

الفيلسوف المغمور داريوش شايعان من «الذاكرة الأزلية» إلى «الهوية أربعين قطعة»

في ٢٤ كانون الثاني ١٩٣٥ ولد داريوش شايعان في طهران، من أب تاجر آذربيجاني «تركي إيراني» شيعي، وأمّ سنية، تنحدر من سلالة أمراء وسلاطين جورجيين، ثقافتها روسية قفقاسية. تعرض أفراد عائلتها لنكبة على يد البلاشفة بعد الثورة الروسية، فأعدموا بعضهم، فيما سجنوا آخرين، وتشرد من تبقى منهم إلى تركيا. ترسبت هذه النهاية المفجعة لأهلها في مشاعرها، وغطست في وجدانها، ولبثت هذه الذكرى المحزنة تعذبها طيلة حياتها، وتعاني بسببها اغتراباً ذاتياً مريراً. يشير شايعان إلى أن أمه ظلت على الدوام: «إمرأة في منفى باطني». ولم يتغير شعورها بأنها: «سيدة جورجية بنت ملك».

كان يعيش في بيت أهل شايعان، مضافاً إلى أبويه وأخته، خالته وزوجها، لذلك وجد نفسه في طفولته في أحضان «أبوين وأمّين». الفضاء اللغوي داخل البيت كان متنوعاً، يتكلم أفراد العائلة لغات عديدة. والدته وخالته تتحدثان الجورجية والروسية. أبوه وأمّه يتكلمون التركية بلهجتين، والدته تخاطب أباه بالتركية العثمانية، فيجيبها بالتركية الآذربيجانية، والده يخاطبه بالفارسية.

التحق شايعان بمدرسة «سان لويس» للآباء الفرنسيين بطهران، وهي مدرسة تستوعب تلامذة ينتمون إلى جماعات إثنية ودينية، من الأرمن والآشوريين واليهود. الأرمن هم أصدقاؤه المقربون. تعرف للمرة الأولى في هذه المدرسة على الموسيقى الغربية من معلمه البولوني.

د. عبد الجبار الرفاعي ❖

التمرد على ما يرجوه له والده، فوجد أن الالتحاق بكلية العلوم السياسية هو الحل الوسط، وإن كان والده قد رفضه في البداية، غير أنه استجاب لرغبة ابنه في خاتمة المطاف. وحسب قول شايعان: هنا بدأت الانطلاقة الفعلية لحياته العلمية، فدرس في آن واحد الحقوق والفلسفة وعلم اللغة، وارتبط بعلاقة وثيقة مع الفنانين. وحرص على الاشتراك في الفصول الدراسية للأساتذة الكبار في جامعة جنيف، حيث كانت الحياة العلمية فيها وقتئذ شديدة الحيوية. فحضر على الفيلسوف وعالم النفس الفرنسي «جان بياجيه»، وغيره من المفكرين والأكاديميين المعروفين. وأتيح له بواسطة أخته أن يتعرف على عالم «الباليه» على يد أستاذ روسي شهير^(٢). في جنيف فتحت له آفاق جديدة، حينما اكتشف «كارل غوستاف يونغ» من خلال أحد زملائه من تلامذة «بياجيه»، ممن كان يحضر المؤتمرات التي يحاضر فيها «يونغ». تحدث له زميله عن شيء من أفكار يونغ، مما حفزه لقراءته والاطلاع على آثاره، وقاده ذلك إلى التعرف على المفاهيم المتعددة المعاني،

وجدت من الضروري التعرف على الهند من الداخل، ولا يتحقق ذلك من دون تعلم اللغة المقدسة لكتبهم، مما دعاني لحضور دروس (هنري فراي) لتعليم اللغة السنسكريتية لمدة سنتين

يتذكر شايعان في هذه المرحلة معلمه الأرمني الإنجليزي، وسائق العائلة الآشوري، وطبيبها الزرادشتي. تعلم الفرنسية في فترة مبكرة من حياته، فكان يطالع الكتب الفرنسية مع الفارسية. وهي اللغة الأخرى المتداولة في مدرسته بموازاة الفارسية^(١).

بصمة البيئة اللغوية والدينية والإثنية المتنوعة التعددية في المنزل والمدرسة الأولى، طبعت مشاغل شايعان واهتماماته وتخصصه، وربما أضحت بوصلةً تحددت في سياقها مآلاته المعرفية ومصائره الفكرية ومواقفه الثقافية ونزعته المعنوية

بصمة البيئة اللغوية والدينية والإثنية المتنوعة التعددية في المنزل والمدرسة الأولى، طبعت مشاغل شايعان واهتماماته وتخصصه، وربما أضحت بوصلةً تحددت في سياقها مآلاته المعرفية ومصائره الفكرية ومواقفه الثقافية ونزعته المعنوية. ذهب إلى بريطانيا عام ١٩٤٩ وهو في الخامسة عشرة من عمره، وواصل دراسته في «كالج بادينكهام» في لندن. وبعد أربع سنوات حصل على الشهادة الثانوية، فغادر سنة ١٩٥٤ بناءً على رغبة أهله إلى جنيف لدراسة الطب. في منتصف السنة الدراسية اكتشف أنه غير قادر على الاستمرار في دراسة الطب، ذلك أن رغبته كانت في مجال بعيد عن الطب وما ينشده له أبواه: إنه يميل للأدب والفنون والفلسفة، لكنه لا يجزؤ على

قبل تخرجه من جامعة جنيف بعامين تزوج شايفان زميلته «فريده زنديه» التي كانت تدرس علم الجمال معه في الجامعة. وبعد قضاء ست سنوات في جنيف عاد شايفان إلى إيران، وشرع بتدريس اللغة السنسكريتية في جامعة طهران. أتاحت له السنسكريتية التوغل في الحقل الفسيح والغني للأديان والفلسفات الهندية، فعكف على مطالعة الكتب المقدسة المدونة بهذه اللغة. وعمل على تأليف كتاب بالفارسية حول «الأديان والمدارس

الفلسفية الهندية»، صدر في مجلدين سنة ١٩٦٧.

التقى شايفان للمرة الأولى بالمستشرق الفرنسي «هنري كوربن» عام ١٩٦١ من خلال زميله «سيد حسين نصر»، بعد أن التحق، حسب تعبيره، بحلقة «أصحاب التأويل» في منزل السيد ذو المجد الطباطبائي في طهران. وسيكون لكوربن تأثير هام في حياته العلمية والمعنوية لاحقاً. وحلقة «أصحاب التأويل»، هي حلقة نقاشية، تتألف من خمسة إلى ستة أشخاص، يغوص فيها «العلامة محمد حسين الطباطبائي» مع «هنري كوربن»، في مناقشات عميقة. يتحدث فيها الطباطبائي بالفارسية، وكوربن بالفرنسية، حول العرفان والتجارب الروحية والفلسفة. ويتولى الترجمة سيد حسين نصر، وفي غيابه ينهض شايفان بالمهمة، ومع أنه واجه صعوبات لأول وهلة، إثر عدم خبرته الواسعة بالميراث

مثل: «اللاشعور الجمعي، اللغة والنماذج المثالية الأزلية»، وأن النموذج الأزلي يلعب نفس دور الغرائز مع الجسد. في ذلك الوقت التحق بدروس «جان هربر» حول الأساطير الهندية، وواظب على تلك الدروس، فنشأت علاقة طيبة مع أستاذه. يصف شايفان أستاذه جان هربر بأنه: «كان حميمياً، يمكن الاعتماد عليه، ومعلماً بارعاً في بيان المعنوية الهندية الحية. وإن لم يكن معلماً عارفاً بالمعنى الكلاسيكي للهنديات، لكنه كان

التقى شايفان للمرة الأولى بالمستشرق الفرنسي «هنري كوربن» عام 1961 من خلال زميله «سيد حسين نصر»، بعد أن التحق، حسب تعبيره، بحلقة «أصحاب التأويل»

يمتلك خبرة وتجربة بالتفكير الهندي، إنه تجسيد واضح لذلك... تعلمت منه كيفية استيعاب ملحمة الهند... من هنا وجدت من الضروري التعرف على الهند من الداخل، ولا يتحقق ذلك من دون تعلم اللغة المقدسة لكتبهم، مما دعاني لحضور دروس (هنري فراي) لتعليم اللغة السنسكريتية لمدة سنتين، بجدية وطموح وشغف، حتى تمكنت من قراءة النصوص المقدسة»^(٣).

إهتم شايفان في هذه الفترة بالفلسفة الخالدة أو «الحكمة الخالدة»، وكانت آثار «رينيه غينون» منبع إلهامه في التعرف عليها. لكنه وجد في وقت لاحق أن «غينون بالرغم من أنه يرفض الدوغماتية والتعصب الكلاسيكية، غير أنه يسقط في التعصب للموروث. ومع أنه لا يقبل التفكير الديكارتي، إلا أن المنهج التحليلي لتفكيره ديكارتي»^(٤).

معه شايغان بعلاقة أبدية. لم تقتصر خبرة كوربن على الفلسفة الإسلامية، بل كان متخصصاً بالفلسفة الألمانية والعوالم الهندية بنحو صار «جسراً بين إيران السهروردي وغرب هايدغر». شجعه كوربن على دراسة العلاقات بين الديانات والثقافات الهندية والإسلام، والاطلاع على الترجمات الفارسية للنصوص السانسكريتية الكلاسيكية، في العصر الذهبي للعلاقات الهندية الإسلامية في القرنين العاشر

والحادي عشر. ففي زمن أكبر شاه كوركاني وما تلاه، في عصر جهانكير وجهان شاه، ترجمت النصوص السنسكريتية إلى الفارسية، فقد نقلت إذ ذاك نحو ستين

رسالة إلى الفارسية. لاحظ شايغان بعد دراساته المعمقة لميراث الهند، والديانات والثقافات الهندية، بأنه لا يصحّ القول إن الهندوس غير موحدّين، لأن ثمة آلهة أخرى في هذه الديانات يمكن أن تعد صفات وأسماءً للإله الواحد المحوري. يوجد نمط من التعددية الدينية في الأديان غير الإبراهيمية لا نظير له في الأديان الإبراهيمية. وفيها أيضاً تسامح أكبر، بسبب وجود عدة طرق تهييء الجو لتعدد العقائد والمشارب. للهندوس حالة تقبل واستيعاب مدهشة عملت حتى على تذويب بوذا في داخلها، طبعاً ذوّبته بأن صار أحد أوتار فيشنو⁽⁵⁾ التي جاءت للإضلال. ويؤكد شايغان على أن جوهر الأديان تلتقي فيه كافة الروافد والتعبيرات المعنوية، فإذا جمعنا

الإسلامي المعنوي العرفاني والعقلي، وافتقاره لمعجمه الاصطلاحي، بيد أنه كشف مطالعته في هذا الحقل، حتى اكتشف خارطته العامة، وأمسك بخيوطه، وتعرف على مقولاته، فأضحى متمكناً من الترجمة. ومع أن كوربن يشترك مع الطباطبائي في نزعه المعنوية الروحية ودراسته للفلسفة الإشراقية والحكمة المتعالية، لكن مرجعياتهما ليست واحدة. إنهما يتتمان إلى عصرين

من حيث التاريخ، والرؤية الأنطولوجية. ولا تتطابق رؤيتهما لمفاهيمات: «الحدائث، دراما الفكر، دنيوية العالم، العدمية، احتضار الآلهة وغروبها».

تفاعل شايغان مع

المناخات المعرفية والمعنوية للنقاشات في حلقة «أصحاب التأويل»، وواظب على حضورها. ومثلت هذه الحلقة، منع إلهام غزير كرس النزعة المعنوية في شخصيته، وأوقد في وجدانه حماساً جياشاً لمواصلة مسيرته في اكتشاف عوالم المعنى والآفاق الروحية في الحضارات الآسيوية والأديان الهندية. لقد حظي بعلاقة مميزة مع الطباطبائي، الشخصية الدافئة الحميمة الرقيقة، الغارقة في عوالم المعنى. والذي يعتبر أحد أبرز «آخر حكماء إيران». كذلك وقع تحت التأثير المعنوي والفكري لكوربن. بحيث وصفه بأنه: «جذاب جداً. كوربن كان يعيش بعقائد عميقة، كأنما يبصرها في عالمه الجواني. منحه حالة نورانية متسامية». ارتبط

لاحظ شايغان بعد دراساته المعمقة لميراث الهند، والديانات والثقافات الهندية، بأنه لا يصحّ القول إن الهندوس غير موحدّين

والدين الإسلامي. إهتم شايفان بالمقارنات بين الأديان في الهند وإيران والصين، من زاوية علاقتها بتطورات العصر الحديث. الذي أثار اهتمام شايفان كما يقول: هو إننا حينما نلقي نظرة على الحضارات الآسيوية الكبرى، سواء الحضارة الإسلامية أو الحضارة الهندية أو الصينية، نجد أن قابليتها على الإبداع انتهت تقريباً في القرن السابع عشر الميلادي، وأنه لأمرٌ غريب أن تُمنى

كل هذه الحضارات سوية وفي مقطع زمني واحد بهذه الحالة. القرن السابع عشر الميلادي كان في المقياس الإيراني زمن صدر المتألهين، وعلى المستوى الهندي، زمن آخر المشاريع الهندية الضخمة، أما الصين، فقد عاشت في ذلك القرن ما سمي بعصر الرجعة أو العودة. والمراد بالرجعة هنا، أنه لم يعد ثمة ما يقال وي طرح، أي ينبغي العودة إلى الماضي. المثير في الأمر أن القرن السابع عشر، كان غربياً زمن بواكير الفكر الديكارتية، وكأنه زمن انتهاء مشاريع ذات إطار معين، وانطلاق مشاريع جديدة داخل إطار آخر. منذ ذلك اتخذت كافة هذه الثقافات منحى انفعالياً، ومالت إلى شرح تراث السلف والمتقدمين، ثم شرح تلك الشروح، فظهرت كمية هائلة من الشروح، تنم أكثر ما تنم عن حالة تفرّج

بين «اكهارت» و«ابن عربي» و«شانكارا» وأضرابهم، فسيسود بينهم تفاهم وحوار بناءً، ولكن إذا هبطنا درجة عن مستوى هؤلاء فسيواجهنا النزاع والمماحكات بشتى صورها، نزاع بين الكاثوليك والبروتستانت، وبين الشيعة والسنة، وبين أتباع مختلف الديانات والمذاهب الأخرى. بينما لم يكن الأمر على هذا المنوال في الهند. ففي القرن الثامن على سبيل المثال، حينما تم إحياء الهندوسية مرة أخرى على

إذا جمعنا بين «اكهارت» و«ابن عربي» و«شانكارا» وأضرابهم، فسيسود بينهم تفاهم وحوار بناءً، ولكن إذا هبطنا درجة عن مستوى هؤلاء فسيواجهنا النزاع والمماحكات بشتى صورها، نزاع بين الكاثوليك والبروتستانت، وبين الشيعة والسنة، وبين أتباع مختلف الديانات والمذاهب الأخرى

يد «شانكارا» و«رامانوجا» و«كوماريلالا»، اعتمد أسلوب الهندوسيين الجدل والمناظرة مع البوذيين. فكان البوذي يجلس مع تلامذته بجوار هندوسي فيتباحثان ويتجادلان. ويشدد شايفان: على حد قراءاتي لتاريخ الهند، لم يتفجر العنف أبداً في هذه البلاد. الهند بلد استيعابي»^(٦). دفع ذلك شايفان للإهتمام بكتابات «دارا شكوه»، الملك الوارث لتاج وعرش الهند. و مترجم «الأوبانيشاد»^(٧) من السنسكريتية إلى الفارسية^(٨). احتل «دارا شكوه» أهمية مميزة في تكوينه وتخصصه في الدراسات الهندية. ألف «دارا شكوه» كتاب «مجمع البحرين»، وهو الكتاب الذي أدى إلى مقتله، وحاول فيه البحث عن الجسور المشتركة بين الديانة الهندوسية، وهي بحسب تصوره ديانة الموحدية،

وغيرها». إنسحب من الجامعة بعد انتصار الثورة الإسلامية وعاد إلى فرنسا، ليتولى مدة من الزمن إدارة الشعبة الباريسية في مؤسسة الدراسات الإسماعيلية^(١٠).

شايغان من الباحثين والأكاديميين القلائل، الذين درسوا التيارات الفلسفية والفكرية الغربية، بموازاة دراسة الأديان والثقافات الآسيوية. كذلك اهتم بالميراث الفلسفي والعرفاني الإسلامي، من خلال تتلمذه الشفاهي على «آخر حكماء الموروث الإيرانيين»

، وهم: «محمد حسين

الطباطبائي، السيد جلال

الدين آشتياني، أبو الحسن

رفيعي قزويني، مهدي إلهي

قمشهاي». فقد واظب على

حضور حلقاتهم النقاشية

ومجالسهم الخاصة، وارتبط

بعلاقة وثيقة معهم^(١١).

كما تميز شايغان بتكوين

لغوي متنوع، فهو يجيد

اللغات الفرنسية والانجليزية والألمانية، ومُلم باللاتينية

والسنسكريتية والعربية والتركية.

شايغان باحث ومفكر موسوعي، يطور ثقافته أفقياً

وعمودياً باستمرار، ويعمل على تحديث أفكاره، بمواكبة

ما هو جديد من معطيات معرفية، وإبداعات أدبية وفنية،

وتجارب معنوية. لم أطلع على باحث من جيل شايغان

في إيران يمتلك جسارته وشجاعته العقلية، فهو لا

يخجل من المراجعة النقدية لرؤيته، ويحرص على

ومشاهدة متأثرة، سواء في الهند أو الصين أو إيران. إن هذه الحضارات التقليدية الكبرى، التي انطلقت ذات يوم، يبدو أنها وصلت في زمن ما إلى نهاية مطافها^(٩).

غادر شايغان إيران مرة أخرى عام ١٩٦٥ فالتحق

بجامعة السوربون وتابع هناك بتوجيه وإشراف هنري

كوربان دراساته حول الديانة الهندوسية والتصوّف.

حاز من السوربون على درجة الماجستير، ثم الدكتوراه

في الدراسات الهندية والفلسفة المقارنة، برسالة كتبها

تحت عنوان: «العلاقة

بين الديانة الهندوسية

والتصوف حسب رواية

(مجمع البحرين) لدارا

شكوه». بعد عودته إلى

إيران انخرط مرة أخرى

بالتدريس في كلية الآداب

والعلوم الإنسانية بجامعة

طهران، استجابةً لدعوة

زميله سيد حسين نصر،

الذي كان عميداً للكلية وقتئذ. فأصبح أستاذاً مساعداً

للأساطير، والدراسات الهندية، والفلسفة المقارنة، في

قسم الفلسفة أولاً، ثم في قسم اللغات العامة واللغات

القديمية. دامت صلته بجامعة طهران من ١٩٦٢ حتى

١٩٨٠ وكانت أغلب الدروس التي ألقاها هناك تدور

حول اللغة والآداب السانسكربتية والعقائد والأفكار

الهندية «بما في ذلك كتب فكرية كالفلسفة الفيديائية

والاوبانيشاد، والبوذية، واليوغا والحكمة العرفانية...

القرن السابع عشر الميلادي كان في
المقياس الإيراني زمن صدر المتألهين، وعلى
المستوى الهندي، زمن آخر المشاريع الهندية
الضخمة، أما الصين، فقد عاشت في ذلك
القرن ما سمي بعصر الرجعة أو العودة. والمراد
بالرجعة هنا، أنه لم يعد ثمة ما يقال وي طرح،
أي ينبغي العودة إلى الماضي

ودين العرفان ودين الشريعة، والأيدولوجيا والتراث،
والحوزة العلمية ورجال الدين، والعقل والأسطورة،
والانحطاط الثقافي، وغروب الآلهة وموت الأساطير،
وانهيار النزعة المعنوية، والعدمية، والشيزوفرينيا الثقافية
...الخ.

شايفان الأول

«الذاكرة الأزلية»

في الفترة التي أمضاها شايفان في جنيف طالع آثار
«رينيه غينون»، وتأثر بتبجيله للمعنوية الشرقية، وموقفه
النقدي تجاه الغرب. وفي جنيف أيضاً تعرف على
مؤلفات «يونغ» وأعجب بأرائه في: اللاشعور الجمعي،
واللغة والنماذج المثالية الأزلية، وكيف أن النموذج
الأزلي يلعب نفس دور الغرائز مع الجسد. وعندما كان
في باريس تعرّف على أفكار مارتن هايدغر بواسطة
أستاذه هنري كوربان ووافق هايدغر في اعتقاده أن
العلوم والتكنولوجيا ليست مجرد مجموعة من الأدوات
والتقنيات المحايدة، وإنما هي مظهر لنوع من ميثافيزيقا
الوجود، أعطت قيمة وقوة فائقة لـ«الاكتساب» أو
«الاستحصال»، فحكمت بذلك على الإنسان بالسجن
والقهر. كذلك طالع نيتشه وأهتم بمفاهيمه حول عدمية

في الفترة التي أمضاها شايفان في جنيف
طالع آثار «رينيه غينون»، وتأثر بتبجيله
للمعنوية الشرقية، وموقفه النقدي تجاه الغرب

أنا على الدوام في تحول فكري لا يتوقف.
وإن كان مواطنونا في إيران من الصعب أن
يغيروا فكرهم

غربة آرائه. يقول بصراحة: «كنت على الدوام في تغيير
متواصل»^(١٢). ويكتب في محل آخر: «أنا على الدوام
في تحول فكري لا يتوقف. وإن كان مواطنونا في إيران
من الصعب أن يغيروا فكرهم، لذلك مازلنا نقرأ حافظ
الشيرازي وجمال الدين الرومي ومفكرينا قبل مئات
السنين. ومن العجيب أن أعظم مفكرينا هم شعراؤنا،
وأحدثهم حافظ الذي عاش قبل سبعمائة عام. ينبغي أن
لا يساء فهمي، فأنا لا أحطّ من شأن هؤلاء العظماء»^(١٣).
لجمال الدين الرومي وحافظ الشيرازي عالم مختلف
عن عالمنا اليوم. بيئة ذلك العالم مختلفة تماماً. حينما
نلاحظ القانون وحقوق الإنسان، نجد عالماً مختلفاً
تماماً. ينبغي أن نسلح بآليات متنوعة لمعرفة هذه
العوالم المختلفة. لا يوجد مفتاح سحري واحد لكل
العوالم. عندما نريد دراسة هذه العوالم لابد من وضعها
في مراتب مختلفة. لا يصح خلطها. إنها عوالم متنوعة
التعرف عليها بمثابة السفر من مرحلة لأخرى. في بعض
الأحيان هناك قطيعة بينها»^(١٤).

تحركت المسيرة الفكرية لشايفان عبر ثلاث
مراحل، طبعت كل مرحلة فيها رؤية خاصة حيال
التراث والحداثة، وآسيا والغرب، والماضي والحاضر،
والتخلف والتنمية، والهوية والثقافة، والدين والمعنوية،

الغرب ومصائر الحداثة^(١٥).

مرجعيات شايغان في هذه المرحلة من مسيرته الفكرية، من المفكرين الغربيين، هم: «رينيه غينون»، و«غوستاف

مرجعيات شايغان في هذه المرحلة من مسيرته الفكرية، من المفكرين الغربيين، هم: «رينيه غينون»، و«غوستاف يونغ»، و«مارتن هايدغر»، و«فردريش نيتشه»، مضافا إلى «كارل ياسبرز»، و«بل تيليش»

يونغ»، و«مارتن هايدغر»، و«فردريش نيتشه»، مضافا إلى «كارل ياسبرز»، و«بل تيليش». أما منابع إلهامه الشرقية فهي الميراث الروحي للهندوسية والأديان الآسيوية، مضافا إلى «ابن عربي»، و«شيخ الإشراق السهرودي»، والعرفان الشيعي.

بعد عودته إلى طهران التحق شايغان بـ«الغينونيين الإيرانيين الإسلاميين»، وهم مجموعة من المثقفين، درس معظمهم في أوروبا والولايات المتحدة، واستعاروا رؤية غينون، وانبهروا بأفكاره، وتشبعوا بها، ورأوها قادرة على حل معضلات عالمنا، بصفتنا منتمين إلى فضاء ثقافي تقليدي. لقد كان الغرب يمثل بالنسبة إليهم القوى الشيطانية، في حين يمثل الشرق الأنوار الجوهريّة. فرفضوا كل القيم التي نشأت في الغرب بالمعنى الجغرافي منذ العصر الوسيط، وأنكروا كليا تاريخ القرون الخمسة الأخيرة. ومجدت مؤلفات هذه

المجموعة الهوية الثقافية والقيم الموروثة المقدسة، مقابلةً بينها وبين علمية الغرب وعقلانيته. ورفعوا شعار العودة إلى الذاكرة وال منابع الذاتية، باعتبارها الترياق الشافي من مرض وباء الإصابة بالغرب^(١٦).

في هذه المرحلة انتمى شايغان إلى «الهيديغريين الإيرانيين الإسلاميين»، وهم جماعة من الكتاب والمترجمين تمحوروا حول أحمد فرديد، تضم: «داريوش آشوري، أمير حسين جهانبگلو، أبو الحسن جليلي، شاهرخ مسكوب، داريوش شايغان، رضا داوري، جلال آل أحمد، نجف دريابندري، إحسان نراقبي، داريوش مهرجويي...». وأطلق على هذه الجماعة حلقة أو محفل الـ«فريديّة»^(١٧). تداولت هذه الحلقة نقاشات متنوعة في تاريخ الفلسفة والفلسفة الحديثة والمعاصرة في الغرب والشرق، وطرح فيها فرديد آراءه الخلافية، ومقولاته المركبة، ومفهوماته الملتبسة، ومصطلحاته المبهمة، مثل: «الحكمة الأنسية، علم الأسماء التاريخي، مراحل التاريخ وتجلي الأسماء،

في هذه المرحلة انتمى شايغان إلى «الهيديغريين الإيرانيين الإسلاميين»، وهم جماعة من الكتاب والمترجمين تمحوروا حول أحمد فرديد

المواقف والمواقيت التاريخية، الحقيقة والطريقة والشريعة في مراحل التاريخ، وباء الغرب أو الإصابة

وهو ما يشي به عنوان كتابه: «الأصنام الذهنية والذاكرة الأزلية»، الصادر سنة ١٩٧٦. و«آسيا مقابل الغرب» الصادر سنة ١٩٧٧. في الكتاب الأول وظف شايفان فرضية فرنسيس بيكون حول «أصنام الذهن»، لكن بشكل معكوس. ذلك أن بيكون كشف عن الأثر السلبي التعطيلي لتلك الأصنام في التفكير العلمي، فدعا إلى اجتثاثها، بمعنى أنه عمل على «مناهضة الذاكرة». فيما ذهب شايفان إلى أن ما يسميه بيكون «الأصنام الذهنية» ويشجبه، إنما هو «الأمانة»

في الفكر الشرقي، التي تشمل على رسالة مضمرة، تبقى مصنونة في الذاكرة القومية. ولا يمكن أن يحافظ الشرق على أصالته، ما لم يحتفظ

برموز مفاتيح تلك الأمانة، ويتواصل مع ذاكرته الأزلية. وإن دعوة بيكون إلى اجتثاثها تعني اجتثاث الذاكرة الإنسانية، أي تدمير مستودع الصور الأساطيرية، التي تشكل الحكمة الخالدة الفياضة. وإن الانقطاع عنها يفضي إلى الانقطاع عن الجذور، والاعتراب الذي يقذف صاحبه إلى هاوية العدمية^(٢١).

ووفاءً لما يعتقد من وجود اختلاف جوهري بين حضارات آسيا والغرب، وضرورة احتفاظ حضارات آسيا بذاكرتها الأزلية، أسس شايفان وإدار «المركز الإيراني لحوار الثقافات» عام ١٩٧٧ في طهران، واستطاع أن يستقطب له بعض المثقفين، مثل: رضا

بالغرب، الودائع أو الأمانات والمآثر التاريخية، النفس الأمانة... وغيرها^(١٨). يصوغ فرديد رؤيته استناداً إلى علم الأسماء الإلهية عند ابن عربي، وفلسفة هايدغر، وعلم اللغة المقارن والفيلولوجيا، منقّباً عن جذور وأنساب الألفاظ والكلمات. ويدمج أنظمة معرفية متباينة، ويعمل على صياغة مقولات يجترح لها تسميات خاصة. فيوحد بين ابن عربي وهايدغر والفيلولوجيا وفلسفة التاريخ في مزيج غير منسجم، فتتوالد من هذه الخلطة مسوخات مشوهة،

تشابك فيها عناصر متناشزة، مفصولة عن الحبل السري الذي يوصلها بالسلالات المنتسبة إليها^(١٩). يعتقد «الهيديريون الإيرانيون الإسلاميون»، أن وباء الغرب

يكشف عن الدرجة القصوى لنسيان الوجود، ونسيان الوجود يترجم في الفكر الإسلامي بما يسمى طغيان النفس الأمارة بالسوء على النفس مطمئنة. وفي هذا السياق، فإن النقد السياسي وحقوق الإنسان ومبادئ الثورة الفرنسية لم تنبثق من الأنوار الطبيعية للعقل المستنير، لكنها على العكس من ذلك مجموعة من الرقابات فرضها عقل متبلد وظلامي على النفس مطمئنة. لقد قلبوا المسألة وجحدوا كل تحرر أحرزه الإنسان^(٢٠).

في سياق تلك المرجعيات، وإثر تشبع عقل شايفان ووجدانه بهذه المناخات تشكلت رؤيته في هذه المرحلة،

يصوغ فرديد رؤيته استناداً إلى علم الأسماء الإلهية عند ابن عربي، وفلسفة هايدغر، وعلم اللغة المقارن والفيلولوجيا، منقّباً عن جذور وأنساب الألفاظ والكلمات

لذلك الفكر يعني الهبوط: من الأعلى إلى الأسفل، من الرؤية الكونية الشهودية إلى الرؤية الكونية التقنية، من الآخرة والمعاد إلى تمجيد التاريخ. هل يعني ذلك التطور والتقدم أم السقوط؟ لا ريب أن الموقف يتحدد في ضوء موقفنا من تاريخ ومصير البشرية. لقد توغلنا لعدة سنين في ماهية الفكر الغربي، الذي يُمثل من حيث الحيوية والتنوع والغنى والقابلية على الجذب، ظاهرة استثنائية فريدة على الكرة الأرضية، فقادنا ذلك إلى الاعتقاد أن مسار الفكر

الغربي كان باتجاه النسف التدريجي لجملة معتقدات شكلت الميراث المعنوي للحضارات الآسيوية^(٢٤).

يعتقد شايفان في هذه المرحلة بوجود تباين أنطولوجي بين المجتمعات

الشرقية «العالم الإسلامي، البوذية، الهندوسية» والغرب، وأن جوهر الفلسفة والعلم في الحضارات الشرقية يختلف تماماً عن نظيره الغربي. فإن الفلسفة الغربية تستند إلى نمط التفكير العقلاني، بينما تقوم الفلسفة الشرقية على أساس المكاشفة والإيمان^(٢٥).

ويتطرق شايفان لتفاوت مكانة العلوم بين الحضارات الغربية والآسيوية قائلاً: في الحضارات الآسيوية الكبرى كالإسلام والهندوسية والبوذية كان العلم تابعاً للدين والفلسفة على الدوام. فلم تبلغ العلوم في تلك

علوي، وداريوش آشوري، ومير شمس الدين أديب سلطاني، ورضا داوري، وشاهرخ مسكوب. كان من أهداف المركز تعريف الإيرانيين بالحضارات الشرقية والآسيوية كالصين واليابان والهند ومصر. وفي سياق العمل لتحقيق هذه الأهداف استضاف المركز عام ١٩٧٧ في طهران ملتقى فكرياً تحت شعار: «هل تسمح الهيمنة الفكرية الغربية بقيام حوار بين الثقافات؟»^(٢٦).

مضافاً إلى إصدار المركز على مدى سنتين من عمره عشرين كتاباً عن مختلف

أبعاد الحضارة الآسيوية.

ومن هذه الكتب التي

أثارت اهتماماً بالغاً «آسيا

مقابل الغرب» الذي جمع

فيه شايفان بعض دراساته

بخصوص التحولات

الاجتماعية-الثقافية في

المجتمعات التقليدية الآسيوية^(٢٣). يتألف هذا الكتاب من قسمين، القسم الأول يتناول: «العدمية وتأثيرها في القدر التاريخي للحضارات الآسيوية»، والقسم الثاني يتناول: المرتكزات المعنوية المشتركة للحضارات الآسيوية والرصيد المميز الذي يحدد «مكانة الحضارات الآسيوية مقابل تطور الفكر الغربي».

يستهل شايفان كتابه قائلاً: هذه الرسالة تتحدث عن المسار التنازلي الهبوطي للفكر الغربي، الذي يصطلح عليه بعض المفكرين الكبار «العدمية». المسار التسافلي

ذهب شايفان إلى أن ما يسميه بيكون «الأصنام الذهنية» ويشجبه، إنما هو «الأمانة» في الفكر الشرقي، التي تشتمل على رسالة مضمرة، تبقى مصونة في الذاكرة القومية

تنازلية، تشمل المعرفة والعالم، كما تشمل الإنسان والتاريخ، وتتلخص في:

١- تقننة الفكر: الهبوط من الرؤية الشهودية إلى الفكر التقني، والنفي التام لأي مصدر للمعرفة تأملي شهودي، مما يعرف في المعنوية الشرقية بالكشف والعلم الحضورى. وتحويل العلاقة بين الإنسان والوجود إلى نسب كمية ورياضية. واختزال الطبيعة إلى شيئية الأشياء.

٢- علمنة العالم: النزول من الصور الجوهرية إلى المفهوم الميكانيكي، الذي أفضى إلى سلب الطبيعة كل كفاءاتها الرمزية وسماتها الساحرة.

٣- تطبيع الإنسان: الانحدار بالجوهر الروحاني إلى الدوافع النفسية والغريزية، الأمر الذي يعني سلخ جميع الصفات الربانية الملكوتية عن الإنسان.

٤- نبذ الأساطير: الهبوط من الغائية والمعاد إلى عبادة التاريخ والزمانية المفرغة من أي معنى أخروي^(٢٧). يرى شايفان تبعاً لهايدغر أن العدمية هي الثمرة

يرى شايفان تبعاً لهايدغر أن العدمية هي الثمرة الطبيعية للتكنولوجيا الحديثة، وأن العدمية لم تظهر صدفة، وإنما هي متغلغلة في مضمون الحضارة الغربية، منذ بواكيرها

الطبيعية للتكنولوجيا الحديثة، وأن العدمية لم تظهر صدفة، وإنما هي متغلغلة في مضمون الحضارة الغربية،

في الشرق لم يظهر العلم بمعناه الغربي الحديث على الإطلاق، ذلك أن العالم لم يصبح دنيوياً أبداً، ولم تنفصل الطبيعة عن الروح التي تسيطر عليها، ولم تنحسر تجليات الفيض الإلهي عن مسرح الحياة.

الحضارات الاستقلال والهيمنة التي بلغت في الغرب وأدت إلى تمرده على الدين والفلسفة، وجعلت من الإنسان المالك الوحيد للعالم. في الشرق لم يظهر العلم بمعناه الغربي الحديث على الإطلاق، ذلك أن العالم لم يصبح دنيوياً أبداً، ولم تنفصل الطبيعة عن الروح التي تسيطر عليها، ولم تنحسر تجليات الفيض الإلهي عن مسرح الحياة. الشرق لم يصطنع فلسفة للتاريخ إطلاقاً، فالوجود لم يتحول أبداً في فلسفة هيغل إلى مجرد فاعلية ومسار. ظهور العالم كان بالنسبة لنا نحن الشرقيين ظهوراً حقيقياً موثقاً على الدوام، وهو مستتر على رغم ظهوره، وكنه وجوده مُختبئ في ليل من العدم المظلم^(٢٦).

يفضي انفصال الروح عن الفكر، والذاتي عن الموضوعي، والفلسفة عن الدين إلى انطلاق مسار يسميه شايفان «الافتقار الأنطولوجي للعالم والإنسان»، أي تجريد الزمن من صبغته الميثية، والطبيعة من صبغتها السحرية، وتطبيع الإنسان، وجعل العقل مجرد وسيلة. ويمكن تبعاً لذلك تأويل هذا الصنف الجديد من الناس «الإنسان الصانع» وعالمه كنقطة التقاء لأربع مسارات

فلول الحضارات الآسيوية التي تعيش ظروف «احتضار الآلهة» أو موتها المرتقب، وأن «وباء الغرب» هي الروح السائدة على هذه المرحلة الانتقالية^(٢٩). يكتب شايعان حول هذا المفهوم: وباء الغرب وجه آخر للجهل بالقدر التاريخي الغربي. وباء الغرب هو الجهل بالغرب، إنه عدم المعرفة بالعناصر الغالبة على تفكير هو بالتالي أقوى وأنفذ رؤية كونية على وجه الأرض. وباء الغرب بعبارة أخرى هو الجهل بالمسارات الأربعة التنالزية، التي تمثل مرتكزات الفكر الغربي. لقد قاد الجهل بذلك في إيران ومعظم البلدان الآسيوية إلى استعارة نظام القيم والأيديولوجيات الغربية. وظهر وباء الغرب بصورة مبتذلة في تفسير الصلاة بالرياضة، والنظافة، والصوم بالنظام الغذائي. الجهل بالغرب ليس مختصاً بنا، إنه ليس سوى قدر تاريخي لآسيا^(٣٠).

و «وباء الغرب» وجهان لعملة واحدة. ينتقد شايعان «الوهم المزدوج»، لمثقفين آسيويين تحدثوا في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، عن إمكانية اقتباس التقنية الغربية، مع المحافظة التامة على الهوية الثقافية. فيقول: ليس بوسعنا احتضان التكنولوجيا والبقاء في أمان من تبعاتها

يستهن شايعان وصف الشرق، بأنه ساكن متحجر، يقدر الماضي، لأن ذلك يعني لديه وفاء الشرق للذاكرة الأزلية

لقد قاد الجهل بذلك في إيران ومعظم البلدان الآسيوية إلى استعارة نظام القيم والأيديولوجيات الغربية. وظهر وباء الغرب بصورة مبتذلة في تفسير الصلاة بالرياضة، والنظافة، والصوم بالنظام الغذائي. الجهل بالغرب ليس مختصاً بنا، إنه ليس سوى قدر تاريخي لآسيا

منذ بواكيرها. النواة الجينية للعدمية ولدت بولادة الفكر الغربي. والانعكاس العدمي للتفكير التقني يؤدي بلا أدنى ريب إلى نبذ وإقصاء جميع المعتقدات الشرقية في النتيجة^(٢٨).

وأكد أن الحضارات الآسيوية إذا أرادت التفاؤل الموضوعي باستعادة حيويتها وفضائلها السابقة، عليها الاحتراس من التبعات المخربة للمسارات الهابطة الأربعة في الفكر الغربي. ونظراً لضعف وإعياء هذه الحضارات، لا تبدو هذه المهمة يسيرة بالنسبة لها على الإطلاق. ويرى شايعان أن هيمنة الفكر الغربي وضعف الثقافات الآسيوية خلق «وهماً مزدوجاً» لمستنيرين آسيويين تصوروا أنفسهم متقدمين فكرياً على مجتمعاتهم لكنهم متأخرون عما يُسمى «الثقافة العالمية». والنتيجة أنهم عجزوا عن وعي الأسس الفلسفية للفكر الغربي في وقت قطعوا فيه وشائجهم مع الافكار والأديان والثقافات المحلية. وكان يعتبر هذا «الوهم المزدوج» جزءاً من أشكالية أوسع تواجهها

الشرقية. ويحاول تبعاً لأحد العرفاء «محمد اللاهيجي» صياغة تأويل لمفهوم «الأمانة» الوارد في الآية: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾^(٣٢). يتلخص في أن المقصود بالأمانة هنا هي الأمانة الجامعة الشاملة لجميع الأسماء والصفات الإلهية، والإنسان مرآة لكافة الأسماء والصفات الإلهية. أما المقصود بـ«السماء» في الآية فهو عالم الجبروت أو عالم الأرواح. و«الأرض» فيها تشير

إلى عالم الملك والشهادة. بينما «الجبال» هي المظهر لعالم المثال، الكائن بين عالمي الجبروت والشهادة. عرض الله هذه الأمانة على العوالم الثلاثة فرفضت حملها، ذلك أن قابليتها الذاتية قاصرة

ولا تتسع لحملها. غير أن الإنسان إستجاب للعرض، لأنه «ظلوم جهول». و«ظلوم» هنا حسب ابن عربي بمعنى الظلمات وليس الظلم، باعتبار الإنسان في نهاية قوس النزول والظهور، فإن أحد مراتبه مظلم عدمي. أما «جهول»، فتعني الجهل بما سوى الحق، فهو عالم بالحق جاهل بغيره. وهذه غاية المدح وإن تبدت على شكل ذم في الظاهر^(٣٣).

أكد شايغان على أن الإسلام، لاسيما التشيع، يمثل الينبوع الرئيس للذاكرة الأزلية المشتركة بين الإيرانيين. يكتب بنسق التاريخية الهيجلية: كان لإيران في العالم

الاستنزافية، فالتكنولوجيا بحد ذاتها حصيلة تحول فكري ونتيجة نهائية لمسيرة عدة آلاف من السنين. التقنية بالضرورة تعبر عن غاية ومضمون التفكير الغربي وخصائصة، وهي عبارة عن اختزال: الطبيعة إلى شيئية الأشياء، العقل إلى أداة ووسيلة، الإنسان إلى الغرائز، وتفريغ الزمان من أي معنى للمعاد، وبالتالي اختزال الإنسان في بعد واحد^(٣٤).

يرى شايغان أن مهمة المثقفين الآسيويين من أجل

مقاومة وباء الغرب، يتمثل بصيانة هويتهم الثقافية عبر العودة إلى ذكراهم الأزلية، وإعادة اكتشاف الرسالة المضمرة في تلك الذاكرة. ويعني بالذاكرة الموروث، الذي لا يرتبط بشخص معين، بل هو ذو طابع جماعي، يشكل

الذاكرة القومية لكل مجتمع، وهذه الذاكرة تكون أنساب وجذور ذلك المجتمع. وهي التي تمكنه من التواصل مع الأحداث الأزلية والأساطيرية. لذلك تنعت بأنها «أزلية». الذاكرة الأزلية في مفهوم شايغان مستودع للكينونات، متعالية على الماضي والحاضر والمستقبل. والرسالة المشتقة منها هي التي تصوغ إنسانية الإنسان. ويستهجش شايغان وصف الشرق، بأنه ساكن متحجر، يقدس الماضي، لأن ذلك يعني لديه وفاء الشرق للذاكرة الأزلية. كذلك يرفض ما يسميه فرنسيس بيكون «الأصنام الذهنية»، لأنها هي «الأمانة» الأبدية في ذاكرة المجتمعات

كان لإيران في العالم الإسلامي ذات الرسالة التي كانت لألمانيا في الغرب. فإذا كانت ألمانيا على حد تعبير هيغل قد حافظت على توهج مشعل الفكر الذي أوقده اليونانيون، فقد سهرت إيران على سراج الأمانة الآسيوية في الإسلام

الماضي عاكفاً على «الأصنام الذهنية»، بل استطاع التغلب على عبء ذاكرته، وأفلت من النوح الأبدي على «حضارات لم تشارك التاريخ أعياده»^(٣٦)، وإنها مازالت في مرحلة «بين احتضار

الآلهة وموتها الوشيك»^(٣٧). وأدرك أن المصير التاريخي والعالم الذي تعيش فيه هذه الحضارات التقليدية غير قادر على إعادة إنتاج نظام الأشياء القديم، لأنه عالم ذو مزايا مهشمة، تشوه

الأنوار التي تنعكس عليها. وإن ذلك الميراث الذي كان يستطيع خلق وإعادة إنتاج نظام الأشياء ليس حياً. ويستعير شايغان تعبير هيغل في توصيف التراث: بأنه «صور بلا روح، غادرتها أرواحها فماتت». هذا هو حال ثقافتنا التقليدية. لم يبق منها سوى الشعر الذي استطاع أن يحافظ على شيء من حضوره لدينا^(٣٨).

لا يكف شايغان عن مواكبة المكاسب الجديدة في المعرفة البشرية، كما أنه يمتلك جرأة فائقة في تحديث مرجعياته، وتجديد أدواته النقدية، والعودة إلى عقله، وتمحيص أفكاره، وغرلة آرائه باستمرار. وعندما يكتشف تهافت أفكاره، سرعان ما يقلع عنها، ولا يتردد في الإعلان عن رؤيته البديلة، المغايرة لرؤيته في مرحلة سالفة، بل نجده أحياناً يعترف في أنه وقع ضحية خدعة فيما مضى. وهذا خلُق ثقافي لا نعثر عليه إلا نادراً في ديارنا، المسكون فيها المثقف بتنزيه الذات، والتمسك

الإسلامي ذات الرسالة التي كانت لألمانيا في الغرب. فإذا كانت ألمانيا على حد تعبير هيغل قد حافظت على توهج مشعل الفكر الذي أوقده اليونانيون، فقد سهرت

إيران على سراج الأمانة الآسيوية في الإسلام. القوميون الجدد في بلادنا إذ يتنكرون للإسلام وللحقب الإسلامية من التاريخ الإيراني، ويتشبثون بالتاريخ القديم، بسبب انزعاجهم من كل ما هو إسلامي،

فإنهم يصابون بنوع من «الأساطيرية»^(٣٤)، ولا يتنبهون إلى أن استبعاد الإسلام يعني التضحية بأربعة عشر قرناً من الحضارة والفكر الإيرانيين. وإذا كان الشيع يمثل ينبوع الرئيس للذاكرة الأزلية المشتركة بين الإيرانيين، فإن رجال الدين أوعى وأكفأ حراس لهذا الذاكرة. وخلص شايغان إلى أن: الطبقة التي تحفظ اليوم أمانتنا الماضية إلى حد ما، وما تزال رغم ضعفها البنيوي، تعمل على إحياء كنوز التفكير الموروث، هي الحوزات العلمية الإسلامية في قم ومشهد^(٣٥). وهي مواقف سيتخلى عنها بعد سنوات قليلة، كما سنرى.

شايغان الثاني

«الأيديولوجيا وعي زائف»

مُنظر «الذاكرة الأزلية» لم يواصل غيابه في كهوف

مُنظر «الذاكرة الأزلية» لم يواصل غيابه في كهوف الماضي عاكفاً على «الأصنام الذهنية»، بل استطاع التغلب على عبء ذاكرته، وأفلت من النوح الأبدي على «حضارات لم تشارك التاريخ أعياده

لقد انتمينا إلى هذه المجموعة، كما انتمينا إلى مجموعة الهيدغريين الإيرانيين الإسلاميين، وانخدعنا مثلهم بحنين الماضي الجذاب. ولكن إطلاعنا الدؤوب على تحولات الفكر الغربي، أبعدا عن هذه المجموعة، وجعلنا ندرك يقينا أن خمسة قرون من العلمنة لم تكن من دون فائدة للبشرية

الشرقية، ولا يحررنا من سطوة التكنولوجيا. إنه اهتمام بقضايا مجهولة الكنه. وهروب من فضاء الإدراك إلى فضاء القلب، ومن البحث إلى التعصب. وذلك يفضي إلى ظلمة المعرفة الجديدة»^(٤١).

نواة الموقف النقدي التي ظهرت ملامحها في خاتمة كتابه المذكور، تبلورت إلى منظور نقدي يتوكأ على أدوات منهجية حديثة لدى شايفان في هذه المرحلة، حتى نادى بتعميم النقد، وإعماله في مختلف المجالات. لأنه رأى، تبعا لكانط، أن «عصرنا بوجه خاص هو عصر النقد، الذي يجب إخضاع كل شيء له»^(٤٢). إن النقد لقاح أمراض الحضارة، وميزة الغرب أنه يستطيع أن ينتج

القول بأننا هكذا كنا في الماضي. وهكذا كان فكرنا الفلسفي الإشرافي. وإن الغرب مهد الشيطان، والتكنولوجيا بلاء سماوي، كل ذلك لا يحيي الحكمة الشرقية، ولا يحررنا من سطوة التكنولوجيا

الأبدي بذاكرته، وهويته النقية الخلاصية الساكنة، بغض النظر عن مضمونها، وقدرتها على الوفاء بمتطلبات عصر لا تنتمي إليه ولا ينتمي لها.

يعترف شايفان في كتابه «ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة»، الصادر عام ١٩٨٢، أي بعد مضي سنتين على مغادرته لوطنه، بخطئه في انتمائه إلى «الغينونيين الإيرانيين الإسلاميين»، قائلاً: «لقد انتمينا إلى هذه المجموعة، كما انتمينا إلى مجموعة الهيدغريين الإيرانيين الإسلاميين، وانخدعنا مثلهم بحنين الماضي الجذاب. ولكن إطلاعنا الدؤوب على تحولات الفكر الغربي، أبعدا عن هذه المجموعة، وجعلنا ندرك يقينا أن خمسة قرون من العلمنة لم تكن من دون فائدة للبشرية»^(٣٩). في المرحلة الأولى كنت أنوح أيضاً. نعم! لأنني كنت أخشى أن تنهار حضارتنا. أعترف في بعض الأحيان لدي تقييمات نابعة من حس الحنين»^(٤٠).

ويمكننا ملاحظة ومضات مبكرة للمنحى النقدي في تفكيره، في المرحلة السابقة. فإن شايفان كان قد نبّه إلى «ظلمة المعرفة الجديدة»، في الفصل السابع والأخير من كتابه «آسيا مقابل الغرب»، والذي جاء في سياق مختلف عن ما تقدمه من فصول، أي أنه حاول في الفصل الختامي من الكتاب أن يرتاب من الاستسلام للموروث، ويشكك في جدوى مناهضة الغرب والتكنولوجيا، فكتب: «القول بأننا هكذا كنا في الماضي. وهكذا كان فكرنا الفلسفي الإشرافي. وإن الغرب مهد الشيطان، والتكنولوجيا بلاء سماوي، كل ذلك لا يحيي الحكمة

من الإبداع، تجتر نفسها لكي تبلغ الكمال»^(٤٣).
«الهوية، الذاتية، الذاكرة القومية، الحكمة الخالدة،

**الأيديولوجيا تلبي حاجتي الإنسان
الرئيسيتين: حاجته إلى الاعتقاد، وحاجته
إلى تفسير اعتقاده وتبريره.**

الودائع أو الأمانات والمآثر التاريخية»، كلمات تحيل إلى ما اصطلاح عليه شايعان «الأصنام الذهنية والذاكرة الأزلية». والمضمون المشترك بينها هو «الموروث، أو الميراث، أو المأثور، أو التراث». الاتجاه العام الذي هيمن على وجدان ووعي جيل شايعان من مثقفي إيران ومثقفي العالم الثالث في تلك الحقبة هو العمل على تهجين «الموروث»، عبر سكب بقوالب «الأيديولوجيا»، أي «أدلجة الموروث» وتحويله إلى نسق اعتقادي اختزالي مغلق، يمكنه أن يفسر ويبرر كل شيء، يوفر للإنسان متطلباته الاعتقادية، ويصوغ حلولاً لكافة مشاكله. انبثاق الوعي النقدي لدى شايعان في هذه المرحلة قاده إلى تشريح هذه الظاهرة وتفكيكها، والحفر في طبقاتها التحتية، والتعرف على بواعثها، واكتشاف البنية العميقة لها، وأثرها التعطيلي في الاجتماع الإسلامي. وهو عندما يفعل ذلك فإنه يستأنف النظر بحينه وشغفه في المرحلة الأولى ل«الذاكرة الأزلية»، الذي أدى إلى سقوطه في فخ «أدلجة الموروث». لقد تبلور موقفه هذا، في بحث فلسفي معمق، تناول فيه «أدلجة المآثور الديني»^(٤٤)، وكشف عن دوغمائية

لقاحاته، ليقني نفسه من الأمراض، ويتغلب على أزماته، التي تنتهي به إلى الانهيار. وإن افتقار مجتمعاتنا للنقد، يمنعها من التغلب على الأزمات الكبرى، خلافاً للغرب والولايات المتحدة التي سرعان ما تشن عاصفة من النقد ضد نفسها، فتجدد بنيتها، وإن كان بمشقة وصعوبة في الغالب، لتتأقلم مع الأوضاع والظروف الجديدة. ما تفتقده مجتمعاتنا هو القدرة على دراسة أخطائها، وروح النقد، والشجاعة في الكشف عن عيوبها وأزماتها المزمنة، والاستقلال المؤسسي، والفردية، الذي

**الاتجاه العام الذي هيمن على وجدان ووعي
جيل شايعان من مثقفي إيران ومثقفي
العالم الثالث في تلك الحقبة هو العمل
على تهجين «الموروث»، عبر سكب بقوالب
«الأيديولوجيا»، أي «أدلجة الموروث»**

يمكنها من إجراء عمليات جراحية لازمة للقضاء على أمراضها الاجتماعية. وينقل شايعان رأي «غي سورمان» في هذا الصدد، الذي يقول فيه: «لو أريد مني أن اختار من بين العناصر البانية لقوة الغرب واحداً فقط، لاخترت القدرة على النقد، الباعثة على التنافس بين النظريات. طالما حافظنا على هذه القدرة، لن نستطيع المجتمعات الفاقدة لها ثقافياً أن تسبقنا. النقد والنقد الذاتي، وهي مفاهيم أوروبية، لا تترسخ في آسيا إلا بصعوبة. الحضارات الآسيوية بدل أن تنقطع عن الماضي لتتمكن

الخاصة، وعن تعرية الوعي الزائف الذي يميزها. وهي وإن كانت تظهر وكأنها خطاب عقلاني متماسك، لكن العقل الأيديولوجي ليس هو العقل الفلسفي، وإنما هو عقل أداة، عقل بليد ومشوّه، أي ذاتي وشكلاني. وعلى نسق «أدورنو وهوركايمر» يرى شايفان: أن العقل يشتغل، عندما ينقلب أداة، عقلاً لا عقلانياً. عندما يصبح العقل مجرد أداة، ويتراجع إلى حالته الطبيعية الأولى، دافعاً بتلك الطبيعة أن تتقم لنفسها، بأن تجعل العقل «ميثولوجياً»، فإن السبب في ذلك يكمن في أن الأسطورة نفسها قد أصبحت عقلاً منذ البداية^(٤٧).

إن «أدلجة المأثور الديني» كما يقول شايفان: تخرج الدين عن مجاله وحقله الخاص، فيسعى إلى حلّ مشكلات العالم كلّها. عندئذ سيتحول قهراً إلى «أيديولوجياً»، وبمجرد أن يصير أيديولوجياً، يكون عرضة لشتى الآفات، لأن الأيديولوجيات جميعها معرضة للآفات والأخطار، وضعيفة حيالها. وسيستدرج ذلك الدين طبعاً إلى ميادين الصراع بين الأيديولوجيات. ويحذر شايفان من أن تلك الأدلجة تنجم عنها «دنيوية الدين»، بمعنى إهدار الطاقة الرمزية في الشعائر والطقوس والممارسات الدينية، وبالتالي إنهاك الدين وتفريغه من محتواه المعنوي. إن المفاهيم

الأيديولوجيا، وأنها وعي زائف. وأوضح أن وظيفتها اليوم تشبه وظيفة الميثولوجيات في العالم القديم. فهي من ناحية، ترضي الروح الجماعية لمعتنقيها برؤيتها لمجتمع مغلق، وتزعم، من ناحية أخرى، أنها علمية، أي مطابقة للتجربة والواقع. وإذا كانت الأيديولوجيا تتوفر على شحنة انفعالية كبيرة، تقرب الشقة بينها وبين العاطفة الدينية، وعلى جهاز منطقي عقلي، يعطيها مظهراً علمياً وفلسفياً، فإنها ليست في الحقيقة علماً ولا فلسفةً ولا ديناً. الأيديولوجيا تلبي حاجتي الإنسان الرئيسيتين: حاجته إلى الاعتقاد، وحاجته إلى تفسير اعتقاده وتبريره. ويشير شايفان، تبعاً ليونغ، إلى

«أدلجة المأثور الديني» كما يقول
شايفان: تخرج الدين عن مجاله وحقله
الخاص، فيسعى إلى حلّ مشكلات
العالم كلّها. عندئذ سيتحول قهراً
إلى «أيديولوجياً»، وبمجرد أن يصير
أيديولوجياً، يكون عرضة لشتى الآفات

أن: اللاشعور المفرز للأيديولوجيا هو لا شعور لا مقابل أنطولوجياً له في هذا العالم، بحكم سحب الإسقاطات الرمزية التي كانت تتجسد سابقاً في نظام الدساتير الثقافية الموضوعي. والنتيجة هي حقن هذا اللاشعور من جديد بتصورات معلمنة، مثل: الطبقة، والجنس، والتاريخ،... الخ، وذلك تعويضاً عن حرمانه من رموزه. هذه التصورات تكتسب بفعل وضعها الجديد شحنة شبه روحية، وتصبح آلهة مزيفة. الأيديولوجيا ليست معادية فقط للدين، بل معادية أيضاً للفلسفة. وهي عاجزة عن أي نقد هدام، وبقدر ما هي عاجزة عن أن تتجاوز نفسها بواسطة التأويل، فهي عاجزة عن تحطيم مقدماتها

هذه المفاهيم مع بعضها في مركب متجانس^(٤٨). شريعتي يملك أجوبة جاهزة لكل الأسئلة. إنه يضرب لنا المثل الصارخ عن رؤية ضيقة. وكل شيء يُفسّر عنده بعبارات ماركسية، بنى تحتية وفوقية، برؤية ثنائية للتاريخ، وبشلال من التماهيات المسلسلة. ويذهب شايجان إلى أن فكر شريعتي خليط من الجذرين، اللذين يتقياً أحدهما الآخر. ويضيف أن شريعتي: «لئن خلط هيغل المجرّد من كل الجهاز المفهومي لمنظومة العقل وظهورية الروح، مع ماركس مجرد من النظرية، من الفعل على إطلاقه «Praxis»»، مع إسلام مبتور من قطبيه، المبدأ «Origine» والمعاد «Retour»، فإننا نحصل على حساء دسم، تبدو فيه جميع العناصر المجمعّة، منزوعة ومجردة من كل مضمونها الوجودي، نظراً لأنها فصلت عن القاعدة التي تكونها وتسوغ علة وجودها، إن فكراً كهذا لا يمكنه أن يكون سوى فكر بلا موضوع، وبالتالي،

استلهم شريعتي القواعد الأساسية للماركسية، وأقام عليها بناءً إسلامياً. كل أولياته ومبادئه ماركسية، ولا يمكن العثور لديه على رؤية إسلامية عميقة

فكر بلا مكان^(٤٩). إن شريعتي لم يستوعب المضمون الفلسفي لـ«ديالكتيك» هيغل، وهكذا لم يتوغل في اكتشاف البنية المفهومية لفكر ماركس، ولم تسعفه رؤياه أن يتخطى مقولاته الاقتصادية والاجتماعية. كان شريعتي يستعيد معظم المقولات الماركسية، ويعطيها

يتحدث شايجان عن علي شريعتي كنموذج مثالي، لمن كرّس كافة جهوده وآثاره من أجل «أدلجة المأثور الديني». فالظواهر الاجتماعية لدى شريعتي تحيل إلى مفاهيم عقائدية.

الدينية في غاية الدقة، وإذا ما خرجت عن حدودها الخاصة، فقدت قابليتها وامكاناتها. مثال ذلك أن نعتبر الموضوع ممارسة تهدف إلى النظافة والصحة! قد يكون للموضوع أثر صحي، ولكنه أولاً أثر ضئيل المساحة جداً لدى المسلمين، وثانياً الموضوع ممارسة دينية صرفة. إنه ليس فعلاً صحيحاً وإنما هو فعل رمزي. وبمجرد أن نجعله صحيحاً، نكون قد أسقطنا عنه طابعه الرمزي الديني^(٤٦).

يتحدث شايجان عن علي شريعتي كنموذج مثالي، لمن كرّس كافة جهوده وآثاره من أجل «أدلجة المأثور الديني». فالظواهر الاجتماعية لدى شريعتي تحيل إلى مفاهيم عقائدية. الوحدة الاجتماعية والسياسية، والشرك والصراع الاجتماعي والسياسي، يعبران عن التوحيد والشرك الاعتقادي «والوحدة الحقيقية بين الجماعات والطبقات، هي تعبير عن التوحيد». وهكذا «الشرك الاجتماعي إنما هو انعكاس للشرك الإلهي»^(٤٧). استلهم شريعتي القواعد الأساسية للماركسية، وأقام عليها بناءً إسلامياً. كل أولياته ومبادئه ماركسية، ولا يمكن العثور لديه على رؤية إسلامية عميقة. متى وأين كان للإسلام بناء تحتي وبناء علوي؟ بل أين نجد في الإسلام مفهوماً للتاريخ بالنحو الذي تكلم عنه؟ إن من العسير مزج كل

... إنه وهو يخفض البعد المقدس للإسلام إلى مستوى التاريخ، يعلمنه وينهكه من الدفق المتواصل للصيرورة التاريخية^(٥٠). وحسب رأي شايفان، فإن «شريعتي يكتب لنا وصفات طيبة، ويعطينا إياها قبل تشخيص المرض»^(٥١).

شايفان الثالث

«الهوية أربعين

قطعة»

في المرحلة الثانية تجاوزت مرجعيات شايفان الفلاسفة الغربيين الذين استلهم مقولاتهم في المرحلة الأولى، إذ تعاطى في المرحلة الثانية مقولات: «ميشيل فوكو، توماس كون، غاستون باشلار، ألتوسير، أدورنو، هوركايمر، هابرماس... الخ». مضافاً إلى «هايدغر» الذي طور فهمه له، فتخطى ظلال تلويث قراءة فريد لهيدغر، أي «هايدغر الفرديدي». التي حولت «هايدغر إلى سمّ في إيران»^(٥٢).

معاني جديدة، «يقولها وفق البنى التي ينكرها. فالفكرة القائلة إن الرؤية التوحيدية (الإسلامية) للعالم تتحقق عبر الإنسان والتاريخ والمجتمع في الأيديولوجيا الإسلامية، لتفضي إلى المجتمع المثالي، هي نوع من هيغلية مشوهة، مفصولة عن نظام العقل، وعن كل الجهاز المفهومي للجدل. ومثلما اختزل شريعتي (الروح المطلق) إلى مفهوم توحيدي غائم، فقد رد أيضاً

كل الماركسية إلى المقولات الاجتماعية والاقتصادية، من دون أي اعتبار للمعنى الفلسفي للبراكسيس. إن هذه الماركسية الغائمة المتفشية في فكره تتكشف في استعماله، كيفما اتفق، مصطلحات البنية التحتية والبنية فوقية والحمية التاريخية (المسماة أيضاً «علمية») والعلاقات الجدلية والمشاعية البدائية... الخ. وباختصار كل الرطانة توجد هنا. بحيث أن شريعتي يلتهم كل فضلات الماركسية في الوقت الذي يدعي مناهضتها. إن إسلام شريعتي المؤدلج، مهما تكن دوافعه الدينية والعاطفية، يشف عن مقولات اجتماعية-اقتصادية مسطحة

في المرحلة الثانية تجاوزت مرجعيات شايفان الفلاسفة الغربيين الذين استلهم مقولاتهم في المرحلة الأولى، إذ تعاطى في المرحلة الثانية مقولات: «ميشيل فوكو، توماس كون، غاستون باشلار، ألتوسير، أدورنو، هوركايمر، هابرماس... الخ». مضافاً إلى «هايدغر» الذي طور فهمه له، فتخطى ظلال تلويث قراءة فريد لهيدغر، أي «هايدغر الفرديدي». التي حولت «هايدغر إلى سمّ في إيران» .

أما في المرحلة الثالثة فقد تنوعت إحالاته المرجعية، فاستوعبت معظم الآثار الهامة للفلاسفة والمفكرين والأدباء والفنانين الغربيين المعاصرين، مثل «جيل دولوز، فليكس غاتاري»، وغيرهما. ويمكن اعتبار هذه المرحلة في مسيرة شايفان الفكرية امتداداً للمرحلة الثانية

بل نجد المقول والمنظور والمعلوم من قبل، الذي يعاد اكتشافه عند آخر كل حقل، بعدما نكون قد تعلمناه بشكل مناسب. وإن ما يظل محجوباً ليس المجهول، بل المعلوم. من هنا الشروحات، ثم شروح الشروح، ثم شروح شروح الشروح^(٥٣).

يقول شايغان: الشيء الذي أثار اهتمامي بشدة، هو إننا حينما نلقي نظرة على الحضارات الآسيوية الكبرى، سواء الحضارة الإسلامية أو الحضارة

الهندية أو الصينية، نجد أن قابليتها على الإبداع انتهت تقريباً في القرن السابع عشر الميلادي، وإنه لأمر غريب أن تمنى كل هذه الحضارات سوية، وفي مقطع زمني واحد بهذه الحالة. فالحضارة الكبرى تبلغ على كل حال نقطة الذروة، ثم تنحدر نحو الحضيض، كبناء ضخمة نضع لمساته الأخيرة، ثم نبتعد عنه لتتملأه وننظر إليه. منذ ذلك اتخذت كافة هذه الثقافات منحى انفعالياً، ومالت إلى شرح تراث السلف والمتقدمين، ثم شرح تلك الشروح، فظهرت كمية هائلة من الشروح تتم أكثر ما تتم عن حالة تفرّج ومشاهدة متأثرة، سواء في الهند أو الصين أو إيران^(٥٤).

نقد شايغان مفهوم «الهوية، الأصيلة، النقية، الأبدية، الرتيبة، القارة، الساكنة، البسيطة، أحادية البعد، المغلقة»، فعمل على تفكيكه، ونقضه، وتقويضه، ثم صاغ مفهوماً آخر للهوية، مشتقاً من عصرنا، وما

أما في المرحلة الثالثة فقد تنوعت إحيالاته المرجعية، فاستوعبت معظم الآثار الهامة للفلاسفة والمفكرين والأدباء والفنانين الغربيين المعاصرين، مثل «جيل دولوز، فليكس غاتاري»، وغيرهما. ويمكن اعتبار هذه

المرحلة في مسيرة شايغان الفكرية امتداداً للمرحلة الثانية، غير أن رؤياه النقدية فيها إتسعت وتجدرت، وأمسى قادراً على استبصار تشوهات المجتمعات الشرقية والغربية، وأقلع

بشكل تام عن الوعود الخلاصية التي كان يحسب أن الحضارات الآسيوية تبشر بها، تبعاً لما تختزنه موارثها من ذخائر معنوية وروحية. ولاحظ عطالتها التاريخية، وعجزها عن طرح الأسئلة، ووفرة الأجوبة الجاهزة لديها. وجد شايغان أن تلك الحضارات ما زالت قابضة في ميراثها، منهكة بإجترار مروياتها الأبدية، بالرغم من أنه ومنذ قرون جرى حل هذه المسائل كلها، وبات معلوماً له كيف كشف الله ربوبيته، وبسط نماذجه، ونشر أسمائه، وأعلن صفاته. لقد درست كل هذه العلوم بدقة مجهرية. واستنفدت الشروحات الدقيقة مضمونها كله. هذا العلم القديم كالعالم لا يجدد، لا يخرج أبداً عن الصراط المرسوم، بل يتراكم فوق الأسس ذاتها، يتكدس، يتكوم، يبلغ الجمود التام. عندئذ يغدو تحجراً محضاً، يجعل نفسه معدنياً تقريباً، لا مثيل له في الفكر سوى الخلود. لا نجد فيه مفاجآت صاعقة،

حينما نلقي نظرة على الحضارات الآسيوية الكبرى، سواء الحضارة الإسلامية أو الحضارة الهندية أو الصينية، نجد أن قابليتها على الإبداع انتهت تقريباً في القرن السابع عشر الميلادي

إن كل هوية مهما كان انتماؤها العرقي
والقومي، هي على كل حال تركيبية
وكيان هجين، يحمل ترسبات كل
الأشكال والطبقات النفسية الناتجة عن
تلاقحات سابقة، ويكتنف في داخله بقايا
تنقلات سكانية سائلة، فينميها في بوتقته
ويطورها. وإنه على الرغم من محاولات
التطهير العرقي، وما يواجهه التمازج من
صدود ومقاومة، فإن العالم سائر لا محالة
صوب التمازج

الخاصة. وعلى مستوى الهوية، يتبلور الارتباط المتقابل
في ظاهرة يمكن تسميتها «الأربعين رقعة» تتم على تنوع
واتساع في هويات متعددة، تتسم بتجاور وتراكم شتى
أنواع الوعي، بحيث تعجز أية ثقافة بمفردها عن تلبية
المدنيات المتسعة للوعي البشري^(٥٧).

يشرح شايفان: «الهوية الريزومية» بأنها عبارة عن
جذور تذهب لاستقبال جذور أخرى. ليس المهم في
مثل هذه الظروف استقلال الجذور وخلوصها المطلق،
إنما المهم أسلوب اقترابها من الجذور الأخرى، أي
ارتباطها بغيرها من الجذور. الريزوم متعدد بطبيعته،
وتعددته متحررة من كل قيود الوحدة والمركزية،
فالنظام القائم على تعدد القطع يمثل ريزوماً يختلف عن
الجذور وتفرعاتها. الريزوم هو عامل الترابط والتوليد،
وبمقدوره صناعة شبكة غير متناهية، فكل نقطة منه

تسوده من «أنطولوجيا مهشمة»، و«تزامن للثقافات
المتنوعة»، و«كيف أمسى العالم في هذا العصر شبوحاً»،
اصطلح عليها «الهوية أربعين قطعة». وهي هوية مركبة،
منسوجة من شبكة من الترابطات الدقيقة، وكأنها ثوب
يخاط بأربعين قطعة من قماش ذي ألف لون^(٥٥). ذلك أن
التعددية الثقافية واختلاط القوميات، وتمازج الأفكار،
والتهجن المضطرد، كلها ظواهر تجعلنا مستعدين لهوية
مركبة. في هذه الثقافات تبدو الهوية عاملاً ونتيجة في
نفس الوقت للون من التمازج اللغوي والعرقي، أي أنها
تعمل كالريزوم. يتحدث شايفان عن أن العلاقات على
المستوى الثقافي تكتسب شكلاً جذموياً «ريزومياً»^(٥٦)،
فينبثق نموذج مرقع أو مخرم، تصطف فيه جميع
الثقافات بجوار بعضها بطريقة موزائكية، خالقة في ما
بينها من الفراغات مساحات تلاقح واختلاط ثقافي.
وعلى المستوى المعرفي، تتجلى هذه الظاهرة في
وجود طيف من التفسيرات المتنوعة. وحيث أن الحقائق
العظمى التي كانت عماد الأنطولوجيات في السابق،
قد سقطت عن الاعتبار في الوقت الحاضر، سيتحول
وجودها المحطم إلى عملية لامتناهية من التفسير ذي
المناحي المختلفة، فيغدو من صلاحية كل إنسان أن
يؤوّل مختلف جوانب الوجود بحسب قيمه الذهنية

أن التعددية الثقافية واختلاط القوميات،
وتمازج الأفكار، والتهجن المضطرد، كلها
ظواهر تجعلنا مستعدين لهوية مركبة

ويكتنف في داخله بقايا تنقلات سكانية سالفه، فينميها في بوتقته ويطورها. وإنه على الرغم من محاولات التطهير العرقي، وما يواجهه التمازج من صدود ومقاومة، فإن العالم سائر لا محالة صوب التمازج، الظاهرة التي تشكل مصير الكوكب الأرضي، وتدل بلا جدال على شكل مرقع ينتظره عالم الغد. ومن أجل أن لا نتوزع «أربعين قطعة»، نلوذ كطفل بائس رقيق بصدر دافئ يمثل انتماءً واحداً، ولا نسمح بدخول الآخرين. كلنا قطع مكونة من أربعين قطعة تخاط باستمرار، أو قل مجاميع غير منتظمة من عدة قطع ملتصقة ببعضها، والتصاقها ببعضها أفقياً أسهل بكثير منه عمودياً. الفضاءات المتنوعة التي تخلع علينا ثيابها ذات الأربعين قطعة، أدت إلى أن نكون رغم إرادتنا منفيين أبديين نترقب على الدوام أجراًساً تقرر عها واحات السراب في البیداء. كلما كانت هويتنا الأولى عرضة للتمزق أكثر، كلما لذنا بقوقعتنا أكثر، وتجنبنا الأسفار والمغامرات. يوضح شايعان المراد بالأربعين قطعة: إنه الفضاءات المتنوعة المركبة التي تصنع كياننا من الناحية التاريخية والمعرفية، وهي ليست في مستوى واحد، فكل إقليم يمثل مستوى من مستويات الوعي. وكأننا ونتيجة لعمليات صعبة الإدراك نجمع في دواخلنا كل أحقاب التاريخ الإنساني بشكل مختلط. ولهذه

لا يمنح شايعان الباحثين المهتمين بفكره هامشاً مناسباً لنقده، لأنه يبادر لنقد ذاته، ويهتم بتحديث رؤيته وتجديد مفاهيمه

بإمكانها التلاحم مع أي نقطة أخرى منه. الريزوم حتى لو كسر أو تمزق بوسعه استئناف حياته والنمو في جهات أخرى. ومع أنه متكون من طبقات وبحاجة إلى مكان، إلا أن بمقدوره الانفصال عن الأرض والسير عليها، وإيجاد شبكات ارتباط جديدة. باستطاعة الريزوم أن يربط بين أنظمة جد متفاوتة بل وغير متجانسة، فالريزوم لا يتشكل

يمتلك شايعان مهارة فائقة، في التعبير عن أفكاره، ببيان مكثف دقيق، لكنه واضح. عباراته لا يرهقها فائض لفظي، ولا تغرق بغموض والتباسات مبهمه

من وحدات مختلفة، بل من تجمع جهات متباينة، أي أنه بلا بداية ولا نهاية، وهو في الطريق دوماً، فماهيته تتغير بلا توقف، فهو إذن يعيش استحالة أبدية، ويختلف عن الشجرة في أنه ليس من نتاج التلاقح، إنما هو عدو الأنساب، ذاكرته قصيرة، بل يمكن القول إنه ضد الذاكرة أيضاً. الريزوم نظام يفتقد المركزية والتراتبية، وخلو من التوجيه والقيادة. إن الريزوم أسلوب للربط بين أمور متكثرة عديدة، تتغير ماهيته بموازاة ازدياد ترابطاته. الهوية النقية لم يعد لها وجود موضوعي، بسبب انهيار العوالم المؤسسة لها. ثم أنها إذا تكبلت بقيود ثقافية نقية وخالصة كما تسمى، فستؤول غالباً إلى تحجر الهوية. إن كل هوية مهما كان انتماؤها العرقي والقومي، هي على كل حال تركيبة وكيان هجين، يحمل ترسبات كل الأشكال والطبقات النفسية الناتجة عن تلاحقات سابقة،

بيان مكثف دقيق، لكنه واضح. عباراته لا يرهقها فائض لفظي، ولا تغرق بغموض والتباسات مبهمة. يهتم بترتيب موضوعاته في سياق منهجي منظم. وتظهر براعته في القدرة على توظيف المصطلحات، التي ينحتها أو يستعيرها، بنحو اغتنت آثاره بمعجم اصطلاحي مميز، ينفرد هو بعدد من ما يتضمنه هذا المعجم. فمثلا يعثر قارئ شايفان على: «شيزوفرينيا ثقافية، احتضار الآلهة، الذاكرة الأزلية، النظرة المشوهة، المرايا المهشمة، طوبوغرافيا الوجود المتعددة الأبعاد، الجهل العالم، الجغرافيا الرؤيوية، التراتبية

كنت في بيروت، وحاولت أن أحضر كل يوم الفترة المسائية لمعرض الكتاب السنوي، في النصف الأول من ديسمبر 2012، فلم أعر على أي كتاب لشايفان في دور النشر العربية

الأنطولوجية، الثنوية الميتافيزيقية، الوهم المزدوج، مرحلة البين بين، أدلجة المأثور الديني، تهجين المفاهيم، إجازات داخل التاريخ، هوية مركبة، هوية أربعين قطعة، هوية ريزومية، أنطولوجيا مهشمة، تزامن للثقافات المتنوعة، أمسى العالم شبعا،... الخ»^(٦٠).

هذا هو شايفان، بنمط تكوينه المتميز في الأديان الآسيوية والتصوف والعرفان والحدائث وما بعد الحدائث، وبإتقانه لعدة لغات شرقية وغربية، وصياغته لأفكاره بيان مكثف، ولغة بالغة الثراء والحيوية، ومهارته في نحت مصطلحات موحية شديدة الحساسية، ورؤياه المضيئة، وتأملاته العميقة الفسيحة لماضي وحاضر مجتمعاتنا ومصائرنا، ومقدرته الفذة على الإصغاء لإيقاع الحياة ومتطلباتها المتغيرة، ومواقبته للمكاسب

المستويات طبعا حياتها بالقوة، والتي لا تنتقل إلى حيز الفعل حين الارتباط والتواشج. ولكن بما أننا نعيش في عالم ذي مستويات ظهور متفاوتة، والأطر المعرفية التي تكتنف هذه المستويات جد متنوعة، فإن تجليها غير ممكن إلا عبر الاختلاط^(٥٨). ينحاز شايفان لقيم الأنوار، ويعتبر منجزات عصر الأنوار منجزات لكل الإنسانية.

ويدعو الشرق لتقبل مرتكزات الأنوار الرئيسة. كذلك يأمل أن يعيد الغرب لإقليم الروح الضائع قيمته ومكانته. فالأديان التاريخية ليس لديها من جديد تدلي به على صعيد النظم الاجتماعية والسياسية

والحقوقية. كما يرفض القول بنسبية القيم الثقافية، وبأن كل الثقافات متساوية، ولا يوافق طروحات دعاة التعددية الثقافية الغلاة المتطرفين، التي تتجاهل التمييز ضد المرأة، ورفض الحقوق والحريات، لأنها طروحات جوفاء عديمة القيمة في الغالب. لكنه يعتقد بتعدد مستويات الوعي «من أقدم وأسذج المستويات حتى أحدثها»، فهذه الإدراكات ليست في مستوى واحد، ولا هي ذات وجود متساو، وهذا لا يعني أن بعضها أفضل من بعض. وإنما فقط أن كل واحد من هذه المستويات صحيح قويم داخل أرضية خاصة، وثمة بين هذه الأرضيات شروخ وفواصل تاريخية وفصامات معرفية^(٥٩).

يمتلك شايفان مهارة فائقة، في التعبير عن أفكاره،

تحتفل طيلة أيام المعرض بإصدارات هامشية، تصطلح عليها «دواوين شعر»، و«روايات»... الخ، ليست ذات قيمة إبداعية أو فنية أو أدبية أو معرفية حقيقية. وغالبا ما تنشر باسم فتيات حسناوات، وتنظم لها، ما يسميه الناشرون في بيروت، «حفلات توقيع كتاب». هي أشبه بحفلات الزفاف والسمر، إذ تزدهم أجنحة دور الكتب المنظمة لحفلات التوقيع بمراسلي وسائل الإعلام والمصورين وزملاء أصحاب النصوص المطبوعة. ولم أشهد حفلاً لتوقيع أي إنتاج فكري جاد.

«داريوش شايغان: الفيلسوف المغمور» حسب تسمية صديقنا الدكتور محمد سبيلا «رئيس الجمعية الفلسفية في المغرب»، من النادر أن يعرفه تلامذة الفلسفة والعلوم الإنسانية في البلاد العربية، وربما لا يعرفه الكثير من أساتذتهم، ممن يحرصون على مضغ نصوص وكتابات ضحلة، تغرقهم بفائض لفظي، لا يقول شيئاً ذا معنى. بالرغم من أن شايغان كتب معظم مؤلفاته بالفرنسية، وهي لغة يتعاطاها معظم دارسي الفلسفة والعلوم الإنسانية في لبنان وغيرها.

الراهنة للمعرفة البشرية، وتحرر عقله من الديماغوجيات الأيديولوجية، وتوهج وعيه وبراعته في عبور سجون المعتقدات.

لا يمنح شايغان الباحثين المهتمين بفكره هامشاً مناسباً لنقده، لأنه يبادر لنقد ذاته، ويهتم بتحديث رؤيته وتجديد مفاهيمه، ولا يكف عن عبور المحطات في مسيرته الفكرية، تبعاً لمواكبته الجادة لرهانات الفكر والواقع. فهو يعلن أكثر من مرة، بصراحة أنه على الدوام: «في حالة سير وسلوك ومراقبة، أنا ما زلت في حالة السير والسلوك في الرؤى الكونية المختلفة، ذلك أني أعرف أن عالمنا ما زال في طور الصيرورة ولم يكتمل بعد»^(٦١). كنت في بيروت، وحاولت أن أحضر كل يوم الفترة المسائية لمعرض الكتاب السنوي، في النصف الأول من ديسمبر ٢٠١٢، فلم أعثر على أي كتاب لشايغان في دور النشر العربية، حتى كتابه «النفس المبتورة»، و«ما الثورة الدينية»، فضلاً عن كراسه الذي أصدرته دار الساقى «أوهام الهوية»، يبدو أنهما نفدا منذ سنوات ولم تتكرر طباعتهما. ومما يؤسف له أن دور النشر في بيروت

الهوامش

- ٤ المصدر السابق. ص ٦٠-٦١.
- ٥ «فيشنو Vishnu»: أحد أقانيم الثالوث الهندوسي، ويعرف ب (الحافظ). أما الأفتومان الآخران فهما (براهما) (الخالق) و(شيفا) (المدمر).
- ٦ شايغان، داريوش. «دين ودين پژوهي در روزگار ما در گفت وگو با دكتور داريوش شايغان». مجله هفت آسمان ع ٥ ربيع ٢٠٠٠.
- ٧ «الأوبانيشاد»: كلمة سنسكريتية تتألف من مقطعين: «أوبا» بمعنى قريب، و«نيشاد» بمعنى يجلس. والمراد «يجلس قرب المعلم». «الأوبانيشاد»: نصوص تم تأليفها ما بين ٨٠٠ ق.م و ٥٠٠ ق.م. وهي تحفل بالفكر التأملي والتصوري في ما يتعلق بطبيعة النفس والواقع.
- ٨ المصدر السابق. ص ١٣٣-١٣٧.
- ٩ شايغان، داريوش. «دين ودين پژوهي در روزگار ما در گفت وگو با دكتور داريوش شايغان». مجله هفت آسمان ع ٥ ربيع ٢٠٠٠.
- ١٠ بروجردي، مهرزاد. روشنفكران ايران و غرب. ترجمة: جمشيد شيرازي. طهران: فرزانه، ١٩٩٨، ص ٢٢١-٢٢٢.
- ١١ شايغان، داريوش. زير آسمانهاي جهان. گفت وگوي: داريوش شايغان بارامين جهانگلو. ترجمة: نازي عظيمما. ص ٦٩-٧٥.
- ١٢ شايغان، داريوش. «داستان زائر شرقي در غربت غربي: چه بخواهم، چه نخواهم شرقي ام». گفت وگو با داريوش شايغان، رضا خجسته رحيمي _ محمد منصور هاشمي. مجله مهرنامه ع ٢ «٤/٢٠١٠».
- ١٣ شايغان، داريوش. «هنوز اسطوره اي فكر ميكنيم، گفت وگو

❖ مفكر عراقي متخصص في الفلسفة الإسلامية، وأستاذ دراسات عليا لمادة الفلسفة الإسلامية والمنطق وعلم الكلام وأصول الفقه والفقه، ومدير مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد. أصدر مجلة قضايا إسلامية معاصرة سنة ١٩٩٧ وسلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة، وسلسلة كتاب فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، وسلسلة كتاب ثقافة التسامح الدورية في بغداد، وسلسلة كتاب فلسفة وتصوف في بيروت. له عشرات المؤلفات والمقالات، من كتبه إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ٢٠١٢، تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية، ٢٠١٠، الإسلام المعاصر والديمقراطية، ٢٠٠٥، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، ٢٠٠٥، نحن والغرب: جدل الصراع والتعايش، ٢٠٠٢، مقاصد الشريعة، ٢٠٠٢، محاضرات في أصول الفقه (مجلدان) ٢٠٠٠، مبادئ الفلسفة الإسلامية (مجلدان) ٢٠٠١، جدل التراث والعصر، ٢٠٠١، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين ٢٠٠٢، مصادر الدراسة عن الدولة والسياسة في الإسلام، ١٩٨٦، حركة القومية العربية: دراسة نقدية في بواعثها الأيديولوجية، ١٩٨٥.

١ شايغان، داريوش. زير آسمانهاي جهان. گفت وگوي: داريوش شايغان بارامين جهانگلو. ترجمة: نازي عظيمما. طهران: فرزانه، ٣، ١٩٩٧، ص ١-١٧.

٢ المصدر السابق. ص ٥٥-٥٦.

٣ المصدر السابق. ص ٦١-٦٢.

- ٢٢ للإطلاع على بحوث الملتقى راجع: Centre Iranien pour L. ٢٠١٢/٥/٥ . طهران
- ١٤ شايغان، داريوش. «داستان زائر شرقي در غربت غربي: چه بخواهم، چه نخواهيم شرقی ام». گفت وگو با داريوش شايغان، رضا خجسته رحيمي _ محمد منصور هاشمي. مجله مهرنامه ٢٤ «٤/٢٠١٠».
- ١٥ بروجردي، مهرزاد. روشنفكران ايران و غرب. ترجمه: جمشيد شيرازي. ص ٢٢٤. وشايغان، داريوش. زير آسمانهاي جهان. گفت وگوي: داريوش شايغان بارامين جهانگللو. ترجمه: نازي عظيم. ص ٦٠-٦١، ٧٥-٧٧.
- ١٦ شايغان، داريوش. ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة. ترجمه وتقديم: د. محمد الرحموني. مراجعة: د. مروان الدايه. بيروت: المؤسسة العربية للتحديث الفكري ودار الساقبي، ط١، ٢٠٠٤، ص ١٦٣-١٦٤.
- ١٧ هاشمي، محمد منصور. هويت أنديشان وميراث فكري أحمد فرديد. طهران: إنتشارات كوير، ١٣٨٦=٢٠٠٧، ص ٢٣. بروجردي، مهرزاد. روشنفكران إيراني و غرب. طهران: نشر فرزاد روز، ١٣٧٧=١٩٩٨، ص ١٠٥.
- ١٨ راجع كتاب: فرديد، أحمد. ديدار فرهي وفتوحات آخر الزمان. به گوشش: محمد مددبور. طهران: ١٣٨١=٢٠٠٢.
- ١٩ الرفاعي، عبدالجبار. «أحمد فرديد». مقالة مخطوطة للنشر في: «الموسوعة الفلسفية العربية المعاصرة».
- ٢٠ شايغان، داريوش. ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة. ترجمه وتقديم: د. محمد الرحموني. مراجعة: د. مروان الدايه. ص ١٦٥.
- ٢١ شايغان، داريوش. بتهاي ذهني وخاطره أزلي. طهران: أمير كبير، ١٩٧٦، ص ٣٠-٣٥.
- ٢٢ بروجردي، مهرزاد. روشنفكران ايران و غرب. ترجمه: جمشيد شيرازي. ص ٢٢٢.
- ٢٤ شايغان، داريوش. آسيا در برابر غرب. طهران: أمير كبير، ط٤، ٢٠٠٣، ص ٣.
- ٢٥ شايغان، داريوش. بتهاي ذهني وخاطره أزلي. ص ٣٣.
- ٢٦ شايغان، داريوش. آسيا در برابر غرب. طهران: أمير كبير، ط٤، ٢٠٠٣، ص ١٠٨.
- ٢٧ المصدر السابق. ص ٤٧-٤٨. وشايغان، داريوش. ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة. ص ٢٨.
- ٢٨ شايغان، داريوش. آسيا در برابر غرب. ص ٤.
- ٢٩ بروجردي، مهرزاد. روشنفكران ايران و غرب. ص ٢٢٥-٢٢٦.
- ٣٠ شايغان، داريوش. آسيا در برابر غرب. ص ٥١-٥٢.
- ٣١ المصدر السابق. ص ٤٦.
- ٣٢ الأحزاب، ٧٢.
- ٣٣ شايغان، داريوش. بتهاي ذهني وخاطره أزلي. ص ٥٠-٧٠. واللاهيجي، محمد. كلشن راز. طهران: ١٩٥٤، ص ١٩٩.
- ٣٤ mythomanie.
- ٣٥ شايغان، داريوش. آسيا در برابر غرب. ص ١٨٩، ٢٩٦.
- ٣٦ شايغان، داريوش. النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا. بيروت: دار الساقبي، ط١، ١٩٩١، ص ٧.
- ٣٧ شايغان، داريوش. ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في

- مواجهة الحداثة. ص ١٥٧.
- ٣٨ شايغان، داريوش. «داستان زائر شرقي در غربت غربي: چه بخواهم، چه نخواهيم، چه نخواهيم شرقي ام». گفت وگو با داريوش شايغان، رضا خجسته رحيمي _ محمد منصور هاشمي. مجله مهرنامه ٢٤ «٤/٢٠١٠».
- ٣٩ شايغان، داريوش. ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة. ص ١٦٣. «الهامش».
- ٤٠ مجله مهرنامه ٢٤ «٤/٢٠١٠». مصدر أسبق.
- ٤١ شايغان، داريوش. آسيا در برابر غرب. ص ٢٩٣.
- ٤٢ شايغان، داريوش. النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا. ص ١٠٠.
- ٤٣ شايغان، داريوش. افسون زدگي جديد: هوية چهل تکه وتفکر سيار. ترجمه: فاطمه ولياني. طهران: فرزانه، ١٣٨٠ = ٢٠٠١، ص ٧٠ - ٧١. عن: Guy Sorman, Le monde est ma tribu, Fayard, Paris, 1997, p.223.
- ٤٤ بحث «أدلجة المأثور الديني» يتضمن الفصل الخامس من كتاب داريوش شايغان «ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة».
- ٤٥ شايغان، داريوش. ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة. ص ٢١٧، ٢١٩، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٤، ٢٣٥.
- ٤٦ شايغان، داريوش. «دين ودين پژوهي در روزگار ما در گفت وگو با دكتور داريوش شايغان». مجله هفت آسمان ع ٥ «ربيع ٢٠٠٠».
- ٤٧ الرفاعي، د. عبد الجبار. مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين ودار الهادي، ط ٢،
- ٢٠٠٨، ص ٢٧١-٢٧٤.
- ٤٨ شايغان، داريوش. «دين ودين پژوهي در روزگار ما در گفت وگو با دكتور داريوش شايغان». مجله هفت آسمان ع ٥ «ربيع ٢٠٠٠».
- ٤٩ شايغان، داريوش. النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا. ص ٧١.
- ٥٠ شايغان، داريوش. ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة. ص ٢٧٢-٢٧٣.
- ٥١ شايغان، داريوش. «هنوز اسطوره اي فکر ميکنيم». حوامع صحيفه: «شرق». الصادرة في طهران ٥/٥/٢٠١٢..
- ٥٢ المصدر السابق.
- ٥٣ شايغان، داريوش. النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا. ص ١٨٩-١٩٠.
- ٥٤ شايغان، داريوش. «دين ودين پژوهي در روزگار ما در گفت وگو با دكتور داريوش شايغان». مجله هفت آسمان ع ٥ «ربيع ٢٠٠٠».
- ٥٥ إستعار شايغان «الأربعين قطعة» من: «آرلكن» بالايطالية Arlecchino شخصية معروفة في المسرح الايطالي (Commedia dell'arte) ترتدي ملابس تتكون من أربعين قطعة بألوان غير متناسقة.
- ٥٦ Rhizomatique الساق الدفينة في التراب من بعض النباتات والمسؤولة عن نمو النباتات. ينمو الريزوم كل عام بمقدار معين في الاتجاه الأفقي، فتظهر منه اجزاء جديدة، لذلك لن يموت الريزوم حتى لو قطع بالآلات زراعية وذلك خلافاً للجدور، وانما تتولد عنه عدة نباتات.
- ٥٧ شايغان، داريوش. افسون زدگي جديد: هوية چهل تکه

من حيث سبكها وبنائها اللغوي، ودقتها في التعبير عن ثقافة شايغان الموسوعية، في الأديان الآسيوية، والتصوف والعرفان الإسلامي، وتيارات الحداثة وما بعد الحداثة.

٦١ شايغان، داريوش. «داستان زائر شرقي در غربت غربي: چه بخواهم، چه نخواهم شرقي ام». گفت وگو با داريوش شايغان، رضا خجسته رحيمي _ محمد منصور هاشمي. مجله مهرنامه ٢٤ «٤/٢٠١٠».

وتفكر سيّار . ترجمه: فاطمه ولياني. ص ١٤-١٥.

٥٨ المصدر السابق. ص ١٣٥، ١٣٦، ١٣٩، ١٤٣، ١٤٧-١٤٨.

٥٩ المصدر السابق. ص ٢٩-٣٠، ٣٣.

٦٠ يمكن العثور على معظم هذه المصطلحات في ترجمة د. محمد الرحموني، لكتاب: داريوش شايغان. ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة. وهذه الترجمة أفضل تعريب لآثار شايغان. انها جهد علمي موفق،