الموحدون الحقيقيون فقط وغيرهم أما من الكفار أو من أهل الشرك والضلال.

وأعطى تحالف محمد بن عبد الوهاب مع محمد بن سعود مؤسس الدولة السعودية الأولى، المسوّغ الشرعي لغزو البلاد الإسلامية وقتل أهلها بعد اتهامهم بالكفر وإكراههم على قبول الوهابية على أنها الإسلام الحق واعتبار بقية فرق المسلمين كفاراً لا سيما الشيعة[٢].

ولتسويغ الاعتداء والقتل الذي يمارسونه نسبوا حديثاً للرسول الاكرم ﷺ يقول: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وان محمداً رسول الله»، وجعلوا هذا العدوان والقتل جهاداً في سبيل الله تعالى[٣].

الحق(٨٩) لسنة ١٩٨٩م،وكذلك كتاب عدنان النحوي الموسوم : الحداثة من منظور إيماني، الصادرة من دار النحوي في الرياض وكتاب حلمي القاعود" الحداثة الصادر من دار المعراج في الرياض سنه ١٤٢١ هـ وغيرها .

(١) عبد الوهاب، الشيخ محمد، كتاب كشف الشبهات و١٣ رسالة أخرى، نشر قصي محب الدين الخطيب، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٣٩٩هـ رسالة من ستة مواضع منقولة من السيرة ٢٨.

(٢) محمود صبحي، احمد، جذور الإرهاب في العقيدة الوهابية، دار الميزان، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ص١٥.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٤.

ركائز الاتجاه

١. تقديس السلف "الصالح":

جاء تقديس السلف "الصالح" عند هذا الاتجاه من التأثر الواضح بالحديث المنسوب إلى النبي الأكرم الموجود في كتب المسلمين السنة، فقد جاء في صحيح البخاري عن الرسول الأكرم ﷺ: «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يأتي من بعد ذلك أناس يشهدون ولا يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون ويكون فيهم الكذب»[1].

وقد سرى هذا التقديس إلى جميع الصحابة والتابعين بلا استثناء وبحسب معايير التفضيل عند هذا الاتجاه.

٢. دعوى امتلاك الحقيقة المطلقة:

إن ادعاء الفكر السلفي امتلاك الحقيقة التاريخية بالكامل ــ شخصاً أم فكراً ــ وعدم التوافر على معيار علمي موضوعي عقلاني للاحتكام إليه في التمحيص والتدقيق والنقد، أدى ويؤدي على الدوام إلى إثارة الفتن والبغضاء بين الفرق والمذاهب والتيارات المتعددة والمختلفة.

إن ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة عند السلفيين يترتب عليه آثار خطيرة كالتكفير واستباحة الدماء والأعراض والأموال، وقد أثار هذا التطرف الفكري المشحون بالاستعلاء على الآخرين لدى الأطراف الأخرى مخاوف حقيقية

---

(١) البخاري الجعفي، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، كتاب فضائل الصحابة ــ باب ما ذكر في الكف عن أصحاب النبي ﷺ.

كثيرة، فاستنفرت كل ما بحوزتها من مكونات المواجهة ضدهم، الأمر الذي جعل من الصدامات المتبادلة قدراً لا مفر منه، وهذه من أهم النتائج الخطيرة على الفكر الإنساني بل على الحياة الإنسانية نفسها.

ولعل المراجع لتاريخنا الإسلامي المعاصر- والذي كان الفكر السلفي الديني احد عناوينه البارزة المؤثرة بقوة في كل حركته منذ بدايات الدعوة وإلى الوقت الحاضر الذي ظهرت فيه تيارات وأحزاب السلفية الدينية ــ لا يمكن إلا أن يلاحظ وجود إشكالية مهمة يثيرها الأسلوب المنهجي والعملي في طبيعة التعاطي مع قضايا ورموز وشخصيات وأحداث وأفكار هذا التاريخ في كثير من مفاصله المهمة، من خلال انه ينطلق ضمن أجواء ضاغطة تتأسس على رؤية ضبابية تمجيدية للجانب الذاتي من التاريخ النظري والعملي إلى حد الاستغراق (المنتفخ) بالمجد التليد الآفل ــ إذا صح التعبير ــ والمعبأ بكل ذاتيات هذا التاريخ الزاهي في التركيز على الصيغة التاريخية الميكانيكية الخطابية الجامدة التي لا تنتج إلا الانحراف والتحريف في الفكر والممارسة، والفقر في الاغتناء المعرفي الحضاري والإنساني[١].

وعندما يقوم الفكر السلفي بدراسة الظاهرة أو الحدث البشري او الطبيعي ـ في محيطه الإنساني والتاريخي ـ فانه ينظر إلى إنسان التاريخ (او الحدث او الفكرة) ككائن ينتمي إلى بعد ذاتي واحد، ينفصل عن الزمان والمكان، ويعيش

(١٧) العارضي، إحسان، جدل الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر، مؤسسة مثل الثقافية، الطبعة الاولى، ١٤٣٤هـ -٢٠١٤م، ص١٤٤ – ١٤٥.

في تشخصاته الذاتية بعيداً عن التأثر او التفاعل مع حركة الأحداث التي يعايشها، والتي يمكن أن يؤثر او يتأثر بها فتغتني منه، ويغتني منها.

إننا نفهم من التطبيقات العملية للفكر السلفي ــ بعد دراسة السلفية بوصفها مصطلحاً فكرياً ـ إن طريقة تفكير هذا الاتجاه غير موضوعية البتة، لأنها لم تلتزم بجملة قواعد ومعايير علمية دينية سليمة وصحيحة متفق عليها عند الأطراف المختلفة، ولم تكن لها مرجعية معيارية محكمة تستند إليها في تأويل النصوص وتحليل مداليلها المختلفة، بل استندت إلى فهمها الخاص وحده والذي كان ابرز سماته الشذوذ والتفرد في استنطاق التراث بشكل قوالب جامدة وأنماط محددة غير قابلة للانفتاح على الحياة والعصر، مما أوقع المنتمين إليه في أزمة الابتعاد العملي عن الواقع، والعيش في جنة النظريات والأفكار.

وهنا يتجلى مكمن الخطورة القاتل، فالسلفية عموماً التي دائماً ما يحتكم إليها العقل التقليدي السلفي المكون من قوالب ثابتة ونصوص جامدة ومفسرين محددين وأنماط تفكيرية رتيبة، تجعل كل المستجدات العصرية محكومة من قبل هذا العقل وبما يتماشى مع تقليديته وسلفيته.. فأي متغير جديد، او مستجد او قضية جديدة تطل برأسها على المجتمع بحكم تبدل التاريخ وتغير المعطيات والمواقع والأدوار، فإن عليها المرور على محكمة العقل التقليدي، أي على نص يفسره شخص عاش في الماضي والذي يكون قوله الفصل، فإن توافقت مع ما تعود عليه هذا العقل فإن مصير القضية المستجدة يكون القبول، وان لم تتوافق فمصيرها الرد بعد عمليات التفسيق والتضليل والرمي بالبدعة.

٣. ماضوية الفكر السلفي

لقد كانت ـ ولا تزال ـ المرجعية التي يعتمدها الخطاب السلفي ماضوية الطابع والتفكير والمعيار، ونحن هنا لا نقف موقفاً سلبياً من الماضي ورموزه إلا بقدر انسجامه مع المعطيات الأصيلة التي قام عليها الإسلام المحمدي الأصيل وما يريد ان يحققه من أهداف نبيلة في الحياة الإنسانية.

فالاحتكام المرجعي السلفي كان ماضوياً بامتياز إزاء كل ما هو عصري ومستجد، ومن هنا أضحى الخطاب السلفي الديني واقعاً في أزمة الماضوية حتى لو حاول التلبس بالعصرية، فهو تلبس شكلي لا يدخل في صميم الذهنية حتى يعيد تكوينها من جديد بحسب ما يريد، فالقشرة الذهنية عصرية الشكل، لكن الروح الفكرية ما تزال تراوح في عصور سابقة على العصر الحديث بمئات السنين، ومن هنا نشأت ولا زالت الأزمة العصرية الحقيقية في الخطاب الديني السلفي التقليدي[1].

ولأن الخطاب الديني السلفي يفتقد إلى الإقناع ـ إذ أن أدواته المعروفة هي: القسر والضغط والترهيب والتخويف والتفسيق والتكفير ـ في عصر التعددية الفكرية والمعلوماتية وتقاناتها، فإنه يحاول التمسك بالمقولات الدينية التي ينتقيها وبما تناسب أهدافه بقدر المستطاع ويوظفها في لغته التقليدية ويجيرها لصالحه في أكثر الأحوال عن طريق تفسيرات حرفية الطابع دون التحرك صوب الفهم الدلالي للنصوص الدينية عامة، وبهذا الخطاب الساذج يحاول سوق الرأي العام تجاهه ودحض كل ما عدا ذلك.

---

(١) المصدر السابق.

وباختصار شديد، فان العقل السلفي يقوم بالتقاط المعاني والأفكار وغيرها من الاثارات الفكرية من سلة التراث بحكم انكفائه عليه بشكل شبه مطلق في الوقت الذي لا يعي هذا العقل أهمية امتلاك الموضوعية العلمية، ولذلك فإنه لا يستطيع اقتناص الحقائق الأصيلة من التراث لأنه لا يخضعها لعملية مقاربة مع الواقع(دون الخروج من دائرة الشارع المقدس بالطبع) واستلهام غايات التشريعات ومقاصدها النهائية التي تفرض نفسها على مسار الحركة الفكرية الجائلة في مدارات النص وأعماقه ودلالاته.

إن العقل السلفي وهو يقوم بعملياته الفكرية لكي يستخرج من التراث رؤى أو أحكاما او مناهج للحياة او مجابهة التحديات المفروضة عليه، إنما يتمترس خلف قراءته الخاصة به للنص المقدس مستخدماً أدواته المعرفية السالفة الذكر، لكي يضفي على مقولاته القدسية والجزمية وبذلك يمكنه ان يدعي امتلاكه ناصية الحقيقة انطلاقاً من إحساسه الذاتي بامتلاكه الحق في تفسير النصوص المقدسة وسيرة السلف بصورة انتقائية، ودون الاهتمام بعناصر الزمان والمكان والتغير والتطور الذي هو سمة الكائن الحي بشكل عام والإنسان بشكل خاص، وكذلك عدم إمكانيته تمييز العلاقة بين الثابت والمتغير، إذ إن الثابت في المعرفة البشرية يكون مرجعية المتغير.

فعلى سبيل المثال لا الحصر، نستطيع إيراد شواهد عديدة تؤيد ما ذهبنا إليه من خلال قراءة فاحصة لكتابين مهمين يعتبران مرجعية أساسية للاتجاه

السلفي الحديث: «معالم في الطريق لسيد قطب وكتاب الفريضة الغائبة لمحمد عبد السلام فرج»[1].

ونتيجة لما تقدم، فان الخطاب السلفي يعاني من ازدواجية بين الواقع المعاش وجدلياته المفروضة على الإنسان وصرامة العقل السلفي في أحكامه التي تتقاطع مع الواقع وتحدياته المستمرة للنصوص الجامدة التي يتبناها بعد انتقائها بعناية من سلة التراث.

إن مظاهر التقدم والتطور الذي يفرز تحديات جديدة ولهذه التحديات الحياتية استحقاقات ومعطيات في الواقع الإنساني سواء على الصُعد الفكرية او الاجتماعية او الاقتصادية او التقنية، تضغط بقوة على المجتمعات التي تتبنى الاتجاه السلفي وتجعلها أسيرة التناقض الفعلي الذي تعيشه بين الاضطرار إلى تبني الكثير من مخرجات الحداثة الغربية ـ لا سيما التقانات وأسلوب الحياة ـ وبين مقولات العقل السلفي وخطابه الماضوي الصارم.

ملاحظات على الفكر السلفي التكفيري العملي:

١. كثرة الفتاوى الملزمة للمجتمع والتي تصدرها الكثير من الجهات الفتوائية، وتتنوع هذه الفتاوى في إلزام الناس بقوائم الممنوعات واللاءات المفروضة على الشعب ومن الملاحظ على هذه الفتاوى تغير بعضها بين الحين والآخر ليس استجابةً لمقتضيات الواقع ومتطلباته الفعلية الضاغطة، بل بمقتضى الألفة مع تلك المستجدات بوصفها أمرا واقعاً، والألفة هذه تعني أن المجتمع بمن

---

(١) القديمي، نواف،الإسلاميون سجال الهوية والنهضة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى،٢٠٠٨م، ص ٢٥٠ – ٢٥٣.

فيهم السلفية سيتعاملون مع تلك المتغيرات بنوع من التعاطي المتسامح بغض الطرف عنها او تحليلها[1].

فعلى سبيل المثال لا الحصر، فقد أسرع الحكام في الدول التي تتبنى الاتجاه السلفي التكفيري لاستيراد هياكل حضارية غربية كاملة في شتى المجالات وزرعوها بجانب مدارس الحديث والقرآن، مثل مدينة جبيل الصناعية الضخمة ومطار الملك خالد الدولي ومطار الملك فهد الدولي وجامعة "الإمام محمد بن سعود"، ومشروع تحلية المياه، وتشييد ناطحات السحاب وشراء الأسلحة المتطورة جداً.....الخ، ولكن الروح البدوية الخشنة لم تتغير او تنسجم مع مظاهر الحداثة الغربية المستوردة[2].

٢. يلتزم بتحريم العلوم الغربية ويعدها علوماً كافرة، ويتسم بالانغلاق الحضاري وعدم الانفتاح، فعلى سبيل المثال لا الحصر، فقد فَنَّدَ الشيخ عبد العزيز بن باز مفتي السعودية كروية الأرض ودورانها حول الشمس واتى بالأدلة النقلية والحسية على جريان الشمس وسكون الأرض!!![3]

---

(١) عبد الله، أنور، خصائص المجتمع الوهابي ـ السعودي، مكتبة الشرق، باريس ـ فرنسا، د ن، ص ٤١-٤٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(٣) ابن باز، عبد العزيز، رسالة في الأدلة التقلية والحسية على جريان الشمس وسكون الأرض، منشورات الجامعة، المدينة المنورة، ١٩٧٤م، ص ٢٣ -٢٤.

٣. رفضه الاعتراف بالخطأ ويصر على ان معتقداته وآراءه هي الحق وغيرها الباطل ويرتب آثارا عملية على ذلك يتمثل بإقصاء الآخر وتكفيره[١].

٤. رفضه للعقل ومقولاته، وقد انشأ الوهابيون أجيالاً متعصبة دينياً ومنغلقة على ذاتها، لا تؤمن بدور العقل وقاموا بإدانة الفلسفة والتيار المعتزلي العقلي وكفروا الفكر الشيعي وغيره[٢].

٥. الجزمية أي يجزم بأنه على الحق وان كل ما سواه باطل إما ضال او مشرك او كافر ولابد من الجهاد ضده[٣].

٦. يتسم الفكر السلفي بالتماهي التام مع الماضي، إذ يقدم فقه السلف وفكره بوصفه إطارا تشريعياً مطلقاً يعلو على الزمان بأبعاده الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، مما افقد الفكر السلفي القدرة على الاستجابة المرنة لمتغيرات العصر وتحدياته، والانجرار الى الماضي ومعاركه الكلامية واختياراته اللغوية[٤].

٧. ان من اخطر ما تواجهه الأمة الإسلامية حالياً هو انبهار الكثير من شبابها بالأفكار السلفية التي تعيد إنتاج مقولات السلف بشكل سطحي ينسجم وحال وهذا يعني الشباب التواق للتغيير والتمرد على الواقع الفاسد الذي يعيشونه،

---

(١) البريدي، عبد الله،السلفية والليبرالية اغتيال الإبداع في ثقافتنا العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، ص٤٦. وكذلك خصائص المجتمع الوهابي ـ السعودي، ص٤١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٢، ١٧٤.

(٤) السلفية والليبرالية، ص ٥٠ -٥١.

وإن مكمن الخطورة يكمن في الذين يؤثرون في الواقع الاجتماعي ــ الديني، أولئك السلفيون الذين يصوغون الحاضر في ضوء نمطية الماضي ومثاليته وثبات آلياته وأفكاره، إنهم يعيدون إنتاج الماضي في الحاضر واجترار كل أشكاله المألوفة ومن ثم لا يمثل ما يقدمونه، إضافة معرفية جديدة، وإنما إنتاج ما تم إنتاجه، شرحاً، أو تلخيصاً، أو تلفيقاً، هذا إن لم يكن تشويهاً للفكر الإسلامي بصيغة اختزالية اقصائية استعلائية افتخارية وتمجيدية.

إن المثال الذي يسعى إليه هؤلاء لا يتحقق وجوده في الحاضر والمستقبل بفعل الجهد الإنساني، وإنما هو قارّ في الماضي، ومن ثم فإن التقدم عند هؤلاء ليس في السير نحو المستقبل وإنما هو في العودة إلى الماضي ومثلهم الأعلى نظرياً هو الإيمان المطلق بكمال الماضي وهذا يعني من الناحية العملية، الخضوع للمرجعيات السياسية أو الدينية أو الاجتماعية التي تمثله بغض النظر عن صدق ووثاقة بعض تلك المرجعيات[1]، وكذلك تجاهل التغيرات والتطورات التي انتابت الفكر الإنساني عبر مراحله التاريخية المتعاقبة وصولاً إلى العصر الحالي.

---

(١) فالسلفية يعتقدون بشدة وبجزمية مفرطة على أن خير عصور التاريخ الإسلامي هو عصر الخلافة "الراشدة" متناسين ما انطوى ذلك العصر على خلافات مريرة وصراعات متمادية وصلت إلى تكفير بعض الصحابة بعضاً، بل وقتل بعضهم بعضاً (كقتل الخليفة الثالث عثمان وحروب الجمل والنهروان وصفين التي خاضها الإمام علي عليه السلام خليفة المسلمين الرابع آنذاك ضد جمهرة من الجيل الأول للصحابة كعائشة والزبير وطلحة ومروان بن الحكم ومعاوية وغيرهم من الرعيل الأول للصحابة)، وقيام الفتنة الكبرى بين المسلمين والتي لازال العالم الإسلامي يئن من آثارها المرة إلى يومنا الحاضر.

إن حلم الجماعات التكفيرية ومرجعياتها هو بإقامة دولة إسلامية ذات ولايات متعددة يحكمها (أمير المؤمنين) الذي ينقاد إليه الناس كافة عبر البيعة والولاء له بالسمع والطاعة ولا يحق لأحد أن يعترض عليه بقول أو فعل لان عاقبة ذلك القتل وسبي الأموال واستباحة العرض والأهل كونه قد خرج عن الطاعة وفارق الجماعة.

وقد أقامت بعض هذه الجماعات إمارات صغيرة في مناطق متفرقة من العالم الإسلامي، وقد عانى الأهالي منها الويلات والمصائب حيث انزلوا بهم عظائم الأمور.

الخاتمة

إن كل ظاهرة تنشأ في التأريخ لها أسس ومبادئ تقوم عليها ومنطلقات عملية تسوغ فكرها وتسوقه للآخر مستعينة بما يتوافر لها من ظرف تاريخي مناسب وإمكانات مادية ومعنوية، ولم تشذ ظاهرة الإرهاب التكفيري عن هذه القاعدة، فان أهم الأسس التي قامت عليها هذه الظاهرة هي استغلال حالة الضعف والتشرذم في العالم الإسلامي بوجود التخلف المادي والمعنوي والشعور بالانكسار والمذلة أمام الآخر رافقتها صحوة إسلامية في العالم الإسلامي بسبب تطور التقانات الخاصة بتدفق المعلومات وتطور وسائل الاتصال، الأمر الذي اوجد جيلا ثائرا يريد التغيير بالوسائل العنيفة وقد سارعت الجهات التكفيرية المنتفخة بالمال (البترو دولار) إلى حد التخمة إلى احتضان هؤلاء الشباب الثائر المندفع وضخ الفكر الماضوي وإعطائه صورة مثالية وتوفير الدعم المادي والمعنوي لهم وربطهم بحلم إنشاء دولة إسلامية جديدة تعيد إحياء المجد الغابر أو نيل الشهادة والجنة في هذا الطريق، بينما يؤكد الواقع والحقائق التي تتجلى يوما بعد آخر، أن لهؤلاء مخططات شريرة تهدف إلى تمزيق العالم الإسلامي وإبقاء حالة التخلف والهيمنة الغربية على مقدرات الشعوب الإسلامية إلى أطول مدة ممكنة خدمة للغرب وإسرائيل وضمان تفوقها وهيمنتها في المنطقة.

المصادر

١. آل عمر، عبد الرحمن بن حماد، دين الحق، طبع ونشر وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية،١٤١٩هـ

٢. البخاري الجعفي، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.محمد بن عبد الوهاب، كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، طبع ونشر وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية، ١٤١٩هـ.

٣. البريدي، عبد الله،السلفية والليبرالية اغتيال الإبداع في ثقافتنا العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الأولى،٢٠٠٨م.

٤. بن باز، عبد العزيز، رسالة في الأدلة التقلية والحسية على جريان الشمس وسكون الأرض، منشورات الجامعة، المدينة المنورة، ١٩٧٤م، ص ٢٣ - ٢٤.

٥. العارضي، إحسان، جدل الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر، مؤسسة مثل الثقافية، الطبعة الاولى،١٤٣٤هـ -٢٠١٤م.

٦. عبد الله، أنور، خصائص المجتمع الوهابي- السعودي، مكتبة الشرق، باريس ـ فرنسا، د ن، ص٤١-٤٣.

٧. عبد الوهاب، الشيخ محمد، كتاب كشف الشبهات و١٣ رسالة أخرى، نشر قصي محب الدين الخطيب، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٣٩٩هـ رسالة من ستة مواضع منقولة من السيرة ٢٨.

٨. القديمي، نواف، الإسلاميون سجال الهوية والنهضة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الأولى،٢٠٠٨م.

٩. ـــــــــ، نواف، الإسلاميون سجال الهوية والنهضة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، ص ٢٥٠ ـ ٢٥٣.

١٠. محمود صبحي، احمد، جذور الإرهاب في العقيدة الوهابية، دار الميزان، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

١١. موسى، د. محمد، ابن تيمية، من سلسلة كتب أعلام العرب، الكتاب الخامس، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مكتبة مصر.

١٢. جريدة الصباح، العدد(٥٠٩) السبت ١٦صفر١٤٢٦-٢٠٠٢/٣/٢٦، الصفحة السابعة مقال جريدة للسيد نجاح كاظم بعنوان التفاعل المفقود بين النص والعقل.

الدراسات

- الآخر في فكر الكليني المعتزلة أنموذجا
- الأنا في نهج البلاغة
- منهج بناء الشخصية في القرآن الكريم (ملامح عامة)
- الآخر في خطبة فدك للزهراء (عليها السلام)

الآخر في فكر الكليني
المعتزلة أنموذجا

أ.م. د حسين عبيد الشمري

الدراسات

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإنْ كانوا من قبل لفي ضلال مبين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين واله الطيبين الطاهرين.

لقد وقع اختياري على موضوع"الآخر في فكر الكليني"؛ لما له من اهمية كبيرة في حياتنا المعاصرة في الميادين الاجتماعية والسياسية والدينية في مجتمعاتنا الاسلامية. وقد أفادت هذه الدراسة من الدراسات المعرفية والجمالية في تأسيس صورة الآخر، فضلا عن كتب التفاسير والنقد وغيرها فجاءت الدراسة مقسمة على مبحثين مسبوقة بمقدمة، وملحقة بخاتمة سجل فيها اهم النتائج التي توصل إليها الباحث.

لقد اقتضى البحث في صورة الآخر عند الشيخ الكليني ان يقسم على مبحثين فكان المبحث الاول بعنوان الآخر في اللغة والاصطلاح، وقد تم بحث المصطلح في الدراسات اللغوية والمعرفية وأما المبحث الثاني فقد حَمَلَ عنوان الآخر العقدي (المعتزلة) وصور الاختلاف والمغايرة وتم جمع المادة من خلال ردود الشيخ الكليني رحمه الله وتصوراته الخاصة في ارساء دعائم مدرسة اهل البيت ودفاعه عن الاسلام.

وبعد؛ فإن بدرت مني زلة أو عثرة فأني أطمع من الباري ـ ﷻ ـ غفرانها لي وحسبي في كل ذلك إخلاص النية وسلامة القصد لأني طالب علم وعملي جهد بشر مجبول على النقص، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وآله الطاهرين..

المبحث الأول
الآخر في اللغة والاصطلاح

أولا ـ الآخر لغة:

جاء في معجم العين" تقول هذا آخر، وهذه أخرى...، والآخر: الغائب....، واما آخر فجماعة اخرى"[1] أما في الصحاح فقد جاء " الآخر بالفتح: احد الشيئين وهو اسم على افعل ، والأنثى أخرى..... وآخر: جمع أخرى ، وأخرى تأنيث أخر، وهو غير مصروف قال الله تعالى:﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ "[2].

وقد قال صاحب اللسان "والآخر بمعنى غير كقولك: رجل آخر وثوب آخر ، وأصله افعل من التأخر فلما اجتمعت همزتان في حرف واحد استثقلتا فأبدلت الثانية الفاً لسكونها وانفتاح الأولى قبلها.... وتصغير آخر أويخر وجرت الألف المخففة عن الهمزة مجرى الف ضارب، وقوله تعالى: ﴿فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا﴾[3]، فسّره ثعلب فقال: فمسلمان يقومان مقام النصرانين وقال الفرّاء: معناه او آخران من غير دينكم من النصارى واليهود.... والجمع بالواو والنون ، والأنثى أخرى"[4].

---

(١) كتاب العين ٣٠٣/٤ -٣٠٤.

(٢) الصحاح :٥٧٦/٢ ـ ٥٧٧ ، البقرة : ١٨٤، ١٨٥ .

(٣) المائدة : ١٠٧ .

(٤) لسان العرب ١٢/٤-١٣(آخر)، وينظر القاموس المحيط ٣٦٣/١ (الآخر) .

ويبدو أن أصل اشتقاق هذا اللفظ يرجع إلى معنى التأخر الذي هو ضد التقدم ؛ لأن (الغير) يأتي لاحقاً للأصل وخلافاً له، يقول ابن فارس " الهمزة والخاء والراء أصل واحد ترجع فروعه وهو خلاف التقدم. وهذا قياس أخذناه عن الخليل "[1]

اما في تاج العروس فقد ورد " الآخر (بمعنى غير) كقولك: رجل آخر وثوب آخر واصله افعل من تأخر فمعناه اشد تأخراً ثم صار بمعنى المغاير وقال الاخفش: لو جعلت في الشعر آخر مع جابر لجاز.....، وقد جمع امرؤ القيس بين الآخر وقيصر بوهم الألف همزة "[2] فقال [3]:

وراء الحساء من مدافع قيصرا إذا نحن سرنا خمس عشرة ليلة

وقرت به العينان بدلت آخرا إذا قلت هذا صاحب قد رضيته

ويضيف الأصفهاني (ت ٥٠٢ هـ) في مفرداته ان " مدلول الآخر في اللغة خاص بجنس ما تقدمه، فلو قلت جاءني رجل وآخر معه لم يكن الآخر إلا من جنس ما قلته "[4].

لقد أجمعت المعجمات ان الآخر يأتي بمعنى الغير سواء أكان انساناً ام شيئاً آخر وتشمل تلك المغايرة العدد والماهية[5]" اما في القرآن الكريم فقد وردت[1] لفظة آخر بعدة صيغ:

---

(١) معجم مقياس اللغة: ٤٨.

(٢) تاج العروس : ٣٣/١٠ـ٣٤.

(٣) ديوان امرئ القيس: ٦٩.

(٤) مفردات غريب القرآن : ٩٦.

(٥) ينظر كشاف اصطلاحات الفنون: ٦٧.

ـ في صيغة المفرد المذكر(آخر) وردت في(١٥) موضعاً، منها قوله تعالى: ﴿إِذْ قَرَّبَا قُرْبَاناً فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ﴾[٢].

ـ في صيغة المفرد المؤنث(أخرى) وردت في (٢٣) موضعاً، منها قوله تعالى ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾[٣].

- في صيغة المثنى (آخران) وردت في موضعين، منها قوله تعالى ﴿اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾[٤].

- في صيغة الجمع (أخَر) وردت في خمسة مواضع، منها قوله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾[٥].

-في صيغة الجمع (آخرون) فقد وردت في (٥) مواضع ، منها قوله تعالى: ﴿وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحاً﴾[٦]. اما في صيغه

---

(١) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم:٢٦

(٢) المائدة :٢٧، وينظر يوسف :٣٦، ٤١، الحجر :٩٦، الإسراء :٢٢، ٣٩، المؤمنون :١٤، ١٧، الفرقان :٦٨، الشعراء:٢١٣، القصص:٨٨ ص ٥٨، ق :٢٦، الذاريات:٥١، التوبة:١٠٢.

(٣) البقرة :٢٨٢، وينظر ال عمران :١٣،النساء:١٠٢، الأنعام:١٩،١٦٤، الإسراء :١٥،٦٩، طه : ١٨،٢٢،٣٧،٥٥، فاطر:١٨، الزمر:٧،٤٢،٦٨، الفتح:٢١، الحجرات:٩، النجم: ١٠،١٣،٣٨،٤٣، الصف:١٣، الطلاق:٦.

(٤) المائدة: ١٠٦.

(٥) ال عمران: ٧ وينظر البقرة : ١٨٤ ،١٨٥ ، يوسف: ٤٣ ، ٤٦.

(٦) التوبة: ١٠٢، ١٠٦، وينظر الفرقان: ٤، المزمل : ٢٠ (مرتين في الآية).

الجمع (آخرين)، فقد وردت في (١٧) موضعاً، منها قوله تعالى: ﴿سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ﴾[١].

يتضح من خلال ما تقدم ان لفظة الآخر جاءت بصيغها كلها في القرآن الكريم عدا جمع المؤنث السالم (أخريات)، وقد اوحت تلك الصيغ على ان الآخر هو الشيء او الشخص المغاير بالجنس او النوع او الصفة.

ثانيا/ الآخر اصطلاحا.

ليس من شكّ أن عملية اكتشاف الآخر لا تتم بمعزل عن الأنا والذات، فأينما وجد الآخر فألانا بشكل بدهي تكون مقابلا لهذا الآخر[٢]. هذا وسنسعى الى تلمس مفهوم الاخر في الدراسات الدينية بصورة عامة وعند الشيخ الكليني بصورة خاصة.

إن ما يؤسسه الخطاب حول الآخر هو " خطاب حول الاختلاف؛ فإن التساؤل فيه ضروري حول الأنا ايضاً ذلك، ان هذا الخطاب لا يقيم علاقة بين حدين متقابلين وإنما علاقة بين آخر وأنا متكلم عن هذا الآخر، وتناول الاختلاف لا يفضي إلى نفي الجدلية بين الذات والآخر ولا إلى جوهرة

---

(١) النساء:٩١، وينظر، النساء : ١٣٣، المائدة : ٤١، الأنعام : ٦، ١٣٣، الأنفال : ٦٠،الأنبياء :١١، المؤمنون: ٣١، ٤٢، الشعراء : ٦٤،٦٦، ١٧٢، الصافات : ٨٢، ١٣٦، ص :٣٨، الدخان :٢٨، الجمعة :٣.

(٢) ينظر في مسألة الاخرية (صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، مركز الوحدة العربية):٢٢.

الهوية"[1].هذا وقد ركزت الدراسات الفلسفية والاجتماعية والنفسية على مستويات الاخر بالدراسة والبحث بحسب الاختلاف الفكري او العرقي [2].

الدراسات الدينية

تبدو إشكالية (الآخر) في الوعي الديني أكثر تعقيداً لما لها من مستويات مختلفة في التناول والدراسة، وقد تناولت هذه الدراسات الآخر (المؤسساتي ـ الفقهي) في علاقته بغيره، إذ مايزت هذه الدراسات بين " ما هو قدسي متعالٍ وما يحيل على ترجمتها الدنيوية التاريخية، فهي تختزن تصوراً للكون والطبيعة، والإنسان، وتقترح نمطاً من الاعتقاد يرمي بالمؤمن في مناخ ذهني ووجداني يدفع به الى الانخراط في حركية دائمية للتماهي بين ذاته وموضوع إيمانه" [3].

فثنائية الصراع التي قدّمتها الديانة القديمة (الخير ـ الشر) كانت البذرة الأولى في تجسيد صورة الآخر (العدو) إذ "يمارس الناس الصراع المقدس في العالم المادي، ويتشكل التاريخ من خلال الصراع بين قوى الظلام وقوى النور، بين الخير والشر... وسيطاح نتيجة لذلك بقوى الظلام وتتجدد الأرض فتصبح في حال من النظارة والطهارة لأنها لهما"[4].

---

(١) في مسألة الاخرية (صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه) :٢١.

(٢) ينظر جمالية الخطاب القرآني دراسة في صورة الاخر، د. حسين عبيد : ٢٢ـ٢٦.

(٣) الغرب المتخيل :٤١.

(٤) مفهوم ومواريث العدد في ضوء عملية التوحيد والسياسات الاوربية، (صورة الآخر العربي): ٥٧ .

ليست المعضلة الوعي بوجود آخر يشاركني الوجود فقط، بل الوعي بآخر" يشاركني الحقيقة، هذه الحقيقة التي طالما تيقنت ان إشعاعها ـ يخرج من هنا الممتلئ إلى هناك الخواء والفراغ، إلى الأماكن البعيدة الباردة الحالكة الظلام وإذا في لحظة مشاركة وجدانية وحالة قصد وانشداد ادع هذا الآخر يتفتح أمامي بنفسه"[1].

ان الحاجة إلى الآخر هي حاجة وجودية يتوقف عليها وجود الذات، وبما ان الوجود كله عبارة عن وحدات بينهما علاقات تتوقف عليها وجود تلك الوحدات، صحّ القول إن العلاقات بين وحدات هذا الوجود (الطبيعي ـ الاجتماعي)، التي هي بالأصل مجموعة علاقات بين ذوات وآخر.

نظراً لاتساع مفهوم الآخر ومطاطية المصطلح، اقتصر بعض الدارسين على إطار العلاقات البشرية مع الآخر ـ أي ما كان بعض او كل أطرافها من البشر ـ وأهملوا الجوانب الأخرى.

انطوى تصوير الشيخ الكليني على أنماط متنوعة، وصور مختلفة من صور الآخر، ولكي يقف الدارس على أدق المعالم التي رسمها الكليني للآخر ينبغي عليه "تلمس منطوق النصّ المحدد لمعالم الرؤية التي يحملها عن الآخر وعن المضامين المختلفة التي يمنحها للغير المخالف له في الملّة والدين، وبحكم الترابط بين العقائدي والروحي والقدسي والرمزي في الإسلام فإن البعض قد يركز في مقاربته لهذا الموضوع، على البعد الميتافيزيقي الذي يحمله النص"[2].

---

(١) الأنا والآخر في الوعي الديني: ٣-٤. وينظر الشخصانية الإسلامية: ٢٨ ـ ٢٩.

(٢) الغرب المتخيل: ٤٧.

يتجلى حضور الآخر في هذا العالم في مستويات متعددة بحسب فعل الفهم للنص القرآني، إذ يعد الشرط الرئيس في تحديد معالم الآخر وتحولاته وطرائق التعامل معه، لان النص القرآني "هو الفضاء الدلالي لصورة الله في الوعي الإنساني وقناة العبور إلى مقاصد الله"[1]. إذ أن العلاقة مع الآخر تحددها وجهة التسليم بقصدية الخلق، وما يترتب على هذه العلاقة بمختلف صورها، وهي علاقات مقننة أي تخضع عموماً لقوانين وسنن معينة، وقد حقق الإنسان تقدماً ملحوظاً في اكتشاف بعض قوانين العلاقة مع الآخر في المجال المادي بينما ما زال كسب الإنسان في اكتشاف سنن العلاقة مع الآخر في المجال الاجتماعي محدوداً.

لقد اختص البحث بصورة الآخر الفكري عند الشيخ الكليني رضي الله عنه المغاير او المتمايز في العقيدة والأفكار، فثمة صور متنوعة للآخر الذي يتغاير بالقياس إلى النوع (الملائكة، الجن، إبليس) عرضها شيخنا ضمن شبكة علائقية ردا على معتقدات القدرية من جهة ومدافعا عن العقيدة الامامية من جهة اخرى، وقد جسد القرآن الكريم هذا العنصر في حوارات متعددة بدءاً من نشأة الخليقة والتكوين إلى مميزات الذات الإنسانية وسلوكياتها المحببة والمرفوضة وما يترتب عليها من انفصال او اندماج. لذلك نرى ان هذا العنصر يجيء تارة على ألسنة الملائكة في إثبات صفة الطاعة والعبودية، كقوله تعالى ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾[2] ويجيء

(١) الأنا والآخر في الوعي الديني: ٥.

(٢) البقرة: ٣٠.

تارة على لسان إبليس، كقوله تعالى: ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾[1].

وقد شكل هذا التمايز النوعي صورة من صور الآخر ـ في النشأة والتكوين ـ يمكن بحثها في دراسات لاحقة، وإذا ما تدرجنا بعد ذلك إلى المواقف الإنسانية والأفكار والوظائف والمعتقدات والسلوكيات والأحكام الشرائعية، تظهر لنا صورة أخرى من هذا الآخر عند الشيخ الكليني أدرجها ضمن أبواب مختلفة مثل صفات الأنبياء والأئمة عليهم السلام[2]. والأحكام الشرائعية [3].

(١) الأعراف : ١٢.

(٢) ينظر الكافي، الكليني : ١/ ١٧٤ـ ١٩٤.

(٣) ينظر نفسه : ٣/ ٤٣ ـ ٥٥.

المبحث الثاني
الآخـــــر العقـــــدي

المعتزلة وصور الاختلاف والمغايرة

تتشكل صورة هذا الآخر على وفق التصورات العقائدية التي تعتنقها الفئة وما تفرزته هذه التصورات من مرجعيات متعددة حول أمور التوحيد والخلق والعدل وما يتراتب على هذه المرجعيات في التغاير والمخالفة[1]، وهي على مستويات عدة..

المعتزلة هي مدرسة فكرية عاشت في أكناف أهل السنة، وبعد زمن من نشوئها حدث الخلاف بين رجالها وبين أهل السنة، مما ولد ذلك الخصام تراثا عقليا لكلا المذهبين أغنت المكتبة الاسلامية طيلة قرون عدة، إلا أن هجمات أهل السنة على المعتزلة كانت عنيفة جدا، بل أنهم شوهوا عقائدهم ورموهم بشتى التهم والمساوئ، وقبحوا عقائدهم، حتى أظهروهم للملأ الاسلامي أنهم مرقوا عن الدين، وأوجدوا البدع فيه. ظهرت مدرسة الاعتزال في بداية القرن الثاني الهجري في البصرة، وما للبصرة آنذاك من شموخ في عالم العلم والأدب والثقافة، وملتقى العلماء والأدباء وأهل الكلام. للمعتزلة أسماء مختلفة، منها أسماء خاصة، وأخرى عامة. فأما الخاصة فهي مقتصرة على طائفة منهم، ولا يبعد أن تكون مشتقة من بعض عقائدهم، نذكر منها:

---

(١) ينظر الغرب المتخيل : ٦١ .

(١) الحرقية، لقولهم: الكفار لا يحرقون إلا مرة.

(٢) المفنية، لقولهم: بفناء الجنة والنار.

(٣) الواقفية، لقولهم: بالوقف في خلق القرآن.

(٤) اللفظية، لقولهم: ألفاظ القرآن مخلوقة.

(٥) الملتزمة، لقولهم: الله تعالى في كل مكان.

(٦) القبرية، لانكارهم عذاب القبر[١].

وأما الأسماء العامة، والمشهور بين المؤرخين والعلماء فهي:

١. **المعتزلة:** وهو أشهر أسماء هذه المدرسة، والسبب في هذه التسمية كما يذكره البغدادي في كتابه اذ يقول: «إن أهل السنة هم الذين دعوهم معتزلة، لاعتزالهم قول الأمة بأسرها في مرتكب الكبيرة من المسلمين، وتقريرهم انه لا مؤمن ولا كافر، بل هو في منزلة بين منزلتي الايمان والكفر»[٢].. وقد ذكر الشهرستاني سببا آخر، فقال: «أن واصل بن عطاء مؤسس المدرسة حين اختلف مع الحسن البصري في مسألة مرتكبي الكبائر وأدلى برأيه فيها، اعتزل مجلس الحسن هو وبعض من وافقه على ذلك الرأي، وجلس قرب إحدى أسطوانات المسجد يشرحه لهم، فقال الحسن البصري: اعتزل عنا واصل، فسمي هو وأصحابه معتزلة»[٣].

---

(١) ينظر الكليني والكافي، الشيخ عبد الرسول الغفاري: ٢٧٥.

(٢) الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي الأشعري ت ٤٢٩ هـ البغدادي ط القاهرة ١٩١٠: ٩٤ و٩٨.

(٣) الملل والنحل، الشهرستاني: ١/ ٥٥.

ويرى البعض ان الذي سماهم بهذا الاسم هو قتادة بن دعامة السدوسي ت ١١٧ هـ وكان قتادة من علماء البصرة، وأعلام التابعين[١].

ولعل فكرة الاعتزال لم تأت من اطلاق شخص لتسمية مجموعة ما، أو أن فلانا اعتزل أصحابه فسمي ومن معه بالمعتزلة، بل أن التسمية جاءت لمعتقد فكري، وهذا المعتقد هو الذي أوجد لهم هذه التسمية. ومما يؤيد هذا المفهوم ما تعارف عليه أهل اللغة من إضافة كلمة (أهل) إلى متبنى ما أو عقيدة أو فكرة ما.

٢. **أهل العدل والتوحيد:** أطلق المعتزلة على أنفسهم اسم أهل العدل والتوحيد، إذ أنهم يعنون بالعدل هو نفي القدر، والقول بأن الانسان هو موجد أفعاله، تنزيها لله تعالى عن أن يضاف إليه الشر، ويعنون بالتوحيد هو نفي الصفات القديمة، والدفاع عن وحدانية الله جل شأنه. فالمعتزلة تفتخر بهذه التسمية، ويفضلونها على سائر الأسماء[٢].

٣ . **أهل الحق:** ومن الأسماء المحبذة التي أطلقها المعتزلة على أنفسهم اسم " أهل الحق"، إذ يرون أنفسهم هم الفرقة الناجية، بل يرون أن غيرهم على باطل! هذه بعض الأسماء المحبذة التي أطلقها المعتزلة على أنفسهم، إلا أن خصومهم ـ ولاختلافهم في المعتقد والتفكير ـ أطلقوا على المعتزلة عدة أسماء وعناوين، معتمدين في ذلك على المعتقدات التي التزمها المعتزلة في تفكيرهم، والتي أصبحت أصولا لمذهبهم. وعلى الاجمال نذكر بعضها:

---

(١) ينظر وفيات الأعيان، ابن خلكان : ١/ ٦٠٩.

(٢) ينظر الكليني والكافي، الشيخ عبد الرسول الغفاري: ٢٧٧.

أ- **المعطلة**: أصل التسمية كانت تطلق على مذهب الجهمية، نسبة إلى مؤسسها الأول جهم بن صفوان، المتوفى سنة ١٢٨هـ والمدرسة الجهمية ظهرت قبل المعتزلة، إذ كانت تنفي الصفات عن الله جل شأنه، أي تجريده تعالى منها، ولما ظهرت المعتزلة أخذت عن الجهمية قولها بنفي الصفات، فلزمهم الاسم المتقدم، المعطلة. ومن معاني التعطيل، هو تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعاني التي تدل عليها، وقد لجأ المعتزلة إلى الآيات التي لا توافق مشاربهم وأفكارهم إلى تأويلها، ولا يستبعد أن يكون ذلك سببا في هذه التسمية. ومن أشهر الكتاب الذين أطلقوا هذه التسمية على المعتزلة هو ابن القيم الجوزية[١].

ب- **الجهمية**: وهي نسبة إلى مؤسس المدرسة جهم بن صفوان، المتوفى عام ١٢٨هـ ظهرت هذه المدرسة قبل المعتزلة، وقالت بالجبر، وخلق القرآن، ونفي الصفات، وإنكار الرؤية، ولما ظهرت المعتزلة أخذت ببعض أقوال هؤلاء، وانتحلت أفكارهم، مما كان سببا في تسميتهم من قبل أهل السنة بالجهمية. والجدير بالذكر ان الردود التي كتبت من قبل علماء السنة المتأخرين، كابن حنبل ومن جاء بعده، إنما كانوا يقصدون بالجهمية هم المعتزلة. أما علماء السنة المتقدمون على ابن حنبل إنما كانت ردودهم على الجهمية هي الأولى، أتباع جهم بن صفوان، لأنهم أسبق من المعتزلة [٢].

ج- **القدرية**: من عقائد المعتزلة قولهم إن الناس هم الذين يقدرون أعمالهم، وإن الله سبحانه ليس له فيها صنع ولا تقدير غير أن هذا المعتقد كان

---

(١) ينظر الكليني والكافي: ٢٨١.

(٢) ينظر الملل والنحل : ١ / ٥٠.

سائدا بين مجموعة ــ سبقت المعتزلة ــ ذات مدرسة متميزة، مؤسسها معبد الجهني وغيلان الدمشقي، القائلين بالقدر، خيره وشره من الله سبحانه. ولما كان المعتزلة يعتبرون غيلان الدمشقي واحدا منهم، وهذا من القائلين بالقدر، إذن من البدهي أن يتفقا على هذه التسمية، بل قل: إن المؤرخين لم يفرقوا بين الطائفتين[1].

والمعتزلة تعتقد بأصول خمسة، هي:

(١) التوحيد.

(٢) العدل.

(٣) الوعد والوعيد.

(٤) المنزلة بين المنزلتين.

(٥) الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

اما ما اتفق فيه من الصفات بينهم: اتفقت المذاهب الثلاث - الامامية والمعتزلة والأشاعرة ــ على جملة أمور، منها:

(١) ان صفات الله سبحانه منها ما هو ذاتي ثابت لذاته كالعلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر، ومنها ما هو إضافي يثبت لذاته بعد وجود المنشأ لانتزاعها كالرازق، والخالق، والمالك، والمميت، وغير ذلك مما تتصف به الذات بعد وجود منشأ لانتزاعها، لان صدق الخالق والمالك والرازق والمميت عليه سبحانه إنما صح باعتبار وجود المخلوق والمملوك والإماتة.

---

(١) ينظر المعارف ابن قتيبة الدينوري: ٢٠٧.

(٢) قسم المتكلمون الصفات على قسمين: سلبية وثبوتية، فالسلبية: هي نفي ما لا يليق بذاته عنه، لكونه جسما أو جوهرا أو عرضا..، والثبوتية: فهي التي تليق بذاته، كالعلم والقدرة والسمع والبصر والمحيي والرازق.

(٣) اتفق الامامية والمعتزلة على عدم كونه جسما، لان كونه جسما يلزمه أن يكون متحيزا، وأن يكون جوهرا لو كان متحيزا، وإذا كان جوهرا، فإما أن لا ينقسم أصلا، أو ينقسم، وكلاهما لا يجوز عليه سبحانه، أما الأول: فلان الجوهر الذي لا ينقسم هو الجزء الذي لا يتجزأ، والجزء الذي لا يتجزأ أصغر الأشياء، وتعالى الله عن ذلك. وأما الثاني: فلو انقسم كان جسما مركبا، والتركيب الخارجي يتنافى مع الوجود الذاتي. هذا بالإضافة إلى أنه لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات في الماهية، واللازم من ذلك إما القدم أو الحدوث، لان المتماثلات لابد من توافقها في الاحكام. هذه جملة من العقائد عند المعتزلة والأشاعرة ما اختلفوا فيها وما اتفقوا عليها. هذه الحالات التي جنتها أيدي علمائهم، وتلك المنافسات التي اشتركت فيها أغلب الفرق الاسلامية والاتجاهات العلمية، صيرت من علماء الشيعة الإمامية ان يقفوا ضد كل تيار منحرف، أو عقيدة خاطئة، لأجل ذلك تظافرت الهمم، ودخل علماء الإمامية في تلك المناظرات بكل امكانياتهم العلمية ليضعونها للمسلمين ومن خلال ذلك النزاع برزت مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وقد نقلها لنا الشيخ الكليني بكل أمانة ودقة، بل اهتم كثيرا في ابراز معالم هذه المدرسة بتبويب الأحاديث وتصنيفها وفق المسائل التي كانت بارزة، والتي هي مدار بحث وجدل، وفي مقدمة تلك المسائل موضوع التوحيد.

(الشرك والتوحيد)

يعد موضوع الشرك والتوحيد من اهم المسائل الاعتقادية التي تصدرت المفاهيم والتعاليم السماوية، بل هي الأولى في تبليغ الرسل ورفض الشرك والوثنية، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلالَةُ فَسِيرُواْ فِي الأَرْضِ فَانظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾[1].

لقد أولى الشيخ الكليني هذا الأصل العقائدي أهمية كبرى، فالتوحيد هو "الاعتقاد بتوحيد الله تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله وخلقه مخلوقاته ومعبوديته وإدارته مخلوقاته"[2]، وعملية التوحيد في الصفات والذات ترتبط بفعل الفهم والإدراك وما يتبعها من خطوات أخرى بطبيعة الحال.

لذا نرى الكليني يفصل مراتب التوحيد فمنها ما يكون في الذات، الصفات، الربوبية والتدبير، الطاعة، العبادة[3].

التوحيد في الصفات

يقصد بتوحيد الصفات، هو انه "لا يمتلك احد الصفات الإلهية وهو وحيد في صفاته ومتفرد بها، علمه وقدرته ورحمته وحكمته موجودة فيه على نحو

---

(١) النحل: ٣٦.

(٢) دراسة في أسس الإسلام: ٤٢.

(٣) ينظر الكافي ٧٢/١ التعريفات: ٩٩.

استقلالي ولم يأخذها من آخر، عكس الإنسان فقد اكتسب قدرته وعلمه من الله ولم تكن فيه على نحو الاستقلال"[1].

والصفات الذاتية للذات المقدسة وان تعددت "كالعلم والقدرة والحياة، إلاّ أنّ هذا التعدد انّما هو باعتبار المفهوم الذهني وليس باعتبار الوجود والواقع الخارجي، بمعنى ان كل واحدة من هذه الصفات هي عين الأخرى وليست غير الأخرى وهي اجمع عين الذات وليست غير الذات"[2]. قال تعالى: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[3]. فالآية الكريمة تؤكد صفة الولاية والقدرة المطلقة لله (عز وجل)، وانه اولى بالخلق من انفسهم، لأنه خلقهم، وهو القادر على احيائهم واماتتهم، فهو المحيي والمميت وان قدرته بلا حدود[4].

لقد ذكر الشيخ الكليني في باب الصفات وحدة الذات المقدسة فقدرتها مطلقة وعليه ينبغي ان تكون الولاية لها مطلقة، لذا فان رؤية هذا الآخر العقدي(المعتزلة) في كيفية بعض هذه الصفات، فتح باب الجدل في إقرار هذه الصفات وصحة معتقدهم، يقول الشيخ في صفات الذات " وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور،..... أي وقع على ما كان معلوما في الأزل وأنطبق عليه وتحقق مصداقه وليس المقصود تعلقه به تعلقا لم يكن قبل الايجاد والمراد بوقوع العلم على المعلوم

---

(١) امثال القرآن : ٤٠٠ .

(٢) مفاهيم قرآنية : ١٢/١ .

(٣) الشورى : ٩ .

(٤) ينظر من وحي القرآن ١٥١/٢٠ .

العلم به على أنه حاضر موجود وكان قد تعلق العلم به قبل ذلك على وجه الغيبة وانه سيوجد والتغير يرجع إلى المعلوم لا إلى العلم"[1].

قال تعالى: ﴿تَنزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * غَافِرِ الذَّنبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾[2].

هذه الصفات التي لا يتصف بها سوى الله[3]، فسياق الآية الكريمة ذكر (المغفرة والتوبة والعقوبة) لدفع هذا الآخر او ذاك من اعباء الذنوب الحاصلة في الحياة الدنيا بالإقرار ان الله ذو مغفرة واسعة[4]، ثم انتقل الخطاب القرآني الى توحيد الذات ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ ثم يعود الى صفة القدرة ﴿إِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ هذه الصفة التي توحي باستباق الأحداث للوصول بهذا الآخر او ذاك الى اليقين المتحقق في اليوم الموعود، الأمر الذي ناسب فيه بين صفتي العزة والعلم في الآية الأولى ﴿الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ وصفة المصير والرجوع في هذا اليوم الذي لا يعلمه إلّا هو ذكر الشيخ ان إرادة" الله، الفعل، لا غير ذلك يقول له: كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك، كما أنه لا كيف له"[5].

لقد أنكر المعتزلة كل الصفات، سواء كانت حقيقية أم قديمة أم متميزة من الجوهر، وقالوا: هي مجرد اعتبارات ذهنية، بل أنهم قالوا: هي نفس الجوهر. ثم يقولون: لما كانت الذات الإلهية ذاتا واحدة غير منقسمة، ونحن غير قادرين

---

(١) الكافي، الشيخ الكليني: ١ / ١٠٧.

(٢) غافر: ٢-٣.

(٣) ينظر صفوة التفاسير: ٣/٩٣.

(٤) ينظر فصلت: ٤٣.

(٥) الكافي، الشيخ الكليني: ١ / ١٠٩.

على إدراكها، تصورنا فيها هذه الاعتبارات الذهنية، وهي الصفات، وكل ما يطلقونه من الصفات إنما يجعلونها أوجه لذات واحدة بسيطة، لا قسمة فيها ولا كثرة ولا تركيب.

لقد استخدموا العقل، والأدلة والحجج العقلية في تناول المسائل الكلامية. استطاعوا أن يحرزوا تأييد الخلفاء والامراء العباسيين، حتى تمكنوا في مدة وجيزة أن ينشروا بدعة خلق القرآن بأمر المأمون، غير أن ذلك لم يدم طويلا حتى جاء عصر المتوكل العباسي الذي أطاح بهم، وجعل كل من يقول بخلق القرآن دمه مهدور وهو كافر. لقد كان عمرو بن عبيد من أقرب الأصدقاء إلى الخليفة المنصور العباسي، وكان أبو الهذيل أستاذا للمأمون[1].

أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثا قديما، قادرا، عالما، حيا لا لمعانٍ، ليس بجسم، ولا عرض، ولا جوهر، عينا واحدا، لا يدرك بحاسة، عدلا، حكيما، لا يفعل القبيح ولا يريده، كلف تعريضا للثواب، ومكن من الفعل، وأزاح العلة، ولابد من الجزاء من وجوب البعثة حيث حسنت، ولابد للرسول من شرع جديد، أو إحياء مندرس، أو فائدة لم تحصل من غيره، وأن آخر الأنبياء محمد ﷺ، والقرآن معجزة له، وأن الايمان قول ومعرفة وعمل، وأن المؤمن من أهل الجنة، وعلى المنزلة بين المنزلتين هو أن الفاسق لا يسمى مؤمنا ولا كافرا، إلا من يقول بالارجاء، فإنه يخالف في تفسير الايمان، ثم قالوا: إن الفاسق يسمى مؤمنا، وأجمعوا أن فعل العبد غير مخلوق فيه، وأجمعوا على تولي الصحابة، واختلفوا في عثمان بعد الاحداث التي أحدثها، فأكثرهم تولاه، وتأول له، وأكثرهم على

(١) ينظر الكليني والكافي: ٢٩١.

البراءة من معاوية وعمرو بن العاص، وأجمعوا على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر. وأجمعوا على نفي الصفات الأزلية عن الله سبحانه، وقولهم بأن ليس لله عز وجل علم، ولا قدرة، ولا حياة، ولا سمع، ولا بصر، ولا صفة أزلية، بل قالوا: إن الله تعالى لم يكن في الأزل اسم ولا صفة. أجمعوا باستحالة رؤية الله عز وجل بالأبصار، وزعموا أنه لا يرى نفسه، ولا يراه غيره، واختلفوا فيه، هل هو راء لغيره أم لا، فأجازه قوم منهم، وأباه آخرون منهم. وأجمعوا على حدوث كلام الله سبحانه ـ أي أن كلامه مخلوق ـ وحدوث أمره ونهيه وخبره، فزعم القدماء منهم بأن قول الله حادث، والمتأخرون قالوا: إن كلامه مخلوق. وأجمعوا بأن الله تعالى غير خالق لأكساب الناس ولا لشئ من أعمال الحيوانات، أي أن أفعال الحيوانات خارجة عن قدرة الله، وقد زعموا أن الناس هم الذين يقدرون أكسابهم، ولهذا سماهم المسلمون بالقدرية. وأجمعوا على أن الفاسق من المسلمين هو بالمنزلة بين المنزلتين، وهي إنه فاسق، لا مؤمن ولا كافر. وأجمعوا على أن كل ما أمر الله تعالى به أو نهى عنه من أعمال العباد، لم يشأ منها[1].

ذكر الشيخ قائلا "عن مبروك بن عبيد، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لعن الله القدرية، لعن الله الخوارج، لعن الله المرجئة، لعن الله المرجئة قال: قلت: لعنت هؤلاء مرة مرة ولعنت هؤلاء مرتين؟! قال: إن هؤلاء يقولون: إن قتلتنا مؤمنون فدماؤنا متلطخة بثيابهم إلى يوم القيامة"[2].

ثم اورد حديثا عن "محمد بن الحسين، عن النضر بن شعيب، عن أبان بن عثمان، عن الفضيل ين يسار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا تجالسوهم ـ يعني

(١) ينظر الكليني والكافي: ٢٩٢.

(٢) نفسه: ٤١٠/٢.

المرجئة ـ لعنهم الله ولعن [الله] مللهم المشركة الذين لا يعبدون الله على شئ من الأشياء"[1].

المؤلفة قلوبهم

ذكرهم الشيخ قائلا: "المشهور بين الأصحاب انهم كفار يستمالون للجهاد. قال المفيد رحمه الله: المؤلفة قسمان: مسلمون ومشركون في القواعد..... المؤلفة قسمان: كفار يستمالون إلى الجهاد أو إلى الاسلام ومسلمون"[2].

عن أبي جعفر عليه السلام قال: «المؤلفة قلوبهم قوم وحدوا الله وخلعوا عبادة [من يعبد] من دون الله ولم تدخل المعرفة قلوبهم أن محمدا رسول الله، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يتألفهم ويعرفهم لكيما يعرفوا ويعلمهم»[3]. عن سهل بن زياد، عن علي بن حسان، عن موسى ابن بكر، عن رجل قال: قال أبو جعفر عليه السلام: ما كانت المؤلفة قلوبهم قط أكثر منهم اليوم، وهم قوم وحدوا الله وخرجوا من الشرك ولم تدخل معرفة محمد رسول الله، صلى الله عليه وآله قلوبهم وما جاء به فتألفهم رسول الله صلى الله عليه وآله وتألفهم المؤمنون بعد رسول الله صلى الله عليه وآله لكيما يعرفوا[4].

---

(١) نفسه: ٢/٤١٠.

(٢) الكافي، الشيخ الكليني: ٢ / ٤١١.

(٣) الكافي، الشيخ الكليني ٢ / ٤١١.

(٤) نفسه.

الخاتمة

أصل البحث لمفهوم الآخر في الدراسات المعرفية والجمالية، فظهر أن الآخر هو المغاير ـ يأتي بمعنى الغير ـ سواء أكان أنساناً أو شيئاً آخر وتشمل تلك المغايرة العدد والماهية.

ان مسألة الاختلاف تحيل الى وجود آخر يتمايز ويتراتب في صراع عقائدي او فكري شرائعي او سلوكي يندمج بعدها او يفارق حسبما يقتضيه الخطاب، فكل طائفة ترى انها صاحبة الحق والأولوية والصواب، ولهذا تعددت صور الآخر واتسعت دائرته لتشمل كل المواقف والمناهج المتبعة من كل ذات فالوعي بظاهرة الاختلاف والتمايز يجسد الآخر بوصفه اختلافاً دينياً، او ثقافياً، سواء تقدم باعتباره شريكاً مسالماً أو في هيأة كيان غازٍ او في صفة محتل او تقدم إلى مساحة الوعي كاختلاف جسدي او ثقافي، لذا صور لنا الشيخ الكليني خلال حديثه عن الفرق أشخاصا ينتمون إلى هذا الفكر أو ذاك، إلا انه في مواطن أخرى قصد السلوكيات الشخصية والخلقية التي تمارس باسم هذا الدين أو ذاك المعتقد بغير حق، ومن جهة أخرى ذكر لنا بعض الصفات الممدوحة والمتمايزة بحسب التجربة الممارسة التي أفضت إلى تراتبيات جمالية في المثال (الجلال ـ الجمال) والصفات المذمومة (القبح) والتراتبية الاجتماعية التي أعطت لهذا الفرد أو ذاك حق التمايز والتراتب والاصطفاء؛ الأمر الذي مكّنه من حمل الفكر المغاير وتبليغه.

خلاصة القول ان البحث في صور الآخر عند الشيخ بحاجة الى دراسة متأنية يقف بها الدارس على ادق المعالم التي رسمها الشيخ في تحولات الآخر بعد ممارسة التجربة الدينية، يمكن بحثها في قابل الأيام واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على اشرف المرسلين واله الطاهرين.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

- الأنا والآخر والجماعة، دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه، سعاد حرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع (دراسات فلسفية)، ط١، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.
- أمثال القرآن، آية الله العظمى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، اعداد، ابو القاسم عليان نسدي، تعريب، تحسين البدري، مط، امير المؤمنين عليه السلام، قم، ايران، ١٤٢١هـ
- تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحـ: مجموعة من الاساتذة، بلا. مكان طبع. بلا. ت.
- التعريفات، ابو الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني (٨١٦هـ)، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، بلا. مكان طبع، بلا. ت.
- جمالية الخطاب القرآني دراسة في صورة الآخر،حسين عبيد الشمري، أطروحة دكتوراه، جامعة القادسية ـ كلية الآداب، ٢٠٠٧ م.
- الغرب المتخيل ــ صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، محمد نور الدين أفاية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.
- دراسة في أسس الإسلام، السيد مجتبى الموسوي اللاري، تلخيص، رضا المحمدي، ترجمة، كمال السيد، مركز نشر الثقافة الإسلامية في العالم، ١٤١٨ هـ ـ ١٩٩٨م.

- ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر، سلسلة ذخائر العرب (٢٤) القاهرة، ١٩٦٤م.
- الشخصانية الإسلامية، د. محمد عزيز الحبابي، د. ط.، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٩م.
- الشخصية السلمية، دراسة للشخصية من وجة نظر علم النفس الانساني، سيدني.م. جورارد، تيد لندزسن، ترجمة، د. حمد دلي الكربولي وموفق الحمداني،، مط، التعليم العالي، جامعة بغداد، بغداد، د.ط، ١٩٨٨م.
- صفوة التفاسير، محمد علي الصابوني، دار القلم، دار القلم، بيروت- لبنان، ط ٥، ١٩٨٦.
- صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، تحرير: الطاهر لبيب،، مركز دراسات الوحدة العربية، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت، ط ١، ١٩٩٩م.
- القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (٨١٧هـ)، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده، مصر، د.ط، ١٩٥٢م.
- كتاب العين، لابي عبد الرحمن الخليل بن احمد الفراهيدي (١٧٥هـ)، تحـ مهدي المخزومي وابراهيم السامرائي، دار الحرية للطباعة ـ بغداد ـ ١٩٨٤.
- كتاب المعارف لابن قتيبة الدينوري، طبعة مصر، ١٣٥٣هـ
- لسان العرب المحيط، محمد بن مكرم الانصاري ابن منظور: (٧١١هـ)، اعداد وتصنيف: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت- لبنان، بلا. ت.

- ال معجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة دار الكتب المصرية، د.ط، د.ت.
- مفردات غريب القرآن، للعلامة الراغب الأصفهاني (٥٠٢ هـ)، تح: نديم مرعشلي، مطبعة التقدم العربي، توزيع دار الفكر، د.ط، ١٣٩٢ هـ ـ ١٩٧٢ م.
- الكليني والكافي تأليف الشيخ الدكتور عبد الرسول عبد الحسن الغفاري، نشر مؤسسة النشر الاسلامي،ط ١، ١٤١٦ هـ.
- مفاهيم قرآنية، جعفر السبحاني، تح: جعفر الهادي، مؤسسة الامام الصادق، د.ط، ١٤٢٠ هـ.
- الملل والنحل، الشهرستاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، د.ط، ١٩٨٠م.
- من وحي القرآن، محمد حسين فضل الله، دار الملاك، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤١٩ هـ ـ ١٩٩٨م.

الأنا في نهج البلاغة

أبو أحمد المالكي

الدراسات

الـ (أنا) في نهج البلاغة (تمظهراتها ومستوياتها):

إذا أردنا تقصي ملامح الـ (أنا)، من خلال نصوص نهج البلاغة، فعلينا أولاً أن نتنبّه إلى ملاحظة مهمة ومحورية، قد يؤدي إغفالُها إلى تناقض ظاهري بين بعض النصوص، أو ارتباك الصورة الكلية للـ (أنا). وهذه الملاحظة هي أن النص في نهج البلاغة، يتحرك على ثلاثة محاور أو مستويات، ويمكن أن تختلف الصورة التي تتمظهر بها الـ (أنا) أو ملامحها باختلاف المحور أو المستوى الذي يتحرك فيه النص، وإن كانت هذه الصور لا تتناقض مع بعضها، ولا يلغي بعضُها بعضاً. وهذه المستويات هي:

المستوى الأول: أنا الإمامة أو (الأنا الواقعية *):

هو حقيقة الـ (أنا) كما هي، أو كما يراها أمير المؤمنين عليه السلام ويعيشها. وهي حقيقةٌ عَزَّ من أدرك غورَها من المسلمين في زمانه، بل حتى في زماننا هذا؛ لأنها تجسِّد المفهوم الإسلامي، أو الرؤية الإسلامية، للكمال الإنساني، في حين أن العرب، والناس عامة، لم يعتادوا وجود مصداق واقعي يجسد هذا المفهوم، وإن كانوا ينزعون اليه طبيعياً، أو قل لم يفهموا أنَّ هذا المفهوم يمكن أن يتجسّد في بشر يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، إذ يجب أن يكون الكمال ـــ حسب

(*) يقسم بعض علماء النفس والاجتماع الذات إلى واقعية واجتماعية ومثالية، حيث الواقعية هي إدراك الفرد لذاته كما هي على حقيقتها، والاجتماعية هي الذات كما يراها الآخرون، والمثالية هي الذات كما يتمناها الفرد. ينظر: ثنائية الذات والآخر في شعر السياب: ٢ وما بعدها.

فهامهم ــ مختصاً بإله مثل هبل واللاة، أو مَلَكٍ من الملائكة، أو حتى شيطان من شياطين عبقر الذين كانوا يلهمونهم الشعر. وهذا ما حكاه القرآن عنهم: ﴿وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيراً أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلاً مَسْحُوراً﴾ [1].

وإذا كان هؤلاء قد تقبلوا ــ بعد اللَتَيَّا والَّتي ــ أو اضطروا لتقبل حقيقة الرسول صلى الله عليه وآله؛ فذلك لأنه صلى الله عليه وآله كان مؤيداً بمعاجزَ إلهيةٍ، وكان مؤيداً بالقرآن الذي أكَّد هذه الحقيقة مراراً وتكراراً، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ ﴾[2]، وقوله تعالى: " مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ﴾[4].

أما مع عليّ عليه السلام فالأمر مختلف، هذا إذا تجاوزنا الدوافع التي تدعو بعضهم إلى الجحود بما استيقنته أنفسُهم: كالحسد، والطمع، والتِرات، ومحاولة الكيد للرسالة الإسلامية من خلال طمس معالمها أو تحريفها، وكثيراً غير ذلك.

---

(١)سورة الفرقان، أية: ٧، ٨

(٢) سورة الفرقان: أية: ٢٠.

(٣) سورة المائدة: أية: ٧٥.

(٤) سورة الأنبياء: أية: ٧، ٨

وقد بلغ من جهل بعضهم بعلي عليه السلام وحسدهم إياه أن اتهموه بالكذب. ومن العجيب أن يُتَّهم مثلُه بالكذب، وإنْ كان الإنسان، بطبعه المادي، قد اعتاد أن ينكر ما لا يستطيع أن يحيط بعلمه، وقد أنكر موسى عليه السلام، وهو نبي مرسَل، على الخضر عليه السلام أشياء لأنه لم يكن يحيط بها علماً. ولهذا قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إنَّ أمرنا صعبٌ مستصعَبٌ، لا يَحْتَمِلُهُ إلا عبدٌ مؤمن امتَحَنَ اللهُ قلبَهُ للإيمان، ولا يَعِي حديثَنا إلا صدورٌ أمينةٌ وأحلامٌ رزينة»[1].

في هذا المستوى تبدو الـ (أنا) ذاتاً عاليةً ومتفردةً، تنماز بما لا يمكن لغيرها أن يتصف به، فهي ذات اختصَّها الله بما لم يختصَّ به أحداً بعد رسوله صلى الله عليه وآله لا يُقاسُ بآل محمدٍ صلى الله عليه وآله من هذه الامة أحدٌ، ولا يُسوَّى بهم من جرت نعمتُهم عليه أبداً. هم أساسُ الدين، وعمادُ اليقين، إليهم يفيءُ الغالي، وبهم يُلحَقُ التالي ولهم خصائصُ حقِ الولاية. وفيهم الوصيةُ والوراثةُ»[2].

ولأن هذا المستوى من الـ (أنا) هو المستوى الحقيقي لها، وهو المركز والمحور الذي تتحرك حوله في المستويات الأخرى التي يطرحها النص لأسباب معينة، فلعل الحاجة تدعو إلى بيان بعض ما اختصت به من خلال ما تطرحه نصوص النهج بالنقاط الآتية:

١. الولادة على الفطرة، قال عليه السلام: «أَلاَ وَإِنَّهُ سَيَأْمُرُكُمْ بِسَبِّي وَالْبَرَاءَةِ مِنِّي؛ فَأَمَّا السَّبُّ فَسُبُّونِي، فَإِنَّهُ لي زَكَاةٌ، وَلَكُمْ نَجَاةٌ؛ وَأَمَّا الْبَرَاءَةُ فَلاَ تَتَبَرَّأُوا مِنِّي، فَإِنِّي

(١) نهج البلاغة: ٤٦١.

(٢) نفسه: ٧٢ ـ ٧٣.

وَلِدْتُ عَلَى الْفِطْرَةِ، وَسَبَقْتُ إِلَى الإِيمَانِ وَالْهِجْرَةِ»[1]. نعم هذه الفطرة هي كلمة الإخلاص التي فطر الله عليها جميع خلقه، حسب تعريف أمير المؤمنين عليه السلام[2]، ولكن ثمة من لوثتهم الانحرافاتُ والشياطين، فبدلوا عهدَ الله إليهم، واتخذوا الأنداد معه «فبعث فِيهِمْ رُسُلَهُ، وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ، لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ»[3]. أمَّا عليٌّ عليه السلام فقد وُلِدَ من سلالة الأنبياء، وفي بيت الله الحرام، وتربَّى في حجر رسولِ الله صلى الله عليه وآله، ولم يشرك بالله طرفة عين، وقد سبق إلى الإيمان، حين سبق غيرُه إلى الشرك.

٢. اليقين الذي هو الغاية القصوى في طريق تكامل الإنسان، قال عليه السلام: «إِنِّي وَاللهِ لَوْ لَقِيتُهُمْ وَاحِداً وَهُمْ طِلاَعُ الأَرْضِ كُلِّهَا مَا بَالَيْتُ وَلاَ اسْتَوْحَشْتُ، وَإِنِّي مِنْ ضَلاَلِهِمُ الَّذِي هُمْ فِيهِ وَالْهُدَى الَّذِي أَنَا عَلَيْهِ لَعَلى بَصِيرَةٍ مِنْ نَفْسِي وَيَقِينٍ مِنْ رَبِّي»[4]، وقال عليه السلام: «مَا شَكَكْتُ في الحَقِّ مُذْ أُرِيتُه»[5]، «وهذه مزيةٌ له ظاهرةٌ على غيره من الناس فإنَّ أكثرَهم أو كلَّهم يشك في الشيء بعد أنْ عَرَفَه، وتعتوره الشُبَهُ والوساوسُ ويُرَانُ على قلبه، وتختلجه الشياطينُ عمَّا أدَّى إليه نَظَرُه»[6].

---

(١) نهج البلاغة: ١٦٣.

(٢) ينظر: نفسه: ٢٨٦.

(٣) نفسه: ٦٧.

(٤) نفسه: ٦٩٢.

(٥) نفسه: ٨٤، ٨٥.

(٦) شرح ابن أبي الحديد: ١٨: ٣٠٠.

وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «يا علي ما عرف الله حق معرفته غيري وغيرك، وما عرفك حق معرفتك غير الله وغيري»[1]، كما عرف عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: « لَو كُشِفَ الغِطَاءُ ما ازدَدْتُ يَقِيناً»[2].

٣. الانفتاح على العالم الآخر، والقدرة على الارتباط حسّياً مع ما يعدّه الآخرون مجرداً لا يمكن الاتصال به، فهو عليه السلام يرى نور الوحي والرسالة ويشم ريحَ النبوة ويسمع رنَّةَ الشيطان[3]، وقد وُلّيَ الإمامُ غُسلَ رسول الله صلى الله عليه وآله وَالْمَلاَئِكَةُ أَعْوَانُه «فَضَجَّتِ الدَّارُ والأَفْنِيَةُ، مَلأٌ يَهْبِطُ، وَمَلأٌ يَعْرُجُ، وَمَا فَارَقَتْ سَمْعِي هَيْنَمَةٌ مِنْهُمْ، يُصَلُّونَ عَلَيْهِ حَتَّى وَارَيْنَاهُ فِي ضَرِيحِهِ»[4].

٤. الاختصاص بالعلم الذي لا يحمله الآخرون ولا يحتملونه، ولا يدعيه إلّا كاذبٌ وباغٍ، قال أمير المؤمنين عليه السلام: «بَل انْدَمَجْتُ عَلَى مَكْنُونِ عِلْمٍ لَوْ بُحْتُ بِهِ لاَضْطَرَبْتُمُ اضْطِرَابَ الأَرْشِيَةِ فِي الطَّوِيِّ البَعِيدَةِ!»[5]، وقال عليه السلام: «أَيْنَ الَّذِينَ زَعَمُوا أَنَّهُمُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ دُونَنَا، كَذِباً وَبَغْياً عَلَيْنَا، أَنْ رَفَعَنَا اللهُ وَوَضَعَهُمْ، وَأَعْطَانَا وَحَرَمَهُمْ، وَأَدْخَلَنَا وَأَخْرَجَهُمْ»[6]، وهو الذي قال أكثر من مرة: «سلوني

---

(١)مناقب آل أبي طالب: ٣: ٦٠، وينظر: المختصر: ٧٨، ومختصر بصائر الدرجات: ١٢٥.

(٢) عيون الحكم والمواعظ: ٤١٥، مناقب الخوارزمي: ٣٥٦، شرح ابن ابي الحديد: ٧: ١٩٨.

(٣)ينظر: نهج البلاغة: ٤٩٠.

(٤) المصدر نفسه: ٥٠٧.

(٥) نفسه: ٨٦

(٦) نفسه: ٣٤٤.

قبل أن تفقدوني»[1]، وقد «أجمعَ الناسُ كلُّهم على أنه لم يقل أحدٌ من الصحابة ولا أحدٌ من العلماء سلوني غير علي بن أبي طالب عليه السلام»[2].

وهذا العلم هو علم علَّمه الله لنبيه صلى الله عليه وآله الذي اختصَّ به أميرَ المؤمنين عليه السلام، ودعا اللهَ بأن يعيه صدره، وتضطم عليه جوانحه [3].

٥. الاختصاص بالهداية: «بِنَا يُسْتَعْطَى الْهُدَى، وَبِنَا يُسْتَجْلَى الْعَمَى. إِنَّ الأَئِمَّةَ مِنْ قُرَيش غُرِسُوا فِي هذَا الْبَطْن مِنْ هَاشِم، لاَ تَصْلُحُ عَلَى سِوَاهُمْ، وَلاَ تَصْلُحُ الْوُلاَةُ مِنْ غَيْرِهِمْ»[4]، لأنهم: «لاَ يُخَالِفُونَ الْحَقَّ وَلاَ يَخْتَلِفُونَ فِيهِ، هُمْ دَعَائِمُ دَعَائِمُ الإِسْلاَمِ، وَوَلاَئِجُ الاعْتِصَامِ، بِهِمْ عَادَ الْحَقُّ فِي نِصَابِهِ، وَانْزَاحَ الْبَاطِلُ عَنْ مُقَامِهِ، وَانْقَطَعَ لِسَانُهُ عَنْ مَنْبِتِهِ، عَقَلُوا الدِّينَ عَقْلَ وِعَايَة وَرِعَايَة، لاَ عَقْلَ سَمَاع وَرِوَايَة، فَإِنَّ رُوَاةَ الْعِلْمِ كَثِيرٌ، وَرُعَاتَهُ قَلِيلٌ»[5]، ومن ثم فإنّ اتباعهم والتزام منهجهم عليهم السلام هو الضمانة الوحيدة التي تعصم من الضلال والهلكة: «انْظُرُوا أَهْلَ بَيْتِ نَبِيِّكُمْ فَالْزَمُوا سَمْتَهُمْ، وَاتَّبِعُوا أَثَرَهُمْ فَلَنْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ هُدىً، وَلَنْ يُعِيدُوكُمْ فِي رَدىً، فَإِنْ لَبَدُوا فَالْبُدُوا، وَإِنْ نَهَضُوا فَانْهَضُوا، وَلاَ تَسْبِقُوهُمْ فَتَضِلُّوا، وَلاَ تَتَأَخَّرُوا عَنْهُمْ فَتَهْلِكُوا»[6].

---

(١) نفسه: ٢٤٦.

(٢) شرح ابن ابي الحديد: ١٣: ٨٠ ٨١

(٣)ينظر: نهج البلاغة: ٣٢٥.

(٤) نفسه: ٣٤٤.

(٥) نفسه: ٥٧١.

(٦) نفسه: ٢٥٥.

٦. عدم الاستقلال عن الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله بشيء، فالأئمة هم صنائع الله عزّ وجلّ [١]، وهم المصباح الذي يضيء بنور ربه، والعين الصافية التي روقها الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله من الكدر، قال عليه السلام: «أَيُّهَا النَّاسُ، اسْتَصْبِحُوا مِنْ شُعْلَةِ مِصْبَاحٍ وَاعِظٍ مُتَّعِظٍ، وَامْتَاحُوا مِنْ صَفْوِ عَيْنٍ قَدْ رُوِّقَتْ مِنَ الْكَدَرِ»[٢]، وهم الذين اختصّهم الرسول صلى الله عليه وآله بالعلم دون المسلمين.

٧. الوصيّة، إذ تشير بعض نصوص النهج تصريحاً أو تلميحاً إلى أن رسول الله صلى الله عليه وآله قد أوصى بالخلافة والإمامة إلى أمير المؤمنين عليه السلام، وأن الصحابة يعلمون ذلك، مثل قوله عليه السلام: «ولهم خصائصُ حق الولاية. وفيهم الوصيةُ والوراثةُ»[٣]، وقوله حكايةً عن الرسول صلى الله عليه وآله: «إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ، وَتَرَى مَا أَرَى، إِلاَّ أَنَّكَ لَسْتَ بِنَبِيٍّ، وَلكِنَّكَ وَزِيرٌ، وَإِنَّكَ لَعَلَى خَيْرٍ»[٤]، ولعل أبرز ما ورد في هذا المجال هو الخطبة الشقشقية إذ يقول في بعضها: «أَمَا وَاللهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا فُلاَنٌ، وَإِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَا... فَيَالله وَلِلشُّورَى! مَتَى اعْتَرَضَ الرَّيْبُ فِيَّ مَعَ الأَوَّلِ مِنْهُمْ، حَتَّى صِرْتُ أُقْرَنُ إِلَى هذِهِ النَّظَائِرِ»[٥].

٨. الحجِّيَّة على الخلق. وهذه الحُجّيّة وإن كانت تستمد شرعيتها مما تتصف به هذه الذات من الاستقامة على منهج الإسلام وعدم الحياد عنه مطلقاً،

---

(١) نهج البلاغة: ٦٠٩.

(٢) نهج البلاغة: ٢٦٩.

(٣) نفسه: ٧٢ ــ ٧٣.

(٤) نفسه: ٤٩٠ ــ ٤٩١.

(٥) ينظر: نفسه: ٧٣ وما بعدها.

وهذا ما لا يمكن أن يدّعيه غيره عليه السلام، فإن بعض نصوص النهج تشير إليها تصريحاً أو تلميحاً مثل قوله عليه السلام: «وَإِنَّمَا الأَئِمَّةُ قُوَّامُ الله عَلَى خَلْقِهِ، وَعُرَفَاؤُهُ عَلَى عِبَادِهِ، لاَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلاَّ مَنْ عَرَفَهُمْ وَعَرَفُوهُ، وَلاَ يَدْخُلُ النَّارَ إِلاَّ مَنْ أَنْكَرَهُمْ وَأَنْكَرُوهُ»(١)، وقوله عليه السلام: «عَلَيْكُمْ بِطَاعَةِ مَنْ لاَ تُعْذَرُونَ بِجَهَالَتِهِ»(٢).

وفي هذا يقول ابن أبي الحديد: «وهو حقٌ على المذهبين جميعاً، أمَّا نحنُ فعندنا أنَّه إمامٌ واجبُ الطاعة بالاختبار، فلا يُعذَر أحدٌ من المكلفين في الجهل بوجوب طاعته، وأمَّا على مذهب الشيعة فلأنَّه إمامٌ واجبُ الطاعة [بالنص] *، فلا يُعذَر أحدٌ من المكلفين في جهالة إمامته»(٣).

ولعلّ الباحث يستطيع أن يضيف بعض الصفات الأخرى، أو يدعم التي ذُكِرَت أعلاه بنصوص أُخرى، وليس هذا غرض البحث. ولكن غرضه الإشارة إلى بعض هذه الصفات بما يعطي فكرةً واضحةً عن الذات المنتجة للنص في النهج؛ حتى نتمكن من فهم نظرتها للآخر وطبيعة علاقتها به وعلاقته بها، والمرجعيات التي تحكم كلَّ ذلك.

---

(١) نهج البلاغة: ٣٦٢.

(٢) نفسه: ٧٥١.

(*) يبدو أن ما بين المعقوفتين قد سقط أثناء الطباعة من النسخة التي اعتمدها البحث، وقد أثبتها الباحث من نسخ أخرى؛ إذ بها يستقيم سياق كلام الشارح، ويتفق مع ما يذهب إليه الشيعة.

(٣) شرح ابن أبي الحديد: ١٨: ٢٩٩.

المستوى الثاني: الـ(أنا) الاجتماعية:

وهو المستوى الذي تتنزل فيه الـ(أنا) عن خصوصياتها التي لا يشاركها فيها غيرها، وتتحرك ضمن الحدود التي يمكن أن يفهمها الآخرون ويتحركوا ضمنها، وإن كان هذا لا يلغي تفرد الـ(أنا) في هذا المستوى وتمايزها من الآخرين، فالشجاعة مثلاً صفة يمكن أن تشترك فيها هذه الـ(أنا) مع الآخرين، ولكن شتان بين شجاعة وشجاعة، وهكذا في الصفات الأخرى، ومن ثم فإن الـ(أنا) في هذا المستوى متصفة بصفات اعتاد الناس أن يجدوها في محيطهم من حيث العموم، وإن كان لهذه الصفة أو تلك، إذا ما اقترنت بهذه الـ(أنا)، خصوصية لا أقل من أنها كمية، إذا ما قورنت بصفات الآخرين.

وعلى العموم، فإن الـ(أنا) هنا تتحرك ضمن الحدود الطبيعية التي اعتاد العامة فهمها والتعامل معها؛ فعلي عليه السلام في نظر أغلبهم خليفة رابع، وحاكم سياسي آخر حَكَمَ قبلَه غيرُه؛ فهو يُخطئ ويصيب كما أخطأ من كان قبله وأصاب، ويحتاج إلى من يعلّمه حين يجهل، ومن يشير عليه حين تتأزم الأمور، بل من يقوّمه بسيفه إذا انحرف عن جادة الصواب. ولعل تجربة الخليفة الثالث، وما آلت إليه الأمور أيامَ خلافته ومقتله، ألقت بظلال كثيفة [1] على الواقع الذي عاش فيه الإمام أيام خلافته، إذ تحولت الخلافة من نيابة عن الرسول صلى الله عليه وآله إلى غنيمة يتقاسمها الأمويون فيما بينهم وليس لأحد أن يعترض على ذلك وإلّا فمصيره الإذلال والإبعاد والنفي؛ لذلك تراه عليه السلام تارةً يعلم الناس أبجديات العلاقة بين الحاكم والمحكوم عموماً، كقوله عليه السلام: «أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقّاً، وَلَكُمْ

(١) ينظر: الفتنة الكبرى: ٢: ١٣.

عَلَيَّ حَقٌّ: فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ: فَالنَّصِيحَةُ لَكُمْ، وَتَوْفِيرُ فَيْئِكُمْ عَلَيْكُمْ، وَتَعْلِيمُكُمْ كَيْلا تَجْهَلُوا، وَتَأْدِيبُكُمْ كَيْما تَعْلَمُوا. وَأَمَّا حَقِّي عَلَيْكُمْ: فَالوَفَاءُ بِالبَيْعَةِ، وَالنَّصِيحَةُ فِي الْمَشْهَدِ وَالْمَغِيبِ، وَالإِجَابَةُ حِينَ أَدْعُوكُمْ، وَالطَّاعَةُ حِينَ آمُرُكُمْ»[1]، وكقوله أيضا: «إِنَّهُ لَيسَ عَلَى الإِمَامِ إِلاَّ مَا حُمِّلَ مِنْ أَمْرِ رَبِّهِ: الإِبْلاَغُ فِي الْمَوْعِظَةِ، وَالاجْتِهَادُ فِي النَّصِيحَةِ، وَالإِحْيَاءُ لِلسُّنَّةِ، وَإِقَامَةُ الْحُدُودِ عَلَى مُسْتَحِقِّيهَا، وَإِصْدَارُ السُّهْمَانِ عَلَى أَهْلِهَا. فَبَادِرُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِ تَصْوِيحِ نَبْتِهِ، وَمِنْ قَبْلِ أَنْ تُشْغَلُوا بِأَنْفُسِكُمْ عَنْ مُسْتَنَارِ الْعِلْمِ مِنْ عِنْدِ أَهْلِهِ»[2].

وتارة يذكّرهم بما يعرفونه ويشهدونه من فضائل أخلاقه وسابقته في الإسلام وقربه وقرابته من رسول الله ﷺ: «فَقُمْتُ بِالأَمْرِ حِينَ فَشِلُوا، وَتَطَلَّعْتُ حِينَ تَعْتَعُوا، وَمَضَيْتُ بِنُورِ اللهِ حِينَ وَقَفُوا، وَكُنْتُ أَخْفَضَهُمْ صَوْتاً، وَأَعْلاَهُمْ فَوْتاً، فَطِرْتُ بِعِنَانِهَا، وَاسْتَبْدَدْتُ بِرِهَانِهَا، كَالْجَبَلِ لاَ تُحَرِّكُهُ الْقَوَاصِفُ، وَلاَ تُزِيلُهُ الْعَوَاصِفُ. لَمْ يَكُنْ لأَحَدٍ فِيَّ مَهْمَزٌ، وَلاَ لِقَائِلٍ فِيَّ مَغْمَزٌ، الذَّلِيلُ عِنْدِي عَزِيزٌ حَتَّى آخُذَ الْحَقَّ لَهُ، وَالْقَوِيُّ عِنْدِي ضَعِيفٌ حَتَّى آخُذَ الْحَقَّ مِنْهُ، رَضِينَا عَنِ اللهِ قَضَاءَهُ، وَسَلَّمْنَا لَهُ أَمْرَهُ. أَتَرَانِي أَكْذِبُ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ؟ وَاللهِ لأَنَا أَوَّلُ مَنْ صَدَّقَهُ فَلاَ أَكُونُ أَوَّلَ مَنْ كَذَبَ عَلَيْهِ»[3]، مذكّراً إياهم بين الحين والحين ببعض ما قال فيه الرسول الأعظم: «لَوْ ضَرَبْتُ خَيْشُومَ الْمُؤْمِنِ بِسَيْفِي هذَا عَلَى أَنْ يُبْغِضَنِي مَا أَبْغَضَنِي، وَلَوْ صَبَبْتُ الدُّنْيَا بِجَمَّاتِهَا عَلَى الْمُنَافِقِ عَلَى أَنْ يُحِبَّنِي مَا أَحَبَّنِي: وَذلِكَ

---

(١) نهج البلاغة: ١٣٩.

(٢) نفسه: ٢٧٠.

(٣) نفسه: ١٤٢ ـ ١٤٣.

أَنَّهُ قُضِيَ فَانْقَضَى عَلَى لِسَانِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ صلى الله عليه وآله أَنَّهُ قَالَ: «لاَ يُبْغِضُكَ مُؤْمِنٌ، وَلاَ يُحِبُّكَ مُنَافِقٌ»[1]، محاولاً في كل ذلك أن يعيد العلاقة بين الحاكم والمحكوم إلى ما كانت عليه أيامَ رسول الله صلى الله عليه وآله، كخطوة أولى في طريق الإصلاح بعد أن أغامت الآفاق وتنكَّرت المحجّة، وعاد كثيرٌ من الناس سيرتَهم الأولى، مصرِّحاً بذلك حيناً: «أَلاَ وَإِنَّ بَلِيَّتَكُمْ قَدْ عَادَتْ كَهَيْئَتِهَا يَوْمَ بَعَثَ اللهُ نَبِيَّهُ صلى الله عليه وآله»[2]، وملمِّحاً حيناً آخر: «لَمْ تَكُنْ بَيْعَتُكُمْ إِيَّايَ فَلْتَةً، وَلَيْسَ أَمْرِي وَأَمْرُكُمْ وَاحِداً، إِنِّي أُرِيدُكُمْ لله وَأَنْتُمْ تُرِيدُونَنِي لأَنْفُسِكُمْ. أَيُّهَا النَّاسُ، أَعِينُونِي عَلَى أَنْفُسِكُمْ، وَأَيْمُ الله لأُنْصِفَنَّ الْمَظْلُومَ، وَلأَقُودَنَّ الظَّالِمَ بِخِزَامَتِهِ حَتَّى أُورِدَهُ مَنْهَلَ الْحَقِّ وَإِنْ كَانَ كَارِهاً»[3]، محاولاً في أحيان أن يستثير فيهم رغبتهم بالتغيير، تلك الرغبة التي دفعتهم إلى الجزع، بل إساءة الجزع كما يعبّر أمير المؤمنين عليه السلام[4]، حتى قتلوا خليفتهم: «لَوْ قَدِ اسْتَوَتْ قَدَمَايَ مِنْ هذِهِ الْمَدَاحِضِ لَغَيَّرْتُ أَشْيَاءَ»[5].

وهذا المستوى وإن كان لا يتناقض مع المستوى الأول إلّا أنّه يسكت عن الحقائق الصادمة للآخرين ويركز في ما هو طبيعي بمقاييس الجماعة، وهو مع ذلك يطرح ذاتاً كاملة وخالية من العيوب لا يتطرق اليها الزيغ والاعوجاج وليس لأحد فيها مهمز ولا مغمز. كل ذلك من خلال ما يدركونه بحواسهم ويتعاملون

---

(١) نهج البلاغة: ٧٢٢ ـ ٧٢٣.

(٢) نفسه: ٩٦.

(٣) المصدر نفسه: ٣٣٥.

(٤) نفسه: ١٢٧.

(٥) نفسه: ٧٧٥.

معه يومياً بحيث أصبح بديهياً في أذهانهم، ولعلنا نستطيع أن نشير باختصار إلى بعض مواصفات الـ (أنا) في هذا المستوى:

١. السابقة التي لا ينازعه عليها أحد من المسلمين: «فَيَا عَجَباً لِلدَّهْرِ! إِذْ صِرْتُ يُقْرَنُ بِي مَنْ لَمْ يَسْعَ بِقَدَمِي، وَلَمْ تَكُنْ لَهُ كَسَابِقَتِي الَّتِي لاَ يُدْلِي أَحَدٌ بِمِثْلِهَا، إِلاَّ أَنْ يَدَّعِيَ مُدَّعٍ مَا لاَ أَعْرِفُهُ، وَلاَ أَظُنُّ اللهَ يَعْرِفُهُ»[١]. وتاريخ علي الرسالي يشهد له بذلك دون ريب: «وَايْمُ اللهِ، لَقَدْ كُنْتُ مِنْ سَاقَتِهَا حَتَّى تَوَلَّتْ بِحَذَافِيرِهَا، وَاسْتَوْسَقَتْ فِي قِيَادِهَا، مَا ضَعُفْتُ، وَلاَ جَبُنْتُ، وَلاَ خُنْتُ، وَلاَ وَهَنْتُ»[٢].

٢. الاستقامة في الدين والخلق بحيث لم يستطع أحد أن ينكر عليه فعلاً ولا قولاً: «فَلَمْ آتِ ــ لاَ أَبَا لَكُمْ ــ بُجْراً، وَلاَ خَتَلْتُكُمْ عَنْ أَمْرِكُمْ، وَلاَ لَبَّسْتُهُ عَلَيْكُمْ»[٣]، وقال أيضاً: «وَاللهِ مَا أَنْكَرُوا عَلَيَّ مُنْكَراً»[٤]، ولعل من الواضح أن مصدر هذه الاستقامة هو الانقياد التام للقرآن والسنة وعدم الحياد عنهما مطلقاً: «وَلَقَدْ عَلِمَ الْمُسْتَحْفَظُونَ مِنْ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ ﷺ أَنِّي لَمْ أُرِدَّ عَلَى اللهِ وَلا عَلَى رَسُولِهِ سَاعَةً قَطُّ...»[٥]، وسيرته عليه السلام في رعيته تشهد له بذلك: «لَقَدْ حَمَلْتُكُمْ عَلَى

---

(١) نهج البلاغة: ٥٨٦.

(٢) نفسه: ٢٦٧.

(٣) نفسه: ٣٢٣.

(٤) نفسه: ١٠٨.

(٥) المصدر نفسه: ٥٠٦، ٥٠٧.

الطَّرِيقِ الْوَاضِحِ الَّتِي لاَ يَهْلِكُ عَلَيْهَا إِلاَّ هَالِكٌ، مَنِ اسْتَقَامَ فَإِلَى الْجَنَّةِ، وَمَنْ زَلَّ فَإِلَى النَّارِ!»[1].

٣. الشجاعة التي ليس لها نظير، ولا يدانيها شجاع، ولكنها شجاعة المؤمن التي لا تتجاوز به حدود الله تعالى؛ فالرجل الذي يقول:«أَنَا وَضَعْتُ بَكَلاَكِلِ الْعَرَبِ، وَكَسَرْتُ نَوَاجِمَ قُرُونِ رَبِيعَةَ وَمُضَرَ»[2]، والذي يقول: «وَاللهِ لَوْ تَظَاهَرَتِ الْعَرَبُ عَلَى قِتَالِي لَمَا وَلَّيْتُ عَنْهَا»[3]، هذا الرجل هو نفسه الذي اقتيد إلى بيعة أبي بكر مرغماً، ولم يجد في ذلك غضاضة [4]؛ لأنه أقسم أن يسالم ما سلمت أمور المسلمين، وإن كان هو مظلوماً مدفوعاً عن حقه مستأثراً عليه[5]: «وَوَاللهِ لأُسْلِمَنَّ مَا سَلِمَتْ أُمُورُ الْمُسْلِمِينَ، وَلَمْ يَكُنْ فِيها جَوْرٌ إِلاَّ عَلَيَّ خَاصَّةً، الْتِمَاساً لأَجْرِ ذلِكَ وَفَضْلِهِ، وَزُهْداً فِيَما تَنافَسْتُمُوهُ مِنْ زُخْرُفِهِ وَزِبْرِجِهِ»[6].

٤. الزهد الذي تصبح معه الدنيا كلها أهون من عراق خنزير في يد مجذوم [7]، ولكنه ليس زهد العاجز الذي لا يجد ما يطمع فيه؛ فيقنع بالزهد عِوَضاً عمَّا يريد، ولكنه زهد المتمكّن العفيف: «وَلَوْ شِئْتُ لاَهْتَدَيْتُ الطَّرِيقَ، إِلَى مُصَفَّى هذَا الْعَسَلِ، وَلُبَابِ هذَا الْقَمْحِ، وَنَسَائِجِ هذَا الْقَزِّ، وَلكِنْ هَيْهَاتَ أَنْ يَغْلِبَنِي

(١) نهج البلاغة: ٣٠٧.

(٢) نفسه: ٤٨٩.

(٣) نفسه: ٦٥٠.

(٤) ينظر: نفسه: ٦١٠.

(٥) ينظر: نفسه: ٨٧

(٦) نفسه: ١٨١، ١٨٢.

(٧) نفسه: ٧٦٣، ٧٦٤.

هَوَايَ، وَيَقُودَنِي جَشَعِي إِلَى تَخَيُّرِ الأَطْعِمَةِ ـ وَلَعَلَّ بِالْحِجَازِ أَوْ بِالْيَمَامَةِ مَنْ لاَ طَمَعَ لَهُ فِي الْقُرْصِ، وَلاَ عَهْدَ لَهُ بِالشِّبَعِ ـ أَوْ أَبِيتَ مِبْطَاناً وَحَوْلِي بُطُونٌ غَرْثَى وَأَكْبَادٌ حَرَّى»[1]، ففي مقاييس علي «ليس الزهد أن لا تملك شيئاً، بل الزهد أن لا يملكك شيء»[2]، فهو زهد واعٍ يصدر عن فلسفة عامَّةٍ في الحياة أولاً، وفلسفة في طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم ثانياً.

المستوى الثالث: الـ(أنا) المحاججة:

أمّا في هذا المستوى فيتحرّك النصّ داخل أُطُر الآخر وضمن مرجعياته ومنطلقاته، سواء أكانت حقيقية أو مدَّعاة، بحيث تتنازل الـ(أنا) أحياناً عن مرجعياتها ومرتكزاتها ـ ولو مؤقتاً ـ لا إيماناً بمرجعيات الآخرين ولا زهداً في مرجعياتها الذاتية، بل لمقارعة الخصم داخل ميدانه وبسلاحه نفسه، من باب «من لسانك أدينك»، ومن ذلك ما قاله عليه السلام حين انتهت اليه أخبار السقيفة:

«ما قالت الأنصار؟

قالوا: قالت: منا أمير ومنكم أمير.

قال عليه السلام: فَهَلاَّ احْتَجَجْتُمْ عَلَيْهِمْ: بِأَنَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وآله وَصَّى بِأَنْ يُحْسَنَ إِلَى مُحْسِنِهِمْ، وَيُتَجَاوَزَ عَنْ مُسِيئِهِمْ؟

قالوا: وما في هذا من الحجّة عليهم؟

فقال عليه السلام: لَوْ كَانَتِ الامارة فِيهِمْ لَمْ تَكُن الْوَصِيَّةُ بِهِمْ.

ثم قال: فَمَاذَا قَالَتْ قُرَيْشٌ؟

---

(١) نهج البلاغة: ٦٤٩.

(٢) ميزان الحكمة: ٤: ٣٠٧.

قالوا: احتجت بأنها شجرة الرسول صلى الله عليه وآله.

فقال عليه السلام: احْتَجُّوا بِالشَّجَرَةِ، وَأَضَاعُوا الثَّمَرَةَ»[1].

فالإمام عليه السلام لم يحتجَّ على المهاجرين والأنصار بما يعتقده هو عليه السلام من أحقيته بالخلافة حسب وصية الرسول صلى الله عليه وآله، وحسب فهمه هو لذاته وللإمامة وما تتطلبه من إعداد خاص لم يتوفر لغيره عليه السلام، بل كانت حجته عليهم من سِنْخ حُجَّتهم التي طالبوا بالخلافة على أساسها. فالأنصار نصروا الرسالة الإسلامية وقدموا لها الكثير الكثير، فمن حقهم على الرسالة إذن أن ترد لهم صنيعهم بما يحفظ مكانتهم وتضحياتهم، ويحميهم من انتقام من وتروه في سبيلها من قريش بأن تجعلهم زعماء التجربة وقادتها بعد استشهاد الرسول صلى الله عليه وآله. فيجيبهم الإمام عليه السلام ببساطة: لو كانت الرسالة ترى لكم هذا الحق لما أوصت بكم؛ لأن الوصية لا تكون بمن كانت له الإمارة. أما المهاجرون فقد احتجُّوا بأنهم عشيرة الرسول صلى الله عليه وآله وأهله، ومن ثَمَّ فهم أحق من الأنصار بوراثة سلطانه، وليس للأنصار، ولا لغيرهم، منازعتُهم هذا السلطان. فالمنطق الذي يتحركون فيه هو منطق قرابة النسب، وبالمنطق نفسه ردَّ الإمام عليه السلام عليهم حجتهم: إن كنتم شجرة الرسول صلى الله عليه وآله، فأنا ثمرة هذه الشجرة، إن كنتم عشيرته فأنا ابن عمه. وقد كان للإمام عليه السلام أن يقول: أنا أعلمكم بالشريعة ولن يردَّ عليه أحد، وكان له أن يقول: أنا أسبقكم بالإسلام، وأكثركم جهاداً في سبيل الله، وأقضاكم، ولن يرد عليه أحد.

---

(١) نهج البلاغة: ١٧٣.

ولعل النص الأخير يمكن أن يحمل مستويين آخرين من الدلالة، إذ يمكن أن تكون الثمرة التي أشار إليها الإمام عليه السلام هي الرسول صلى الله عليه وآله وبهذا يكون المعنى أنهم أضاعوا وصية الرسول صلى الله عليه وآله، بحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، كما يمكن أن تُفهم الكلمة على ظاهرها ويكون الإمام هو الثمرة، وهذا ــ بطبيعة الحال ــ لن يجعل الرسول صلى الله عليه وآله غصناً من أغصانها، ما يعني أن الرسول والإمام (عليهما الصلاة والسلام) سيكونان معاً ثمرة هذه الشجرة، إشارة إلى أن علياً عليه السلام هو نفسُ الرسول صلى الله عليه وآله حسب ما تدل عليه آيةُ المباهلة؛ فقد ذكر كثير من المفسرين[1] أن المقصود من "أنفسنا" في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾[2]، هو علي بن أبي طالب عليه السلام.

ومن هذا المستوى أيضاً بعض مخاطباته عليه السلام مع معاوية: «وقد أكثرتَ في قتلةِ عثمان، فادخلْ فيما دخل فيه الناسُ، ثم حاكمْ القومَ إليَّ، أحملْكَ وإيَّاهُمْ على كتابِ الله تعالى»[3]. فعلي عليه السلام يعلم أن تمرُّدَ معاوية لم يكن يتعلق بقتلة عثمان، ولكنَّ قميصَ عثمان الملطَّخَ بالدماء كان الرايةَ التي رفعها معاوية في

(١) ينظر مثلاً: تفسير البغوي: ١: ٣١٠، فتح القدير: ١: ٣٤٧

(٢) سورة آل عمران: آية: ٦١.

(٣) نهج البلاغة: ٦٩٦.

حربه من أجل الإمرة (*) على المسلمين، فأراد الإمام عليه السلام أن يُسقِطها من يده، ويفضح جاهليته المقنعة بقناع الإسلام.

فأما أن يكون معاوية يصدر في مطالبته عن روح الإسلام وشريعته، فهذا عليٌّ خليفة المسلمين، وقد بايعه «الْقَوْمُ الَّذِينَ بَايَعُوا أَبَا بَكْر وَعُمَرَ وَعُثْمانَ عَلَى مَا بَايَعُوهُمْ عَلَيْهِ، فَلَمْ يَكُنْ لِلشَّاهِدِ أَنْ يَخْتَارَ، وَلاَ لِلغَائِبِ أَنْ يَرُدَّ، وَإِنَّمَا الشُّورَى لِلْمُهَاجِرِينَ وَالأَنْصَارِ، فَإِنِ اجْتَمَعُوا عَلَى رَجُل وَسَمَّوْهُ إِمَاماً كَانَ ذلِكَ لله رِضىً، فَإِنْ خَرَجَ عَنْ أَمْرِهِمْ خَارِجٌ بِطَعْن أَوْ بِدْعَة رَدُّوهُ إِلَى مَا خَرَجَ منه، فَإِنْ أَبَى قَاتَلُوهُ عَلَى اتِّبَاعِهِ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ، وَوَلاَّهُ اللهُ مَا تَوَلَّى»[1]، فالحجة التي ألزمت معاوية بخلافة أبي بكر وعمر وعثمان بالأمس، تلزمه اليوم بخلافة علي عليه السلام، وعليه أن يرفع خصومتَه إلى خليفة المسلمين، إن كان مسلماً، فإن لم يفعل، ولن يفعل، فهي الجاهلية التي يريد معاوية أن يُلبِسَها لباسَ الإسلام.

موازنة بين المستويات:

ولا بدَّ هنا من الإشارة إلى ملاحظات عدة يمكن إجمالها في الآتي:

إنَّ هذه المستويات، وإن كانت مختلفة عن بعضها نوعاً ما، إلا أنها لا تتضادُّ فيما بينها، بل يمكن عدُّ المستويين الثاني والثالث حقائق جزئية بالنسبة للمستوى الأول الذي هو الحقيقة الكلية لهما، أو مصداقين من مصاديق المستوى

(*) ذكر أبو الفرج الأصبهاني في مقاتل الطالبيين: ٧٧، وابن أبي الحديد في شرح النهج: ٣: ٣٨٢ أن معاوية قال أيام خلافته: " ما قاتلتكم لتصلوا ولا لتصوموا ولا لتحجوا ولا لتزكوا، انكم لتفعلون ذلك ولكن قاتلتكم لأتأمّر عليكم وقد اعطاني الله ذلك وانتم له كارهون. "

(١) نهج البلاغة: ٥٨٣.

الأول الذي هو بمثابة المفهوم الكلّي لهما، أو، بتعبير أهل التفسير، يمكن عد هذه المستويات بطوناً للحقيقة الكلية التي تجسدها شخصية الإمام عليه السلام. فاحتجاج الإمام عليه السلام على معاوية ببيعة الناس له مثلاً يمكن عده من المستوى الثالث، لأنه يلزم معاوية بما ألزم به نفسه، ويمكن عده من المستوى الثاني لأن أكثرية الناس في ذلك العصر اعتادوا على أن تكون البيعة هي مصدر شرعية الحاكم، كما يمكن عده من المستوى الأول لأن الإمامة في فهم أمير المؤمنين، وإن كانت حقاً له عليه السلام، إلا أن الممارسة الفعلية للحاكمية لا تجب على الإمام إلا برضى الناس وبيعتهم «أَمَا وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ، وَبَرَأَ النَّسَمَةَ، لَوْلاَ حُضُورُ الْحَاضِرِ، وَقِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ، وَمَا أَخَذَ اللهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَلاَّ يُقَارُّوا عَلَى كِظَّةِ ظَالِمٍ، وَلا سَغَبِ مَظْلُومٍ، لأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا، وَلَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسِ أَوَّلِهَا، وَلأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هذِهِ أَزْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَفْطَةِ عَنْزٍ»[1].

إن الحديث عن الـ (أنا) أو توصيفها ضمن المستوى الأول غالباً ما يكون بألفاظ تدلُّ على مجموعة وليس على فرد مثل ـ (نحن، إنَّا، آل محمد، أهل البيت، أهل بيت نبيكم، الأئمة من قريش)، وغير ذلك من الألفاظ، ويبدو، من النصوص، أن هذه المجموعة كانت معلومة في أذهان الناس آنذاك، وإن لم تكن كلُّ خصائصها واضحة لدى أكثرهم. في حين أن الحديث عنها ضمن المستويين الثاني والثالث يكون في الأعمِّ الأغلب بألفاظ وضمائر تدل على فرد بعينه هو أمير المؤمنين عليه السلام.

---

(١) نهج البلاغة: ٨١ ـ ٨٢

ويرى الباحث أن السبب في ذلك يعود إلى أن الإمامةَ ــ وهي المحور الرئيس لد (أنا) كما سيأتي ـ كما تطرحها نصوص النهج ليست محصورةً في علي عليه السلام، وإن كان هو أُسَّها وأساسَها، بل هي تشمل مجموعة معينة ومحددة: «إنَّ الأَئِمَّةَ مِنْ قُرَيش غُرِسُوا فِي هذَا الْبَطْن مِنْ هَاشِم»[1] إذ إن العلة، التي تستدعي أن يكون بعد النبي من يكمل مسيرته في الأُمة ليصل بها إلى برِّ الأمان، هي نفسها التي تستدعي تعدد الأئمة لكي تكتمل صنائع الله ورحمته بعباده: «ألاَ إنَّ مَثَلَ آلِ مُحَمَّد صلى الله عليه وآله كَمَثَل نُجُومِ السَّمَاءِ: إذَا خَوَى نَجْمٌ طَلَعَ نَجْمٌ، فَكَأَنَّكُمْ قَدْ تَكَامَلَتْ مِنَ اللهِ فِيكُمُ الصَّنَائِعُ، وَأَتَاكُم مَا كُنْتُمْ تَأْمُلُونَ»[2]. ومن ثم فمتى ما كان الحديث عن الإمامة بوصفها مفهوماً كلياً ينطبق على جميع مصاديقه، كان الضمير المستخدم هو ضمير الجماعة مثل (نحن وإنَّا وهم)، وكانت الصفات متعلقة بالمجموعة، وليس بفردٍ معين منها، وهي في الغالب صفات نظرية تتناول الخطوط العامة؛ لأنها تهدف إلى التأسيس الآيديولوجي لنظرية الإمامة، ومتى ما كان النص متعلقاً بالإمام عليه السلام، بوصفه المصداق المتحرك على الساحة الإسلامية المجسد لذلك المفهوم الكلي، كان الحديث بضمير المفرد وكانت الصفات متعلقة بشخص الإمام عليه السلام، وهي في الغالب صفات ملموسة لأنها تتعلق بواقع حيّ ملموس هو الإمام عليه السلام. ومن ثم يمكن القول إن الصفات المتعلقة بشخص الإمام عليه السلام هي مصداق يجسد المفهوم العام الذي ترسم أبعادَه وملامحَه الصفاتُ المتعلقة بالمجموعة.

---

(١) نهج البلاغة: ٣٤٤.

(٢) نفسه: ٢٦٠.

المصادر:

القرآن الكريم

- شرح نهج البلاغة ـــ ابن ابي الحديد المعتزلي ـــ تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ـــ دار الكتاب العربي العراق ـــ بغداد ـــ الطبعة الاولى ـــ ١٤٢٦ ه ٢٠٠٥ م.
- عيون الحكم والمواعظ ـــ علي بن محمد الليثي الواسطي ـــ تحقيق الشيخ حسين الحسيني البيرجندي ـــ دار الحديث ـــ قم ـــ الطبعة الأولى.
- الفتنة الكبرى ـــ طه حسين ـــ دار المعارف بمصر.
- المختصر ـــ حسن بن سليمان الحلي ـــ تحقيق: سيد علي أشرف ـــ مطبعة شريعت ـــ انتشارات المكتبة الحيدرية ـــ ١٤٢٤ هـ.
- مختصر بصائر الدرجات ـ حسن بن سليمان الحلي ـــ المطبعة الحيدرية في النجف ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٥٠ م.
- مقاتل الطالبيين ـــ أبو الفرج الأصفهاني ـــ شرح وتحقيق السيد أحمد صقر ـــ منشورات الشريف الرضي ـــ مطبعة أمير ـــ قم ـــ الطبعة الثانية ـــ ١٤١٦ هـ.
- معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي) ـــ أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي ـــ تحقيق: خالد عبد الرحمن العك ـــ دار المعرفة ـــ بيروت.

- المناقب ــ الموفق الخوارزمي ــ تحقيق الشيخ مالك المحمودي ــ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة ــ الطبعة الثانية ــ ١٤١٤ هـ.
- مناقب آل أبي طالب ــ ابن شهر آشوب ــ تحقيق لجنة من أساتذة النجف الأشرف ــ مطبعة الحيدرية ــ النجف الأشرف ــ ١٩٥٦ م ــ ١٣٧٦ هـ.
- ميزان الحكمة ـ محمد الريشهري ـ تحقيق: دار الحديث / قم ــ طباعة ونشر: دار الحديث ـ الطبعة الأولى.
- نهج البلاغة ــ الامام علي ــ جمع الشريف الرضي ــ تحقيق: السيد هاشم الميلاني ــ مطبعة التعارف ــ منشورات العتبة العلوية المقدسة ــ الطبعة الثالثة المصححة ــ سنة الطبع ٢٠١٠ م.
- ثنائية الذات والآخر في شعر السّياب ــ علي عبد الرحيم كريم المالكي ــ كلية التربية ــ جامعة بابل ــ ٢٠٠٧ م ــ (رسالة ماجستير).

منهج بناء الشخصية في القرآن الكريم
(ملامح عامة)

الشيخ غالب الناصر

الرسالة

(الكلام عن المَعاديّات، عن النَعيميّات (الفردوسيّات) ولا سيما عن الجحيميّات، الأدلة على وجود الله تعالى، او على خلود النفس، أو على ضرورة النبوة، ولا سيما على ضرورة المحافظة على التكاليف الدينية عند الطفل والمراهق، كلام يتراجع كي يفسح المجال رحباً، حراً، ومرناً، حواريّاً، وعالمياً، للكلام عن بنية الشخصية تبعاً لقيم الإسلام العالمية المدى والخطاب، وعن بناء المجتمع والعقلائية)[1].

أولا: ضرورة البحث ومسوّغاته:

يعد البحث في موضوع الشخصية وسلوك الإنسان من الأبحاث الرئيسة والمهمّة في عموم الفكر الإنساني وهي تشكل المادة الأساس لموضوع علم النفس الحديث ويمكن تأكيد هذه الأهمية بالدواعي الآتية:

١. الأهمية النسبية لهذا الموضوع عند شرائح كبيرة من المجتمع ممن يسعون إلى بناء ذواتهم استكمال شخصياتهم وتعديل سلوكياتهم من خلال الاستفادة من الانجازات والحقائق التي يثبتها البحث العلمي في مجال الشخصية.

٢. أهمية هذا الموضوع والانجازات المتحققة فيه بالنسبة إلى المراكز التربوية والتعليمية ومراكز الشباب المتخصصة بإعداد الجيل وبناء الإنسان في المجتمع.

---

(١) د. علي زيعور / القول الفلسفي وحالات نفسية في الشخصية والمجتمع والعقل / دار الهادي / ٢٠٠٨، ص٥٨٤.

٣. هـذا الموضـوع مهـم أيضـا بالنسـبة إلـى دعـاة الأديـان والمـذاهب وأصحاب المدارس الفكرية.

٤. أهمية هذا الموضوع في مجال السياسة والتيارات الحزبية وصناعة الرأي العام والدعاية التجارية والاتصالات عموماً.

٥. في مجال الأدب والصناعة الفنية ودراسة التاريخ وسير الشخصيات.

٦. أهمية دراسة وتحليل الشخصية في مجال العلاج النفسي ومكافحة أمراض العصاب.

٧. صعوبة هذا الموضوع وكثرة فروعه مع قلة الكوادر المتخصصة فيه نسبياً ومحدودية الأدبيات في مجاله.

٨. من أسباب أهمية هذا الموضوع انه مجال عمل مشترك في الفكر الإنساني وبالتالي يصبح قناة للتعاون والحوار وتبادل الخبرات بين المتخصصين وغيرهم.

ثانيا: فرضية البحث:

يفترض هذا البحث أن الكتب السّماويّة ومنها القرآن الكريم قد تكفلت بتوفير متطلبات بناء الشخصية الإنسانية من خلال توجيه سلوك الإنسان وضبطه بالضوابط العقائدية والأخلاقية والعملية وتوفير المصدّات وأسباب المقاومة في شخصيته ضد السلوك المنحرف، وقد أشار المولى إلى هذه الحقيقة بقوله تعالى:

﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلاَ الإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[1].

وفي هذا البحث نحاول إثبات إن للقرآن منهجاً متكاملاً لبناء الإنسان وإن هذا المنهج يمكن اكتشافه من خلال مداخل محددة يمكن ان توفر لنا صورة واضحة عن منهج القرآن في بناء الشخصية وهي: المدخل الأول ويتمثل بإجراء جدلية وحوار مع حصائل الفكر الغربي في هذا المجال.

أما المدخل الثاني فيمكن الاستفادة من جهود العلماء والمفسرين الذين حاولوا الكشف عن هذا المنهج وبيان المحتوى فيه وطريقته في البناء وأهدافه وأخيرا كيف يمكن تقويم الشخصية المسترشدة بكتاب الله.

والمدخل الثالث هو من خلال الرجوع إلى أركان الموضوع مباشرةً أي دراسة الشخصية في ضوء القرآن كما هي عليه في واقع البحث العلمي.

ثالثا: مسار البحث:

يتطرق البحث للأمور الآتية:

المدخل: في بيان مفاهيم أساسية في مجال البحث وهي: البناء، المنهج، القرآن، الشخصية إذ نحاول التعرف على المداليل اللغوية والاصطلاحية لهذه المفاهيم وبيان كيفية ارتباطها بموضوع البحث.

---

(١) الشورى: ٥٢.

المبحث الأول:

عرض للنظريات الغربية في مجال تكوين الشخصية وتفسير سلوكياتها وموقف القرآن من نتائج البحث في هذه النظريات، والنظريات هي:

١. نظريات المحرّكات والقوى الخفيّة.

٢. نظريات الملامح والسّمات والمزايا.

٣. نظريات الأنماط السلوكية والتقليد والمحاكاة.

٤. نظريات الإبداع والاكتشاف والاستبصار.

المبحث الثاني:

تجارب إسلامية في الكشف عن منهج القرآن في بناء الشخصية:

ويتناول تجارب العلماء الأعلام في مجال الكشف عن مكونات المنهج القرآني وهي:

أولا: محتوى البناء: وندرس فيه جهود العلامة الطباطبائي في كتبه وكيف ارجع بناء الشخصية إلى: البناء العقائدي، البناء الأخلاقي، البناء العملي.

ثانياً: آلية البناء: التطرق إلى نظرية السيد عبد الأعلى السّبزواري واختياره لآلية التقوى في الوصول إلى بناء الشخصية وتكييفها لتقبل التعاليم الإسلامية والعمل بها.

ثالثاً: تعددية مستويات البناء(القابليات والفروق): ونتطرق فيه إلى نظرية السيد حيدر الآملي التي أكد فيها وجود الاختلاف والتعددية في مستويات البناء وضرورة انتباه المرشد والمسترشد إلى هذه الحقيقة وهي اختلاف القابليات في التلقي.

رابعا: تقويم الشخصية.

ونتطرق فيه إلى جهود كل من:

١. جهود الشيخ محمد مهدي النراقي الأخلاقية في تصحيح مسار الشخصية بالالتزام بالأخلاق الإسلامية ومكافحة الأهواء.

٢. جهود السيد محمد تقي الحكيم في تتبع نمو وتطوّر الشخصية المبنية في ضوء التعاليم الإسلامية وبالتالي تحليل هذه الشخصية وتحديد مكونات بنائها والطريقة التي تمت فيها معايشة الأجزاء والعناصر.

ويلاحظ أن دراسة المنهجية الإسلامية في بناء الشخصية، بعد عرض هذه الباقة المنوعة من الجهود هي منهجية متكاملة ويتمم بعضها بعضاً.

المبحث الثالث:

ويتكفل ببيان مدخل آخر من المدخل الأساسية في اكتشاف نظرية القرآن الكريم في بناء الشخصية، وذلك من خلال عرض مواقف القرآن الكريم من مجالات علم نفس الشخصية ودراسة مكوناتها الأساسية لما لهذه الموضوعات من ارتباط ببناء السلوك والشخصية واستكمال الهداية والمجالات هي:

١. دراسة التكوين الجسدي سيما أجهزة المعرفة الحسية المرتبطة بالتكوين النفسي كالعقل والقلب، لما لهذه الأجهزة من ارتباط بالسلوك وبناء الشخصية.

٢. دراسة التكوين النفسي والمتمثل بدراسة الوعي واللاوعي والضمير وارتباط التكوين النفسي بالقوى والدوافع الأولية والثانوية.

٣. دراسة النمو سواء في الجانب الجسدي أو الجانب النفسي في ضوء الآيات الشريفة التي عالجت مسألة نمو الإنسان لما للنمو من أهمية في تعضيد شخصية الإنسان.

٤. دراسة العمليات العقلية، ومظاهر النُضجيين الانفعالي والعاطفي، وعرض الآيات الشريفة التي تطرقت إلى هذه الموضوعات.

٥. الأمراض والانحرافات التي تعرض للسلوك الإنساني وموارد ذكرها في القرآن الكريم.

رابعا: أهداف البحث: وتتمثل:

١. بإيجاد القناعة والاطمئنان عند الباحث والمتلقي في أن القرآن الكريم قد تكفل بتوفير متطلّبات بناء الشخصية، كأجزاء ومحتوى، وكآلية وطريقة، ثم كفروق وقابليات واستعدادات مختلفة في التلقي ولأعلى المستويات الكمالية، وأخيرا كتقويم لشخصية من خلال تحليل طاقاتها وتحديد عناصرها ومزاياها.

٢. إن النظريات الغربية تمثل جهود علمية محمودة لرصانة بعضها بما قدمته من إنارة في مجال اكتشاف غوامض النفس وبالتالي إمكانية الاستفادة من هذه الإنارة، والقرآن الكريم يؤكد صحة كثير من الحقائق التي تم الكشف عنها في علم النفس الوضعي.

وأصبح بالإمكان الاستفادة من هذه الجهود العلمية اذ تضع يد المرشد الإسلامي على الطاقات الخلاقة في النفس وتوجيهها نحو الصلاح والإصلاح.

وبالجملة فالهدف الأساس لهذه الدراسة إثبات أصل وجود نظرية متكاملة في القرآن لبناء الشخصية، وإمكانية اكتشاف هذه النظرية من خلال المداخل التي حددتها الدراسة.

مصادر البحث:

بعد القرآن الكريم وكتب السّنة الشريفة تمت الاستفادة من المجاميع الآتية:

١. كتب التفسير وبحوث الفكر الإسلامي سيما في مجال علم النفس الإسلامي .

٢. كتب علم النفس العام والإرشاد وعلاج الأمراض النفسية.

٣. كتب في سير الشخصيات.

٤. كتب الفلسفة والعرفان وعلم الأخلاق.

مدخل:

مفاهيم أساسية في مجال الدراسة:

أولا: البناء:-

مفردة البناء وردت في القرآن الكريم في أكثر من عشرين موردا[1] كما في قوله تعالى: ﴿أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا﴾[2].

وقد دلت هذه المفردة في الاستعمال العربي على التشييد والتركيب للهيكل الثابت للشيء ومن هنا تحدث النحاة عن البناء في مقابل الإعراب، وذكر البعض انها تشمل الطريقة في التركيب والصياغة ومثلوا لذلك بالمبني للمعلوم والمبني للمجهول.

اما في الانكليزية فان كلمة (*structure*) والمشتقة من الأصل اللاتيني (*stuere*) والذي يعني تارة البناء والهيكل وأخر يكون مدلوله الطريقة والآلية التي يقام بها البناء.

فإذا أطلقنا كلمة البناء في مجال بناء الشخصية فيمكن أن يكون مدلولها احد أمرين:

١. البناء الثابت المتماسك الأجزاء والعناصر.

٢. طريقة وآلية البناء وكيفية الربط.

ومن عرض المدلول اللغوي لكلمة بناء يتبين لنا أن المراد ببناء الشخصية هو تارة العناصر والأجزاء ومكونات المحتوى فيها، وأخرى يراد ببناء الشخصية هو آلية تكييف السلوك والوصول إلى التكامل.

---

(١) انظر المعجم المفهرس الألفاظ القرآن الكريم / محمد فؤائد عبد الباقي / القاهرة ص١٣٦.

(٢) سورة النازعات: آية ٢٧ -٢٨

وعند مراجعة سورة الملك في القرآن نلاحظ ربطاً خفياً بين إحكام البناء في السماء وتخلخل البناء عند الكافرين، ففي مجال بناء السماء جاء قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَانِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعْ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ثُمَّ ارْجِعْ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾[1].

وفي مقابل هذا الأحكام في خلق السموات نجد حالة الرفض لبناء النفس وتكميلها عند الكافرين كما في قوله تعالى في نفس السورة: ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ فِي ضَلاَلٍ كَبِيرٍ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ فَاعْتَرَفُوا بِذَنْبِهِمْ فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[2].

ويتضح من النصين أن السورة المباركة تقدم لنا حالتين مختلفتين من البناء، بناء الخالق تعالى للسموات فهي في غاية الأحكام، فيما يرفض الكافرون تعاليم المولى تعالى ولا يبنون أنفسهم في ضوئها فتكون النتيجة دخول النار المعدة للمعاندين.

ثانيا: المنهج في بناء الشخصية:

عرفنا مما سبق حاجة البناء والهيكل إلى عناصر ومواد في تكوين الأجزاء، كما انه بحاجة إلى الطريقة والآلية، إذ ليس كل من توافرت لديه الأجزاء والمواد بقادر على الحصول على الربط والتكييف لهذه الأجزاء، فلابد

---

(١) الملك: ٣.

(٢) الملك: ٨-١٠.

مع المواد من الطريقة والبناء الذي يتولى مهام الربط والتكييف وكلمة منهج تعني الطريق السالك، ونهجت الطريق اذا سلكته [1] ومنه قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[2].

وقد نقل الراغب في كتاب المفردات، عن ابن عباس بان الفرق بين كلمتي (الشرعة) والمنهاج هو أن الأولى تطلق على كل ما ورد في القرآن، وان المنهاج يطلق على ما ورد في سنة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله.

ويبدو إن كلمة المنهج هي نظير للمصدر الذي اخذ فيه فاعل الحدث قيداً، وبعبارة أوضح أن منهج بناء الشخصية يتطلب: مواد البناء، ثم الطريقة والآلية التي يتم بها البناء، ثم الشخص أو المهندس البنّاء الذي يقوم بالبناء، ويمكن أن يستفاد هذا المعنى من كلمات السيد السبزواري في مواهب الرحمن إذ قال: «والحق إن المنهاج هو الطريق الموضح للشريعة، فيكون تابعاً لها، أي لطريقة الهداية التي يهدي سالكها إلى الصلاح وتزكية النفوس»[3].

ويستفاد من كلامه الحاجة إلى من يتولى عملية البناء أو الهداية، ولا شك إن البنّاء الأول في الإسلام للنفس والشخصية هو الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله ويؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾[4].

---

(١) انظر الجوهري/ الصحاح في اللغة والعلوم / ج ٢، ص ٦١٤.

(٢) المائدة: ٤٨.

(٣) السيد السبزواري/ مواهب الرحمن / ج ١١، ص ٣٠٩.

(٤) الجمعة: ٢.

وبالجملة فمنهج بناء الشخصية في القرآن الكريم يمكن أن ينحل إلى الأمور الثلاثة الآتية:

١. هيكل لبناء ومواده.

٢. طريقة البناء.

٣. البنّاء أو المرشد الذي يقوم بالعملية.

ثم انه يمكن اكتشاف منهج بناء الشخصية في القرآن من خلال الأساليب والمداخل الآتية:

المدخل الأول: يمكن تكوين صورة عن منهج القرآن في بناء الشخصية من خلال نقد وتقويم النظريات والمناهج المطروحة في الفكر الإنساني سيما المناهج والنظريات الغربية التي تناولت بناء الشخصية ومثلت هذه النظريات حصائل فكرية أساسية في علم النفس الحديث فمن مجموع المناقشات التي يمكن إجرائها مع هذه النظريات كنظرية القوى الخفية او نظرية السمّات او نظرية الأنماط السلوكية أو نظرية الوعي والاستبصار يتكون لدينا تصور عميق عن منهج القرآن في بناء الشخصية.

المدخل الثاني: يمكن اكتشاف المنهج القرآني في بناء الشخصية بالرجوع إلى التجارب النظرية والعملية في الفكر الإسلامي، سيما أبحاث ودراسات وجهود العلماء الأعلام في هذا المجال، وهذا الأسلوب يوفر الكثير من الجهد والوقت والاستفادة مما بذله هؤلاء المخلصون في هذا الطريق ويمكن رصد ستة تجارب عميقة أسهمت بشكل عميق في رفد الثقافة الإسلامية لبناء الإنسان وهي:

التجربة الأولى: جهود العلامة والفيلسوف الكبير السيّد الطباطبائي في مختلف كتبه ومنها الميزان في الكشف عن مكونات بناء الشخصية والعناصر الأساسية في هذا البناء من: عقائدية وأخلاقية وسلوكية.

التجربة الثانية: جهود السيد السبزواري في تفسيره الفذّ مواهب الرحمن في الكشف عن الآلية والطريقة المثلى في بناء الشخصية.

التجربة الثالثة: وتتمثل بجهود العلامة محمد مهدي النراقي في الإصلاح والتغيير وإعادة البناء للنفس من خلال هدم العناصر السلبية في الشخصية وتعويضها بالبناء الأخلاقي بمعنى هجر الصفات الرذيلة واستبدالها بالصفات الحميدة والملكات الصالحة.

التجربة الرابعة: جهود العارف الكبير السيد حيدر الآملي في تفسيره المحيط الأعظم في الكشف عن مستويات الشخصية وقابلياتها المختلفة والفروق الفردية الموجودة في هذا المجال.

التجربة الخامسة: جهود السيد محمد تقي الحكيم في دراسة الشخصية وتقويمها بطريقتي: التحليل والتحديد، كما هو الحال عند عبد الله بن عباس، والسيد الحميري والصحابي المجاهد مالك الاشتر.

التجربة السادسة: جهود السيد الصدر في المدرسة القرآنية بشأن دور المثل الأعلى والتصور المستقبلي في ترسيم سلوك الشخصية باتجاه بناء الذات في ضوء خياراتها في المثل الانموذج.

ويلاحظ إن هذه التجارب يتمم بعضها بعضاً ومن مجموعها يمكن تكوين صورة متكاملة عن منهج القرآن الكريم في بناء الشخصية الإيمانية.

المدخل الثالث: ويقوم على أساس دراسة الموضوع بالاسلوب المباشر وطريقة الملاحظة العلمية وجمع المعلومات الأساسية في مجال الموضوع، وهو تكوين الشخصية، ثم الرجوع إلى القرآن الكريم واستنطاقه لمعرفة الموقف القرآني منه وفي هذه الدراسة سنتطرق إلى بحث موضوع الشخصية كما طرح في علم النفس وجمع المعلومات حوله ثم الرجوع إلى القرآن الكريم لمعرفة موقفه من هذه المعطيات وبالتالي تقويمها في ضوئه.

ثالثا: القرآن الكريم:

إن أصل وجود نظرية متكاملة في بناء الشخصية القرآنية مما لاريب فيه، وقد ذكرنا المداخل الرئيسة لاكتشاف هذه النظرية فاهتمام القرآن الكريم ببناء الشخصية الإنسانية أوضح من أن يخفى ويمكن رصد هذا الاهتمام من خلال ذكر الأمور الآتية:

١. اهتم القرآن الكريم بعرض تاريخ بناء الشخصية الإنسانية، ابتداء من أبينا آدم عليه السلام إذ قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاَءِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾[1].

٢. وواضح من النص الشريف إن تفضيل ادم عليه السلام على الملائكة جاء نتيجة قدرة آدم عليه السلام على التعلم والاكتشاف وهي قدرة أودعها المولى في

(١) البقرة: ٣١-٣٣.

تكوينه إلا أنها بحاجة إلى المادة التعليمية والطريقة والمعلم، فإذا ما توافرت هذه العناصر، أمكن للإنسان بناء نفسه واستحقاق التفضيل.

٣. استمر القرآن الكريم في عرض تجارب بناء الإنسان على الأرض من خلال الكتب السماوية المختلفة والنازلة عبر العصور المتمادية، وقد ارتبطت هذه الكتب بموضوع بناء الإنسان من خلال تزكية النفس كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾[١]

٣. تأكيد القرآن الكريم ضرورة القراءة والتعلم وعدم النسيان كما في قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[٢].

وكما في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾[٣].

وكما في قوله تعالى أيضا: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلاَ تَنسَى﴾[٤].

وبالجملة فقد تضمن القرآن الكريم تجربة متكاملة في بناء الشخصية الإنسانية وهذه التجربة تدخل في ضمن المنهج التجريبي في علم النفس اذ انها قامت على حقائق متأصلة في الواقع وهذه هي غاية التجريبية الواقعية.

---

(١) الاعلى: ١٥-١٩.

(٢) العلق: ١-٥.

(٣) آل عمران: ٧٩.

(٤) الاعلى: ٦.

٤. أكد القرآن الكريم في إطار اهتمامه ببناء الشخصية ضرورة وجود المعلم والمبين والمرشد اذ قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا﴾[2].

ومن الآية الشريفة يتضح إن من علامات المهتدي أن له معلم ومرشد بخلاف الضال إذ من علاماته انه يفتقد للولي المرشد.

٥. اهتمام القرآن الكريم بالمجالات الأساسية المرتبطة ببناء الشخصية ودراسة سلوك الإنسان وهذه المجالات هي:

المجال الأول: مجال التكوين الجسمي والتكوين النفسي للإنسان.

المجال الثاني: مجال النمو والتطور لكل من البناء الجسمي والقوى النفسية.

المجال الثالث: مجال العمليات النفسية والعقلية من: التفكر والإدراك والنسيان والذاكرة والذكاء وغيرها من الفعاليات المرتبطة بعمل النفس والعقل.

المجال الرابع: مجال الأمراض النفسية والانحرافات السلوكية.

وبالرجوع إلى القرآن الكريم نلاحظ إن هذه المجالات الرئيسة في علم النفس ودراسة السلوك قد حظيت بعناية القرآن سواء من خلال الآيات القصصية

---

(١) النحل: ٤٣-٤٤.

(٢) الكهف: ١٧.

والآيات الأخرى مما يؤشر الاهتمام الكبير بموضوعات النفس المختلفة لارتباطها الصميمي والمحكم ببناء السلوك الإنساني أي بناء الشخصية القرآنية سيتمحض المبحث الثالث من هذه الدراسة في معالجة هذه المجالات التي تشكل أبواب علم النفس الوضعي.

رابعا: الشخصية:

الشخصية من الموضوعات الأساسية التي يهتم بها علم النفس في مختلف جوانبه وفروعه، كعلم نفس النمو، وعلم النفس الاجتماعي، وعلم النفس التربوي، وكلمة الشخصية لا يقتصر الحديث عنها في المجال العلمي وعلى لسان المختصين فقط وإنما يتناولها الناس جميعاً على مختلف مستويات ثقافاتهم واختصاصاتهم، وكل فئة منهم تتناولها على وفق مفهوم معين ولغرض خاص[1].

وهذا التنوع يؤكد صعوبة دراسة الشخصية سواء على المستوي التنظيري أو على المستوى التطبيقي، فلا عجب إذن أن يقول الدكتور فاخر عاقل: «إن الدراسة الكاملة لشخصية بشرية واحدة عمل يتطلب العمر بطوله»[2].

ولا شك إن دراسة الشخصية إنما تتم من خلال ما يرتبط بها من لوازم، إذ لا يمكن فهمها بصورة مباشرة بل برصد سلوك وتصرفات وأفعال هذه الشخصية في الواقع، وقد وقع فعل الإنسان موضوعاً لمسائل علوم شتى، فالفلسفة تدرس فعل الإنسان المرتبط بنظرية المعرفة فالفعل المعرفي وسلوك الإنسان لاكتشاف الحقائق هو من المؤثرات الكبيرة على الشخصية، كما إن علم الفقه

---

(١) د. جمال حسين الآلوسي ـ علم النفس العام: ص٣٧١.

(٢) د. فاخر عاقل ـ علم النفس: ص٦٩٥.

يدرس أفعال المكلفين وسلوكهم المرتبط بالأوامر والنواهي الإلهية، وعلم الاقتصاد يدرس سلوك المستهلك والمستثمر والمدخر وغير ذلك من أنماط الأنشطة الاقتصادية والتي تمثل سلوكاً إنسانيا.

علم الاجتماع هو الآخر يدرس سلوك الإنسان من خلال تفاعله مع المجتمع، كما إن علم اللغة هو متمحّض لدراسة السلوك اللغوي عند الإنسان.

أما بالنسبة إلى علم الأخلاق، فهو يدرس ما ينبغي فعله وما لا ينبغي، وهذا الموضوع يرتبط بإدراكات العقل العملي، ومدركات العقل العملي ترتبط بـ(الأنا) الأعلى عند الإنسان، وعلم الشخصية وسلوكها أوسع بابا من ادراكات العقل العملي، لأنه يشمل دراسة القوى الخفية في النفس أو اللاوعي، ومن هنا ندرك أهمية وصعوبة هذا الموضوع، أي السلوك والشخصية فهو محور لعلوم كثيرة ومناهج مختلفة، ولذا قال السيد محمد تقي الحكيم عن هذا الموضوع: «الشخصية في مدلولها النفسي التكاملي من اشد المفاهيم تعقيداً وأكثرها غموضاً، لاشتمالها على جميع الصفات الجسمانية والوجدانية والعقلية والخلقية، في حال تفاعلها بعضها مع بعض، وتكاملها في شخص يعيش في بيئة اجتماعية معينة»[1].

ولبيان بعض الجوانب المهمة في دراسة موضوع الشخصية نؤكد الأمور الآتية:

الأمر الأول: إن موضوع الشخصية ومعرفة الأنا تكون واضحة عند من يراجع ذاته، فهي حاضرة عند صاحبها في وجدانه بشكل بسيط ومشهود، ولذا قال

(١) السيد محمد تقي الحكيم، عبد الله ابن عباس، مكتبة الصدر، ٢٠٠١، ج ٢، ص ٧.

العلامة السيد الطباطبائي: «إذا القينا نظرة بسيطة لا كلفة فيها سوف نجد أن ذاتنا (الأنا) غير خفية على ذاتنا، وهذا الأمر المعلوم المشهود لدينا واحد خالص، ليس فيه أي لون من الاختلاط أو الجزئية والحد الجسمي»[1].

وهذا ما يعرف في علم النفس الحديث بوحدة الشخصية ومن الإشكالات الرئيسة الموجهة إلى نظريات الشخصية أنها تقوم على أساس تجزئة الشخصية وإرجاعها إلى عناصر محدودة.

الأمر الثاني: وهو يتعلق بتعريف الشخصية، ومن الواجب في التعريف المنطقي أن يشتمل على الجنس والفصل، أي إن التعريف يكون مجاله الماهيات وليس الاعتباريات، إلا أن الشخصية لا يمكن اعتبارها من الماهيات الخارجية المنظورة كما أنها ليست متمحضة في الاعتبار، ومن هنا يصبح من غير الممكن إعطاء تعريف منطقي لمفهوم الشخصية، فتصل النوبة إلى شرح الاسم فقط، كما في حالات التعريف باللازم، فتعريف الشخصية إنما هو تعريف لفظي بلوازمها، ومن ابرز لوازم الشخصية هو السلوك سواء الفكري الداخلي أو السلوك الخارجي المنظور، والمقصود بالسلوك هنا ليس ما ينبغي فعله أو لا ينبغي، فهذا النوع من البحث إنما هو موضوع علم الأخلاق، كما أن الفعل الواجب والمحرم هو موضوع علم الفقه، موضوع البحث في سلوك الشخصية هو الدوافع والطاقات المحركة التي تقف وراء فعل الشخصية ومن هنا تأتي أهمية دراسة الخريطة

---

(١) العلامة السيد الطباطبائي، اصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ترجمة عمار ابو ارغيف، ج١، ص٣٥٠.

الداخلية للنفس، من تحليل اللاوعي والنفس الواعية، والضمير أو العقل وعلاقته بالروح والقلب.

وبعد هذا العرض وملاحظة حجم التعقيدات والغموض الذي يكتنفه فلا عجب أن نسمع أن عدد تعريفات الشخصية: «العدد الذي عرّفت به الشخصية الإنسانية إنما هو بعدد من كتب فيها أو دخل ميدان تعريفها»[1].

الأمر الثالث: بعد أن عرفنا عدم إمكانية إعطاء تعريف للشخصية بالحد او الرسم المنطقي إذ لاهي من الاعتباريات المحضة ولا هي من الماهيات الخارجية وإنما هي صنف جامع بأمور كثيرة وان كان هذا الجامع واحد وبسيط وكلي في وعاء وحدة الإنسان، فيما هو كثير ومتعدد وقواه مختلفة في وعاء السلوك والخارج.

فالشخصية الإنسانية رغم أنها وجود جامع كلي وبسيط، إلا أنها بالتحليل العلمي تنحل إلى مركب ثلاثي الأبعاد:

البعد الأول: وهو اللاشعور أو اللاوعي ويطلق عليه الهو، وهو مرتبط بمجموعة من الطاقات الفطرية كطاقة الجنس وطاقة الغضب وطاقة الانتماء، ولاشك إن كثير من سلوكيات الإنسان تفسر بوجود هذه الطاقات.

البعد الثاني: وهو الوعي وإدراك الإنسان ما حوله من الطبيعة والمجتمع ومن هذه البيئة المحيط به يتعلم أنماطا سلوكية قد لا تفارقه حتى يفارق الحياة.

البعد الثالث: الضمير، أو الأنا الأعلى وهو قوة التمييز للخير والشر.

---

(١) د. نزار العاني – اضواء على الشخصية الإنسانية – دار الشؤون الثقافية – بغداد – ١٩٨٩– ص٥.

إذن فموضوع علم الشخصية هو العناصر الكامنة وراء السلوك الإنساني من القوى الخفية والوعي والعقل.

ولابد الآن من معرفة كيفية البحث في الشخصية الواحدة فهو يتطلب شكلين من أشكال البحث:

الأول: رصدها وهي تعيش حياتها الطبيعية، ومراقبة تصرفاتها وهي في مجالها الحيوي دون تكلف.

والثاني: ويتولى استخلاص النتائج وتحديد القوى المحركة للشخصية، أو السمات الأساسية فيها أو أنماط السلوك التي اكتسبتها أو حالات الإبداع فيها، وسنحاول التعرض لكلا الشكلين بإيجاز.

الشكل الأول: الأسلوب الحيوي *Vitaiust*:

ويقوم هذا الأسلوب لدراسة الشخصية على أساس رصدها وهي في محيطها الطبيعي والحيوي لملاحظة تكونها وأساسياتها ونموها عبر المراحل المختلفة بشكل طبيعي ومتسلسل وبالتالي رصده لحالات الوعي والإدراك والمقاصد والأهداف عند الشخصية في إطار نمو الذات والضمير في ظرفه ومحيطه الطبيعي، وعن ضرورة هذا الأسلوب يقول الدكتور ـ كلارنس ـ أ ـ نبول: «إن الحياة ظاهرة من نوع خاص لا يمكن أن تدرس بادراك علمي يوجب الاطمئنان إلا إذا ما استخدمت أساليب، تدرك الصفات الخاصة للوعي والضمير ولنمو الذات البشرية»[1].

---

(١) د. كلارنس -أ- نبول - السلوك الانساني في الادارة التربوية-ت- د. طه الحاج الاردن ١٩٨٨.

ومن هنا يلاحظ أن الجزء الأول من دراسة الشخصية وعملية التحليل النفسي، رغم تعددية مناهج التحليل النفسي يقوم على أساس رصد الشخصية في واقعها التاريخي والميداني والتداعي الحر لسلوكها القولي والفعلي، وهذا هو المنهج المتبع عند كبار المحللين النفسانيين من أمثال فرويد، ويونغ، وادلر، وهورناي، من السائرين في ركاب هذه المدرسة المهمة في الدراسات السايكولوجية والذين يربطون ولو بدرجات متفاوتة بين الظاهرة النفسية والشخصية من خلال المدخل التاريخي لدراسة الحالة يقول الدكتور محمد زيعور: «هنا توجد خبرة، وهذه تؤثر في الشخصية والسلوك، والناحية التاريخية لا نستطيع عزلها من الإنسان لأنها مرتبطة بالناحية الجوّانية - باطنية-، وهذه الناحية لا تتموضع في حيّز من المكان، فمن الممكن ان تبرز في العيادة وفي التعبير والكلام وفي السلوك الخارجي... فالظاهرة النفسية هي دينامية حيّة وليست بالكم وليست ثابتة، أنما يربطها بالزمان الحي، الديمومة»[1].

وعندما تحدث عن يونغ ومنهجه في التحليل قال: «إن يونغ يربط كل إشكالية نفسية بتاريخية بعيدة المدى»[2].

وبالجملة فالشخصية ليست موضوعا ثابتا أو صورة جدارية يراد توصيفها بل هي كيان متحرك على الأرض لابد من رصده في مواقف كثيرة لاكتشاف حقيقته.

---

(١) د. محمد زيعور - العيادة النفسية- بيروت ط ١ ١٩٩٢: ص٤٦.

(٢) نفس المصدر: ص١٧٩.

الشكل الثاني: أسلوب التحديد والتلخيص *Reductions*:

وهو الأسلوب الذي يقوم على أساس تقليص أية ظاهرة نفسية أو اجتماعية إلى مكوناتها، وإعادة صياغة بنائها بالشكل الذي يؤمن دراستها وكشف غوامضها، وتحديد عناصرها ذات الأولوية في فاعلية الظاهرة وأثرها في السلوك العام. وقد أدى البحث في تحديد البنية التحتية للسلوك إلى ظهور أكثر النظريات شهرة في مجال الشخصية، فمنهم من حدد هذه البنية بالمحركات الخفية، ومنهم من ارجع سلوك الشخصية إلى السمات والملامح وراح يحاول تقديم أفضل جرد ممكن من السمات المختصرة والتي تلخص صورة الشخصية، ومن علماء النفس من ارجع السلوك إلى بنية تعليمية اكتسابية وأنماط سلوكية تعلمها الفرد من محيطه الخارجي، وهكذا راحت النظريات تبحث في الوجود غير المنظور الذي يقف وراء الوجود المنظور من الشخصية.

الأمر الرابع:

إن تكوين صورة واضحة عن الشخصية سواء في الفكر الوضعي الغربي او في الفكر الإسلامي المرتبط بالقرآن الكريم يحتاج إلى إجراء عملية تشبه لعبة (الميكانزم) القائمة على أساس تجميع مقاطع ووضع بعضها بجوار البعض من اجل تكوين الصورة النهائية، ففي الفكر الوضعي لابد من تجميع عدة نظريات حول الشخصية ومن خلال مجاورة بعضها للبعض يمكن لنا اكتشاف ملامح الشخصية المراد بحثها.

كما إن الأمر ذاته يجري في إطار الفكر الإسلامي فهناك من تحدث عن خصوص العناصر والمكونات في الشخصية، ولعل مفكرا إسلاميا آخر تناول

ألآلية المطلوبة لبناء الشخصية القرآنية، فيما تصدى مفكر آخر لإيضاح القابليات والمنازل التي يمكن للشخصية أن تستوعبها، وبتجميع هذه الأجزاء البحثية حول الشخصية يمكن لنا تكوين صورة متكاملة وواضحة عنها.

المبحث الأول
النظريات الغربية وموقف القرآن منها.

المطلب الأول: النظريات الغربية في الشخصية.

أولا: نظريات القوى الخفية:

تعدّ نظرية فرويد أولى النظريات في هذا المجال، وهي تقوم على أساس تفسير سلوك الإنسان المنظور بوجود قوى خفية محركة ومتصارعة فيما بينها، غير منظورة هي التي تقف وراء تصرفات الإنسان وسلوكه وبتالي تحديد شخصيته، فالشخصية في المنظور الفرويدي أساسها النزوة، يقول سيمون كلابيه فالادون: «يصر فرويد على أهمية العوامل التكوينية في تطور العصاب ـ النزوة ـ يتضمن مفهوم النزوة معنى الطاقة، وان الإنسان مستودع طاقة، المعروف ان نظرية النزوات عند فرويد تبقى دائما ثنائية، إن الثنائية الأولى المعتمدة هي ثنائية: النزوات الجنسية، ونزوات، الأنا أو حفظ الذات، ويقصد فرويد بالأخيرة الحاجات الكبرى أو الوظائف الكبرى الضرورية لصيانة الفرد،ومثالها الجوع ووظيفته التغذية»[1].

وقد تعرضت هذه النظرية إلى النقد والإشكال عليها بعدم إمكان حصر الطاقة الكامنة في الإنسان بالجنس والعدوان لحفظ النوع، فقد أضاف ادلر وهو

---

(١) سيمون بالادون ـ نظريات الشخصية ـ ترجمة علي المصري ـ المؤسسة الجامعية ـ بيروت ١٩٩٣ ـ ص ٨٦

من تلامذة فرويد طاقة أخرى وهي (طاقة العظمة) وخلاصتها إن كلا منّا يحاول أن يكون متميزا ومشهورا ومثاليا، وقد تؤدي هذه الطاقة إلى أن يكون الناس راغبين في السيطرة أو الهيمنة بعضهم على البعض الآخر.

وقد عرفت هذه الطاقة بعقدة النقص أو (الحقارة) أو نشدان الاستحسان، وعلى كل حال فقد مثلت خروجا عن نظرية فرويد.

المحللة النسائية هوني (*Karen honey*): ذكرت نوعا آخر من الطاقة عند الإنسان فقالت: «إن الناس يجب أن يتغلبوا على قلقهم الأساس بما يمكنهم بعد ذلك من صرف طاقة اكبر لإظهار مشاعرهم ورغباتهم الداخلية بدلا من البحث عن الأمن»[1].

وقد لخص كارل غوستاف يونغ العلاقة بين ظاهر الشخصية المنظور وباطنها الخفي بالبناية ذات الطوابق المتعددة وقال: «كل شيء حي موجود في طابقنا العلوي، واعيتنا، يتأثر دائما بأساساته الحية والفاعلة، كالبناية تمسكها وتسندها أساساتها، وكما أن البناية تنهض فوق الأرض بدون عائق يعوقها، كذلك تقف وأعيتنا في الفراغ كما لو أنها تقف فوق الأرض وأمامها مجلى للنظر واسع، لكن كلما نزلنا في عمق البناء ضاق أمامنا الأفق وألفينا أنفسنا في ظلام دامس، حتى نصل أخيرا إلى الصخرة الجرداء والصخرة الجرداء ذلك الزمان الذي يرجع إلى ما قبل التاريخ»[2].

---

(١) د. نزار محمد سعيد العاني ـ اضواء على ا لشخصية الانسانية ـ ص٢٤.

(٢) كارل يونغ ـ دور اللاشعور ومعنى علم النفس ـ نهاد خياط ـ المؤسسة الجامعية ـ١٩٩٢ ـ ص٤٢.

وبالجملة: فنظريات القوى الخفية في تفسير سلوك الشخصية ليست بالجديدة في الفكر الإنساني بل هي تكثيف وتركيز لنظريات دينية وأفكار فلسفية وتأملات أخلاقية سابقة استفادت هذه النظريات الحديثة في علم النفس منها، وسنلاحظ موقف القرآن الكريم من فكرة القوى الخفية المحركة بشكل أوضح في المباحث القادمة، ومن الآيات الدالة صراحة على ارتباط قوى النفس الخفية بالعالم الخارجي غير المنظور قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَى أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا﴾[1].

ثانيا: نظريات السمات:

تخطت هذه النظريات من فكرة القوى الخفية المحركة لسلوك الإنسان وذهبت إلى تفسير الشخصية الإنسانية بواسطة الملامح المركبة والسمات المتعددة وهي خصائص أو صفات تتميز بالثبات النسبي عند الشخص ويمكن ملاحظتها وقياسها، وبالتالي فهي ترفض تفسير الشخصية بالصراعات والدفاعات والحيل اللاشعورية وغير الواعية، وقد جاء هذا التخطي بعد أن تبين للباحثين من تلامذة فرويد إن اللاوعي يمكن أن يقسم إلى قسمين: اللاوعي الفردي، واللاوعي الجماعي، وان اللاوعي الجماعي المكتسب عبر تاريخ الإنسان على الأرض هو صاحب الدور الأبرز في تشكيل سمات وملامح الجماعات ومن ابرز المفكرين في هذا الاتجاه يونغ(*Jung*) الذي قال في كتابه (الأنماط النفسية): «المساواة النفسية بين جميع الناس مسلمة غير منطوقة، مستمدة أصلا من غياب الفرد عن الشعور بنفسه، في ذلك العالم الضارب في أعماق الزمان لم يكن ثمة

---

(١) سورة مريم: ٨٣.

واعية فردية، بل نفس جامعة فقط ظهر منها تدرجيا واعية فردية في المستويات العليا من التطور».

ثم بنى على وجود اللاوعي الجماعي عند الإفراد إمكانية تقسيم الناس إلى: الانطوائيين والانبساطيين فالانطوائي: هو من تكون عنايته واهتمامه بالباطن والتأمل الذاتي ويكو خجولا ومنسحبا وأكثر حبا للعزلة.فيما يكون الانبساطي أكثر ميلا واهتماما بالناس ونحو الأشياء واشد ابتهاجا بالافراد الآخرين.

ثم برزت اتجاهات أخرى في مجال تحديد السمات منها تقسيم الشخصية في ضوء الاتزان والاستقرار وعدمه، فالفرد المستقر أم المتزن هو شخص منظم، هادى سهل التعامل،مسترخ، والفرد غير المستقر هو شخص مزاجي قلق غير مرتاح حساس.

أما المفكر السايكولوجي البورت (*Allprt*) فقد ذهب إلى وجود سنخين من الصفات أو السمات هي السمات العامة والسمات الفريدة او الاستثنائية، والسمات العامة هي: خصائص عامة لمجموع كبيرة من الناس، أما السمات الفريدة أو الاستثنائية فهي الأسلوب الخاص لمزاج الفرد ونهجه وتعامله، ثم إن السمات العامة والفريدة يمكن أن تقسم إلى: سمات رئيسة او مركزية في الشخصية فيما تكون السمات الأخرى ثانوية.

ويلاحظ إن كلا من نظريات القوى الخفية ونظريات السمات إنما هي نظريات فطرية،تكوينية، لم تأخذ التعليم والتهذيب والتربية في حساباتها وهذا هو الإشكال الرئيس على هذين الصنفين من النظريات والذي أدى إلى تبني علماء الغرب إلى نماذج أخرى من النظريات أدخلت عنصر التربية والتعليم والاكتساب من المجتمع في تحليلها للشخصية وتفسير سلوكها.

ثالثا: نظريات الأنماط السلوكية:

أدخلت هذه النظريات تعديلا كبيرا على النظريات السابقة باعتماد مبدأ التعلم والتعليم المساوق لتكوين شخصية الإنسان، فالإنسان عبارة عن مجموعة من التصرفات التي اكتسبها وتعلمها كأنماط سلوكية واستفادتها ممن حوله من أبناء جلدته، فابن الفلاح هو نصف فلاح، وابن الملك هو نصف ملك، والشخصية الحاضرة لا تكون شخصية إلا إذا كان لها ماضٍ وتراكم من التعرف والممارسة للأنماط السلوكية السائدة، ومن هنا يلاحظ عادة صعوبة الخروج على الأنماط السلوكية السائدة وقد يعد هذا الخروج جنونا وانحرافا في الشخصية التي لا تقبل بالنمط السائد وتحاول ضربه عرض الحائط، فالخارج عن النمط السائد يثير الذعر والرعب سيما في المجتمعات المحافظة على تقاليد الآباء والأجداد، ومن ابرز مفكري هذا الاتجاه لمفكر الأمريكي (سكنر، *Skinner*) والذي ذهب إلى:

«هنالك جانبان للسلوك هما جانب المدخلات، وجانب المخرجات، وتمثل المدخلات كل التنبيهات التي يتسلمها الإنسان من البيئة، وتمثل المخرجات كل الاستجابات التي يقدمها ذلك الإنسان، ولان المتغير التابع ــ الاستجابات ــ تعتمد أساسا على نوع المتغير المستقل ــ التنبيهات ــ فإننا إذا سيطرنا على التنبيهات، فسنسيطر على الاستجابات بالتبعية»[1].

والأمر الايجابي في هذه النظرية أنها تحررت من هيمنة القوى الخفية ودور اللاشعور في تحريك الشخصية رغم أنها هي الأخرى قد وقعت في حتمية التقليد والمحاكاة، يقول الدكتور (نزار العاني): «إن النظرة السلوكية تعارض ــ

(١) د. قاسم حسين صالح ــ الانسان من هو ــ بغداد ١٩٨٤ ــ ص١١٧.

وفي الحقيقة تناقض ـ اعتقاد كل من المنظورين الفرويدي والسمّاتي، بما يتعلق بالعوامل المسببة في تشكيل الشخصية والسلوك الإنساني، فبينما يتعقد المنظوران الفرويدي والسماتي بان العوامل الداخلية، الثابتة أو المستقرة، في الإنسان هي العنصر الفاعل في تشكيل أبعاد شخصية الفرد وسلوكيته فان المنظور السلوكي يدافع بنضال غير قابل للشك او التراجع بان العوامل والمؤثرات والقوى الخارجية المتغيرة هي مشكّلات للسلوك ومحددات للشخصية الإنسانية)[1].

والإشكال الرئيس ضد هذا المنظور انه لم يستطع الخروج من الحتمية والقدرية التي تسلب الإنسان حريته في الاختيار وقدرته الذاتية على الابتكار، فكأنما الإنسان في هذا المنظور قرد ليس له إلا اجترار تصرفات وسلوكيات الآخرين دون وضعها موضع النقد والتقويم والرفض ومن ثم الخروج عليها بإنتاج المواقف الجديدة وإبداع ما لا يخطر على أذهان الآخرين ومن هنا كان لابد من إيجاد نظرية تعتمد قوة العقل وقدرة الإنسان غير المحدودة في الخيار والبدائل.

رابعا: نظريات الحرية الإنسانية:

بعد أن ثبت عدم صلاحية النظريات الفطرية في تفسير مجمل السلوك الإنساني، وكذلك عدم صلاحية نظريات الأنماط السلوكية رغم أنها أدخلت عنصر التعلم وأثره في السلوك، إلا أنها وقعت أسيرة لحتمية التقليد والمحاكات، ومن هنا جاء رد الفعل على فشل هذه النظريات الحتمية، وكان لابد من الإعلان بان السلوك الإنساني فيه أكثر من الإعادة البسيطة للأنماط أو النماذج التي تحددها خبرات الطفولة وقوى النفس الخفية، ومن ابرز المنتقدين للنظريات

(١) د. نزار عاني ـ اضواء على الشخصية ـ ص ٧٤.

السابقة هو (كارل روجرز) فقد ذهب هذا المفكر السايكولوجي إلى إن الإنسان في الاساس مخلوق واع، عاقل، يحكمه الإدراك التام لذاته الخاصة ولعالمه الذي يعيشه، وهو يرى بان في كل إنسان القدرة للأداء الحسن وان في الشخصية الإنسانية من الغنى والعمق أكثر مما حاول الفرويديون والسلوكيون أن يظهروه فيها، وقد أطلق على هذه القوة عند الانسان (القوة الثالثة) ومن ابرز المفكرين في هذا الاتجاه أيضا (ابراهام ماسلو ــ *Maslow*) ويذكر انه: «بدا أبحاثه بدراسة الحوافز وهذا سمح له ان يرى في تحقيق الذات الحافز الرئيسي، ولم تكن محاولته محاولة منظر، ولكن محاولة متمرس يريد أن يحقق علم نفس للصحة، يسمح للفرد أن يحقق كل إمكانياته، وعنده ان الطبيعة الإنسانية، وهي بنية فطرية بجزء منها، وخبرة من الحاجات بجزء آخر، بعيدة عن أن تكون سيئة بالقدر الذي يدعيه البعض»[1].

وهكذا انطلقت أبحاث علم النفس الحديث تدرس الإنسان بمكوناته الشعورية واللاشعورية وتصرفاته المنضبطة وغير المنضبطة بعيدا عن الحتميات المقررة لسلوك والتي تسلب قدرة الإنسان على الاختيار والإرادة والإبداع والابتكار.

المطلب الثاني: التقويم القرآني لمعطيات علم النفس الحديث:

ذكرنا في المطلب السابق أن النظريات الحديثة في مجال تفسير الشخصية والسلوك قد توزعت في إطار مجموعتين، الأولى: الفطرية والثانية: التعليمية، وإذا أردنا مناقشة هذا التقسيم في ضوء القرآن الكريم، فيمكن القول إن النظريات

(١) سيمون كلابيه فالادون ــ نظريات الشخصية ــ ص ١٠٨.

ألفطرية وبدون اخذ التعلم قيدا في دراسة الشخصية لا يمكنها أن تفسر السلوك الإنساني أبدا، لان الإنسان كائن متعلم بالفطرة وموقف القرآن من مسألة ربط لشخصية بالعلم والتعلم والتعليم لا غبار عليه لقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الإِنسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾[1].

ثم انه يمكن تقسيم هذه النظريات أيضا بلحاظ موقفها من عناصر النفس التي هي: الهو، الأنا، العقل الأعلى، فنظريات المحركات ركزت جهودها في تفسير السلوك على اللاوعي والهو، فيما ركزت النظريات السلوكية على الوعي والأنا، أما النظريات القائلة بقوة الإدراك والعقل والحرية الإنسانية في الاختيار وتحقيق الذات فقد ركزت على العقل الأعلى. ومن هنا يمكن مراجعة القرآن الكريم لاكتشاف موقفه من هذه القوى الثلاثة وبالتالي معرفة موقفه من النظريات الحديثة. ويمكن تلخيص الموقف القرآني من هذه الأركان بالأمور الآتية:

الأمر الأول: الموقف القرآني من الهو، والقوى أو المحركات الخفية:

فقد ذكر المولى سبحانه وتعالى، كيف أن الملائكة قد اختزلوا الوجود الإنساني على الأرض بأنه ماكنة للفساد وسفك الدماء كما ورد في الآية الشريفة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[2]

---

(١) سورة الرحمن: ١- ٤.

(٢) البقرة: ٣٠.

فالمدرسة الفرويدية لم تأتِ بشيء جديد عندما أرجعت مجمل السلوك الإنساني إلى الجنس والعدوان، فالقرآن سبق أن ذكر هذا الاختزال ورفضه وأكد المولى إن الإنسان وبفضل التعلم سيكون اكبر مما ورد على لسان الملائكة.قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاَءِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ، قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ، قَالَ يَاآدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ، وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنْ الْكَافِرِينَ﴾[1].

وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تناولت القوى والمحركات الخفية عند الإنسان، وهي متعددة كما في الحديث الوارد عن الإمام الصادق عليه السلام: «إن في الأنبياء والأوصياء خمسة أرواح: روح البدن ؛ وروح القدس؛ وروح القوة؛ وروح الشهوة ؛ وروح الإيمان ؛ وفي المؤمنين أربعة أرواح ـ إنما فقد روح؛ القدس ـ روح البدن؛ وروح القوة ؛ وروح الشهوة ؛ وروح الإيمان؛ وفي الكفار ثلاثة أرواح: روح البدن؛ وروح القوة؛ وروح الشهوة»[2].

ومن النص الشريف نلاحظ وجود أكثر من قوة غير منظورة عند الإنسان والآيات الشريفة تدين وتستنكر ركون الشخصية الإنسانية إلى روح الشهوة أو روح القوة، وتطلب بشدة أن يحتكم الإنسان إلى عقله في الاستفادة من هذه القوى، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَانِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ ؛ وَإِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنْ السَّبِيلِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ ؛ حَتَّى

(١) البقرة: ٣٤.

(٢) الشيخ ابو جعفر محمد بن فروخ ـ بصائر الدرجات ـ مؤسسة الاعلمي ـ قم.

﴿إِذَا جَاءَنَا قَالَ يَالَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ ؛ وَلَنْ يَنفَعَكُمُ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ ؛ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ وَمَنْ كَانَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾[1].

وواضح من هذه الآيات الشريفة دلالتها على وجود قوى خفية محركة للإنسان ؛ إلا أن المطلوب من قوته العاقلة التصدي لهذه المحركات بالإصغاء إلى العقل وصوت الضمير والالتزام بالتعاليم الإلهية.

أما بالنسبة إلى نظريات السمات، فقد أكد القرآن الكريم وجود السمات الفطرية عند الإنسان والمؤثرة في سلوكه وفي شخصيته كما في قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾[2].

وأشاد المولى تعالى بالسمات الايجابية في الشخصية، كما في قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنْ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾[3].

الأمر الثاني: الموقف القرآني من (الأنا) والأنماط السلوكية:

يشكل الأنا الركن الثاني من أركان موضوع الشخصية وهو الجانب الواعي فيها وبهذا يختلف ويتميز عن (الهو) الذي يشكل الركن الأول غير الواعي أو اللاشعوري من النفس، وكما تخضع سلوكيات الشخصية إلى الركن

---

(١) الزخرف: ٣٩.

(٢) سورة يوسف: ٣٠.

(٣) سورة ال عمران: ١٥٩.

اللاشعوري، كذلك يمكن أن يخضع السلوك إلى الجانب الشعوري من النفس وهو الذي يتعامل مع العالم الخارجي بوعي ويكتسب منه الأنماط السلوكية المعززة برضا واستحسان ومباركة المجتمع وبالتالي فان الشخصية كما يمكن أن تحقق إرضاء غير واعي (للهو) كذلك يتحقق الإشباع للحاجات عن طريق تكرار الأنماط السلوكية السائدة، وقد أكد القرآن الكريم إمكانية خضوع الشخصية للأنماط السلوكية المكتسبة والمعززة بمرور الزمن، كما في قوله تعالى: ﴿أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلاَدِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنْ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾[1].

المولى تعالى أدان الركون إلى الأنماط السلوكية المأخوذة من الآباء والأجداد السائرين في ركاب الشيطان، كما في قوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ﴾[2].

فيما أشاد المولى تعالى بالاقتداء بالسلف الصالح وملته القويمة كما في قول يوسف عليه السلام: ﴿وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَشْكُرُونَ﴾[3].

---

(١) سورة الحديد: ٢٠.

(٢) الزخرف: ٢١.

(٣) يوسف: ٣٧.

وقوله تعالى أيضا: ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾[1].

وبالجملة فالقرآن لا ينفي وجود النمط السلوكي المعزز في المجتمع، بل يدين الأخذ بهذه الأنماط السلوكية فيما إذا كانت منافية لروح العقل وتعاليم السماء ويشيد بالاستمرار والثبات على الأنماط السلوكية الصحيحة.

الأمر الثالث: موقف القرآن الكريم تجاه (الأنا) الأعلى:

مثلما فسرت جملة من النظريات سلوك الإنسان بهيمنة القوى الخفية عليه او سماته الفطرية أو ما تعلمه من السلوكيات المعززة اجتماعياً، كذلك وجدت عدة نظريات فسرت السلوك بالإدراك الكلي والشمولي عند الإنسان، والذي يسمى بالأنا الأعلى أو الضمير أو القدرة التمييزية للخير والشر، وقد تعامل القرآن الكريم مع الإنسان على أساس هذه القدرة وطالبه المولى باستثمارها في محاكمة قواه الخفية وتعديل سماته وفرز الأنماط السلوكية غير الصحيحة من حوله وقد وردت هذه القدرة في الكثير من الآيات الشريفة والقصص القرآنية المباركة، ولعل أفضل ما ورد في تقييم هذه القدرة هي مرفوعة ابي عبد الله الأشعري عن الإمام ابي الحسن موسى ابن جعفر عليه السلام مع هشام إذ قال: «يا هشام إن الله تبارك وتعالى بشر أهل العقل والفهم في كتابه فقال: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِي؛ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾، يا هشام انا الله تبارك وتعالى اكمل للناس الحجج بالعقول، ونصر النبيين بالبيان

---

(١) البقرة: ١٣٢.

ودلهم على ربوبيته فقال: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُـوَ الرَّحْمَـانُ الـرَّحِيمُ، إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنْ السَّمَاءِ مِنْ مَاء فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾، يا هشام ان قد جعل الله ذلك دليلاً على معرفته بان لهم مدبر، فقال: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾، وقال: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلاً مُسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، وقال: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنْ السَّمَاءِ مِنْ مَاء فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾، إلى آخر الحديث المروي في كتاب العقل والجهل من الكافي للكليني والذي ذكر فيه الإمام جملة من الآيات الشريفة الداعية إلى إعمال العقل»[1].

إلا أن المشكلة التي وقع فيها الفلاسفة المسلمون وتبعهم على ذلك جملة من المفسرين والأصوليين، مشكلة ادراكات العقل العملي للحسن والقبح، فذهب جمع تبعا للفلاسفة القدماء وما قبل ابن سينا إلى أن هذا الإدراك فطري تكوني ونابع من قوى خفية عند الإنسان، وهذا ما تدعمه أبحاث علم المعاصر سيما

(١) ثقة الاسلام الكليني، الاصول من الكافي ـ ج١، ص ١٣ .

نظرية القوى الخفية ونظرية الإدراك الكلي عند الإنسان، فيما ذهب جملة من العلماء إلى إن ادراكات العقل العملي هي اعتبارية وذلك تبعا لابن سينا، فيما قال آخرون إن بعض هذه الادراكات تكوني وخاضع للبرهنة المنطقية فيما يكون البعض الآخر من الادراكات اعتباري تبعا للآراء المحمودة في المجتمع، وتحقيق هذا الامر موكول إلى محله.

وبالجملة فان بناء الشخصية في القرآن الكريم يستهدف بناء وتأهيل وتهذيب عناصرها الأساسية من قوى الشهوة والغضب والعقل على مستوى الخبرة الواعية وغير الواعية أو على مستوى السلوك، من خلال التعلم والتعليم الذي حث عليه الإسلام كثيراً، بل جعل من التفكر والتفكير أعظم العبادات.

وجعل وظيفة الأنبياء هي بناء العقول، يقول الإمام علي عليه السلام: «بعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسيّ نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول ويروهم الآيات المقدرة»[1].

ويمكن إبراز الموقف القرآني من النظريات الحديثة في الغرب من خلال تحديد موقفه من بعض الموضوعات المهمة في علم النفس والتي حضيت باهتمام هذه النظريات، ومن هذه الموضوعات:

أولا: القوة الجنسية:

أقام الفرويديون نظريتهم في تفسير السلوك الإنساني بإرجاع هذا السلوك إلى الإرضاء الجنسي، بما في ذلك حب الرضيع لامه والفتاة لأبيها، ثم دعوا إلى ضرورة إطلاق العنان للطاقة الجنسية من خلال الإباحية والممارسة العشوائية وغير

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة الاولى .

المنضبطة رغم إنهم دستوريا تخبطوا كثيرا وخالفوا ما دعوا إليه من إطلاق الطاقة الجنسية فذهبوا إلى منع تعدد الزوجات أو منع الزواج العرفي فيما هم يقبلون بالزنا والدعارة والمثلية، القرآن الكريم عالج مسألة الجنس معالجة إلهية بفتح المجال لزواج من الأربع مع المحافظة على العدالة التي فيها كرامة النوع الإنساني، كما أطلق العنان للزواج المؤقت لاستكمال إشباع الغريزة، أما بالنسبة إلى الزنا فهو مرفوض حتى في النظريات الغربية باعتباره نوعا من الخيانة للعلاقة الزوجية فضلا عما يترتب عليه من اختلاط وضياع الأنساب ومن هنا ندرك وجدانا عظمة بناء الشخصية الإسلامية في القرآن مقابل التخبط الغربي.

ثانيا: الانتماء:

بنى بعض الغربيين في مدرسة التحليل النفسي أو المدرسة السلوكية موقفهم من الإنسان على أساس طاقة الانتماء إلى الجماعة المحيطة به، باعتبار انه كائن اجتماعي في تكوينه الخفي، أو باعتبار انه قد اكتسب أنماطا من السلوك معززة في إطار الجماعة، وبالتالي فهو غير قادر عمليا على الانفكاك عن محيطه الاجتماعي، القرآن الكريم عالج موضوع الانتماء من خلال الدعوة إلى تكوين مجتمع التوحيد حيث تكون الأنماط السلوكية فيه معززة بمباركة الكتيب السماوية والأنبياء والهداة وتقبل جميع الإفراد لهذه السلوكيات سيما في مجال تأسيس العبادات القائمة على القربة والنية المخلصة للمولى تعالى، كما أكد القرآن على مسألة التعاون على البرّ والتقوى ونبذ الإثم والعدوان، وطالب في بعض الآيات الشريفة بالكون مع الصادقين وأمر بالمحبة والودّ سيما مع القربة وفي مقابل ذلك استنكر وأدان الارتباط والانتماء للجماعات غير المؤمنة بمنطق

العقل وتصر على ممارسة أنماط سلوكية تفضي في النهاية إلى الفساد وسفك الدماء.

ثالثا: حب التملك:

حب الحيازة والرغبة في التملك من الطاقات الأساسية والفطرية عند الإنسان خلافا لما ذهبت إليه مدرسة الأنماط السلوكية عند الاشتراكيين، وقد أكد المولى تعالى فطرية هذه الطاقة، قال تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنْ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنْ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾[1].

فاصل وجود هذه الطاقة عند الإنسان لاريب فيه ولكن المهم هو كيفية الاستفادة المشروعة منها في بناء الشخصية، ولذا قال تعالى: ﴿يَابَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلاَ تُسْرِفُوا إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ*قُلْ مَنْ حَرَّمَ زينة اللَّهِ التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾[2].

من النص الشريف يلاحظ دعوة القرآن إلى السلوك المتوازن بالاستفادة من متع الحياة المختلفة وهذا الموقف يحافظ على توازن المجتمع ككل ويحفظه من الهدر وإضاعة الطاقات الذي ينجم عن التفريط والإفراط وهو ما وقعت به جملة من المدارس النفسية الحديثة سيما المدرسة الوجودية التي انطلقت كردة فعل ضد الأنماط السلوكية السائدة فالوجودية في الوقت التي خرجت فيه عن

---

(١) آل عمران :٢٤.

(٢) الاعراف :١٣- ٢٣.

اسر نظرية الأنماط السلوكية وقعت أسيرة لهوس التجديد والحداثة والإبداع إلى حدّ الإفراط بان تنكرت لكل نمطية في السلوك فوقعت في شراك الشذوذ والإسراف وقلب الموازين تحت ذريعة رفض التقليد.

فظهرت الصرعات والموديلات في الغذاء والملبس الفن والأدب والفلسفة قائمة على أساس العبث والتي قد تخالف أحيانا الذوق الجمالي الفطري للإنسان.

رابعا: القلق:

ذكرت المحللة النفسانية هوني (*Karen honey*) إن طاقة القلق هي المحركة للسلوك عند الإنسان، وبذلك انشقت عن فرويد، وراحت تنظر في مختلف جوانب الحياة بإرجاعها إلى المحافظة على التوازن والتخلص من حالة القلق وعدم الاطمئنان، القرآن الكريم أكد إن السلوك غير المستند إلى التعاليم الإلهية وغير الصادر عنها هو الذي يكون مصدر قلق الشخصية فهي بهذا السلوك غير مطمئنة، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلاَ بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾[1]، وليس المقصود بالذكر هنا الدعاء والتسبيح فحسب، بل المطلوب هو ان يكون السلوك صادر عن ذكر الله الصادق، بان يلتزم بما يريده المولى وما ينبغي فعله، وان يتجنب مخالفة الأوامر الإلهية وقد اثبت القرآن ان الفعل غير الملتزم هو مصدر قلق للإنسان كما في قوله تعالى: ﴿لاَ يَزَالُ بُنْيَانُهُمْ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلاَّ أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[2].

---

(١) الرعد :٢٨.

(٢) التوبة :١١٠.

وقد اعترف الباحث السايكولوجي يونغ بأهمية الفكر الديني في استقرار القوى الخفية عند الإنسان وقال: «راجعني خلال الثلاثين سنة الأخيرة مرضى من جميع البلدان المتحضرة في العالم، فعالجت المئات منهم، ولم اعثر من بين جميع المرضى الذين هم في النصف الثاني من حياتهم، أي قضوا أكثر من ٣٥ عاما، على احد لم تكن مشكلته تتعلق آخر الأمر بعقيدة دينية ذات علاقة بحياته ويمكنني أن أقول بثقة تامة: إن كل واحد من هؤلاء قد أصيب بمرض لأنه فقد ما أعطت الأديان الحيّة لإتباعها لكل عصر، وإما أولئك الذين احتفظوا بعقائدهم الدينية فلم يصب أي منهم بمرض»[1].

(١) نقلا عن : دراسة في علم النفس الاسلامي – د ابو القاسم الحسيني – قم – ص١٩٨.

الدراسات

الآخر في خطبة فدك للزهراء (عليها السلام)

أ.م.د. عواد كاظم لفته الغزي

الآخر مصطلح فلسفي لم يقعّد في مفهوم واضح، إذ تتسع دائرة معانيه، وتتشابك محمولاتها الدلالية في علاقاتها مع الذات، وقد حاول المعجميون العرب القدماء تحديد دلالات المصطلح، إذ ورد في لسان العرب الآخر بمعنى (غير كقولك آخر وثوب آخر)[1]. وفي مقاييس اللغة (أحد الشيئين، وهو اسم على أفعل، والأنثى أخرى)[2] وفي المعجم الوسيط يعني الآخر (أحد الشيئين، ويكونان من جنس واحد، قال المتنبي:

ودع كل صوت غير صوتي فإنني

أنا الصائح المحكي والآخر الصدى

فالآخر من جنس الذات كما ورد في بيت المتنبي من جنس واحد)[3].

ويبدو أن صاحب المعجم الوسيط قد حاول ضبط المعنى وتقنين دلالته على خلاف ما ورد عند صاحب اللسان، ولكننا لا نعدم ان نجد في دلالات المصطلح شمولية أكثر مما حاول صاحب المعجم الوسيط ضبطها، إذ ورد مصطلح الآخر بمعنى الغير في الشعر الجاهلي، ومنه قول امرئ القيس:

إذا قلت هذا صاحب قد رضيته

وقرت به العينان بدلت آخرا[4]

وما يؤكد الذي ذهبنا إليه ورود دلالة المصطلح في القرآن الكريم على أنه الغير في قوله تعالى: ﴿فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا﴾ [5] إذ فسر على انه من غير المسلمين أي من غير دينكم من النصارى واليهود.

وفي تطابق المفهوم القرآني للآخر مع الشعر الجاهلي وما ورد في بعض المعاجم، فانه يغدو ذا دلالة على الضد والمخالف الذي يتعاكس دلالياً مع ضده، فإذا كان ثمة آخر، فهناك ذات تقابله تعاكسياً، وإذا كان هناك ثمة ذات، فإنه لابد من آخر يقابلها تعاكسياً، وهذا التقابل المتضاد يوفر دلالة أعم وأشمل، وقد حدد اللغويون ذلك بالاتكاء على الذات وما يضادها، إذ قال ابن منظور في كشف الآخر بوساطة الذات، العرب (جيل من الناس معروف خلاف العجم)[٦] أي ان العرب ذات يقابلها آخر، فهي الذات الفردية الجمعية التي تعني العربي، أينما وجد في تاريخه، وفي ذاكرته، وفي مجال حياته ومماته[٧].

إن الآخر يقصد به أو يراد من ورائه بنية خطاب موجه ضد الخطاب السائد أو المهيمن في ساحة التخاطب الفعلي وعلى هذا فهو خطاب موجه ضد الثبات والاستقرار، مما يعني انه يهدف إلى نقض ورفض وتفكيك آليات اشتغال الخطاب المهيمن جزئياً أو كلياً[٨] أو ان يتجه الخطاب إلى تفكيك الأنا أو الذات في أحد مراتب تجلياتها[٩].

لقد كانت تجليات الآخر تستدعي الانفتاح على الماقبل والمابعد في النص ذلك ان مشكلة إقحام ما حول النص ـ الماقبل ـ في تفسير بنية الداخل، لا تتوقف على ما يطرأ ذكره فيما قبل النص، بل تمتد تلك المشكلة متحدية إجراءات المقاربة البنيوية وتصل إلى ما بعد النص[١٠] ولكن ذلك لا يعني نفور النص من الانسجام ولاسيما بعد الترابط الوثيق بين الانسجام وعلم اللغة النصي إذ تجاوز الأخير الأطر السائدة في دراسة اللغة والقائمة على الوصف البنيوي لجمل منعزلة عن النص بوصفه بنية أكبر من مجموع الجمل[١١] وفي تلك البنية الجمعية

للنص يولد الأنا والآخر معاً، فالصورة التي نتخيلها عن أنفسنا لا تتم بمعزل عن صورة الآخر بيننا، كما ان صورة الآخر بيننا هي صورة من صور ذاتنا[١٢].

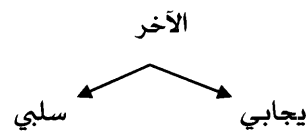
ويشير استقراء خطبة الزهراء عليها السلام الموسومة بـ(فدك) إلى براعة خاصة في الإنشاء، وعبقرية كبيرة في التبويب، وإثراء واسع في البلاغة لما عرفت به سيدة نساء العالمين من قدرة لغوية وبلاغة فصيحة وعلم واسع[١٣] ولعل من دواعي الالتفات إلى المتلقي في خطبة السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام هي إقامة النص على آليات حجاجية يتلقاه الآخر في مستويات خطابية ذلك ان اختلاف مستويات التلقي يؤكد الصفة الحجاجية للخطاب البلاغي، وذلك يجعل من أي قول مدعماً صالحا ومقبولاً ويتم بذلك بتلاقح الأفكار مع الصيغ الكلامية، ومنطقية البناء، والربط والاستدلال في مظهر حجاجي[١٤].

وقد كانت خطبة السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام تتبنى بنية النصوص النثرية الفنية في الافتتاح والختام والتناصات، والاستدعاءات الأخرى، ومعلوم ان (الافتتاح يكون الهدف منه إثارة اهتمام المتلقي، وتهيئته لتقبل مضمون الخطاب ... وكسبه إلى جانب دعوى الخطيب)[١٥]، ولاشك انه بعد استمالة المتلقي لما سيلقى إليه في الخطبة يأتي عرض الحدث الذي من أجله أنشأت المتون (فالوقائع وحدها ومن دون أي تدخل من المؤلف تشكل صك اتهام لمعارضي الخطة)[١٦].

وفي هاتيك التقديم والعرض يستدعي الآخر مقابلاً للذات، فتحقق اطروحة مركزية وتتمثل في تأكيد نوع من التداخل بين الوقائع من جهة والذوات المتفاعلة حجاجياً من جهة أخرى[١٧].

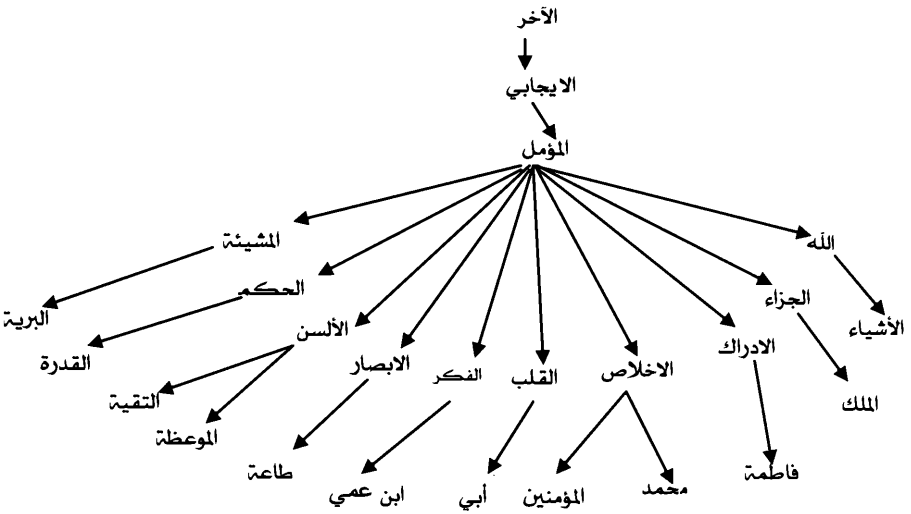
ويبدو ان السيدة الزهراء عليها السلام لم تجعل للعواطف منزلة في خطبتها، كما انها لم تحيل ذهن المتلقي إلى الفعل الخاطئة والصواب في حججها، ذلك انها تدرك ان المتلقي قد أيقن الفعل الخاطئ قبل المباشرة بالخطبة، وانه تمثل الصواب في محايثة السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام لأهل المجلس، فحاولت لفة انتباه المتلقي إلى ذلك الصواب بوساطة اللجوء إلى ثنائية المقبولية وعدم المقبولية (فالشائع في المنطق اللاشكلي هو أن الحجة غير العاطفية أو المقدمات التي تبنى عليها هذه الحجة تكون مقبولة عندما تكون صحيحة أو حين تستجيب لمقاييس المقبولية المتواضع عليها من لدن أهل الميدان الذي يجري فيه النقاش، وقد لاحظ جيليار ان كثيراً من أعلام المنطق الشكلي تخلو عن ثنائية الصحة والخطأ، واعتمدوا بدلاً منها ثنائية المقبولية وعدم المقبولية)[١٨].

وفي استقراء خطبة الزهراء عليها السلام فدك، فإننا واجدون ان الآخر يتجسد في دلالات فلسفية حاولت فيها الزهراء عليها السلام أن نحشد فيها دلالات مقبولة أكثر من حشدها دلالات الصواب، ذلك انها استشعرت إدراك المتلقي لمعاني الصواب والخطأ في حدث الخطبة قبل إلقائها، فاتجهت إلى وعيه الباطن، واستثارة عقلة في أقل درجات القبول إنسانياً، فتمظهر الآخر أول وهلة في نمطين:

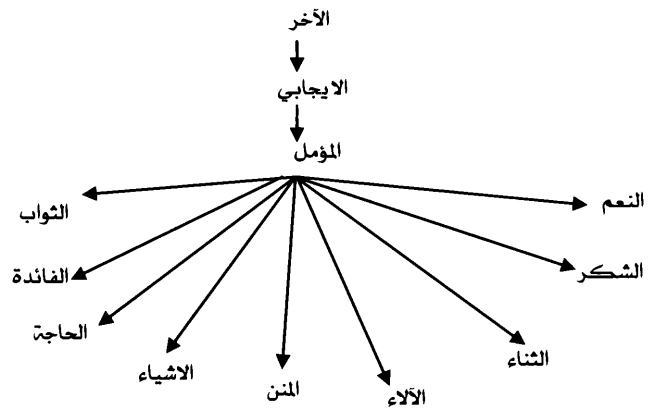


ومابين الظهور الايجابي والسلبي للآخر في خطبة الزهراء عليها السلام تتحقق اول درجات القبول، فما على المتلقي إلا ان يفصل بين موتيفتين متناوبتين، وحشدت له دلالات كثيرة في مظهري الآخر، إذ فرعت الآخر الايجابي إلى دلالات

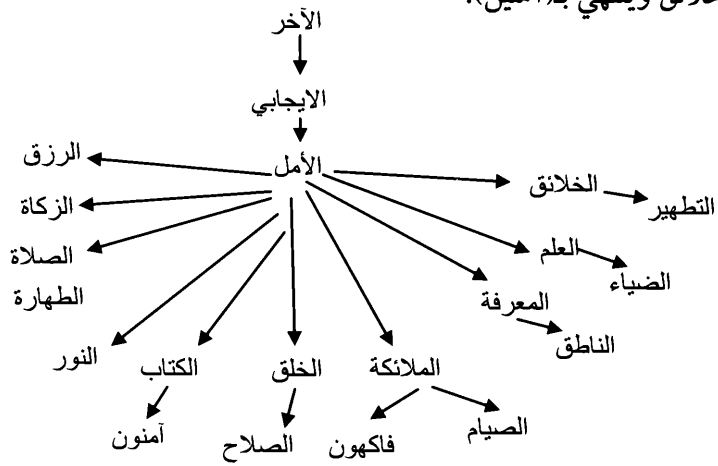
(مؤمِل وموأل والأمل)، فتشظى الآخر الايجابي إلى ظهور قارّ في ذهن المتلقي يبدأ من الخالق تعالى وينتهي بالجنة[١٩]، ومابين التسليم بوحدانية الخالق تعالى وامل الجنة تتبلور دلالات التأميل:



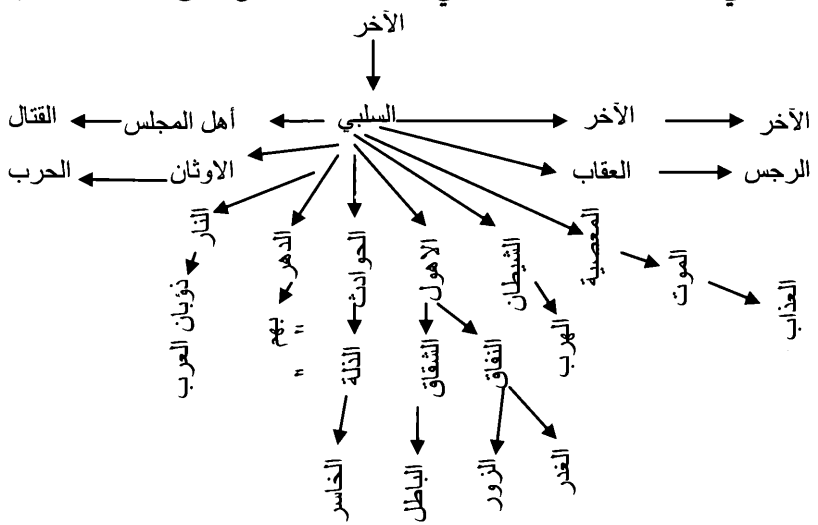
وأما الآخر الايجابي المؤمل، فانه تجلى في الظهور بما اكتسى به الآخر الإنسان (المخاطب) إذ يبدأ من النعم وينتهي بالثواب[٢٠]:



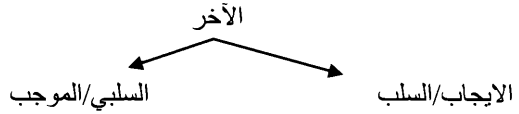
وفي انموطية الآخر الايجابي الأمل يتمظهر الآخر غير الإنسان ليتشكل نسقاً يتمثل في آمال وأمنيات تتصل بالآخر الإنسان وغير الإنسان[٢١] إذ يبتدئ بالخلائق وينتهي بـ(آمنين):



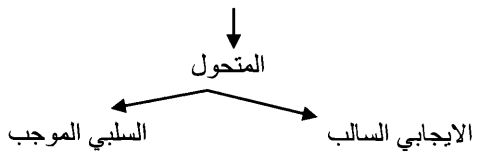
وأما الآخر السلبي فإنه الضديد لما بدا في الآخر الايجابي أو هو القيم المقلوبة سلباً ويتمحور من الشرك إلى الخاسر[٢٢] بيد أنه لا يتخذ لنفسه دلالات مختلفة في درجة مقبوليتها، ويتزيا في دلالة واحدة تمثل أدنى درجات السلب:



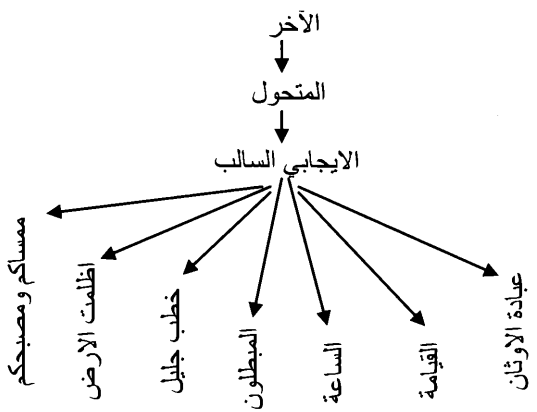
ولم تكتفِ الزهراء عليها السلام في خطبتها فدك بالموتيفتين المتناوبتين للآخر بين السلب والايجاب، بل شكل التحول الدلالي للآخر موتفية أخرى يتناوب فيها بين السلب والايجاب:



إن تحولات الآخر تتأطر بالزمن الماضي، فهي استرجاعات زمنية دلالية يظهر فيها ماضي الآخر وتحوله الزمني إلى دلالة أخرى، فهو أما دلالة ايجابية سالبة من وجهة نظر الآخر، وأما دلالة سلبية ايجابية من وجهة نظره أيضاً:



وما نريد استنطاقه في وجهة نظر الآخر للدلالة الايجابية السالبة هو تحول الآخر في لحظة زمنية آنية إلى آخر زمني ماضي:

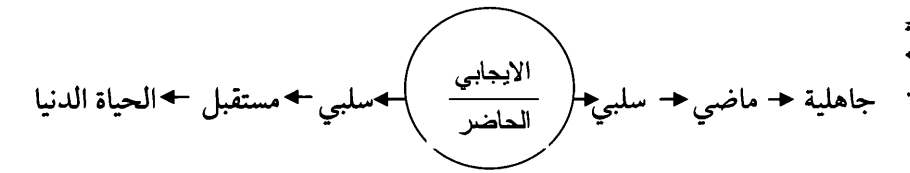


وفي تلك التشكيلات للآخر تطفو دلالة عودته إلى ماضيه الذي شكل نكوصاً ايجابياً من وجهة نظرة للانفلات من أحقية الشريعة في الدين الإسلامي، والتماهي بماضيه الذي يتلذذ فيه بعبادة الأصنام وإنكار الله وتسفيه يوم الحساب والتغافي عن الساعة والتكافؤ بين المحقين والمبطلين، وجلالة الخطب التي لم يسلم بها، والظلام الديني والدنيوي الذي لا يعني شيئاً في فكره، وتعادل الزمن، وقد تجسد ذلك الآخر المنتشي بماضيه الايجابي من وجهة نظره، وسلبية زمنه الراهن من وجهة نظر الدين الجديد[٢٣].

وفي عودة الآخر إلى ماضيه الناكص يتشكل آخرون كثر (الآخر الوثني/الآخر الكافر/الآخر غير الموحد/الآخر غير المؤمن/الآخر الجاحد/الآخر المرتد/الآخر المطمئن إلى ذاته/الآخر الجاهل).

وباستنطاق وجهة نظر الآخر للشقّ الثاني من الظهور السلبي في السلبي الموجب، ودلالته السلبية الايجابية يظهر لنا ان الآخر السلبي وهو يكتنف دلالة سلبية في زمن غابر تتحول في الزمن الآني للخطاب إلى دلالة ايجابية يقر بها الآخر لكن تمثلاته السلبية صيرت له الايجابي سالباً، إذ يرى محمداً صلى الله عليه وآله قد أفلت نبوته، والقلوب تحررت من الإيمان ببهمتها، والبصر لم يعد موجهاً، والهداية قيداً، وليس هناك ثمة هاوية أو دعوى، والدين قد ذهب مع النبي، ولا براهين على ما سينزل الله تعالى بهم، فكل طائفة من الآخر تعتقد بثيمة من تلك الثيم الايجابية التي قد تحولت إلى ثيم سلبية في وجهة نظره فتحول الآخر معها إلى (الآخر الكافر/ الآخر المنكر/ الآخر المرتد/ الآخر أعمى البصيرة/ الآخر غير المهتدي/ الآخر لا تحل به الهاوية/ الآخر منقلب في دينه/ الآخر مشرك بقدرة الله تعالى)[٢٤].

وبذلك يحق لنا بعد تفكيك الآخر السلبي في خطبة الزهراء عليها السلام ان نقول ان الآخر السلبي يتناوب بين ماضيه فيغدو الايجابي الحاضر سلبياً والسلبي الغابر ايجابياً في وجهة نظره وأما الشق الثاني من الآخر، فينكر الايجابي الحاضر، ويغدو السلبي القادم ايجابياً في وجهة نظره، وهو تحول من الايجاب إلى السلب بالاسترجاع والاستشراف.



ويبدو ان سيدة نساء العالمين قد استشعرت ذلك في أهل المجلس، فوفدت عليهم لتبطل حجة من أراد العودة إلى جاهلية أو الانفلات من شرعية الإسلام وطمس حقوقها.

وأمام تلك التحولات الانقلابية للآخر تثبت سيدة نساء العالمين عليها السلام آخراً يتزيا بالثبوتية والرسوخ، ويتجذر عقائدياً في القرآن الكريم ويسير نسقياً من الماضي الغابر إلى الحاضر فالمستقبل، فتطفو دلالة الثبوت، وتستقر معاني الحق في أذهان المتلقين وتتعالق المعاني نصياً من الفتنة إلى الميراث، بعد ان تستدعي معاني الكفر والظلم وأحكام الجاهلية وورث سليمان وحكم زكريا، وصلة الارحام وتجسد العلاقة بين الرسول الكريم صلى الله عليه وآله وفاطمة الزهراء عليها السلام وجزاء من يقطعها سيكون جزاء من يحرمها من الميراث، وتحتج لذلك بنصوص قرآنية للدلالة على الثبوتية وتوجيه عناية المتلقي بالاحتكام إلى الآخر الثابت قرآنياً، والموجب ثباته بالحكم الالهي:

(هذا والعهد قريب والكلم رحيب، والجرح لمّا يندمل، والرسول لما يقبر ابتداراً، زعمتم خوف الفتنة)[٢٥].

﴿أَلاَ فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُواْ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾[٢٦].

﴿بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلاً﴾[٢٧].

﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[٢٨].

﴿أفحكم الجاهلية تبغون، ومن أحسن من الله حكماً لقوم يقنون، افلا تعلمون﴾[٢٩].

﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾[٣٠].

﴿فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيّاً يرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾[٣١].

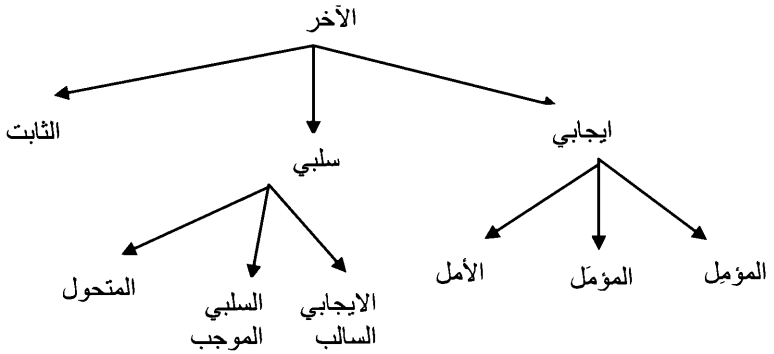
﴿وَأُوْلُواْ الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللّهِ﴾[٣٢].

﴿يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾[٣٣].

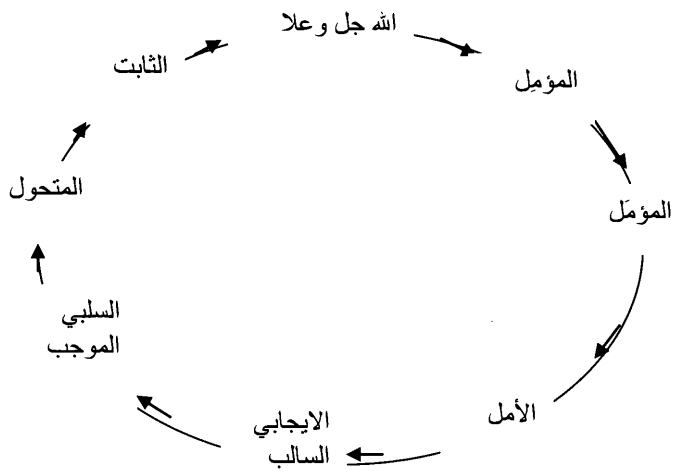
﴿إِن تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾[٣٤].

﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىَ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ اللّهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللّهُ الشَّاكِرِينَ﴾[٣٥].

وفي ثبوتية الخطية على اعتاب خاتمتها تلتف الدلالة في حركة دائرية إلى بداية الخطبة وتتضح تشظيات الآخر فيها:



ولاشك ان تشظيات الآخر في خطبة الزهراء عليها السلام كلها تحيل على استجلاء الدلالات الإسلامية، لذا كان خط الشروع يبتدئ من الخالق جل وعلا ويعود إلى أحكام الخالق جل وعلا:



لكننا لا نعدم ان نجد تركيزاً على الآخر الايجابي محاولة منها في تسفيه أحلام الظالمين، وحرصاً على التثبت بالحق وشرعية الدين، فانقسم الآخر في

خطبتها على قسمين الآخر الحق، والآخر الباطل، وكان القسم الثاني (الآخر الباطل) هو المقصود بدلالات الآخر في القسم الأول (الآخر الحق)، وقد حاولت السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام تفكيك آليات تلقيه، فبدت لها انه (ايجابي سالب) بوساطة عودته إلى ماضيه وبدا له الايجاب من وجهة نظره هو ـ أي الآخر ـ في حين بدا هو سالب من وجهة نظر الإسلام إذا انفلت من الإيمان وعاد إلى ماضيه الغابر.

وقد يبدو الآخر (سالباً موجباً) إذ يرتد إلى زمن غابر فيرى اغتصاب الحق قيمة جاهلية ويلتذّ بذلك فيبدو له الأمر ايجابياً من وجهة نظره، ويبدو هو سلبياً من وجهة نظر (الآخر الحق).

الهوامش:

١. لسان العرب: مادة (آخر).

٢. مقاييس اللغة: مادة (آخر).

٣. المعجم الوسيط: ٢٠/١-٢٩.

٤. ديوان امريء القيس: ٢٢.

٥. المائدة: ١٠٧.

٦. لسان العرب: مادة (عرب).

٧. ينظر: الغرب المتخيل ـ صورة الآخر في العصر الإسلامي الوسيط: ١١.

٨. ينظر: خطاب الضد ـ مفهومه ـ نشأته ـ آلياته ـ مجال عمله: ١٣.

٩. جمالية الأنا في شعر الأعشى الكبير: ١٣١.

١٠. ينظر: كتابة الذات ـ دراسات في وقائعية الشعر: ٢٥.

١١. ينظر: البحث الدلالي في تفسير (من وحي القرآن) للسيد محمد حسين فضل الله: ١٧١.

١٢. ينظر: الآخر في الشعر الجاهلي: ٤.

١٣. ينظر: فاطمة الزهراء عليها السلام من الميلاد وحتى الاستشهاد: ٧٧-٨٨.

١٤. ينظر: الاستدلال البياني التداولي وآليات اشتغاله: ٦٩.

١٥. آليات الحجاج في الكشف ما هو في الحقيقة لجاج: ٤٥.

١٦. م . ن: ٤٧.

١٧. ينظر: مفهوم الموضع وتطبيقاته في البيانات اللسانية لانسكومبر وديكرو: ١٩٤.

١٨. منزلة العواطف في نظريات الحجاج: ٢٥٧.

١٩. ينظر: فاطمة الزهراء عليها السلام من الميلاد وحتى الاستشهاد: ٢٥٩-٢٨٧.

٢٠. ينظر: المصدر نفسه والصفحة.

٢١. ينظر: المصدر نفسه والصفحة .

٢٢. ينظر: المصدر نفسه والصفحة.

٢٣. ينظر: المصدر نفسه: ٢٧٥-٢٧٧.

٢٤. المصدر نفسه: ٢٧٥-٢٨٠.

٢٥. المصدر نفسه: ٢٧٢.

٢٦. التوبة: ٤٩.

٢٧. الكهف: ٥٠.

٢٨. آل عمران: ٨٥.

٢٩. فاطمة الزهراء عليها السلام من الميلاد وحتى الاستشهاد: ٧٤.

٣٠. النمل: ١٦.

٣١. مريم: ٥-٦.

٣٢. الانفال: ٧٥.

٣٣. النساء: ١١.

٣٤. البقرة: ١٨٠.

٣٥. آل عمران: ١٤٤.

المصادر:

١. الآخر في الشعر الجاهلي: محمد عودة احمد ياسين: رسالة ماجستير: جامعة النجاح الوطنية: فلسطين: ٢٠٠٦.

٢. الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله: د. رضوان الرقيبي: مجلة عالم الفكر: ع٢: مج٤٠: ٢٠١١.

٣. البحث الدلالي في تفسير (من وحي القرآن) للسيد محمد حسين فضل الله، د. جابر محيسن عليوي: دار تموز: ط١: دمشق: ٢٠١٣.

٤. جمالية الأنا في شعر الأعشى الكبير: د. حسين الواد: المركز الثقافي العربي: ط١: الدار البيضاء: ٢٠٠١.

٥. خطاب الضد ـ مفهومه ـ نشأته ـ آلياته ـ مجالات عمله: د. عبد الواسع الحميري: دار الزمان: ط١: دمشق: ٢٠٠٨.

٦. ديوان امريء القيس: تحقيق أبو الفضل إبراهيم: دار المعارف: القاهرة: ١٩٥٨.

٧. الغرب المتخيل ـ صورة الآخر في العصر الإسلامي الوسيط: محمد نور الدين أفاية: المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء: ٢٠٠٠.

٨. فاطمة الزهراء عليها السلام من الميلاد حتى الاستشهاد: السيد عبد الله عبد العزيز الهاشمي: دار الأضواء: بيروت.

٩. كتابة الذات ـ دراسات وقائعية الشعر: حاتم الصكر: دار الشروق: ط١: عمان: ١٩٩٤.

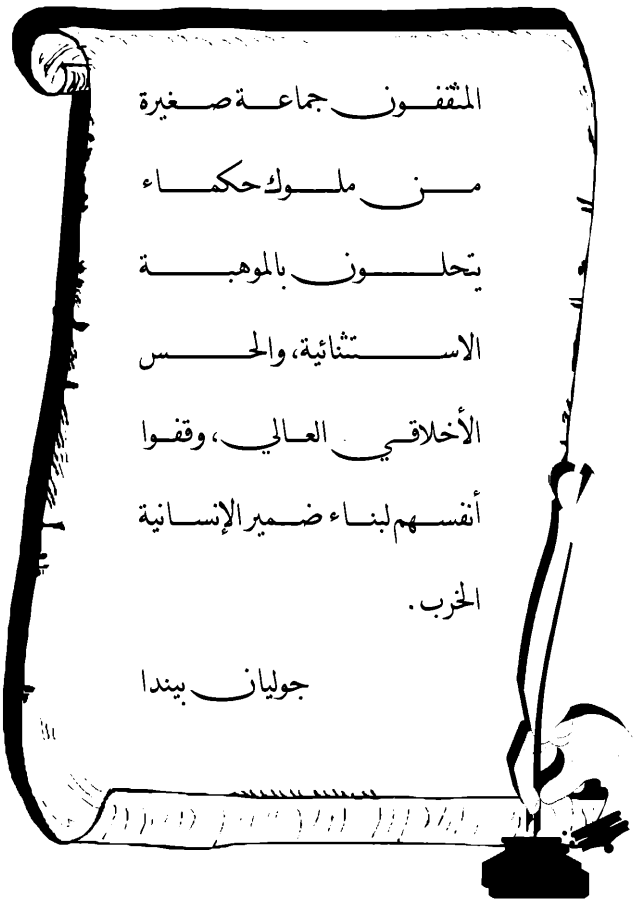
١٠. لسان العرب: ابن منظور: دار صادر: بيروت .

١١. المعجم الوسيط: مجموعة من الباحثين: دار صادر: ط١: بيروت.

١٢. مفهوم الموضع وتطبيقاته في البيانات اللسانية لأنسكومير وديكرو، أ. رشيد الراقي: مجلة عالم الفكر: ع٢: مج ٤٠: ٢٠١١.

١٣. مقاييس اللغة: أحمد بن فارس: تحقيق عبد السلام محمد هارون: دار الجيل: بيروت.

١٤. منزلة العواطف في نظريات الحجاج: د. حاتم عبيد: مجلة عالم الفكر: ع٢: مج ٤٠: ٢٠١١.


المثقفون جماعة صغيرة
من ملوك حكماء
يتحلون بالموهبة
الاستثنائية، والحس
الأخلاقي العالي، وقفوا
أنفسهم لبناء ضمير الإنسانية
الخرب.
جوليان بيندا



نافذة المنهج

الثقافة البديلة في العراق

ميثم الجنابي

المقدّمة

إنّ مبدأ وغاية هذا الكتاب هو تأسيس فلسفة الثقافة البديلة في العراق من خلال تحديد مهمّة المثقّف الفردية والتاريخية. ذلك يعني أن مهمته الأساسية تقوم في تأسيس الوحدة الضرورية لتجارب الثقافة العراقية بالشكل الذي يجعل منها مصدرا من مصادر حرية الإبداع، لأن الإبداع هو الوجه الآخر للحرية، ولا تعقل الثقافة والمثقف بدونها.

من هنا ضرورة تأسيس ما ادّعوه بمنظومة المرجعيات المتسامية للروح المبدع، أي الفلسفة النظرية والعملية للثقافة البديلة والمثقف المبدع.

وشأن كل تأسيس نظري لابدّ له من الأخذ بواقع الحالة الفعلية للثقافة العراقية، وهي حالة اقرب ما تكون إلى صحراء قاحلة، من هنا سعة انتشار مختلف مظاهر الضعف والتخلف والارتزاق وغيرها من معالم الرذيلة! وفي حصيلتها ليست إلّا الوجه الآخر للانحطاط العام.

إنّ انحدار الثقافة إلى تابع ذليل لأزلام السلطة والأحزاب، يعني موتها الفعليّ في ميدان الحقيقة وعيشها الفاحش بمقاييس الرذيلة، وهو أمر يتعارض مع مضمون الثقافة ومهمة المثقف. لكنها حالة واقعية بسبب الأثر المخرب لسيادة الزمن التوتاليتاري والدكتاتوري الذي خيّم على تاريخ العراق المعاصر، بحيث جعل من الاحتلال تحريرا!! ولا يعني البقاء ضمن هذه الحالة سوى الاستمرار في ديمومة الموت البطيء، وهو موت يقتل بقدر واحد وحدةَ التاريخ الثقافي العراقي ومعاناة أجياله العظام، وهي حالة تضع بحد ذاتها المثقف أمام الامتحان

الوحيد للبرهنة على أنّ صيرورته وكينونته وهويته كلا واحد، مهمتها التكامل بمعايير الحقيقة.

إن تكامل المثقف بمعايير الحقيقة هو الأسلوب الوحيد الذي يجعل منه مثقف المرحلة والتاريخ والأبد، وهي حالة يمكن تحقيقها من خلال توليف الحس والعقل والحدس في الإبداع. وهو توليف لا يتناهى في الصور، لكنه يعبر عن وحدة الالتزام الفردي تجاه مرجعيات الروح المتسامي في التقاليد القومية، وهو طريق بلوغ الأبد في الإبداع، وليس هناك من أسلوب ومستوى لهذا البلوغ غير تأسيسه الجمالي والأخلاقي لفكرة الإبداع الحرّ.

فالإبداع الحرّ هو الوحيد القادر على استنباط واستقراء لغز الخلود في الإبداع، والعمل بمعاييره. وهي مهمة لا يمكن تحقيقها بالنسبة للثقافة العراقية دون الرجوع إلى الذات العربية العراقية أو العراقية العربية أو العراقية والتحرر من الأحزاب وذهنية الغيتو والأقليّة أيا كان شكلها وحجمها وفاعليتها لأنّ حدّ وحقيقة الثقافة والمثقف تقوم في تجسيد الحرية غير المحدودة.

فالحرية غير المحدودة هي القادرة على صنع حدودها الذاتية، وما عداها قواعد وعقائد، أي حدود خارجية.

فالأولى جزء من نمو وتراكم منظومة الروح، والثانية جزء من تخلف الجسد وانحطاط القيم، وهو تعارض يضع أمام الثقافة العراقية والمثقف العراقي مهمة مواجهة السلطة باسم الحق، ومواجهة المجتمع باسم الحقيقة، ومواجهة النفس بحيرة الاندهاش المعرفي، بحيث يتمثل الحقيقة بوصفها معاناة فردية، ويمثلها في مجرى الانتقال من الحسّ إلى العقل ومنهما إلى الحدس، ويجعل من هذه العملية مقدسه الوحيد، عندها فقط تصبح الثقافة والمثقف تجسيدا فردانيا

للحيرة الأبدية، أي للاندهاش المعرفي الدائم، وعلى مثاله ستظهر مختلف نماذج الإبداع الأبدي، شأن العراق، منذ أن طلع علينا جلجامش بمساعيه المغرية للبحث عن الخلود وباندهاشه أمام ضياعها!!

ميثم الجنابي

الباب الأول
المثقف المؤقت وانحطاط الثقافة

الفصل الأول: انحطاط الثقافة والمثقف ـ عجز وارتزاق!
الفصل الثاني: المهمة الشخصية والمسؤولية التاريخية للمثقف

(١)

انحطاط الثقافة والمثقف . عجز وارتزاق!

إنّ الثقافة الحقيقية معاناة متراكمة في موجهة اشكاليات الحياة الكبرى، بينما ثقافة الغجر بعثرة أبدية! والفرق بينهما هو كالفرق بين الزمن والتاريخ، الأول يسري بلا توقف والثاني تراكم في الرؤية والتجارب والبدائل، وهي الحالة التي تقف أمامها الثقافة العراقية المعاصرة، لكنها وقفة أقرب ما تكون الى امتحان تعرض على لهيبه اجساد وارواح مثقفيه من أجل معرفة حقيقة معادنهم، فالثقافة هي اولاً وقبل كل شيء التزام تجاه الماضي والمستقبل، وتحدٍّ أبدي لمشاكل الحاضر، والمثقف الحقيقي هو القادر على اجتياز امتحان التاريخ والروح والبقاء ضمن ميدان الصراع الملتهب من اجل الحق والحقيقة، فهو الميدان الوحيد الذي يمكنه التفريق بين الأشباح والأرواح، أي بين ادعياء الثقافة ومرتزقتها الصغار، وبين أرواحها المبدعة.

وهي الحالة التي يجري فيها الآن امتحان حقيقة العراق وحقيقة المثقف فيه على السواء بمعنى اننا نقف امام الحالة المزرية للثقافة واشباه المثقفين، الذي دعوا مهمتهم الأساسية استبدال ألوان الحياة الطبيعية بألوان الغجر. وهي حالة تكشف عن انحطاط الذوق والآفاق، لكنها تعبر عن واقع الانحطاط المادي والمعنوي للنخبة السياسية.

فالقوى السياسية تبعثر الثقافة بطريقة واعية او غير واعية عبر محاولاتها ادراج الثقافة والمثقفين في فلك تصوراتها ومصالحها الحزبية، وهي حالة تعكس تدني الفكرة السياسية وارتقاء الفكرة الحزبية، وبالتالي هي ليست مجردةً عن

المأزق الذي تعرض له المجتمع المدني في العراق ونخبه المتنوعة، أي كل ما جعل من رجال الاحزاب وأزلام السلطة القوة الوحيدة الناطقة بلسان الأمة والمصير والتاريخ رغم جهلهم الشنيع بكافة هذه القضايا وهي نتيجة لم تكن معزولة عن سيادة الزمن الراديكالي الذي جعل من الاحزاب ممراً للحثالة الاجتماعية والقومية والعرقية والمذهبية للهبوط في حضيض السلطة.

ان تحول السلطة الى حضيضٍ هي مفارقة العراق الكبرى التي جعلت من الجهلة علماء ومن انصاف المتعلمين قادة، ومن أشباه المثقفين رعاة للثقافة! وهي نتائج محكومة اساساً بفقدان الدولة لأسس وجودها الشرعي، فالشرعية هي شرط التراكم الثقافي والاحتراف الاجتماعي والمهني، وهذه بدورها ليست معزولة عن اضمحلال القوة او تلاشي دور النخبة المثقفة في الحفاظ على استقلالها الذاتي، بوصفها القوة الروحية للمجتمع والدولة والسلطة.

لقد أدت هذه الحالة الشاذة المتراكمة منذ الانقلاب العسكري للرابع عشر من تموز عام ١٩٥٨م الى نتائج وخيمة لا تحتاج الى جهد تحليلي تاريخي وعلمي من اجل تلمس خشونتها بالنسبة للجسد، وسماع نشازها بالنسبة للروح وشم عفونتها بالنسبة للضمير، ورؤية انحطاطها بالنسبة للعقل.

غير ان الاحداث الحالية في ظروف العراق الدرامية والدامية تشير الى ان الدرس التاريخي لهذه الظاهرة المخربة لم يجر ادراكه بصورة جيدة لا من قبل النخب السياسية ولا من قبل أغلب النخبة للمثقفة، بمعنى انهما كلاهما لا زالا يسبحان في مستنقع الأوهام والأهواء، وهي حالة لا يمكنها ان تصنع في ميدان الثقافة شيئاً غير ما اسميته بغجر الثقافة، وليس المقصود بغجر الثقافة سوى ذرات الغبار المتطايرة من حوافر المعارك العنيفة بين الفكرة العامة المصالح الجزئية

والعابرة، أي الصراع بين اولئك الذي يمثلون الفكرة وفكرة المواطنة والحقوق المكفولة بالدستور، وبين اولئك الذي يمثّلون مصالح الجسد الخائر وغرائز الرغبات المترهلة، وهو صراع جوهري وتاريخي كبير يتوقف على كيفية حسمه آفاق تطور الفرد والمجتمع والثقافة والقومية والدولة.

ان هذا الصراع التاريخي الهائل هو قدر العراق! وفيه ومن خلاله تظهر مختلف مظاهر المواجهة العنيفة بين قواه التاريخية ومرتزقة الزمن العابر وليس مصادفة ان تتحول ظاهرة الارتزاق الثقافي في ظروفه الحالية الى احد مظاهر انحطاطه الفعلي.

فعندما نتأمل الصحف المطبوعة والمواقع الإلكترونية العراقية، فإننا نعثر على جانب المستوى الركيك في المعنى والعبارة وشبه انعدام للفكر والتفكر، وتشوش في المنهج او خلط لا يعقل بمعايير المنطق، على ظاهرة الارتزاق الحلبة التي صنعت ظاهرة ما يمكن دعوته بالمثقفين المؤقتين، وهي ظاهرة نعثر فيها على تناسخ الأرواح الخبرة للنخبة السياسية المؤقتة في ظروف العراق الحالية.

فالمثقف هو جزء من النخبة العامة، وما يميزه بينها وهو احترافه للإبداع الروحي المتنوع فهو المعيار الوحيد لتحديد هويته الذاتية، وهي حقيقة لا يمكن تلمسها وادراكها على مثال ونماذج المثقفين المبدعين في كل تاريخ الامم والحضارات وهي حقيقة يمكن رؤيتها بوضوح في تاريخ العراق، بوصفه احد اعرض واعمق واجمع تواريخ الابداع الروحي الانساني وهو تاريخ الفضيلة، لكنه شأن كل تاريخ عريق، عريق في كل شيء بما في ذلك الرذيلة وهي ظاهرة تحتوي بحد ذاتها على خط فاصل بين تاريخين ـ دائم ومؤقت، ثابت ومتغير مستديم وعابر، ومطلق وعرضي، أي الحد الفاصل بين الأرواح والاشباح.

فالتاريخ الانساني هو انساني بالضرورة، بمعنى انه يحتوي ويعيد انتاج وتراكم الابعاد الانسانية بوصفها خيرا عاماً ونموذجاً معقولاً ومقبولاً، وقيمة مؤثرة في العقل والوجدان والحس والحدس وهو السر القائم وراء قيمة المثقف وأثره في تاريخ الامم والحضارات، فإذا كانت الحضارة هي الثقافة الاصيلة في كيفية موجهتها وحلها للإشكاليات الكبرى التي تواجهها الامة والدولة والافراد والجماعات فإنّ صانعها الروحي هو المثقف الاصيل، أي المثقف الذي يفكر ويعمل ويفعل ويعيش ويواجه الوجود في كل اشكالاته ومشاكله بمعايير الحق والحقيقة.

وليس اعتباطاً ان تتوصل الثقافة العربية الاسلامية الى الفكرة القائلة بأن الفضيلة الوحيدة القائمة بذاتها ولذاتها هي العلم، فكل ما عداها عرضي وقائم بغيره كالقوة والمال الجاه، والناس جميعاً تتقبل وصفها بمختلف الاوصاف لكنها تشعر بالمهانة الغضب حالما توصف بالبلادة والغباء، كما ان الخالي من العلم يشعر بالغبطة والسعادة حالما يجري وصفه بالعالم الشهير والمفكر الكبير وما شابه ذلك، وهي ظاهرة يمكن رؤيتها فيما يقدم عبر شاشات التلفزيون من اوصاف تطب الاغبياء وانصاف المتعلمين حالما يجري لصق كلمة "المفكر" به، مع انها كلمة لم تطلقها الثقافة العربية الإسلامية في كل تاريخها إلا على اشخاص قلة، أي على اولئك الذين بلغوا درجة الأئمة في العلوم والابداع.

إلا أن لكل مرحلة بلادتها الخاصة، وليس تحول انصاف المثقفين واشباه المتعلمين الى مفكرين سوى الوجه الآخر لتحول الأقزام الى أزلام، فالمثقف هو الوجه الآخر لحالة الوجود التاريخي للدولة والأمة، ويعكس مزاجها الصاعد وانحطاطها الساقط، وفيما بينهما تظهر حقيقة الصفة الجوهرية للمثقف عند

البعض، كما يظهر ايضا الزيف والدعوى عند الآخر، وهي حالة لا تخلو منها مرحلة تاريخية ومستوى من مستويات تطور الأمم والدول والمعرفة، لكنها تستفحل زمن الانحطاط لا ينتج في الأغلب غير ارتزاق متعدد الأوجه والوسائل وهي الحالة التي تنتج بكميات كبيرة انصاف المثقفين وأشباه المتعلمين الأدعياء من كل شاكلة وطراز، وهو مؤشر في الوقت نفسه على بلوغ الانحطاط المادي والمعنوي احد درجته الدنيا (او القصوى) ولا فرق! فالغباء كالحفرة تتساوى تجاهها الألقاب الواسعة والعميقة وغيرها، لأنها جميعاً تدل على ان الانهماك في توسيعها وتعميقها هو عين السقوط في الحضيض، ولا حضيض اتعس بالنسبة للدولة والمجتمع والثقافة من حالة مؤقتة ومتغيرة وعابرة وعرضية، أي كل ما ينتج ويعيد انتاج الاشباح الفارغة من معاناة البحث عن الحقيقة والدفاع عن الحق بوصفه جوهر الابداع الروحي، أي لروح المثقف.

فالمثقف روح! وحالما يتحول الى وعاء الرشوة السياسية والحزبية ولسانها الناطق، فإن ذلك دليل على فقدانه لما يدعيه، وهو عقابه الابدي بمعنى تحوله الى لسان بلا قلب شأن النائحة المأجورة تبكي في كل عزاء وتستجيب لكل رجاء مقابل المال والجاه، وكلاهما من صنف واحد.

ان المثقف المرتزق من حيث الجوهر هو لسان بلا قلب، وهي حالة تجعل من الارتزاق اسلوب وجوده، وهو فعل متعدد الاوجه والأشكال لكنه يصب في اتجاه تعميق وتوسيع حفرة الانحطاط المادي والمعنوي، وهي الحالة التي يمكن رؤيتها بوضوح في اوضاع العراق الحالية، وهي اوضاع لا تخلو من تأثير أربعة عقود من التوتاليتارية البعثية والدكتاتورية الصدامية التي أحالت الثقافة الى هشيم محروق في بطون فارغة، هما التهام كل ما يمكن التهامه

واخراج اصوات ينفر منها الذوق، بحيث جعلت مهمة المثقف على قدر همته وسحقت همته بحيث حولتها الى هموم صغيرة وجعلت من حالة المثقف تجسيداً للحكمة القائلة، بأن من كان همه ما يدخل فيه فقدره على ما يخرج منه!!

وضمن هذا السياق يمكن فهم مقدمات الارتزاق الثقافي في ظروف العراق الحالية "والارتزاق الثقافي" ابداع جديد لانحطاط اصيل!! فمن الممكن توقع ثقافة ارتزاق ومرتزقة، ما وجود ارتزاق ثقافي فهو الجمع المشوه بين مكونين متعارضين ومتضادين من حيث المهمة والغاية الذاتية لكل منهما لكن الحياة اكثر تعقيداً وخراباً احياناً من صرامة اللغة ومنطقتها وحدودها الخاصة! "والارتزاق الثقافي" هو الصورة الاكثر تشوها وتخريباً للثقافة المرتزقة وذلك لأنه ليخلط بين ثقافة عقائدية شرسة وارتزاق مغلف بقيم مزيفة.

ان الارتزاق الثقافي ظاهرة عراقية جديدة لها تقاليدها المبطنة، فمن الناحية التاريخية هي وثيقة الارتباط بالطابع المؤقت والمتغير والعابر والعرضي للسلطة والنخب السياسية، وهي ظاهرة كانت ملازمة لصعود الراديكالية السياسية ما بعد انقلاب الرابع عشر من تموز عام ١٩٥٨م وتناسخها اللاحق في نفسية وذهنية وتقاليد الاستبداد السياسية (السلطة الثورية) والانحطاط المعرفي (ثقافة الجهل والتجهيل الايديولوجية) والسقوط الاخلاقي (النزعة والتأقلم السقيم) التي بلغت ذروتها في الدكتاتورية الصدامية، أمّا محدداتها الشخصية فهي كل من الجهل العلمي، والتشوه المعرفي والابتذال الايديولوجي وانحطاط القيم الفردية للمثقف وهي ظاهرة مؤلمة للغاية بالنسبة للأفراد والتاريخ والثقافة، لكنها الحالة الأكثر ظهوراً وبروزاً وانتشاراً للثقافة والمثقفين في ظروف العراق الحالية، وذلك لأن وجود مثقف مرتزق ظاهرة مأساوية بحد ذاتها وثقافة مرتزقة أشد مأساة أما

"الارتزاق الثقافي" فهي الصيغة الأكثر شراسة للانحطاط الثقافي والسياسي، وذلك لأنها تجمع بين الاثنين على شكل دعوى وتحدٍّ وبهرجة هي عين الفقدان الشامل للبصر والبصيرة والعقل والوجدان والقلب والروح.

وهي الحالة التي يمكن رؤيتها على مثال اولئك "المثقفين العرب العراقيين" الذين جعلوا من مهمة مهاجمة القومية العربية والدفاع عن الاقليات القومية مهمتهم الشخصية، او من وظفوا بوعي كل الصيغ الرذيلة من اجل اثارة الاحباط والاستعداد على مواجهة الشدائد كما كان الحال بالنسبة للواقعة النموذجية التي جسدتها حركة المقاومة اللبنانية في مواجهتها العسكرية والاعلامية والروحية للغزو الصهيوني لجنوب لبنان عام ٢٠٠٦م وهي مظاهر تعكس اولاً وقبل كل شيء انحطاط الرؤية التاريخية المتفائلة والوطنية الانسانية والقومية الثقافية.

فاستقراء تجارب الامم القديمة والحديثة يوصلنا الى استنتاج عام يقول، إن الدفاع عن القومية الصغيرة يفترض الدفاع اولاً عن القومية الكبيرة من اجل بلوغ تكاملها، لأنه الأسلوب العقلائي والانساني والواقعي لحل قضايا القوميات الصغيرة ضمن الدولة الواحدة، كما تبرهن تجارب الامم جميعاً على ان الأممية تفترض تجاوز النزعة القومية الضيقة، وهي مهمة يمكن تحقيقها فقط من جانب ممثلي القوميات الكبيرة ومن الصعب العثور على تجربة واحدة في التاريخ القديم والحديث تبرهن على عكس ما في هذا الحكم، وفي الوقت نفسه تكشف تجارب الامم جميعاً، عن ان صعود القوميات الصغيرة الى زمام الحكم في دولة متعددة القوميات تؤدي بالضرورة الى جرائم وهزائم على المستويات كافة، والسبب في ذلك يقوم في القومية الصغيرة تبقى صغيرة بمعايير رؤيتها للكل، كما

انها غير قادرة، ما دامت ضمن معايير "القوم الصغير" على تجاوز نفسية وذهنية الانعزال والقلق، وهو الأمر الذي يجعل من أكثر القيم والمبادئ انسانية ورفعة مجردة شعارات يمكن تفريغ مضمونها بصورة شنيعة، او الرجوع عنها والارتداد عليها او تغييرها وتبديلها كما نراه على سبيل المثال في تحول أغلب ان لم يكن جميع قيادات الحزب الشيوعي الكردية الى قوميين اكراد أو عرقيين شديدي الحماسية في الدفاع عن الفكرة العرقية والتأييد للامبريالية الأمريكية والعداء للأتراك والفرس والعرب حالما تراءت لهم امكانية قيام دولة كردية بمعنى الخضوع لأشد الآراء القومية المغامرة للأحزاب القومية الكردية!! وهو واقع يشير الى ان الاغلبية المطلقة من اكراد الحزب الشيوعي العراقي كانوا قوميين في بواطنهم، والآن هم قوميون متعصبون، بل من النادر الآن العثور على كردي سياسي مؤدلج يرتقي في نفسه الباطنة الى فكرة الوطنية العراقية الصادقة، من هنا استحالة ادراكه لحقيقة الأممية الطبقية، وهي ايضا ظاهرة طبيعية فعندما يتحول الاعضاء الاكراد للمكتب السياسي للحزب الشيوعي العراقي الى قوميين صغار عاديين، فإن ذلك مؤشر على ظاهرة ايجابية، بل يمكن القول انها فضيلة سياسية؛ وذلك لأنها تزيل الرياء السياسي وتكشف هشاشة الإيمان العقائدي المزيف خصوصا اذا ما اخذنا بنظر الاعتبار ما هو مميز لهم من ضعف فاضح في المعرفة وعلم ماركسي اقرب الى الجهل وايمان العجائز! مع ما يرافقه بالضرورة من ضراوة وشراسة بليدة في احتقار الثقافة والمثقفين!! فرجوع دعاة الاممية الى قوميين صغار وأمثالها من ظواهر له قيمة سياسية وأخلاقية ايجابية تقوم في وقوف الجميع عند حدودهم الذاتية ومن ثم لا يعني الارتداد عن الفكرة المتسامية هنا

سوى في الرجوع الى الفكرة الواقعية ومن ثم الارتداد عن الحدود التي جرى تصنيعها ايديولوجيا في وقت كان من الصعب الارتقاء اليه.

ان فكرة الشيوعية رغم طوباويتها هو فكرة متسامية، انها تحتاج الى قدر كبير من التجريد المتسامي والرؤية المنظومية وهي امور لا يمكنها التراكم في تقاليد الجبل، وذلك لأن تاريخ اقوام الجبل مثل تاريخ اقوام البادية لا تراكم فيه ولا منظومية انه زمن الثقافة البدوية أي تكرار عادي للأيام والليالي، اللغة فيها والفكر على مستوى العادات، والحكمة المجردة الوحيدة هي اجترار البدهيّات وهو امر طبيعي ايضا وذلك لأن القوم الصغير بحد ذاته هو دليل على خلل تاريخي انه بقية بقايا لم تكتمل، وهو جزء من مصير ومآسي الأمم الصغيرة لا يمكن حلها بصورة نهائية لكنه يمكن تنسيق وجودها ضمن منظومة العلاقات الحقوقية فقط، من هنا عادت ما تتصف الكرة القومية عند الحركات السياسية للأقليات القومية بطابع عرقي ضيق يتسم بالانغلاق والسطحية، وذلك لأن عمق الفكرة ومنظومته هو النتاج المتراكم من تجارب الامبراطوريات والدول الكبرى والثقافات الكونية، وهي امور لا يمكنها التراكم في تجارب الأقوام الصغيرة، وواقع لا معنى لتجاوزه بعبارات فضفاضة وخدع ايديولوجية لا تخدم أيا كان، من هنا لا يعني الدفاع المترف لبعض "المثقفين العرب" العراقيين عن القضية الكردية سوى احتراف الابتذال المعرفي والعلمي والسياسي.

ان مهمة المثقف العربي الحقيقة تجاه القضية الكردية في العراق تقوم في تركها للمثقف الكردي نفسه لكي تتراكم في رؤيته التاريخية حدود التاريخ وفي رؤيته السياسية عناصر العقلائية والواقعية، وفي رؤيته القومية الابعاد الانسانية، اما التصدر للحديث باسمها واحتراف ذلك في "ندوات وسهرات" فإنه

لا يتعدى كونه رشوة صغيرة وجهلا كبيرا وسر المشكلة هنا ليس فقط في انه عادة ما يجري التمويه في هذا "الدفاع" بالشكل الذي يجعل من القضية الكردية وقضايا الاكراد والقيادات السياسية والأحزاب القومية وادعاءاتها شيئا واحداً، بل والانهماك في تنظير مسطح يختزل كل غرائز الارتزاق في عبارات لا قيمة لها إلا بمعايير الايديولوجية السياسية الحزبية المفتعلة، كما نراها على سبيل المثال في محاولة البحث عن نزعة علمانية وديمقراطية وتحررية (حرية) في الحركات القومية الكردية (في العراق).

فعندما نتأمل الواقع والادعاءات السياسية والمفاهيم والتدليل الشائع والاكثر انتشارا فيما تقدمه الحركات القومية الكردية؛ فإننا نعثر دون شكل على شيء واحد، أي على واحدية مسطحة حيث يتشابه فيها الصغير والكبير والعالم والجاهل والمثقف والمتعلم والقائد السياسي والحمال، والمكون الجواهري في كل هذه الواحدية هو التشنج الذي يصل حدّ الابتذال، وابتذال عادة ما يطرب للأوهام والدعم المحترف من جانب المرتزقة الجدد من منتجي الأوهام والانسياق وراءها وهو الأمر الذي يجعل من كل محاولة نقدية جادة ورصينة للفكرة القومية الكردية او الممارسة السياسية للأحزاب القومية الكردية محل اتهام وشتيمة، وهي صفة الوعي الايديولوجي المسطح والتقليد الفج وهي حالة يمكن فهم مقدماتها وبواعثها في نفسية وذهنية الحركات القومية الصغيرة لكنها حالما تصبح عجينة الاحتراف الايديولوجي لمثقفي الامة الكبرى فإن ذلك يعني تكعيب الانحطاط الثقافي.

والقضية هنا ليست فقط في ان مهمة المثقف لا تقوم في دغدغة المشاعر بشكل عام والوهمية منها بشكل خاص، بل وبضرورة مواجهتها العقلانية، بمعنى

الخروج من مشاركة الأوهام الصغيرة، وذلك لأن نظرة الأقوام الصغيرة لكل مشاكل الوجود هي نظرة صغيرة، والسباح في تيارها الجارف ما هو في الواقع سوى السباحة في جدول صغير مليء بالحصى! وهي الصورة الأدبية التي يمكن التدليل عليها في هذا الحماس المنقطع النظير للارتزاق الثقافي لبعض العرب العراقيين في محاولاتهم التدليل على ان الحركات القومية الكردية في العراق هي حاملة الفكرة الديمقراطية، والعلمانية والتحررية، وهو ابتذال ايديولوجي فج لهذه الأفكار، والقضية هنا ليست فقط في ان الحركات القومية الكردية في العراق هي الصيغة الكردية لديمقراطية وعلمانية وثورية البعث الصدامي القومي (العربي) بل والصيغة المصغرة والأكثر تشويها لها، وهو تلازم وتبعية لها جذورها ومقدماتها التاريخية.

فالحركات القومية الكردية في المثلث العربي الفارسي التركي تستعيد بالضرورة ما في تاريخه من قيم ومفاهيم وممارسات، وذلك لأنها نتيجته غير المباشرة وبما انها تفتقد لمقوماتها الذاتية بمعنى ان تطورها ليس تلقائياً من هنا تقليديتها شبه التامة، وهي تقليدية محكومة ايضا ببنية اجتماعية وثقافية متخلفة مما يجعل منها حالة مكعبة من التخلف وليس من الصعب رؤية ما في قيادات الحركات القومية الكردية في العراق من تقليد واستعادة لنفسية تطبع كل تاريخها الحديث، وهي حالة تعكس طبيعة التخلف الاجتماعي والسياسي والثقافي للمثلث العربي التركي الفارسي، الذي جعل من القضية الكردية ورقة للمقامرة، ومن الحركات القومية الكردية أداتها، وهي حالة لا تحسد عليها هذه الحركات، بقدر ما يحسد عليها ممثلو الارتزاق الثقافي من قدرة همجية على مزاوجة الرشوة الصغيرة والجهل الكبير في دعم الشعار المزيف عن تمثيل الحركات القومية

الكردية في العراق لفكرة الديمقراطية والعلمانية والتحررية، رغم جلاء الحكم القائل، بانها حركات قومية صغيرة اقرب ما تكون من حيث حوافزها ومكوناتها وغاياتها الى حركات عرقية شديدة التخلف واستبدادية النفس والذهنية، وهو الأمر الذي جعلها ويجعلها على استعداد دائم للخيانة الاجتماعية والوطنية القومية، وهو امر جلي في كمية ونوعية الاستبداد السياسي والايديولوجي والتمايز الاجتماعي الحاد والاستغلال الشنيع للمفاهيم والقيم والتاريخ، وهي امور طبيعية ايضا بالنسبة للصعود القومي في مراحله البدائية الأولى والخالية من تاريخ ذاتي، من هنا فضيحة الفكرة القائلة بتمثيل الحركات القومية الكردية في العراق للفكرة الديمقراطية.

فالفكرة الديمقراطية هي اولاً وقبل كل شيء منظومة، وبالتالي فإنها شأن كل منظومة لها تاريخها الخاص في بنية الدولة والمجتمع والثقافة والعلم والتكنولوجيا والاقتصاد والحياة السياسية، وهي كلها مكونها ومقومات شبه معدومة فالديمقراطية الكردستانية هي ديمقراطية قبلية وجهوية والقبيلة تتمتع دون شك بقدر من الديمقراطية لكنها من صنف آخر أي صنف ما قبل الدولة القومية والحديثة، فحقيقة الديمقراطية من حيث كونها منظومة وليس شعاراً هي نتاج تاريخ معقد ومتكامل من بناء الدولة والاقتصاد والعلم والتكنولوجيا، وصيرورة اشد تعقيدا لتكامل الأمة، بينما لم يتجاوز الاكراد من حيث الجوهر مرحلة المعشر.

ان الاكراد يقفون من الناحية التاريخية أمام مهمة الارتقاء الى مصافّ القوم ثم الشعب ثم القومية ثم الامة وهي مراحل عادة ما تجتازها التجمعات العرقية في غضون قرون عدة، وتجربة العالم العربي والفارسي والتركي هي

نماذج حية، إذ لم يستطع أيٌّ منهم بناء الامة المتكاملة من حيث هي تجمع متجاوز في صيرورته التاريخية للشعب والقومية، بل انه لا زال يعاني من هذه النواقص على مستوى التكامل القطري إذ نقف امام شعوب عربية وشعوب فارسية وشعوب تركية، مع ان لكل منهم تاريخا عريقا في الامبراطورية والدولة والحضارة وان تجربة العالم العربي في مجرى قرن من الزمن تكشف عن مدى تعقيد هذه الظاهرة التي لم تنتج لحد الآن سوى اكثر من عشرين دولة رغم ان اكثرها ضعفا هو اقوى واغنى مما فيه الاكراد حاليا بعشرات ان لم يكن بمئات المرات وهي امور تقترب من حد الوضوح والجلاء سواء من حيث الواقع والتاريخ.

غير أن الارتزاق الثقافي المخلوط بهوس الايديولوجية عادة ما يرمي التاريخ والواقع لكي يرى ديمقراطية كردية جاهزة خارج بنية الدولة والأمة، وهو هوس لا يصنع في الواقع سوى جنون القومية الصغيرة مع ما يترتب عليه من حشر لها في مأزق المغامرة والمقامرة السياسية، بحيث يتحول الدفاع عن القوميات الصغيرة الى جريمة بحقها، بينما تقوم مهمة المثقف الحقيقي احيانا في ان يقف كالصخرة الكبيرة امام تيار الجداول الصغيرة لكي تجتمع في تيار يمكن توظيف قواه بطريقة عقلانية لا بالتدحرج معها شأن كل الحصى الصغيرة متباهيا بكبره الصغير الى جانب الفتات والرمل، وهي مباهاة سريعة الزوال، مع ما فيها من اثارة واشمئزاز، فالمرء يصاب بالغثيان من هذا الهذيان الذي يملئ رسائل التأييد والدعم والدفاع والتهريج المميز للارتزاق الثقافي من جانب بعض المثقفين العرب في العراق في مواقفهم من القيادات القومية الكردية، فهو يستعيد الى جانب التضليل تقاليد الانحطاط الروحي لثقافة الارزاق زمن الدكتاتورية

الصدامية، وهو امر ليس غريبا على نفسية وذهنية القيادات الكردية التي لم تكن في اغلب تاريخها اكثر من قوى متآمرة ومتعودة على الاحتيال بوصفها سياسة، انها نتيجة الرشوة الاقليمية اولاً والدولية ثانياً، من هنا تطبعها على الارتشاء وهو سلوك يتسم بالخطورة اولا وقبل كل شيء على القضايا العادلة للأكراد، فالمثقف المرتزق لا يصنع غير ثقافة مرتزقة، وهي أكثر انواع الثقافة هشاشة وأسرعها زوالا وأبقاها خزياً، بينما المثقف الحقيقي والأصيل هو من لا يخدم السلطة أيا كانت، ان مهمته الاساسية في ميدان السياسة تقوم في ترسيخ وتوسيع بنية الحقّ والشرعية في الدولة وهي مهمة ممكنة التحقيق من خلال توسيع وترسيخ بنية البحث عن الحقيقة وتأسيسها في الابداع بعبارة اخرى ان مهمته الجوهرية هو ان يتكامل بمعايير الحقيقة ويعمل من اجل ان تتكامل دولة بمعايير الحق ومن ثم فإن مهمة المثقف العربي في العراق لا يقوم في تسويق جهل الاقلية، بل في الدفاع عن الاولويات الكبرى للعراق في ميدان الحقّ والحقيقة.

وهي ذات الظاهرة التي كان يمكن رؤيتها في مجرى الاحداث الدامية والعنيفة التي ميزت المقاومة اللبنانية (في شخصية حزب الله) وبين قوى التدخل الاجنبية والغربية (الامريكية ـ الاسرائيلية) اذا كان بإمكاننا رؤية الانقسام الواضح من حيث الاسلوب والغاية في مواقف المثقفين منها، وهو انقسام له مقدماته التاريخية، ومعناه التاريخي ايضا.

والسؤال المتعلق بأسباب وكيفية انقسام المثقفين العرب حول قضية جوهرية في الوعي القومي التاريخي يبدو طفيفا مقارنة بالسؤال الواقعي والمستقبلي عن الاسباب القائمة وراء ظهور تيار بين المثقفين يقف الى جانب العدو والمحتل ومن الممكن خوض الجدل الواسع والمتشعب عن المقدمات

التاريخية والعلل الايديولوجية واشكالية الشرعية في النظام السياسي ومستوى التحديث والعصرنة وكثير غيرها، لكنها تبقى مجرد مظاهر من منظومة الانحطاط الفاعلة في الدولة والمجتمع والثقافة.

فالمثقف خلافاً للسلطة والمجتمع (كطبقات وفئات وجماعات وافراد) يتميز او ينبغي ان يتميز بقدر من الاستقلال والحصانة في مواقفه عما يجري بسبب ماهية الثقافة نفسها، ولكن حالما يتحول المثقف الى اجير مباشر وغير مباشر لأرذل الأنظمة السياسية وأكثرها تخلفاً، او الاتفاق معها في اللحظات المصيرية الحرجة في مواجهة قوى المواجهة الفعلية للاحتلال والغزو والابتزاز، بمعنى الوقوف الى جانب القوى التي شكلت من الناحية التاريخية احد مصادر الخلل والتخريب الفعلي للمصالح القومية العليا، فإن ذلك دليل على منظومة الانحطاط الروحي والأخلاقي، وهو الأمر الذي كان يمكن تلمسه في الكم الكبير من المقالات التي تجتمع على ضرورة تدمير حزب الله باعتبارها ضرورة لإنقاذ العالم العربي من الدمار!!.

وتتباين البراهين والأدلة بين رؤية واقعية وعقلانية وعلمانية واستراتيجية لكنها جميعاً تصبّ في مدّ روافد الخذلان ونفسية الهزيمة وفيما لو حورنا هذه الادلة الى علة العامة فإنّها تبدو بسيطة للغاية ايضا، انها تريد القول "ابقوا جبناء وعبيدا!! عندها سوف تبقون احياء ترزقون! وأحياؤكم كما هي لا يمسها خراب ولا خوف ولا هم يحزنون!" وهي رؤية نفسية وذهنية لا علاقة لها بالثقافة الحقيقية، لأن الثقافة الحقيقية هي تعميد للصراع من اجل الحق بالشكل الذي يعطي الأولوية لإعلاء روح الحرية وليس الخنوع وبعدها يمكن للقيم الأخرى أن

تأخذ سبيلها من واقعية وعقلانية ومساومات وما شابه ذلك، لكن بشرط ألّا تثلم روح العزيمة والاستعداد للتضحية من اجلها.

فالتاريخ العالمي يبرهن على ان الامم الكبرى في بنائها والحفاظ على ما تبنيه مرهون بتراكم رؤيتها الواقعية والعقلانية والدنيوية (العلمانية) ضمن استراتيجية الحرية ونظامها المتكامل، وليس مصادفة ان تجد هذه التيارات الواقعية والعقلانية والعلمانية والاستراتيجية المتخاذلة نفسها خارج المعركة الحقيقية، لقد تحولت كل بيارقهم ودعواتهم ودعائهم وصراخهم الى شيء لا قيمة له، وتحسسوا للمرة الأولى خطر القوة القادمة أي خطر زوالهم السياسي فالسياسة بالنسبة لهم تجارة وربح، والدعاية والاعلام اسلوبها الوحيد، بينما حقيقة السياسية او سع من ذلك بكثير، انها اولاً وقبل كل شيء منظومة البناء والحرية أي بناء الفرد والمجتمع والذهنية وحريتها في الدفاع عن المصالح الجوهرية العامّة وليس الخاصّة.

وفي هذا يكمن الخلاف والفرق الشديدين بين نظرتين متناقضتين بين المثقفين في الواقع العراقي المعاصر، والذي يمكن فرزه بمفهوم المثقف الحقيقي والمثقف المؤقت، او بذل الروح الثقافي وابتذال الثقافة (الارتزاق الثقافي) وهو تناقض كشف عن أعماقه الدفينة ومظاهره الجلية في الموقف من المقاومة اللبنانية عموماً و(حزب الله) خصوصاً.

فالاتجاه المؤيد هو اتجاه الرؤية العقلانية الفعلية، والقومية الانسانية، والسياسية الاخلاقية، وذلك لإدراكه الحقيقة القائلة: إن البدائل الكبرى اثناء الصراع الحاد بين قوى الاحتلال وقوى التحرر هو صراع تاريخي لا هوادة فيه مالم يحسم لصالح الحق، وهي المهمة التي تمثلها ومثلها على الدوام تيار الثقافة

الحقيقة في كل تواريخ الامم، وهي مهمة تنطلق من ادراكها للحقيقة القائلة: إنّه عند الشدائد تذهب الأحقاد.

اما الاتجاه المعارض للمقاومة الفعلية الذي رأيناه على مثال الموقف المضاد لحركة المقاومة اللبنانية كما مثلها (حزب الله) فإنه يسير في الاتجاه المعاكس تماماً، بمعنى انه الممثل النموذجي لإثارة الاحقاد زمن الشدائد فعندما نسمع بفتوى الوهابية في قتال (حزب الله) الرافضي (أي الذي يرفض الاحتلال كما كان الحال بالنسبة لمضمون فكرة الرفض التي تمثلها التشيع في اغلب تاريخه السياسي) وآراء الادلة العقلانية لبقايا الشيوعية المهترئة والعلمانية المزيفة والليبرالية المسروقة في دعمها غير المباشر للهمجية اليهودية الصهيونية، فإننا نقف امام حلف مقدس نادراً ما يمكن العثور عليه في تاريخ الامم، باستثناء مراحل الانحطاط الكبرى، وهو واقع فعلي! إذ نقف امام واقع تلتقي فيه العبارة والغاية الواقعية بين قوى الشيوعية والعلمانية والليبرالية والقوى الاكثر تخلفاً وخيانة في الدولة العراقية الحالية، وفي كليهما يقترب الخطاب بصورة واعية وغير واعية من تمثيل النعرة الطائفية السياسية رغم تباين النوايا احيانا، بينما في مراحل الصراع الكبرى لا قيمة للنوايا الحسنة حالما تصبح جزءا من النوايا السيئة، ولا مجال للشط في ان القوى المتخلفة والعميلة لا يمكن ان يكون خطابها وسلوكها غير الوقيعة بمن تراهم مصدر الخطر الاكبر لوجودها، ولا خطر اكبر لها غير روح المقاومة والتحرر.

اضافة الى ذلك ان مهمة العقلانية زمن الصراع الحاد والدموي لا تفترض المساهمة في التشكيك والتشهير واحباط العزيمة امام عدو غادر مجرم سفاح استيطاني غريب مغترب، عدو كل تاريخه هو مجرد زمن الخراب والتخريب

والسرقة والقتل اي مجزرة دائمة بعبارة اخرى اننا نقف امام عقلانية لا ضمير فيها وهي اتعس انواع العقلانية؛ لأنها لا تصنع في الواقع غير عقلية السفسطة الماكرة وسفسطة النفس الامارة بالسوء بينما تفترض حقيقة العقلانية رؤية البدائل الواقعية الاسمى، واخيراً لا عقلانية على الاطلاق في الانجرار وراء قوى هي مصدر الهزيمة والتخلف، وهي عقلانية جعلت من الممكن تحول بعض المثقفين الى دعاء الدفاع عن اسرائيل لمواجهة الارهاب! وهو عين السقوط السياسي والاخلاقي والقومي والانساني.

فقد قال احد الفلاسفة الاغريق في قومه (اهل افسس) عندما لاحظ معالم الانحطاط فيهم: اللهم اكشف عوراتهم في وضح النهار!! بينما نقف الآن امام عورة بدون دعاء اليها وعليها كما هو الحال في التقاء بقايا السلفيات الشيوعية والوهابية ومراهقة العلمانية والليبرالية!! وهي ظاهرة ينبغي البحث فيها عن الوحدة الخفية بين الانظمة السياسية المتخلفة ونفسية الأقلية وهي وحدة لها تاريخها الخاص في حالة الانكماش المميزة للأنظمة التقليدية، أمّا بقاء الاقليات ضمن نفسية وذهنية الاقوام الصغيرة فإنها عادة ما تستفحل زمن الانحطاط والصراعات العنيفة، وهي ظاهرة يمكن رؤيتها في تجارب اغلب الامم ان لم يكن جميعها وفي حالة العراق الحالية لم يعد تخفى حقيقة الانكماش السياسي الهائل للأحزاب السياسية والنخب بشكل عام والمثقفة بشكل خاص، وليس مصادفة ان يكون ولعها الشديد البيع والشراء من هنا اهتمامها الهائل والفعال في توسيع شبكة الفضائيات والجرائد والمجلات العامة والخاصة من اجل شراء الاقلام ومن خلالها العقول والضمائر، بمعنى تخريبها عبر الاسهام في مشاركتها السياسية التي تظهر بوضوح زمن الشدائد.

اما الاقليات غير المندمجة فإنها تنتعش في غمار الغيتو باعتباره عالمها الكبير من هنا فعاليتها المتحمسة في اقتناص كل ما يمكنه ان يسهم في تعميق التجزئة والعبث بمعاييرها ولا حالة افضل لها بهذا الصدد اكثر من حالة الانحطاط والهزيمة، وذلك لان نفسية وذهنية الاقلية غير المندمجة ثقافيا وسياسيا هي من بقايا لم تكتمل، من هنا البحث عن اكتمالها في الانغلاق على النفس، وفي هذا يكمن سرّ الالتقاء بين يسار منغلق وشيوعية اقليات وليبرالية جرائد وعلمانية فضائيات ومواقع الكترونية مملوكة لقوى سلفية استبدادية وهي حالة ابرزت معالمها الدفينة والفعلية ظاهرة المقاومة اللبنانية و(حزب الله) حينذاك ظهرت حقيقة الاصوات التي حاولت على امتداد عقود من الزمن صنع رصيدها الدعائي من خلال جعل نموذج المقاومة الفلسطينية مثالاً للمحاكاة.

فقد كشف نموذج المقاومة اللبنانية في شخصية (حزب الله) عن سر الدفاع الاعلامي للمقاومة الفلسطينية، فقد كانت هذه الاخيرة محكومة بسجن الارهاب اليهودي وبالتالي محدودية طاقتها، فالوجود الفلسطيني تحت الاحتلال الصهيوني هو مجمع كبير خاضع للسيطرة التامة للمراقبة الكلية من الداخل والخارج، ومن ثم فإن حركته حركة مرصودة والحرية فيه مهما بدت كبيرة بمعايير غزة، فإنها تبقى مقيدة تماماً بإمكانية وطاقة الاحتلال، من هنا ظل صراعها وكفاحها البطولي جزءا من صراع داخلي يمكن التلاعب بمآثره وتضحياته الدائمة عبر الصحافة والاعلام دون دفع ثمنه السياسي المحتمل، بينما يختلف الامر اختلافا جوهريا فيما يتعلق بالمقاومة اللبنانية وتجربة (حزب الله) إنها خارج الطوق اليهودي الصهيوني وخارج تأثير الانظمة التقليدية ومن ثم فهي تتمتع بقدر من التجربة الذاتية المستقلة والقدرة على التأثير الخارجي وليس مصادفة ان

تصدح جوقة العلمانية المزيفة والشيوعية الكاذبة والليبرالية المأجورة في رسم معالم الخطر القادم من الحركة الدينية!! كما لو ان العالم العربي يعيش في بحبوحة الاشتراكية الديمقراطية او البرجوازية الليبرالية او العلمانية الراقية، وهو تخوف يعكس أولاً وقبل كل شيء اندفاع الارتزاق والدعم الذي حصل عليه من قبل الانظمة المهترئة في حلف الانحطاط المقدس" وإلا فإن احداث الصراع الدامية والقوى القائمة والداعمة وراء الغزو الصهيوني لجنوب لبنان ومحاولة تدمير البنية التحتية للبنان و(حزب الله)تكشفت بجلاء من خلال الخطاب السياسي الرسمي وتسريب المعلومات والدلائل المادية الهائلة، على انها كانت جزء من قرار استراتيجي لتدمير روح المقاومة اولاً وقبل كل شيء.

بعبارة اخرى، ان كل ما جرى آنذاك كان امراً مبيتاً، بات علنيا في آراء وموقف السياسة الامريكية وأداتها الاسرائيلية، انها ليس مهمة تحرير مرتزقة اثنين ممن اسرتهم القوات العسكرية للمقاومة اللبنانية (لو كان الامر كذلك لكانت مهمة سياسية او دبلوماسية ولكن حالما تتحول الى حرب شاملة فان ذلك يعني انها كانت شاملة قبل ذلك) لقد كانت تحتاج الى ذريعة والذريعة في السياسة الدولية موجودة دائماً عندما تختل موازين القوى، وذلك لأنها تتبع من حالة اخلل نفسها وتجربة العراق الحالية هي دليل صارخ، أسلحة دمار شامل، ثم تحرير ثم ديمقراطية ثم محاربة إرهاب، ثم فرق موت، ثم طائفية شيعية وهو دولاب لا يتوقف مالم توقفه قوة وطنية حقيقية تدرك بأن مهمة التحرير الفعلية هي مهمتها الخاصة وان الديمقراطية والدولة الشرعية هي نتاج معاناة ذاتية وتاريخ خاص ورؤية واقعية تستمد مقوماتها واصولها من ادراكها الخاص للمستقبل وما عدا ذلك هي مجرد صورة واشكال متنوعة لسلوك الامبراطورية والنزعة النفعية التي

تجعل من كل ما هو عائم على السطح شعاراً يمكن توظيفه والعالم مليء بالعبارات بما في ذلك انصاف المثقفين واشباه المتعلمين ومرتزقة الثقافة الجديدة في الارتزاق الثقافي.

يكشف الارتزاق الثقافي في حصيلة مواقفه واسلوبه وغايته عن عمق الهوّة التي تفصله عن المستقبل وعن حقيقة الثقافة ومهماتها، فالثقافة الحقيقية هي القادرة على صنع المثقف الحر والمثقف الحر والحقيقي هو من يعمل من اجل المستقبل بمعايير الحرية وتحمل نتائجها وليس في تحويل الجبن الى فضيلة، ان الجبن لا يصنع فكرة عقلانية ولا فضيلة بل يحرق كل الفضائل الممكنة في أتون تسويغ هو عين السقوط المادي والمعنوي ولا معنى للحفاظ على ما هو موجود كما لو انه وجود العقل المطلق، اما الدفاع عنه فهو عمل من اجل ادامه السقام والسقيم، وفي هذه الحالة ينبغي البحث عن طبيعة وحجم ونوعية الاشتراك الفعّال في هذه الدعوة العنيفة لمهاجمة (حزب الله) والمقاومة اللبنانية من جانب جثث سياسية عفا عليها الزمن او ألسنة بلا قلوب لا شيء فيها لغير لطع الرشوة التافهة والتلذذ بما فيها من مرارة.

ان لقمة العيش ليست اسلوباً لوجود المثقف كما أنها ليست ضرورية لأي انسان حر انها ثمرة العبودية المرة، وهذه لا قيمة لها بل عدمها خير من وجودها لان اقصى ما تستطيع القيام به هو خذلان كل ما هو جوهري في الوجود الانساني فالمثقف مسؤولية، اي التزام معرفي وموقف اخلاقي وهي مسؤولية تجعل من نقد ومواجهة الارتزاق الثقافي احدى المهمات الكبرى والضرورية للإبداع الثقافي الاصيل، لا سيما واننا نقف امام جمع غريب على اللغة والمعنى لا نحت فيه ولا اشتقاق.

ان التجارب الكبرى للأمم القديمة والحديثة تبرهن على ان تذليل مختلف مظاهر الانحطاط الثقافي والروحي للأمم مرهون بصعود النخبة المثقفة وقيادتها للعملية التاريخية من خلال تأسيسها للمفاهيم النظرية والعملية كما يبرهن التاريخ القديم والحديث على ان تراجع او اندثار المثقف الحر هو مقدمة اندثار الحرية والفكرة الحرة، مع ما يترتب عليه بالضرورة من انحطاط ملازم وسقوط محتم في هاوية العبودية والتخلف.

فالمثقف الحر امبراطوري النزعة وكونيّ المنزع بمعنى انه الممثل النموذجي للإمبراطورية الروح ونزوعها الكونيّ وهي مكونات جوهرية بالنسبة للثقافة الكبرى، ومن ثم فإن المثقف الكبير هو امبراطوري النزعة وكونيّ المنزع بالضرورة، اي ان تمتعه بهذا الاسم يفترض منه بالضرورة التحرر من نفسية القطيع والعوام، اما حالما يكون رهن اشارة الاحزاب ومخربي الروح من التجار والمنافقين والمتسلقين، فإن ذلك دليل على سقوط الثقافة من علياء كينونتها الذاتية بوصفها رحيق المعاناة الفعلية للحرية الى حضيض الهوس الجسدي للغريزة، وهو سقوط يفقد المثقف كينونته الخاصّة ليجعل منه صيرورة تافهة في رياح الاحزاب الفاسدة، مما يجعل منه قشة تطفو على امواج الرذيلة وقابلة للتنقل السريع والحركة الهائجة بين ازقة الخراب واروقة التملق كما نراها في ظروف العراق الحالية! وهي حالة تجعل من الضرورة اعادة تأسيس الفكرة الجوهرية عن المثقف بوصفه فردانية حرة.

ان حقيقة المثقف فردانية واحتراف في ميدان الحق والحقيقة، وهي فردانية تستمد اصولها وتحقيقها العملي الدائم كونه الممثل النموذجي لعوالم الانسانية، وهو خروج يحتوي بذاته على تذليل كل انواع الاستعداد على تسويغ

الواقع فحقيقة الحكمة هي تعبير جميل وفاضل عن عوالم الابداع الحر، والابداع الحر معاناة لا يقيده شيء غير الحق والحقيقة، والمثقف الحقيقي هو من يعيش معاييرهما وهو سر الابداع العظيم لأنه تجسيد فرداني لعوالم الخيال المبدع اي للإبداع العظيم لأنه تجسيد فرداني لعوالم الخيال المبدع اي للإبداع المتحرر من الاهواء والاوهام والاغواء.

وفي ظروف العراق الحالية والمستقبلية لا يمكن التخلص من خطر السقوط فيما اسميته بحالة غجر الثقافة دون التحرر من اهواء واوهام واعراء اليسار الخرب والقومية العرقية، والتدين المفتعل، والطائفية المذهبية، والاصولية الدينية والتوتاليتارية الدنيوية، فهي جميعا قوى حزبية اي لا يمكنها التحرر من اهوائها واوهامها واغرائها الخاص بها وهي مكونات ملازمة لها بوصفها الصيغة الباطنية لظاهر الخراب القائم في سيادتها او انتشارها الحالي في ظروف العراق الحالية، بعبارة اخرى ليس انتشار او سيادة هذا النمط من الثقافة السياسية سوى الوجه الاخر لانحطاط الثقافة، وحالما يصبح المثقف جزءاً من هذه التقاليد الرثة ورهن اشارة احزابها السياسية فإنه يكشف اولا وقبل كل شيء عن غجريته الجريئة في تعدي اصوله بوصفه ممثلا وحاملا التراكم العقلاني للحق والحقيقة والحرية.

ان المثقف يفقد معنى وقيمة وحقيقة الثقافة حالما يكون رهن اشارة الاحزاب أيا كان شكلها وحجمها ونوعها وايديولوجيتها وغايتها الظاهرة والمستترة، وهي فكرة لا تسعى لوضع المثقف بالضد من الأحزاب بقدر ما تسعى لتأسيس هوية المثقف بوصفها ثقافة فردانية، اي التزام بالحق والحقيقة والمستقبل بعبارة اخرى ان مهمة المثقف الجوهرية تقوم في التعامل مع الحقيقة والحق والمجتمع والتاريخ والمستقبل والقومية والدولة وليس مع اهواء الاحزاب

واوهامها واغوائها، لا سيما وان تاريخ العراق الحديث يبرهن بصورة قاطعة على ان انهماك الاحزاب في تصنيع اسابيع الثقافة ومهرجانات ثقافية ومنتديات ثقافية وهيآت عليا وما شابه ذلك ليس الّا مصيدة ناعمة محبوكة من اوهام واهواء التحكم بالثقافة والمثقف، وهو اغواء يعاني منه رجال الاحزاب وازلام السلطة لتلميع الاوجه الكالحة امام الشاشة والتاريخ! وهي محاولة بائسة قد يكون مصير صدام حسين احد نماذجها الفاقعة كما انه العزاء الذي يداعب انصاف المتعلمين واشابه المثقفين في الركض وراء سراب لا قيمة له وذلك لأن الركض وراء انصاف المتعلمين واشباه المثقفين هو مهانة للنفس والفكر والمصالح العليا، لكنها حالة واقعية تعكس واقع العراق الحالي وخوار الثقافة فيه بأثر زمن الراديكالية والاستبداد الحزبي والدكتاتورية الصدامية ومن ثم لا يعني تهالك القوى العرقية والقومية الضيقة والدينية على كسب المثقفين عبر توظيف فتات الاموال المسروقة من اجل احياء الثقافة سوى لعب نفس لعبة الحثالة السكرانة امام حركات الجسد المترهل للغجر.

كل ذلك يضع امام الثقافة العراقية البدلية مهمة البرهنة على ان المثقف الحقيقي ليس ممثلا على مسرح الوجود الغابر للأحزاب والسياسة المبتذلة، بل هو نفسه مسرح الوجود والحقيقة ففي الحالة الأولى يكون مصيره الانحطاط صوب طابور الغجر الثقافي وفي الحالة الثانية يكون ملزما بالسير في طريق التماهي مع النفس والثقافة بوصفهما فردانية مبدعة، وفي هذا تكمن حقيقة المثقف انطلاقا من ان المثقف فردانية وموقف بمعنى ضرورة الرجوع الى النفس عبر تأسيس وتأصيل وتحقيق الثقافة الحقيقية ولس عبر الاحزاب وانصاف المتعلمين وأشباه المثقفين.

فالثقافة الحقيقة معاناة متراكمة على مستوى الفرد والجماعة في كيفية حلّ اشكاليات الوجود التاريخي للأمة والدولة وهو الطريق الوحيد الذي يجعل من الثقافة مكونا جوهريا بالنسبة لوعي الذات واستشراف المستقبل فالثقافة الكبرى هي ثقافة المستقبل، اي الثقافة المتحررة من ثقل الماضي والفاعلة بمعايير التجارب الذاتية وهي المفارقة الصعبة التي تجعل من الممكن تراكم التجارب النوعية في تأسيس تنظيم فكرة الجمال والجميل في الروح والجسد.

وعلى العكس من ذلك تصبح كل الافعال اشياء أشبه بألوان الغجر المزركشة، اي اقرب ما تكون الى اطياف عابرة في غبار الذوق الفاسد.

ان طريق المثقف الحقيقي هو طريق الثبات في الحقيقة وابحث عن بدائل اسمى وما عداه غبار وسراب.

المهمة الشخصية والمسؤولية التاريخية للمثقف

إن الاشكالية الكبرى المعذبة للثقافة العراقية المعاصرة تقوم في فقدانها لما يمكن دعوته بالمرجعيات المثلى، اي تلك المرجعيات التي يمكنها جمع المثقفين والابداع الثقافي على قواسم مشتركة فالثقافات الكبرى هي ثقافات القيم المشتركة والهموم المشتركة، فهي المكونات الضرورية التي تحدد افاق الابداع الثقافي وتلزمه في الوقت نفسه بالإبقاء ضمن حيز الاشكاليات الواقعية للقومية والدولة من هنا فإنّ أية محاولة للبحث عن قاسم مشترك في الثقافة وفي ابداع المثقفين في العراق المعاصر ينبغي ان تجيب عن ماهية وكيفية الوحدة الجامعة للممكن والضروري فيه، اي هل من الممكن صنع قاسم مشترك وفعالٍ في الظروف الراهنة في ميدان الثقافة والمثقفين؟ وهل هناك من ضرورة له؟

ان الاجابة بكلمة نعم عن هذين السؤالين جلية للغاية، بل يمكنها الارتقاء الى مستوى البديهة، غير ان الاشكاليات المعقدة عادة ما تلزم الامور الجلية خصوصا عندما تصبح محطّ الخلاف والجدل، إذ من الممكن القول بأن منطق الثقافة والابداع الثقافي يفترض بذاته توحيد المثقفين والقواسم المشتركة بينهم الا ان تجارب الماضي والحاضر وتاريخ العراق المعاصر تجعل من هذا الحكم البديهي اشكالية غاية في التعقيد، مما يفترض بدوره اعادة النظر بها بالشكل الذي يمكن ان تجعل من البديهيات النظرية مرجعيات عملية فاعلة في العقل والضمير الانسانيين للثقافة والمثقفين في العراق بمعنى كيفية العمل على توحيد الثقافة والمثقفين بقواسم مشتركة دون الوقوع في وحل التوتاليتارية والدكتاتورية وكيفية تفعيل القواسم المشتركة دون الغاء حرية الابداع والتنوع الدائم فيه.

فالتجارب التاريخية للأمم والثقافات جميعا تبرهن على ان الثقافة الحقيقية تتجلى في تكامل مثقفيها، وكذلك في منظومة الابداع وتنوعه وهي مهمة ممكنة التحقيق في ظروف العراق الحالية والمستقبلية عندما نجعل من تكامل السلطة بمعايير الحق، والحقيقة بمعاييرها الذاتية مرجعية متسامية للثقافة والمثقفين العراقيين، اي شعارنا النظري والعملي.

فعندما ننظر الى تاريخ العلاقة بين المفكر والسلطة بشكل عام وفي تاريخ العراق الحديث بشكل خاص، فإننا نقف امام واقع يقول، بأن المفكرين الأحرار هم على الدوام ضحية المؤامرة والمغامرة والتشريد والتشرد، بينما تنعم السلطة وتتلذذ بأنصاف "أهل العلم" في المعابد والمساجد ودور العلم والمعرفة والدعاية والاعلام! وليس مصادفة ان تقرر الثقافة الإسلامية في احدى مواقفها الحكيمة بهذا الصدد الفكرة القائلة: اللهم نجّنا من انصاف المتفقهين والأطباء! لقد عرفت

بتجاربها أن الاول يفسد الروح والثاني يخرب الجسد، بينما تفترض الحقيقة وجود العقل السليم في الجسد، وبعبارة بسيطة كالحقيقة واشكالية كالحقيقة ايضاً.

فالخلاف والصراع والتناقض بين المفكر الحقيقي والسلطة، واقع لا يمكن لأحد تجاهله او التغاضي عنه، لا سيما وانه كان ولا يزال يشكل احد مصادر الدراما التاريخية للوجود الانساني، فهو معقل الفضيلة ومعتقل الرذيلة، وبينهما كما بين كل ثنائيات الوجود الكبرى، تاريخ عريق من المواجهة والهدنة، وهو تاريخ معقول ومقبول ومرفوض، إلا ان القضية الاكثر جوهرية الان تقوم في البحث عن بديل يتجوز دراما الدماء والإماء الى دراما العطاء والسخاء الحر، وبالتالي العمل من اجل تحويل الابداع الى كلمة الروح الفاعل، والروح الفاعل الى الكلمة الفصل في معارك البحث عن الحقيقة واقرار الحق وهي معادلة ضرورية لتقويم وترسيخ تقاليد وعي الذات الثقافي الحر، لاسيما وان المسار العام والخاص للتاريخ سيضع الجميع بالضرورة امام اشكاليات الحرية.

وسواء جرى وعي هذه الحرية على اساس انها "المصير" الفردي للمفكرين والمبدعين او مصير الدولة والامة، فإنها تضع الجميع بالضرورة امام امتحان تاريخي يصعب التحضير له بالمقاييس المدرسية أياً كانت تقاليدها ومستوى رقيها، وذلك لان الحرية واشكالياتها بالنسبة للمفكرين والمبدعين هي اولا وقبل كل شيء اشكالية وعي الذات، مما يضع بالضرورة مهمة التعامل معها بوصفها العصارة المتراكمة لكيفية حل المعادلة الواقعية بين السلطة واهل الفكر، وكذلك علاقة المؤسسة بالحقيقة، فإبداع الحقيقة والإخلاص لها هو منبع ارواح الثقافات والأمم وما عداه مجرد اشباح.

اننا نقف امام شروط جديدة لتطور الدولة والمجتمع في الظرف الراهن بأثر الهزيمة الكبرى لمختلف المشاريع التي وضعت على امتداد القرن التاسع عشر والعشرين، وهو واقعٌ أثار ويثير تظافر وتنافر مختلف المكونات الفاعلة في آفاق البدائل السياسية والاجتماعية إذ يقف العراق اليوم امام احتمالات متنوعة لتجسيد مختلف البدائل المتعلقة بالنظام الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، واذا كان هناك شبه اجماع خفي حول ما يمكن دعوته بالبديل الديمقراطي عند الاغلبية الساحقة، فإن ذلك لا يشكل بحد ذاته ضمانة لتحقيق الديمقراطية السياسية والاجتماعية بمعناها السليم، كما انه لا يحتوي بذاته على حلول عقلانية اما الشيء الوحيد المؤكد فهو الامكانية الواقعية لتحقيق هذه البدائل في حال صياغة فلسلفة خاصة بمراحل تأسيس الدولة الشرعية والنظام الديمقراطي والمجتمع المدني في العراق المعاصر.

وهي فلسلفة تفترض الانطلاق من واقع العراق المعاصر واشكاليات وجوده المشوه في ظل انظمة متخلفة من الناحية الاجتماعية والسياسية والعلمية كما انها تستلزم وحدة مكوناتها النظرية والعملية بطريقة تؤسس لمنظومة البديل الواقعي والعقلاني، وهي فلسفة تفترض حسب نظري وحدة كل من:

١. فكرة الاستعراق بوصفها فلسفة بناء الهوية العراقية.

٢. وفكرة الاعتدال العقلاني، بوصفها فلسفة تذليل الذهنية الراديكالية.

٣. وفكرة المرجعية الثقافية، بوصفها فلسفة تذليل مختلف اصنام المرجعيات.

واذا كان الاولوية هنا "للتذليل" فلأنه الشرط الضروري لتأسيس الرؤية النقدية والعقلانية في تجاوز الخلل التاريخي الهائل في البنية الاجتماعية والذهنية

السياسية والمزاج الثقافي للعراق، كما انه الشرط التاريخي والواقعي لإرساء اسس معاصرة المستقبل فيه، وهي معاصرة لا يمكن تحقيقها دون تربية الرؤية والمواقف الاجتماعية العالمية على تعميق وترسيخ وعي الذات الاجتماعي والسياسي، فهو الاسلوب الوحيد القادر على بناء منظومة قادرة على تحصين المجتمع من امكانية السقوط ثانية في اوحال الدكتاتورية والاستبداد، وتحفزه في الوقت نفسه على صياغة وخوض تجارب البدائل الواقعية لتطوير المجتمع والدولة في الميادين كافة.

وتشكل الثقافة بهذا الصدد المكون الروحي للبديل العراقي إذ يستحيل تحقيق فكرة البديل الشامل من حيث كونه امكانية واحتمال عقلاني وواقعي دون فلسفة للثقافة تناسب هذه الرؤية وذلك لان التحول التاريخي العاصف الذي مس ويمس بنية الدولة والمجتمع ويرافق امكانياته الداخلية، يعطي للثقافة اهمية جوهرية بالنسبة للبدائل واحتمالاتها المتنوعة، والقضية هنا ليست فقط ان الثقافة هي المكون الروحي الضروري للدولة والمجتمع، بل لأنها الاسلوب الذي لابد منه لترتيب البنية الاجتماعية والذهنية السياسية في منظومة معقولة ومقبولة للأغلبية، ومستجيبة لمتطلبات المعاصرة، وليس هناك من صيغة فعلية قادرة على الاستجابة لمكونات المعقول والمقبول التاريخية في ظروف العراق الحالية، اكثر مما يمكن دعوته بفلسفة الالتزام الثقافي.

طبعاً هناك التزامات متنوعة ومن الصعب حصر انواعها، لاسيما وان عملاً كهذا لا يضفي على حقيقة الالتزام أبعاداً اكثر مما هي موجودة في الفكرة القائلة بان الالتزام موقف علمي وعملي يتحدد مضمونه وقيمته بمدى اقترابه من الحقّ والحقيقة وابتعاده عنهما وهو تمسك لا يمكن فصله عن ماهية الحق والمشروع

الثقافي المعاصر في العراق اولوية رفع مبدأ الالتزام الى مصاف المرجعية العملية الدائمة، والمقصود بالالتزام هنا ليس التأييد الجزئي أيا كان شكله ومحتواه وميدانه واسلوبه، بل الابداع الحر المقيد بمنطق ومعايير الحق والحقيقة اي بمنطق الرؤية المتجردة عن كل شكل من اشكال الحزبية الضيقة؛ فمن الناحية الواقعية هو منطق الالتزام الحر بقيمة الاستعراق بوصفه اسلوب بناء الهوية العراقية المعاصرة، ومن الناحية العملية هو التمسك الدائم بقيم الاعتدال العقلاني بوصفه اسلوب بناء الدولة الشرعية والمجتمع المدني ومن الناحية المجردة هو منطق الالتزام الحر النابع من رؤية متسامية عن النفس والآخرين.

ومن هذه المقدمة النظرية وعليها يمكن تأسيس المهمة الشخصية والمسؤولية التاريخية للمثقف العراقي، فقد قيل قديماً بأن الناس على دين ملوكها، كما قيل ايضاً "كيفما تكونوا يولّ عليكم" وهي صيغ تعكس الوقائع لا الحقائق فليس كل شيء واقعي جدير بأن يكون حقيقة كما انه ليس كل حقيقة واقع فعلي الا ان مما يعطي للحقيقة امكانية الانتظار الطويل كونها لا تهرم ولا تشيخ اذا لا شيء قادر على الانتظار والبقاء دون تغيير كالحقيقة فكل شيء غير الحقيقة يشيخ ويهرم وتبقى هي كما هي وذلك بسبب كونها الصيغة الاكثر تجانساً للواقع والخيال، اي للحاضر والمستقبل، وهو الأمر الذي يجعل منها واقعاً بالضرورة.

وبما ان المثقف الحقيقي هو من يمتثل هذه النسبة الحيّة للواقع والخيال، اي للحاضر والمستقبل في الابداع النظري والعملي، من هنا قيمته وفاعليته المغرية للسلطة والمعارضة على السواء وهو الأمر الذي يجعل من الابتعاد النسبي للمثقف من السلطة الحالية والمحتملة (المعارضة) شرطاً ضرورياً للدفاع عن المصالح

الاكثر جوهرية وديمومة لحاضر الامة ومستقبلها، ذلك يعني انه لا يمكن للمثقف الحقيقي الاندماج في السلطة ومؤسساتها، لكنه قادر على العلم معها بمعايير الدولة والابداع الحق.

وهي قدرة تفترض في ظروف العراق الحالية بتجسيدها وتحقيقها ضمن حلقات ملزمة للمثقف تقوم في الحفاظ على المسافة الضرورية بينه وبين السلطة من جهة والعمل على ايجاد النسبة الضرورية بين الاخلاق والسياسة في الابداع الثقافي من جهة اخرى، اذ يفترض التزام المثقف الحقيقي في ظروف العراق الحالية العمل من اجل الّا تتحول الثقافة الى اداة لطحن الحقائق وتحويلها الى مساحيق لتغطية تجاعيد السلطة تجميلها وكذلك مواجهة كل مقدسات الجمهور من خلال نقد فكرة "قدسية" الواقع والقيم والافكار أياً كان مصدرها وشكلها وأخيراً العمل من اجل غرس الثقافة العقلانية والانسانية وتأسيسها النظري والعملي والالتزام الشخصي بالاستنتاجات المترتبة عليها، وفي هذا الالتزام فقط يمكن توحيد المهمة الروحية والاخلاقية والسياسية للمثقف بوصفها حقيقته او جوهره الشخصي، بمعنى مواجهة الاشكاليات الفعلية التي تواجه الدولة والامة بمعايير الرؤية الحرة، اي المحكومة بقيم الهموم الكبرى، ومن بين اهم هذه الاشكاليات التي ينبغي ان تشكل صلب الهموم الكبرى للمثقف العراقي المعاصر هي اشكاليات الهوية الوطنية، والدولة الشرعية والنظام الديمقراطي، والمجتمع المدني، ففيها تتمظهر حقيقة المثقف، ومن خلالها يمكن كشف موازينه الحقيقية.

ان قيمة المثقف تقوم في استقلاليته الفعلية في المواقف والآراء والأفكار، وبالتالي لا تعني التبعية لرجل السياسة سوى السقوط في حضيض

المغامرة الفارغة من معاناة الابداع، وذلك لأن حقيقة المثقف هي اولا وقبل كل شيء معاناة ابدية فردية واجتماعية ومستقبلية،، بمعنى ان المثقف الحقيقي هو الذي يجعل من المستقبل مصدر معاناته الفردية والاجتماعية فهي الرؤية التي تحرره من الخضوع والعبودية لنزوات السياسة وصراعاتها العابرة كما تجعل منه في الوقت نفسه المجسّد الحيّ للبحث الدائم عن الحق والحقيقة. بمعنى العمل من اجل ان يكون صيرورته وكينونته الحلقة الرابطة بين الاخلاق والسياسة، والحرية والنظام، والابداع وتراكم المعرفة، والمجتمع والدولة لا سيما وانه كان ولا يزال القوة الوحيدة القادرة على صنع التناغم والتجانس في وجود الدولة والمجتمع والروح.

ان عمل المثقف بهذه المعايير يجعل منه، شاء أم أبى مرآة تنعكس فيها حقيقة الحالة الباطنية للدولة والمجتمع والروح، ففي حالته المادية والمعنوية، ليس هناك من قوة اجتماعية مرهفة الحس والوجدان، وحاملة الاخلاص للحق والحقيقة والماضي والمستقبل اكثر من المثقفين، بل يمكنني القول إن الامة تصنع مثقفيها من خيالها المبدع، اي ان حقيقة المثقفين هي حقيقة الامة، ولا يمكن لأمة مريضة ان تبدع قوة اجتماعية وشرائح منظمة من المثقفين الكبار.

إلا ان مرض الامم ونهوضها مرهون بالمثقفين، انهم القوة الوحيدة القادرة على تمثل المستقبل والعيس بمعاييره ومقاييسه، كما انها القوة الوحيدة القادة على تمثل فكرة الحرية وآفاقها غير المتناهية، وهو الامر الذي يضفي عليها مسؤولية تاريخية هائلة امام المجتمع والدولة بوصفها القوة التي تحمل لواء البدائل وفكرة الاحتمال غير المتناهي، واختلاف المثقف عن رجل السياسة بهذا

الصدد يقوم كونه حامل لواء الحرية والمستقبل، اي انه ممثل الخيال المبدع للامة وليس ممثل الدفاع المأجور عن البطون والنزوات الصغيرة.

ان المثقف العاجز عن العيش بمعايير الحرية والمستقبل هو المثقف الخالي من قدرة الخيال المبدع انه المثقف المأجور القادر على انتزاع شتى العبارات من قاموس اللغة دون ان يدرك معناها الحياتي لأنها عبارة بلا وجدان، ولسان بلا قلب، وهو المثقف المزيف الذي لا يتقن في الواقع شيئاً غير مهنة التقرير والتبرير واخيراً هو مثقف الماضي أي بلا مستقبل لأن المستقبل هو خيال مبدع للاحتمال غير المتناهي بوصفه طريق الحرية.

وفي ظروف العراق الحالية ليس هناك من قوة قادة فعلا للنهوض به من خراب التوتاليتارية البعثية والدكتاتورية الصدامية غير المثقفين رغم كل الدمار والخراب الهائلين اللذين تعرضت له الثقافة والمثقفين والقضية هنا ليست فقط في استعداد المثقفين التلقائي لقبول فكرة الحرية والاحتمال فحسب بل وبسبب الترابط العضوي بين الرؤية العقلانية والنزعة الانسانية القائمة في صلب فكرة الثقافة، وهي قوة يبرز اثرها الفعال في ظل الانظمة السياسية العقلانية.

أمّا في ظروف العراق الحالية والارث الهائل من خراب الدكتاتورية، فإن مهمة المثقف تقوم في السباق مع رجل السياسة، الذي لم تبلور شخصيته الاجتماعية والوطنية العراقية بعد، فقد شوهت التوتاليتارية البعثية والدكتاتورية الصدامية صورة رجل السياسة، وخربت المضمون الاجتماعي للسياسة وقلبت فكرة النظام السياسي رأساً على عقب، وهو ارث تعثر عليه في شخصية المعارضة السياسية العراقية التي تحولت بين ليلة وضحاها من المنفى الى هرم السلطة، فهي ليست قوة مغتربة فحسب بل مهترئة في اغلب ابعادها الاجتماعية والوطنية، انها

قوة بدون موازين داخلية، من هنا صعوبة، بل واستحالة ضبط سلوكها السياسي واذا اخذنا بنظر الاعتبار الضعف المعرفي، بل والجهل الثقافي المميز لأغلب رجال السياسة المعاصرين في العراق وخواء الاحزاب السياسية والحركات الاجتماعية فمن الممكن توقع مستوى الخراب المحتمل في إدارتها لشؤون الدولة والمجتمع انها قوة بدون خيال مبدع اي بدن مستقبل من هنا سيادة الرؤية الطائفية والعرقية والقومية الضيقة ومختلف نماذج البنية التقليدية، ذلك يعني انها قوى لا يجمعها الهم الوطني العراقي.

فأغلب القوى السياسية تسير اكثر فأكثر صوب الطائفية السياسية والقومية العرقية او تنحدر صوب اشد الاشكال تخلفا لبنية التقليدية (جهوية وأقلية) أمّا البقية فتعاني من انحسار بسبب حجم الانحطاط الهائل في البنية الاجتماعية والاقتصادية وانهيار قيم الثقافة والمجتمع المدني والحقوق كل ذلك يجعل من المثقف في ظروف العراق الحالية الشخصية الوحيدة القادرة على الخروج من مأزق التوتاليتارية وضعف الاحزاب السياسية، وفي هذا تمكن مسؤوليته التاريخية الكبرى بوصفه حامل فكرة البدائل العقلانية والرؤية الانسانية والحق والحقوق، اي كل ما يمثل النفي المباشر وغير المباشر لإرث التوتاليتارية وخواء الاحزاب السياسية في ظروف العراق الحالية.

الباب الثاني
فلسفة الثقافة البديلة في العراق

الفصل الاول: ثقافة العقل النقدي الفعال
الفصل الثاني: ثقافة الروح الاخلاقي ـ الجمالي
الفصل الثالث: ثقافة الحرية والحقوق

(١١)

ثقافة العقل النقديّ الفعّال

ان ثقافة البنيان، وشأن كل بنيان هي بحاجة الى اركان قوية من اجل بناء صرحها القويم، ولا تعني الاستقامة هنا السير في طريق لا حياد عنه، بقدر ما تعني السير ضمن ادراك الحاجات الكبرى والجوهرية المتعلق ببناء الذهنية العقلانية والديمقراطية وهي حاجات تتكامل في مجرى العمل الاجتماعي المعقد الذي يرافق آفاق العمران الديمقراطي في العراق، وهو عمران مترابط من حيث مبادئه وغاياته، ممّا يفترض بالضرورة سيادة الرؤية المنظومية تجاه كل الحلول المقترحة لإشكالياته المعاصرة والمستقبل، وهو امر ينطبق على بناء الدولة والمجتمع والثقافة بقدر متساو.

من هنا فإن الفلسفة البديلة للثقافة تفتض الانطلاق من الحالة الثقافية المعاصرة والنظر اليها ضمن التاريخ الذاتي (العام) بمعنى الانطلاق من واقع الاشكاليات الفعلية التي تمخض عنها تاريخ العراق الحديث، وهي اشكاليات مربكة ومتداخلة اعطت لها العقود الأربع من سيطرة التوتاليتارية والدكتاتورية أبعاداً مشوهة للغاية، ولعل التشويه الاكبر يقوم في انعدام الثقافة الحرة والحية فقد كانت الثقافة في العراقية في ظل ظروف التوتاليتارية البعثية والدكتاتورية الصدامية تفتقد الحس والاحساس والذوق الجميل والمعنى، مع ما يرافق ذلك من مساع حثيثة لتجميل القبيح، لقد كانت الثقافة تصنع اصناماً لا تؤمن بها، وهي حالة يرثها العراق ويقف امام اشكالياتها وبالأخص امام تحديد حدودها ومكوناتها وآلية فعلها واساليب أدائها وغايتها واستمرارها وكيفية تذليلها.

ان حدود الانحطاط الثقافي في العراق لا حد لها! وهي اشبه ما تكون بالبلادة والسخف والجشع والصيغة المعقولة لأدراكها تقوم عبر تحليل الخصائص العامة الكبرى للثقافة العلنية والمستترة في مرحلة التوتاليتارية البعثية والدكتاتورية الصدامية، ففي ظاهرها لم تكن غير نتاج فج لشعارات اكثر فجاجة وسخافة من حيث مضمونها ومن حيث علاقتها بالواقع ومن حيث مستوى وكيفية تجسيدها، وهو ظاهر ادى الى نتاج مظاهر الابتذال الشامل في مستويات الاحساس والذوق والعقل.

إذ لم تكن الثقافة عموماً سوى ابتذال دائم للقيم الانسانية والاجتماعية وترديد ممل وكريه ومرذول بمعايير العقل والشرع كما كان يقول اسلافنا بمعنى انها كانت تعبيراً فعلياً عن كيفية الانحطاط الممكن في الذات الانسانية وافعالها، مع ما يترتب عليه من انحطاط في عوالمها الداخلية اي في صنع الثقافة المستترة للرذيلة.

والرذيلة هي ايضا ينبوع للفساد والافساد، الذي عادة ما يعرض الثقافة الى الهلاك بفعل كونها النسيج الاكثر شفافية للحياة، ومن ثم فإن حصيلة مكوناتها كانت تصب في اتجاه تجفيف الروح الابداعي في الثقافة العراقية، ومن ثم تحويلها الى خادم وضيع للسلطة ونزواتها المغامرة، بحيث ادى الى صنع آلية تتطابق في الأداء بين السلطة والحقيقة، وهي أرهب حالة بالنسبة للإبداع بفعل مساهمتها الدائمة في صنع المستنقعات ومدها الى كل الفجوات الممكنة للروح والجسد، ممّا أدى في نهاية المطاف الى ان تتحول الثقافة الى مستنقع تبتلع كل من يحاول ان يخطو في خطواته الأولى، ويصبح الحل الثقافي الحقيقي الوحيد هو اعتزال الثقافة او الهجرة.

فقد كانت الغاية الاساسية للثقافة التوتاليتارية تصنيع الرذيلة بمختلف اشكالها ومستوياتها من عبودية وخنوع واستسلام وتملق وتحذلق وزيف وتزييف وابتذال شامل لقيم الروح الاجتماعي والاخلاقي والانساني ولم يكن انهيارها السريع والفاضح امرا غريباً، على العكس! انه يبرهن من جديد على ان الثقافة بنيان تتوقف قوته على مكوناته ومواده ومن يخطط له ويبنيه وعلى ذلك تتوقف من حيث الجوهر امكانية وكيفية تذليل بقايا ورواسب الثقافة التوتاليتارية البعثية في العراق.

وهي مهمة ممكنة التحقيق من خلال صياغة وتنفيذ منظومة من البدائل تشمل كل مكونات الثقافة في العراق من فكر وفن وأدب وسينما ومسرح وتلفزيون، وذلك لأن المشروع البديل بهذا الصدد هو المشروع الواقعي، الذي ينطلق من اشكاليات التاريخ العراقي بهذا الصدد هو المشروع الواقعي، الذي ينطلق من اشكاليات التاريخ العراقي بهذا الصدد ويستشرف آفاق المعاصرة فيه، بعبارة أخرى، إن أي مشروع اصيل في الثقافة يفترض به ان يكون واقعياً من حيث منطلقاته، وغير متناءٍ من حيث غاياته اذ لا غاية نهائية للثقافة سوى تكاملها الفعال في مسار الحرية، وهي عملية ممكنة التحقيق من خلال ارساء اسس ونموذجية ما ادعوه بثقافة العقل النقدي الفعال، اي الثقافة التي تولف بين العقل والنقد في تأسيس منطلقاتها وغاياتها النهائية على أن تكون الواقعية هي منطلق الثقافة، اما غايتها فبحسب المكمل الضروري لها، ففي مجال الثقافة العقلية ينبغي ان تكون منطلقاتها واقعية وغايتها عقلانية، وفي مجال الثقافة النقدية ينبغي ان تكون منطلقاتها واقعية وغاياتها ليبرالية، وفي مجال الثقافة الفعالة ينبغي ان تكون منطلقاتها واقعية وغايتها التزام حر.

والمقصود بالثقافة العقلية هنا هي الثقافة التي تستند في جميع مواقفها من مختلف قضايا الوجود الاجتماعي الى العقل النظري والعملي والثقافي. بمعن الواقعية في تناول الاسباب من اجل بلوغ العقلانية في الاجابة عن اشكاليات الواقع اما المقصود بالثقافة النقدية هنا فهي الثقافة التي تنطلق من منهجية الشك العقلي من اجل بلوغ اليقين التجريبي في حين ينحصر مضمون الثقافة النقدية هنا في اطلاق الحرية الملتزمة بالقضايا الواقعية للمجتمع والدولة بمعنى تجريد كل وجود وموجود فيها من احتكار القدسية المزيفة، وبالتالي امكانية تعريضه للنقد الواقعي والعقلي من اجل ترسيخ قيم الحرية والعقلانية.

اذا لا يمكن على سبيل المثال بلوغ حقيقة الحرية في مجال مساواة المرأة بالرجل في ظروف العراق الحالية من دون تحليل المستوى الواقعي للنفسية الاجتماعية وطبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة وتراث التوتاليتارية البعثية والدكتاتورية الصدامية التي حاولت ان تضفي على اذلال المرأة ابعاداً سياسية واخلاقية! وهي ابعاد كانت تعيد انتاج البنية التقليدية وتوفر النموذج غير المباشر للصيغ الدينية المتخلفة في اعادة انتاج نفسها، بحيث جعلت من التراث التقليدي المتخلف والتغطية الدينية المزيفة والابعاد السياسية للاستبداد سبيكة قوية للغاية في اعاقة اية امكانية للتحرر الاجتماعي الفعلي، بينما تفترض المساواة الفعلية بوصفها احد الشروط الضرورية للحرية تأسيسا عقلانيا ينطلق من احكام العقل المجرد (النظري) عن ان انتقاص قدر المرأة هو انتقاص لقدر الرجل، وان الرجل يتمتع بأي شيء يعطي له حق الاولوية والاستعلاء وما شابه ذلك، لأن المرأة التي تصنع الرجل وليس العكس! وبالتالي فإن ضمان مساواتها وحريتها هو ضمانها في الرجل، وان الرجولة الحقيقة هي الوجه الآخر للأنوثة الحقيقية، وهي المقدمة

التي يمكن ان توضع في مضمون الرؤية العقلانية عن المساواة الفعلية والضرورية لبناء المجتمع المدني والنظام الديمقراطي، اي انها الغاية التي يؤيدها العقل العلمي (الاخلاقي) والثقافي، اذ للعراق ايضا تقاليد الاخلاقية المتراكمة في مجرى تاريخه الثقافي، لكنها شأن كل تقاليد ليست صافية او واحدة من حيث مقدماتها وغاياتها ومستوى تأسيسها.

من هنا فإن المهمة الواقعية للعقلانية العملية بهذا الصدد تقوم في تأسيس التراكم الحقيقي للقيم المتسامية والايجابية الفاعلة على ترسيخ قيم المساواة والحرية، من اجل قطع طريق اما النزعات والتيارات التقليدية المتخلفة والراديكالية المعاصرة، بمعنى العلم من اجل ترسيخ قيم الاعتدال العقلاني بهذا الصدد، انطلاقا من ان الثقافة الحقيقية هي الثقافة القادرة على ترسيخ واعادة انتاج نفسها بطرائق ومستويات متجددة تخدم امكانيات التقدم والحرية وبالتالي فإن الاجابة العقلانية على اشكاليات المساواة الفعلية بين المرأة والرجل في ظروف العراق الحالية بوصفها احد الشروط الجوهرية للحرية والمجتمع المدني تفترض نزع التقديس عن كل الصيغ المزيفة المتراكمة في العرف والتقاليد والقيم والافكار عما يسمى بنقص المرأة ودونيتها وما شابه ذلك من سخافات وسفاسف.

بمعنى ان من الضروري اخضاع كافة هذه المفاهيم الى شك منهجي عقلي يرمي الى بلوغ اليقين القائل بضرورة تجاوزها بوصفها صورا نمطية تتناقض مع قيم العدالة والحق، وبالتالي تعرقل فرص التقدم والتطور والحرية، ذلك يعني ضرورة نزع الصفة القدسية المزيفة أيا كان مصدرها في حالة معارضتها لإمكانية تذليل كل ما يعارض الحرية الفعلية والمساواة التامة، وتثبيت ذلك في مواد الدستور والقانون وترسيخها في الوعي الاجتماعي واعادة انتاجها بالشكل الذي

يجعل مها اسلوبا طبيعياً لوجود المجتمع والدولة ونفس الشيء يمكن قوله وتطبيقه على كافة القضايا التي تواجه مهمات بناء الثقافة البديلة في العراق.

ان دفع مكونات العقل والنقد والفعل الى نهايتها المنطقية يفترض بدوره ان تكون فلسفة الثقافة في ركنها المشار اليه آنفا جزءا من تاريخ وعي الذات القومي والعالمي فالثقافة في نهاية المطاف هي الحصيلة النظرية والعملية لتجارب الامم وبالتالي؛ فإن حدودها فيها بمعنى انها ليست منطقا مجرداً وبالتالي لا تتصف بتصوراتها واحكامها وقيمها ومفاهيمها بطابع شمولي وكوني وهو ادراك ينبغي ان يوضع في صلب الرؤية الثقافية في ميدان المواقف العقلانية النقدية والعملية، من هنا ضرورة الواقعية في تناول اشكاليات الثقافة ومن ثم فإن الاجابة الحقيقية تفترض الانطلاق من الواقع القومي والاجابة على اشكالياته الفعلية، اذ ليس بإمكان اية اجابة اجنبية مهما كانت عقلانية وعلمية وواقعية ان تكن بديلاً عن الاجابة القومية فهي الاجابة الوحيدة القادرة على جمع وتحقيق الهموم الواقعية في رؤية بديلة تخدم التراكم الفعلي في التصورات والقيم والمفاهيم والاحكام الثقافية وفي هذه العملية يمكن للرؤية العقلانية والنقدية والفعلية ان تشترك في خدمة التأسيس الحقيقي للانفتاح على الثقافة العالمية والتفاعل الحيّ والبناء معها.

وفي ظروف العراق الحالية والمستقبلية، لا تعني الاجابة القومية سوى ضرورة الانطلاق من اشكاليات وعي الذات القومي الحالي ودفعه بالطريقة التي تخدم تكامل وحدته الثقافية ضمن حدود الوطنية العراقية، او ما ادعوه بالاستعراق، انطلاقا من انها الوطنية القادرة على رفع مكونات وعي الذات القومي الى مصافّ الرؤية الثقافية وليست القومية الضيقة والعرقية، لاسيما وانها الفكرة

التي تشكل من حيث الجوهر صلب المكون التاريخي الثقافي للعراق وهويته الذاتية.

ففي هذه الوحدة الثقافية للقومي والوطني في العراق يمكن للثقافة ان تتنافس بصورة حرة في ترسيخ وتعميق الروح العقلاني والنقدي والعملي الفعال من خلال توحيد همومها المتنوعة والمختلفة والجزئية في هموم وطنية كبرى، فهو الطريق الفعلي لصنع ثقافة متنورة وحية ومبدعة كما انه الاسلوب الواقعي لتراكم وتعميق وعيها الذاتي، لاسيما وانه اسلوب ارساء مقدمة ترسيخ وتوسيع وعي الذات المتجانس والحر، اي الوعي المنظومي وفيه فقط تتوفر شروط التفاعل الحر والمتجانس مع حصيلة الثقافات الاخرى، حينذاك يجري تحررها الفعلي من الاستلاب ويعطي لها امكانية المشاركة الفاعلة في صنع المصير العالمي آنذاك يمكن للهموم القومية ان تكون جزءاً من الهموم العالمية وعندها فقط تصبح الثقافة العالمية ثقافتنا نحن ايضاً.

(٢)
ثقافة الروح الاخلاقي . الجمالي

شكلت الاخلاق المعيار الذي لازم ويلازم كل الاحكام التي ترمي الى تأسيس ما يمكنه ان يكون مصدراً له مرجعيته بالنسبة للعقل والضمير الفردي والاجتماعي، وهو الامر الذي عادة ما يعطي للأخلاق صفة المركزية الروحية بالنسبة الى للتقييم العملي والسلوكي للفرد والجماعة والامة والدولة، وهو حكم له اسسه الواقعية والفعلية فالأخلاق هي ليست وحسب مصدر الالهام الروحي للعمل، بل ومقياسه الواقعي ومعيار الحقيقي، وليس مصادفة ان تتخذ الاخلاق مظهر المقياس العام لمعرفة مستوى ارتقاء الامم والحضارات بحيث تحولت الى مرآة ترى فيها الأمم حقيقة ذاتها ومستوى اقترابها او ابتعادها عن المثال الاعلى بل يمكن الجزم بأن تاريخ الامم والحضارات هو من حيث الجوهر تعبير عن مستوى ارتقاء وجوده الروحي ووعيها الذاتي، وهو موقف له ما يسوغه من الناحية العقلية والعملية وذلك لما للأخلاق من قيمة لا يمكن للوعي الذاتي الانساني ان يتبلور ويتطور ويؤثر بدونها.

فالأخلاق هي المؤشر الروحي العميق على حسن السلوك او قبحه، اي انها المعيار الظاهر والباطن على حقيقة الافعال، وبما أن كل ما في الكون فعل، من هنا يمكننا القول بأن لكل فعل معياره الأخلاقي، وبالتالي فإن للثقافة معاييرها الأخلاقية ايضاً، وليس هناك من معيار اخلاقي للثقافة أكبر من تحول الأخلاق نفسها الى مرجعية علمية وعملية للثقافة، وقد يكون من الصعب حصر ماهية

المرجعية الأخلاقية للثقافة في قواعد عمل ثابتة لا تقبل التغيير، إلا انها ممكنة من الناحية المجردة والعملية ضمن المبدأ العام القائل بضرورة الابداع حسب معايير الحق الأخلاقي، وهي معايير مبتذلة ومتغيرة الا انها ثابتة من حيث موقفها المتجرد في الدفاع عن حقوق العامة والخاصة بما يتناسب مع القانون والمصالح الوطنية العليا، وفي ظروف العراق الحالية لا يعني ذلك سوى العمل من الى تأسيس وبناء الدولة الشرعية ومؤسساتها وكذلك النظام الديمقراطي والمجتمع المدني.

ذلك يعني ان المرجعية الأخلاقية في ظروف العراق الحالية ينبغي ان تكون مرجعية عملية سياسية اجتماعية تهدف الى توسيع نطاق ومضمون الدافع الشامل عن حقوق الإنسان الشاملة، وهي مهمة نقدية ورفيعة المستوى في الوقت نفسه، بوصفها اولاً وقبل كل شيء مواجهة مستمرة مع النفس من اجل تحريرها من قيود الالتزام الضيق بالمصالح الضيقة مهما كان نطاقها حزبي او جهوي او قومي او طائفي او قبلي او عائلي بمعنى التحرر من مختلف اشكال وقيود البنية التقليدية.

إذا لا يعني الروح الأخلاقي في الثقافة سوى الروح الساعي من اجل ترسيخ قيم العدالة الشاملة والحرية الاجتماعية، وهو المقصود بمضمون تحول الروح الاخلاقي الى مرجعية عملية سياسية اجتماعية، اذ لا يعقل تخلي الثقافة من مهمة بناء الاخلاق العقلانية والعملية، بوصفها احد الاركان الجوهرية للثقافة الوطنية والقومية، بل هي احدى المكونات الاساسية فكرة الدولة بشكل عام والدولة الشرعية بشكل خاص، وهي اخلاق لا تفقد قيمتها حتى في ظل ومجرى انحلال الابعاد التقليدية في الدولة الحديثة، على العكس انها ستتلون بمعايير ومقاييس الوحدة الاجتماعية الأوسع، وهي مهمة مستقبلية يستحيل بلوغها دون

تحقيقها الملموس في ظروف العراق الحالية، اما صيغتها الملموسة (العقلانية والعملية والسياسية) فتقوم في توسيع نطاق الدفاع عن حقوق الانسان العراقي وهي مهمة وطنية واجتماعية بقدر واحد، ولا يمكن تحقيقها دون اخلاقية وطنية تستجيب لمضمونها الشامل ذلك يعني ان الأولية فيها ينبغي ان تعطى للعام (الوطني) على الجزئي (القومي والجهوي والمذهبي والقومي والديني) بسبب مرور العراق الآن بمرحلة إعادة بناء هويته الوطنية.

تشكل الهوية الوطنية الثقافية في ظروف العراق الحالية، الجامع لكل مكوناته الأخرى، وبالتالي عليها يتوقف المضمون الواقعي لحقوق الإنسان العراقي انطلاقاً من ان اخلاقية الوحدة الوطنية هي الوحيدة القادرة على كفالة الامن الاجتماعي العام وبالتالي توفير الشروط الضرورية لبناء مؤسسات الدولة الشرعية والنظام الديمقراطي والمجتمع المدني، وهو الثالوث الوحيد القادر على ضمان تطبيق فعلي ومتجانس للحقوق بشكل عام وحقوق الانسان العراقي بشكل خاص وهذا بدوره قابل للتحقيق في ظل التجذير الثقافي للروح الاخلاقي بمعنى العمل الدائم على اخضاع كل انحراف ممكن عن مقوماته الى نقد شديد، بوصفه اسلوب بناء الثقافة الحرة.

اذ ليست الثقافة الحرة في ظروف العراق الحالية سوى الثقافة المتحررة من مختلف قيود الالتزام الحزبي الضيق والجهوي والقومي والطائفي والقبلي العائلي وغيره من الأشكال التقليدية المعرقلة للحرية والتحرر الاجتماعي، كل ذلك يحصر مهمة الثقافة بالنسبة لترسيخ الروح الاخلاقي بوصفه احد اركانها، في ضرورة اتمام تأسيسه الذاتي في الرؤية والمواقف الساعية الى تجذير قيم العدالة الشاملة والتحرر في كافة نواحي الحياة ومستوياتها المختلفة.

وبما ان هذه المواقف والرؤية هي مساع عملية سياسية، من هنا ضرورة ارتباطها الدائم والوثيق بقضايا الوجود الاجتماعي الكبرى للعراق المعاصر، وهو ارتباط يفترض بالضرورة التحرر من قيود الالتزام القومي الضيق والجهوي والمذهبي والديني وما شابه ذلك، اذ لا يمكن على سبيل المثال تحقيق الوحدة الوطنية بدون تأسيس اخلاق الروح الوطنية وغرسها في البنية المادية والمعنوية للمجتمع بكافة مكوناته، والدولة ومؤسساتها، وهي مهمة يستحيل تنفيذها دون تحويلها الى مرجعية سياسية اجتماعية، وهذه بدورها غير قابلة لتنفيذ دون تجذير قيم العدالة والحرية وهي قيم لا يمكن تجزئتها او اعلاء اي من الالتزامات الضيقة المشار اليها اعلاه عليها.

ومن الممكن ان تتخذ من قضية الفيدرالية أنموذجاً لكشف مستوى النضج الفعلي فيما يتعلق بأخلاق الوطنية العراقية، فهي قضية سياسية من حيث الجوهر وبالتالي ينبغي ان تخدم تعميق وترسيخ الفكرة السياسية في التعامل مع الأحداث بما يخدم المصالح الوطنية الكبرى للعراق في الظرف الراهن ولا يعني ذلك سوى ضرورة العمل من اجل ترسيخ تقاليد وقيم الدولة الشرعية والنظام الديمقراطي والمجتمع المدني، بينما نرى التيار القومي الكردي يحرف الابعاد السياسية لقضية الفيدرالية صوب الابعاد القومية الضيقة حيث تتحول الفيدرالية الى مسألة ضمّ منطقة عراقية الى منطقة كردية، أي اننا نرى في هذه المواقف شرخاً عميقاً في الوعي القومي الكردي بين الوطنية العراقية والقضية القومية (الكردية)، مع انها ليست الوحيدة وليست المركزية، إضافة الى تجاهل معنى التاريخ والوطنية والجغرافيا والسياسية والثقافة التي تقول بأن اراضي العراق هي أراضي وادي الرافدين. ومن ثم فإن الانتشار الجغرافي للأقوام في بعض مناطقة لا

يعني ملكيتها القومية، بعبارة اخرى، اننا نقف امام ما يمكن دعوته بنفسية الغنيمة السائدة في ذهنية وايديولوجية الحركات القومية الكردية في العراق، التي تجعل من مهمة الفكرة الفيدرالية في وضع العراق الجريح، وسيلة لانتزاع الغنيمة عوضاً عن المساهمة في بناء لحمته الوطنية، لاسيما وانه الطريق الافضل لبناء الدولة الشرعية، ومن ثم الاكثر واقعية وعقلانية لحلّ المسائل القومية ككل، وذلك لان نفسية، او بصورة ادق اخلاقية الغنيمة والربح السريع لا تفعل في نهاية المطاف الّا على تخريب فكرة الشرعية والديمقراطية والمدنية مع ما يترتب على ذلك من تدمير شديد لفكرة الحق والعدالة اما في مجال الدولة والتاريخ فهي اخلاق مدمرة للغاية بالنسبة للقوى التي لا تفهم حقائق التاريخ العراقي، وهو امر يدل على انها اخلاق نابعة اساسا من ضعف او غياب الرؤية الوطنية عندها، كل ذلك يفترض ارتقاء الحركات القومية الكردية في مصاف الحركات الوطنية العراقية وتجذير أخلاقية الاستعراق فيها، لاسيما وانها اخلاق (وطنية) لا تتعارض مع القومية الثقافية.

والشيء نفسه يمكن قوله عن الحركات السياسية العربية القومية منها والاسلامية والشيوعية مع فارق المبدأ والغاية، بمعنى ان اختلاف المواقف وابتعادها عن حقيقة الفكرة الوطنية العراقية يؤدي بها بالضرورة الى الانحدار صوب تخريب امكانية العمران الديمقراطي للدولة الشرعية والمجتمع المدني؛ فالحركات القومية العربية لم ترتق في أغلبها الى مستوى الرؤية القومية الثقافية، بمعنى انها لم تضع اولوية الحق والشرعية والديمقراطية في مقدمات فكرتها عن الدولة الحديثة التي تضمن لجميع القوميات حقوقاً متكاملة في الشرعية العادلة، بينما تتجاهل الحركات الاسلامية في الأغلب تحليل ودراسة القضايا القومية

بمعايير الرؤية السياسية اي انها في الأغلب تكمل مواقف الرؤية القومية الضيقة (الكردية والعربية) بهذا الصدد، كما أنها لم ترتق الى مصاف الرؤية السياسية الوطنية العقلانية في المواقف من التجزئة المفتعلة لعروبتها الى مذاهب لا قيمة لها بحد ذاته من جهة نظر الشريعة ومبادئ الاسلام الكبرى.

أما الحركة الشيوعية العراقية فإنها تلتقي بشقيها القومي (الكردي) والأممي (العربي)، وهو خلاف يعكس في الواقع سطحية الفكرة الشيوعية بشكل عام وتحزبها الايديولوجي للقضية الكردية في العراق بشكل خاص. فالحزب الشيوعي الكردي (العراقي) هو حزب قومي كردي لا علاقة له بالفكر الشيوعي بمعناها العراقي، اي ان الابعاد الوطنية العراقية فيه هي ابعاد هلامية بينما لم يكن الحزب الشيوعي العراقي ناطق بالعربية في غضون العقود الثلاثة الأخيرة أكثر من داعية للقضية الكردية والفيدرالية! أي انه كان في الواقع الجاهز التابع للحزب الشيوعي الكردي (فرع العراق!) وهو امر ظهر بصور بائسة في موقفه مما يسمى بقضية كركوك، لقد كان موقفه مانعا ومتخاذلا في طرح فكرة الفيدرالية، فعوضا عن إدانة القوى التي تفتعل الفتنة السياسية والقومية، نراه يؤيد الاتجاه الضيق في حركة القومية الكردية، وعوضا عن النظر الى الفيدرالية باعتبارها احدى الصيغ السياسية المحتملة في اوضاع العراق الحالية لأجل بناء الدولة الشرعية والنظام الديمقراطي، نراه يجعلها شعاراً دعائياً لنفسية الغنيمة.

كل ذلك يشير الى الدور الكبير والهائل الذي ينبغي ان تلعبه الثقافة البدلية في غرس ما اسميته بالروح الاخلاقي، ليس فقط في نقدها الجريء لكل المواقف والأفكار الصادرة عن اي طرف كان مهما كانت نيته في حال مخالفتها لمضمون بناء الدولة الشرعية والنظام الديمقراطي والمجتمع المدني، بل بتقويمها

بالشكل الذي يخدم فكرة الحقّ والعدالة الفعلية للجميع، فهي العملية الوحيدة القادرة على كنس مخلفات التوتاليتارية وتفتيت بؤر التخلف الاجتماعي وتشذيب وتهذيب الثقافة الديمقراطية في النشاط السياسي.

وهي مهمة لا يمكن للثقافة أن تؤديها على اكمل وجه دون استكمال الوجه الآخر للروح الاخلاقي، اي الوجه الجمالي، اذ ليست ثقافة الروح الاخلاقي في الواقع سوى الوجه الاخر لثقافة الروح الجمالي كما ان ثقافة الروح الجمالي هي الوجه الاخر لثقافة الروح الاخلاقي فكلاهما ينطلقان من الوجدان ويتكاملان فيه ومعه، ولا يعني ذلك سوى انهما وجهان لحقيقة واحدة، هي المعاناة الفعلية من اجل تحقيق القيم الاخلاقية والذوق الجمالي. وهي عملية وجدانية من حيث المبدأ والغاية، من هنا قيمتها الدائمة بالنسبة للروح الفردي والاجتماعي بشكل عام والابداعي بشكل خاص، اذ ليس هناك من ابداع حقيقي يخلو من ابعاد جمالية، من هنا مهمة الثقافة في توسيع وترسيخ روح الجمال الحقيقي في مختلف ميادين الحياة، وليس المقصود هنا بروح الجمال سوى النسبة المثلى والضرورية لتكامل الابداع والثقافة في الدولة والمجتمع.

وليس المقصود بالنسبة المثلى هنا سوى المبدأ المجرّد والعامّ عن ضرورة الاجتهاد الدائم في ايجاد الصيغ المعقولة والواقعية للتكامل كافة نواحي الوجود الاجتماعي، وبالتالي فإننا لا نستطيع ان نرسم بصورة ناجزة وأبدية مداها المحدود بين المواقف الاخلاقية والجمالية، إلا ان ادراك ضرورة الوحدة المتلازمة بينهما هو بحد ذاته المقدمة الأولى لتحقيقها، بمعنى المقدمة الاولى لتمثيلها في الابداع الثقافي بشكل عام والفني والادبي بشكل خاص، واستمرارهما في المواقف الواقعية والعقلانية من الاشكاليات الكبرى التي تواجه تطور الدولة والمجتمع

وهي نسب مثلى يتحدد مستوى ادراكها وتحقيقها في ابداع الجميل في كل مكونات الحياة، ولا يعني ابداع الجميل هنا سوى الابداع الدائم للنسب المثلى، أي الابداع الدائم للتكامل. فالجميل هو المتكامل، والمتكامل هو وحدة، والوحدة هي تجانس، والتجانس هو حركة دائمة. وهي دورة ينبغي ان تتغلغل في صلب الرؤية الثقافية للدولة والمجتمع ورجال العلم والفكر والأدب والفن، فالتكامل في الابداع هو ابداع الجميل، والتكامل في الثقافة هو تثقيف الجمال، والتكامل في المجتمع هو تطهيره الدائم من مظاهر القبح والقبيح فيه، والتكامل في الدولة هو ترقية مظاهر الجمال في الابداع والثقافة والمجتمع.

غير ان هذا التكامل ممكن في ظل الوجدان الحقيقي للجميل والجمال، وهو امر يفترض معاناة اشكالياته الواقعية في الحياة، وذلك لارتباطه بفكرة التكامل نفسها، انطلاقا من ان الجمال والجميل هو تكامل متجانس لنسبه المكونة، ومن ثم يستحيل بناء منظومة للرؤية الجمالية قادرة على الفعل في ميدان الثقافة وتهذيبها الدائم دون ارساء اسس التكامل في الفرد والمجتمع والدولة والثقافة، وهي سلسلة يتشكل من حلقاتها بنية الروح الجمالي، او منظومة الذوق الجمالي، فعندما نأخذ من قضية تكامل الفرد وصنع شخصيته، باعتبارها احدى القضايا الجوهرية لفلسفة الجمال في العراق، فإن المنطلق العقلاني لتناولها يستلزم وضعها ضمن حدودها الواقعية، وهي حدود وثيقة الارتباط بكيفية ومستوى ادراك طبيعة الاشكاليات المتراكمة تأريخياً بأثر الفعل التخريبي للتوتاليتارية البعثية والدكتاتورية الصدامية على الفرد والمجتمع والثقافة والدولة.

فمن مفارقات التوتاليتارية وجرائهما في الوقت نفسه هو حشرها العنيف للأفراد في اسراب وقطعان، ومن ثم محاصرتها للفرد بجماعة القطيع وارغامه على

التفكير والقول واعلان الولاء والرفض والتأييد والمدح والذم والحركة والسكون والابتسام والبكاء والفرح والحزن بطريقة متشابهة وخالية في الوقت نفسه من الوجدان الصادق، ما يجعل من الجماعية اسلوباً لقتل روح الجماعة، ونثر الفردية الى ذرات متشردة وهاربة وعدائية. ما يؤدي بالضرورة الى نزع فردية المرء وسحقها التدريجي، بينما تشكل هي من الناحية الوجودية المقدمة الضرورية للفعل الحر، ومن ثم للإبداع وصنع الجميل. اذ لا يعني نزع فردية المرء سوى نزع مقومات الذوق الجمالي وذلك لأن الجمال تنوع وحركة حركة، اي تلقائية متناسقة في معاناة الوجود واشكالياته، ولا يمكن تحقيق ذلك دون فردية المرء.

فالفردية هي ليس فقط إحدى المصادر الكبرى للجمال، بل ومصدره الاكبر، ففيها فقط ومن خلالها يمكن ان تتحقق فردانية المعاناة واصالتها. وذلك لأن ابداع الجميل ومعاناة فردية وتعبير فرداني، بينما يشكل انتزاعها وصهرها "في كتلة هلامية" متشابهة الغاء خصوصيتها، اي كل ما يتعارض مع الجميل بوصفه تميز واختصاص.

لقد الغت التوتاليتارية المقدمة الضرورية للإبداع الفردي، واتمته بدكتاتورية الهامشية الاجتماعية وراديكاليتها السياسية المتخلفة، مما ادى الى انتشار وغلبة الهمجية وبالتالي تفتيت التراكم التاريخي للقيم الاخلاق والذوق الجمالي. اذ ادت سياسة الهامشية الاجتماعية والراديكالية السياسة الهمجية الى تخريب كل القيم الاخلاقية المتراكمة تأريخياً في العقل والضمير العراقيين، وقلبت الاوزان الداخلية للاعتدال بصورة لا مثيل لها في التاريخ الحديث، بحيث افسدت الجميع على كافة المستويات، وهي المقدمة الفجة لخراب الذوق الجمالي.

فقد اختزل الذوق الجمالي الى معيار العبودية الخالصة لمزاج الهامشية ودكتاتوريتها؛ بحيث جرى وضعها في هرم تافه معياره الحزب ولا حزب غير تكريت، ولا تكريت غير صدام ولا صدام غير الهامشية، وهو هرم صُنِع على مثاله آلية سخفت الذوق الجمالي، وجعلت من الثقافة ككل خادماً وضيعاً لا يعرف غير "اعلان الولاء"! وهو ولاء لا تراكم فيه، اذا لا تمايز فيه ولا تميز ولا تخصص ولا اختصاص، بينما الذوق الجمالي هو تراكم وتميز واختصاص، وليس مصادفة ان تتحول الثقافة في العراق التوتاليتاري الى أداة لسحق التراكم والاختصاص، وهي حالة يمكن ملاحظة آثارها الحالية في العراق، عندما يتحول الشرطي الى وزير ثقافة، والعريف على وزير للعلم، وسائق الدراجة الهوائية الى وزير للصناعات العسكرية، وبائع الثلج الى نائب لرئيس الدولة، والبلطجي الفاشل في دراسته الى رئيس جمهورية!.

ووجدت هذه الظاهرة انعكاسها العام في مظاهر الحياة، بحيث ترى الاستاذ الجامعي عاطلاً عن العمل، والمعلم سائقاً، والنجار فراشاً، والفراش مديراً للمدرسة، وبائع اللحم ضابطاً عسكرياً، وهي قائمة مثيرة في تفاصيلها الواقعية، إلا انها تشير بمجموعها الى اضمحلال فكرة واهمية الاختصاص، مع ما يترتب عليه من انحطاط في المعارف والمهنة، اما الحصيلة فهي اضمحلال الذوق الجمالي وفي حال تأمل الواقع كما هو في الظروف الحالية، فإننا نستطيع القول، بأنه لا أذواق في العراق حالياً على الاطلاق! اذ لا نظافة في الحياة، وانعدام شبه تام للنظام في الحركة والسير والمعاملة؛ فحيث ما تنظر لا ترى غير الخراب والاطلال والشحوب والألوان الكالحة.

وهي مظاهر تشير الى الانهيار الفعلي للذوق الجمالي، والذي بدوره ليس سوى المظهر الصارخ لانهيار القيم الاخلاقية وفي الحصيلة ما هو الا المظهر القبيح لانهيار الهوية الشخصية وفردانيتها، وهذه بدورها ليست الا الذي يعطي لتأسيس فكرة تكامل الفرد اهميته القصوى بالنسبة لثقافة الروح الجمالي وما يترتب عليه من اعادة بناء سلسلة تكاملها في الابداع والثقافة والمجتمع والدولة؛ وذلك لأن صنع الشخصية الحرة والفردانية هو ضمانة صنع الأنا المبدعة وبالتالي ابداع الجميل؛ فالجميل ابداع والابداع جميل، وليس مصادفة ان تقرن العربية البديع بالإبداع، لأن جذرهما واحد، وغايتهما واحدة.

وهي غاية يستحيل بلوغها دون ثقافة التكامل في الابداع، بوصفها اسلوب صنع الجميل، وبالتالي اسلوب التكامل في الثقافة نفسها. فهو الحلقة المكملة لثقافة الروح الجمالي. فتكامل الثقافة هو اسلوب تثقيف الجمال والجميل في العلم والعمل ولا يعني تثقيف الجمال في الوجود والوعي الاجتماعيين سوى تحويله الى مرجعية الابداع الحقيقي. والابداع الحقيقي هو جميل بالضرورة، بل انه التعبير الاصدق عن الجميل والجمال وهو تعبير متنوع لا متناهٍ في الاشكال والصور يمكن تربيته في حب الجمال في الارض الواسعة والبيت الفسيح والعيش الرفيع والصدر الرحيب وفي سواد العينين وصباحة الوجه وحلاوة العينين وظرف اللسان ورشاقة القد ورباطة الجأش والجرأة والبطولة والبسالة والشجاعة والجود والكرم كما يمكن رؤيته في ادانة او تذليل مضاداتها القبيحة.

بعبارة اخرى، ليس تثقيف الجمال سوى تأسيس مبدأ محبته في كل شيء وكره القبيح في جميع مظاهره؛ لأن الجميل هو ايضاً مصدر حب الحياة

والعمل، فهو يطلق اللسان ويحسن الكلام ويقوي الجفان ويوسع العينين ويحد الرؤية ويربط الجأش، بل ويعطي حتى للمغامرة ابعاداً وجدانية رفيعة المستوى، وهو الامر الذي يجعل من الروح الجمالي مرجعية من مرجعيات تكامل المجتمع. ومن ثم بناء المجتمع المدني. اذ لا مدنية بدون جمال ولا مجتمع مدني بدون احترام للجميل وابداعه الدائم. وفي اوضاع العراق الحالية تلعب فكرة الجميع بأبعادها الاجتماعية المدنية دور حساس في استعادة المضمون الثقافي للفكرة الوطنية. فالهوية العراقية هي وحدة للتنوع القومي والثقافي، وانها تتمثل مكوناته التأريخية المتنوعة في الحقيقة القائلة بأن الهوية العراقية هي هوية تأريخية ثقافية. وبالتالي فإن استعادتها الفعلية السليمة تفترض البحث الدائم عن الجميل في مكوناتها ككل. اما الجميل فيها فهو قدرتها على التجدد والتنوع. كما انها العملية القادرة على تذليل مخلفات وآلية انتاج القبح الاجتماعي.

فقد تركت التوتاليتارية البعثية والدكتاتورية الصدامية ارثاً شنيعاً امام المجتمع المدني. اذ كانت في حصيلتها الممارسة القاسية للتجزئة ومسخ الشخصية والغاء الفردية، مع ما يترتب عليه من تجفيف للروح الجمالي، بينما يفترض تذليل هذه الآلية اعادة بناء تكامل الفرد ودمجه في المجتمع المدني واحياء فرديته من اجل تثوير ابداعه المتميز للجميل. وذلك لأن تكامل فرديته بوصفه شخصية مبدعة هو اسلوب توسيع وتعميق روح الجمالي.

ومن هذه الحصيلة العامّة تتراكم مكونات ما ادعوه بتكامل الدولة. فالدولة الحقيقية هي التي يتكامل فيها الفرد والمجتمع والثقافة في كل واحد بوصفه تعبيراً نموذجياً عن الوحدة المتنوعة. اذ ليس تكامل الدولة في الواقع سوى اسلوب ترقية مظاهر الجمال في الابداع والثقافة والمجتمع.

ممّا سبق يتضح بأن التكامل في بنية الروح الجمالي يفترض بناء منظومة الذوق الجمالي هي منظومة النسب المثلى، عبر تحويلها الى مرجعية في بناء تكامل الابداع والثقافة والمجتمع والدولة. وتوسيع مداها بالشكل الذي يشمل مكونات الوجود الطبيعي وما وراء الطبيعي للفرد والمجتمع والدولة ثم العمل على تجسيدها في رؤية نقدية للآفاق والانفس. اما تحقيق هذه المرجعية في الابداع، فإنه يفترض تجسيدها النسبي ضمن الصراع الواقعي الدائر حول الاشكاليات الكبرى لوجود الدولة والمجتمع والفرد وتمثلها في وجدان صادق عبر التنقية الدائمة لفكرة الاخلاص. بمعنى البقاء الدائم ضمن قيم الترقية الدائمة للروح الانساني في وحدة مكوناته الاخلاقية والجمالية، أو ما كانت تدعوه الثقافة العربية الاسلامية بعبارة الجمال والجلال.

(٣)

ثقافة الحرية والحقوق

ان الحرية هي المعنى الحقيقي والفعلي للإرادة الانسانية. ومن ثم فهي رحيق معاناته من اجل اكتساب وحدته الداخلية. وهي وحدة لا يمكنها الفعل خارج القانون؛ لأنّ حقيقة القانون هي التنظيم العقلاني والاخلاقي لشروط الوجود الاجتماعي، بما يكفل للإنسان حرية التفكير والقول والعمل. من هنا ضرورتهما بالنسبة لوحدة وتكامل الفرد والمجتمع والدولة سوى الالتزام الدائم بالحق. وهو الامر الذي يجعل منها كياناً وكينونة" ظاهرها عذاب وباطنها رحمة". لأنها تضع المرء والجماعة والدولة امام محك دائم للبرهنة على مستوى ادراك الضرورة من جهة، وعلى المستوى العمل والتضحية من اجلها وهما وجهان لحقيقة واحدة هي ثقافة الحرية والحقوق اي ثقافة الالتزام الحر بالحق. فهو الالتزام الذي يمكنه توسيع وتنويع فكرة الاحتمال والبدائل.

ذلك يعني ان المهمة الكبرى القائمة امام فلسفة الثقافة البديلة في ميدان تأسيس الحرية والحقوق في الوعي الاجتماعي، يقوم في جعلها مرجعية ثقافية، اي تحويلها الى مبدأ متسامٍ وقانون أعلى من كل التأويلات السياسية والحزبية المشروطة بالمصالح العابرة واحكام العقائد والتفسير الايديولوجي المبتذل.

ان تحويل الحرية الى مرجعية ثقافية هو الاسهام الضروري لكي لا تكون فكرة الحرية والحق "ملكاً لاحد". وفي مجرى هذه العلمية يمكن لهذه المساهمة ان تشرك المجتمع في اعلاء شأنها وضرورتها لهم جميعاً بقدر متساوٍ، فهو الطريق الوحيد القادر على ابداع ثقافة اجتماعية رزينة ورصينة وعميقة الجذور عن معنى

الحرية في الوعي الاجتماعي. كما انه الاسلوب الواقعي لتحويلها الى مبدأ متسام وقانوني. وليس المقصود بهذا التحويل سوى صيرورتها في مبدأ يتسامى عن التأويل والتلاعب الخاضع لنفسية التحزب أياً كان مضمونه وشكله. فالقيمة الكبرى للمرجعية تقوم بالذات في تساميها عن أداء مهمة الأداة الطيعة للرغبات مهما كانت رفيعة المستوى. وذلك لأن الحرية هي الشكل الاكثر مرونة للمتسامي والمقدس. من هنا ضرورة تعاليها عن التأويل السياسي الذي يجعل من الحرية شعاراً ومغامرة المصالح الضيقة. والشيء نفسه يمكن قوله عن التأويل الحزبي الذي يجعل من الحرية مطية تتحد قيمتها بمبدأ استجابتها للمصالح العابرة. في حين لا تفعل الصيغة العقائدية أيّاً كان شكلها ومضمونها الا على تحجير الحرية ضمن قواعدها. بينما الحرية هي الاسلوب الاكثر مرونة وواقعية على ترتيب فعل القواعد الضرورية للقانون. اضافة الى ما في الحرية من رؤية تتجاوز القيود التي فرضتها بالضرورة العقائدية أياً كان ادعاء مصدرها وغايتها. في حين يشكل التفسير الايديولوجي المبتذل في الاغلب الصيغة العلمية للرؤية العقائدية.

من هنا ضرورة تصدي فلسفة الثقافة البديلة العراقية في مجال الحرية والحقوق لمهمة تأسيس الحرية الحقيقية، أي الحرية المقيدة بالقانون والمرتقية الى مصاف المرجعية الثقافية. فهو الاسلوب الفعلي القادر على شحذ مكونات السياسة والتحزب والعقائدية والايديولوجيا بطريقة فعالة وايجابية في ترسيخ وتوسيع مداها الاجتماعي والاخلاقي والقانوني. كما انه الاسلوب القادر على جعل الحرية بحثاً عن البدائل العقلانية والواقعية وحق تجسيدها في مشاريع تخدم تكامل الفرد والمجتمع والدولة والثقافة كل بمعاييرها الخاصة. وهو تكامل يتمثل حقيقة الحرية ويعبر عنها. اذ لا يعني ان كل منها يجسدها بمعاييرها الخاصة سوى

ان كل منها يتكامل بمعاييره الخاصة. فهو الاسلوب الواقعي لتجسيد حقيقة الحرية بوصفها بحثاً عن البدائل العقلانية والانسانية.

من هنا يصبح تكامل الفرد بمعاييره الخاصة هو صنع الشخصية الحرة. وهو اسلوب يفسح المجال امام تنوع هائل في البحث عن بدائل لا تحصى بدورها في هذا المجال. ومن ثم إلغاء كل القيود التي يمكن ان تفرضها الرؤية السياسية الضيقة او التصورات الايديولوجية او الاحكام العقائدية بصدد ما هو مقبول ومباح وحلال.

في حين يصبح تكامل المجتمع بمعاييره الخاصة هو صنع مقوماته المدنية وهو الاسلوب الذي يحرر المجتمع من القيود التقليدية بمختلف اشاكلها ومحتوياتها. لاسيما وان المجتمع المدني هو الكيان القادر على صهر مختلف التجارب الحياتية وتقويمها، بوصفها نماذج معقولة ومقبولة ضمن فكرة الاحتمال والتنوع.

بينما يكون تكامل الدولة بمعاييرها الخاصة هو صنع مقوماتها الشرعية. وهو الاسلوب الذي يعطي لمؤسساتها الشرعية الضرورية من اجل جعل الحرية اسلوباً واقعيا وعقلانياً لإدارة شؤونها. بحيث تصبح الدولة وريثة المجتمع المدني او الصيغة الادارية السياسية له.

اما تكامل الثقافة بمعاييرها الخاصة فهو تحويل ثقافة الحرية والقانون الى الشرط الضروري للإبداع، بمعنى تحولها الى اسلوب لتوسيع وترسيخ المسؤولية الفردية والاجتماعية مسؤولية والدولة. حينذاك تتحول الحرية الى ادراك متسامٍ او مرجعية لها قدسيتها عند المجتمع. بمعنى استحالة ابتذالها انطلاقاً من اعتبارات

سياسية او عقائدية او ايديولوجية حينذاك تصبح الحرية شرط الابداع الحقيقي وحقيقة الثقافة.

فالحرية هي منظومة متكاملة من القيم والمفاهيم والافكار والقواعد التي لا يحدها شيء غير ادراك ضرورة التكامل الذاتي للثقافة والابداع كل بمعاييره الخاصة. بمعنى ان التكامل الذاتي للثقافة هو شرط التحرر الحقيقي فيها، كما انه اسلوب فعلها العقلاني والواقعي في التأسيس لفكرة الحرية بوصفها نظاماً متكاملاً. وليس هناك معياراً واقعياً وعقلانياً للتكامل الذاتي في الثقافة غير الحرية التي لا يحدها شيء غير منطق البحث عن الحقيقة والتأسيس لها في كل مقومات الوجود وبالأخص في ميدان الحق والحقوق. فهو سبيل الابداع الاصيل، الذي يعطي للحرية امكانية التجذر من خلال توسع تجاربها الاجتماعية وانعكاسها في الابداع. وهو طريق بلوغ الحقيقة القائلة، إنّ الحرية والابداع كيان واحد مهمته العمل على صياغة المشروع الواقعي لإبداع الحرية وحرية الابداع. وهو الامر الذي يعطي لهذه الوحدة صيغة معقولة لوعي الذات الاجتماعي والمتحرر من الاستبداد أياً كان نوعه، وبالأخص الاستبداد التقليدي للمفاهيم والقيم اللاهوتية والايديولوجية، وبمختلف نماذج العقائدية الضيقة والاستفراد الحزبي والسياسي أياً كان نوعه ومصدره.

ففي ظروف العراق الحالية يصبح التحرر من ثقل الاستبداد المشار اليه اعلاه الاسلوب الضروري لتذييل بقايا وصور التوتاليتارية والدكتاتورية. من هنا يصبح تحرر الوعي الاجتماعي من قبضة اللاهوتية امراً حيوياً لابد منه لثقافة الحرية من خلال التأسيس للفكرة القائلة، بأنه لا شيء مقدس بحد ذاته في الوجود لأنه ابداع دائم. "والمقدس" فيه هو المكابدة الحية من اجل جعلها اسلوباً

شاملاً لإبداع والحرية والحق. ذلك يعني ان "المقدس" فيها هو الاجتهاد الحر من اجل جعلها اسلوباً شاملاً للإبداع وتعميق الحرية وتوسيع مداها. اذ ليست القدسية اللاهوتية في الواقع سوى الصيغة الاكثر تزييفاً للتقييد؛ لأنها الصيغة الحزمية والقاطعة للرؤية الايمانية. ومن ثم فإن حدودها انها غير قادرة الى تجاوز يقينها الخاص او الشك فيه. وهي امور غير عقلية ولا عقلانية. ولها ما يسوغها ضمن المساق النفسي للإيمان فقط. بمعنى انعدام ضرورتها بالنسبة للرؤية الواقعية والعقلانية التي تواجه مهمة بناء ثقافة الحرية في العراق. وذلك لأن مضمون هذه الثقافة لا يقوم فقط في تذليل الاستبداد أياً كان نوعه، بل وفي تأسيس مضمون منظومة الحرية بوصفها حقاً وحقوقاً ترتقي الى مصاف المرجعية المتسامية فوق كل الاعتبارات الخارجة عن منطق الاجتهاد العقلي والعقلاني الحر.

والشيء نفسه يمكن قوله عن مهمة تحرير الوعي الاجتماعي من قبضة الرؤية الايديولوجية. والقضية هنا ليس وحسب في استبداد الايديولوجي أياً كان شكله ومحتواه مناقضا للحرية من حيث هي تمثل لحقائق الخير المطلق ولتخريبها قيم الحرية في الفكر والتفكير. وهو المنبع "الروحي" للاستبداد والتوتاليتارية والدكتاتورية. كما انها الصيغة الفكرية للاستبداد السياسي. والاستبداد السياسي هو ليس فقط قمع الحرية، بل وسحبها الدائم الى مرحلة ما قبل الدولة والحق. مع ما يترتب عليه من تحجير للفكر والعقل والضمير ضمن معايير الحزبية السياسية منها والعقائدية. وهو امر يؤدي بالضرورة الى تقديس "الرذيلة"! بينما حقيقة الحرية هي الشكل الاكثر مرونة للمتسامي والمقدس.

ان رفع شأن فكرة الحرية بوصفها الشكل الاكثر مرونة للمتسامي والمقدس وتأسيسها في الوعي الاجتماعي العراقي والمعاصر وهو المقدمة

الضرورية لثقافة الحرية فيه، ومن ثم فهي المقدمة المبدئية لتحقيق فكرة الاحتمال والتنوع في كل ميادين الحياة. بمعنى انها تفسح المجال امام توسيع المدى الاجتماعي والسياسي والاخلاقي والروحي للحرية من جهة، وتجعلها الاسلوب الذي لابد منه لتوسيع وتجذير قيم الحق والحقوق في بنية الدولة ومؤسساتها، والمجتمع المدني وقواه، من جهة اخرى. وذلك لإقرارها بأن المقدس هو الشيء المجرد عن الابتذال، ومن ثم فهو ممكن التجلي في صور لا تتناهى. بمعنى الحق في التعبير غير المتناهي عن مكابدتها الحية في الاجتهاد الحر من اجل جعل الحرية اسلوباً شاملاً للإبداع. وبالتالي جعل كل الاجتهادات المقيدة بفكرة الحرية اساليب لتمثل حقائق الخير المطلق، انطلاقاً من تجسيدها للفكرة القائلة، بأن الحرية هي احد تجليات الخير المطلق.

وفي هذا تكمن ارضية الوحدة الفعلية بين الحرية والحقوق اي ان تصبح ثقافة الحرية اساس ثقافة الحقوق، وثقافة الحقوق اساس ثقافة الحرية.

بعبارة اخرى، إنّ تكامل الحرية والحق في الرؤية العلمية والعملية للدولة والمجتمع وقواه السياسية ورفعهما الى مصاف المرجعية الثقافية، هي مقدمة واسلوب تحويل الحرية الى نظام. مما يجعل من الحرية نظاماً ذاتياً للحق المتراكم في الثقافة القومية. وبالتالي يعطي لها شرعية التغيير والتبدل والتطور حسب الاجماع العام. مع ما يترتب عليه من تجذير لفكرة الالتزام الدائم بالحق بوصفه حقيقة الحرية الاجتماعية والسياسية. وذلك لأنه يحرر فكرة الحرية نفسها من غواية الاستعمار السياسي والايديولوجي والعقائدي واللاهوتي الضيق، كما انه يجنب تحويلها الى جزء من قواعد القانون الصارم. على العكس انه يعطي للحرية امكانية الأنسنة الدائمة للقانون وجعله قوة اضافية في ترسيخ قيم الحرية

وتوسيع مداها. حينذاك فقط يمكن لفكرة الحق والحقوق ان تكون "مغامرة اخلاقية" دائماً. والمقصود بالمغامرة هنا هو جعل الحق "مغامرة الروح المبدع". بمعنى التأسيس لفكرة حرية بلا ضفاف، وضفافها الوحيدة هي عدم السقوط في الابتذال. وهو الأمر الذي يعطي لمغامرات الروح المبدع الحق الدائم في حرية الاجتهاد، كما يعطي لحرية اجتهاده تمسكها الدائم بفكرة الحق، استناداً الى ان الشيء "المقدس" فيهما هو المكابدة الحية من اجل جعلهما اسلوباً شاملا للإبداع، الحرية والحق.

وهذا بدوره يفترض التأسيس النظري والعملي لفلسفته الحق البديلة في العراق وثقافتها الخاصة. وليس المقصود بثقافتها الخاصة هنا سوى مجموعة المبادئ العامة التي تنظم فعل غايتها الكبرى، التي هي ضمان حقوق الحرية في كل جزئيات وكليات الدولة والمجتمع والثقافة. وعلل اهم هذه المبادئ اربع وهي:

اولاً: رفع الحرية الى مصاف الالتزام الدائم بالحق (الحقوق)، وجعل الحقوق ضمانَ الدفاع الدائم عنها.

ثانياً: جعل الحرية والحق مرجعية متسامية بالنسبة لوجود الدولة والمجتمع والثقافة.

ثالثاً: الاقرار بأن الحرية هي مكابدة الروح المبدع في ميدان الحق، كما ان الحق هو مكابدة الروح المبدع في ميدان الحرية.

رابعاً: لا شيء مقدس في الشريعة لأنه ابداع دائم.

ومن حصيلة هذه المبادئ العامة ووضعها في صلب برنامج التربية الجديدة لثقافة الحق والحقوق، يمكن بناء فلسفة الحق العراقية. اما مضمونها

الفعلي فيقوم في ارساء الحقيقة القائلة، بأن الحق هو شرع وشريعة، وان مهمته الذاتية تقوم في البحث الدائم عن الصلاح والعدل والحرية وسبكهم في قانونٍ قابل للتهذيب وملزم للجميع. حينذاك يكون ممكناً استعمال تجارب الماضي والحاضر ومختلف الاقوام والامم والثقافات في ميدان الحق. فهو الميدان الوحيد الذي يكشف عن عمق المكابدة الانسانية في كل زمان ومكان من اجل تحقيق الحرية، اي ايجاد النسبة المثلى بين الحقوق والواجبات.

وهي مهمة ممكنة التحقيق من خلال بناء الكيان الحقوقي للدولة، وبناء الاسس الحقوقية لمؤسستها وأخيرا بناء الذهنية الحقوقية للمجتمع (الأفراد والجماعات، والحركات الاجتماعية والاحزاب السياسية).

وهي مهمة تفرض رسم حدودها العامة الكبرى دستورياً وتخصيصها قوانين اضافية. اما المقدمة المنهجية الكبرى لتحقيق هذه المهمات فتفترض الالتزام بمضمون المبادئ العامة الأربعة المشار اليها اعلاه. فهي المبادئ التي تضمن تحقيق الفكرة القائلة بأن التكامل الحرية والحق في ثقافة الحرية والقانون وتكامل لا يتكامل ابداً. بمعنى أنه جزء من تجارب الاجيال وتاريخها وبالتالي لا يمكن لأية مرحلة من تاريخ الأمم ان تكون معيارا مطلقا للحكم على الحاضر، كما انها عاجزة عن ان تكون اسلوباً لفهمه. انها تستطيع ان تسلط الضوء على ما ينبغي القيام به، والعمل على ترسيخ وعي الذات التاريخي فقط. اما ابداع الحق بصورة حرة، وحرية ابداع الحق، فإنها من صلب الادراك الوقعي والعقلاني للإشكاليات الفعلية والكبرى والجوهرية التي تقف امام العراق في ظروفه الحالية والمستقبلية. من هنا لم يكن، على سبيل المثال، الغاء قانون الاحوال الشخصية ومحاولة استبداله بأحكام الشريعة سوى الصيغة الفجة للانحدار صوب التخلف

القانوني والحقوقي. والخروج على منطق التاريخ والحق والحرية، اي كل ما يصب في اتجاه تجفيف ثقافة الحرية والحقوق.

ان المهمة التي تقف امام فلسفة الحق تقول في تذليل قانون الاحوال الشخصية القديم وتأسيس بديل شامل له يستند من حيث منهجية صياغته الى المبادئ المشار اليها اعلاه، فيما يتعلق بصنع ثقافة الحرية والحقوق. لا السقوط من جديد في حضيض الصيغ الايديولوجية او العقائدية لتقديس الماضي أياً كان شكله ومحتواه. وذلك لأن تقديس الماضي وابداعاته هو صناعة سيئة للاستبداد! وذلك لأنه لا شيء مقدس في الشريعة لأنها ابداع دائم. "والمقدس" فيها هو المغامرة الحية من اجل جعلها اسلوباً شاملاً للابداع. وهي الفكرة التي دللت عليها بصورة عميقة حصيلة الثقافة الاسلامية في ميدان الفقه وعلم الاصول. من هنا ضرورة اعادة النظر النقدية بالتراث الاسلامي الحقوقي من جانب فلسفة الحق البديلة في العراق، من أجل اعادة دمجها في نسيج الوعي السياسي والحقوقي والثقافي المعاصر، باعتبارها جزءاً من الاجتهاد الحر فقط، اي لا قدسية فيها لغير الاجتهاد الحر وروح البحث عن الاصلاح والعدل. وهي الحصيلة التي ينبغي ان تشكل مضمون الجهاد والاجتهاد السياسي والحقوقي والاخلاقي للاحزاب والحركات الاجتماعية والافراد من اجل ترسيخ حقائق الثقافة الحية للحرية والقانون في العراق.

الباب الثالث
الابداع والابد المثقف ومرجعيات الروح الثقافي

الفصل الاول: هوية المثقف الحر
الفصل الثاني: شياطين الاحزاب السياسية وملائكة الروح العراقية
الفصل الثالث: مرجعيات الروح الثقافي العراقي

(١)

هوية المثقف الحرّ

ان الابداع محرقة تطهر فيها معاناة الوجود الانساني من اجل تأسيس المعنى. وهي معاناة فردية تتوقف ابعادها وقيمتها التاريخية والمعرفية على ما فيها من قدرة واستعداد لسماع صوت الحقيقة. وهو الامر الذي يجعل منها مفارقة يصعب حدها بمعايير المنطق، لكنها غاية في الجلاء بالنسبة للحدس، كما لو انها البديهة الجلية الوحيدة للوجد والوجدان، اي المعاناة واكتشافاتها. فالمعاناة الحقيقية هي معاناة الحقيقة اي حرية البحث عن المعنى. وهي القوة المثيرة للعقل والوجدان في محاولاتها تأسيس النسبة الضرورية بين الحس والعقل والحدس. وكلما يقترب البحث تمثل، وتمثيل هذه النسبة الضرورية كلما يرتقي الى مصاف الابداع الكبير.

فالابداع الكبير على حجم المعاناة الفردية في كيفية تمثل وتمثيل نسبة المحسوس والمعقول والحدس في تأسيس المعنى وهي نسبة تصنع الجميل والمتسامي وتجعل منهما اسلوب التراكم الثقافي في مسام الوعي الاجتماعي والتاريخي للأمم. فالإبداع الثقافي الكبير هو توليف دائم للجمال العلمي والعملي، اي للنسبة النموذجية التي تصنع على قدر مكابدتها صرح الثقافة القومية والإنسانية. وهو الأمر الذي جعل ويجعل من غيب الابداع علامة جلية على طريق المسيرة الفردية للمبدعين، والغاية المثيرة للمثقفين. وهي عملية لا تنتهي، لأن المجهول هو عين الحيرة، والابداع تراكم في مجراها. وهو الشيء الذي ميز ويميز على الدوام الابداع الحقيقي بوصفه بحثاً في غياهب المجهول.

إن الابـداع الحقيقـي هـو معانـاة البحـث عـن المعنـى، اي عـن البديلـة المجهولة. وهي المفارقة الاكثر اشكالية بالنسبة للابداع. فالأبد المجهول الغاية معلومة الهوية. وما بينهما يترامى الوجد والوجود بوصفهما معادلة الكينونة الصانعة لهوية المثقف المبدع. وهي مفارقة ترتقي في الواقع والمثال الى مصاف الاشكالية الأشد تعقيداً. ذلك لأن المجهول في الأبد هو الأنا المبدعة والمعلوم فيه وجودها. وهي مفارقة تتمظهر في سر التفسير والتأويل الدائمين لإبداع الأرواح، وتفنى في التاريخ وتبقى في الذاكرة ووعي الذات الثقافي.

فالتاريخ الحقيقي الفعال والدائم للأمم هو تاريخ الفكر. وفيه ومن جلاله فقط يمكن "تحجيم" الأبد وجعله ملموساً معلوماً. وهي العملية التي تغيب الأنا المبدعة وتجعلها لغزاً، ومن ثم قوة وميداناً للتفسير والتأويل، وفي مجراها تترابط حلقات التاريخ وتتكامل في وعي الذات القومي. وفي الواقع الذي يجعل من المبدع الكبير روح التاريخ الثقافي. ففي فناء المبدع تبقى الوحدة الحية للمراحل والاطوار الثقافية في تاريخ الامم. بمعنى انه يجسد في ذاته وابداعه، اي في مواقف وانتاج مرجعيات الروح القومي والثقافي المبدع. وبالتالي لا يعني فناءه الجسدي سوى بقائه في تاريخ الروح او الفكر. وهو المعنى الذي يعبر عمّا اسميته بانه المجهول في الأبد هو الأنا المبدعة، وذلك لما في ابداعها الكبير من لغز هو احد نماذج او مستويات التاريخ الروحي. من هنا تجدده وتنوعه في اشكاليات المعاصرة والمستقبل.

ان المبدع الكبير اشكالية لا تنتهي. وهي اشكالية تستمد مقوماتها وديمومتها من قدرة المبدع الكبير على توحيد حقائق المنطق وحقائق المرجعيات المتسامية للروح الثقافي، اي قدرته على توحيد العقل والوجدان

بطريقة تستطيع مع مرور الزمن تفعيل الهموم المشتركة وتنقيتها في معارك العقل النظري والعملي المتعلقة بإشكاليات المعاصرة. وهو واقع نلتمسه فيتحول ابداعه واكتشافاتها المعرفية الى ميدان التفكر اللاحق ومختلف محاولات استكناه تجارب الماضي وتأمل المستقبل، اي تحوله الى خميرة العملية الدائبة للمعرفة، ومن خلالها تتجلى حقيقته بوصفه القوة الوحيدة القادرة على تجاوز الزمن والبقاء في التاريخ، ونفي التاريخ والعيش بمعاييره، وصنع الحكمة بوصفها خروجاً الى ما وراء العقل والعمل بمقاييسها. وفي كلها ليست إلا التجربة الفردانية للمبدعين الكبار في تمثل حقائق التاريخ القومي والعالمي، وهو الامر الذي يجعل من ابداعهم خميرة عملية دائبة للمعرفة. اذ لا يمكن للتطور المعرفي والانساني النضوج دون خميرة الماضي والماضي مستقبل. وعلى قدر ما فيه تتحد معالم المستقبل بوصفه بنية بديلة متجددة. وهي ظاهرة لا يمكن للفكر التقليدي أياً كان شكله ونوعه، صنعها وترسيخها في الوعي الاجتماعي والوجود التاريخي للأمم. وذلك لأن التقليد زمن. اي اجترار للوقت والبقاء فيه دون معاناة وبدائل، اما تجاوزه الى ميدان التاريخ الفعلي فهو حصيلة الجهد النظري والعملي للمثقفين المبدعين. وهو جهد مهمته نفي الزمن الميت وتذليله بمعايير التاريخ الواقعي والخروج عليه الى فضاء البدائل المتنوعة واحتمالات غير المتناهية. وهي العملية التي تنتعش فيها وحدة التاريخ ونفيه، بوصفها اسلوب بلوغ الحكمة. اذ ليست الحكمة من حيث الجوهر سوى الاستعداد والقدرة على تجاوز "حدود العقل" والعمل بمعايير الرؤية الانسانية المتسامية.

ان الارتقاء من الحس الى العقل ومنهما الى الحدس او من الزمن السياسي الى تاريخ الدولة ومنهما الى حكمة الوعي الثقافي للأمم او من طور

الوعي الاسطوري والديني الى العقلي الفلسفي ومنهما الى الحكمة العقلانية، هي العملية التي يصنع حلقات ارتقائها جهاد واجتهاد المثقفين الاحرار. بمعنى انه الارتقاء الذي يؤسسه المثقف المبدع في مجرى معاناته حل اشكاليات الوجود الطبيعي والماوراء الطبيعي للفرد والجماعة والأمة. وهي معاناة تجعل من المثقفين الاحرار وابداعهم اشكالية حرة، اي جزء من تاريخ الأبد. كما انها تحدد القدر التاريخي للمثقف المبدع، باعتبارها النتيجة المترتبة على قدر اشكاليتها بالنسبة للثقافة العقلية والبدائل العقلانية وهي الاشكالية التي تعيد انتاج البدائل وتنوع الاحتمالات بوصفها مصدر الحرية الفكرية والروحية، وذلك لما فيها من وحدة خفية لمكونات الفردانية المبدعة والتاريخ الواقعي، التي تجعل من اجتهاد وجهاد المثقف المبدع تحد دائم لكل ما حوله. وهو تحدٍّ يجعل من الحرية مبدأ وغاية الوجود. بمعنى التحرر من رق الأغيار والعيش ضمنها، اي الفناء والبقاء في مرجعيات الروح المتسامي. وهو روح لا يعقل بدون نموذجية الأبد واشاعة المغري في الروح والجسد. وهي المفارقة المعذبة والعذبة للإبداع. كما انها الحالة الوحيدة القادرة على جعل الابداع ابداً. وذلك لأن الابداع الابدي هو القدرة على الاستماع لصوت الأبد وهو صوت لا يمكن سماع انغامه العذبة دون بلوغ الحرية الذاتية. بعبارة اخرى، ان الحرية الذاتية للمثقف المبدع الشرط الابدي لأبديته! وهي مفارقة وجوده التاريخي والروحي، بل مفارقة الابداع عموما.

ان القيمة المادية والمعنوية لفكرة الأبد تقوم اولاً وقبل كل شيء في تحريرها للحس والعقل من اشكاليات الأزل وتحقيقها عبره؛ فالأبد مستقبل والمثقف المبدع مستقبل. والبدائل مستقبل. والحدس مستقبل. من جميعهم

تتراكم اشكالية المبدع الكبير بوصفها اشكالية لا تنهي. وفي عدم نهاياتها تتجسد حدود الأبد. بمعنى ان المثقف المبدع يجسد في حياته وموته، حركاته وسكناته، ظاهره وباطنه حقيقة الحرية في الابداع موقفاً ابدياً. وفيه ومن خلاله يحقق معنى الأبد في التاريخ. وهي الحالة التي تجعل منه روحاً حياً.

فالابداع الحقيقي أبدي بالضرورة. بمعنى انه لا يستمد أبدية من رغبة فردية او سطوة خارجة، بقدر ما انه يتراكم من معناه البحث عن بدائل عقلانية وانسانية هي عين الحدس والمستقبل وبالتالي، فإن السؤال الحيوي لا يقوم فيما اذا كانت هناك ضرورة لأن يكون الابداع أبدياً ام لا، بل في كيفية تحقيق الابد في الابداع.

ان الابد في الابداع هو الاستماع لصوت الأبد، أي الاستماع لصوت الحق والحقيقة وتناسبها الواقعي والتاريخي في رواية البدائل الحرة. وهو سماع متنوع الاوجه والاشكال والمستويات، لكنه محكوم دوماً بهاجس الحرية، بوصفها مرجعية الابد التاريخي. اذ لا يمكن للمثقف المبدع الارتقاء الى مصاف الابد التاريخي دون ان يكون جسده في التاريخ وروحه في الابد. بمعنى تحقيق فكرة الحرية في ابداعه الفرداني بوصفه توحيداً للجسد التاريخي والروح الأبدي، اي ان يكون تاريخيا في مواقفه أبدياً في روحه. ومن ثم فإنه يحتوي في اعمق اعماقه على اولوية وجوهرية الأنا الحرة. والأنا الحرة هي أن الحق أي الأنا المبدعة بمعايير الحقيقة. وفيها ومن خلالها تتراكم هوية المثقف الحر. وذلك لأن الابداع الابدي حرية لا حدود. أي لا يحده شيئاً ولا يقيده غير الحقيقة واستظهارها في المواقف والاعمال والاقوال. وهي الحالة التي حالما تبلغها الأنا المبدعة، فإنها تأخذ في الذوبان والسريان في مكونات الحق، بوصفه النسبة

الضرورية للتجانس (الهرمونيا). وهي الخاتمة التي تحي في الأنا مشاعر الابد، اي تحررها بصورة نهائية من ثقل اليأس والقنوط واشكال! رذيلة الأخرى، وتجعلها اشبه بالحياة، اي تجسد للفضيلة. وهي الحالة التي يمكن تأملها في تجاعيد الزمن العراقي ورسم ملامحه القادمة في تاريخ المستقبل. كما يمكننا رؤيتها في كل مظاهر الانحطاط، بدءاً من التفكير والتفكير ونمط الحياة وانتهاء بسقوط العزة القومية والانسانية. ومن الممكن ان نأخذ من مثال التعبير في اللغة نموذجاً فمن المعلوم، ان لكل لغة تاريخها في الخط والعبارة والعربية دون شك هي من بين اكثر اللغات العالمية عراقة وتاريخاً، وتراكماً بالبنية والصورة والمعنى. وليس ذنبها في انها لأن غريبة بين اتباعها فيما يتعلق بالقدرة على استعمالها والتعبير عنها بها. وهي ليست ظاهرة عجيبة او عصية على الفهم. لكنها مثيرة للشفقة احياناً، ولعزيمة الانتفاض احياناً أخرى. فعندما زرت اليونان للمرة الأولى عندما كنت طالباً (في كلية الفلسفة، فإن السؤال الذي راودني آنذاك هو "هل ان هذه الأرض فعلا هي التي انتجت اساطين الفلسفة؟ وهل ان أرسطو وافلاطون وعشرات أمثالهم من هنا؟ وهي الحالة التي جعلتني اشعر بقدر من الاطمئنان الى ان حالة الخراب عندنا لها ما يعادلها في التاريخ والمعاصرة!! كما انها قابلة للتغيير والتبديل. وهي امور معقولة بمعايير التاريخ ومقبولة بمعايير المطلق. ولاسيما وان المطلق قادر على الاستخفاف بكل موجود بوصفه جزيئة، والاعتزاز بها بوصفها مظهر وجوده. وهي معادلة لا يحلها الجبر ولا تطيقها الهندسة، ويقبلها العقل بمعايير لوجود خير من العدم"، ويتلذذ فيها الحدس عندما يرى نفسه بهما يعهر الحياة بختم النجاة من هول الواقعية في هوانها. وهو سر للذلة التي يشعر بها المثقف عندما يتفرد الحالة بحالة، ومظهر العزة التي ينبغي ان يحقق وجوده من

خلالها، اما سر وجوده الحقيقة (الأبدي)، فيقوم في تجاوز الزمن الى التاريخ ومنه الى الروح. بمعنى بلوغ الحالة التي تجعل كما فيه اقرب ما يكون الى سريان لوجود في الوجود. والخرير في الجداول، والصبأ في الصبايا!! فهي الحالة التي تنأى به عن الرجوع دوما الى قواعد الدليل لإثبات بدهيات الوجود والتاريخ. وعوضاً عنها تضعه امام مهمة لبرهنة العلمية على ان الابداع الحقيقي سر يتكشف معناه في مجرى معاناة الأجيال والأمم إدراك ابعاده الابدية، اي غير المتناهية.

(٢)

شياطين الاحزاب السياسية وملائكة الروح العراقية

ان انجاز المثقف المبدع مهمة لبرهنة العملية على ان الابداع الحقيقي هو سر يتكشف معناه في مجرى ادراك الاجيال والامم ابعاده الابدية، يعني بلوغ ابداعه ذروة الكمال الذاتي. وهو الأمر الذي يجعل منه اشكالية متجددة في وعي الذات القومي والثقافي. وهي نتيجة تستمد مقوماتها من الحالة الكامنة في تمثله الحقائق المرجعية الأبدية للروح. وهو تمثل يجعل من ابداعه مفتاح الاطلالة الخاطفة على الأبد. من هنا طلوعه الدائم على تجارب الأجيال المتجددة كما لو انه ملاك الرحمة والغضب، يداعب ما فيهم من افراح واتراح زمن الانتصار والهزيمة كما لو انه المرافق النجيب لمصيرهم! وهي مرافقة لا مجال فيها لغير جوازها الفعل القائم في كون ابداعه الخاص هو معزوفة الألحان الفردانية لصوت الأبد. من هنا ملازمة ابداعه للمصير الذائب في غيب المجهول ومستقبل الاحلام، كما يمكن تحسسه وادراكه في الحركة. فالحركة فعل متنوع غير متناه. والابداع كذلك والمثقف المبدع من يدرك كيفية انسيابه فيها. وهي كيفية تصنع شياطينها كما كانت العرب تقول في الجاهلية، وأربابها كما يقولون في مرحلة الاسلام. وليس مصادفة ان تتوصل المتصوفة الى الفكرة القائلة: من عرف نفسه عرف ربه! وهي عبارة حالما يجري ارجاعها الى جذر الكلمة ومضمونها الأول، فإنها تبدو جميلة للغاية بمعنى من عرف نفسه فقد عرف من رباه ويربيه ويرعى تربيته. والرب هو مرجعية التربية. ومن ثم فهي على قدر ما في المرء من معاناة واكتشاف لها. والمثقف الحقيقي، واصحاب الفكر الحر، والتفكير العميق، والتفكير

المنظومي هم ارباب، اي مرجعيات التربية الذاتية. وهو السبب الذي يجعل من المثقف المبدع امكانية لا تتناهى في سلسلة الروح.

ان تحول المثقف المبدع الى حلقة في سلسلة الروح، والاسلوب الوحيد لتراكم وعي الذات التاريخي الثقافي. وهو وعي يصنع عوالمه ومعاييره الخاصة في الابداع. وعلى اطرافها تعتاش وتتساقط قشوره اليابسة، بوصفها العملية الطبيعية ايضا لوجود الاشياء فإذا كان الأبد لا يجد طريقه الى ابداع المثقف دون استرقاق السمع اليه في كل مكونات الوجود، فإن قشور الوعي الثقافي هي العيش على فتات العابر. وهو الفراق بين الالهام والالتهام. وهو خلاف واختلاف لا ينتهي. ولكل منهما معاييره وغايته. كما ان لكل منهما مظاهره وشخصياته. فإبداع الأبد هو وادعة الملاك. وما هو على خلافة وديعة للشيطان! والشيطان ايضاً ملاك، لكنه تائه! وهي الصورة الرمزية التي اكثر من يمثلها في تاريخ الثقافة المعاصرة مثقفو الاحزاب، اي صنيعة الزمن الميت والالتهام البهيمي. وهو خلاف واختلاف لكل منهما تقاليده الخاصة في حضارات الأمم.

فعندما نتأمل تاريخ الوجود الانساني بمعايير تلازم وتناقض الخير والشر والفضيلة الرذيلة، فإننا سوف نقف امام صورة يصعب حدها بمقاييس اي مدرسة فكرية او فنية. وهو امر يشير الى تعقيد هذه الثنائية المقللة للعقل والوجدان، مما جعل منها على امتداد التاريخ الانساني اشكالية ترافق وجود الانسان من اول صرخة يطلقها في الوجود الى آخر واحدة يرافقه بها الأهل والاقارب والجيران والاصدقاء والاعداء. بل ان الوعي الانساني قد رفعها في محاولاته تحديد المعنى الجلي والمستتر في وجوده وافعاله الى مصاف البداية الأزلية. وهي صيغة عصية على المنطق، لكنها معقولة برغبته في تفسير ما يمكن في اعمق اعماق نزواته

المتكسرة في إرادة ما يريد وما يعانيه من نفي منطقي او خلافي لما يعتقده فضيلة تسمو على في طبيعته.

وفي كلتا الحالتين لم يفلح في التواصل الا الى مفاهيم جلية بمعايير اللغة، عصية بمعايير المنطق والمطلق، كما وضعها في مفاهيم الطبيعة والفطرة. بحيث لصق بالأولى ما يقترن بالغريزة، وبالثانية ما ينأى عنها في سمائها. بمعنى انه حول الطبيعة "الأرضية" الى فطرة سماوية". وفيما بينهما حاول السباحة في عالم تتصارع فيه قوى الخير والشر، والفضيلة الرذيلة. وهو الأمر الذي جعل من وجود الانسان دراما معنوية اشد تعقيداً على الوصف والتحديد من دراما الوجود مع انها حياتنا. وفي هذا كانت وما تزال وسوف تبقى فيما يبدو اشكالاتها ما بقى الانسان يولد باكياً وأهله يتضاحكون!.

وهي المفارقة التي جرى رفعها الى مصاف الصراع الأزلي، وذلك لأنها كانت تحمل في جيناتها الوجودية ما دعته ثقافة الاسلام بوحدة عوالم الملك والملكوت والجبروت، اي الطبيعة وما وراء الطبيعة والإرادة الانسانية. ورغم ان القضية تبدو واضحة وجلية للعيان عندما ننظر اليها بعين الحقيقة. والمقصود بذلك عندما ننظر الى وجود الانسان على انه وجدان ما يعانيه بين بداية جلية ونهاية أشد جلاء. فالحياة الانسانية محكومة بالولادة والفناء، وما بينهما لا شيء غير جبروت الارادة في تحدي كل ما يعترض مساعيها من أجل بلوغ ما يعتقد الانسان والجماعة والأمة المثل الأعلى والغاية المرجوة والسعادة المثلى. وفي هذا يكمن سر تحول الحياة الى دراما مع ان بدايتها ونهايتها جلية. وذلك لأن بداية الوجود الانساني ونهايته ترتقيان الى مصاف اليقين. وما بينهما فقط يمكنه ان يكون "سر

الاسرار" الذي اقلق الوعي الانساني ولا زال يشغله في محاولاته بلوغ اليقين. وهو يقين لا يخلو من القلق.

وعندما ننظر الى مختلف نماذج الابداع الانساني في الاساطير والأديان والفلسفات والأدب والفنون، فإننا نستطيع رؤية القلق الدفين في محاولتهم تثبيت اليقين. وليس هذا القلق في الواقع سوى "ملاك الانسان الضائع" في محاولاته بلوغ الهدوء والسعادة بين مكونات لا تثير في حركاته غير القلق. بمعنى اننا نستطيع ان نرى في ذلك محاولات الانسان تحرير نفسه من ثقل الرذيلة الكامنة فيه. وهي رذيلة تحكمها "غريزة بلا حدود". من هنا الرغبة المتشددة في معاندتها! من صراعهما تبلورت فكرة الأخلاق والحدود بوصفها القوة الروحية والسماوية ضدّ قوى الطبيعة الأرضية. وهو صراع أرق الانسان دون ان يسلمه الداء الأعياء. فقد كان السؤال المقلق والجوهري المعنى وجوده يتعاظم مع كل هزيمة للجسد، بوصفه مواطن الغريزة. ومع كل التعاظم له كانت تتعاظم فكرة السمو، والمتسامي، والروحي، والروحاني. ومع كل تراكم في وعي الذات تتحول القوى الشيطانية التي جرى انتزاعها من النفس واخراجها الى انواع مختلفة من شياطين الجن والانس الى عالم الروح الباطني. وهو التحول الذي بلغ ذروته في صعود واستتباب فكرة شياطين النفس ووسواسه للفؤاد وتلبيساته للعقل. ولا يعني ذلك فيما لو جرى التعبير ماديا وروحيا في صيرورته التاريخية وكينونته الثقافية، فإن حقيقة الشيطان هي لعبة لوجود الأبدية والقلق المرافق لرؤية صراع الخير والشر فيها.

وهي الحالة المادية والمعنوية التي انتجت معنى الشيطان وصورته بصورة قد تكون هي الاوسع والادق والأعمق مقارنة بنقيضها. وليس مصادفة ان نعثر

على تسميات "ونماذج شيطانية" تفوق في كمياتها ونوعيتها " النماذج الملائكية". بل حتى في القرآن نعثر على (٩٤) مرة يتكرر فيها اسم الشيطان بينما يبلغ عدد المرات التي يتكرر فيها اسم الملائكة (٧٣) مرة. وهي نسبة يمكننا العثور عليها في الأدب والفن وقصص الأطفال وأحاديث العجائز وحكايات الشعوب واعمال الفلاسفة وأقوال الحكماء. وهو واقع يشير الى طبيعة القلق المتناغم مع رغبة الخروج من مأزق الوجود المعنوي الذي يحاصر الانسان ظاهراً وباطناً على مستوى الحياة الفردية والاجتماعية. كل ذلك يعطي لنا امكانية لقول، بأن الشيطان هو المرافق الخفي لسر الاسرار، اي لدراما الحياة المتذبذبة بين يقينين. وفي هذا يكمن ايضاً سر "اختياره" مبدأ الدراما التاريخية ونهايتها للإنسان، وفي هذا ايضا يكمن مصدر الصراع التاريخي في التفسير والتأويل والمواقف والمساعي اتجاه القوى التي تتحدى الانسان وتنبع منه بقدر واحد.

فعندما ننظر الى تاريخ الأساطير ونوعية "الشياطين" فيها فإننا سوف نقف امام صور متنوعة ومختلفة ومتباينة من حيث تقييمها لدوره وموقعه ووظيفته وأثره بالنسبة لحياة الإنسان، إلا انها تشترك جميعاً في الاقرار الخفي بدوره في اشكالية القضاء والقدر. وهو الأمر الذي يعطي لنا امكانية القول، بأن الشيطان يظهر في اساطير الأمم، بوصفه القوة الفعالة في كينونته الوجودية. وفي هذا يكمن طابعه الخاص بوصفه قوة وجودية في اساطيرها. في حين توحدت وتشابهت صورته ونموذجه في الاديان من خلال تحويل قوته الوجودية الى وجود مؤثر بالنسبة لمصير الانسان. وهي استعادة ونفي لما في تاريخ القلق الانساني العميق في محولاته تحدي النقص الدائم في الوجود البشري.

فالقلق من القلق! وهي الدورة التي تصنع شياطينها وملائكتها. وهي فكرة عقلانية نعثر على صيغتها الدينية وصورتها النموذجية في الرواية الإسلامية التي جعلت من الشيطان نموذج التحدي العنيد والاستكبار المحكوم بغير أبدية ليست بذاتها سوى أحد عناصر الوجود. فعندما يعتد ابليس بناره، فإنه يكون بذلك قد جهل بأن قيمته ليست بذاته بل في وحدة مكونات الوجود الأخرى. وهي فكرة عانت منها عقلية الفلسفة الأولى عندما جعلت من عناصر الماء والهواء والتراب والنار كل لحاله مبدأ الوجود. لكنها اذ كانت تحتوي حينذاك على أبعاد منهجية مهمتها تفسير الوجود، فإن رفع اي منها الى مصاف القيمة الذاتية سوف يجعل منها بالضرورة قوة تكسر الوجود. وليس استعلاء النار على التراب كما هو الحال في الرواية الاسلامية سواء الصيغة المعبرة عما يمكن دعوته بغواية الدراية الناقصة، اي ضعف العقل عن ادراك الابعاد الكبرى في وحدة مكونات الوجود. بينما ادراكها بشكل مضمون لمعرفة الحقيقة. وهي المعرفة التي تصنع من التراب والنار مختلف نماذج الفخار والحجار، بمعنى قدرتها واستعدادها على صنع فخار الرونق وافتخار النفس الغضبية، كذلك حجارة القبور والقصور. وهي مفارقة مطلقة للعقل والضمير رفعتها الأديان من حضيض الوجود الخشن الى عالم الأخلاق المتسامي بوصفه الاسلوب الروحي للتمسك بعروة اليقين. ومن ثم لم يكن ظهور الشيطان وتحديه السافر لمبدأ الخليقة سوى الوجه الآخر لرغبة الخليقة في أن تكون مطيعة وأمينة لحقائق المطلق. وفي هذا يكمن سر التضاد الهائل والتعايش القلق بين مكونين معارضين ومتضادين ومتلازمين في الوقت نفسه. وهي الصورة التي رفعها الإسلام الى مصاف الرواية الأزلية ـ الأبدية، اي الملازمة لوجود الانسان بين عوالم الملك والملكوت والجبروت. اذا تحول

الشيطان في الرواية الاسلامية الى نموذج التحدي العنيد والعمل المدرك للإغواء والإغراء والرذيلة، اي القوة التي تشكل مصدر الامتحان الأخلاقي للبشر. وهي الصيغة التي تمثلت مضمون التراكم الثقافي لقوة وفعالية الإغواء والإغراء والرذيلة في المصير الروحي للفرد والجماعة والأمة والحضارة. وهو السبب الذي جعل من "الشيطان" مصدر الغواية والإرادة الخادعة والاعتداد بالنفس والاستكبار والضغينة والنميمة والكذب والخداع والغش وغيرها من اصناف الرذيلة.

وعندما نتأمل تاريخ الامم والثقافات وتجارب صعودها وهبوطها، ارتقاءها وانحطاطها فإننا نقف دوماً امام حقيقة مستمرة يقوم فحواها في طبيعة الصراع بين "شياطينها" مظاهر و"مآثر" على قدر ما في الثقافة من دراما الغواية والدراية. بمعنى ان الصراع العلني والمستمر في تاريخ الامم والثقافات عادة ما يضعها أمام اشكاليات المعرفة ونوعية التمسك باستنتاجاتها. وليس مصادفة ان تتوصل الثقافة الإسلامية على لسان الشيخ جنيد بالقول، بأن من ليس له استاذ فأستاذه الشيطان، وهي عبارة تكشف عن حجم المعاناة الكبرى للثقافة اتجاه القضايا التلبيس والتشبهات والقلاقل والفتن المحتملة في العقل والضمير والوجود الاجتماعي للبشر ومواقفهم العملية من كل ما يشكل بالنسبة لهم قيمة كبرى. فهي العبارة التي كففت في اعماقها اشكالية التراكم الثقافي وتربية الإرادة بالشكل الذي يحررهما بالغواية والارتماء وراء كل عابر طريق او تقليد اجوف.

فالامتحان الأكبر لوجود الانسان والجماعة والأمة يقوم في مستوى ادراكهم لتراكم الحق والحقيقة والخير والفضيلة. وهو تراكم يفترض التراكم بمعايير العلم والعمل، اي بمعايير أحراره العظام ومرجعياته الروحية المتسامية، لكن من خلال وضعها الدائم على محك التجارب الذاتية. اذ لم يكن المقصود

بالشيطان هنا سوى تقليد الغواية المتكسرة بتقليدية الفكر والوعي فهي المكونات التي تضع شياطينها، اي قواها القادرة على اغواء العقل والضمير واغرائهما في التلذذ الحار وبرودة البلادة الأبدية للجمود تحجر. وهو اغواء واغراء لا يفعلان في الواقع الا على لف الفرد والجماعة والأمة والثقافة في فلك الاجترار الدائر للزمن، مع ما يترتب عليه من فقدان التراكم الضروري بالنسبة للتاريخ ووعي الذات. وهو زمن لا يعمل الا على جعل الامة والثقافة يواجهان ما يواجهه العوام من قلق الزمن الضائع.

اذا ليس الزمن الضائع بالنسبة للفرد والجماعة والأمة والثقافة سوى الوجه الآخر للإرادة البشرية المتكسرة بدهاليز الإغراء والإغواء. وهي إرادة شيطانية، بمعنى ان مبدأها الولع وغايتها الولع وما بينهما اجترار للقلق. وهي صورة واحدة من حيث المضمون انها الصورة التي تثير الفزع في الطفولة والولع في الرجولة والجزع في الكهولة. ذلك يعني انها صورة الارادة المسلوبة. فحقيقة الشيطان في هذا الميدان ليست الا الوجه الآخر لتلون الإرادة المتكسرة بدهاليز الإغواء والإغراء. فقوته من ضعفها وضعفه من قوتها. وهي معادلة تصنع ما يمكن دعوته بثلاثية الإرادة الشيطانية: جسد بلا روح، وايمان بلا هداية، وعلم بلا دراية. وهي ثلاثة تقفل على الروح والعقل والإيمان امكانية العمل بما فيهم من قوة قادرة على تنقية النفس والارتقاء بها الى مصاف التمسك الدائم بالحق والحقيقة.

وهي ثلاثية اكثر من يمثلها ويجسدها الآن في العراق القوى التي تعمل بمتطلبات الغريزة الجسدية وليس بمرجعيات الروح الثقافي للأمة، والتي لا يحتوي ايمانها على هداية لأنه موجه ضد حقيقة الإيمان باعتباره احساناً، والتي لا يتعدى علمها تكرار واجترار ما عفا عليه الزمن من احكام ومفاهيم ميتة. والقضية

هنا ليست فقط في ان كلام القدماء، مهما كان عظيما يبقى جزء من تجاربهم، بقدر ما في خطورة تطويعه الجزئي الذي يجعل من فكر القدماء عبارات، ومن عباراتهم هراوات الارهاب والاستبداد عوضا عن تحرر العقل واختبار الحكمة. وهي الحالة تجعل من الممكن القول، بأن الشيطان العراقي المعاصر (او العصري!!) هو القوة التي تعمل بدون هوية تلقائية في مواجهة اشكالاتها الكبرى والصغرى وهو شيطان مارد لأنه بلا آفاق. بمعنى انه قادر على سحق كل التراكم التاريخي للثقافة ومرجعياتها الروحية المتسامية، لأنه لا يعمل في الواقع إلا بأسلوب رمي الحجر بالحجر حتى دون ان يدرك الأبعاد الروحية فيه. وهو اسلوب لا قيمة له ولا اثر في انهاك القوى الشيطانية الفعالة في نفسية وذهنية العراق الحالي. وذلك لأن يكتفي بصورة "رمي الجمار"، اي حجر بحجر دون الاعتبار برمزيتها التي قالت عنها شيوخ الاسلام العظام: "اذا كسرت الحجارة لرمي، فاكسر مع الحجارة إرادة الباطن وشهوات الأسرار وممكنات الأهواء". بمعنى التحرر من عبودية الإغواء والإغراء القائمة على ضعف الإرادة.

بعبارة أخرى، ان مهمة كسر الحجارة الشيطانية القابعة في العقل والضمير تفترض كسر الإرادة المتكسرة واعادة صهرها ببوتقة الحق والحقيقة. وبدون ذلك تبقى اشكالية الشيطان اشكالية وجودنا. وهي أتعس اشكاليات الوجود، لأنها مجرد شيطنة بلا شيطان! ولا يسع المرء هنا سوى التمني برميها الى الشيطان!! وهي حالة تعبر عن المأزق الحرج والطريق المسدود. فحقيقة الشيطان هنا هو اشكالية تلازم فقدان المرء والمجتمع والدولة والثقافة لمرجعيات كينونتها الثقافية. وهو الامر الذي يعطي لنا امكانية القول، بأن شيطان العراق الأكبر الآن هو العمل دون

هوية تلقائية، اي العمل بلا منظومة من المرجعيات العامة والملزمة في ميدان القومية والدولة والثقافة.

وهي الحالة التي يقف امامها المثقف العراقي بعد انحلال وتحلل الثقافة والمثقف في مجرى الاستحكام التام للتوتاليتارية البعثية والدكتاتورية الصدامية، اللتين جعلتا من المثقف ملكاً ضائعاً في الزمن وشيطاناً مارداً بيد الأحزاب! وهي مفارقة الثقافة والمثقف العراقي الحالية. فإذا كان خراب الثقافة والمثقف في ظل سيادة الزمن الدكتاتوري هي النتيجة الحتمية المترتبة على تجفيف مصادر الابداع الحر، فإن مفارقة الظاهرة تقوم في ان الاحزاب المعارضة لم تفعل في الواقع الا على انتاج توتاليتاليريات مصغرة، بمعنى انها كانت تختزن في اعماقها تقاليد الزمن الميت وتقاليد الراديكالية الهامشية. وهي نتيجة كانت تكمن في مصادرة الأحزاب السياسية للثقافة والمثقف على السواء. ولم يكن ذلك معزولاً عن استبدال طاقة الحرية الذاتية للإبداع الثقافي بقواعد العقائد الإيديولوجية المتحكمة بنفسية وذهنية الأحزاب. بحيث جعل من الاحزاب قوى مصارعة فيما بينها أيضا حتى في مجال "الاستحواذ على المثقفين"! وليس مصادفة ان تطلق بعض الاحزاب على نفسها لقب حزب "المثقفين"! وهي مصادرة من نوع غريب ومزيف، لكنها تعكس نفسية وذهنية الأحزاب المضادة لحقيقة الثقافة والإبداع الثقافي الحر. وحالما تتحول هذه النفسية والذهنية الى عقيدة سياسية عندها يصبح انتاج شياطين الأحزاب الصفة الملازمة لها.

فالمثقف والحزب مكونات مختلفة، لا يمكن الجمع بينهما الا في ميدان المواقف السياسية. وما عدا ذلك الاختلاف قابل للتضاد. وخصوصاً حالما يربط الحزب السياسي موافقة مع المثقفين بفكرة الطاعة والانقياد والدعاية، اي كل ما

يجعل من المثقف كياناً ذليلاً امام الإغواء والإغراء. اما النتيجة فتقوم في تحول الحزب السياسي الى شيطان كبير. مع ما يترتب عليه من موقف ايديولوجي مهمته تصنيع شياطين صغار. أي ألسنة بلا قلوب. وهي احدى أشد الممارسات السياسية تعارضنا مع فكرة السياسة بوصفها فضيلة نظرية وحكمة عملية. مع ما فيها بالضرورة من استعداد دائم لاقتراف الجريمة باسم الثقافة من خلال تحويلها الى مرتع الارتزاق ومسوق الجريمة بغطاء القيم المزيفة والرصانة المفتعلة. وهي الحالة التي يمكن تتبع حيثياتها الهائلة في كل مجرى التاريخ الحديث والمعاصر للعراق. بمعنى التصنيع الدائم من جانب الاحزاب لما يسمى بمثقفي الأحزاب. بينما تقوم بديهيات الثقافة، بأن المثقف خارج الأحزاب والحزبية لأنه يعمل بمقاييس الحقيقة، اي الأكثر تجريداً وتعميقا وحكمة وفضيلة بينما افضل الاحزاب مصالح، والسائد منها مغامرات ضيقة. ومن ثم لا يمكنها ان تنتج اكثر من صناعة مزيفة في ورشات الانتاج المتخلفة، بينما حقيقة المثقف تقوم في نفي هذه التقاليد المتخلفة وتفكيك آلية فإنها من خلال العمل بمعايير ومقايس المرجعيات المتسامية، اي حسب حقائق المرجعية الأبدية للروح، وهي حقائق تستمد مقوماتها دوما من ثلاث مبادئ جوهرية ومتناسقة بالنسبة للمثقف والثقافة وهي: الفردانية المتسامية ووحدة العلم والعمل والابداع الحر عبر معاناة الهموم الكبرى للفرد والمجتمع والدولة.

ان حقائق المرجعية الأبدية للروح هي المنظومة الخفية للإبداع التاريخي، وبالتالي فهي المنظومة الجلية للإبداع الأبدي، وهي حقائق يمكن تأملها في كل تاريخ الأرواح الفاعلة في الجنس الإنساني، وما عداها مجرد هباء وغباء او ارتزاق مر، وما لم يتوصل المثقف العراقي الى ادراك وتحقيق ذلك فإنه

المأزق العراقي يبقى حياً قاتلاً، اما تذليل هذا الخلل الهائل فيفترض بناء الوجود الفردي والاجتماعي والقومي على اسس ثقافية حرة ومرجعيات تلازمها في بناء الدولة، لكي لا يكون المثقف مجرد ملاك ضائع في دراما الوجود العابر للأحزاب.

(٣)

مرجعيات الروح الثقافي العراقي

ان احدى الصفات الجوهرية المميزة لتاريخ العراق تقوم في كونه تاريخا ثقافيا، اي ليس اجترارا للبديهيات، بل نقداً متراكماً للمنظومات الفكرية واجتهاداً اولياً يتسم بقدر عال من الابداع الثقافي، بدأ من الخط والحرف والمعمار والمدينة والدولة والقانون، وانتهاء بلعوم الفلط والأديان والفلسفات، وهي مكونات لا يمكنها الاندثار لأنها تهدأ في قاع الكلمة والمعنى الذائبتين في وجد الأمم والتاريخ العالمي، وكل حركة الى الامام تحتوي بالضرورة على قدر من تحريك الماضي، وهو تحريك يؤدي بالضرورة الى لمعان الهدوء الكامن في المعنى التاريخي للابداع الثقافي، بمعنى اعادة ادراكه المتجدد، وهو ادراك يشذب ويهدب بالضرورة تحديد القيمة الثقافية للماضي، ويكشف عن ان الماضي هو حاضر ومستقبل ايضاً وهي المقدمة التي تتمثل في الواقع ذهنية وروح التفاؤل المغري للعراق في امكانية تجاوزه الأزمة الحالية للدولة والمجتمع والثقافة.

ان امكانية تجاوز الازمات التاريخية الكبرى، هي الصفة الملازمة للثقافات الكونية الكبرى، فالثقافة الكونية هي اولا وقبل كل شيء تراكم لمنظومة الرؤية تجاه اشكاليات الوجود والكون والانسان والمستقبل، وهو الأمر الذي يجعل منها طاقة خفية وفعالة تستظهر وجودها مع كل انعطاف هائل في تاريخ الامم والبشرية، وفي هذا يكمن بريقها الخاطف وأثرها في العقل والضمير الانساني، وهو السبب الذي يجعل منها قوة حية ومنافسة شأن كل ما هو حيوي

ومؤثر في صيرورة التاريخ العالمي، وليس اعتباطاً ان تبقى ثقافة وادي الرافدين (العراق وسوريا) والثقافة المصرية والاغريقية والرومانية والعربية الاسلامية السلسلة الحية للثقافة الكونية، او اساسها الاولي، فهي الثقافات التي صنعت حضارتها الخاصة وارتقت في الوقت نفسه الى مصاف الثقافة الكونية. وهو ارتقاء مختلف متباين لكنه يعكس التنوع في مسار ما يمكن دعوته كيفية حل اشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والدولة والمجتمع بمعايير الوجود العام والتأريخ والمطلق، على خلاف غيرها كالصينية والهندية وامثالها. فهي ثقافات هائلة وعظيمة لكنها كانت تعمل بمعايير الانغلاق الذاتي بوصفه كوناً جامعاً وهو السر القائم وراء فكرة الامبراطورية السماوية في الحضارة الصينية ورؤية حدودها الجغرافية داخل السور العظيم، وبناء جغرافية "السور العظيم" الهندي في فلسفة الطبقات المغلقة. وكل منهما يبقي على ما فيها بوصفها ثقافة كونية محلية. بينما الثقافة الكونية الشاملة هي التي تبحث عن حلول لإشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والدولة والمجتمع بمعايير الوجود العام والتاريخ والمطلق.

وهو بحث يتمظهر في الأغلب في تأسيس الرؤية الكونية واسلوب او منهج الواحدية فيها. بمعنى البحث عن فكرة اكثر تجريداً وعموماً، ووضعها في اساس رؤية الكون والوجود وحياة الانسان والجماعة والدولة. فالحضارة الصينية ابدعت فكرة الامبراطور بوصفه ابن السماء او تحقيق لها في ارض خان "الصين". وسلكت الحضارة الهندية المسار نفسه ولكن ضمن حدود التقاليد الهندية. وهو الأمر الذي جعلهما يكتفيان بذاتهما وان تكون الامبراطورية فيهما امبراطورية جغرافية قومية. على عكس ما هو مميز لثقافة وادي الرافدين ومصر والأغريق والرومان والعرب، التي جعلت من فكرة (التوسع) الجغرافي استمراراً لمهمتها

الكونية. وهي (مهمة) لم تكن تخلو من نزوع ارضي ومادي وأناني لكنها كانت تسير ضمن معايير "الوجود العام" المحكوم برؤية كونية مصدرها الواحد. وليس اعتباطاً ان تكون آلهتها الحلقة الرابطة بين السماء والأرض والماضي والمستقبل. وان تخلو بالتالي بالنزوع محلي وقومي صرف او ان يكون المحلي والقومي ذائبا في رؤية عامة. وهو التوجه الذي نعثر على تطوره اللاحق في الثقافة الاغريقية التي جعلت من فكرة الواحد مبدأ فلسفياً في رؤية الكون والوجود وايجاد الحلول المناسبة له في الموقف من الانسان والدولة (العالمية). وان تقسم العالم بالتالي الى ثنائية المتحضر والبربري. وهو المبدأر نفسه الذي اتبعته الحضارة الرومانية. كما انه ذات المبدأ الذي اسست له الحضارة العربية الاسلامية من خلال فنائية الوحدانية والشرك. وهو مبدأ الأكثر سمواً من الناحية الفعلية لأنه كان يستند منذ البدء على فكرة متسامية ليست قومية او عرقية او محلية. مما جعل من اشتراك الامم فيها عملية تلقائية في اللغة (العربية) والابداع كما كانت قبل ذلك في الآرامية (الهلال الخصيب) ثم الاغريقية(اليونان) واللاتينية (روما). وكما نرى نموذجها الحالي في الانجليزية.

ان التنوع في حل اشكاليات الوجود الطبيعي (الحياة المادية والتاريخية للدولة والمجتمع) والماوراطبيعي (الحياة الروحية والميتافيزيقية) هو الذي حدد طبيعة التنوع المشار اليه اعلاه. وفيما يخص الثقافة العربية الاسلامية، فإنها وضعت منذ البدء فكرة العام والكوني في صلب رؤيتها لوجود الانسان والجماعة والأمة. وهي رؤية عادة ما يتداخل فيها التاريخ والمطلق بقدر متكافئ. ومنهما كانت تتراكم مرجعيات الاعتدال العقلي والروحي الذي لم يخلو من صراع عنيف ودرامية هائلة شأن كل ثقافة كونية. إلا ان مسارها العام كان ينحو صوب العام

وقواعد الروح المطلق من هنا تراكم المرجعيات الثقافية فيها، وهو الذي جعلها من بين اهم انجازات الثقافة الكونية. بل يمكن اعتبارها الوجه الأول والمقدمة النموذجية للثقافة الأوربية الكونية. والفرق بينهما يقوم في ان الثقافة العربية الاسلامية بدأت من العام الى الخاص ومن الروح الى الواقع، ومن الحكمة الى العقل، بينما سارت الثقافة الكونية الاوربية من الخاص الى العام ومن الواقع الى الروح، ومن العقل الى الحكمة. وهو خلاف اقرب الى التنوع يجعل الالتقاء بينهما مع مرور الزمن مهمة اكثر مما هي اشكالية.

بعبارة اخرى، ان للثقافة العربية مقوماتها التاريخية الذاتية بسبب بلورتها النموذجية لمرجعيات ما ادعوه بحقائق الروح المتسامي. وهي مرجعيات ارتقت في مجرى التطور التاريخي للفكرة العربية الى منظومة ما فوق تاريخية، اي الى منظومة مرجعيات متسامية. من هنا قدرتها على النهوض بعد كل كبوة، وصعوداً بعد كل توقف، وابداع بعد كل مرحلة جمود. بمعنى انها لا تبدأ من الصفر، بل تستكمل ما سبق وان جرى تراكمه في نوعية المرجعيات الثقافية الكبرى، على عكس الثقافات المحلية، أياً كان بريقها وقوتها النسبية. فالثقافات المحلية تظهر وتندثر، او تحترق وتتلاشى او تذوب في مسام الارض ووجدان الامم وزمن الغابرين والعابرين. وكلها تسهم على قدر ما فيها من قيمة وقيم في انعاش واحياء التاريخ الثقافي الكوني. لكنها تبقى في نهاية المطاف مكونات جزئية، اي على خلاف الثقافة الكونية.

والثقافة العراقية هي ثقافة كونية، بمعنى انها امتداد لتاريخ عريق جذره الأول هو تاريخ العرب القدماء واسلافهم من ارومتهم واوسطه هو تاريخ العراق القديم ونهايته هو تاريخ الخلافة العربية. وليس اعتباطاً ان يصبح العراق موطن

الرؤية الكونية. انه يستعيد هنا تاريخ عريق من دورة كاملة هي العربية ـ الرافيدينية ـ العربية وهي الدورة التي استطاعت من خلال حل اشكاليات الوجود والماوراطبيعي للفرد والدولة والأمة وتأسيسها في منظومات العلم والعمل، ابداع مرجعياتها الثقافية المتسامية. وهي مرجعيات لا تفنى الا في ابداع مثقفيه الكبار عبر بقائها في ابداعه التاريخي بوصفه ابداع الابد.