

راهن التفكير الديني في إيران

عبد الجبار الرفاعي *

السياقات التاريخية والمرجعيات

ليس بوسعنا تقديم قراءة أقل تحيزاً للتفكير الديني في إيران من دون الإشارة بإيجاز إلى السياقات التاريخية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية للاجتماع الإيراني، فالإنسان ابن بيئته والمحيط الخاص الذي ينشأ ويتموضع فيه، والفكر حصيلة تفاعل الذهن والوجدان والمخيل مع الواقع وملابساته، وما يحفل به من اختلالات وتحولات متعاقبة. وميزة التفكير الديني في إيران أنه ذو جذور راسخة في التاريخ، وينهل من منابع لا تتضب، وتغذيه روافد غزيرة، وتتوغل مرجعيته التي يستقي منها ويصدر عنها.

ونلّمح فيما يلي إلى شيء من تلك المرجعيات والنبات والجذور والخصوصيات:

1- ظهرت عدة حضارات في عصور سحيقة في الشرق، كالحضارة الصينية، وحضارة وادي الرافدين، وحضارة وادي النيل، والحضارة الإخمينية والساسانية في إيران، وافتقرت بعض الحضارات إلى التواصل مع ما تلاها في الرقعة الجغرافية ذاتها، فمثلاً سادت وادي الرافدين الحضارة السومرية، في الألف الثالث قبل الميلاد، ثم الأكديّة، فالبابلية، فالأشورية... إلخ.

غير أن هذه الحضارات اندثرت وانطفأت ثقافتها، وماتت لغاتها. أما الإشارات والحروف المستخدمة لديها في التدوين فخرجت من التداول إلى الأبد. ولم تعد للناس في البلاد المتوطنة فيها تلك الحضارات أية وشيجة تربطهم بها، لانتمائهم لثقافة بديلة هاجرت فيما بعد إلى هذه الديار، ولم تكن قادرة على وراثة الثقافات والحضارات السابقة عليها، لانقطاع أية وسيلة للتواصل معها، من لغة، أو خط، أو دين، أو آداب... فلم يكن تاريخها تراكمياً، بل تجلت فيه القطيعة التاريخية والإنفصال التام عن الماضي البعيد.

لكن التواصل الحضاري، وإستيعاب الثقافة اللاحقة للثقافة السابقة، وتمثلها، وإعادة إنتاجها - كان العلامة الفارقة للحضارات الإيرانية، فالساسانيون ورثة الإخمينيين، وهكذا حال الأقوام الذين خلفوهم في العصور الإسلامية، فقد ورثوا ما أنجزوه من أنماط تمدن، وفنون، وآداب، وفلكلور، وثقافة، ولغة... فأضحى تاريخ هذه البلاد تراكمياً، تتداخل وتتفاعل إيجابياً في أنساقه الثقافات، ويتصالح فيه الحاضر مع الماضي، ولا يطمسه، أو يجهته، أي أن التاريخ هنا لا يبدأ من الصفر دائماً مثلما تفعل المجتمعات غير القادرة على مراكمة خبراتها وتطويرها.

2- إنفتح الإيرانيون على الثقافات الشرقية والغربية في وقت مبكر من تاريخهم، ففي مدرسة جندي شابور تمازجت مجموعة مكونات ثقافية وافدة من أثينا ومدرسة الإسكندرية والهند وغيرها، وتلقت الثقافة الإسلامية بعض النصوص الشرقية عبر مرورها بالفارسية، وأمست إيران قنطرة لعبور آداب وفنون ومعارف المجتمعات الأخرى، من الشرق إلى الغرب، ومن مشرق البلاد الإسلامية ومغربها إلى آسيا الوسطى وجنوب شرق آسيا وشبه القارة الهندية. ونشاهد في عدة آثار ما يشي بالدور التي اضطلعت به المراكز والحواسر العلمية في هذه البلاد، كما في "تحقيق ما للهند من مقولة... للبيروني".

3- عمق التجربة الروحية وغناها وتنوعها، فالشخصية الإيرانية مسكونة بالأسرار، تدمن الارتياض، والممارسات الطقوسية، المتمثلة بالأدعية، والمآتم الحسينية، ومجالس الذكر، والزيارات... وكل ما من شأنه تكريس نزعة الإستشراق والحوار الجواني، والتأني والصبر والجلد، والتخلص من النزق والطيش، والتسرع في اتخاذ المواقف والقرارات.

4- الفسيفساء الأثنية والفضاء السوسولوجي في إيران مشبع برموز وشفرات وإشارات تَهَبُ الإنسان إمكانات واسعة للتأمل والتدبر وإمعان النظر حين يتعامل مع غيره، وتمنحه واقعية، وقدرة فائقة على التكيف والانسجام مع الآخر والاصغاء له. وكان من نتائج ذلك أن اصطبغ الإنتاج الفكري بمواءمة وتوليف مجموعة عناصر ودمجها وسبكها في مركب تستقي مادته من منابع مختلفة وتغذيه مناهل متعددة.

5- يمكننا ملاحظة الأبعاد الجمالية بوضوح في الآداب والمواجيد والشعر الصوفي في إيران، مثلما يتجلى الذوق الفني في الرسم والفنون التشكيلية والموسيقى والسينما والمسرح، وتدبير المنزل والعمارة والبناء. وتفيض اللغة الفارسية بالرقعة، وترفد المشاعر والأحاسيس بالدفء والشفافية، بما تشتمل عليه من إيقاع صوتي وسلم موسيقي متناغم.

وهكذا تحاكي الطبيعة الأبعاد الجمالية في التمدن الإيراني، بتضاريسها الخلابة، واختلاف مناخاتها وتنوع طقسها، بنحو تتجاوز فيه أربعة فصول في وقت واحد.

6- امتداد الميراث العقلاني في المنطق والفلسفة وعلم الكلام وأصول الفقه، وما يصنف على المعارف العقلية في التراث، والاهتمام بدراسته وتدريبه على الدوام، واستدعاء تقاليد المناظرة والمدارسة والمباحثة والجدل بأسلوب (إن قلت قلت) في التعليم الديني في الحوزات العلمية.

وقد كان للحضور الأبدي للمعارف العقلية في الحوزات العلمية بالغ الأثر في إطلاق عملية التفكير وتمييزها، وان كانت تلك المعارف ما انفكت تتحرك في قوالب المنطق وأشكال القياس الأرسطي التي ظلت تعمل على كبح العقل، وعدم تجاوز الترسيمات المعروفة في تشكيل وصياغة المفاهيم، وفي المحاجة والاستدلال. بيد أن آفاق التفكير العقلي لم تتغلق تماما، ذلك أن المنهجية التشكيكية، ونمط الأدوات والمفاهيم المتداولة في

المعارف العقلية الموروثة أسهمت في إيقاد جذوة التفكير وتأجيحها باستمرار (1).

7- عراقة المنحى التأويلي في الموروث الشيعي، ونموه وتكامله عبر الزمن، باقتناص واستلحاق رؤى وأدوات منهجية مختلفة. وشيوع دراسة العرفان النظري، خاصة نصوص وتراث المتصوف المعروف محيي الدين بن عربي، وهي نصوص تفيض بنزعة إنسانية، ومواقف تصالحية مع الأديان والثقافات، وتعمل على اكتشاف المشتركات، حين تتوغل في جوهر الأديان، وتغوص في عمق التجارب الدينية لأتباع الملل والنحل المختلفة، لترصد تجلياتها وآثارها العامة.

وهذا ما دعا لاهوتيين كبارا مثل العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي أن يتعامل برفق ورقة واحترام مع نصوص ديانات آسيوية، يقول المفكر الإيراني داريوش شايغان: العرفان أول ما يسترعي اهتمامي. أجد انشادا قويا إلى العرفان، أنا من عشاق المذهب الطاوي، وأهوى «جوانغ تزو» للغاية. قضينا دورة بأستاذية العلامة الطباطبائي، وكان يبدي رغبة أكيدة في الاطلاع على كتاباتهم، ولأنها لم تكن مترجمة، عكفت أنا والدكتور سيد حسين نصر على ترجمتها. كان يفسر شانكارا كأنه أستاذ بالضبط، ويتركنا في حيرة من الأمر، فمثلا في أحد ألباناشادات عبارة تتطوي على مفارقة "الذي يفهم لا يفهم، والذي لا يفهم يفهم" وقد فسّر الطباطبائي هذه العبارة، وأجلى غشاوتها، وحل مضمونها، بنحوٍ أدهشني. بعد ذلك ترجمت أنا والدكتور نصر كتيباً صغيراً من تأليف لاوتسه، اسمه «داو جينغ» كله مفارقات. نقلناه من النص الإنجليزي إلى الفارسية. وحينما قرأه العلامة الطباطبائي قال: «هذه أهم رسالة قرأتها في عمري» وصار من عشاق «داو جينغ» (2).

كما أن نصوص العرفاء والمتصوفة تعمل على خلق مناخات رحبة للتأويل وتعدد القراءات وتنوع الفهم، ومن ثم تجاوز ظواهر الألفاظ، ومحاولة اقتناص مدلولات لا تحكيها الكلمات بصراحة (3).

8- في نصف القرن الأخير حدث انزياح واسع للغة العربية في الحوزة العلمية في "قم"، فأصبحت بالتدريج لغة ثانية، بعد أن عبرت اللغة الفارسية إلى الحلقات الدراسية والنقاشية، وأصبحت تحتل مواقع العربية في المقررات الدراسية والتعليم والتأليف.

وتغير لغة التعليم الديني يعني تغيراً في الرموز الدلالية، وأسلوب بيان المفاهيم، والتعبير عن الرؤى والأفكار. ولاريب في أن صياغة المفاهيم والرؤى والآراء والمعارف الدينية بشفرة لغوية أخرى، سيفضي إلى تشكيل حقل دلالي بديل، وانبثاق فضاء ثقافي، يستمد مكوناته وعناصره من ميراث هذه اللغة وآدابها، وأساليبها البيانية والتعبيرية، ذلك أن لكل لغة معجمها الخاص، وتراكيبها، وبنيتها، ومواضعاتها، وملابسات نشأتها وتحولاتها.

ومن المعلوم أن نصوص كل دين عندما تنتقل من لغة إلى أخرى- تعاد صياغتها في آفاق اللغة الجديدة، وطبيعة ثقافة الشعب الذي يتحدث بها. مما يمنح النص فاعليات وامكانات

مختلفة، لم يمتلك شيئاً منها في عوالم اللغة السابقة.

وبوسعنا ملاحظة تحولات الفكر الديني المسيحي عندما عبرت نصوص هذه الديانة من الآرامية إلى اليونانية، فاللاتينية، وأخيراً اللغات الأوروبية بعد حركة الإصلاح الديني ودعوة مارتن لوثر لترجمة الكتاب المقدس للألمانية والإنجليزية والفرنسية(4).

9- في معظم البلاد العربية والإسلامية تخصص بالدراسات الدينية الحواضر العلمية التقليدية ومدارس وكليات الدراسات الشرعية، ولا يهتم الأكاديميون وعموم المثقفين من غير الدارسين في تلك الحواضر والمدارس والكليات بهذا النوع من الدراسات، وربما يحسب الكثير منهم أن مهمة التفكير في الدين وما يرتبط به من إشكاليات أمر لا يعينهم بوصفه من مهام تلك المؤسسات، ولذلك لا نجد تياراً في وسط النخبة يصنف على المثقف الديني الذي يتعاطى مع الموروث والتمثلات الاجتماعية للدين بوعي نقدي، وباستطاعته توظيف المفاهيم والأدوات المنهجية في العلوم الإنسانية الحديثة، حين يتعامل مع تعبيرات وتمثلات الدين في الواقع.

بينما تتخرط معظم النخبة في إيران في التفكير الديني، ويتعذر على الحواضر العلمية الدينية المعروفة بالحوزات العلمية احتكار التفكير والدراسة والبحث في قضايا الدين وظواهر التدين، ذلك أن الدارسين والباحثين في الجامعات والمنتديات الفكرية والجمعيات الثقافية يتناولون الشأن الديني وأنماط التدين في حلقاتهم النقاشية ودراساتهم ومحاضراتهم، وتحضر بكثافة مقولات ومناهج المفكرين الغربيين وآراء رواد تحديث اللاهوت الكنسي في مقارباتهم للشأن الديني.

10- شعبية التفكير الديني، فالكل ينخرطون في جداليات وسجلات دينية، والكل يتداولون الأفكار والمعتقدات الدينية، حتى إن المفكرين والكتاب المعروفين في إيران يتوارثون تقليداً في التواصل مع المجتمع من خلال ندوات ومحاضرات جماهيرية، يحضرها مئات الأشخاص في المساجد والحسينيات والجامعات، وتسجل في أشرطة ضبط الصوت وتطبع في كتب لتوزع بشكل واسع.

وهذا التقليد الثقافي في التواصل مع الجمهور يدعو المفكر الديني لبناء خطابه وتنظيم أفكاره بنحو ينسجم مع المشاغل الذهنية للناس، ومايملاً مخيالهم من فلكلور وأمثال وحكايات ورموز وشفرات ومثولوجيا... وغير ذلك.

إن جدلية المتحدث والمتلقي تثري الخطاب، وتحرره من تهويماته التجريدية، وتقمه في مطامح الناس وأحلامهم، وتوجه مساره نحو الهموم العاجلة، وتدعوه للاستجابة للمتطلبات الراهنة للاجتماع البشري.

11- مشروع الدولة الإسلامية كان أحد أحلام الدارسين في الحوزة العلمية منذ مدة طويلة، وقد استطاعت الحوزة في خاتمة المطاف الإعلان عن الدولة الإسلامية.

لكن الكثير من المتحمسين لتطبيق الفقه، والاستناد إليه في تنظيم الإدارة، والاقتصاد والمال، والثقافة، والتربية والتعليم، إكتشفوا غربة حقل واسع من الفقه عن الواقع، وغربة الواقع عن هذا الفقه، لأن الفقه لا يعدو إلا- أن يكون معرفة تشكلت في السياقات الثقافية والحضارية للاجتماع الإسلامي عبر التاريخ، وهذه المعرفة مطبوعة بكل ما اكتتف الحياة الإسلامية من اختلافات وظواهر اجتماعية وسياسية وغيرها.

وكان عجز الفقه التقليدي عن الوفاء بمتطلبات الدولة والاجتماع الإسلامي المعاصر باعثا لإنبثاق طائفة من الأسئلة الحائرة التي ظلت غائبة قرونا طويلة.

ومنها: هل الفقه صناعة بشرية أم تشريع إلهي؟ بل هل هناك تشريع إلهي يحكيه الإنسان أم أن مايكتبه الفقهاء هو تعبير عن مكوناتهم الذهنية ومفروضاتهم وقبلياتهم ورؤيتهم الكونية؟ وهل الدين والفقه مسؤولان عن إدارة وتنظيم كل ما يجري في الحياة البشرية؟ وما الذي يبقيه الدين والفقه من دور للعقل والخبرة البشرية؟ أليس نظام المعاملات الفقهي سوى إمضاء وتهذيب للمعاملات والتشريعات السائدة في المجتمع العربي عصر البعثة؟ وهل تتسع تلك الأطر التشريعية الخاصة بمجتمع رعي بسيط لمجتمعات تجارية وصناعية تسودها الكثير من المعاملات المعقدة غير المعروفة للإنسان من قبل؟

وهل كمال الدين بمعنى إستيعابه وشموله لكل شيء في الدنيا والآخرة أم أنه بمعنى أن الدين لا يعوزه أو ينقصه شيء فيما يرتبط بأهدافه وغاياته؟

وهكذا تبدت حيرة الفقه التقليدي عن استيعاب تطلعات الثوار، وانجاز احلامهم، وتحقيق وعودهم وآمالهم، فاستفاقت جماعة من النخب لتحاكم التراث الفقهي وتساؤل اللاهوت التقليدي، وتغربل مفاهيمهما ومقولاتهما، فلم تعد قناعاتهم الماضية يقينيات، وانما تحول شئ منها الى شكوك، وما انفك بعضهم يرزح في ارتياحه ولا يقينه(5).

12- تنتشر في إيران عشرات الجامعات والحوزات العلمية، والمئات من مراكز البحوث والدراسات، وعدد كبير من دور الطباعة والنشر، كما تشير المعطيات الإحصائية لوزارة الإرشاد في طهران إلى نشر ما يزيد على عشرين ألف عنوان كتاب في كل سنة من السنوات الأخيرة، مضافا إلى صدور حوالي عشرين صحيفة يومية في العقد الماضي، وعشرات الصحف والمجلات الأسبوعية والشهرية، والدوريات الفصلية. وهي بمجموعها تهتم بجذاليات التفكير الديني، واستفهاماته القلق، وطروحاته المتنوعة. ولايكف الصحفيون والباحثون وسائر الكتاب الذين يسهمون في تحرير تلك المطبوعات والنشر فيها عن الحوار والنقاشات الساخنة في المسائل السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية التي تتصل بصورة عضوية بمواقف ورؤى لاهوتية ودينية، تصدر عن مرجعيات تراثية في الفلسفة والعرفان وعلم الكلام والفقه والتفسير... إلخ، أو مرجعيات جديدة تنتمي إلى مكاسب الدراسات الإنسانية الغربية.

وربما لا توحى لنا غزارة الإنتاج الفكري بمستوى هذا الإنتاج وممكناته النهضوية، من

دون العودة إليه وإجراء دراسات استطلاعية لمضامينه واتجاهاته، غير أن ما يمكن رصده ببسر وسهولة هو وفرة الأسئلة، وتعدد المسائل المطروحة فيه، واختلاف طرائق فهمها ومقاربتها، وكثرة المناظرات على الورق، وتدفق الردود والأجوبة، حتى إن موضوع "التعددية الدينية" الذي أثاره الدكتور عبد الكريم سروش في مقالة له نشرها في إحدى الدوريات الناطقة بالفارسية في طهران - تحول إلى ما يشبه الموضة الفكرية لمدة تجاوزت العقد من السنين، فكتبت مئات المقالات والبحوث وال أطروحات والكتب، مختلفة أو متفقة مع رؤى سروش.

إن المنقف في إيران يظل مسكونا بهاجس اللاهوت وقضاياها، مهما كان تخصصه أو مجال اهتمامه ونمط همومه المعرفية، ذلك أن الفضاء الثقافي الذي يتموضع فيه ينبض على الدوام بجدل الدين والتدين واللاهوت والواقع.

جداليات التفكير الديني قبل الثورة (1979 - 1905م)

شغلت مفاهيم الهوية والأصالة والخصوصيات المحلية المفكرين الإيرانيين منذ مطلع القرن العشرين، وكانت الثورة الدستورية المعروفة في تاريخ إيران القريب بـ"المشروطة" لحظة حاسمة بلغ فيها الصراع ذروته بين تيارين، تبلور موقفهما في إطار رؤيتهما للهوية وصيرورتها، ونمط التعاطي مع الآخر، فبينما شدد أحد التيارين على حراسة الهوية، ومنع توظيف مكاسب الفكر السياسي الغربي الحديث، والإفادة من مقولات الحريات والحقوق لديه، بذريعة تحصين الذات وتأصيلها، والحفاظ على نقائها وطهرانيتها والاقتصار على مايشتمل عليه التراث من مفهومات تتصل بالاجتماع السياسي، رأى التيار الثاني ضرورة الانفتاح على الآخر، واستدعاء خبراته، واستعارة معطيات فكره وتجارب اجتماعه السياسي، فيما يتعلق بتدوين الدستور، والتمثيل الشعبي، والتداول السلمي للسلطة... وذهب هذا الفريق إلى أن المجتمع المثالي في العصر الحديث هو المجتمع المفتوح، ذلك أن انغلاق المجتمع يفضي إلى تبيد طاقاته، وطمس فاعليته، ومن ثم موته، وانطفاء جذوة الانبعاث فيه.

وأستمر السجال الفكري في إيران لعشرات السنين يدور حول طبيعة العلاقة مع الآخر، وكيفية الاحتفاظ بالخصوصيات، والسبيل لأن نكون معاصرين من دون أن نفرط في أصالتنا. أي أن سؤال الهوية كان هو السؤال المحوري الذي إنبتقت منه كافة الأسئلة الفرعية لسنين طويلة في التفكير الديني، وأخرط في هذا السؤال وما تفرع عنه أبرز المفكرين إلى قيام الثورة الإسلامية سنة 1979.

وكان البحث دائما لدى الفريق الأول عن التمايزات الجوهرانية بين الشرق والغرب، والتوكيد على استعادة وترسيخ القيم الثقافية المحلية، من خلال استعارة المبادئ الابستمولوجية للاستشراق، وإعادة توظيفها باتجاه معاكس.

وتصاعدت وتيرة الخطاب التحريضي لهؤلاء الدارسين بعد الحرب العالمية الثانية، إلا

أن بعض المفكرين اتسم خطابه بالنقد المزدوج للأنا والآخر، مثل فخر الدين شادمان (1907 - 1967م) الذي كان يتمتع بثقافة تقليدية وحديثة في آن واحد، وعمل أستاذاً للتاريخ في جامعة طهران للفترة (1950-1967) وأصدر عام 1947م أهم مؤلفاته "تسخير تمدن فرنگي - احتلال الحضارة الغربية" الذي دَوَّنَهُ بأسلوب تطغى فيه الاستعارة والكنائيات، وترتسم فيه التشبيهات العسكرية المتفشية في أسلوب الكتابة وقتئذ، وخلص فيه إلى أن السبيل للتخلص من هيمنة الغرب يكمن في استيعاب مكاسب الحضارة الغربية، يكتب شادمان: "يمكن تشبيه الحضارة الغربية بجيش قوامه مائة مليون جندي، فكل كتاب غربي قيّم نأتي به إلى إيران، وكل ترجمة صحيحة نقدمها للإيرانيين، وكل مشروع وتصميم معمل أو بناية أو ماكينة أو... نأتي به (من الغرب) إلى إيران، ونترجم مكوناته وشروحه وتفسيره بصورة صحيحة إلى الفارسية، نكون بذلك قد إستطعنا أسر أحد جنود هذا الجيش الجرار وتوظيفه لخدمتنا في إيران" (6).

لكن مفكرين آخرين نهجوا منهجا مختلفا في بيان ماهية الغرب، وما ينبغي للمجتمع الإيراني من موقف حياله. وفي طليعة أولئك أحمد فرديد (1912 - 1994م) أستاذ تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة في جامعة طهران، والذي يلقبه تلامذته ومريديه بـ "الفيلسوف الشفاهي" بوصفه لم يدون آراءه أو ينشرها بنفسه، ويوصف بأنه مفكر عميق، غير أن بيانه ملتبس، ولغته مبهمة مضللة. وكان ينهل من آراء الفيلسوف الألماني هايدغر، ويستند إليه كمرجعية في التعرف على ماهية الغرب، واستعار فكرة هايدغر القائلة: "إن كل حقبة من حقب التاريخ تختص بسيادة حقيقة معينة تطغى على بقية الحقائق، وتقذف بما سواها إلى الهامش" (7).

ويقتفي "فرديد" أثر "هايدغر" في القول بروح الحقب التاريخية، وفلسفة الوجود والطبيعة الأسيرة للتكنولوجيا الحديثة، فيدعو إلى الانشداد للمعارف المعنوية أو الفلسفة الأخلاقية التي يشترط فيها ألا تخلو من الباطنية الإلهية، ويؤكد أن للبشر ثلاثة أبعاد، هي: بعد علمي، وثاني فلسفي، وثالث معنوي، وبالرغم من أن الأول والثاني قد احتلا مساحة واسعة في السنن الفكرية الغربية - بيد أن الثالث ظل غائبا وباهتا بشكل فاضح. من ثمّ يسعى فرديد للقطع مع الغرب، ونبذ رؤيته للوجود، والفرار من أسلوب حياته. ويعتقد أن مناهضة الغرب تتطلب الغور في كنه الفلسفة والأنطولوجيا الغربية (8). وعلى ضوء مفهومه للغرب صاغ فرديد مصطلحاً حساساً مشعباً بالتحريض، لتصوير طبيعة العلاقة بالغرب هو "غرب زدكي - داء الغرب، التسمم بالغرب، وباء التغرب، نزعة التغريب". والذي استعاره فيما بعد الأديب والناقد جلال آل أحمد (1923 - 1969م) التائق إلى استعادة الذات، فعمل على تعبئته بحمولة ايديولوجية متوهجة، عندما أصدر كتاباً بهذا العنوان سنة 1962م.

وتميز آل أحمد بتوجسه الشديد من كل شيء يرمز للغرب وثقافته، وبالأخص معطيات التكنولوجيا الغربية، فهو يعتقد أن كل شيء في عالمنا تدينسه الماكينة و"يتمكنن"، وحينها يجري تهشيمه ونسفه. إن كتاب جلال "غرب زدكي" نص سجالي مشبوب بالإثارة، والنقد

الأيدولوجي للغرب، وهو بمثابة الشعر الملحمي الذي يعمل على تعبئة الجماهير، وإلهاب حماسها في مناهضة كل ما هو غربي.

لكن بعد مُضَي ثلاثين عاما على صدور كتاب جلال - راحت النخبة الإيرانية تتشد لها صورة بديلة للغرب، صورة تحاول أن تكون أكثر حياداً وموضوعية في تقييم المكاسب المعرفية والتكنولوجية للغرب الحديث، صورة تستبعد الرؤية الخطأ التي تحسب تماماً مكاسب الغرب ومعارفه ليست سوى ما كينة فقط، وتتجاهل العلوم الطبيعية، والعلوم البحتة، والعلوم الإنسانية، والآداب، والفنون، والحقوق... وغير ذلك. فلا يصح إختزال أية حضارة في بعد واحد، ومن الخطأ عدم التمييز والخلط العشوائي بين العلم والتكنولوجيا والمعارف والفنون والآداب الغربية من جهة، والاستعمار الغربي من جهة أخرى. لا بد من رؤيا نقدية تركيبية، والتحرر من الرؤيا الشمولية الاطلاقية غير الموضوعية في التعاطي مع الغرب(9).

وفي عَقْدَي الستينات والسبعينات توصلت الدعوة إلى "العودة إلى الذات" لدى علي شريعتي (1933 - 1977م) الذي أستلهم أفكار صديقه فرانتز فانون في "المعذبون في الأرض" واهتم بتغذيتها بروح دينية، واكتشاف جذورها الإسلامية، بدلا من الخصوصيات العرقية واللغوية والتاريخية للعالم الثالث في كتاب فانون. وشريعتي خبير في علم الاجتماع الديني ومقارنة الأديان، التحمت في شخصه عناصر الداعية والمثقف والباحث، وذابت الحدود في خطابه بين هذه العناصر، وأمسى الوجه الحقيقي للمثقف في وعيه هو الداعية، واستحالت الثقافة لديه إلى أيديولوجيا، وعكف على "أدلجة الدين والمجتمع". يقول شريعتي: "سألني أحد رفاق الدرب: ما هو برأيك أهم حدث وأسمى إنجاز استطعنا تحقيقه خلال السنوات الماضية؟ فأجبته: بكلمة واحدة، هو تحويل الإسلام من ثقافة إلى أيديولوجيا"(10).

ويبدو أن الهموم النضالية لشريعتي، وجهوده الحثيثة لأنسنة الدين، والإفصاح عن مدلولاته الاجتماعية، وتقليص أسرارها، وأبعاده الميتافيزيقية، وعوالمه الباطنية - كانت هي الباعث لمسعاه في تحويل الإسلام "من ثقافة إلى أيديولوجيا". ومما لا ريب فيه أنه كان شديد التأثير بجماعة لاهوت التحرير، ودعوتهم لتحويل الدين إلى أيديولوجيا لمناهضة الاستعمار، وتكريس لاهوت الأرض، بعيداً عن مدارات اللاهوت الكلاسيكي.

إن هيمنة الأيدولوجيا على وعي الباحث ولا وعيه - تحول بينه وبين الوصول إلى نتائج علمية، أكثر موضوعية وحياداً في تفكيره وبحثه. ذلك أن الأيدولوجيا تقود أية عملية تفكير وتوجهها الوجهة التي تتشدها، وتضاعف التحيزات والمفروضات القبلية في ذهن الباحث، وتسوقه دائماً إلى مواقف ونتائج محددة سلفاً، باعتبار التفكير الأيدولوجي يسعى إلى تغيير العالم لا تفسيره. ويجترح أنصار الأيدولوجيا المستحيل من أجل سكب المجتمع في قوالبها ورؤيتها الخاصة، ولذلك ينددون بالتعددية، ويكرهون الناس على تفسير رسمي للمعتقدات الدينية والاجتماعية والسياسية، ويخنفون الأسئلة الكبرى، ويعملون على ترسيخ

الجزمية واليقين، ومن ثم بناء مجتمع مقلد مغلق.

وتكمن المفارقة في أن شريعتي الذي أعلن عن مطمح في الانتقال بال إسلام "من ثقافة إلى أيديولوجيا" تسود كتاباته نزعة تفكير حرة، ترفض المجتمع المغلق، وتدعو إلى إصلاح الفكر الإسلامي، والانفتاح على مختلف الأديان والثقافات. وتحكي آثاره ذائقة فنان، وروح شاعر، وعقلية ناقد، ونزعة متمرد. ومثل هذه السمات في الشخصية يتعذر على ال أيديولوجيا الانسجام والتوافق معها. والمفروض أن متقفاً كشريعتي يدرك مثل هذا التهافت، ويعي التباين بين الشخصية ال أيديولوجية، ووعي المتقف والناقد، وأحاسيس الشاعر، والفنان، لكن موقفه ظل مضطرباً قلقاً، تستحثه مشاعر الفنان الرومانسي، وتوقد أحلامه تطلعات المناضل(11).

وتتضمن نصوص شريعتي هجاءً لاذعاً للغرب وما اجترحه عبر تاريخه الاستعماري في آسيا وأفريقيا والأمريكيتين، بالرغم من أن مرجعيته في تفكيره ودراساته مستقاة من المعارف الغربية، كمن سبقه من الدارسين الذين تبرموا من الغرب وممارساته، في الوقت نفسه الذي استلهموا معارفه ولغاته ورؤاه.

وفي الفترة ذاتها التي شغلت الجامعات والنخب الأراء الإحيائية لشريعتي، وتغلغلت أفكاره في الأوساط الشعبية- برز في إيران مفكر آخر، وهو سيد حسين نصر الذي يتحد مع شريعتي في غاياته الإحيائية وأيضاً يدعو للعودة إلى الذات، ويرى أن أعظم خطايا عصرنا تتمثل في "تمرد الإنسان على الله... وانفصال العقل عن نور العقل الهادي... وتراجع الفضيلة"(12). ويوجز رؤيته قائلاً: "إن كنت مضطراً لتلخيص ما يسمى رؤيتي الفلسفية، فأقول: أنا من أتباع العقل الخالد، وكذلك الحكمة الخالدة، أي ذلك العقل السرمدى الذي كان دائماً وسيظل إلى الأبد..."(13).

ومثلما كان شريعتي رمزا لجيل من المستتيرين الدينيين، فإن نصرًا كان كذلك. غير أن شريعتي يفتقر إلى الخبرة المعمقة بالتراث ومسالكه، ويعوزه الاطلاع العلمي الشامل على المعارف التقليدية؛ لأنه لم يصب تعليماً دينياً في الحوزات العلمية.

خلفاً لحسين نصر الخبير المتمرس في الفلسفة والعرفان وطائفة من المعارف التقليدية، ذلك أنه أصاب تعليماً متميزاً على يد علماء مشاهير، كالعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي وغيره. ولعل ذلك كان من دواعي تبادل الاتهامات بينهما، إذ يصف حسين نصر شريعتي بأنه "ماركسي غوغائي يحاول التغلغل في التيار الديني"، أما شريعتي فيصف نصر بأنه "مستتير رجعي يسكن برجاً عاجياً". وبلغت الأزمة بين الاثنين أوجها حدود سنة 1970م عندما استقال حسين نصر من عضوية هيئة حسينية الإرشاد، احتجاجاً على محاضرة لشريعتي قارن فيها بين الإمام الحسين وجيفارا. وأشتهر حسين نصر بمواقفه المناهضة للحدثة، وتنديده العنيف بها. وكتاباته عن "أزمة الحدثة... وعبثية التطور وسوء مغبته" بالتوكؤ على آراء المتصوف الفرنسي رينيه غنون(14).

وكان داريوش شايغان أحد زملاء حسين نصر، ممن جمعت بينهما الحلقة النقاشية للسيد محمد حسين الطباطبائي وهنري كوربان، وانخرطوا معا في هموم فكرية مشتركة، فيما يتصل بالميراث الميتافيزيقي والآفاق المعنوية للتشيع، وان كان شايغان قد عادل اطلاعه على الفلسفة الغربية باطلاع مماثل على المعتقدات الهندية والفلسفات المتوطنة في آسيا. وأثار كتابه "آسيا در برابر غرب - آسيا في مقابل الغرب" اهتماما بالغا، فقد ذهب فيه إلى "أن مسار الفكر الغربي كان باتجاه التقويض التدريجي لجملة معتقدات شكلت التراث المعنوي للحضارات الآسيوية" (15). ويرتكز رأي شايغان هذا على التفاوت الانطولوجي بين الشرق "الإسلام، البوذية، الهندوسية" والغرب، فجوهر الفلسفة والعلم في الحضارات الشرقية يختلف جوهريا عن نظيره الغربي، ذلك أن نمط التفكير الفلسفي الغربي عقلائي، أما الفلسفة الشرقية فترتكز على المكاشفة والإيمان (16).

إلا أن "شايغان" قام بمراجعة نقدية لأفكاره في مرحلة لاحقة، واعترف بأنه تحسر على حضارات تقليدية كانت في طريقها إلى الأفول، في كتابه السابق "آسيا في مقابل الغرب". ودعا إلى التحرر من الرؤية الثنائية للحضارات الشرقية والغربية، والتخلص من النظر إليها بوصفها مختلفة متقابلة جغرافيا وثقافيا. لقد عاد شايغان بعد عقد من الزمان لنقد أفكاره الماضية في كتابه "آسيا في مقابل الغرب" في كتاب جديد صدر بالفرنسية سنة 1989م بعنوان "النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا".

وميزة شايغان انه مفكر يدمج العقل بالروح، والذهن بالقلب، و المشاعر بالأفكار، والبرهان بالحكمة والشعر، ويثري كتاباته بمزيج من مفاهيم متنوعة، تختلف مواطنها، فشيء منها يعود إلى ديانات آسيوية، وشيء آخر إلى العرفان التصوفي، فيما يعود شيء ثالث إلى تيارات الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الأوروبي، لكنه يصوغها في توليفة منسجمة متسقة، ويثريها دائما بتأويلات ونظرات حاذقة.

جداليات التفكير الديني بعد الثورة (1979-2005م)

يمكن اعتبار إنتصار الثورة وقيام الدولة الإسلامية اللحظة الحاسمة في مسار وتحولات التفكير الديني في إيران، فقد تغيرت الأولويات الفكرية، وتراجعت طائفة من المسائل التي ظلت لعشرات السنين عناوين ضجة في التفكير الديني، حين تصدرت مسائل غيرها، لم تكن قبل الثورة من الشواغل الفكرية، بل لم تتعمأط معها أجيال من المفكرين والباحثين المهتمين بالدراسات الإسلامية. فجأة انبثقت هموم جديدة، وجرى تداول موضوعات خطفت الأضواء عاجلا، بينما انزوت الموضوعات الساخنة المعروفة قبل ذلك، فلم تعد قضية الهوية والخصوصيات المحلية والعلاقة بالآخر تحتل الصدارة في التفكير والكتابة، وإنما أضحت قضايا الدولة الدينية والدولة المدنية، والمجتمع الديني والمجتمع المدني، ومصدر مشروع السلطة، وماهية وحقيقة الدين، وأشكال التدين، ومنشأ النزعة الدينية، وبواعث التدين، وتاريخية المعرفة الدينية، والتعددية الدينية، وجوهر وصدق الدين، والذاتي والعرضي في الدين، والدين وتطلعات الإنسان، أو ما الذي يترقبه الإنسان من

الدين وما الذي يترقبه الدين من الإنسان، ومجالات الدين وحقوقه وحدوده في الحياة البشرية، وعلاقة الدين بالأيديولوجيا، والدين بالأخلاق، ولغة الدين، وهل هي لغة عرفية أم بيانية أم رمزية، وإمكانية فهم الدين من دون الاعتقاد به، والتجربة الدينية وآفاقها وتجلياتها وأبعادها، وجداليات الدين والعلم، والدين والعقل.... وغير ذلك (17).

وسادت عناوين بديلة، وطغى سجال مختلف في الحياة الثقافية، وظهر مفكرون يتسلحون بمناهج تستند إلى فلسفة العلم، والهرميوطيقا وعلوم التأويل الراهنة، ولا يخشون استعارة مفهومات اللاهوت الغربي الحديث، وتطبيقها في دراسة النص والتراث وأنماط الخبرة الدينية. وتعرضت المعارف التقليدية إلى مراجعات من منظور نقدي تحليلي، يغور إلى الجذور، ويبحث عن الخلفيات، ويهتم باكتشاف الأنساق المعرفية، وتفكيك العناصر والأسس وغربلتها. فمثلا في الحقل الفقهي لم تقتصر الدعوة على تحديث مناهج الاجتهاد، وتوظيف مقاصد الشريعة في الاستنباط، وإنما ولدت محاولات لبناء علم بموازاة أصول الفقه ومقاصد الشريعة، اصطلح عليه بعض الباحثين فلسفة الفقه. يطمح هذا العلم لبيان الهوية التاريخية والاجتماعية للفقه، واكتشاف العناصر الراقدة خلف عملية الاستنباط، من مسلمات وفرضيات وقبليات ورؤى كونية ومبانٍ، تتنوع بتنوع تجارب الاستنباط، وطبيعة الفضاء المعرفي الذي تتمخض داخله تلك التجارب. وتسعى فلسفة الفقه لتفكيك نسيج الفقه، والكشف عن طبيعة المعارف الخفية المستترة في بنيته، وتهتم بتشخيص ما يطبع المعرفة الفقهية، وما تتلون به من رؤية الفقيه الكونية وثقافته، ومحيطه الخاص، أي أنها تغامر باجتراح أسئلة كانت غائبة من قبل.

وتَبَلَّوْرَ في دراسة اللاهوت اتجاهاً يدعو إلى تجاوز علم الكلام الكلاسيكي، وصياغة علم كلام جديد، يغلب عليه الطابع الأبيستمولوجي "المعرفي" التبييني، ويتحرر من النزعة الدفاعية، وينفتح على الجغرافيا الراهنة للمعرفة البشرية، ويتعاطى مع نتائجها بلا وجل، ويعيد رسم الهندسة المعرفية للمسائل الكلامية بنحو مغاير لما مضى، ويستوعب طائفة من الموضوعات الجديدة في إطار هذه الهندسة المعرفية، ويرتكز على سائر معطيات ومناهج العلوم الإنسانية الحديثة، من أجل توظيفها في البحث والدراسة، ويتمرد على أشكال القياس الأرسطي الموروثة.

إلا- أن الكثير من الإنتاج الفكري الراهن في إيران يطبعه المنظور النقدي التفكيكي التحليلي، ولم يتسلح بمنظور نقدي تركيبى. إنه يبرع في عمليات التقويض والهدم، من دون أن ينتقل إلى بناء رؤية أو مرتكزات منهجية لمواقف معرفية أخرى. ولعل ما يبرر ذلك له أن الفكر الحديث بطبيعته فكر نقدي، لا- يكف أبدا عن التساؤل، ويهمه إثارة الاستفهامات قبل البحث عن الأجوبة، والرؤيا دائما تتبثق في فضاء النقد والتساؤل.

الهوامش:

(* كاتب وأكاديمي من العراق.

- 1 - عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، ص78.
- 2- داريوش شايعان، التعايش بين الأديان والثقافات، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ع 22، شتاء 2002م.
- 3 - عبد الجبار الرفاعي، مصدر سابق، ص79.
- 4 - عبد الجبار الرفاعي، مصدر سابق، ص82.
- 5 - عبد الجبار الرفاعي، مصدر سابق، ص81 - 82.
- 6 - تسخير تمدن فرنكي، ص75.
- 7 - مهرزاد بروجردي، روشنفكران إيراني و غرب، ترجمة: جمشيد شيرازي، ص105 - 106.
- 8 - المصدر السابق، ص107.
- 9 - عبد الجبار الرفاعي، مصدر سابق، ص273 - 274.
- 10 - علي شريعتي، مجموعه آثار، ج1، ص209.
- 11 - عبد الجبار الرفاعي، مصدر سابق، ص297 - 298.
- 12 - مهرزاد بروجردي، مصدر سابق، ص192 - 193.
- 13 - المصدر السابق، ص191.
- 14 - المصدر السابق، ص233.
- 15 - المصدر السابق، ص229 - 230.
- 16 - المصدر السابق، ص229 - 230.
- 17 - عبد الجبار الرفاعي، مصدر سابق، ص144-145.