

راهن التفكير الديني في إيران

الدكتور 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 والمخيال مع الواقع وملابساته، وما يحفل به من اختلالات وتحولات متعاقبة. وميزة التفكير الديني في إيران هي أنه ذو جذور راسخة في التاريخ، وينهل من منابع لا تنضب، وتغذيه روافد غزيرة، وتتنوع مرجعياته التي يستقي منها ويصدر عنها.

ونلمح في ما يلي إلى شيء من تلك المرجعيات والنبات والجذور والخصوصيات:

١- ظهرت عدة حضارات في عصور سحيقة في الشرق، كالحضارة الصينية، وحضارة وادي الرافدين، وحضارة وادي النيل، والحضارة الأخمينية 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 الأكادية، فالبابلية، فالآشورية... الخ.

* باحث في الفكر الفلسفي والديني من العراق.

غير أن هذه الحضارات اندثرت وانطفأت ثقافاتها، 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 في ما 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 تراكميا، بل تجلت فيه القطيعة التاريخية والانفصال التام عن الماضي البعيد.

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

٢- انفتح الإيرانيون على الثقافات الشرقية والغربية في وقت مبكر من تاريخهم، ففي مدرسة جندي شاپور تمازجت مجموعة مكونات ثقافية وافدة من أثينا ومدرسة الإسكندرية والهند وغيرها، وتلفت 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 آثار عدة ما يشي بالدور التي اضطلعت به المراكز والحواضر العلمية في هذه البلاد، كما في كتاب: «تحقيق ما للهند من مقولة...» للبيروني.

٣- 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 الاستشراق والحوار الجواني، والتأني والصبر والجلد، والتخلص من النزق والطيش، والتسرع في اتخاذ المواقف والقرارات.

٤- الفسيفساء الإثنية والفضاء السوسولوجي في إيران مشبع برموز وشفرات

وإشارات تهب الإنسان إمكانات واسعة للتأمل والتدبر وإمعان النظر حين يتعامل مع الغير، وتمنحه عملائية وواقعية، وقدرة فائقة على التكيف والانسجام مع الآخر والإصغاء 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.

٥- 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 بالبرقة، 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.

٦- امتداد الميراث العقلاني في المنطق والفلسفة وعلم الكلام وأصول الفقه، وما يصنف على المعارف العقلية في التراث، والاهتمام بدراسته وتدرسه على الدوام، واستدعاء تقاليد المناظرة والندوة والمباحثة والجدل بأسلوب: «إن قُلْتُ قُلْتُ» في التعليم الديني في الحوزات العلمية.

وقد كان للحضور الأبدي للمعارف العقلية في الحوزات العلمية بالغ الأثر في إطلاق عملية التفكير وتنميتها، وإن 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 تنغلق تماما، ذلك أن المنهجية التشكيكية، ونمط الأدوات والمفاهيم المتداولة في المعارف العقلية الموروثة أسهمت في إيقاد جذوة التفكير وتأجيجها باستمرار.^(٢)

٧- 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 لاهوتين كبارا مثل العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي إلى أن يتعامل برفق ورقة واحترام مع نصوص ديانات آسيوية، يقول المفكر الإيراني داريوش شايفان: «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 السيد حسين نصر على ترجمتها. كان يفسر شانكارا كأنه أسنان بالضبط، ويتركنا في حيرة من الأمر، فمثلا في أحد الأوبانشادات عبارة تنطوي على مفارقة «الذي يفهم لا يفهم، والذي لا يفهم يفهم» وقد فسّر الطباطبائي هذه العبارة، وأجلى غشاوتها، وحلل مضمونها، بنحو 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».^(٦)

كما أن نصوص العرفاء والمتصوفة تعمل على خلق مناخات رحبة للتأويل وتعدد القراءات وتنوع الفهم، وبالتالي تجاوز ظواهر الألفاظ، ومحاولة اقتناص مداليل لا تحكيها الكلمات بصراحة.^(٤)

٨- في نصف القرن الأخير حدث انزياح واسع للغة العربية في الحوزة العلمية في قم، فأصبحت بالتدرج 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 تغييراً في الرموز الدلالية، وأسلوب بيان المفاهيم، والتعبير عن الرؤى والأفكار. ولا ريب 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. ما يمنح النص فاعليات وإمكانات 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.^(٥)

٩- في معظم البلاد العربية والإسلامية تتخصص 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 يعنيه، باعتباره 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 تنخرط 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.

١٠- شعبية التفكير الديني، فالكُل ينخرطون في جدليات وسجلات دينية، والكل يتداولون الأفكار والمعتقدات الدينية، حتى أن 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، وما يملأ مخيالهم من فلكلور وأمثال وحكايات ورموز وشفرات ومثولوجيا... وغير ذلك.

إن جدلية المتحدث والمتلقي تثري الخطاب، وتحرره من تهويماته التجريدية، وتقحمه

في مطامح الناس وأحلامهم، وتوجه مساره نحو الهموم العاجلة، وتدعوه للاستجابة للمتطلبات الراهنة للاجتماع البشري.

١١- مشروع الدولة الإسلامية كان أحد أحلام الدارسين في الحوزة العلمية منذ مدة طويلة، وقد استطاعت الحوزة في خاتمة المطاف تجييش وتعبئة الجماهير، تحت لافتات وشعارات تطبيق الإسلام، وإشادة حكومة الحق والعدل، من خلال إعادة صياغة الحياة الاجتماعية في ضوء الفتاوى والأحكام الوفيرة في التراث الفقهي، فتحقق الظفر بانتصار الثورة، والإعلان عن الدولة الإسلامية.

لكن الكثير من المتحمسين لتطبيق الفقه، والاستناد إليه في تنظيم الإدارة، والاقتصاد والمال، والثقافة، والتربية والتعليم، اكتشفوا 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 اكتنف الحياة الإسلامية من اختلالات وظواهر اجتماعية وسياسية وغيرها.

وكان عجز الفقه التقليدي عن الوفاء بمتطلبات الدولة والاجتماع الإسلامي المعاصر، باعثاً لانبثاق طائفة من الأسئلة الحائرة، التي ظلت غائبة قروناً طويلة.

ومنها: هل الفقه صناعة بشرية أم تشريع إلهي؟ بل هل هناك تشريع إلهي يحكيه الإنسان، أم أن ما يكتبه 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 رعوي بسيط لمجتمعات تجارية وصناعية تسودها الكثير من المعاملات المعقدة غير المعروفة للإنسان من قبل؟

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

وهكذا تبدت حيرة الفقه التقليدي عن استيعاب تطلعات الثوار، وإنجاز أحلامهم،

وتحقيق وعودهم وآمالهم، فاستفاقت جماعة من النخب لتحاكم التراث الفقهي وتساؤل اللاهوت التقليدي، وتغربل مفاهيمهما ومقولاهما، فلم تعد قناعاتهم الماضية يقينيات، وإنما تحول شيء منها إلى شكوك، وما انفك بعضهم يرزح في ارتياحه ولا يقينه. (١)

١٢- 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 ٢٠٠٠٠ عشرين ألف عنوان كتاب في كل سنة من السنوات الأخيرة، مضافاً إلى صدور حوالي عشرين صحيفة يومية في العقد الماضي، وعشرات الصحف والمجلات الأسبوعية والشهرية، والدوريات الفصلية. وهي بمجموعها تهتم بجداليات التفكير الديني، واستفهاماته القلقة، وطروحاته المتنوعة. ولا يكف الصحفيون والباحثون وسائر الكتاب الذين يساهمون 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 رصدده بيسر وسهولة هو وفرة الأسئلة، وتعدد المسائل المطروحة فيه، واختلاف طرائق فهمها ومقاربتها، وكثرة المناظرات على الورق، وتدفق الردود والأجوبة، حتى أن موضوع (التعددية الدينية) الذي أثاره الدكتور عبد الكريم سروش في مقالة له نشرها في أحد الدوريات الناطقة بالفارسية في طهران، تحول إلى ما يشبه الموضة الفكرية لمدة تجاوزت العقد من السنين، فكتبت مئات المقالات والبحوث والأطروحات والكتب، مختلفة أو متفقة مع رؤى سروش.

إن المثقف في إيران يظل مسكوناً 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.

جدليات التفكير الديني قبل الثورة [١٩٠٥ - ١٩٧٩]

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 والاقتران على ما يشتمل عليه التراث من مفهومات تتصل بالاجتماع السياسي، رأى التيار الثاني ضرورة الانفتاح على الآخر، واستدعاء خبراته، واستعارة معطيات فكره وتجارب اجتماعه السياسي، في ما يتعلق بتدوين الدستور، والتمثيل الشعبي، والتداول السلمي للسلطة... وذهب هذا الفريق إلى ان المجتمع المثالي في العصر الحديث هو المجتمع المفتوح؛ ذلك أن انغلاق المجتمع يفضي إلى تبيد طاقاته، وطمس فاعلياته، وبالتالي موته، وانطفاء جذوة الانبعاث فيه.

واستمر السجال الفكري في إيران لعشرات السنين يدور حول طبيعة العلاقة مع الآخر، وكيفية الاحتفاظ بالخصوصيات، والسبيل لأن نكون معاصرين من دون أن نفرط بأصالتنا؛ أي أن سؤال الهوية كان هو السؤال المحوري الذي انبثقت منه كافة الأسئلة الفرعية لسنين طويلة في التفكير الديني، وانخرط في هذا السؤال وما تفرع عنه أبرز المفكرين إلى قيام الثورة الإسلامية سنة ١٩٧٩.

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

وتصاعدت وتيرة الخطاب التحريضي لهؤلاء الدارسين بعد الحرب العالمية الثانية، إلا أن بعض المفكرين اتسم بخطابه بالنقد المزدوج للأنا والآخر، مثل فخر الدين شادمان (١٩٠٧ - ١٩٦٧) الذي كان يتمتع بثقافة تقليدية وحديثة في آن واحد، وعمل أستاذاً للتاريخ في جامعة طهران ما بين (١٩٥٠ - ١٩٦٧) وأصدر عام ١٩٤٧ أهم مؤلفاته (تسخير تمدن فرنكي = احتلال الحضارة الغربية) الذي دونه بأسلوب تطغى عليه

الاستعارة والكنايات، وترسم 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 ناتى به إلى إيران، وكل ترجمة صحيحة نقدمها للإيرانيين، وكل مشروع وتصميم معمل أو بناية أو ماكينة أو... ناتى به [من الغرب] إلى إيران، ونترجم مكوناته وشروحه وتفسيره بصورة صحيحة إلى الفارسية، نكون بذلك قد استطعنا أسر أحد جنود هذا الجيش الجرار وتوظيفه لخدمتنا في إيران».^(٧)

لكن مفكرين آخرين نهجوا منهجا مختلفا في بيان ماهية الغرب، وما ينبغي للمجتمع الإيراني من موقف حياله. وفي طبيعة أولئك أحمد فرديد (١٩١٢ - ١٩٩٤) أستاذ تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة في جامعة طهران، والذي يلقبه تلامذته ومريده بـ«الفيلسوف الشفاهي» باعتباره لم يدون آراءه أو ينشرها بنفسه، ويوصف بأنه مفكر عميق، غير أن بيانه ملتبس، ولغته مبهمه 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 تطفئ على بقية الحقائق، وتقدف بما سواها إلى الهامش».^(٨)

ويقتفي فرديد أثر هايدغر في القول بروح الحقب التاريخية، وفلسفة الوجود والطبيعة الآسرة للتكنولوجيا الحديثة، فيدعو إلى الانشداد للمعارف المعنوية أو الفلسفة الأخلاقية، التي يشترط فيها أن لا تخلو من الباطنية الإلهية، ويؤكد أن للبشر ثلاثة أبعاد، هي: بعد علمي، وثاني فلسفي، وثالث معنوي، وبالرغم من أن الأول والثاني احتلا مساحة واسعة في السنن الفكرية الغربية، بيد أن الثالث ظل غائبا وباهتاً بشكل فاضح. وبالتالي يسعى فرديد للقطع مع الغرب، ونبذ رؤيته للوجود، والفرار من أسلوب حياته. ويعتقد أن مناهضة الغرب تتطلب الغور في كنه الفلسفة والأنطولوجيا الغربية^(٩). وعلى ضوء مفهومه للغرب صاغ فرديد مصطلحاً حساساً مشبعاً بالتحريض، لتصوير طبيعة العلاقة بالغرب هو (غرب زدكي = داء الغرب، التسمم بالغرب، وباء التغرب، نزعة التغريب). والذي استعاره في ما بعد الأديب والناقد جلال آل أحمد (١٩٢٣ - ١٩٦٩) التائق إلى استعادة الذات، فعمل على تعبئته بحمولة أيديولوجية متوهجة، عندما أصدر كتاباً بهذا العنوان سنة ١٩٦٢.

التأثر بجماعة لاهوت التحرير، ودعوتهم لتحويل الدين إلى أيديولوجيا لمناهضة الاستعمار، وتكريس لاهوت الأرض، بعيداً عن مدارات اللاهوت الكلاسيكي.

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

وتكمن المفارقة في أن شريعتي الذي أعلن عن مطمحه في الانتقال بالإسلام «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 الأيديولوجيا الانسجام والتوافق معها. والمفروض أن مثقفاً كشريعتي يدرك مثل هذا التهافت، ويعي التباين بين الشخصية الأيديولوجية، ووعي المثقف والناقد، وأحاسيس الشاعر، والفنان، لكن موقفه ظل مضطرباً قلقاً، تستحثه مشاعر الفنان الرومانسي، وتوقد أحلامه تطلعات المناضل.^(١٢)

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 نفس الوقت الذي استلهموا معارفه ولغاته ورؤاه.

وفي الفترة ذاتها التي شغلت الآراء الإحيائية لشريعتي الجامعات والنخب، وتغلغلت أفكاره في الأوساط الشعبية، برز في إيران مفكر آخر، وهو السيد حسين نصر (١٩٣٣-) 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».^(١٣) 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...»^(١٤)

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

خلافاً 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 «مستنير رجعي يسكن برجاً عاجياً». وبلغت الأزمة بين الاثنين أوجها حدود سنة ١٩٧٠ لما استقال حسين نصر من عضوية هيئة حسينية الإرشاد، احتجاجاً على محاضرة لشريعتي قارن فيها بين الإمام الحسين (ع) وجيفارا. واشتهر حسين نصر بمواقفه المناهضة للحدثة، وتنديده العنيف بها. وكتاباتة عن (أزمة الحدثة... وعبثية التطور وسوء مغيبته) بالتوكؤ على آراء المتصوف الفرنسي رينيه غنون.^(١٥)

وكان داريوش شايفان (١٩٣٥ -) أحد زملاء حسين نصر، ممن جمعت بينهما الحلقة النقاشية للسيد محمد حسين الطباطبائي وهنري كوربان، وانخرط معا في هموم فكرية مشتركة، في ما يتصل بالميراث الميتافيزيقي والآفاق المعنوية للتشيع، وإن كان شايفان 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) اهتماماً بالغاً، فقد ذهب فيه إلى: «أن مسار الفكر الغربي كان باتجاه التقويض التدريجي لجملة معتقدات شكلت التراث المعنوي للحضارات الآسيوية».^(١٦) ويرتكز رأي شايفان هذا على التفاوت الأنطولوجي بين الشرق (الإسلام، البوذية، الهندوسية) والغرب، فجوهر الفلسفة والعلم في الحضارات الشرقية يختلف جوهرياً عن نظيره الغربي، ذلك أن نمط التفكير الفلسفي الغربي عقلاني، أما الفلسفة الشرقية فترتكز على المكاشفة والإيمان.^(١٧)

إلا أن شايفان 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 شايفان بعد عقد من الزمان لنقد أفكاره الماضية في كتابه «آسيا في مقابل الغرب» في كتاب جديد صدر بالفرنسية سنة ١٩٨٩ بعنوان «النفس المبتورة : هاجس الغرب في مجتمعاتنا».

وميزة شايفان أنه مفكر يدمج العقل بالروح، والذهن بالقلب، والمشاعر بالأفكار، والبرهان بالحكمة والشعر، ويثري كتاباته بمزيج من مفاهيم متنوعة، تختلف مواطنها، فشيء منها يعود إلى ديانات آسيوية، وشيء آخر إلى العرفان التصوف، في ما يعود شيء ثالث إلى تيارات الحدائث وما بعد الحدائث في الفكر الأوروبي، لكنه يصوغها في توليفة منسجمة متسقة، ويثريها دائما بتأويلات ونظرات حاذقة.

جداليات التفكير الديني بعد الثورة [١٩٧٩ - ٢٠٠٥]

يمكن اعتبار انتصار 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 تتعاط معها أجيال من المفكرين والباحثين المهتمين بالدراسات الإسلامية. فجأة انبثقت هموم جديدة، وجرى تداول موضوعات خطف الأضواء عاجلاً، 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 الدين وصدفه، 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.^(١٨)

وسادت عناوين بديلة، وطمح سجال مختلف في الحياة الثقافية، وظهر مفكرون يتسلحون بمناهج تستند إلى فلسفة العلم، والهرمنيوطيقا 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. فمثلاً 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، اصطاح عليه بعض الباحثين بفلسفة الفقه. يطمح هذا العلم لبيان الهوية التاريخية والاجتماعية للفقه، واكتشاف العناصر الرائدة خلف عملية الاستنباط، من مسلمات وفرضيات وقبليات ورؤى كونية ومباني، 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.

وتبلور في دراسة اللاهوت اتجاه يدعو إلى تجاوز علم الكلام الكلاسيكي، وصياغة علم كلام جديد، يغلب عليه الطابع الإبستمولوجي (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 أبداً عن التساؤل، ويهمه إثارة الاستفهامات قبل البحث عن الأجوبة، والرؤيا دائماً تتبثق في فضاء النقد والتساؤل.

وكنا نود أن نتحدث عن مجموعة من المفكرين الذين كان لمساهماتهم أثر كبير في أحداث هذه التحولات في التفكير الديني في إيران بعد الثورة، مثل الدكتور عبد الكريم سروش والدكتور داريوش شايفان والشيخ محمد مجتهد شبستري والأستاذ مصطفى ملكيان، ولكن ضيق الوقت يضطرنا إلى إرجاء ذلك لمناسبة قادمة.

الهوامش:

- (١) ملتقى (الحدائث وتجديد الفكر الديني: الفرص والتحديات)، تونس: ١٠ / ١١ / ٢٠٠٥.
- (٢) عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، ص ٧٨.
- (٣) داريوش شايفان، التعايش بين الأديان والثقافات، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع ٢٢ (شتاء ٢٠٠٢).
- (٤) عبد الجبار الرفاعي، مصدر سابق، ص ٧٩.
- (٥) المصدر نفسه، ص ٨٢.
- (٦) المصدر نفسه، ص ٨١ - ٨٢.
- (٧) تسخير تمدن فرنكي، ص ٧٥.
- (٨) مهرزاد بروجردي - روشنفكران إيراني وغرب. ترجمة: جمشيد شيرازي: ص ١٠٥ - ١٠٦.
- (٩) المصدر نفسه: ص ١٠٧.
- (١٠) عبد الجبار الرفاعي. مصدر سابق. ص ٢٧٣ - ٢٧٤.
- (١١) علي شريعتي. مجموعه آثار: ج ١، ص ٢٠٩.
- (١٢) عبد الجبار الرفاعي، مصدر سابق، ص ٢٩٧ - ٢٩٨.
- (١٣) مهرزاد بروجردي، مصدر سابق، ص ١٩٢ - ١٩٣.
- (١٤) المصدر نفسه، ص ١٩١.
- (١٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.
- (١٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٩ - ٢٣٠.
- (١٧) المصدر نفسه.
- (١٨) عبد الجبار الرفاعي، مصدر سابق، ص ١٤٤ - ١٤٥.