فلسفة الدين والكلام الجديد

د . مهرزاد بروجردي

المستنيرون الإيرانيون والغـــرب

دار الهادي

فلسفة الدين والكلام الجديد

سلسلة كتاب دوري يصدر عن مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد

رئيس التحرير

عبدالجبار الرفاعي

المستنيرون الإيرانيون والغرب

المستنيرون الإيرانيون والغرب

تأليف: د. مهرزاد بروجردي

ترجمة: حيدر نجف

مراجعة: عبد الجبار الرفاعي

دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى
١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م
ISBN : 9953-484-36-8

الافكـــار والآراء الواردة في هذا الكتاب لاتعبر بالضرورة عن مواقف واتجاهات يتبناها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد أو دار الهادي في بيروت.

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع
هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

مقدمه المترجم

لم تخل الساحة الثقافية الايرانية طوال القرن العشرين من رموز و مشاريع جعلته دوماً ساخنة بالاحداث والسجالات التي أثرت عطاءها و طورت فعلها كماً ونوعاً. إلاّ ان فاصل اللغة حال في كثير من الاحيان دون أن يتعرف الجمهور العربي على مجريات هذه الساحة ويتفاعل معها، فتتلاقح المشاريع والأفكار بين الجانبين، خصوصاً وأن ثمة تقارباً كبيراً في ماهية المنجز الثقافي المطروح على الساحتين الايرانية والعربية.

إذا كان العهد البهلوي الاول (حقبة ما قبل الحرب العالمية الثانية) قد شهد تنامياً ودعماً للمد التغريبي في ايران، فإن الحقبة اللاحقة زخرت بطروحات وانساق وقفت بوجه عملية التغريب واشرت الى سلبياتها، وعملت على تكريس الذات والهوية المحلية. وحتى المشاريع العلمانية الداعية الى التواصل مع الغرب واستيعابه، اكدت هي الأخرى أن الغرض من ذلك منافسة الغرب و التحرر من سطوته، ثم إنها شددت على مزالق الحضارة الغربية المعاصرة وعيوبها، ولم تغفل التحذير من مظاهر التسطيح في النمط الغربي، وأدانت بوضوح التأثر اللاواعي ببريق الغرب وجمالياته الترفية، مؤكدةً أن المجدي هو الارتقاء الى مستوى الغربيين في علومهم ومثابرتهم ونظامهم. ولعل هذه الرؤية تجلّت بأوضح صورها في نظرات اثنين من المستنيرين الايرانيين خاصةً هما فخرالدين شادمان و عبدالكريم سروش.

«المستنيرون الايرانيون والغرب» دراسة مميزة تستعرض بشكل مضغوط لقطات مهمة من المشهد الثقافي الايراني بعد الحرب العالمية الثانية، كان لها دورها البالغ الخطورة في صياغة الملامح العامة للتيار الثقافي بايران، والذي ترك بصمات واضحة على الاداء السياسي، وتفاعل معه أخذاً وعطاءً.

اكمل المؤلف الايراني مهرزاد بروجردي دراسته هذه كرسالة لنيل الدكتوراه من جامعة واشنطن دي. سي الامريكية، ورصد فيها الابعاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية للواقع الثقافي الذي عاشه المستنير الايراني خلال الفترة

المنظورة، كما سلط الضوء على تأثير هذه الأبعاد في تشكيل تصورات المستنيرين عن الغرب، والمواقف التي طالبوا الشعب باتخاذها حيال المد الغربي.

ولامراء أن المنحى التغريبي الذي انتهجته السلطات الايرانية قبل انتصار الثورة كان له بالغ الأثر في بلورة الرأي العام الايراني بما في ذلك مواقف المستنيرين من الغرب ونظام الشاه، وهي مواقف سادتها رؤية سلبية (تفاوتت درجاتها طبعاً) للعلاقة بالغرب، وتشديد على الهوية المحلية التي يشكل الدين أبرز مقوماتها.

تبدو دراسة الدكتور بروجردي مستوعبة لمناح مهمة لعبت دوراً حاسماً في رسم الصورة الثقافية ـ السياسية التي سبقت انتصار الثورة، حتى أفضت إليها. ثم إن المؤلف يستعرض بلغة بحثية ناقدة أبرز ملامح الموقف التنويري من الغرب حتى بعد انتصار الثورة. وذلك في الفصل الثامن الذي درس فيه آراء مستنيرين معروفين هما رضا داوري وعبدالكريم سروش، وما يقترحانه من مواقف حيال الغرب. ولامراء انه التزم اسلوب الاختصار والايجاز في كتابه، ما قد يجعل مقارباته غير وافية في نظر المتعمقين في تفاصيل الساحة الثقافية والسياسية في ايران، الا انها تعد بلاريب مناسبة جداً لمعرفة الملامح الاجمالية لهذه الساحة بنحو غير مخل.

يبدأ المؤلف كتابه بتوطئة نظرية يصوغ فيها الأسس الفلسفية التي ربما نهضت عليها طروحات المستنير الايراني حول الغرب. وهي بالطبع اسس نظرية شرقية عامة، ليست لها خصوصية ايرانية، بيدأنها تصدق على الحالة الايرانية في كثير أو قليل. ويستقي بروجردي هذه المرتكزات الفلسفية من أفكار ميشيل فوكو حول السلطة والمعرفة، و ادوارد سعيد في «الاستشراق»، وصادق جلال العظم في «الاستشراق معكوساً».

يؤكد فوكو دور النزعة السلطوية في صياغة المعرفة الغربية. ويواصل الشوط أدوارد سعيد ليرسي دعائم الموقف السلبي من الاستشراق باعتباره أطروحة معرفية عن الشرق قدمها الآخر الغربي ببواعث استعمارية. أما الاستشراق معكوساً فهو نقود يوجهها العظم لسعيد موضحاً أن الثاني درس الغرب والاستشراق بذات الادوات والنظرة المسبقة التي تعامل بها المستشرق الغربي مع الشرق. وقد أورد المؤلف آراء

العظم إتماماً للبحث وتكميلاً للصورة. و واضح أن استعانته بآراء اثنين من أشهر المفكرين العرب يضاعف من أهمية نقل الكتاب إلى العربية واطلاع القارئ العربي عليه، فضلاً عما ألمحنا إليه من ضرورة التواصل العربي ـ الايراني الذي يفرض التقارب النوعي وكثرة المشتركات.

يقدم فوكو وسعيد الأنموذج النظري لحالة معينة ظهرت تبلوراتها في ايران على يد الكثير من المستنيرين، اختار بروجردي عشرة من أبرزهم يمثلون مشارب مختلفة تتباين في بعض التصورات وتلتقي في بعضها، وارتأى أن تتوزع نماذجه على التيارين العلماني والاسلامي. وقد راعى الكاتب في استعراضهم التسلسل الزمني قدر المستطاع.

فخرالدين شادمان مثقف تلقى دراسته في الغرب وكان مقرباً الى النظام الحاكم قبل الثورة فشغل فيه عدة مناصب عالية. دعا الى استلهام المفيد ونبذ الضار من الثقافة الغربية، وحمل بشدة على المنبهرين بسفاسف الغرب وما يشيع فيه من لهو وترف، مركزاً على ضرورة المثابرة والجد لتحصيل العلوم والمعارف واستقاء الطروحات الغربية من كتب وانجازات، معتبراً ذلك احتلالاً للغرب وإيقاعاً تدريجياً له في الأسر. فهو يرى أن كل كتاب يترجم من لغة غربية الى الفارسية بمثابة جندي غربي نستدرجه من معسكره الغربي الى معسكرنا ليقدم لنا مختلف انواع الخدمة، لذلك عنون أشهر مؤلفاته «احتلال الحضارة الغربية» وعرفت عنه عبارة «ان انتصار الحضارة الغربية في ايران سيكون آخر هزائمنا».

أحمد فردید فیلسوف ذو نزعة عرفانية تعمق في آراء هايدغر، وألف في طهران حلقة فكرية فلسفية قدم من خلالها آراءه ومنها «نزعة التغريب» أو «وباء التغرب» وهو شعار احتل مكانة خطيرة في الحياة الثقافية ـ السياسية الايرانية، وتأثر به كثيرون كان في طليعتهم جلال آل‌أحمد الذي ألف كتاباً بهذا العنوان اعترف في مقدمته بدور أحمد فردید في توعيته بهذا المفهوم.

حمل آل‌أحمد بشدة على التغريب و دور السلطة في إشاعته، وتطرق في كتابه «نزعة التغريب» لهذه الظاهرة (التي يعتبرها مرضية) بمختلف ابعادها السياسية

والفكرية والاقتصادية مؤكداً على البعد الاقتصادي الاستعماري الذي يُطمع الغربيين فينا و يفرز تبريرات فكرية (استشراقية) لمصالحهم المادية. «نزعة التغريب» من أشهر الكتب و أوسعها انتشاراً قبل الثورة، وقد تكرس مفهوم نزعة التغريب شيئاً فشيئاً الى ان صار هو و «العودة الى الذات» من الشعارات الرئيسة التي شكلت الوجه الثقافي الغالب في ايران، إذ يمكن بحق تلخيص مواقف المستنيرين الايرانيين من الغرب بهذين المشروعين؛ «نزعة التغريب» لآل أحمد الذي نادى فيه بمخاطر الهيمنة الغربية، و «العودة الى الذات» لعلي شريعتي الذي رفع به راية الانشداد الى الذات والعودة الى الاسلام كعلاج لمشكلة التغريب.

حسين نصر واحد آخر من المستنيرين المعروفين في ايران ينتمي الى التيار الاسلامي غير الثوري،فقد كانت له علاقاته بالحكومة ومناصبه في الجامعات. ورغم هذا كان إسلامياً تقليدياً سلفياً دعا الى التمسك بالماضي ونبذ المعطيات الفكرية الغربية، وكانت له مماحكاته مع الدكتور علي شريعتي، الذي يصح بكل ثقة اعتباره أكبر المستنيرين الايرانيين و أوسعهم شعبية وتأثيراً.

لعب شريعتي بكتاباته ومحاضراته الغزيرة المفعمة بروح الثورة والإحياء الديني دوراً حاسماً في التأليب على نظام الشاه، وشد إليه الآلاف من الشباب الواعي خالقاً حركة عارمة سادت أشعاعاتها الساحة الثقافية والسياسية الى درجة اعتبره معها الكثيرون منظر الثورة الاسلامية الاول.

أما إحسان نراقي فبغض النظر عن صلاته بالبلاط، كان من المهتمين بعلم الاجتماع و دراسة الواقع الاجتماعي الايراني بأدوات محلية، وله آراؤه التي ينقد فيها التقليد الأعمى للغرب، وقد عمل عبر مؤسسته على تقديم بحوث علمية في مضمار خصائص المجتمع الايراني وما يتحلى به من إمكانات ذاتية يمكن تفجيرها والانتقال بها الى درجة حضارية أرفع.

في المقابل اهتم حميد عنايت بالفكر السياسي الاسلامي واشتهر بكتابه «الفكر السياسي في الاسلام المعاصر»، و كانت دعواته في إطار الموقف من الغرب قريبة الى حدٍ ما من مواقف شادمان والكثير من المستنيرين الايرانيين القائلين بالأخذ

الواعي عن الغرب ونبذ سلبياته والاحتراز من مؤامراته وأطماعه. إنها نظرة تهدف الى تقوية الذات باستلهام ما في الغرب من عناصر قوة، ومناؤته في ذات الوقت لما يتسم به من نزعة سلطوية وتناشز مع خصوصيات الثقافة المحلية.

داريوش شايغان مفكر و فيلسوف ايراني مرموق درس الحضارات والثقافات الشرقية الآسيوية وعرفّها للقارئ الايراني، ودعا الى جبهة آسيوية للوقوف بوجه الغرب، لذلك عنون أشهر مؤلفاته بـ«آسيا في مقابل الغرب»، والواقع أن عنوان هذا الكتاب يعطي خلاصة لمشروعه بمجمله، في السبعينات من القرن العشرين.

تأثر المستنيرون الثلاثة نراقي وعنايت وشايغان بالتيار الديني في حدود معينة، وعملوا على تمتين بنيته الفكرية بشكل غير مباشر عبر المناداة بالحذر واليقظة من التعامل مع الغرب. و واضح أن الموقف السلبي من الغرب والحكومة المتغربة في ايران تجلّى بأوضح وأقوى صوره لدى التيار الديني بزعامة رجال الدين، الذين يخصص المؤلف فصلاً كاملاً لدراسة واقعهم قبل الثورة والاسباب التي أهلتهم لقيادة موجة المعارضة لنظام الشاه التي اسفرت عن اسقاطه وقيام الجمهورية الاسلامية. وهو فصل كان لازماً لتكميل ملامح الساحة الثقافية في تلك الحقبة الى جانب ما عُرض عن المستنيرين العشرة المومى اليهم. يخلص بروجردي في دراسته الى مفاهيم تتسم بالدقة في وصف الواقع، فهو يطرح مفهوم «الآخرية» أو «الغيرية» باعتباره الزاوية الذهبية الغالبة التي نظر منها المستنير الايراني بنماذجه العشرة المذكورة الى الغرب، وكان من الطبيعي والحال هذه أن لاتكون نظرته إيجابية، إنما يشدد على خصوصية كون الغرب «آخراً» يجب الانفصال عنه والنظر اليه من منطلق الشك والريبة. ولهذه النظرة وجه آخر أسماه المؤلف «النزعة المحلية» أرجع إليه العديد من الأنشطة والطروحات التي تبنّاها المستنيرون الايرانيون، وجعلها الشعار والخلاصة المركزة التي مثّلت توجه الشارع الايراني الذي غذاه المستنيرون بافكارهم في العقود التي سبقت انتصار الثورة.

أما داوري و سروش فجسّدا رؤيتين متضاربتين حيال الغرب في حقبة الجمهورية الاسلامية. داوري تلميذ فريد ومن ابرز المتأثرين بافكاره، يكاد يرى

الغرب وبالاً على الذات الشرقية وخصائصها الدينية والثقافية، وهو وبال ذو طابع تاريخي حتمي يصعب الفكاك منه. أما سروش ولعله اليوم أشهر مستنير ومفكر في ايران، فرغم انتمائه الى فئة المستنيرين الدينيين إلا انه لا يرى للغرب ماهية واحدة يصح أن توحّد الموقف منه، فالغرب متعدد الجوانب والوجوه، وبذلك لا يمكن إصدار أحكام شمولية لصالحه أو ضده.

ورغم ان الاروقة التنويرية في ايران اليوم وخلال العقود المنصرمة حفلت بالكثير من الجوانب والابعاد التي لم يتسع هذا الكتاب طبعاً لمعالجتها والخوض فيها، الا ان اسباباً عدة تجعله مع ذلك بالغ الأهمية بالنسبة للقارئ العربي، منها أنه يلخص بدقة رقعة زمنية واسعة من الحياة الثقافية في ايران، وينتقي المستنيرين بنحو مدروس يخدم هذا التلخيص. ثم إنه يمتاز بدرجة محمودة من الحياد والموضوعية التي لاشك أنها تهم القارئ. وتتسم الدراسة أيضاً بنزعة تحليلية في دراسة الأحداث والظواهر وتحري عللها والعلاقات التأثيرية فيما بينها، فلا يغفل المؤلف العوامل الاقتصادية للواقع الفكري والسياسي، ويركز على الطبيعة الريعية النفطية للاقتصاد الايراني و دورها في صياغة هذا الواقع. كما لا ينسى الانشطة الثورية السياسية وجذورها و مؤدياتها، ويقدم عرضاً تحليلاً لبعض الحركات الثورية المسلحة وقواعدها الايديولوجية، ودورها في غمرة المعترك الفكري آنذاك.

وهو لايكتفي بالمستنيرين العشرة الذين عرض لهم ببعض التفصيل إنما يتطرق لغيرهم ايضاً حينما تقتضي الضرورة، ويرسم لهم صوراً أمينة مقتضبة لايعدم القارئ فائدتها.

ينطلق بروجردي بمسار ممنهج من الأسس النظرية العامة للعلاقة بين الشرق والغرب الى الحالة الايرانية خاصةً، ويربط بين المستنيرين ونتاجاتهم متنقلاً من احدهم الى الآخر باسلوب له مغزاه واهميته. وقد نوهنا الى أنه يفيد في تشكيل القواعد الفلسفية لموضوعه من اثنين من المفكرين العرب هما ادوارد سعيد و صادق جلال العظم، الأمر الذي يعني القارئ العربي ويشكل بالنسبة له حافزاً إضافياً لمطالعة الكتاب.

هذه الأسباب وغيرها كانت حاضرة بلاشك في أذهان القائمين على الطباعة والنشر حينما اختاروا هذا الكتاب للترجمة الى العربية، ومنهم الاستاذ صادق العبادي والاستاذ عبد الجبار الرفاعي رئيس تحرير مجلة (قضايا اسلامية معاصرة) الذين اتقدم هنا بجزيل الشكر لهما على ما ابدياه من ملاحظات حول ترجمة الكتاب. كما أتقدم بالامتنان للمؤسسة التي تبنت نشر الكتاب وتقديمه للقراء كخطوة ايجابية على صعيد التقريب بين الساحتين الثقافيتين في ايران والعالم العربي.

حيدر نجف

مقدمة المؤلف للترجمة الفارسية

ظهر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الانجليزية، وكان عنوانه:

Mehrzad Borojerdi, Iranian Intellectucls and The West: The Tormented triumph of Nativism Csyracuse, New York: syracuse university press, 1996.

ولأجل مزيد من التواصل بين الكتاب والقارئ الايراني أدخلنا عليه الكثير من التعديلات والتغييرات. فقد حاولت تثبيت النصوص الفارسية بحسب ماهي في أصولها قدر المستطاع. وكنت افضل المصادر الفارسية حينما كانت تتوفر لدي النصوص بالفارسية وبغيرها من اللغات. وحول طريقة الإشارة الى المصادر في الصفحات، اكتفي بالقول أنني صنّفت فهرساً للمصادر يتوزع الى قسم فارسي وآخر غير فارسي، فحينما كنت أفيد من مصدر فارسي، أدرجُ بعد أسم الكاتب سنة النشر بالتاريخ الايراني [الهجري الشمسي] و مثال ذلك (عنايت ١٣٥١)، وإينما أرجعت الىمصدر غير فارسي، ثبّتُ إسم المؤلف يليه عام النشر بالتاريخ الميلادي، نظير (عنايت ١٩٦٢)[1].

وأقدم هنا جزيل الشكر للمترجم الفاضل السيد جمشيد شيرازي الذي أخذ على عاتقه جهود الترجمة الأمينة لهذا الكتاب من الانكليزية الى الفارسية وأرى من واجبي الاعتراف بالجميل للأصدقاء الكرام في دار ‹فرزان› الذين تفضّلوا بنشر هذه الصفحات. وبالتالي أرجو أن يغفر لي القارئ ماقد يواجهه من نواقص في هذا العمل، وهي جميعاً وليدة العوز الثقافي الذي يعانيه المؤلف، وحسبنا قول الشاعر حافظ الشيرازي (أفكار كل امرء بحسب همه).

كما دلّ هيغل بحذاقة فائقة، فإن تاريخ الفكر نموذج متغير للافكار التحررية الكبرى التي تتحوّل بالضرورة الى أقفاص خانقة، فتثير فناءها على يد مفاهيم تحررية جديدة، ومتفرعنة هي الأخرى. إن الخطوة الأولى لفهم البشر هي المعرفة بالنموذج أو النماذج المتنفّذة في أفكارهم وسلوكهم والمهيمنة عليها. وهذه العملية شأنها شأن

كل محاولة لتوعية البشر بالمقولات التي يفكّرون في إطارها، عملية عسيرة ومريرة جداً في بعض الأحيان، وقد تكون لها تبعات باهضة القساوة.

آيزايا برلين
«هل مايزال ثمة فكر سياسي؟»

مدخل

لاشك أن الثورة الايرانية في شباط ١٩٧٩ كانت حدثاً سياسياً صاعقاً نبّأ بعو الثورات الدينية الى مسرح الحياة المعاصرة. فالسقوط المفاجئ لحكومة ديكتاتور قوية، وتوظيف الدين وسيلةً رئيسة في التعبئة السياسية، والخصام الحاد ضد العا الغربي، وإستقرار حكومة دينية في العقود الأخيرة من القرن العشرين، كانت جميه اسئلة مهمة واجهت علماء الاجتماع ودعتهم الى مزيد من البحث والدراسة. وف غضون السنوات التي انقضت على هذين الحدثين، ظهر تياران فكريان رئيسي لتفسير أسباب هذه الثورة الشعبية العارمة التي أثارت جدلاً واسعاً في الأوسا المختلفة. التيار الأول نظر للثورة من زاوية العوامل الاجتماعية .الاقتصادية ذا الصلة بالتنمية الاقتصادية المتسارعة غير المتناسقة في ايران. أما التيار الثاني فرّ على الابعاد الثقافية والقيمية في المسألة، لاسيما صحوة الاسلام السياسي، ويأ الايرانيين من الغرب، وتحرّيهم هوية ثقافية جديدة لأنفسهم.

إنني بعد عقد من المكابدة في غمرة المهمات البحثية الشائكة حول التوجها النظرية والانجازات الاجتماعية للمستنيرين الجدد في ايران، خلصتُ الى نتيـ قوامها احترام آراء كلا التيارين الفكريين. ومع هذا، يبقى الاقتصاد السياسي، والرؤ الثقافية الفكرية مقتصرين على إدراك جوانب معينة من الواقع المعقد للمجت الايراني دون غيرها. فالفهم الأعمق والاشمل لحيثيات اندلاع الثورة ومسارها بحا الى علم معرفة مزدوج الاتجاه يُهيئ للباحث الاستعانة بكلا التيارين الفكريين. وأع جيداً أن هذه المنهجية الانتقائية سوف لاتروق للكثيرين. وربما جرّت على صاحـ ورطة إشكاليات إنتزاعية خطيرة، إلا إنني رغم كل هذا أؤمن بعبارة للشاعر الالما غوته «ياصديقي، النظريات جميعها رمادية، شجرة الحياة المثمرة [وحدها] ه الخضراء» وهي عبارة تدفعني دوماً لمواصلة هذا الطريق. ليس مقصدي الأسا التوفيق بين هاتين المدرستين، بل أريد عبر التأشير على نقاط الضعف في ك واحدة، فتح باب الحوار واسعاً بينهما. في هذا الكتاب سأتطرق الى ردود فعل أعلا

الفكر ومدرسة التنوير و المستنيرين الايرانيين حيال التحولات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي فرضت نفسها على مجتمعهم طوال أربعة عقود ١٩٥٠ - ١٩٩٠. وتكتسب الفترة الزمنية التي نريد دراستها أهمية بالغة لإنطوائها على تطورات اجتماعية واقتصادية وسياسية هائلة.

لقد حددتُ بحثي حول تاريخ الفكر المعاصر في ايران بمثلث ثقافي قوامه:تأثير الثقافة والحضارة الغربية، وتراث ما قبل الاسلام في ايران، وتقييم المستنيرين لهاتين المقولتين. تكمن أهمية المقولة الأولى في حقيقة أن المعطيات الفلسفية والعلمية والاقتصادية والعسكرية الغربية تركت تأثيراً حاسماً على مسار الحياة الفكرية واليومية في ايران.

والمقولة الثانية تكتسب أهميتها من كونها المعين الاول للهوية الثقافية والفكرية لدى الايرانيين. أما المقولة الثالثة فهي الأخرى ذات أهمية بالغة بسبب ما للمستنيرين ـ باعتبارهم صناع الثقافة و رواتها ـ من دور بارز في المصالحة بين الثقافة الغربية وتراث ما قبل الاسلام في ايران.

في نطاق هذا المثلث الثقافي قد تتبلور جملة اسئلة اساسية؛ ماهو الغرب؟ كيف ينبغي التعامل معه ؟ ماهي العناصر التي تشكّل الهوية الايرانية؟ ماهي العلاقة المناسبة بين الدين والعلم والفلسفة؟ هل يعد الدين بالنسبة لمجتمع نام مثل ايران عقبة تاريخية[٢]؟ وهل ينبغي اعتبار الحداثة والعلمانية ظواهر عالمية شاملة، أم نتاجات غربية خاصة لاتنسجم وطبيعة الثقافة الايرانية؟ في الصفحات التالية ساتناول الاساليب المختلفة لصياغة هذه التساؤلات، والأجوبة التي قدمها المستنيرون الايرانيون لها عن طريق دراسة نقدية لمعطيات خطاب[٣] المستنيرين الايرانيين حول نظام الحكم و العالم الغربي.

في ظل النتائج التي تمخضت عنها الثورة، صدرت دراسات وكتب عديدة عن المذهب الشيعي وطبقة رجال الدين في ايران.[٤] ومع هذا لم تكن ثمة أعمال ذات اهمية حول نتاجات المستنيرين الاسلاميين من غير رجال الدين[٥]، واقل من ذلك ما ظهر بخصوص افكار ومواقف المستنيرين العلمانيين ممن اعتبرهم البعض لاعبين

على الهامش[٦]. فخلافاً لمعظم الثورات الحديثة، لم يحظ المستنيرون العلمانيون بنصيب وافر من هذه الثورة التي انتصرت في ١٩٧٩. ومع هذا من الخطأ الفاحش إغفال دورهم الأساس في الممارسات السياسية والايديولوجية الأولى التي أفضت في نهاية المطاف الى الثورة. فمن دون التدقيق في المنجز النظري والنضال السياسي للعلمانيين، لن يتيسّر فهم مجريات تكوّن الثورة في ايران. والذي يحتّم دراسة الاسلاميين غير المعممين، هو أن بومة مينرفا الهيغلية (رمز العقل والوعي التاريخي) لم تفض كما كان متوقعاً الى تكريس العلمانية في تاريخ الفكر المعاصر بايران.

إنني إذ آخذ هذه النقاط بنظر الاعتبار، أحاول في كتابي هذا بالدرجة الأولى معالجة افكار وسلوكيات المستنيرين العلمانيين والمستنيرين الاسلامين غير المعممين. وسأسوق الأدلة على أن الذي كان سائداً في الاوساط الفكرية الايرانية خلال السنوات التي سبقت الثورة هي ميول ذات نزعة محلية[٧] أوسع بكثير من الاسلام الشيعي وأشمل منه واكبر. صحيح أن المذهب الشيعي جزء لايتجزأ من الثقافة السياسية في ايران، وصحيح أيضاً أن الثقافة السياسية هي الخشبة التي تمثل عليها المسرحيات السياسية، ولكن القول بأن الثقافة السياسية الايرانية كانت وقفاً على الميول الاسلامية قول لا يصمد للنقد الدقيق. إن دراستي للذهنيات والمعرفة والابحاث التي خاضها النخبة من المستنيرين المعاصرين في ايران تدل أن ايديولوجيا الثورة الايرانية لم تكن في بداياتها إسلامية محضة. وبعبارة أخرى كان المذهب الشيعي أحد الأركان الرئيسة لايديولوجيا الثورة، بيد أنه لم يكن الركن الوحيد. إن ماحفّز الكثير من المستنيرين واصحاب الفكر الايرانيين على اللحاق بتيار الثورة أو الانجراف إليه كان شيئاً اكثر من الاعتبارات الدينية. فقد كانت للثورة أسبابها المتعددة وصنوفها المتنوعة من المساهمين. ويمكن القول أن الفقر القيمي والتنظيمي لباقي القوى السياسية كان وراء سيادة الايديولوجيا الاسلامية، لذلك اضحى الدين بالنسبة للكثير من ضحايا التغيرات الاقتصادية والاجتماعية في العقود الماضية، نداء مدوّياً لملتقى نضالي مهيب.

النسق النظري لهذا الكتاب يقتضي أن نسلط الضوء على ملف المستنيرين الايرانيين طوال العقود الخمسة الأخيرة من خلال نظرة إجمالية للبيئة الاجتماعية ـ الاقتصادية في ايران، وايضاً عن طريق التمعن في آراء عشرة مستنيرين ومفكرين بارزين عاشوا في هذه الفترة من الزمن. أما الاساس الذي اعتمدناه في اختيار هؤلاء العشرة فلا علاقة له إطلاقاً بشهرتهم، إنما هو قائم على أساس ما قدموه من منجزات وأعمال. ومع أن بعض الذين درسناهم في هذا الكتاب شخصيات لها اهميتها في ثورة ١٩٧٩، لكنني تناولت أيضاً أفكار أشخاص آخرين غير معروفين، لابالنسبة لغير الايرانيين وحسب، بل حتى للكثير من الايرانيين مع شديد الاسف. فانا أحاول بطرحي أفكار وكتابات مؤلفين قلّما سلطت عليهم الأضواء، إلفات نظر القارئ الى قابلية الحركة الفكرية في ايران على التوالد والاستمرار قبل وبعد الثورة.

عرضنا المنحى النظري للكتاب في الفصل الأول منه عبر بحثنا مفاهيم مفتاحية نظير؛ «الآخرية»[٨]، والاستشراق، والاستشراق معكوساً، والنزعة المحلية، ولاحاجة بنا الى التأكيد أن وعي هذه المفاهيم ضروري جداً لفهم الفصول اللاحقة. وفي الفصلين الثاني والثالث تناولت كيف أن المستنيرين العلمانيين واجهوا خلال عقود الخمسينات والستينات والسبعينات شعوراً مزدوجاً بـ «الآخرية» في علاقتهم بالسلطة والعالم الغربي، وهو شعور أدى بهم الى السخط وعدم الرضا ثم الى شئ من «النزعة المحلية». يبدأ الفصل الثاني بمعالجة مصطلح «المستنيرين»،ونشير هناك كيف أن سمة «المداخيل»[٩] في الحكومة البهلوية خلقت لها أزمة في شرعيتها، وظّفها المعارضون العلمانيون والأدباء الملتزمون سياسياً لصالح أهدافهم. وتطرقت في الفصل الثالث الى النوع الثاني من «الآخرية» الذي عالجه المستنيرون الايرانيون، وهو «الآخرية الغربية». وسندرس محاولات هذه الجماعة الرامية للوصول الى هوية معينة من خلال مناقشة الكتابات الأدبية والسياسية والفلسفية لثلاثة مستنيرين مبرزين هم فخرالدين شادمان واحمد فردید وجلال آل‌احمد . وفي الفصل الرابع، تحدثت عن تطورات الخطاب الفلسفي والسياسي لفئة رجال الدين. أما الفصل الخامس فناقشت فيه إنجازات طبقة جديدة من المستنيرين الاسلاميين غير رجال الدين، بذلوا

جهوداً لخلق «بديل اسلامي» أدت الى تعالي النداءات بمفاهيم «الأصالة» و«العودة الى الذات». ولأجل تقديم صورة للتفاعلات المعقدة التي استطاع هؤلا المستنيرون الاسلاميون من خلالها المساعدة على خلق «ثقافة دينية شقية» تطرق في البداية الى نموذج مدينة مشهد (خراسان) ثم عرّجت على دراسة كتابات وآرا مفكرين متنفذين هما علي شريعتي و حسين نصر، وكذلك منظمة «مجاهدي خلق» شبه العسكرية هذا الفصل والفصل الرابع، يتمّمان البحث حول ملابسات إحيا الاسلام السياسي وكيفية سيادته على الثورة الايرانية.

الفصل السادس يمثل إلقاء نظرة على أعمال احسان نراقي وحميد عنايت وداريوش شايغان، نبحث من خلالها كيف استطاع الوسط الجامعي في ايران الارتقاء بقيمة النزعة المحلية ومضاعفة شعبيتها. وفي الفصل الأخير نتناول برؤية نقدية ثلاثة مواضيع مهمة اختلف بشأنها رضا داوري وعبدالكريم سروش، مسلّطين الضوء عبر ذلك على آفاق الاشكاليات والتحديات التي واجهها رجال الفكر الايرانيون بعد انتصار الثورة.

كلمة شكر

بدأت تحرير هذا الكتاب كرسالة دكتوراه، وأكملته في جامعة واشنطن دي سي الامريكية، واعتبره مركز الدراسات الايرانية في عام ١٩٩٠ الدراسة الأفضل من نوعها. وادخلت عليه في السنوات اللاحقة تغييرات عديدة في المضمون والاسلوب الكثير من هذه التغييرات عنّت لي حينما كنتُ في جامعه هارفارد (١٩٩٠-١٩٩١ وجامعة تكساس في آستين (١٩٩١ - ١٩٩٢). وهنا لابد أن أتقدم بوافر شكري وامتناني لكل الزملاء في «مراكز الشرق الاوسط» بهاتين الجامعتين، لاسيما رو متحده، وفدوا مالتي .داكلاس[١٠]، الذين وفرا لي فرصه عامين من البحث المُركّ النافع. كما كان لتبادلي وجهات النظر مع الزملاء والطلبة الجامعيين في جامع سيراكيوز، منذ عام ١٩٩٢ فما بعد، بالغ الأثر في مراجعتي لبعض آرائي السابة وإعادة صياغتها بصورة أدق.

ثم أني مدين في كتابتي هذه الرسالة الجامعية لتوجيهات عدد من الأساتذ والزملاء والأصدقاء قرأ كل واحد منهم جميع هذا العمل أو جزءاً منه، وقدم اقتراحات كثيرة لتقويمه وتنضيجه. ولم تكن قابليتي أو عقلي في مستوى أن أشي الى اسمائهم جميعاً في هذا الكتاب، غير أني مضطر الى ذكر بعضهم: يرواند آبراهاميان، شاهرخ أخوي، رضا علوي، مهدي أمين رضوي، أحمد أشرف ماتيوبانهم[١١]، هوشنك شهابي، آنا عنايت، فريدون فرّخ، تريسي فوردهام[١٢]، فالري هافمن[١٣]، محمدرضا قانونبرور، نعيم عنايت‌الله، أحمد كريمي حكّاك، شريف مردين[١٤]، علي ميرسباسي، نيكلاس جي‌انوف[١٥]، أباذر سبهري، محمد توكلي طرقي وبردروموس ياناس[١٦]، وعلاوة على هؤلاء أشكر الكثير من الباحثين الذين زوّدوني عبر حوارات مستفيضة بالكثير من تجاربهم وافكارهم حول تعقيدات وملابسات الحياة الفكرية في ايران. وواضح أن جميع نواقص هذا الكتاب تقع على عاتقي دو غيري. أما قائمة اسماء الذين ساعدوني طوال السنوات العشر الماضية في إعد

المعلومات المدرجة في ملحق الكتاب، فهي أطول بكثير من أن أوردها هنا، إلا إنني أتقدم لهم واحداً واحداً بجزيل امتناني وتقديري.

وأشكر زملائي في فرع العلوم السياسية بجامعة سيراكيوز الذين حالوا دون أن أجعل هذه الدراسة كتاباً تأسيساً «مثالياً» من ذلك الذي يراود هاجسه الكثير من الباحثين الشباب بكل سذاجة. وعلى مستوىً أرفع، أرجو من أفراد أسرتي أن يتقبّلوا حصيلة هذه الجهود المضنية كبطاقة شكر صادقة على كل ما تحملوه طوال عقدين متزلزلين من الزمن. وأخيراً، وكوالد، أعلّل النفس بأن تعين هذه الصفحات ولدي «متين» ليتعرف بنحو أعمق على روح ثورة أبعدته عن جَدّ مثقف طيّب القلب.

الفصل الأول

الآخرية، الاستشراق، الاستشراق معكوساً، النزعة المحا

تلاقي الثقافات يؤدي دوماً الى ظهور دراما ... دراما التباينات البشرية انطولوجيـ وقومياً، أو دراما وجودية وفكرية في حياة إنسان معين. التلاقي السطحي يثير الشعور بالغربة وعدم التعارف، أما التلاقي العميق فينطوي على مخاطر تلاشي الذات، وتمزق وحدتها، وغروب اليقين، ومواجهة القيم الذاتية لتحديات نفسية جارحة.

هشام جعيط «اوربا والاسلام» ١٩٨٥

مفهوم «الآخرية»

يذهب الكثير من الباحثين الى أن مقولة رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) «أنـ أفكر إذن أنا موجود» كانت السبب في ظهور مرحلة جديدة من مراحل التاريـ البشري. إن الاساس العقلاني لهذه العبارة القصيرة أدى إلى انقطاع حتمي عـ الأفكار التي سبقت العصر الحديث. فمن بعد ذلك قدّمت «الأنا» الديكارتية أ «الأنا» المفكّرة نفسها كمحور ضروري للفلسفة في الغرب، وذلك عن طريق كونـ أداة المعرفة والعلم، وبؤرة المسؤولية الأخلاقية، وآلية التحوّل والتغيير في العالم. «بواسطة الـ «أنا أفكّر» الديكارتية وُضِعَتْ «أنا» سرعان ما سيطرت على مفاصل العالم الحديث. هذه «الأنا» وفرت أرضية قام عليها عالم مطمئن، يدور حولهـ ويتخذ من التجربة الغربية محوراً لتحركاته ومواقفه» (ليبرمان ١٩٨٩، ص ١٢٧).

مؤرخ الفكر ميشيل فوكو(١٩٢٦-١٩٨٤) الفرنسي ايضاً كديكارت، أمضى عمـ بأكملة لإيضاح كيف أن الذات الغربية اكتسبت وعياً بذاتها. فبدراسة أصول العلو الانسانية منذ القرن الثامن عشر الى الوقت الحاضر، يخلص فوكو الى نتيجة مفاد أن هذه العلوم استطاعت طرح تعريف ايجابي جديد لـ«الذات» يختلف إختلا جوهرياً عن مفهوم «ترك الذات» المسيحي. يعتقد فوكو أن العلوم الإنسانية أفرز هذه «الذات» عن طريق وضعها في مقابل «الآخر». وبعبارة ثانية توصلت الـ معرفة «الذات» عن طريق معرفة «الآخر». ولأجل التدليل على هذه الفكرة خاض فوكو في دراسة أصول وأنساب الفروع العلمية الحديثة كالأحياء والطب والحقو وعلم النفس وعلم السكان.

حدد فوكو أربعة أنواع من التكنولوجيا يستعصم بها الإنسان لفهم ذاته؛ تكنولوجيا الإنتاج، تكنولوجيات النظم المؤسساتية، تكنولوجيات السلطة، وتكنولوجيات الذات (فوكو ١٩٨٨ ، ١٨)، وفي حين أهتم ماركس بتكنولوجيا الانتاج، ركز فوكو على تكنولوجيا الذات[١٧]. وكان يعتقد إعتقاداً راسخاً أن فهم أصول العلوم ومنابتها غير ممكن من دون الوعي بالوشائج ما بين المعرفة والسلطة. ولقد كان فوكو شغوفاً جدا بمعرفة كيفية ذوبان «الآخر» في «الأنا» الفردية و «النحن» الجماعية، من هنا بدأ رحلته الفكرية الطويلة الى ظفاف الفردية والمجتمعية. و درس حالات المجانين والمنحرفين والسجناء والمجرمين والقتلة والمخنثين، و بعبارة أخرى فإنه درس «الآخرين» الداخليين.[١٨] وذهب الى أن (الخطابات)[١٩] التابعة للقوى والمؤسسات الاجتماعية المتنفّذة هي التي صنعت هؤلاء (الآخرين). فليست الموضوعات (Oubject) هي التي تفرز الخطابات، وإنما القضية على العكس تماماً. فاللغة هي التي تُوجَد أولاً ثم تصنع الفكر و التصورات. مضافاً الى أن خطابات العلوم الإنسانية تشكّل «نُظُم الحقيقة» عن طريق ارتباطاتها بالبُنى السلطوية، وباسم الموضوعية العلمية (غريغوري ١٩٨٩، xiv). نظم الحقيقة هذه تتولّى مهمةً من نوع «الحراسة» تبعاً لدساتير تتمثل في: «رسم الحدود بين المجالات المقبولة وغير المقبولة من النشاطات الإنسانية. هذه الحدود تخلق ذهنية تفسر الأنشطة الانسانية بحسب تقابل مزدوج؛ العقل والجنون، السلامة والمرض، السلوك الصحيح والسلوك الإجرامي، الحب المشروع والحب غير المشروع» (هاتن ١٩٨٨، ١٢٦). وقد أراد فوكو إثبات الطابع الاعتباطي لصنع هذه المقولات. إنه يتعمق في خطابات علم النفس عبر كتابه «الجنون والحضارة» ليؤكد أن مفهوم الجنون تحول من سلوك غير مألوف في القرون الوسطى الى سلوك مخجل في القرن السادس عشر، وليكون أخيراً في القرن الثامن عشر تصرفات لاتطاق. و قد ادخل فوكو ما يشبه هذه الفروع التفكيكية على «السلوك الخطابي»[٢٠] ايضاً. فلقد رأى أن هذه الفروع كرّست أيضاً السيطرة على إيجاد الخطابات عن طريق إبداع أو تفعيل جملة

من القواعد. وبهذا أصبحت «الخطابات» مثل «الممتلكات» التي تتنافس عليه القوى الاجتماعية في الاقتصاد الخطابي.

إن قضية «السلطة – المعرفة»، و مثلث «السلطة، الحق، الحقيقة» في العصر الحديث، مثّلا محور «علم انساب المعرفة» عند فوكو. فقد صرّح أن «إعمال السلطة بحد ذاته يخلق مواضيع معرفية جديدة و يؤدي الى ظهورها، ويسبب في خزن كميات جديدة من المعلومات، ومن ناحية أخرى تفضي المعرفة دائماً الى ظهور آثار القوة والسلطة» (فوكو ب ١٩٧٧، ٥١ – ٥٢). «العلاقات المتعددة الأطراف والاتجاهات في كل مجتمع لايمكن أن تقوم أو تتكرس أو تُستعمل بدون ايجاد خطاب وتخزينه و مداولته واستخدامه» (٩٣) كما كان يعتقد أنه «بدون اقتصاد معين لخطابات الحقيقة يعمل عن طريق هذه الأواصر وعلى أساسها، سيكون من المتعذّر إعمال أي نوع من السلطة» (٩٣)، وعليه يكون محور هذه الأوامر مثلث يتشكل من قواعد الحق، وآليات السلطة، وآثار الحقيقة.[٢١]

أن فوكو بسؤاله؛ من هم الذين يخدمهم الخطاب ؟ يوسع من دائرة السؤال الذي طرحه ماركس؛ من هم الذين تدافع العلاقات السلطوية عن مصالحهم؟ وفي حين كان ماركس ينظر الى وسائل واساليب الانتاج، فإن تتمات المنحى النقدي عند فوكو تركّز على دراسة وسائل واساليب التعبير.[٢٢] ولكن يجب أن لا ننسى أن كلا المفكرين تطرّقا لعمليات الاستثمار والاغتراب عن الذات الذي يترك الإنسان بمقتضاها موقعه الحقيقي ليتحول الى «آخر».

ويشكك فوكو في مؤلفاته بالأسس الظاهراتية التي تعتبر تعيّن الأنا والآخر شرطاً رئيساً للتفاهم والتحاور وإقامة علاقات متقابلة بين الأفراد. إذ ليست «الآخرية» أو «الغيرية» مجرد قضية اختلاف وتفاوت، فهي تنطوي على تصنيف ومراتب ايضاً. ذلك أن الآخر ليس من نعتبره مساوٍ لنا في المرتبة، وانما هو الذي نراه أرفع أو أدنى منّا. كما إن فوكو ينأى بنفسه عن البنيويين من المهووسين بتوصيف البنى الثابتة والمستمرة للتاريخ أكثر من اهتمامهم بلاعقلانيات التاريخ واضطراباته. ويعد النقد الذي يوجهه فوكو ضد الصورة السائدة للحداثة الغربية وتفكيكه اشكال التعبير

اللاحقة، ومن ثم تجاوزه لهذا التعبير، الجانب الأبرز من إنجازاته الفكرية. من هنا جاز تقسيم منجزه الفكري الى ثلاثة محاور:

١ـ للمعرفة دوماً صلاتها وعلاقاتها بالسلطة والانظمة المسيطرة على المجتمع.

٢ـ الحضارة الغربية لاتشكّل وجوداً محدداً متجانساً.

٣ـ «نحن» بممارستنا العنف (خلق العراقيل، سوء التأويل، الحيلولة والمنع) ضد الآخر، إنما نتوجّه بالضرر في الواقع لهويتنا الذاتية.

الإنجاز الكبير لفوكو حول «الآخرية» دفع الكثير من الباحثين الى استعمال منهجيته في مواضيع وحقول علمية ومقاطع جغرافية وتاريخية مختلفة. وكان من أبرز المجالات التي آتت فيها أكلها؛ الدراسات الفمينية (النسوية) والعنصرية. فقد أوضحت الأدبيات الفمينية استناداً الى مفهوم «الآخرية» كيف أن المجتمع الحديث عمد الى تصنيف نفسه جنسياً. ودلّتنا هذه الأدبيات على آليات استعملها الرجل ليكون هو الـ «أنا» المطلق في مقابل المرأة التي جعلها «آخراً» أدنى منه مرتبة. وأوضحت كيف أن المرأة (الزوجة) انقادت دوماً كآخر ثابت في آخريته للزوج «الأنا» وكانت جزءاً منه. والحال أنها ليست «آخراً» إلا في «الخطاب الرجولي» الذي يعطي فيه الرجل «الأنا» «السيادة» لنفسه. وثمة بحوث أخرى حول تاريخ النزعة العنصرية ناقشت كيف أن الهنود الحمر المحليين في امريكا أصبحوا أجانب بالنسبة للبيض المهاجرين الى امريكا، و كيف صار الزنوج خدماً مملوكين لأسيادهم البيض، وغدا اليهود أعداءً مخربين في منظار النازية. ومع هذا كانت أهم المجالات التي تجلّت فيها قدرات الآراء التفكيكية التي أبدعها فوكو، هي المجالات التاريخية والانثروبولوجية التي تتمتع بقواسم مشتركة عديدة، منها: موضوع «الآخرية» والإهتمام بالنص، وأرضية التفاعلات الضاربة بجذورها في الزمان والمكان، الى جانب الاندفاع صوب أنشطة مثل الترجمة والفهم والتبيين وبالتالي الميل لعرض انجازات الذات في أشكال أدبية (كوهن ١٩٨٠، ١٩٨- ١٩٩).

إن انتشار العلمانية تزامناً مع ظهور الخطاب الاستعماري في أواخر القرن السابع‌عشر والثامن عشر، زاد من قوّة الإطار الذهني المزدوج للغرب. وكان ظهور

مصطلح «الحضارة» في منتصف القرن الثامن عشر، ومصطلح «الغرب» في منتصف القرن التاسع عشر، قد جعل من الضروري اعتبار «البربر» و «الشرقيين» آخرين في مقابل «الأنا» الغربي. وهكذا، وبكل سهولة، حلّت ثنائيات الحضارة ـ البربرية، والغرب ـ الشرق، محل ثنائية المسيحية ـ الإسلام التي سادت في القرون الوسطى. وقد قام تطور علم الانسان على اساس هذه الارضية في القرن التاسع‌عشر بصفته جهداً فكرياً. إن علم الانسان حقل علمي سمّاه جيمز كليفورد منذ البداية بـ«أنموذج الإنقاذ» Salvage Paradigm، أنموذج جيوبوليتيكي وتاريخي نظّم مناهج جمع المعلومات الفنية والثقافية في الغرب (كليفورد ١٩٨٧، ١٢١). هذا الأنموذج كان مؤشراً لحجم المسؤولية التي رأى الانسان الأبيض أنها ملقاة على عاتقه، والمتمثلة باخضاع اولئك البشر المتوحشين الكافرين البرابرة الأشبه بالحيوانات من ناحية، ومحاولة إنقاذ عظامهم ومتحجراتهم وأصالتهم وثقافاتهم القبلية من ناحية أخرى. هذه العلاقة لم تكن علاقة تكافؤ أبداً، لأن غير الغربيين كانوا دوماً جماعات هامشية منبوذة غير قادرة على إدراك أهمية صناعاتها. لذلك حتّمت مسؤولية الانسان الابيض عليه أن يحفظ صناعاتهم وتراثهم وينقذها من الاندثار. وكما ينوّه كليفورد فليس من الصدفة أن تأتي تطورات علم الفن وجمع الآثار الفنية وشيوع المتاحف العامة والتنافس في امتلاك اكبر قدر ممكن من صناعات الأمم المختلفة، متزامنةً مع ظهور علم الانسان وازدهاره في القرن التاسع عشر. وهكذا أخذ الغرب يحدد معايير الأصالة، وأبدع الانثروبولوجيا ليسوّغ المكانة التي قررها لنفسه. وقد رفضت الانثروبولوجيا الاعتراف بحقيقة أن «الآخرين» ماهم إلاّ صنيعة الخطاب الغربي ذاته. (فريدمن ١٩٨٧، ١٦٥).

يشير الكاتب والناقد تزوتان تودورف في كتابه «فتح امريكا» أن الإنسان إذا أخذ بالحسبان وجود «الآخر» أمكن حل ألغاز المواجهات الثقافية في التاريخ وكتابتة من جديد. ويمكن اعتبار رأي تودورف اختباراً جديداً لانموذج «الكشف» في كتابة التاريخ عند الاوربيين على ضوء فتح امريكا المركزية من قبل الاسبانيين في القرن السادس عشر. إن أنموذج «كشف» المواجهات الثقافية، شأنه شأن

أنموذج «الإنقاذ» الانثروبولوجي، يضفي طابع الشيئية على الشعوب والثقافات التي يدرسها، ويجتنب النظر لها كمواضيع تاريخية. يقول تودورف: يمكن البحث في مسألة «الآخرية» والغيريّة على ثلاثة مستويات في الأقل: المستوى القيمي، المتضمن لحكم معين (هل الآخر ايجابي أم سلبي، جيد أم سيئ ؟)، والمستوى السلوكي، المعني بالاقتراب من الآخر أو الابتعاد عنه (القبول بقيم الآخر، أو اعتباره مساوٍ للذات)، والمستوى المعرفي الابستيمولوجي، المخصص للعلم أو الجهل بهوية الآخر (تودورف ١٩٨٤، ١٨٥) ومع أن تودورف يهتم بالمستويات الثلاثة كلها، بيدأنه يركّز على المستوى الثاني الخاص بالتساوي والوحدة بين الأنا والآخر. فهو يعتقد أن الحضارة الغربية منذ فتح القارة الامريكية عملت على إذابة الآخر في بوتقتها السلطوية، وكانت موفقة في هذا الى حدٍ بعيد. ويعتبر تودورف علم الاعراق البشرية (Ethnology) وليداً للاستعمار وأحد الإفرازات والأدوات لتوحيد الآخر مع الأنا. ويدلّل فيما يخص الفاتحين الاسبان ان اكتشاف الآخر يمكن أن يحصل حتى بطريقة خيالية لانكتشف فيها الوجود العيني للآخر، وأنما المعرفة الذهنية للذات. لذلك فإن اكتشاف القارة الامريكية عام ١٤٩٢ م من قبل كريستف كلمبس، و قبل أن يكون نقطة انطلاق لعصر جديد، كان اكتشاف الأوربي لذاته ثانيةً في قبال الآخر الذي وجده في أراضي المكسيك ومنطقة البحر الكاريبي.

حول الاستشراق

يعد كتاب «الاستشراق» للمفكر الفلسطيني ادوارد سعيد (١٩٧٨) من خيرة المشاريع المبكرة التي ظهرت تطبيقاً لمنهج فوكو على الموضوعات الحديثة. فسعيد مثل فوكو شغوف بآلية الخطاب والتعبير، أي بكيفية صنع «الآخر». والشرق هو موضوع بحث إدوارد سعيد، فموضوعه إذن مجموعة مكانية وثقافية غير معروفة استطاعت استرعاء انتباه الاوربيين لقرون طويلة وإثارة مشاعر التطلع والخوف لديهم. إن «الشرقيين» عند سعيد كالمجانين والمنحرفين والمجرمين لدى فوكو من بعض النواحي. فهم مواضيع لخطابات تدرسهم وتتعمق فيهم وتسيطر عليهم، لكنها

لاتسمح لهم بالكلام إطلاقاً. إنهم جميعاً يعيشون حالة «الآخر» بالنسبة لمن يعتبرون ضمن الحالة العادية الحقيقة الاصيلة.

عكف سعيد على دراسة الكتابات البحثية والملفات الدبلوماسية القديمة و أدب الرحلات والآثار الأدبية الأخرى، ليثبت أن الأوربيين بعد عصر التنوير استعمروا الشرق «كتابة» في بادئ الأمر. ويرى أن كل المجتمعات تكتسب هويتها عن طريق التموضع بجوار «آخر» يكون غريباً أو أجنبياً أو عدواً. ونظرة بنيوية اجمالية للثقافات السياسية في مختلف أصقاع العالم تؤيد ما ذهب إليه سعيد، حيث أسلوب التثنية و وضع «نحن» في مقابل «هم» يشكّل جانباً خطيراً من كل منظومة فكرية سياسية متماسكة. فالسياسة سواء باعتبارها مجالاً علمياً أو بصفتها مهنة من المهن، تصنّف الناس الى حلفاء ومعارضين، وأنصار ومنافسين، والأهم من كل هذا؛ أصدقاء وأعداء.

يرى سعيد أن هذا الاستيلاء يحصل بواسطة خطاب تفاوت يسميه «الاستشراق». فهو يعتقد أن الاستشراق عبارة عن حقل علمي على درجة عالية من التناسق، استطاعت الثقافة الاوربية بواسطته إدارة (بل ايجاد) الشرق سياسياً واجتماعياً وعسكرياً وايديولوجياً وعلمياً وخيالياً بعد عصر التنوير(سعيد ١٩٧٨، ٣). وهو يذهب الى أن الاستشراق استطاع باعتباره مجموعة من معارف ونظم التعبير والانشاء، تصوير الشرق كآخر حضاري خافت في مقابل الأنا الأوربي المتوهّج وكان الخط الفاصل بين الشرق والغرب في مكانٍ ما بين اليونان و تركيا الحالية اختراعاً جغرافياً خيالياً وضعه الاوربيون اكثر منه واقعاً طبيعيا (سعيد ١٩٨٥، ٢). يكتب في هذا الصدد:

«علينا أن نأخذ رأي فيكو[٢٣] بجد حين يقول أن الإنسان يصنع تاريخه، ومن يستطيع المعرفة به هو ما يصنعه، ويسحب هذا على الجغرافيا أيضاً، فالمناطق والمواقع والانحاء الجغرافية كالشرق والغرب من حيث هي وجودات جغرافية وثقافية، فضلاً عن الوجودات التاريخية، هي من صنع الإنسان. إذن فالشرق هو

كالغرب تماماً أفكار لها تاريخها و تقاليدها وتصوراتها و مفرداتها التي اكتسبت واقعها وحضورها في الغرب ولأجل الغرب» (سعيد ١٩٧٨ ، ٤ - ٥).

وبما أن الذات لها صلتها بالآخر دائماً، فقد استطاع الغرب تشكيل وصيانة هويته عبر تضاده مع هذا الآخر. ومن بين البلدان الشرقية كان الصين بسبب بعده الجغرافي وعزلته التاريخية، أوج الآخرية المجهولة. والهند التي كانت لآماد طويلة التاج الذهبي لمستعمرات بريطانيا في الشرق، تعد المرشح الثاني لإحراز منصب «الآخرية». وقد تضاعفت أهميتها مع تصاعد الحركة الرومنطيقية في القرن التاسع عشر. أما المرشح الآخر الوحيد الذي بامكانه تلبية حاجة الغرب الى الآخر فهو العالم الإسلامي، الذي يعتبر من ناحية قريباً لمجمل الحضارة الغربية، لكنه مختلف عنها في نفس الوقت. فالدين الاسلامي بصفته ديناً ساميّاً له العديد من المشتركات الروحية التي تجمعه مع المسيحية. ورغم هذا فمجاورته الجغرافية ونظرته الصِدامية التي أفضت الى فتح مساحات واسعة من الأراضي الاوربية في القرون الوسطى، الى جانب اتحاده السياسي الواضح تحت راية الامبراطورية العثمانية، جعل من العالم الاسلامي منافساً سياسياً وثقافياً خطيراً للأوربيين. فحتى القرن الثامن عشر كان الاوربيون يعتقدون أن الاسلام انحراف مذهبي عن الديانة المسيحية، والعالم الاسلامي هو الأرض المعادية للمسيح. وبعد ظهور الفلسفة العقلانية والنزعة الأنسانية (الاومانية)، بدأ اوربيو عصر التنوير يرون العالم الاسلامي مظهراً لكل الحالات التي تجاوزوها وراء ظهورهم قبل فترة وجيزة، أي السلطة الدينية التامة، والاستبداد السياسي، والجمود الثقافي، والجهل العلمي والايمان بالخرافات وما الى ذلك.

ومن حينها تحول الشرق الاسلامي الى كابوس جماعي للاوربيين، واصبح في نظرهم عالماً فيه متسع من المجال لكل الأخيلة الغريبة والشهوانية. فالمفكرون الغربيون رأوا أن الشرقيين بما فيهم المسلمين والعرب والأتراك والايرانيين، ليسوا سوى «مجال خطابي» فهم يمثلون «المتوحش النجيب» الذي طمح إليه روسو، أو مسافري باريس الذين تخيلهم مونتسكيو في «رسائل فارسية»[٢٤]. كان روسو ينظر اليهم بطريقة اغترابية وكأنهم ممثلو عصور غابرة كان الانسان يعيش فيها انسجاماً تاماً

مع الطبيعة، في حال استعملهم مونتسكيو كمتحدثين رمزيين ليوجّه على ألسنتهم نقوده للحياة الأوربية. وكانوا في الحالتين انعكاسات استعارية للذات الغربية.

على هذا الأساس، وكما يبرهن سعيد بمنهجية صحيحة فإن العلاقة بين المستشرقين والشرق كانت أساساً علاقه تفسير و تأويل[٢٥]. فحينما يقف المستشرق أمام حضارة أو مواريث ثقافية بعيدة الغور وصعبة الفهم، كان يحاول التقليل من غموضها عن طريق الترجمة أو الوصف المتعاطف، ليتغلب بذلك على صعوبات فهم الموضوع (سعيد ١٩٧٨، ٢٢٢) فالشرق والشرقيون كانوا يعدون مفيدين من حيث هم مجتمعات ممكنة التفسير ليس إلا. إنهم يُطرَحون دوماً كرسوم بيانية، لكنهم لايرسمون شكلاً بيانياً أبداً. فالمستشرق هو الحاضر دائماً، بينما الشرق غائب على الدوام. لقد كان الشرق وسكّانه «نصوصاً» و «مواضيع» واقعية وخيالية في متناول أيدي الباحثين الأوربيين. فعالم الكتابات الغربية والسكوت الشرقي فسح المجال واسعاً لتعريف الكثير من الاشياء بأنها شرقية ووصمها بصفة «الشرقي». وسرعان ما تسربت مفردات مثل الفساد، القسوة، الاستبداد، الجوهر، الروح، العرفان، الشهوانية المعنويات، العظمة (الشرقية كلها) الى الخطاب اليومي للانسان الأوربي. وهكذا ظهر الشرق بوصفه أنموذجاً متكاملاً لفكرة بديلة، وليس هذا وحسب، وإنما تحوّل الى وجود آخر تم اكتشافه وتطويقه وتحريره وتمدينه.

يعمل المستشرق في خطابه الاستشراقي على حراسة أنموذج التمايز. فهذ الخطاب من ناحية له جذوره في العقلانية والعلمانية والنزعة العالمية في القرن الثامن عشر، ومن ناحية أخرى يضرب بأصوله في الرومنطيقية والوضعية والنزعة الاستعمارية التي ظهرت ابان القرن التاسع عشر. المستشرقون الذين كانوا ملتزمين أشد الألتزام بالثقافة والأدب السياسي في عصرهم، اعتمدوا لتبرير السلطوية الغربية على مجالات علمية مختلفة كالأحياء وعلم الانسان وعلم اللغة وفقه اللغة. و سرعان ما أصبح الاستشراق الاكاديمي مدرسة تفسيرية ومصدراً للمعرفة عن الشرق. وقد ساعد تراكم هذا التقليد الثقافي في تسهيل المهام التي أناطها الغربيون بأنفسهم لتغيير العالم وفقاً لتصوراتهم. ويستند سعيد الى آراء فوكو في طبيعة العلاقة بين السلط

والمعرفة ليفضح التعاون الواعي و اللاواعي بين المستشرقين والقوى الاستعمارية. وهو تعاون اتاح للمستشرقين الوصول الى الشرق بشكل عيني ملموس، وأفلحت القوى الاستعمارية تحت ظله في احتلال الشرق احتلالاً تاماً. وبهذا ساعدت العلوم التجريبية في القرن التاسع عشر فما بعد على تراكم الرساميل والسلطة.

وحسب سعيد فأن ما جعل هذا التعاون ممكناً هو المعتقدات العنصرية والامبريالية المشتركة بين المستشرقين الجامعيين والسياسيين المستعمرين. فالعصبيات العنصرية في القرون الوسطى والمنبثقة من اصول دينية آنذاك، مثلت العمق التاريخي للعنصرية البايولوجية والجغرافية بعد عصر النهضة. إن تجاوز النظام الإقطاعي الى اسلوب إنتاج الثروة، والذي أفرز الحاجة الى تراكم الرساميل، دفع الحكومات الغربية لايفاد جنودها الى أقصى انحاء العالم غير النامي. لكن ما لعب دوراً أبرز من كل العوامل الأخرى في هذا المضمار هو ثقافة «المركزية الاوربية» في عصر الحداثة[٢٦]. لقد كان الاستشراق بالدرجة الأولى وقبل كل شئ مظهراً للتحديث وكان الاستعمار ابنه اللاشرعي، وقد خلعت الحداثة على قامتها لبوس العلوم، و زعمت لنفسها القوامة على العالم. إن الرؤية الشمولية للفكر التقدمي الأوربي والتي أصرت على اعتبار البشرية سائرةً في حركة دائبة الى الامام، لم تنظر بعين التفهم الى عدم مواكبة التجربة الشرقية لمسيرتها، فقد كان المفترض أن بلوغ التقدم غير ممكن الا بالتخلي عن أرض الأجداد و أفكارها العتيقة.[٢٧] والاوربيون برغم اصولهم الشرقية، اختاروا اليونانية الهيلينية والمسيحية بوصفها الصانعة لتراثهم.

واعتماداً على هذه الهوية المستعارة، منحوا أنفسهم الحق بطريقة أبوية فوقية، في اعتبار الشرق مخزناً للعهود القديمة والركود الأبدي (امين ١٩٨٩، ١٠٠ – ١٠١) وبهذا صوّروا العالم الشرقي لاكآخر محايد عديم التأثير، بل كآخر لابد من تطويعه وقيادته.

هنا ينبغي اعتبار فوكو وسعيد من صنف النقاد المبدعين الذين اهتموا بتفكيك الانماط الفكرية السائدة في الغرب. لقد كان هدفهم إعادة اكتشاف الآخرين وحثّهم على الكلام بعدما نبذهم المجتمع الى الهامش وتجاهل وجودهم. ومع أن سعيداً

يوافق فوكو في البنية العامة لدراسته، بيد أنه يتقاطع معه في عدة أمور. أولاً؛ في حين حاول فوكو تشخيص الثقافة الاوربية داخل تخومها التي اختلقتها لنفسها، يخوض سعيد مجالاً اكثر إثارة للجدل، هو تحدي مزاعم الغربيين بشأن الحقيقة. ثانياً يختلف فوكو وسعيد حول النظرة الصحيحة للعلاقة بين النصوص والكتّاب من ناحية، وبين التصورات والخطابات الجماعية من ناحية اخرى. ففي النظرة الموسوعية لفوكو بخصوص أصول وانساب المؤسسات المختلفة، لاتؤخذ النصوص والكتّاب بالحسبان واحداً واحداً، في حين تكتسب أهمية بالغة في النظرة العقلانية عند سعيد يكتب سعيد حول هذا المائز: «ومع هذا فخلافاً لميشيل فوكو، الذي أدين بفضل كبير لمؤلفاته، أعتقد بتأثير عميق للكتاب واحداً واحداً على مجموعة النصوص التي تشكل تصوّراً خطابياً مثل الاستشراق» (سعيد ١٩٧٨، ٢٣) أما ثالث مواطن الافتراق بين المفكرين فيتبدى في نظرتهما للسلطة. فوكو يركّز على تقنيات وأساليب الإمساك بالسلطة، أما سعيد فيهتم بمقاومة السلطة. وفي حين يبقى فوكو الى النهاية ناقداً للنزعة الإنسانية، يعد سعيد مدافعاً متحمساً عنها. وفي تمثيل ذي طابع مكاني يمكن القول أن تفاسير فوكو تقع عادةً في الأرضية الخلفية لأعماله، بينما معتقدات سعيد القيمية تنتظم دائماً في الصف المتقدّم لكتاباته. يمكن بكل سهولة ملامسة التوجهات الايجابية لسعيد عند مؤاخذته للمستشرقين وعند دفاعه عن ابناء وطنه الفلسطينيين. والخلاصة هي أن سعيد يعتقد أن التفكيكية (حسب منهج فوكو) نوع من التحدي وليست إجلاس بديل معين على عرش السلطة. وفي غياب مصادر التحدي قد تسقط السلطة عن الاعتبار تماماً، لكنها تبقى على عرش السلطة ولاتسقط عنه.

الاستشراق معكوسا

في نهايات كتابه «الاستشراق» يطرح ادوارد سعيد الأسئلة التالية: «كيف يعرف الإنسان عن ثقافات الآخر؟ ماهي ثقافة الآخر ؟ هل فكرة الثقافة الأخرى (سواء كانت عنصراً أو ديناً أو حضارة) فكرة مفيدة، أم أنها تنتهي ضرورة الى إطراء الذات

(حينما يكون النقاش حول ثقافة الذات) أو الى امتهان الآخر ومناهضته (عندما يجري النقاش بخصوص ثقافة الآخر) ؟» (سعيد ١٩٧٨، ٣٢٥). تتسم هذه الأسئلة باهمية نظرية وسياسية عالية بالنسبة للباحثين في شؤون العلاقات الدولية. ومن ناحية فإن علماء المعرفة يبدون بدورهم جنوحاً كبيراً لهذه المواضيع. فمن هذه الأسئلة تتوالد أسئلة أخرى؛ هل يمكن الوثوق بالتعبير عن الآخر وتصويره (من حيث هو ممارسة لصنع الآخر) واعتباره خالياً من التحريف؟ وهل يمكن القول بموضوعية هذا اللون من اكتساب المعرفة؟ إن مدرسة مابعد البنيوية عند سعيد تحتّم عليه الإجابة بالنفي القاطع عن هذه الاسئلة:

«المسألة المهمة هي هل بالإمكان فعلاً وجود تعبير حقيقي عن شيء معين، أم أن جميع التعابير ولأنها تعابير تبقى بالدرجة الأولى مقيدة باللغة ثم الثقافة والمؤسسات والفضاء السياسي للشخص المُعبّر؟ و إذا كانت الحالة الثانية هي الصحيحة (وهذا هو رأيي) عندها ينبغي الاستعداد لقبول حقيقة أن التعبير بطبيعته تمتزج فيه الحقيقة (وهي بحد ذاتها تعبير) بالكثير من الأمور والأشياء الأخرى» (سعيد ١٩٧٨، ٢٧٢).

التدقيق في الفكرة أعلاه يذكي على الفور العديد من الاسئلة في الذهن؛ هل أن تعبير سعيد نفسه عن الاستشراق، تعبير حقيقي صحيح ؟ وهل تعبير الشرقيين عن الآخرين (أي عن الغربيين) يمكن أن يكون أقل نقصاً من كتابات الغربيين عن الشرقيين؟ في البداية لم تكن لسعيد رغبة في السؤال الثاني، إذ لم يكن يرى أمامه ظاهرة في مستوى «الاستشراق» يمكن تسميتها «استغراباً». فالشرقيون لهم أن يتحدثوا عن انفسهم وليس عن الغرب. وحتى لو أرادوا التحدث لم تتوفر لديهم المؤسسات اللازمة، ومع هذا يبدو أن سعيداً كان يخشى تبعات «خطاب معكوس»[٢٨]، فهو يُنهي كتابه بهذا الطلب: «أرجو أن أكون قد أوضحت للقارئ بأن الرد على الاستشراق لايكمن في الاستغراب. فلن يجد أي «شرقي» سابق، العزاء في أنه بصفته شرقياً سيستطيع الآن (وباحتمال كبير) أن يقوم بدراسة شرقيين جدد أو غربيين، يصنعهم بنفسه» (سعيد ١٩٧٨، ٣٢٨).

على هذه الدعائم ذاتها يستند الفيلسوف السوري المعاصر صادق جلال العظم[٢٩] (١٩٣٤-) في نقده لكتاب سعيد. فالعظم لايوافق سعيد على النوايا السيئة التي تقف وراء دراسة المجتمعات المختلفة. فهو يرى أن الرغبة في دراسة الثقافات والمجتمعات الأخرى، رغبة إنسانية عامة يمكن ملاحظتها في كل المجتمعات. ثم إنه يؤمن بعالمية الميل الى اجتراح ثنائية (الذات ـ الآخر)، ذلك أن الأساس المسبق للآخرية له جذوره في صناعة عالم خارجي وهمي. بعبارة أخرى يمكن القول أن الصورة الذهنية التي يحملها الانسان لثقافة الآخر لايسعها التحرر من شوائب الثقافة والسياسة. بعد ذلك يستدل صادق جلال العظم أنه «على الرغم من أهمية الانذار الذي يطلقه سعيد ليحذّر به صنّاع الاستشراق وضحاياه، وينبههم الى تبعات واغراءات استخدام المناهج والاساليب الجاهزة والعصبيات الاستشراقية حول انفسهم والآخرين، فإن هذه الممارسة تجري حالياً على نطاق واسع» (العظم ١٩٨١، ١٩) وهو يسمي هذه الظاهرة بـ «الاستشراق معكوساً».

«الاستشراق معكوساً» خطاب يستخدمه المستنيرون والسياسيون الشرقيون ليزعموا لأنفسهم هوية حقيقية أصيلة، ثم يستحوذوا على هذه الهوية ويتملّكوها وهذا منهج في صناعة الهوية للذات عادةً مايطرح كمعرفة مضادة للصورة الغربية عن الشرق[٣٠]. إلاّ ان الاستشراق المعكوس لايفُلح في تشريح الاستشراق، بل هو ككل الافعال العكسية، يستعير الكثير من المبادئ الوجودية (الأنطولوجية) والمعرفية (الابستيمولوجية) للاستشراق ويعيد توظيفها باتجاه معاكس. فالاستشراق المعكوس يقر قبل كل شيء، وبطريقه خالية من أي نقد، بافتراض استشراقي يؤكد وجود تفاوتات عميقة بين الشرق والغرب من حيث الذات والشعوب والثقافات. وحسب هذا الافتراض فإن الشرق والغرب وجودان جغرافيان تاريخيان ثقافيان متغايران ومتنافران ذاتياً. فلكل منهما تاريخه وأخيلته وتقاليده الفكرية واسلوبه الخطابي ومبادئه الاخلاقية وثقافته الخاصة التي يمكن معرفتها بسهولة. في هذه النظرة التي ترى الشرق والغرب متغايرين وكيانين متنافرين، ثمة افتراض يعتبر كلاً من الشرق والغرب خليطاً متجانساً. فأبواق كل واحد من الطرفين تتحدث عن الطرف الآخ

بشكل يوحي للمستمع أن كلا الطرفين يمثل كلاً محدداً متماسكاً حيّاً. وفي نظر أصحاب أطروحة الاستشراق المعكوس، يمثل الغرب نفس ذلك الآخر الذي مثّله الشرق بصورة تقليدية بالنسبة للمستشرقين. يقول استانلي دايموند أن الثقافة الغربية لاتستطيع تصوّر نفسها إلا بالقياس الى بدوّية مصطنعة (دايموند، ١٩٧٤) فالهوية والحضارة والبطولة الغربية لا تتجلّى للعيان إلا في مقابل محليّة و بربريّة وعدم تنمية ولااوربية. ويبدو أن مثل هذا المنطق يسري في الاستشراق المعكوس أيضاً. فالأنا الشرقي يتقوّم دائماً في مقابل الآخر الغربي[٣١]. ونظراً الى تخصيب هذه الخطاب تاريخياً ونظرياً من قبل الاستعمار، وما نجم عن ذلك من فزع وخوف، يبدو الشغف الشبقي بالآخر المتسلط (الغرب) حالة منطقية جداً. فالآخر كان مثله دائماً كمشرف فرضي، أوما يسميه جاك دريدا (١٩٨٢) «ثقافة مرجعية» يلعب دوراً للطرفين في آنٍ واحد.

بلحاظ أن الغرب وبسبب تواجده في كل مكان، يعد مركز ثقل العالم، لذلك يضطر الاستشراق المعكوس الى استعارة ادواته التفكيكية من ذات الموضوع الذي يتوخى تفكيكه. وبهذا ما برح الشرقيون حتى في مواقعهم الجديدة كمتحدثين وكتاب و اصحاب أدوار، متأثرين اشد التأثر بالمستمع والنص والمخاطب الغربي. فالشرقيون المحاصرون مضطرون لخوض المعركة والاستيلاء على مواقع لهم وهم في أرض العدو. والكثير من المستنيرين والمفكرين الشرقيين المهمشين بفعل رجحان أسلحة العدو في هذه المعركة الثقافية، استعانوا بالقومية، أي بايديولوجيات العدو ذاتها ليحاربوه بها ! وهذه الحالة تعيد الى الأذهان فكرة ماركس حينما قال أن البروليتاريا سوف تستخدم وسائل الإنتاج لتحارب استيلاء البرجوازية على السلطة. واليوم يريد مثقفوا و مستنيرو العالم الثالث استعارة فكره غربية من القرن التاسع عشر (هي القومية) ليواجهوا بها الامبريالية الغربية.

مع إن الاستشراق معكوساً يحتفظ لنفسه سراً بمعظم المرتكزات النظرية للاستشراق، فإنه لايعد مضاداً جيداً للاستشراق. فالاستشراق يرتكز على النظر الى الخارج شأنه شأن الاستشراق، لكنه يهتم اكثر بالتعبير عن رعاياه في الداخل (أو

الاشراف عليهم) دون فهم الآخر الغريب والسيطرة عليه. إن خطاب «الاستشراق معكوساً» بوصفه خطاباً خاصاً بحقبة مابعد الاستعمار، ينظر بالدرجة الأولى لداخله، ويتفرّغ بالدرجة الثانية لمنافسيه الغربيين. كما إنه يختلف عن الاستشراق في ترتيب العلاقة بين السلطة والمعرفة. فالاستشراق المعكوس خطاب سلطة شأنه في ذلك شأن الاستشراق، مع فارق أن الثاني يعبّر عن آراء الجانب المنتصر، بينما يمثل الأول طموحات ومآسي الجانب المهزوم. وهو خلافاً للاستشراق لايستند الى دعامات جامعية ومؤسساتية، كما إنه لايتمتع بدراسات مستفيضة مماثلة لما انتجه الاستشراق، ولابشموليته ومكانته وقدرته على التأثير. إن الاستشراق معكوساً ظاهرة مشتتة عابرة غامضة غير متماسكة بالمقارنة الىالاستشراق. مضافاً إلى انه وخلافاً للاستشراق لايستطيع المراهنة على علوم كالاحياء والانثروبولوجيا، وبدلاً من ذلك يقيم مزاعمه على أسس قيمية كالحكمة الإلهية والأساطير والعرفان والأخلاق والشعر[٣٢]. والخلاصة أن الاستشراق المعكوس لايقوى على منافسة عالمية الاستشراق ولاعلميّته، ولابإمكانه فرض هوية أو ايديولوجيا شمولية على الآخر غير الشرقي.

ربما جاز القول أن الشعوب المستعمَرة بادرت بعد عهد الاستعمار الى صناعة الآخر كرد فعل لخضوعها له سابقاً[٣٣]. والاستشراق المعكوس انموذج بارز لهذا التشبّه بالغير. فلأجل التعبير عن الشرق وتعريفه ينبغي تجاوز الدراسات الاستشراقية الىطرح الشرق من قبل الشرق ذاته. فالشرط المسبق لرسم صورة عن الشرق هوتكريس خصوصيته وتدعيمها، وامتداح اختلافه عن غيره، والتأكيد المكثف على مميزاته الخاصة التي يختلف بها عن الآخر. إن ثنائية الشرق والغرب الصانعة للذات مكّنت «الجغرافيا الخيالية» من العمل بشكل معكوس مرة أخرى. وهكذا قوي عود الشرقي لينظر للغرب بطريقة رمزية كآخر، أو حتى كعدو. والخلاصة هي أن الاستشراق المعكوس طبخة خطابية ذات نزعة متشددة لتركيز مواطن الاختلاف هذا الخطاب المغلق والفخور بنفسه، يعتمد اعتماداً اساسياً على آخريته بالنسبة للغرب من أجل التدليل على فرادة الشرق وندرته وعظمته. إن نسبة «ذات» معينة للشرق وأخرى للغرب ساعدت في تصعيد النزعة المحلية والقومية.

شيوع الاستشراق المعكوس بين سياسيي العالم الثالث ومستنيريه، كان بحد ذاته مؤشراً لنفوذ النزعة المحلية وجاذبيتها القوية في أوساط المجتمع المختلفة. وفي أوسع الحدود يمكن تعريف النزعة المحلية بأنها تعاليم تدعو الى استعادة أو استمرار الأعراف والقناعات والقيم الثقافية المحلية. وهي منحىً يضرب بجذوره في قناعات قوية كمقاومة الوافد الثقافي، والاعتزاز بالهوية القومية الأصيلة، وطموح العودة الى التقاليد الثقافية المحلية الخالصة من الشوائب (ويليامز وكريسمن ١٩٩٤، ١٤). وتقع المحلية بالنسبة للاستشراق المعكوس، في ذات الموقع الذي تحتله فكرة «المركزية الاوربية» بالنسبة للاستشراق. فكلٌ من المحلية والمركزية الاوربية، توفر مظلة انطولوجية وابستيمولوجية لتقديم نظرية معينة عن مسار التاريخ وتحديد منهج سياسي خاص. وفي حين تستمد المركزية الاوربية وقودها من افكار التفوق الغربي والسيادة الاوربية والحتمية التاريخية في ريادة الانسان الأبيض، تدعو النزعة المحلية الى نبذ هذه الأفكار وإسقاطها والقضاء عليها. النزعة المحلية وليدة الظروف الاستعمارية القاسية، والأجواء العصيبة التي سادت عهد مكافحة الاستعمار بعد الحرب العالمية الثانية. إنها مدرسة تمثل ردود فعل ثقافية صدرت عن الكثير من مفكري العالم الثالث ومستنيريه من جنوب شرقي آسيا الى المنطقة الكاريبية، حاولوا تكريس الاستقلال الذي أحرزوه للتو. لقد كابد أنصار المحلية من أجل إنهاء عبوديتهم الفكرية وتحطيم أغلال الحقارة التي قيّدتهم لفترات طويلة.

وكان التحرر من القيود النفسية للاستعمار شرطاً أولياً للتوفر على «هوية اصيلة». يعتقد علماء النفس أن البحث عن هوية فردية أو اجتماعية يتحول في الظروف المأزومة الى معضلة حتمية واعية. وقد ظهرت هذه «الأزمة» الى السطح بعد الحرب العالمية الثانية حينما تركت الامبراطوريات الاستعمارية القديمة مكانها لأجهزة سلطوية جديدة. وكان خضوع غالبية بلدان العالم للقوى الأوربية الممهد الكفوء لاستتباب نمط من السلطوية الامبريالية أكثر دقّةً وأطول عمراً. في تلك العقود من الزمن أخذت «المستعمرات» السابقة تظهر الواحدة تلو الأخرى على

شكل حكومات ـ شعوب جديدة، أو كما يسمّيها بنديكت اندرسون، ولعلها تسمية أنسب، راحت تظهر في صورة «مجتمعات خيالية» (اندرسون ١٩٩١). ومع انطلاق حركة مناهضة الاستعمار في الخمسينات والستينات من القرن العشرين، أصبحت القومية هي الايديولوجيا السائدة، والقوة السياسية التعبوية في عهدها. وصعد نجم العديد من القادة والمفكرين القوميين في العالم الثالث من أمثال ياسر عرفات واحمد بن بلاّ، واستيفن بيكو[٣٤]، وهواري بومدين، وآميلكار كابرال، وفيدل كاسترو، وأمي سيزر، وفرانتس فانون، و باولو فرير[٣٥]، وارنستو تشي جيفارا، و س.ل.ر. جيمز[٣٦] وغابرييل غارسيا ماركيز، وآلبرت ممي، ومحمد مصدق، وجمال عبدالناصر وجواهر لال نهرو، وبابلو نيرودا، وقوام نكرومي، ووالتر رودني[٣٧]، ويوبول سدارسنغور، وسوكارنو، وماو تسي تونغ، ليقودوا الخطاب والطموحات والأنشطة السياسية الثورية للملايين من أبناء شعوبهم.

مناداة القادة والمفكرين القوميين بالاستقلال السياسي، والأصالة الثقافية، وخلق طابع محلي على العلوم والمعرفة، كانت لها أصولها في صراع ذهني ـ واقعي خيالي ـ مع الآخر قبل كل شيء. وكانت حقيقة الخطاب القومي ذات جذور في الصراعات العنيفة التي جربتها هذه المجتمعات في الماضي القريب بكل ما أوتيت من قوة. من ناحية أخرى كان البُعد الخيالي للحركة القومية في العالم الثالث ينبع من أن النخبة الفكرية في هذه المجتمعات استعاروا سهواً أو عمداً الأطر الذهنية والثنائيات التي استخدمها أسيادهم ضدهم في السابق. وما سعّر أوار هذه الحالة هو ان الكثير من المستنيرين الذين يجيدون لغة ثانية، والمهاجرين والمسافرين والجامعيين الدارسين في الغرب وحتى عموم الشعب، بدأوا (مضافاً الى القوميين والحركات التحررية) يتحدثون ويكتبون عن الذات من زاوية تقاطعاتها مع الآخر[٣٨].

ومن بين كل المفكرين الذين لعبوا دوراً كبيراً بعد الحرب العالمية الثانية في بلدان العالم الثالث، يعد الطبيب النفساني والثوري الصلب فرانتس فانون (١٩٢٥ ١٩٦١) من جزيرة مارتينيك أطولهم باعاً وأشدهم أصالة. ويمكن من جهات عديدة أن ننسب إليه ابتكار الخطاب المضاد الذي أسميناه هنا «النزعة المحلية». فكتا

المعروف «المعذبون في الأرض» غيّر من هندسة الخطاب التنويري في كل العالم الثالث. فلأول مرة يُطرح الغرب باعتباره «آخراً» دون الإنسان المحلّي. وحسب قول سُها صبّاغ (١٩٨٢، ٣) فإن هذا الكتاب لبّى الحاجة الى حل معضلة الاستعمار على مستوى النص. لقد تطرّق فانون الى كيف تستطيع شعوب العالم الثالث الحيلولة دون أن يستعمرهم الغرب معرفياً. ويستعمل فانون أسلوباً شاعرياً لايوجّه به التهم للمستعمرين وحسب، بل وينتقد أيضاً ضحايا الاستعمار أنفسهم، لأنهم استوعبوا الصورة الدونية التي رسمها لهم الاستعمار. ويعتقد فانون أن أخطر لحظات الاستعمار هي حينما يرضى المستعمَر بدونيته فيبادر الى قمع تقاليده الفكرية بيديه. فمن بعد ذلك يطرأ على ضحايا الاستعمار وضع نفسي خاص لا يتيح لهم سوى تقليد المستعمرين، دون أن يوفر لهم أسباب التساوي معهم أو الانعتاق منهم.

يرى فانون أنه مالم تطو صفحة «الوعي» الخادم للغرب لا يتسنى التمتع بالحرية. والقضاء على هذه الحقارة والدونية يحتاج فضلاً عن النضال السياسي، الى تحطيم السائد، ونحت أفكار مضادة ترسم من جديد حدوداً فاصلة بين الأنا المستعمَر و الآخر المستعمِر. يعتقد فانون أنه لا يمكن المراهنة على ضمير الغرب ونزعته الإنسانية، في تحقيق الاستقلال السياسي، لأن الاستقلال يؤخذ ولايُعطى[٣٩]. وهكذا، إن لم يقص المعذبون على الارض كل التعاريف والأوصاف والمفردات الغربية عن أنفسهم، لن يكون بمقدورهم الانتصار على تبعيتهم الفكرية. القلق الأول دفع فانون للاشتراك في الثورة الجزائرية، والثاني حرّضه على كتابة «بشرة سوداء، أقنعة بيضاء» (١٩٦٧) الذي نقد فيه نقداً عنيفاً نرجسية المحليين وتقليدهم للآخر، ووعيهم الاجتماعي الصاب في خدمة الآخر. حاول فانون في الحالتين إحياء الوجود التاريخي للـ «أنا» المحلّي عن طريق تكبير صوته المُهمَّش. وكان يأمل بهذا إخراج الإنسان المحلّي من صمته وانطوائيته الناخرة لذاته، والاخذ بيده الى سبيل المعارضة والهتاف وإعادة قراءة تاريخه.

تحديداً، كان فانون يرى أن سبيل انتشال المحليين من ضعفهم و دونيتهم وشعورهم بالحقارة، هو «الكتابة المقابلة». فطريق إحراز الهوية الحقيقة هو قبل كل

شيء في انتزاع حق التعبير بواسطة الكتابة. وإن أراد المحليون المستعمَرون التحرر من عقدة الحقارة، فعليهم أيضاً النضال ضد استراتيجية التقليد والحداثة الزائفة لدى النخبة المحلية المتغرّبة الذين يسمّيهم «اكاذيب بيضاء متحركة». وعليه ينبغي اعتبار «النزعة المحلية» رد فعل حيال المركزية الاوربية والاستعمار، على مستوى النص وعلى مستوى الوعي السياسي. وبتعبير آخر؛ ليست النزعة المحلية مجرد مضمون للمقاومة المستنيرة في العالم الثالث، بل هي عين الخطاب الذي يجب النضال من أجله.

النزعة المحلية عرّفت نفسها منذ البداية بأنها اكثر من رد سياسي على الاستعمار فقد عملت بصفتها تجسيداً للقومية الثقافية التالية لعهد الاستعمار، والمتجهة نحو ايجاد قطب معرفي مناهض للمركزية الأوربية. وقد مهد نقدُ الامبريالية والاستعمار الطريق لنقد نظريات العلوم الاجتماعية الغربية، فوجّه النقاد سهامهم صوب لغة العلوم الاجتماعية الغربية ومفاهيمها وافتراضاتها التي زعمت لنفسها الشمولية والعموم ونودي بكل قوة، وبحق، الى جعل البحوث العلمية في البلاد غير الغربية، بحوث محلية ترتكز الى مفاهيم ونظريات تنسجم والأرضية الاجتماعية والتاريخية والخصائص الثقافية والرؤى والتقاليد الفكرية في تلك المجتمعات[٤٠].

وأياً كان، فإن انصار المحلية شككوا في ضوء التأصيل والنزعة المحلية بتاريخية مناهج العلوم الاجتماعية الغربية وشموليتها وصحتها وقد نادى هؤلاء بضرورة الاستعداد الدائم لمواجهة الافكار والمفاهيم والنظريات الاجتماعية الغربية ذات المسحة الشمولية، واسقاط القناع عنها في أي وقت من الأوقات.

هذه الجهود التي بذلت في سبيل تحديد أساليب التفكير والمعرفة الغربية وسلب صفة المركزية عنها، كانت وماتزال على جانب كبير من الاهمية. أما المستنيرون الاممين (الكوسموبوليتيون) ممن يعتبرون العالم كله وطنهم، والمتشربون بالثقافة الغربية من مثقفي العالم الثالث، فقد عمدوا غالباً ازاء استدلالات المحليين الى التقبيح والطعن أو اللوم والاستنزاف، لكن أيّاً من هذه الاستراتيجيتين لم تؤثر أثراً يذكر في تضعيف النزعة المحلية. لقد تجسدت ضرورة النزعة المحلية وجاذبيتها في

أمرين واقعيين: الأول أن عولمة الرأسمالية والحداثة في القرن العشرين غيّر من معيشة طبقات اجتماعية مختلفة، الأمر الذي دفع الكثيرين ممن شعروا بالخطر على هويتهم و روابطهم التقليدية العائلية والقبلية والقومية والوطنية الى التفكير والعمل السياسي. والثاني أن ظهور طبقات اجتماعية (مهاجرين جدد، عمال فصليين او ضيوف، الجيل الأول من سكّان المدينة وسواهم) على المسرح السياسي، وفّر للنزعة المحلية أعداداً كبيرة من الأنصار والعرّابين والجنود والدعاة. وفي هذا السياق ينبغي أن نضيف وخلافاً للأحكام الجاهزة الشائعة، أن النزعة المحلية لاتعني عدم المعرفة بالحداثة، بل على العكس ينبغي اعتبارها ظاهرة حداثية، لأن رسالتها المختصرة التي تقول «كُن ذاتك» وتحث المرء على الاعتزاز بأصالته، هي بحد ذاتها صنيعة العصر الحديث. فإذا نظرنا للحداثة باعتبارها كلاً، لابصفتها بناءً انتزاعياً، لن يكون من الصعب إدراك أن رسالة النزعة المحلية الداعية الى الأصالة الثقافية ناتجة عن طبيعة العصر الحديث.

ومع هذا ينبغي عدم التسليم للمناحي الإيجابية في النزعة المحلية دون شروط نقدية، لأنها تنطوي بالتالي على الكثير من الثغرات سواء من الناحية المعرفية أو من الناحية الأخلاقية[41]. فأولاً، ترى الأنطولوجيا الأصولية للنزعة المحلية كل الاشياء في صورة تضاد ثنائي بين ما هو «أصيل» وما هو «أجنبي»، وترفض كل ما هو غير محلّي وغير تقليدي تحت طائلة كونه أجنبياً وخطيراً (مقدم ١٩٨٩، ٨٧). و «أصالة العبادة» المحلية تدفع انصارها غالباً الى صناعة أصنام وتقديس التباين مع الآخر. إدوارد سعيد يعتبر النزعة المحلية مرحلة طفولة القومية الثقافية في العالم الثالث، وينقد فقدانها الذاكرة التاريخية. ويكتب في هذا الصدد: «النزعة المحلية تروّج عادة لمقولات سطحية حول الماضي والحاضر، بعيدةٍ عن اعتبارات العصر الراهن. ومثل هذا يلاحظ في فكرة أصالة الزنوج[42] لليوبولدسدارسنغور، أو نهضة رستافارين[43]، أو حركة عودة زنوج امريكا الى افريقيا لغارويت[44]، أو إعادة اكتشاف الذات الإسلامية الأصيلة قبل الاستعمار» (سعيد ١٩٩٣، ٢٢٨)، و يواصل سعيد بحثه ناقداً هروب المحليين من التاريخ، قائلاً:

«قبول النزعة المحلية يعني قبول تبعات الامبريالية، والتمييزات العنصرية والدينية والسياسية التي فرضتها الامبريالية على المحليين. وإنّ التفريط بالعالم المتأرخ للتشبث بميتافيزيقا اصول مثل «الاصالة الزنجية»، النزعة الايرلندية، الاسلام، الكاثوليكية، يعني نبذ التاريخ من أجل صناعة اصول بإمكانها إلهاب خصومات وحروب عنيفة بين البشر. وإذا ارتكز هذا التفريط بالحياة غير الدينية الى قاعدة جماهيرية، فقد تفضي غالباً الى ظهور حالة «تعدد نزعات»[45] أو حالات جنون شخصي محدود المدى، أو ترغيب الامبريالية في القبول اللاعقلاني بالقوالب الذهنية والأساطير والعداوات والتقاليد. وهذه لايمكن أن تكون الأهداف التي رسمتها الحركات النضالية الكبرى لنفسها» (سعيد ١٩٩٣، ٢٢٩-٢٢٨).

كما يمكن توجيه النقد للنزعة المحلية بسبب السجالات الصاخبة التي تستدرج مستنيري العالم الثالث الى ورطة القوالب الذهنية الضيقة والغامضة والاغترابية. ولعل من أبرز غايات الخطاب المحلي، القومية المناهضة للأجنبي والذهنية المهووسة بوجود مؤامرة في كل حدث، والعقلية العسكرتارية، ونزعة الكفاح ضد الغرب. ولاحاجة بنا الى القول بأن هذه النزعات الى جانب التقديس غير النقدي للماضي ولكل ماهو محلّي، قد تكون لها تبعات جد سلبية على المشاريع التقدمية.

إن امتزاج البلاغة الغوغائية، والمرامي الميتافيزيقية، و تخصيص حق الكتابة والنشر للذات واعداد قوائم للمعضلات الاقتصادية والاجتماعية التي تسبب بها الغرب أو النخب المحليين، يوفر للخطاب المحلي أدوات ايديولوجية نافذة يستطيع بها تحقيق تعبئة جماهيرية هائلة. وفي الفصول القادمة سأذكّر القارئ باستمرار أنه يجب أن نفهم النزعة المحلية على قاعدتين؛ الأولى النظر للمسرح السياسي الداخلي للمجتمعات التي نضجت فيها النزعة المحلية. والثانية التدقيق في ملابسات الصراع بين هذه المجتمعات والغرب.

وسأوضح كيف أن المحلية في المسرح الفكري الايراني أعطت السلاح المناسب لمستنيري الطبقة المتوسطة الذين عاشوا التفسّخ الاجتماعي والاضطراب السلوكي لمجتمعاتهم. وكيف أن المستنيرين المعارضين للسلطة وحتى المتحالفين

معها استخدموا هذا الخطاب في معركة استراتيجية لإحراز السيادة. والسبب الرئيس لايلاء المستنيرين اهمية خاصة يعود الى أن المكابدة من أجل الهوية الأصيلة تتم عادةً على أيدي المستنيرين التائقين بطبعهم الى الحقيقة ولكل ما هو صحيح[٤٦].

مضافاً الى هذا سأتطرق لاحقاً الى مدى إطلاع المفكرين المحليين الايرانيين على الفلسفة الغربية، ومستوى توفيقهم في نقدها.

الفصل الثاني

آخرية السلطة الريعية

المزاوجة بين الاغتراب السقراطي والتفاؤل الافلاطوني، يجعل المستنير ذا صلة بطبيعة الأشياء لاعن طريق افكار جماعته التي ينتمي إليها، بل بشكل مباشر و دون وسائط .

ريتشارد رورتي، التضامن أم الواقعية؟ (١٩٨٥)

المُستنيرون

من الصعب جداً تعريف «المستنير» بما يرضي الجميع. بل يتمنّى المرء لو أنه تفادى مثل هذه المشكلة بنحو واعٍ. وتتضاعف الصعوبة حينما يتعلق الأمر بنحت تعريف ناجع لهذه الطبقة غير المحددة في ما يسمّى بالعالم الثالث. تبعاً لسقراط وافلاطون يمكن اعتبار المستنيرين الضمير الناقد للمجتمع. فالبحث عن الحقيقة والفرز بين العلم والعقيدة، يستلزم وجود جماعة تنظر الى الأمور من الخارج، وتطلُّ عليها بأعين أجنبية محايدة (رورتي، ١٩٨٥، ٤). هؤلاء الأجانب دوماً، يتجوّلون في المجتمع هنا و هناك بكل حريّة، وعادةً ما تستهويهم آلية ظهور الهوية والقيم والثقافة، وملابسات انتقالها من شخص الى آخر، أو من جماعة الى أخرى. يعتبر ماكس فيبر المستنيرين جماعة «تستطيع بسبب مالها من ميزات، التعامل مع معطيات معينة، هي في الواقع القيم الثقافية في المجتمع، وبهذا تكون لديها القدرة على اغتصاب قيادة (مجتمع ثقافي)» (فيبر ١٩٨١، ١٧٦). ويرى كارل مانهايم[٨] المستنيرين شريحة «بلاطبقة» وغير منتمية من الناحية الاجتماعية، إلا انها تزعم لنفسها الزعامة الثقافية[٩]. أما إدوارد شيلز فيذهب الى أن المستنيرين أشخاص يُعنون بالقيم النهائية، ويعيشون في «عالم أقل قيوداً» ويقرر الوين غولدنر أن المستنيرين «جماعة كلامية» تروّج لثقافة نقدية. وبالتالي يعرف إدوارد سعيد المستنير بأنه «شخص بمقدوره التعبير عن رسالة أو رؤية أو وجهة نظر أو فلسفة معينة أو عقيدة وتجسيدها للناس ولأجل الناس» (سعيد ١٩٩٤، ١١).

والسؤال الأول الذي يجب طرحه؛ هل المستنيرين في غير العالم الغربي لهم ذات الوظائف والموقع الاجتماعي الذي يتمتّع به نظراؤهم الغربيون؟ ذات مرة، سأ

خبير في الفكر الاجتماعي بالشرق الأوسط: «هل دور المستنير في المجتمعات المسلمة .العربية اليوم يماثل دور الأديب والعلامة الكلاسيكي في الماضي الذي كان يوجّه أمةً باكملها، وتتفاخر به مدينته أو قريته، ويعدُّ منظّم حياتها الاجتماعية عن طريق الثقافة والاستشارة القضائية والتعليم؟» (شارني ١٩٧٣، ٤٠). ربما كان الجواب عن هذا السؤال «لا» مشروطة. إن المستنير في الشرق الأوسط اليوم لايتمتع بالنفوذ والمنزلة والشهرة التي يتمتع بها الأشراف الأرستقراطيين وأمراء الجيش، وعلماء الدين، أو الرأسماليين الجدد، فلا للمستنيرين العلوم المنتظمة الراسخة التي للارستقراطية الفكرية القديمة، ولا في ايديهم شيء من القوة الاقتصادية والعسكرية للرأسماليين أو قادة الجيش. ومع ذلك لايمكن التشكيك في أنهم بطرحهم مفاهيم الحداثة، باعتبارهم طبقة اجتماعية، استطاعوا التغلغل في القواعد الاجتماعية لمنافسيهم الأقوياء، والانتقاص من دائرة نفوذهم واقتدارهم. فمثلاً زلزلوا في أغلب مجتمعات الشرق الأوسط الاحتكار الاجتماعي السافر والطابع المقدس للقادة التقليديين. ولم يعد رجال الدين الذين كانوا يوماً ما الطبقة المستنيرة المنظمة الوحيدة في المجتمعات التقليدية، لم يعودوا حملة العلم والمعرفة دون سواهم. فقد تمكّن المستنيرون أن يرتبّوا لأنفسهم أدواراً جديدة على صعيد تفسير العالم، وإبرام المواثيق والعقود الاجتماعية، وريادة التغييرات التقدمية. ولم يكن بالإمكان تجاهل المنجزات الايديولوجية والسياسية لهؤلاء المستنيرين. فقد استطاعوا خلق احزاب سياسية وايديولوجيات قوية (القومية، الماركسية، الإسلامية) وتبوّءوا مقاعد برلمانية و وزارية، وفي نفس الوقت أثّروا في الخزين الفكري والروحي لمجتمعاتهم عن طريق بحوثهم ودراساتهم العقلانية. مضافاً الى كونهم استطاعوا (إن لم يكن كنوّاب مفوّضين، فكوسائط وجسور ضرورية) إرساء دعائم الحوار بين الثقافتين المحلية والغربية. وكان ما هيّأ أرضية واسعة للمستنيرين كي يتواصلوا مع مخاطبيهم وأنصارهم، زيادة عدد المراكز التعليمية غير الدينية، والنمو الكيفي والكمّي للطبقة المتوسطة، وتطور وسائل الإعلام، وحاجة الحكومات الدائمة الى موظفين متعلمين يديرون لها مؤسساتها واجهزتها المعقدة الضخمة. وباختصار، زادت التنمية

الاقتصادية من أعداد المستنيرين، وضاعفت من درجة شرعيتهم وتغلغلهم في أوساط الشعب.

عموماً، يمكن تقسيم المستنيرين الى جماعتين كبريين؛ الاولى أصحاب الرؤى من ذوي الالتزام الاجتماعي، والثانية؛ الموظفون والتكنوقراطيون من عمال ومكتبيين. الجماعة الأولى تستخدم الخطاب النقدي للتعبير عن مطالبات الجماهير، بل لخلق هذه المطالبات، وطرح الأسئلة والاشكالات في الميادين الاجتماعية، وبالتالي لقيادة القطاعات الشعبية الساخطة وتمثيلها. من ناحية أخرى كانت حاجة السلطة الدائمة الى خبرات المستنيرين، والأهم من ذلك إلى دعمهم ومباركتهم لها، قد وفّرت فرصاً نادرة للجماعة الثانية كي ترتبط ارتباطاً وطيداً بأصحاب المناصب الحكومية وتتنفّذ في أوساطهم. والمهمة الرئيسية لـ «خبراء إضفاء الشرعية» على حد تعبير انطونيو غرامشي، هي الإمساك بنبض التحولات الاجتماعية وتوفير الغطاء الشرعي للسلطات الحاكمة.

دراستنا هذه تتناول بالدرجة الأولى أفكار ونشاطات المستنيرين من الجماعة الأولى. فقد حمل عدد كبير من المستنيرين الايرانيين، وبصفتهم شريحة ذات اهتمامات سياسية، رسالة نقد الماضي المظلم والدعوة الى غد أفضل. وينبغي اعتبار هؤلاء المستنيرين المستلهمين للمستقبل اكثر من استلهامهم الواقع المعاش، من اشد رجال التحول الثقافي في ايران حماساً، وأعمقهم بحثاً، وأنفذهم فكراً، وأشدهم إخلاصاً. فهم لم يقعدوا للتفرّج على عملية التغيير وحسب، بل شاركوا فيها بكل ثقلهم، وعملوا على تغيير منظومتنا وهندستنا الفكرية، من حيث هم مفسرين ومغربلين مثابرين قدموا تصورات على جانب كبير من الاهمية في التاريخ والثقافة الايرانية والغربية، وتعمقوا في دراسة أفكار مصيرية كالقومية والحداثة والعلمانية والديمقراطية والنزعة الإنسانية. من هنا كانت دراسة المضمون النظري لأفكار هؤلاء المستنيرين احدى وسائل التمعن في تجارب الأجيال الايرانية المتأخرة، وظاهرة الثورة في عام ١٩٧٩م[٥].

والتعمق في الفكر الاجتماعي في ايران، يقتضي البحث في عدة مفاهيم. في مطلع الأربعينات، وضع مجمع اللغة الفارسية مصطلح «روشنفكر» بدل مفردة «منوّر الفكر» ذات الصبغة العربية، والتي استعملت قبل ذلك كتسمية خاصة بشريحة المستنيرين أو المثقفين. وكانت مفردة «منوّر الفكر» ذاتها ترجمة للمصطلحات الفرنسية les eclaires ، و clair voyance ، و libre penseur. وسرعان ما احتل هذا الاصطلاح موقعه المناسب في الكتابات والأحاديث السياسية للايرانيين. وهكذا استخدمت مفردة «روشنفكران» أو المستنيرين بدلاً من «انتلكتويلس» الفرنسية والانجليزية و «الانتلجنسيا» الروسية. لكن هذا المعادل قد يكون مضللاً الى حدٍ ما لأنه يحمل قيمة مضمونية أوسع من المعادلات الانجليزية والفرنسية والروسية. فهذه المصطلحات الأجنبية الثلاثة التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي في اوربا لها معانيها المحددة تقريباً. ففي فرنسا تستعمل مفردة الانتلكتويل للإشارة الى من لهم نزعة «دييسمية»[٥١] وعقلانية علمية وايديولوجية. وقد ساعدت الاحداث التي جرت لآلفريد دريفوس (الضابط اليهودي الأصل في الجيش الفرنسي الذي حكم عليه ظلماً بتهمة الخيانة) عام ١٨٩٤، على تكريس الهوية الاجتماعية والمسؤولية المشتركة للمستنيرين، فقد نهض للدفاع عنه مفكرون وفنانون منهم أميل دوركهايم، وأناتول فرانس، واندريه جيد، وكلود موني، و مارسيل بروست، و رومان رولان، و أميل زولا، ولم يتخاذلوا أمام عصبيات العامة من الناس. الانتلجنسيا الروسية تطلق على طبقة من الشخصيات المعروفة في عهد القياصرة حظوا بتعليم في اوربا، وتعاهدوا أن يتبنّوا بكل التزام و ثورية عملية التحول الثقافي في مجتمعهم. وكان هذا هو المعنى الشائع للمستنير في ايران حتى بدايات عقد الستينات، أي العمل على إيجاد تغييرات تقدمية راديكالية. ولكن طرأت تالياً تغييرات نوعية على معنى هذا المصطلح نتيجة تطور النظم العلمية والتقنية وظهور طبقة جديدة من الايرانيين الواعين وأصحاب الخبرة. ومن ذلك الحين، اتسع مفهوم التنوير ليشمل الانتلجنسيا والانتلكتويلس، فأصبحت المفردة تطلق بشكل عام على أصحاب الخبرة بالنظم التعليمية الحديثة والمهارات الحرفية المنبثقة عنها. وبهذا ألحق الكتّاب، والشعراء،

ونقاد الادب والفن، واساتذة الاعداديات، والطلبة الجامعيون، واساتذة الجامعات، والباحثون، والمترجمون، والناشرون، والصحفيون، بالإضافة الى القضاة، والمهندسين، والأطباء، والمدراء، ألحقوا جميعاً بمقولة التنوير والمستنير. فلم يعد المصطلح مقتصراً على من ينعتهم ريتشارد هوفستاتر بأنهم «يبحثون ويفكرون ويشككون وينظّرون ويستعملون مواهبهم الخيالية»[٥٢]. ومع هذا فإنني في دراستي هذه أهتم بالدرجة الأولى بمن يتحلّون بهذه الصفات التي يعددها هوفستاتر. لذلك أصرف النظر الى حدٍ ما عن المستنيرين المكتبيين. وبتعبير آخر فإن الذين ركّزتُ عليهم الاهتمام هم الأدباء والجامعيون والفلاسفة والمنظّرون والناشطون السياسيون[٥٣].

كنتُ مضطراً لتقديم تعريف عائم[٥٤] للمستنيرين يشتمل على حقيقة أن رجال الدين (الروحانيين أو قل المعممين) نشطوا من الناحية التاريخية كممثلين منظمين للمستنيرين التقليديين في ايران. فقد ظهر هؤلاء كرجال فضلاء بدور معلم و كاتب و مترجم و قاضٍ و مستشار بلاط ومنظّر. والواقع أن قسماً كبيراً من الخزين الفلسفي والأدبي والروحي في ايران على امتداد قرون طويلة هو ثمرة جهود مضنية بذلها رجال الدين، والشطب على المكانة الرفيعة لعلماء الكلام والمحققين السنة والشيعة والعرفاء والشعراء الصوفية في تاريخ ايران، ينتهي بالباحث الى كتابة مزيفة لتاريخ الفكر. ينبغي أن نتذكر دائماً أنه من غير الضروري للمستنير أن يكون معارضاً للمألوف أو ثورياً أو منادياً بالحرية أو غير متدين (علمانياً). إذ يمكن استخدام هذ المصطلح لشخص محافظ ذائب في الجماعة، أو صاحب تقاليد قديمة أو أحد أنصار الوضع السائد، أو حتى أحد جنود الايمان الروحي.

اي دراسة للمستنيرين الايرانيين، ينبغي فضلاً عن هذه الايضاحات المفهومية أن تأخذ بالحسبان عدة خصائص تاريخية واجتماعية معينة. ومقارنة عاجلة لايران ببلدان آسيوية أخرى تساعدنا على ملاحظة هذه الاختلافات. فأولاً وقبل كل شي لم تكن ايران مستعمرة رسمياً من قبل بلد أوربي، بمعنى أن المستنيرين الايرانيين وخلافاً لنظرائهم في الهند وباكستان والجزائر والمغرب وتونس، ليسوا مزدوجي اللغة ولا هم مزدوجي الثقافة. وثانياً المستنيرون الايرانيون ومقارنة باضرابهم

العثمانيين، تعرفوا متأخرين على الفلسفة الغربية، ولم يبدأوا مراجعة المصادر الأوربية في اصولها إلا في أخريات القرن التاسع عشر. أما قبل ذلك فلم يكونوا يعرفون عن المدارس الفكرية الغربية إلا ما جادت به الترجمات التركية العثمانية والهندية. وليس غريباً أن المستنيرين الايرانيين في القرن العشرين لم يستطيعوا العمل بصورة أفضل من أضرابهم الأتراك من حيث الالتزام بالعلمانية[٥٥].وثالثاً، لم يتمكن الأصلاحيون غير الدينيين في ايران احتذاء خطى أندادهم الروس في القرن الثامن عشر الذين برعوا في مهمات التنوير، واستطاعوا بعد ذلك رفع الايديولوجيات الاوربية كالماركسية والفوضوية الى قمم جديدة[٥٦]. وبالتالي، فالمستنيرون الايرانيون لم يبدوا المثابرة الحقيقة التي خاضها المستنيرون اليابانيون في القرن التاسع عشر، والمستنيرون الهنود في القرن العشرين حينما ترجموا الآف الكتب الغربية الى لغاتهم المحلية، وتعمقوا في إلقاء نظرة نقدية بجوانب شتى من علاقات مجتمعاتهم بالغرب[٥٧].

والآن نريد نظراً لهذه الصورة، مناقشة ثلاثة استفهامات عن محتوى الفكر الاجتماعي في ايران؛ ماهي نظرة المستنيرين المعاصرين في ايران للسلطة الحاكمة في بلادهم ؟ وكيف نظروا الى الغرب؟ وماذا كان جوابهم؟ التدقيق في مناقشة هذه الاسئلة يكّون لدينا تصوّراً عن النشاط السياسي والعطاء الفكري لأجيال من المستنيرين الايرانيين في العقود الماضية.

السلطة الريعية وأزمة الشرعية

بعد الحرب العالمية الثانية، واجهت المجتمعات العالمية ومجتمعات العالم الثالث على وجه الخصوص، وبلدان الشرق الأوسط بشكل أخص، مشكلة أساسية تمثّلت في التغييرات الاجتماعية ـ الاقتصادية الهائلة التي طرأت عليها. ففي المنطقة التي اتسمت بتحولات متسارعة في البُنى الاقتصادية، وبعدم استقرار سياسي، تصاعدت حدة المطالبة بنماذج مناسبة للتنمية وغدت هماً دائماً. اندلاع الحرب العالمية الثانية أنهى الحكومة الدكتاتورية لرضا شاه (١٩٢٥-١٩٤١)، وعادت حكومة ابنه محمدرضا بهلوي (١٩٤١-١٩٧٩) الى الدكتاتورية بعد حقبة تمهيدية لترسيخ

دعائم السلطة استمرت عقدين. في مستهل الستينات أطلق الشاه مشروعاً للاصلاح الزراعي، امتاز رغم كل نواقصه بتوفير القوى العاملة اللازمة وترميم الاستراتيجية الايجابية في التحول الى الصناعة عن طريق ايجاد بدائل للاستيراد. وكانت الثروات الطائلة التي توفرت للحكومة من بيع النفط تمكّنها من تنفيذ مثل هذه المشاريع الضخمة، مضافاً الى أن الدولة لم تعد مضطرة لاعتماد الفائض الزراعي من اجل توفير الثروة، الأمر الذي شجعها على اقتحام عملية التجديد. وكانت نتيجة هذه العملية تحول الاقتصاد الايراني من اقتصاد أساسه الزراعة الى اقتصاد أحادي الانتاج يعتمد على النفط[٥٨]. معظم المراقبين الايرانيين والغربيين يعتبرون نظام محمدرضا شا بشكل عام نظام تجديدي غير ديني ومستقر. لكنه انهار بسرعة في لحظة المصير على يد خصم سياسي. وقد فضح سقوطه مرة أخرى ضحالة مزاعم الاستقرار والشرعي التي يحلو لغالبية الطبقات الحاكمة في الشرق الأوسط التبجّح بها.

إن الاعتماد المتزايد للحكومة الايرانية انذاك على عائدات النفط، جعلها أنموذجاً بارزاً لـ «السلطة الريعية»، أي السلطة التي تُؤمّن القسم الاكبر من عائداتها بشكل منتظم عن طريق الأموال التي تدفعها لها الشركات الاجنبية في شكل اجور أ أرباح. والسلطة الريعية جزء من الاقتصاد الدخلي، وهو اقتصاد تدور عجلاته بواسط سلطة تقف على أقدامها بمساعدة ما تأخذه من اجور من الخارج (بيلاوي ولوجيان ١٩٨٧، ١١) ولقد تضاعفت عائدات النفط في ايران من ٥٥٥ مليون دولار في عام ١٩٦٣-١٩٦٤، الى ٢٠ مليار دولار في عامي ١٩٧٥- ١٩٧٦ (آبراهاميان ١٩٨٢، ٤٢٧ وقفزت النسبة المئوية لعائدات النفط الى كل إيرادات الدولة، من ١١ بالمئة في ١٩٤٨ إلى ٤١ بالمئة في ١٩٦٠ والى ٨٤/٣ بالمئة في ١٩٧٤-١٩٧٥. في تلك الفتر كانت عائدات النفط تشكل ٤٥ بالمئة من الانتاج القومي (جي. دي. پي) و ٩/٤ بالمئة من عائدات كل التصدير الايراني (آموزگار، ١٩٧٧، ٦٣). وبسبب تنام عائدات النفط ارتفع الانتاج القومي (جي. أن. پي) بمستوى ٨ بالمئة سنوياً ما بي ١٩٦٢ و ١٩٧٠، وقفز الى ١٤ بالمئة في ١٩٧٢-١٩٧٣، ثم بلغ ٣٠ بالمئة في ١٩٧٣ ١٩٧٤. ومابين ١٩٧٢ و ١٩٧٨ بلغ الانتاج القومي من ١٧/٣ مليار دولار إلى ٦/

مليار دولار، وهو أحد أعلى مستويات نمو الانتاج القومي في العالم الثالث آنذاك (بارسا ١٩٨٩، ٦٤). ومع ذلك لم ترتفع الضرائب الحكومية على الأجور والأملاك والشركات الخصوصية والحكومية طوال عشرين عاماً (من ١٩٥٤ حتى ١٩٧٥) سوى ٥ بالمئة لتكون ١٠ بالمئة بعدما كانت ٥ بالمئة (نجم آبادي، ١٩٨٧، ٢١٥).

ان تحقيق أرباح اقتصادية سريعة في مجتمع تقليدي مثل ايران له العديد من الايجابيات والسلبيات في آن واحد. فأولاً هيّأت الأرباح المكتسبة الفرصة المناسبة لتنفيذ مشاريع عمرانية كثيرة، من دون أن تضطر الحكومة لرفع الضرائب كي تعالج عجز الميزانية الكبير أو التضخم الذي تُمنى به البلدان النامية عادةً. وبما أن وارد النفط كان ينمو بوتائر أسرع من الناتج القومي، فقد تضخم القطاع الحكومي بسرعة كبيرة وبمديات واسعة، إذ حوّلت عائدات النفط الجهاز الحكومي الصغير نسبياً، الى امبراطورية قوية ضخمة. وغدت الدولة اللاعب الاساسي في الساحة الاقتصادية. وعلى حد تعبير «تدا اسكوجبل»:

العلاقة الرئيسة بين السلطة والشعب في ايران، كانت تقوم على أساس التكاليف التي تصرف على الجيش والمشاريع العمرانية والبنايات الحديثة ودعم البضائع الاستهلاكية و ما شاكل. فالحكومة الايرانية التي وضعت من نفسها قيّماً على الشعب، كانت ترشوهم وتغيّر من حياتهم وتقمع المعارضين. وقد تسبب استغناء الحكومة عن أي أساس ضرائبي، وجنوحها الى الانفصال عن المواطنين، تسبب في نسف كل اواصر التآلف والمودة بينها وبين المجتمع. فالشاه الذي كان يعتبر نفسه «المحسن الكبير» كان يعتقد أنه يجب أن لايحكم عن طريق أية طبقة اجتماعية أو بالتحالف معها. (اسكوجبل ١٩٨٢، ٢٦٩).

وبدل ذلك، تدخل الشاه في كل القرارات المهمة و أراد الوفاء والطاعة المطلقة من العاملين معه، الأمر الذي حرم السلطة من أية مقدرة على التواصل مع الجماهير. وهكذا أفضى النفط الى علاقة (ولي النعمة ـ المريد) أو الى «نظام ابوي مستحدث[٥٩]». الطبيعة النخبوية والملوكية للحكومة في ايران، حالت دون أن تلعب دور الوسيط الناجح بين البلاط والمواطنين. وبهذا عملت على مزيد من القطيعة بين

المجتمع والبلاط. وقد ساد الخطاب والسلوك الفردي على كل المستويا الاجتماعية والسياسية في هذه السلطة الريعية الأبوية المستحدثة، أو التي يسمي همايون كاتوزيان (١٩٨١، ٢١٣-٢٥٥) «الاستبداد النفطي». ولاشك أن تقلبا العائدات والانفاقات، التي بدأت في الاقتصاد الايراني منذ أواسط الخمسينات أفضت الى تفاوتات اقتصادية وتحولات اجتماعية وتوترات سياسية عنيفة. فأو اقتصرت التنمية الاقتصادية على قطاعات معينة داخل الدائرة المنتفعة اكثر من غيره وقد أدى هذا الواقع الى تناشزات جغرافية كبيرة وسبّب نتائج خطيرة من التنمية غ المتوازنة. وثانياً لم تنتفع جميع القطاعات الاقتصادية بشكل متساوٍ من عائدات النف ففي حين كانت قطاعات الخدمات والصناعة تشهد تنمية مضطردة، أصيبت الزراع بركود خطير. وتضاعفت القوى العاملة في القطاعات غير الزراعية من ٥٤ بالمئة ف ١٩٦٦ إلى ٦٦/١ بالمئة في ١٩٧٦ (نظري ١٩٨٩، ٣٦). و كانت النتيجة انخفاض نصيب الزراعة من الإنتاج القومي من ٢٨ بالمئة في ١٩٦٢ إلى ٩/٣ بالمئة في ١٩٧ (بسران، ١٩٨٢، ٥٠٥). وثالثاً أدى احتكار أرباح النفط في أيدي مجموعة قليلة ال تفاوتات في الوارد. في عام ١٩٧٣ كانت ٣٨ بالمئة من الانفاقات تصرف على بالمئة من أثرى العوائل في المجتمع، في حين لم يكن نصيب ٣٠ بالمئة من أفق العوائل سوى ٧ بالمئة من التكاليف (لوني ١٩٧٧، ٤٧). وباستمرار هذا الوض تفاقمت الهوة الطبقية بين الأقلية المثرية المنتفعة من الازدهار النفطي والاكثر الفقيرة التي ماتزال تعاني ضنك العيش.

ورابعاً، بسبب تمركز الثروة و المشاريع العمرانية والبنائية في المدن خلال عق الخمسينات والستينات والسبعينات، عمّت موجة هائلة من هجرة القرويين الى المد فازداد سكان المدن الايرانيين من ٣٨ بالمئة في عام ١٩٦٦ ليبلغ ٤٧ بالمئة في س ١٩٧٦. واحتلت ثلاثون مدينة كبيرة ٦٣ بالمئة من النمو السكاني للمدن (نظر ١٩٨٩، ١٧٨-١٧٩) وأصبح المزارعون السابقون الذين كانت تعوزهم الأراضي عمالاً فصليين في الأبنية المدنية. والذين لم يكن بمقدورهم دفع أجور السك الباهضة في طهران والمدن الكبيرة، بنوا لأنفسهم أكواخاً من الصفيح في ضواح

المدن والتحقوا بفصيل البائسين. وقد أدى الوضع الاقتصادي التعيس لسكان الأكواخ الذين يشكل القرويون المزارعون السابقون أغلبيتهم، الى مضاعفة شعورهم بالغربة عن الأثرياء، وتفاقم هذا الشعور الى مستوى الانفجار. وكما يعلم الجميع فقد كان لهذه الطبقة دور مؤثر في إسقاط نظام الشاه.[٦٠]

وخامساً، لم يتم ادخار الأرباح المفاجئة للنفط والغاز الطبيعي كما كان ينبغي، أو أنها لم تستخدم بالشكل الأمثل. إذ أنفقت مبالغ كبيرة لاستيراد أحدث التقنيات العسكرية. ففي السبعينات أنفق مايقارب ثلث ميزانية البلاد بشكل منتظم على أغراض عسكرية. «وبلغت الميزانية العسكرية السنوية من ٢٩٣ مليون دولار في ١٩٦٣ إلى ١/٨ مليار دولار في ١٩٧٣، وبعد زيادة اسعار النفط أربعة أضعاف، بلغت ٧/٣ مليارات دولار في ١٩٧٧» (آبراهاميان ١٩٨٢، ٤٣٥) أضف الى ذلك البضائع الكمالية التي كان يستوردها الموسرون من ابناء الشعب والسلطة. وكانت النتيجة تضخماً وتبعية مضطردة للاستيراد. وقد ارتفع مستوى الاستيراد السنوي في ١٩٧٤-١٩٧٥ إلى ٧٧ بالمئة، في حين انخفضت الصادرات غير النفطية إلى ٨ بالمئة للعام الواحد (عيساوي، ١٩٧٨، ١٦٦)

لوأخذنا برأي ماكس فيبر في تعريف «الشرعية» والقائل انها عبارة عن تداول السلطة واستلام الحكم وممارسته و رضوخ الجماهير له من دون اللجوء المتكرر الى استخدام القوة، سنعلم أن الشرعية السياسية في ايران لم تكن على الأغلب إلا ضرباً من ضروب الخيال. وللأسف فإن التاريخ الايراني كان شاهداً على عنف التغييرات السياسية، وما يستتبعها من سلطات ملكية مستبدة ونهضات ثورية عارمة.

مراجعة تاريخ ايران في عهد محمدرضا شاه تفصح عن مصداق آخر يدل على صحة الرأي أعلاه. لقد عاد الشاه الى السلطة عام ١٩٥٣ بانقلاب مدعوم من وكالة المخابرات الامريكية، مما سلخ عنه الشرعية السياسية، لذا راح يلوذ بمزيد من العنف والقوة للسيطرة على معارضيه. والسبيل الوحيد الذي كان متاحاً للسلطة ان تعوض به عن أزمة شرعيتها السياسية، هو رفع مستوى الرفاه والمعيشة بين المواطنين، وخصوصاً الطبقة المتوسطة الجديدة. بيد ان الحكومات التي تتدخل في اقتصاديات

بلدانها، وكما اكد معارضو الاقتصاد السياسي مراراً، تجازف بنسف شرعيتها في حا ساءت الأوضاع الاقتصادية. وبما أن السلطة في الانظمة الاقتصادية الدخلية كايران تعد اللاعب الرئيسي في الساحة الاقتصادية، وتعتمد كل الطبقات الأخرى على دساتيرها وسخائها في مجال الخدمات والعمل والامتيازات، فإن الأزمات الاقتصاد سرعان ما تنقلب الى توترات سياسية. ومايزيد وخامة الوضع هو أن الضعف التاريخي للبرجوازية المحلية في ايران اضطر السلطة الى تولّي مهمة أخرى هي اكتناز الثروة وتحريك المجتمع صناعياً (أشرف ١٩٧٠)

ولاحاجة بنا الى التأكيد بأن هذه المهمة لم تفعل سوى أن زادت العبء على كاهل الحكومة، لأنها دفعتها الى لعب دور مزدوج. فالحكومة أولاً مسؤولة عن خز الرساميل وتقسيم الاعتمادات والتنمية الاقتصادية. وثانياً كان لابد للحكومة أن تكو أداة الهيمنة بيد الطبقة الحاكمة في ايران. وحسب تعبير أحد المراقبين في الاي الأخيرة من حكومة الشاه «فقد تحولت الحكومة الى اكبر رأسمالي واكبر مالك معامل، وأكبر مالك بنوك في ايران» (بارسا ١٩٨٩، ٦٣). وربما أمكن تلخيص مس التنمية في ايران في تلاقي ثلاثة تيارات. أولاً كان نمو القوى الاجتماعية الرأسمال (البرجوازية والبرجوازية الصغيرة الجديدة) يجري مصاحباً لنمو الرأسماليي التقليديين (البرجوازية التجارية والبرجوازية الصغيرة التقليدية). وثانياً تطو الرأسمالية الجديدة خلخل البنى والقيم الايديولوجية والثقافية التقليدية (الدير العلاقات الابوية). و ثالثاً، استراتيجية التحول الى الصناعة ذات الطابع التجديدي في ظاهرها، لم تمس البُنى السياسية التقليدية العتيقة (استبداد السلطة وانعدام المؤسسا الديمقراطية) بأي تغيير.

وملخص القول هو أن نظام الشاه جمع بين نقاط الضعف العامة لكل سلط ريعية، وبين نقاط الضعف الخاصة بالبرجوازية المحلية في ايران. ومع أن إيرادا النفط و محاولات الإصلاح الزراعي اضفت على الحكومة شيئاً من الشرعية، بيد أ أحداثاً لاحقة برهنت أن هذه بضاعة رديئة جداً بالنسبة لسوق السياسة الايرا المتغيّر باستمرار. أحد الخبراء في شؤون الحكومات الريعية، والذي كان لمدة م

الزمن معاون القسم الاقتصادي في منظمة التخطيط والميزانية بايران، يتنبأ عام ١٩٧٠ تنبؤاً دقيقاً بما سيؤول إليه الوضع العصيب للشاه فيقول:

«الدولة التي تستطيع توسيع خدماتها بدون تقاضي ضرائب باهضة، تحرز استقلالاً عن الشعب يندر أن نشاهد له مثيلاً في البلدان الأخرى. والحكومة الريعية لأنها عاجزة عن خلق اجهزة إدارية مؤثرة لأخذ الضرائب، فقد تفشل في كل نشاط يستلزم خبرةً وإبداعاً تنظيمياً واسعاً. وفي مثل هذه الحالة قد تزداد قابلية الحكومة على منح رشاوي لجماعات الضغط أو ليّ اذرع المعارضين. الا ان هذه القدرة ستكون بنفس الدرجة عرضة للكثير من الاخطار، فعدم استلام الاجور الخارجية ربما هدد الواقع الاقتصادي للسلطة تهديداً جدياً» (مهدوي ١٩٧٠، ٤٦٧).

في أواسط الخمسينات تحول هذا الإمكان الى واقع. فإثر ارتفاع أسعار البترول الى مستويات عالية جداً في عام ١٩٧٣، ضاعفت الحكومة من إنفاقاتها، وألغت كل وسائل السيطرة على التعامل بالعملة الصعبة، وبادرت تلقائياً الى تحرير التجارة الخارجية. وقد فاقمت هذه السياسات من التفاوتات الطبقية والاجحاف الذي أفرزته المشاريع التصنيعية السريعة التي نادى بها الشاه. وفي منتصف السبعينات زادت انفاقات الدولة على مواردها المالية، وانخفض الطلب العالمي للنفط الايراني ابان فترة ١٩٧٥-١٩٧٧. وكانت النتيجة توقف فجائي للكثير من المشاريع الصناعية، ما أدى الى زيادة مستوى البطالة. هذا الواقع، ومعه الفساد ونزعة الزهو الاستهلاكي لدى الطبقة المثرية في المجتمع الايراني، ضاعف من الشعور بالحرمان لدى المواطنين العاديين في المدن. وكانت التنمية الاقتصادية السريعة قد افرزت تنمية أسرع في التطلعات والتوقعات. والاقتصاد الريعي أو «الروح الريعية» نسخت القاعدة المقدسة (العمل ـ أجور الرأسمالية) التي كان المتوقع منها إفشاء أخلاقية تقديس العمل والاعتماد عليه. كان الناس يرون الأجور والأرباح الجزافية حصيلة التنفذ والوصولية والشفاعات الحكومية، دون العمل المتواصل المرير. من ناحية أخرى، وبسبب عجز الحكومة عن اصطناع نظام متماسك لجمع الضرائب مباشرةً من المواطنين، فقد اعتاد الشعب أن لاينظر للحكومة كمؤسسة ينبغي أن يتحمل

تكاليفها، وإنما كجهاز يعتمد عليه في معيشته (بيلاوي ولوجياني ١٩٨٧، ٢) وبعبار أخرى فإن الكثير من ابناء الشعب لم يكونوا يعتبرون ماتنفقه الدولة عليهم حقاً م حقوقهم، وإنما سخاء تتفضل به عليهم (نجم‌آبادي ١٩٨٧، ٢٢٣).

وهكذا لم تكن السلطة حتى أواسط الخمسينات ترى نفسها ملزمة بالاجابة ع استفسارات الشعب حول طريقة انفاقها لعائدات البترول، غير أنها بعد ذلك وجد نفسها أمام مواطنين أدركوا بسرعة مفاجئة أن أحلام الحياة الافضل التي خامرته لردح من الزمن، كانت اكبر من الواقع بكثير. بدأ الناس يواجهون تشدقات الشاه ف تحويل ايران الى «خامس قوة عسكرية في العالم» ودخولها بوابات «الحضا الكبرى» بخليط من السخرية والتشكيك والسخط. وشيئاً فشيئاً راحت تتشكل «أز تطلعات» في صفوف الشعب والحكومة.

وعلى المستوى الايديولوجي مُنيت السلطة بالهزيمة أيضاً. ففي عص الديمقراطية والجمهورية، طرح النظام ايديولوجيا ملكية ترتكز الى الشوفي الايرانية والاخلاص لشخص الشاه، والفصل بين الجماهير والاهتمامات السياس وإطراء التاريخ الايراني قبل الإسلام. هذه الايديولوجيا الاحتكارية والتراتبية فشل فشلاً ذريعاً في تلبية الحاجة الايديولوجية للقطاعات التقليدية من الشعب وكذل للطبقة المتوسطة المتضخمة حديثاً. فالايديولوجيا الملكية وبسبب من طبيع النرجسية الداعية لذاتها، اخفقت في اذكاء شعور لدى الجماهير بنوع من الانت الفكري أو ميل الى المشاركة السياسية، فهي لم تكن تتمتع بالقوة الكافية لمناز الأنداد من الايديولوجيات الأخرى. كان النظام البهلوي طوال فترة تسلطه نظ دكتاتورياً لايستند الى مباركة ورضا جماهيري حقيقي.

وحينما دخلت الجماعات المعارضة، دينية كانت أو غير دينية، الى سا المعترك، لاذت السلطة بمزيد من العنف والتعسف لتوفير الأمن لنفسها.

ورغم أن الشاه وأعوانه سارعوا الى تحديث البُنى الاجتماعية والاقتصادية للب إلا انهم لم يعملوا أبداً باتجاه صناعة نظام سياسي يتسم بالمرونة والانفتاح، و الشاه قد استعار شعار بورفيريو دياس[٦١] أحد رؤساء الجمهورية السابقين

المكسيك إذ يقول «ثمة حاجة الى البيروقراطية، ولكن لاحاجة الى السياسة». لقد لعبت التنمية الاقتصادية غير المتوازنة والشرخ المتفاقم بين البيروقراطية والسياسة دوراً اساسياً في السقوط النهائي للنظام الملكي في ايران. في عام ١٩٧٥ بادر الشاه بتوصية من بعض مستشاريه الدارسين في الولايات المتحدة، الى تأسيس حزب «رستاخيز ايران» [البعث الايراني] باعتباره «حزباً شاملاً» وشجّع كل فئات الشعب على الانتماء إليه[٦٢]. وفي الوقت الذي كانت جميع المنافذ القانونية مسدودة بوجه مشاركة المعارضة سياسياً، وملاحقتها بمختلف صنوف التضييق والسجن والتعذيب، لم تكن هذه الخطوة تعدو أن تكون مزاحاً ظالماً[٦٣]. إن الاستراتيجية التي اتبعها الشاه لتحقيق استقرار سياسي استندت بالدرجة الاولى الى ركيزتين: القمع الفض للمعارضة، وترغيب الناس في الانشغال بجمع الثروة وترتيب أوضاعهم الاقتصادية الخاصة بدل التورط في معارك سياسة. لم يكن النظام يتردد في استخدام أدوات القمع ليقنع الناس بالتخلّي عن النشاط السياسي. ولم يدرك هذا النظام أنه حتى المستفيدين اقتصادياً من حركة التحديث المتسارعة في البلاد، لم يعودوا قانعين بمجرد الربح المادي، وإنما يطالبون بفتح مجال المشاركة السياسية والمساهمة الشعبية في صنع القرار، أما الطبقات المحرومة فكان لديها لائحتها الطويلة العريضة من المطالبات والمؤاخذات التي أملاها عليها الحرمان.

وهكذا فإن السمة الريعية للاقتصاد الايراني والسياسات التي انتهجها نظام الشاه، نخرت تدريجياً كل الوشائج بين السلطة والمجتمع المدني. كانت الحكومة ترى نفسها مستقلة عن المجتمع المدني ولم تستطع أبداً تكريس هيمنتها ايديولوجياً. ومع وجود مثل هذه الأرضية في الحاضر والماضي، حينما أخفقت الحكومة في تحقيق وعودها الفارعة التي قطعتها لمختلف شرائح الشعب، سرعان ما استغرقتها أزمة الشرعية وتكالبت عليها من كل صوب، وعندما أدركت الجماعات الساخطة أن من الممكن تغيير الوضع القائم، ما عاد القمع السياسي قادراً على اخماد فورتهم.

كانت معارضة المستنيرين غير المتدينين للسلطة نابعة قبل كل شيء من عوامل سياسية. لقد كان معظمهم من الطبقة المتوسطة الجديدة، ومن المنتفعين من

المشاريع الاقتصادية للشاه، بيد أن الطابع الاستعلائي والمتغرّب للنظام حال دون ت الكثير من مطامحهم. ولم يكن هؤلاء المستنيرون ليغفروا بسهولة للشاه عزله رئ الوزراء الايراني المحبوب محمد مصدق. لقد كانوا يعتبرون سقوط مصدق ا سافراً للديمقراطية والحكومة الوطنية في ايران. أضف الى ذلك الذاكرة التاري المرة، والسياسة الخارجية المحافظة والمنحازة الى الغرب، وجهاز السافاك (الأ الرهيب، ومنع الحريات السياسية، والرقابة، والفساد الداخلي، والكثير من الظو التي ساعدت جميعها على القطيعة بين المستنيرين والسلطة. وكما ألمح أ المفكرين السياسيين المعاصرين من ايران، ففي البلدان ذات الاقتصاد الري كايران والسعودية، حيث تتراكم الثروة عن طريق بيع النفط، لا عن طريق الع والانتاج كما في اليابان وكوريا والاتحاد السوفيتي، لايمكن أن تقوم قائمة للانض الاقتصادي والسياسي. في ايران حيث السخرية السياسية أسلوب شعبي محبب للت عن الرأي، كان موظفوا الدولة يسمّون رواتبهم الشهرية «نصيبهم من النفط». و سخرية تنطوي على بطالة السلطة، ومزاجية تحديدها للدخول والكفاءة. وقد تس ثقافة المداخيل في شيوع الرشاوي وحق العمولة والشفاعات والفساد بشكل خ (آشوري، ١٩٨٩).

خلق المستنيرون الايرانيون وحكومة الشاه لبعضهما مشكلات معينة. كا السلطة بأمس الحاجة الى الاداريين والتقنيين ليشغلوا المواقع في مؤسساتها الصن المتنامية بسرعة كبيرة. وفي الوقت ذاته كانت مطالبات هؤلاء بتبوّء أدوار أهم إدارة البلد مما يقلق الحكومة. الشاه كان يعتبر نفسه قائد الكفاح من أجل تحد ايران، لذلك لم يكن بمقدوره الاستغناء عن المستنيرين الذين يفترض أن يك رواد هذه الحركة وأبطالها. ومع ذلك لم يكن بامكانه كمظهر للسطوة في «ال الابوي المستحدث» منح المستنيرين صلاحيات واسعة، بعدما ساء ظنه بهم تجربة الدكتور مصدق. وبهذا يمكن تلخيص المشكلة التي واجهت السلطة بال التالي؛ كيف تستطيع استثمار كفاءات المستنيرين من دون منحهم أي امتياز؟

حاولت السلطة لترميم أزمة شرعيتها كسب المستنيرين الى صفها باغراءات مالية ووظيفية.

من ناحية أخرى، كانت معضلة المستنيرين أنهم اضطروا الى الاعتماد على الحكومة في أعمالهم بسبب عدم التنمية التي يعاني منها القطاع الخاص في ايران. وبالتالي فقد انتشر المستنيرون للعمل في المؤسسات الحكومية كمنظمة التخطيط والميزانية وشركة النفط الوطنية والبنك المركزي الايراني و مؤسسة الاذاعة والتلفزيون، ومركز الرعاية الفكرية للأطفال والأحداث والجامعات المختلفة. و رغم اعتماد الكثير من هؤلاء المستنيرين على الحكومة في معاشهم، الا انهم لم يكونوا يعتبرون أنفسهم جزءاً منها. بل على العكس شعر الذين تلمسوا عن كثب مظاهر الفساد وعدم الكفاءة والتبذير وسوء الإدارة، شعروا باغتراب اكثر عن السلطة. وكما عبّر أحد المفكرين الاجتماعيين فإن المستنيرين الذين شغلوا وظائف حكومية يتقاضون عنها أجوراً معينة «شعروا بوخز الضمير من تعاونهم مع السلطة، حتى تحولت معارضة الحكومة بحد ذاتها الى قيمة محمودة بينهم» (آشوري ١٩٨٩).

ومع أن العلاقات الوثيقة بين النظام البهلوي والغرب كانت مفيدةً من الناحية الاقتصادية، فإنها من الزاوية السياسية شكلت نقطة من نقاط ضعف النظام. وقد أدى السلوك الطيّع تماماً الذي انتهجه الشاه حيال الغرب (لاسيما ازاء الولايات المتحدة كرد جميل على إعادته للسلطة) الى نوع من المهانة الوطنية المكبوتة. وكان انتشار وتزايد أعداد المستشارين والتقنيين والعسكريين والمبشرين والمدراء الاوربيين والامريكيين في ايران قد بلغ أبعاداً غير مبررة. فضلاً عن هذا كان عدد لابأس به من الشخصيات السياسية الحاكمة ذات علاقات جد وطيدة مع الغرب، بل كانت تنظر الى مجتمعها بعين الغرب. كان هؤلاء طبقة من «الدمى المحلية» ومع أن لهم «ذات الدماء واللحوم التي لباقي ابناء الشعب، إلاّ انهم يرون أنفسهم المميّزين المأثورين من الناحية الثقافية» (علوي ١٩٨٥، ٣٤٠). نظراً للتقليد السياسي الراسخ في ايران والقاضي بقطع يد الأجانب عن مقدرات البلاد، مضافاً الى ذكرى انقلاب ١٩٥٣، فإن محاباة الأجانب وممالأتهم أصبحت من وجهة نظر المستنيرين موطن ضعف مهم في

الحكومة الايرانية. وللأسف فإن التقليد الأعمى الذي أبداه الحكّام الايرانيو للغربيين، لم يقتصر على الانبهار بنتاجاتهم الفلسفية. لقد كانت البرامج والحلول التـ يتبناها المهندسون الاجتماعيون الايرانيون الدارسون في الغرب كالواردات الاجنبـ الجاهزة، لاتدخل عليها أية تغييرات من أجل ملائمتها للظروف المحلية.

وكما أشار كريون برينتون في «تشريح الثورة» فإن تحوّل إخلاص المستنيرين يعدُّ من أبرز علامات الوضع السابق للثورة. وقد عملت حادثتان إحداهما في بدا الخمسينات والأخرى في مطلع الستينات على تعميق القطيعة والعداء بين المستنيرين والسلطة، إحداهما إسقاط حكومة مصدق عام ١٩٥٣، والأخرى انتفاضة (١٥ خرداد خزيران ١٩٦٣ بمدينة قم. بعد انقلاب ١٩٥٣ منع نشاط كل الأحزاب السياسيـ وسارت «الجبهة الوطنية» مع غياب قائدها القدير الى مزيد من الضمور والتلاشي وحاولت «القوة الثالثة» بزعامة خليل ملكي، الذي جمع حوله عدداً من المستنيرين والأدباء المبرزين في ايران ، العودة ثانية الى الساحة، وذلك حينما أعيد تشكيل مطلع الستينات باسم «جماعة إشتراكيي النهضة الوطنية الايرانية» إلا ان هذ المنظمة لم تستمر طويلاً، فقد ترك معظم أعضائها العمل السياسي لصالح اهتماماتهم الخاصة غير السياسية غالباً، ولم يبق منها سوى ذكرى في الأذهان. أما الحزب الشيوعي الايراني «توده» فكان له السهم الأوفر من الاعدامات والسجون. وقد الكثير من كوادره الى الاتحاد السوفيتي واوربا الشرقية بحثاً عن ملجأ سياسي لهم هناك. وعموماً لم يعد لهذا الحزب وجود يذكر ككيان سياسي مؤثر. علاوة على ذلك فقد كرس قمع انتفاضة (١٥ خرداد) في حزيران ١٩٦٣ التي قادها آية الله الخميني، رؤية المستنيرين المتشددين بأن مقارعة الحكومة بالطرق السلمية القانونية لم يعد أمراً ممكناً. لهذا آثروا العمل السري واختاروا الكفاح المسلّح باعتباره اكثر أدوات النضال تأثيراً. غير أن العناصر المعتدلة تابعت السير نحو أهدافها بعيداً عن الخيارات المسلحة، وانما بأدوات الأدب والشعر والفنون. وكانت الأنشطة والأهداف والتأثير في كل واحد من هذين المنهجين علامة فارقة على أسلوب معين لمقارعة السلطة.

طرأت تغييرات أساسية على الثقافة السياسية في ايران ابان عقد الستينات. فالشباب والكوادر الراديكالية العادية في الجبهة الوطنية وحزب توده كانت تشعر بالانهزام والقهر، ولم يكن بإمكانها التعزي عن هذا الراهن الردئ بانتصارات و مفاخر الأمس. لذلك استبدلوا التشاؤم الفكري الذي انزلقت إليه القيادة القديمة بتفاؤل شبابي جموح. ولم تكن «الواقعية المحافظة» سبيلاً للحل في نظر هؤلاء المبدئيين الرومانسيين. ولمّا لم يشأ هؤلاء الشبيبة اتباع تعاليم قادة الجبهة الوطنية الذين اعتزلوا النشاط السياسي، ولا الاصغاء للنقود الهادئة لقادة حزب توده في المنفى، فقد توجهوا بكل حزم للعمل السياسي الراديكالي. وقد عبرت هذه الراديكالية عن نفسها بأشد صورة في النضال المسلّح الذي تبنّته المنظمات السرية غير النظامية، وأبرزها «سازمان جريكهاي فدائي خلق ايران» [مليشيات فدائيي الشعب الايراني] و «سازمان مجاهدين خلق ايران» [منظمة مجاهدي الشعب الايراني»[٦٤].

تشكّلت منظمة الفدائيين عام ١٩٧١م. بيد أن جذورها تمتد إلى الأعوام الأولى من عقد الستينات، حيث بدأت جماعتان سريتان (اندمجتا فيما بعد) عملهما التنظيمي. الجماعة الأولى تأسست سنة ١٩٦٣ بقيادة بيژن جزنى العضو السابق في حزب توده. والجماعة الثانية تشكلت عام ١٩٦٧ من قبل مسعود أحمد زاده، و امير برويز بويان العضوين السابقين في الجبهة الوطنية. وكانت جماعة جزني التي احتفظت بالمبادئ النظرية لحزب توده، تركّز على التنظيم السياسي. بينما وقعت جماعة احمد زاده و بويان تحت تأثير مفكرين ثوريين مثل رجيس ديبري، وإرنستو تشي جفارا، وماوتسي تونغ، و كارلوس ماريكلا[٦٥]. وكان أعضاء هذه الجماعة من المتحمسين لحروب العصابات كطريقة وحيدة لتحطيم الصورة المتفرعنة المنيعة التي ارتسمت في أذهان الناس عن نظام الشاه. وهكذا تكاملت مشاعر العمل المبدئي لدى الجماعة الثانية مع الطابع التقليدي الذي اتخذته الجماعة الأولى في منحاها السياسي، ومع هذا كانت الجماعتان تؤمنان بالعمل الثوري، ماجعلهما تتفقان على

استراتيجية جموحة لتغيير الوضع السائد. وبعد مدة من المناقشات والحوارات التي دارت بينهم، اتفقوا على رؤية احمد زاده وبويان في الكفاح المسلح، القاضية بأن التضحية والبطولة هما الوسيلة الوحيدة لإيقاظ «أمّة غافية»[٦٦]. وكانت هذ التوجهات تنسجم مع رياح الراديكالية التي عمّت الشرق الأوسط بعد الناصري وحرب الايام الستة بين العرب واسرائيل في ١٩٦٧، و ولادة منظمة التحرير الفلسطينية، وحرب التحرير الجزائرية، و وصول معمر القذافي الى السلطة في ليبيا كما إنها كانت متناغمة مع اعتزال المستنيرين الثوريين لقطاعات الشعب بشكل عام.

في يوم الثامن من شباط سنة ١٩٧١، حاول ١٣ شخصاً من منظمة الفدائيين اختبار نظريتهم في حرب العصابات، فهاجموا مقراً لقوات الدرك في منطقة «سياهكل» القروية بمحافظة گيلان الغابية شمال ايران. و ردّت الحكومة باستعراض عضلات غير متكافئ، إذ أوفدت قوات كبيرة جداً لقمع الهجمة غير العسكرية. وكانت النتيجة مقتل إثنين من الفدائيين اثناء تبادل النيران وإعدا المعتقلين بدون أية محاكمات أو أنهم قضوا تحت التعذيب). ورغم أن عمليات سياهكل كانت من الزاوية العسكرية إخفاقاً فظيعاً للفدائيين، إلا انها بدت من الناحي الإعلامية انتصاراً مدهشاً. وبعد أربعة أشهر فقط من العملية لخّص أحمد زاده أهداف الفدائيين بالنحو التالي: «ليست الغاية من الكفاح المسلح في بدايته توجيه ضرب عسكرية للعدو، وإنما تسديد ضربة سياسية لكيانه. الهدف هو الإشارة الى طريق الكفاح إنْ للثوار، وإن لقطاعات الشعب عموماً، وتوعيتهم بما ينطوون عليه من قوّة والبرهنة على ضعف العدو، وعلى إمكانية النضال، وخلق الأخطار للعدو، وإيقاظ الشعب من سباته» (أحمد زاده ١٩٧٤، ٦-٧). وبهذا تجلّت واقعة سياهكل حدث بارزاً في التاريخ الايراني المعاصر. فقد دلّلت أولاً على إمكانية توجيه ضربة للسلطة وثانياً كانت علامة فصل جديد من النضال السياسي يتسم بالثورية.

ومع هذا فإن أعظم حماس أثاره الفدائيون، لم يتفجّر بين القرويين في الأرياف حيث كانوا يهدفون أساساً الى تعبئتهم، وإنما ظهر في أوساط الطلبة الجامعيين في المدن. إذ لم يكن للقرويين الايرانيين أية نقاط مشتركة مع من سمّاهم فانون في

«المعذبون على الارض» (البروليتاريا الثورية في عصرنا). بل على العكس، كان هؤلاء لعدم توفرهم على أية ايديولوجيا معينة أو لسان معارض، أشبه مايكونون بمن أطلق عليهم إريك هابزبام (١٩٥٩) «جماهير ما قبل السياسة». كان اريك ولف (١٩٧٣)ونظراً للثورات الفلاحية في روسيا والمكسيك والصين وفيتنام والجزائر وكوبا، قد وصف القرن العشرين بأنه عصر الحروب الفلاحية. ومع ذلك وكما نوّه مراقبان خبيران في الأوضاع السياسية في ايران ، فإن مابدا مهماً في النموذج الايراني ليس وفرة النهضات الثورية الفلاحية، وإنما الغياب المؤكد لهذه الظاهرة (كاظمي وآبراهاميان ١٩٧٨). ومهما يكن فالريفيون الايرانيون الذين لم يساهموا في ثورة الدستور (المشروطة) ١٩٠٥ئ١٩٠٩، والاحداث السياسية التالية ١٩٤١-١٩٥٣، ولافي تأميم النفط، لم يتأثّروا بهذه العمليات المسلّحة كذلك.

الدائرة التي تركت فيها بطولات الفدائيين أكبر تأثيرها، تمثلت بالمناطق المدنية عموماً، والاوساط الجامعية على وجه الخصوص. ولم يكن هذا الأمر مستغرباً إذا علمنا أن الفدائيين نفّذوا العديد من عملياتهم في المدن مستهدفين مقرات عسكرية، وبنوكاً ومحطات طاقة، مضافاً الى أن الفدائيين أنفسهم انحدروا غالباً من طبقة الحرفيين المتوسطة الجديدة، وأصابوا تعليماً جامعياً وثقافة سياسية في مراكز التعليم العالي[٦٧]. وتدلنا دراسة تاريخ منظمة الفدائيين، الى وجود رابطة وثيقة بين مناطق مؤسسات التعليم العالي، والأماكن التي أبدى فيها الفدائيون اكبر قدر من نشاطاتهم. يذكر أحد الكوادر المتقدمة السابقة للفدائيين، الأماكن التي مارس فيها الفدائيون القسم الاكبر من نشاطهم الثوري قبل عام ١٩٧٦ بالنحو التالي: طهران وضواحيها، گيلان، مازندران، آذربايجان، خراسان، واصفهان (محفوظي، ١٩٨٤). وطبعاً كانت طهران أهم هذه المدن، إذ إنها ضمّت خمس جامعات، من مجموع ١٢ جامعة في ايران ١٩٧٥. وامتازت گيلان و مازندران وآذربايجان في شمال وشمال غرب البلاد بالقرب الجغرافي من الاتحاد السوفيتي، والأواصر التاريخية مع الثوريين الروس، ونمط من الثقافة السياسية العلمانية التقدمية. أما خراسان واصفهان فكانتا المحافظتين الأكثر تقليدية وتديّناً. ومع ذلك فقد كان فيهما من اجتذبته رسالة الفدائيين بسبب ما

شاع فيهما من استخدام للثروة النفطية وتأسيس الصناعات الثقيلة (كمعامل صه الحديد التي تأسست عام ١٩٦٥ بالتعاون مع الاتحاد السوفيتي) وتوظيف التقنيين الجدد لإدارتها وتشغيلها.

كانت طهران وتبريز ومشهد ثلاثة نماذج للمدن التي تعارف عدد من قاد الفدائيين على بعضهم في جامعاتها. ففي جامعة طهران اجتمع بيژن جزني، وعباس سوركي، وعلي اكبر صفائي فراهاني، ومحمدصفّاري آشتياني، وحميد أشرف حو بعضهم[٦٨]. أما بهروز دهقاني، وأشرف دهقاني، وعلي رضا نابدل، وكاظم سعادتي وشخصيات أدبية معروفة نظير صمد بهرنكي، وغلام‌حسين ساعدي (ممن كان له تعاون قريب مع منظمة الفدائيين) فكانوا جميعاً من أهالي تبريز (شمال غرب). وفي مشهد (شمال شرق) شكّل مسعود أحمدزاده، وأمير برويز بويان، وحميد توكلي وسعيد آريان، و بهمن آزنگ وسواهم مجموعة أخرى من مجامع المنظمة[٦٩].ويتضح مما أسلفنا أن الجامعات كانت المراكز الأصلية لاستقطاب الأعضاء الجدد. وكان أنصار منظمة الفدائيين يشجعون على كسب الأعضاء من أندية تسلق الجبال، وحتى الأندية الأدبية. ولم يكن هذا الأسلوب مقتصراً عل الفدائيين، فقد اتبعه ايضاً مجاهدو الشعب، والجماعات والمنظمات الماركسي كجماعة فلسطين[٧٠]، وجماعة خسرو كلسرخي[٧١]، وجماعة مصطفى شعاعيان وجماعة «توفان»[٧٣]، وجماعة «جاويد آرمان خلق»[٧٤].

وساعدت عدة عوامل على الاهتمام بالجامعات. العامل الأول أن انقلاب ٥٣، الذي أفضى الى منع المعارضة السياسية قانونياً، حوّل مراكز الكفاح ضد السلطة ، المعامل وأماكن مزاولة المهن الى الثانويات والجامعات، وحتى الى المساجد. وك هذا التحوّل طبيعياً جداً، إذ كان بمستطاع الحكومة منع الأحزاب السياسية قانون وتهديد العمّال المضربين بالفصل من المعامل. ولكن مالم يكن مستطاعاً هو تهاجم السلطة المساجد أو تمنع أداء الصلاة، أو تغلق الجامعات الى الأبد، فالحكو ذاتها بحاجة الى خريجي الجامعات كي يشغلوا مؤسساتها ودوائرها[٧٥]. وهكذا تك أنموذج تقليدي لما سمّاه ساموئيل‌هانتينغتون[٧٦] «اللغز الملكي». والعامل الثاني الذ

دفع الى الاهتمام بالجامعات يعود الى التغيّرات السكانية التي شهدها المجتمع الايراني آنذاك. في عام ١٩٤٦ كان عدد سكان ايران ١٦ مليون نسمة، وبلغ في ١٩٧٦ قرابة ٣٢ مليوناً. بالإضافة الى أن انخفاض مستوى وفيات الأطفال الناجم عن تطور الحالة الصحية والطبية، زاد من نسبة الشباب بين سكان ايران. وحسب احصاءات منظمة التخطيط والميزانية الايرانية، كان ثلثا السكان في عام ١٩٧٦ تحت سن الثلاثين، أما معدل الأعمار فكان ٢١/٤ عاماً (منظمة التخطيط والميزانية ١٩٧٨، ٣٢). ثم إن السكان كانوا يزدادون مدنيّة يوماً بعد آخر. وقد اسفر نمو السكان وتحول التركيبة السنية، عن زيادة أعداد الشباب والشابات الملتحقين بالجامعات. ورغم ازدياد عدد المقبولين في الجامعات من ٥٨٧١ طالباً في ١٩٦١-١٩٦٢ إلى ٢٨٥٠٠ في ١٩٧٨-١٩٧٩، فإن هذه الجامعات ظلت عاجزة عن استيعاب خريجي الثانويات الذين ارتفع عددهم من ١٥٩٢٤ خريجاً في ١٩٦١-١٩٦٢ إلى ٢٣٥٠٠٠ في ١٩٧٨-١٩٧٩. وكان معنى هذا ان نسبة خريجي الثانويات المقبولين في الجامعات انخفضت من ٣٦/٣٪ في ١٩٦١-١٩٦٢ إلى ٢١/١٪ في العام الدراسي ١٩٧٨-١٩٧٩ (مناشري ١٩٩٢، ٢٠٧).

وبهذا طفقت الطبقات المتوسطة والراقية التي أقلقها هاجس عدم قبول ابنائها في الجامعات، تبعث ابناءها وبناتها الى خارج البلاد، على أمل أن تتوفر لهم الفرص هناك كي يتابعوا دراساتهم العليا التي تضاعفت أهميتها في تلك الآونة. وقد اختار معظم هؤلاء الطلبة امريكا واوربا للدراسة الجامعية. وحسب تقرير لوزارة العلوم والتعليم العالي فإن ٩٥ بالمئة من الطلبة المغادرين الى الخارج في عام ١٩٦٩، و ٩٢ بالمئة منهم في ١٩٧٠، اختاروا أمريكا الشمالية واوربا الغربية لمواصلة تحصيلهم الدراسي (وزارة العلوم والتعليم العالي، ١٩٧١، ٤-٥). ومع أن التحاق الطلبة الايرانيين بالجامعات الأجنبية خفّف عن كاهل الحكومة قبول جميع خريجي الثانويات في جامعاتها، بيد أن هذه الظاهرة انقلبت لغير صالح النظام في نهاية المطاف. فبسبب الحريات الأوسع التي عاشها هؤلاء الشباب في الديمقراطيات الغربية، استطاعوا هناك التعبير عن آرائهم السياسية ـ الناقدة في الغالب ـ بحرية أكبر.

من المنظمات التي لعبت دوراً أساسياً في تسييس عدد كبير من الطلبة الجامعيين الايرانيين في الخارج «كنفدراسيون دانشجويان ايراني» أي «الاتحاد العام للطلبة الجامعيين الايرانيين» الذي نكتفي لاحقاً من عنوانه الكلي بكلمة «الاتحاد». ضم هذا الاتحاد باعتباره منظمة شاملة عدداً من الجامعات المتنافسة التي كان لكلّ منها برنامجه المستقل (انصار الجبهة الوطنية، حزب توده، القوة الثالثة، والجماعات المسلحة المختلفة) ويمكن القول أن كل الناشطين الاوائل في الاتحاد غادروا ايران قبل أو بعد انقلاب ١٩٥٣ بفترة وجيزة. كان أول اتحاد للطلبة الجامعيين الايرانيين قد تأسس في العاصمة النمساوية فينا سنة ١٩٥٧. بعد ذلك توالى تأسيس اتحادات مماثلة في فرنسا وسويسرا والمانيا وامريكا.[٧٧] وقد نشط الاتحاد العام في العديد من البلدان الأجنبية، واستطاع في عقدي الستينات والسبعينات أداء دور فاعل في تنسيق المعارضة الطلابية الايرانية لنظام الشاه[٧٨].

المنتمون الى الاتحاد ممن كانت لهم ميول صِدامية أشد، تأثروا بنجاحات الحركات الثورية في مصر وكوبا والجزائر والصين وفيتنام، وأحكموا من علاقاتهم مع المنظمات الثورية الرائدة داخل ايران وخارجها. وكانت القيادات الثورية في مصر و الجزائر والعراق و ليبيا ومنظمة التحرير الفلسطينية ترحب بهم ترحيباً غامراً في الغالب (شاكري ١٩٨٣). حينما انطلق الكفاح المسلح في ايران سنة ١٩٧١، كان التيار الصِدامي في الاتحاد يمّون هذا الكفاح بالدعم المالي واللوجستي، ويسهل ارتباط المنظمات المسلحة داخل ايران بالبلدان الأخرى في المنطقة، وبلغ بهم الأمر الى إيفاد بعض اعضائهم الى معسكرات منظمة التحرير الفلسطينية يتدربون هناك على فنون القتال والكفاح المسلّح. مضافاً الى أن الاتحاد بعث في الخفاء أفراداً الى داخل ايران و خارجها، وكان يقيم الندوات والملتقيات لتعبئة الرأي العام الغربي ضد الشاه، ويفضح الاوضاع العصيبة التي يعانيها السجناء السياسيون في ايران، ويبث النداءات الإذاعية الى ايران، ويصدر صحفاً مختلفة، ويبادر أعضاء منه الى ترجمة كتب ومقالات معينة، وقد نشروا في الخارج العديد من الكتب الممنوعة الصدور داخل ايران[٧٩]. ونجح الاتحاد عموماً في تحويل الكثير من الطلبة الجامعيين العاديين

الى ثوريين متحمسين يعملون في الخارج لإسقاط النظام الشاهنشاهي ولم يكن الوضع داخل ايران بأحسن من ذلك بالنسبة للسلطة. كانت الحكومة وإدارة الجامعات تطالب الجامعيين بالطاعة، فيما كان تمردهم يتضاعف باضطراد. وكان النظام وفقاً لسياسة ترغيب الشعب في الاهتمام بالمصالح الشخصية، يمنع الطلبة الجامعيين من أي نشاط سياسي. بيد أن الطلبة الجامعيين باعتبارهم من أعمق شرائح المجتمع وعياً، لم يكن بامكانهم عزل أنفسهم عمّا يحيط بهم من واقع. لقد كانوا يطالبون داخل الجامعة بفسح المجال لحرية التعبير عن الرأي وحرية أقامة الاجتماعات، وإعطاء دور اكبر للطلبة الجامعيين في اتخاذ القررات، واخراج أفراد الشرطة من الجامعات. وعلى صعيد المجتمع ككل طالبوا الحكومة بمعالجة بعض المعضلات الاجتماعية التي يعاني منها أفراد الشعب[٨٠]. كان الطلبة الجامعيون الذين تتجاهلم السلطة عادةً أو تعطيهم وعوداً كاذبة، يزدادون تمرداً وثورية ويوغلون في النزعة الراديكالية. وقد بدأوا يقاطعون الدروس والدراسة، وينطلقون في مظاهرات، ويقيمون تجمعات يلقون فيها الخطب النارية، وينظمون الاعتصامات والاضرابات[٨١].

لم تتسم هذه الاعتراضات بطابع ديني غالباً، وإنما قادتها في معظم الحالات عناصر يسارية ركزت أنشطتها في المراكز التعليمية والثقافية. وقد زاد ظهور المنظمات المسلحة من زخم هذه الانشطة الطلابية، إلا انه أضفى الشرعية كذلك على الجماعات الطلابية الاسلامية المعارضة للنظام، والتي نشطت أيضاً في مراكز التعليم العالي.

كانت ردود السلطة على اعتراضات الطلبة مزيجاً من التهديد والمصانعة. وكانت الحكومة تبعاً لأسلوبها المعروف في إرشاء المعارضين، تقدم منحاً دراسية ومساعدات مالية، و فرص عمل، وامتيازات مادية أخرى كرشاوى غير رسمية للطلبة الجامعيين. وحينما لم تنفع هذه الاساليب، عادت السلطة لطريقتها القديمة؛ الإرهاب والتهديد والقمع. و واجه الطلبة تهديدات من قبيل رسوبهم في الامتحانات،حرمانهم المنح الدراسية والأقسام الداخلية، وحتى فصلهم من الجامعات. أما الطلبة الأشد صلابة وتحفّزاً فكانوا يواجهون السجون والتحقيق والتعذيب على أيدي رجال

السافاك. ونظراً لاستمرار التظاهرات في الجامعات يبدو أن هذه الأساليب لم تكن مجدية. فالتطميع بالمكافآت المالية والتهديد بسحب الامتيازات قد ينفع مع جيل الكهول وأصحاب العوائل والموظفين، إلا انه ليس كذلك مع الشباب الأعزب العاطل عن العمل والتائق الى المثل العليا.

مع ذلك لم تقتصر المشكلة التي واجهتها السلطة في الجامعات على الطلبة. فقد كان الاساتذة الجامعيون أيضاً مصدر قلق. وقد اقتضت سياسة الإرهاب منع الاساتذة الجامعيين من التطرق لبعض المواضيع. فعاش الاساتذة ظروفاً غير مريحة من قبيل السجالات من الطلبة المتعاملين مع السلطة، والتحقيق معهم من قبل ادارة الجامعات والسافاك، و حالات العزل والنصب المغرضة، والفساد الإداري، وبالتالي الفصل أو السجن للاستاذ أو لطلابه. وقد أدت كل هذه الصعوبات الى زرع بذور الحقد على الدولة في نفوس الاساتذة الجامعيين، بل وحتى الى الاصطدام بالأجهزة الحكومية. وكثيراً ماكان يحدث هذا للاساتذة الشباب العائدين تواً من الخارج.

ومن النماذج البارزة لهذا الواقع استاذ الاقتصاد في جامعة طهران ناصر باكدامن مؤسس المنظمة الوطنية لجامعيي ايران (١٩٧٨). ولد باكدامن عام ١٩٣٣ لعائلة متوسطة في طهران، وتخرج بترتيب الأول من فرع الاقتصاد في كلية الحقوق والعلوم السياسية بجامعة طهران سنة ١٩٥٤. وفي عام ١٩٥٥ شد الرحال الى فرنسا لينال هناك شهادة دكتوراه في الاقتصاد. ورغم أنه حصل على منحة دراسية من الحكومة، إلا ان ذلك لم يمنعه من المشاركة الفاعلة في تنظيم اتحاد الطلبة الايرانيين في الخارج، ثم أوجد مع عدد من المستنيرين «جماعة الاشتراكيين الايرانيين في اوربا». وعاد سنة ١٩٦٧ إلى ايران، و واجه مضايقات عديدة من قبيل مصادرة الكتب التي كانت تصل إليه من الخارج، والتحقيقات المباشرة وغير المباشرة: وتدخلات وتهديدات السافاك (باكدامن ١٩٩٤). ولقد شبّه باكدامن الظروف العصيبة للاستاذ الجامعي آنذاك بالإنسان المحبوس في مدخنة مدفئة، أي في المكان الذي لم يخلق له أبداً، ولكنه حُكم به، الأمر الذي يدفعه الى أن يختار لغة رمزية. ويمارس الرقابة الذاتية، ويزداد اعتزالاً وسلبية (باكدامن ١٩٨٤). كان باكدامن

خلاصة للوضع الذي يتقلّب فيه الكثير من الاساتذة الجامعيين الشباب ذوي الكفاءات العلمية الواضحة، ممن يعودون الى ايران فيضطرون لمكابدة العقبات والحواجز التي يضعها النظام السياسي الدكتاتوري في طريقهم [٨٢].

كان المناضلون الفدائيون، والطلبة الجموحون، والأساتذة المفكرون، يحاولون تلافي انفصالهم عن القطاعات الشعبية برسم أهداف شعبية (بوبوليستية) لنضالهم السياسي. ولقد سعوا للتعبير عن مطالبات الشعب من دون أن يتبنّوا بالضرورة العقائد والنظرة الكونية التي يحملها العامة من الناس. وفي نهاية المطاف، أخذوا يقلّدون لغة وممارسات الناس كوسيلة لتوثيق الصلة بهم. إلا ان هذا التكتيك كان محكوماً بالفشل منذ البداية. فالحياة التنظيمية (البالغة السرية والمحفوفة بالمخاطر) التي اختارها هؤلاء لأنفسهم، والصبغة المدنية النخبوية للجامعيين في بلد يشكل الأميّون ٥٠ بالمئة من سكانه، كانت عوامل تشكل بمجموعها سدّاً أضخم واعتى بكثير من أن تحطمه أخيلة التضامن بين النخبة والعامة. وقد كان أقصى ما يتوقع من العامة أن تقف على الهامش وتطري بطولات المسلحين، أو يكونوا مستمعين مؤدبين لخطابات الجامعيين. من هنا تحولت العلاقة بين المسلّحين غير العسكريين والجامعيين الى نوع من التكافل [٨٣]؛ يكسب المسلحون في إطاره أعضاءهم الجدد من الجامعيين، ويكون الجامعيون خيرة أنصار المسلحين والدعاة لهم.

الأدباء

فضلاً عن المنازل السرية والمراكز الجامعية، كانت صفحات الجرائد والمجلات الأدبية والفنية، القلعة الأخرى التي تحصن فيها المستنيرون العلمانيون للتعبير عن آخريتهم تجاه السلطة. فالحكومة التي سدت الطرق بوجه أي نشاط اجتماعي أو سياسي معارض، كانت ترى الميادين الأدبية والفنية والرياضية مواقع تمتص القسم الاكبر من طاقات الشباب دون توظيف معارض للسلطة. وبانسحابها من هذه المجالات، وفّرت اضطراراً مساحات اضافية للمعارضة كي تعبّر منها عن انتقاداتها بنمط مجازي مؤثر. وقد أفادت عناصر التجمعات الأدبية من أجواء الانفتاح

في الصحافة الأدبية لتفصح عن بعض الشكاوى التي حملها أيضاً المناضلو المسلحون والطلبة الجامعيون. فقد كان الأدباء محرومين من الوسائل والأدوات الت يستعملها ذلكم الفريقان، لذلك ركّزوا جل اهتمامهم على استخدام السلاح الوحـ الذي كان بحوزتهم، أي الكتابة والقلم وقد تحوّل الأدب بالنسبة لهم الى أداة تغيـ ووسيلة سياسية يسجلون بها همومهم التي دارت غالباً حول مواضيع كالرقابة والفس والقمع والاستبداد والفقر.

هذا التصور الجديد للأدب ووظيفته الاجتماعية، أوجد هوة بين الأدبـ الملتزمين والمحايدين من الأوساط الأدبية [٨٤]. ونهض عدد ملحوظ من الفنانيـ والشعراء والمترجمين والكتّاب لمناصرة «الأدب الملتزم» أي الأدب الذي يعمـ كناطق باسم المحرومين والفقراء. أما الأدباء المحايدين فآمنوا «بجمالية و وعـ أدبي منفصل تماماً عن السياسة» (برينتون ١٩٦٥، ٤٤) . وقد أدى الدعم الحكومـ المباشر و الضمني للمحايدين الى تعميق الهوّة بين الفريقين المتنافسين. كا الملتزمون يصفون المحايدين ونتاجاتهم بدمى الحكومة، والأجانب على الشعبـ وينعتونهم بالسطحية، والعبثية، والهروب من الواقع والعدمية والانحطاط والاستير والتكلّف واللاشرعية والموت واللاأخلاقية، بينما يعتبرون أدبهم ملتزماً حريصاً و أخلاقياً وأصيلاً.

إن استخدام الأدب من قبل الملتزمين كأداة لمناهضة النظام وتنمية الوعـ السياسي لدى الشعب، دفع بعضهم الى اتباع اسلوب الواقعية الرائدة كما هي عـ أدباء مستنيرين مثل برتولت برشت، وانطوان تشيخوف، ونيكلاس تشرنيشفسكي ومكسيم غوركي، وبابلو نيرودا، ورومان رولان، وايوان تورجنيوف. كان المقلدو الايرانيون كالرواد الأجانب، ينتمون غالباً للتيار اليساري. وقد مثّل هذا التيار في اير رموز مثل بزرك علوي، و رضا براهني، ومحمود إعتماد زاده (به‌آذين)، وصـ بهرنكي، و علي أشرف درويشيان، و خسروكلسرخي، و غلام حسين ساعدي وسعيد سلطانبور، و إحسان طبري، و فريدون تنكابني. وقد كان ثمة فريق م الأدباء الملتزمين يؤمنون بالأدب الهادف إلاّ انهم لايميلون للواقعية الراديكال

وكان معظمهم من الماركسيين المصدومين، أو الشعراء المتعاطفين مع الدين، أو أنصار الحرية والتحرر بشكل عام. ولعل أبرزهم جلال آل‌أحمد، و مهدي أخوان ثالث، و صادق جوبك، و سيمين دانشور، و فروغ فرّخزاد، وأحمد شاملو. وقد تأثر هؤلاء الكتاب والشعراء والمخرجون بمفكرين وفنانين غربيين نظير ألبير كامو، و ارنست همنغواي، وهنري جيمز، وبرتراند راسل، وجان بول سارتر و غيرهم. بزرك علوي أحد أبرز رموز الادباء الملتزمين، يصف التزامه بالأدب الهادف بقوله: «أعلم أنني لا أستطيع الكتابة عن جماليات الطبيعة الغنّاء». أما شاملو تلميذ نيما يوشيج، و أشهر الشعراء الايرانيين من الستينات فصاعداً فتحدّث عن «الشعر بما هو سلاح»، وعبّر عن نزعته الانسانية العالمية بالقول:

«أنا شاعر ايراني، تعلّمت الشعر أولاً من لوركا الاسباني، وإيلوار الفرنسي، وريلكه الألماني، ومایاكوفسكي الروسي ... ولانغستون هيوز الامريكي. وبعد ذلك فقط، وبهذا الزاد الأوّلي، توجّهت الى شعراء لغتي، لأنظر مثلاً الى عظمة حافظ وأتعرّف عليها من زاوية جديدة[85]».

توزع تيار الأدباء المحايدين بدوره الى فريقين. تصدّر الفريق الحداثي أدباء لامعون مثل هوشنك كلشيري، و شاهرخ مسكوب، ونادر نادربور، و يدالله رؤيايي، و سهراب سپهري. وهؤلاء تأثروا الى حد كبير باعمال إدغار ألن‌بو، وساموئيل بكيت، ووليام فولكنر، واوجين يونسكو، وجيمس جويس، وكافكا، وجون اشتاينبك. أما الفريق الآخر فهو جماعة التقليديين الذين مثّلهم شيوخ كلاسيكيون نظير صادق رضازاده شفق، و بديع‌الزمان فروزانفر، و جلال‌الدين همائي، ومجتبى مينوي، و برويز ناتل خانلري، وسعيد نفيسي، وذبيح‌الله صفا.

و في حين بقي الحداثيون المحايدون غير سياسيين، ازداد اندكاك التقليديين بالثقافة الرسمية المسموح بها آنذاك. وقد وفرت الحكومة منابر مختلفة لهؤلاء الادباء التقليديين، ودعمت محافلهم وتجمعاتهم مالياً، بل وسمحت لهم بتبوّء مناصب مثل رئيس جامعة، و مستشار بلاط، و سفير، و سناتور، الأمر الذي وطّد علاقاتهم برجال الحكم و مسؤولي الدولة. فاستطاعوا السيطرة على مؤسسات ثقافية

مدعومة حكومياً، مثل اتحاد القلم[86]، ومؤسسة الثقافة الايرانية[87]،والمجلس الثقافي الأعلى[88]، ومكتب شهبانو[89]،ومؤسسة فرح بهلوي[90]، ومؤسسة فارابي، وغيرها من المراكز. وكانوا باعتبارهم اساتذة مبرزين في اللغة والآداب الفارسية، يضعون المناهج الدراسية في الأدب لكل جامعات ايران ويشرفون على تدريسها. وفي الوقت الذي كانت فيه حركة الشعر الحر تتطور وتزدهر في الأوساط الفكرية غير الحكومية، كان طلاب الآداب في الجامعات الايرانية لايدرسون غير النصوص القديمة. فمثلاً اقتصر منهج ماجستير الأدب واللغة الفارسية في جامعة طهران عام ١٩٦٧ على الآثار الكلاسيكية في الأدب نظير الشاهنامه، وديوان عنصري، وقصة خسرو و شيرين لنظامي كنجوي، والمثنوي لجلال الدين الرومي، وبوستان سعدي الشيرازي، و ديوان حافظ الشيرازي، وتاريخ البيهقي، وكليلة و دمنة لابن المقفع وتاريخ جهانكشاي للجويني. (برودسكي ١٩٦٧، ١٧٨).

في خضم الأجواء المشحونة بالسياسة آنذاك، قرر المستنيرون والفنانو الناشطون في المجالات الأدبية تسييس الأدب كطريق لمواجهة اعتزال الحداثيين ومماشاة التقليديين لثقافة السلطة، فبادروا الى نقد فكرة «الفن للفن» عند الحداثيين و التصورات المحافظة لدى التقليديين. وكانوا يتبنّون في مقابل الجماعة الأولى مناهج «الفنون والآداب الملتزمة»، وفي مقابل الجماعة الثانية استراتيجية الفعل السياسي المعارض للجهاز الحاكم. ونتيجة امتزاج هذين النمطين النضاليين، ظهرت ثقافة مضادة[91]اتسمت بالشدة والطابع الصدامي.

تلاحظ هذه الثقافة المضادة بأجلى صورها في نتاجات وحياة الكاتب والنا الاجتماعي صمد بهرنكي (١٩٣٩ـ ١٩٦٨) من أهالي تبريز. عمل بهرنكي بعد نـ ليسانس اللغة الانجليزية من جامعة تبريز معلماً في المدارس الابتدائية. كان يسا شديد المعارضة للأدب غير الملتزم، وقد اختار لنفسه العمل في مجال أدبي فس الآفاق هو أدب الأطفال. وكان متأثراً أعمق التأثر بثالوث أدبي ـ سياسي قوا الاشتراكية الروسية، والحروب غير العسكرية للثوريين في امريكا اللاتينية، والثو الثقافية الجارية فصولها آنذاك في الصين. وكان اختيار بهرنكي لأدب الأطفال نا

الى حدٍ ما عن نظافة هذا المجال وطابعه الرمزي، وقلّة المتنافسين فيه. أشهر مؤلفات بهرنكي قصة «السمكة السوداء الصغيرة» الصادرة عام ١٩٦٨، وفيها يروي حكاية سمكة صغيرة مغامرة ومضحية تترك نهرها الصغير لتخوض غمار البحر، وتواجه في طريقها مختلف صنوف الأعمال الظالمة التي تمارسها ضد الاسماك حيوانات كبيرة كالسرطان والطيور والكواسج، وتدريجياً ترسم لنفسها مسؤولية مقارعة هذا الجور، وأخيراً تقتل هذه السمكة السوداء الصغيرة من قبل طائر يتغذّى على الأسماك حينما كانت تحاول إنقاذ إحدى رفيقاتها. والخلاصة هي أن القصة ترسم صورة حيّة لمخلوق شجاع عديم الأهمية ينهض في وجه القوى الكبرى.

السمكة السوداء الصغيرة قصة شعبية مثل قصة «الأمير الصغير» لأنطوان دوسنت أغزوبري، و «أليس في أرض العجائب» للويس كارول، وقد كتبت ليقرؤها الكبار والصغار على السواء. ولاريب أن قرّاءها الكبار من ذوي الفطنة والنباهة التفتوا الى ما فيها من صياغة أدبية لنظرية ماوتسي تونغ القاضية بأن المناضل لابد أن يسبح كالسمكة في بحر الجماهير. وقد نجح بهرنكي في توظيفه الاستعارات والتشبيهات، حتى غدت قصته اكثر كتب الأطفال انتشاراً بين الناس في السبعينات. ومما ثبّت مكانته ككاتب مشهور و مناضل شهيد، غرقه في النهر مصادفة في ذات السنة التي صدر فيها كتابه. مضافاً الى أن علاقته الوطيدة مع فرع منظمة الفدائيين بتبريز، وخصوصاً مع صديقه المخلص و زميله الكاتب بهروز دهقاني (الذي قتله السافاك تالياً لعضويته في الفدائيين) ساعده على تمتين الأواصر بين المناضلين السريين، والأدباء الناشطين بصفة قانونية.

لاتعود أهمية قصص بهرنكي الى قيمتها الجمالية بالدرجة الأولى، فقد كانت تتسم ببساطة اللغة والأحداث، إنما اكتسبت أهميتها من اسلوبها الشعبي و رمزيتها الثرّة. لقد كان بهرنكي أفضل نموذج لما يمكن تسميته بالأدب الشعبي الموجّه (بوبوليست). ويمكن اعتباره بحق المعلم الملتزم الذي اختار الظهور في صورة المناضل العنيد ضد النظام الحاكم. وقد تحوّل كمعلم الى قدوة تحتذى بالنسبة

للكثير من الجنود المبدأيين الذين التحقوا بـ«جيش المعرفة» لتحسين حال الـ ومعيشتهم[٩٢].

علاوة على قصص الأطفال، كتب بهرنكي عدة مقالات نقدية عن ا التعليمي المزري في مسقط رأسه آذربايجان وفي مناطق أخرى من ايران. نقوده لظاهرة تركيز البيروقراطية الإيرانية على الشهادات الدراسية وأطلق عل الظاهرة «الشهاداتية» أو «مرض الدبلوم». ووصف الكثير من السياسات الـ في ايران بأنها «متأثرة بامريكا»، وأدان بشدة المسؤولين المسترخين في والحاذقين في اقتراح برامج ليست لها أدنى صلة باحتياجات القرويين الا (بهرنكي ١٩٦٩)، وأبدع شخصية خيالية بإسم «آقاي جوخ بختيار» كـ لموظف حكومي من الطبقة المتوسّطة (بهرنكي ١٩٧٨، ٢٩٠-٢٩٤) راح يستهـ لسلوكها غير السياسي، وتصرفاتها التساومية الأنانية. لقد كان تهجّمه الكو العنيف على آقاي جوخ بختيار إدانة رمزية للنظم القيمية السائدة في المتوسطة الجديدة بايران. إن بهرنكي باستخدامه هذه الشخصية القصصية أثـ أخرى القيمة العقلانية الكامنة في المثل الايراني القائل حيثما تتوقف الملحمة الكوميديا.

الطبيب النفساني غلام حسين ساعدي، وهو من أبرز كتّاب المسرح في يصف الستينات بأنها «عهد ازدهار الأدب والكتابة في ايران» (ساعدي ٩٨٦ ويشاطره الرأي ناقد أدبي معروف هو محمدعلي سبانلو عاداً منجزات هذه بمايلي؛ تكريس مكانة الشعر الحديث، ارتفاع المستوى الكمي والنوعي والنقد الأدبي، ظهور صناعة سينمائية ايرانية مقبولة، كتابة ونشر أدب الأطفال جدي و على مستوى واسع، صدور عدد كبير من القصص والأشعار، دراسات مهمة حول التاريخ والفلسفة و الأدب في ايران، وتمثيل عدد من المسرحيات الايرانية (سبانلو ١٩٨٧، ١٥). يرجع الفضل في الانجاز الأخير مسرحيين موهوبين مثل بهرام بيضائي، واكبر رادي، وعلي نصيريان، ومحسن وغلام حسين ساعدي، والعديد من المخرجين القديرين المنتمين للتيار الحد

السينما الايرانية والذين حوّلوا الكثير من هذه المسرحيات الى أفلام، ومنهم مسعود كيميائي، وداريوش مهرجوئي، وسهراب شهيد ثالث، وناصر تقوائي. ونظراً لشعبية فن السينما، فقد عادت هذه الأواصر بين الكتاب والمخرجين بفوائد جمّة على كلا الطرفين. فبهذه الطريقة كانت تصل نتاجات الكتاب الى أعداد اكبر من المخاطبين. وفي نفس الوقت كان مستوى السيناريوات يتطور بشكل مستمر[٩٣]. كما قطعت خطوات واسعة في فنون الرسم والترجمة والنشر.

ومع أن الادباء الملتزمين كانوا يفيدون الكثير من هذه التصورات، إلاّ انهم احتفظوا باسباب عديدة للمعارضة. فرغم تدفق الثروات النفطية كان هؤلاء الفنانون والشعراء يرون أنفسهم كبقية المستنيرين مهزومين من الناحية السياسية. وقد عبّر الكثير من الشعراء القريبين من الجبهة الوطنية أو تيار اليسار عن هذه الهزيمة في صورة قصائد شعرية بعد انقلاب ١٩٥٣. ولعل قصيدة «الشتاء» لأخوان ثالث تمثل أوفى تلخيص ليأس الأدباء آنذاك:

لايريدون الردّ على سلامك
الجو قاتم، الأبواب مغلّقة، الرؤوس منكّسة،الأيدي مخبّأة،
الأنفاس محبوسة، القلوب مجهدة حزينة،
الأشجار هياكل عظمية من بلور،
الأرض محتضرة، والسماء سقف واطئ،
السماء ملبّدة بالضباب والغبار،
إنه الشتاء.
(اخوان ثالث، ١٩٩٠، ٩٩)

ومع هذا واصل الشعراء مساعيهم للوصول إلى أنماط شعرية جديدة. ففي الأعمال المنظومة الحديثة كان ثمة أسلوب تمثيلي مستلهم من الرمزية الأسطورية الثرة في اللغة والآداب الفارسية. يدّعي فريدريك جيمسون:«كتابات العالم الثالث، حتى تلك التي تبدو خصوصية في ظاهرها، وتتميّز بحيوية شهوانية تماماً، تعكس بالضرورة بعداً سياسياً في شكل تمثيل وطني، فقصة المصير الخاص لشخص معين

هو دائماً تمثيل للواقع الثقافي والاجتماعي العصيب في العالم الثالث» (جيمسون ١٩٨٦، ٦٩). وبغض النظر عن التعميم الغريب الذي وقع فيه جيمسون فإن ما بخصوص *الطابع التمثيلي* للكثير من هذه الكتابات يبدو صائباً الى حدٍ كبير. ويمكن أن نعزو جزءاً كبيراً من هذه الحالة الى الرقابة والقمع السياسي وأمية الجماهير، تحتاج الى شخصيات اسطورية ـ رمزية تستطيع التواصل معها. وإذا ما طالعنا الكثير الروايات والقصائد والأعمال الأخرى التي انتجها الأدباء الايرانيون في عقد الستينات والسبعينات، تملكتنا الدهشة يقيناً من الكم الهائل للرموز والاستعارات والايماءات التي لجأ إليها ذلك الجيل تملّصاً من الرقابة[٩٤]. يلخص أحد النقاد الادباء الايرانيين ثنائية الرقابة ـ الرمزية بالنحو التالي:

في تلك الأجواء المضبّبة حيث كل سبل التواصل تخضع لرقابة مشددة، تتنفس باستمرار حياة خفية. وتصطنع أساليب باهرة للتغطية والسرية كبديل لميزة التواصل. الجدران تحيط بالبيوت. الأستار تغطي النساء، والتقية الدينية تصون الإيماءات. المجاملات تخفي الافكار والمشاعر الواقعية، ويتقسم البيت الى جناح داخلي وآخر خارجي، وتتمزق الأحاسيس الى ظاهرية وباطنية، ويحكم التجريد على التفاعل بالسجن، وتخنق الشعارات الحوار، وتحل الكليات المملّة محل الخصوصية (ميلاني ١٩٨٥، ٣٢٧).

غالبية الرموز والأدوات الأدبية التي استعملت بكثرة في تلك الفترة دارت ـ قضايا الفساد والعتمة والخوف والازدواجية والتوحّد والعبثية والعزلة والجدران الخ. وكانت هذه المفردات تستعمل عادة للتعبير عن سلبيات الطبقة المرفّهة،وسطحية الطبقة المتوسطة واليأس الذي يغلّف الحياة القروية، واغتراب الفقراء في المدن. وفي مثل هذه الأجواء أعلن في نيسان عام ١٩٦٨ عن تأسيس جمعية الكتاب التي جاءت كرد فعل على «مؤتمر الشعراء والكتاب والمترجمين الايرانيين» الذي أزمعت الحكومة عقده في شباط ١٩٦٨، لكنها صرفت النظر بعدما واجهت امتعاضات الكتاب الملتزمين، الذين تملّكتهم فرحة غامرة انتصارهم البسيط حينما تراجعت السلطات، فعقدوا العزم على مواصلة مشوار

بمواجهة جماعية للسلطة. تمثلت بتشكيل جمعية للكتاب الايرانيين. كانت هموم أعضاء الجمعية تتصل غالباً بمفاهيم الحرية والمكانة الاجتماعية للكاتب واهمية الأدب الملتزم. ولكن أدى الرحيل المفاجئ لجلال آل‌أحمد الشخصية المحورية في الجمعية، والتكتلات الداخلية فيها والاختلافات بين اعضائها، إلى انهيار الجمعية بعد آذار ١٩٧٠. ومع هذا ينبغي التأكيد أن الجمعية رغم عمرها القصير ساعدت بشكل أساسي على تشديد حدة النقود الموجّهة للسلطة.

وبعد سنة تقريباً كان اندلاع الكفاح المسلّح من قبل الفدائيين قد ألقى بظلاله على المحافل والأوساط الفكرية والأدبية في ايران. لقد ساعدت حادثة سياهكل على إدخال مفردات واهتمامات جديدة في الأدب، فأضيفت الى خزين الفنانين والشعراء والكتاب مفاهيم مثل التضحية والمقاومة والثورة والفداء والسجن والبطولة، وقد عبرت مفردات كالبندقية والغابة والوردة الحمراء بشكل رمزي عن هذه الروح الجديدة[٩٥]. وترسخت الأهداف الشعبية التي دافع عنها الفدائيون في المجتمع الأدبي آنذاك، إذ سارعت أعداد متزايدة من الشعراء والكتاب الى دعم وتبنّي قضية هؤلاء المناضلين الجدد[٩٦]. إلاّ ان السلطات وبغية التصدّي للهجمات المسلّحة، تشددت في مواجهة هذا الكفاح الأدبي «التخريبي». وشهد الكتّاب ما بين ١٩٧١ و ١٩٧٥ أوج الرقابة والإرهاب والقمع الفكري، فسجن الكثير من الأدباء[٩٧]، أو ألحقوا بالقائمة السوداء ومنعوا من النشر[٩٨].

لكن الحكومة اضطرت الى تخفيف ضغوطها بعض الشئ إزاء صعوبات متنوعة كانت تواجهها مثل عجزها أمام الناشطين المسلحين في المدينة، وتولي جيمي كارتر رئاسة الجمهورية في امريكا ومناداته القوية بحقوق الإنسان، والنجاحات المتواصلة للطلبة الجامعيين الايرانيين المقيمين في الخارج والمعترضين على سلوك السلطة الايرانية مع السجناء السياسيين. وقد استفاد الكتاب والشعراء الايرانيون من هذه الظروف لإحياء جمعية الكتاب. وكان أول مشاريعهم ترتيب عشر أمسيات شعرية لمشاهير الكتاب والشعراء في ايران، أقيمت في الاتحاد الثقافي الايراني - الالماني المسمى (معهد غوته) في طهران من الحادي عشر الى التاسع عشر من

تشرين أول ١٩٧٧ (أنظر؛ مؤذن ١٩٧٨). فألقى حوالي ستين شاعراً وكاتباً لأول مر قصائدهم ونتاجاتهم للآلاف من المستمعين المشوقين معظمهم من شباب المد والجامعات. وقد انتهز الكتاب الذين خلفوا سنوات الرقابة وراء ظهورهم هذ الفرصة الى أقصى حد ممكن للتعبير عن معارضتهم للنظام من منطل الايديولوجيات المختلفة التي ينتمون إليها، وقد تركت إلقاءاتهم هذه تأثيراً بالغاً في الأوساط المثقفة. البعض منهم نظير سعيد سلطانبور كان خارجاً لتوّه من السجن فكرّم خلف الميكرفون رفاقه الفدائيين، واستخدم فريق آخر مفردات و استعارات ذات صبغة دينية[٩٩]. كما دلّت هذه الأمسيات على درجة ضبط الأعصاب العالية التي أبدتها كل من الحكومة والمعارضة في تلك الأجواء المشحونة بالتوتر.

مهما يكن من امر، اكتسبت هذه الأمسيات العشر أهمية حاسمة في التاريخ الفكري المعاصر بايران. فمن ثمراتها أنها قرّبت بين الأدباء وجمهورهم، ورفعت م مستوى الوعي السياسي لطلبة الجامعات والثانويات، أضف الى ذلك أن الأدباء الذي شاركوا فيها استطاعوا رغم انتماءاتهم العقيدية والايديولوجية المتضاربة، عرض نمط من التعددية السياسية فيما بينهم. كما كانت الأمسيات مناسبة جيدة كي تجرّ المعارضة شكلاً اكثر سلمياً لمقاومة السلطة الحاكمة. ولكل هذه الأسباب اعتبر الأمسيات الأدبية بداية موجة من المعارضات كانت بعد أشهر معدودة فقط، تغ كل المدن الايرانية. لقد لعب المناضلون والأدباء دورهم في تضعيف السلطة الدخل على أحسن وجه.

الفصل الثالث

آخرية العالم الغربي

غول مفترس، في شكل سيّدة وديعة،
يقف على جبل من الدولارات ....
يحمل بيده مشعلاً وهّاجاً ....
غول مفترس، بوجه قدّيس،
وبمشعل عظيم يحرق به أعماق غابات «بوليفيا»
ثُمّ...
بيده الأخرى يزرع الخناجر في قلب جيفارا
وينفخ النار في روح «لومومبا» في غياهب غابات «الكونغو»
يقف على جبل من الدولارات، بمشعل عظيم ينفثُ منه
الشرر على فيتنام ...
أيها الغول، أيها القدّيس المزيّف، أيها المشعل، يا مصباح
القراصنة الأشرار...
سأهبُّ عليك برياح الشرق.
«تمثال الحرية» نعمت ميرزا زاده، سُحوري ص ٩٤ (١٩٧٠)

كان المستنيرون العلمانيون في الخمسينات والستينات والسبعينات يشعرون بآخريهم قبال الغرب، الى جانب شعورهم بالآخرية حيال السلطة الحاكمة في بلادهم. وفي حين كانت آخرية السلطة مباشرة، محدودة، خطيرة، و واضحة الملامح، بدت آخرية الغرب انتزاعية، بعيدة، عديمة الخطر، وغامضة المعالم إلى حدٍما. ففي الآخرية الثانية لم يكن العدو كياناً مسلحاً قمعياً محدداً أسمه الدولة. وإنما كان كلاً انتزاعياً بعيداً غير محدد اسمه «الغرب»[١٠٠].وبما أن المستنيريز العلمانيين كانوا يرون النظام الحاكم في ايران امتداداً لوجود أكبر اسمه الغرب، فقد ترابطت هاتان الشعبتان من الآخرية مع بعضهما ترابطاً وثيقاً.

ومن الطروحات التي أثّرت تأثيراً بالغاً في نظرة الايرانيين للغرب كـ «آخر» أطروحة «التغريب» أو التأثر بالغرب.[١٠١] أثير هذا بعد نهاية الحرب العالمية الثاني ببرهة وجيزة، و أخذ زخماً قويّاً في عام ١٩٦٢ إثر صدور كتاب جدلي لجلال

آل‌أحمد تحت نفس العنوان «التغريب» أو «نزعة التغريب»[١٠٢]. وقد أوجد هذا الإصدار خطاباً حمل ذات التسمية أعتقد أنه كان المظهر المتبلور للنزعة المحلية في ايران. وسنعتمد على نتاجات ثلاثة من المستنيرين الايرانيين المعروفين بعد الحرب العالمية الثانية هم فخرالدين شادمان، وأحمد فرديد، وجلال آل‌أحمد لدراسة مراحل ظهور التغريب من ناحية معرفية وتاريخية. وكما اوضحنا في مستهل الكتاب فإن اختيار هؤلاء المستنيرين لم يأت بناءً على شهرتهم، وإنما على أساس المعايير التالية: قدّم هؤلاء أفكاراً جديرة بالاهتمام حول ظاهرة التغريب والاستشراق والاستغراب. ومثّلوا توجّهات وانتماءات سياسية مختلفة، ويمكن اعتبار طروحاتهم نماذج مختلفة لآراء المستنيرين الايرانيين في عقود الخمسينات والستينات والسبعينات بخصوص المنحى المطلوب للتعامل مع الغرب. كان فخرالدين شادمان من اوائل المفكرين والمسؤولين الايرانيين الذين نبهوا الى‌ضرورة المعرفة الدقيقة بالغرب، وايضاً الى عدم التصاغر أمامه. وأحمد فرديد فيلسوف ترك تأثيراً ملحوظاً على العديد من المستنيرين الايرانيين في عقد الخمسينات فما بعد. أما جلال آل‌أحمد فينبغي اعتباره أبرز مستنير وناقد اجتماعي مناهض للجهاز الحاكم في الخمسينات والستينات.

فخرالدين شادمان، المؤرّخ المنسي

كان خطاب التغريب في ايران ما بعد الحرب العالمية الثانية قد سلّم زمام ريادته بشكل واضح لفخرالدين شادمان (١٩٠٧ - ١٩٦٧). ولد شادمان لعائلة من رجال الدين في طهران. وكالمعتاد آنذاك درس مبادئ اللغة والآداب العربية والفقه في مدارس ميرزا صالح وخان مروي. ثم التحق بعدة مدارس حديثة منها «دارالفنون» و «دار المعلمين المركزية» وحاز درجة الليسانس من المدرسة العليا للحقوق في طهران عام ١٩٢٧.[١٠٣] عمل من ١٩٢٧ إلى ١٩٢٨ مدرساً للفرنسية والانجليزية في دارالمعلمين المركزية وتولى في الوقت ذاته رئاسة تحرير اسبوعية «طوفان هفتكي» الأدبية التي كان يصدرها الشاعر اليساري محمد فرخي.[١٠٤]

استخدم علي‌اكبر داور وزير العدل في زمن الشاه رضا بهلوي، شادمان في وزارته. وربما أمكن اعتبار داور مؤسس النظام القضائي الحديث في ايران، وقد عيّن شادمان في وظائف عديدة منها عضو ديوان الجزاء، ومدير مكتب المحاكم البدوية في طهران، وعضو محكمة التجارة، ومعاون الديوان الجزائي لموظفي الحكومة. وبالتالي مسؤول التحقيق في محافظة طهران. وكانت من أهم إنجازات شادمان حينما كان محققاً بطهران ملاحقة الدكتور كورت ليندنبلات المدير العام الألماني للبنك الوطني الايراني، و ادانته بجريمة الفساد المالي سنة ١٩٣٢-١٩٣٣. وفي الفترة ذاتها اضطلع بترجمة أجزاء من كتاب «تاريخ القرون الحديثة» لألبير ماله وجول ايزاك[٥] عن الفرنسية. وحينما اكتسب شادمان بانجازاته سمعة حميدة ومكانة مرموقة أوفد الى لندن سنة ١٩٣٢ كمعاون لمتعهد الحكومة الايرانية كي يدافع عن مصالح ايران في شركة النفط الايرانية ـ الانجليزية السابقة. استمرت هذه المهمة ١٤ عاماً وتزامنت سنواتها الخمس الأخيرة مع الحرب العالمية الثانية. وقد حصل شادمان في هذه الفترة على دكتوراه الحقوق من جامعة السوربون (١٩٣٥) وعلى دكتوراه التاريخ من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة لندن (١٩٣٩). وبعد أن أكمل دراساته في جامعتي كمبردج وهارفاد، ودرّس اللغات الشرقية في جامعة لندن، عاد الى ايران ليتبوّأ مناصب مهمة منها رئاسة شركة ايران المساهمة للتأمين (١٩٤٧) ووزارة الاقتصاد الوطني (مرتين ١٩٤٨ و ١٩٥٣) ووزارة الزراعة (١٩٤٨) ورئاسة المجلس الاعلى لمنظمة التخطيط والميزانية (١٩٥٣) ووزارة العدل (١٩٥٤) ونائب سادن الروضة الرضوية في خراسان (١٩٤٥ – ١٩٥٨). كما عمل عضواً في المجمع العلمي الايراني، والمجلس الملكي للثقافة، والمجلس الثقافي الأعلى، وهيئة أمناء المكتبة البهلوية، والرئيس الايراني للمادة الرابعة (الصندوق الايراني ـ الامريكي المشترك) وكان له دور بارز في تأسيس ودعم كلية النفط بآبادان (١٩٣٩) المختصة بتخريج تقنيين ومدراء لصناعة البتروكيمياويات الايرانية. وأخيراً عمل شادمان من ١٩٥٠ إلى ١٩٦٧ أستاذاً للتاريخ في جامعة طهران، و درّس هناك مواضيع من قبيل علم مناهج التاريخ، وفلسفة التاريخ، ومسار الحضارة في البلاد الإسلامية.

تمتع شادمان بثقافة تقليدية وحديثة في آنٍ واحد، وأصدر عام ١٩٤٧ أهم مؤلفاته بعنوان «احتلال الحضارة الغربية». وكان قد أطال التفكير في التحديات التي يواجهها المجتمع الايراني، وخلص الى الطروحات التالية؛ من أجل أن لاتخضع ايران لهيمنة الحضارة الغربية ولاتقع أسيرة مغلوبة في يدها، عليها السعي الحثيث لأن تكتسب تلك الحضارة عن رضا وميل واع. والوسيلة الوحيدة لتحقيق هذا هو القاسم المشترك بين جمع الايرانيين، ومظهر العقل القديم للأسلاف، أي اللغة الفارسية.

كان شادمان يعتقد أن انتصار الثقافة الأجنبية في ايران سيكون آخر هزائم الايرانيين (شادمان ١٩٤٧، ٢٣). لقد كان كمؤرخ يعي جيداً أن هيمنة الغرب على ايران في العهد القاجاري أفرز نتائج ضارة للغاية. و رأى أن الهزيمتين المروّعتين اللتين منيت بهما ايران أمام روسيا القيصرية وأفضتا الى معاهدتي «كلستان» و«تركمنجاي» أدّتا الى ترسيخ «اليأس والقلق في أرواحنا، والإخلال في استقلالنا الفكري بشكل لم يسبق له نظير في حياتنا الوطنية طوال ٢٥٠٠ سنة» (شادمان١٩٦٣، ٧٠٤)، و قبل هذا كان قد كتب في رسالته للدكتوراه:

«لكن ايران لم تكن في أي فترة على كل هذا الارتباط بالأوربيين كما كانت عليه مطلع القرن التاسع عشر. فخلال عدة سنوات اضطر الايرانيون الى تجريب اساليب جديدة نتيجة احتكاكهم بالاوربيين، وأن يتكلّموا بلغة سياسية جديدة عليهم تماماً، وأن يتعلموا قدر المستطاع تعقيدات الحياة الجديدة التي فرضتها عليهم علاقاتهم بالأجانب. لقد كانوا مضطرين وخلال فترة قصيرة لمواجهة الاتصالات والهدايا والرشاوي والصداقات والتهديدات الإنجليزية، والتخويف والوعيد الفرنسي، والجيوش الجرارة الروسية.

وقد دفعوا ثمناً باهضاً نتيجة جهلهم وضعفهم، واحياناً اعتمادهم المفرط على وعود الأجانب ودعمهم».

(شادمان b ١٩٣٩، ٩-١٠)[١٠٦]

يرى شادمان أن روسيا و اليابان بلدان اكتسبا حضارة الغرب عن رضا ورغبة وبتحكيم مقتضيات العقل والاحتياط، وكانا ناجحين في هذا التحوّل. اما البلدان التي

«احتلتها» الحضارة الغربية كالجزائر مثلاً، فمنيت بالبؤس. كان يعتقد أن رسوخ الغرب في الثقافة الايرانية، سيقود ايران الى مصير مشابه لما آلت إليه الجزائر، إلاّ إذ قام الايرانيون باستيعاب الحضارة الغربية عن طمأنينة و وعي. وقد كتب بلغة استعارية تتماشى والروح العسكرية في الاربعينات:«يمكن تشبية الحضارة الغربية بجيش قوامه مئة مليون جندي. فكل كتاب غربي قيّم نأتي به الى ايران وكل ترجمة صحيحة نقدمها للايرانيين، وكل مشروع وتصميم معمل أو بناية أو ماكنة أو ... نأتي به [من الغرب] الى ايران، ونترجم تفاصيله وشروحه وتفاسيره بصورة صحيحة الى الفارسية، نكون بذلك قد استطعنا أسر أحد جنود هذا الجيش الجرار وتوظيفه لخدمتنا داخل ايران» (شادمان ١٩٤٧، ٧٥).

ينقد شادمان في «احتلال الحضارة الغربية» آراء فريقين من الايرانيين حول الموقف من النفوذ السياسي والايديولوجي الغربي. ويطرح شخصيتين خياليتين هما الشيخ وهاب روفعي، وهوشنك هناويد يمثّلان على الترتيب رجال الدين التقليديين والمستنيرين شبه الحداثيين الدارسين في الغرب والمبهورين به. ويوجّه سهام الإدانة لكلا الفريقين. يلجأ شادمان في هذه التسميات الى ما يشبه اللعب بالكلمات. فإذ عكسنا كلمة هناويد كانت «ديوانه» أي «المجنون». و «روفعي» بدورها معكوس كلمة «يعفور» التي تعني الأبله والأحمق عند طلاب العلوم الدينية. فهو يسدد حراب النقد لروفعي وأمثاله على جهلهم بالعالم المتقدم، ومعارضتهم لمنجزات البلدان الغربية، وحسراتهم على سكينة عهد ولّى الى غير عودة. ومع هذا فإن أشد النقود وأقساها يطلقها شادمان على الفريق الثاني الذي رمز له بهوشنك هناويد ووصفة بكلمة «فُكُلي» المُهينة.[١٠٧] السبب في عداوة شادمان لـ «الفكليين» الذين يعتبرهم أخطر أعداء ايران، نزعتهم في التقليد التام أو الجزئي لأساليب الحياة الغربية.[١٠٨] ويتوزّع هؤلاء على ثلاث مجاميع: الأدباء القرويون من «مجمع اللغة الفارسية»[١٠٩]، وأنصاف المستنيرين العائدون توّاً من الخارج، وأنصار الشعر الفارسي الحديث.

وقد انتقد الجماعة الأولى على فكرة تغيير أشكال الحروف الايرانية الى اللاتينية، الأمر الذي حصل قبل عدة سنوات من ذلك الحين في البلد الجار تركيا، وكذلك بسبب اصطناع مفردات فارسية خالصة في ظاهرها. يكتب في نقده لهذه الجماعة: «الفكلي الايراني إنسان مغفل أو مغرض يتصور أننا إذا أبدلنا الأبجدية الفارسية باخرى لاتينية، سيتحول جميع الايرانيين دفعة واحدة الى قرّاء للفارسية وكتّاباً وعلماء بها».

والجماعة الثانية ينقدها لموقفها «الفاوستي» الذي يجب أن تضحّي في إطاره بأصولها القومية والدينية والعرفية من أجل التحول الى النمط الغربي تحولاً يتسم بالضحالة. كان شادمان يقول من منطلق كونه قومياً ذا نشأة دينية: الفكلي الايراني جاهل لايفهم أن المبشّر الديني الغربي، أي الآخوند[11] الغربي يعتبر الإسلام سبباً في انحطاط وإذلال ايران حقداً وعناداً وعصبيةً. ولأنه من اتباع الدين المسيحي في الظاهر يحاول التقليل من شأن الأديان الأخرى والنيل منها، إنه عدو ديننا وليس صديق ايران، ولوكنّا اليوم زرادشتيين لأعتبر بؤس الايرانيين وليد انحطاط الدين الزرادشتي، وحتى لوكنّا ندين بالتثليث المسيحي، لما تركنا وشأننا ولقال أن تعاليم النصرانية نسفت ايران بسبب ماتدعو إليه من الدروشة والزهد والتواضع (شادمان ١٩٤٧، ١٤).

يذكر شادمان قرّاءه أن البرتغال ذلك البلد الأوربي المسيحي ذا الحروف اللاتينية،ليس بالبلد المتقدم تقدماً يذكر، بل هو متخلف عدة قرون عن بلد اوربي آخر مثل السويد. لذلك نراه يعارض بشدة القائلين أن تخلف ايران سببه معتقداتها الدينية، ويؤكد أن الاسلام لايناهض العلم. وخير دليل على ذلك ازدهار الحضارة الاسلامية وتخريجها آلاف العلماء والكتاب والفلاسفة، الذين استلهموا نتاجاتهم من الاسلام وناقشوا أدق القضايا العلمية والفكرية وأعمقها، مايثبت أن الاسلام يتماشى مع العلوم (شادمان ١٩٣٩، ٧٢).

وبالتالي، فهو ينحو باللائمة على اتباع الشعر الفارسي الحديث لهجرهم الشعر الكلاسيكي المتسم بالظرافة والأوزان، إلى ضرب شعري غامض غير مألوف قلّدوا به

الأساليب الأدبية الغربية. كان شادمان يعتبر الشعر الكلاسيكي الفارسي الأفضل من نوعه، لذلك استهان بالشعر الحديث «الفارغ، المتكسر الأوزان المفتقر للقافية».

شدد شادمان على أن مناط تفوّق الغرب رؤيته العلمية، وليس بالضرورة متانة متبنّياته الأخلاقية. من هنا فهو رغم اعترافه بحاجة ايران الى إيفاد طلبة الى الغرب يكتسبون علومه التقنية ويترجمون كتبه المعرفية، يؤكد أن هؤلاء غير ملزمين بتبنّي المعايير الأخلاقية للغرب أو مناهج تفكيره. ويفصّل شادمان في قصته الطويلة التي سمّاها «النور والظلمة» ماكان قد طرحه سابقاً في «احتلال الحضارة الغربية». وقد كتب هذه القصة ذات العنوان الاستعاري (النور بمعنى العلم، والظلمة بمعنى الجهل) بصياغة أخلاقية، ليتحدث فيها عن شخصية شاب ايراني وطني متعلم تعليماً وافراً إسمه محمود سيروند، يشابه شخصية شادمان ذاته من عدة جهات. يمتاز محمود بذهن متطلع، ويدرس في فرنسا وبريطانيا، ويسافر في كل أنحاء اوربا، ليتحول بعدها بمساعدة عدد من أصدقائه المستنيرين الى أشهر خبير ايراني في شؤون الغرب أو علم الاستغراب. يقول شادمان على لسان سيروند:

لم تتضح لي آفاق العلم الدقيق بالغرب إلاّ حينما لمست صعوباته عن كثب في بريطانيا. بيد أن البحث في أحوال الأمم الأخرى، لاسيما الأمم الغربية مفيد إلى درجة تجعله جديراً بكل ما يبذل في سبيله من جهود. أعتقد أن هذه المسألة مهمة الى حد يحتّم تدريسها في كل مدارس ايران. الاستغراب اكثر تنوعاً وأهمية وصعوبة من الاستشراق عشرة أضعاف على الأقل، ومن المؤسف أننا لانمتلك في ايران حتى عشرة مستغربين، والحال أننا من أجل التعرف على الحضارة الغربية نحتاج الى الآلاف من الايرانيين الضالعين في الفارسية والخبراء في قضايا الفكر والايرانيات، والاستغراب في الوقت ذاته. (شادمان ١٩٦٥، ٢٢٠ – ٢٢١).

عدد قليل من المستنيرين الايرانيين كان بامكانهم النجاح في امتحانات الجدارة التي أقامها لهم شادمان، وهو يذكر من بين هؤلاء الناجحين محمد علي فروغي، وقاسم غني، وعلي‌اصغر حكمت، وعيسى صديق (١٩٣٧، ١٧٢ – ١٧٣، شادمان ١٩٤٧، ٩). واختياره لهؤلاء المستنيرين له مغزاه الخاص. فروغي كان عالماً مستنير

صاحب نشاطات سياسية، وقد تولّى رئاسة الوزراء لثلاث مرات. وكتابه «مسار الحكمة في اوربا» كان الأكثر اعتباراً من نوعه خلال عقود الثلاثينات والأربعينات والخمسينات في ايران. أما قاسم غني فهو طبيب ونائب في المجلس، ووزير، وسفير، وقد ترجم ثلاثه كتب لآناتول فرانس الى الفارسية.[111] وحكمت كان باحثاً درس في فرنسا، وتولّى مناصب سفير، ورئيس جامعة، ووزير ثقافة، ووزير داخلية، ووزير صحة، ووزير عدل، ووزير خارجية، وكان نموذجاً للسياسي المعروف بالفضل والكياسة. وبالتالي ينوّه شادمان بعيسى صديق أبرز خبراء التعليم في ايران، والدارس في ايران وفرنسا وبريطانيا وامريكا، والذي شغل مواقع رئيس جامعة وسناتور و وزير.[112] هذه الشخصيات الادبية السياسية لم تكن تشبه اولئك الفكليين العائدين من اوربا، والذين ينقدهم شادمان أشد النقد بسبب لاأباليتهم وضعف هممهم، فيقول: «الفكلي الايراني إنسان شهواني قصير النظر يتصوّر أن الحضارة الغربية كلها رقص وقمار وحانات مزدحمة بالضجيج والدخان، ولايدري أن أساس هذه الحضارة هو البحث والدراسة بهدف التحصيل العلمي، والسفر الى القطب وخوض الصحاري، وإحصاء مفردات الشاهنامة واحدة واحدة والتأشير على أماكن كل واحدة منها، والسهر عشرين عاماً لنقل كتاب «مثنوي» الى الانجليزية، واكتشاف منابع نهر النيل، وما الى ذلك من المشاريع الضخمة، وليس تبذير الليل والنهار في الرقص والسكر والعربدة» (شادمان ١٩٤٧، ١٨ـ ١٩).

يتعمق شادمان في دراسة علم الاستغراب ضمن بحث من عدة فصول صدر بعد وفاته، يستدل هناك أن المستنيرين الايرانيين عليهم خوض مشاريع كبيرة لمعرفة دقائق الأمور والأحوال والصفات عند الأمم الأخرى. ولابد من النهوض بهذه المهمة على نطاق شامل وفقاً لمعطيات علم الانسان والسكان والجيوبوليتيك واللغة والأدب. ويرى أن هذا «العلم الجديد» هو الأهم من بين العلوم الأخرى بالنسبة للايرانيين. ذلك أن دراسة الأمم بمثابة المرآة التي يمكن أن نرى فيها أنفسنا (شادمان ١٩٦٨).

عاش شادمان كل فترة الحرب العالمية الثانية في بريطانيا. واعتبر هذه الحرب الفظيعة آخر فصول الازدهار في تاريخ اوربا. فاحترامه الكبير لاوربا، والمتجلّي في أقواله أدناه، راح يترك مكانه لشئ من التشكيك والريبة:

ما الذي ينطوي عليه اسمك من المعاني يا اوربا؟ اوربا تعني اليونان القديمة وكمالها، والروم القديمة وجلالها، وفرنسا ومظاهرها الفكرية، وايطاليا وروائعها الفنية، وسويسرا وطريقة حكومتها. بسماع لفظة اوربا تعود الى الذهن الحكمة اليونانية والشعر الانجليزي والموسيقى الالمانية والآلاف من العلماء الكبار والفنانين المرموقين والكتب الممتعة والتماثيل البديعة واللوحات الباهرة والألحان الحالمة والأبنية السامقة. اوربا هي العلوم المتراكمة المتجاوزة لذاتها من أرسطو الى بلانك، والشعر العذب الساحر من هوميروس الى فكتور هيجو، والفلسفة العقلية المحفزة للفكر من افلاطون الى رسل. هذا بغض النظر عن كل ما زرعته اوربا واخترعته. كل اختراع من اختراعاتها كان سبباً لعدة اكتشافات، وكل اكتشاف كان دافعاً لعدة اختراعات. امريكا بكل عظمتها واحد من اكتشافاتها، والكهرباء بكل إمكاناتها كشف آخر. التلسكوب أحد الاختراعات الأوربية، والطائرات المنطلقة بسرعة اكبر من سرعة الصوت اختراع آخر (شادمان ١٩٦٧، ١١٢).

كان يعتبر الديمقراطية أهم الاكتشافات الاوربية، والآليات المبتكرة للمحافظة عليها أسمى وأدق اختراع قدّمته اوربا. ومع هذا فإن شادمان بصفته مستنيراً حي الضمير من العالم الثالث، وصاحب معرفة تكاملت بالويلات التي سببها الاستعمار، عارض الرياء والنفاق الأوربي[113]. واعتبر اكبر سيئات الغرب أنه في الوقت الذي يتبجّح فيه بالحرية والديمقراطية، لايريد الحرية لغير الغربيين (شادمان ١٩٦٧، ١١٣). بل حتى إنه نظر بعين الريبة لتطوّر امريكا المضطرد وتنامي قدراتها و دورها في العالم:

«امريكا بلد عظيم وغني وقوي. لكنه شاب وعديم التجربة. من هو اكبر شعراء امريكا؟ ومن هو أشهر فلاسفتها؟ وما أسم أبرز فنانيها؟ إن امريكا لم تخضع لحد الآن لأكبر امتحان لابد أن تمرّ به كل أمة. ليس في تاريخها ولا هزيمة واحدة. لذلك

ينبغي التريّث قبل الحديث عن عظمتها الروحية. أوليست الهزيمة اختباراً لعظمة الأمم؟ كيف يمكن للدنيا أن تختبر الأشخاص والأمم بدون الهزائم والانكسارات؟»» (شادمان ١٩٦٥، ٣٤٠)

كان شادمان يغلظ اللوم على الايرانيين لأنهم سمّروا أنظارهم على سحر الغرب، متغافلين عن الجغرافيا والتاريخ والعلوم والأدب والفنون في البلدان الشرقية كالهند وروسيا والصين. ثم إنه يندد بالمسؤولين السياسيين والمفكرين المتأثرين بالغرب، لتجاهلهم المطلق للحوزات العلمية التي يعتبرها نموذج أقدم الجامعات الدراسية في ايران. إنه يذكّر زملاءه العلمانيين بالمميزات التعليمية لمراكز الحكمة الإلهية مثل قم وإصفهان وقزوين و شيراز و نيشابور ويزد التي خرّجت العديد من الحكماء والشعراء والأطباء و الفلكيين والاساتذة والسياسيين والمفسرين والمترجمين والعلماء. ويختتم قوله بالتأكيد على ضرورة إلغاء المسافات الفاصلة بين الجامعات والمراكز الدينية (شادمان ١٩٦٧، ٦٧ – ٧١) ويعود تارة أخرى الى الفكليين، صنيعة انصاف المستنيرين في هذا النظام التعليمي الجديد، ليسخر منهم، ويطعن فيهم قائلاً:

««لأن تحول الإنسان الى فكلي لايحتاج الى رصيد، لذلك يقرأ كل واحد منهم فصولاً من كتاب اقتصادي لشارل جيد أو الفريد مارشال بذهن شارد وبدون مقدمات، ليصبح متخصصاً في الشؤون الاقتصادية، وكل من شدَّ برغياً في ماكنة خياطة عمّته صار مهندساً، وكل من كتب تقريراً لحفلة زفاف إبنة خالته بفارسية مليئة بالأخطاء، غدا كاتباً مبدعاً، وكل من صدرت من فمه أو قلمه أربع كلمات سياسية كالحزب واللورد كروزن والأقلية والأكثرية أصبح شخصية سياسية. وقد بلغت الأمور في بلادنا حداً زاد معه عدد الخبراء الاقتصاديين الامريكيين فيها على سكان البلاد، وتجاوز عدد السياسيين الانجليز عدد المواطنين الأصليين. ولم لاتكون الأمور هكذا ؟!»» (شادمان ١٩٤٧، ٤١)

لونظرنا الى الماضي، ألفينا أن شادمان كان وريث فكر نهضوي بدأ يتشكّل في ايران مطلع القرن العشرين، ويعتبر اللغة الحجر الأساس للهوية والحضارة الايرانية. كانت اللغة بالنسبة لشادمان والكثير من أبناء جيله القاسم المشترك بين كل

الايرانيين، وخزانة العقل القديم للأجداد. لذلك وجدوا مهمتهم الأساس الحفاظ على اللغة الفارسية. وطبعاً يمكن تسجيل إشكالات عديدة على أطروحة شادمان هذه فهل اللغة الفارسية أمضى أسلحة الإيرانيين أمام اعتداءات الحضارة الغربية، أم أنها الوسيلة الوحيدة لاحتلال هذه الحضارة ؟ لاشك أن اللغة أهم حلقة وصل غير مادية بين أفراد المجتمع، ما يخوّلها لعب دور محوري في بلورة الحياة الاجتماعية العامة لكل شعب. ومن الواضح أن اللغة توفر فضاءً مناسباً لصناعة الرموز الثقافية، وعقد نطف رؤى كونية متنوعة. ورغم صحة أن اللغة تسرّع من عملية التواصل والارتباط، فمن الخطأ القول أنها تسهّل بالضرورة عملية التوحد الاجتماعي. كما لايمكن الزعم أن متانة اللغة دليل تفكير صحيح يتمتع به المجتمع الذي يتحدثها وإن اللغات من الناحية الرمزية والخطابية، وايضاً من حيث اضطلاع المتحدثين والمستعمين في الكشف عن معانيها، كانت دوماً مجالات خصبة بالجدل والسجال لاتسمح أن يسودها شكل معين أو رواية واحدة أو رؤية كونية متجانسة تمنح كل التجارب معانيها وأشكالها على نحو واحد. إن للغة أهمية كبيرة، ولكن من المبالغة القول أن اللغة تنطوي على ««الروح الجماعية للأمة»». الزعم بأن اللغة وسيلة أو أساس يحمل أفكار الأمة، زعم يمكن تسجيل بعض الملاحظات عليه من باب تجاهل دور عوامل مثل حركة الافراد صوب المجتمع، وعلاقات القوة في المجتمع، والمرحلة الانتقالية المضبّة لإحراز الهوية، وإلغاء أو تكريس بعض التقاليد. وعندها ينبغي استذكار مقولة توماس هوبز ««في حين تعمل الرياضيات على توحيد البشر، تفرّق السياسة بينهم»».

إن تركيز شادمان على اللغة يشف عن عدم وعيه بالطبيعة المتعددة الأبعاد لعملية التحديث، وما تستتبعه من تحديات وصعوبات هائلة. فهو لم يكن قادراً على تفسير وضع الشعوب التي عملت بأشد مايمكن على صيانة لغتها ومع هذا لم تصمد أمام هجمات التغريب والحداثة، مثل اليابانيين والعرب. ولعل اهتمام شادمان المتزايد بالرد على آراء معاصريه المتطرفين المطالبين بتنقية اللغة الفارسية وتغيير الخط الفارسي، حال دون أن ينظر بدقّة الى عموم ثقافة التحديث[١١٤]. إن شادمان لم يتبنَّ

رؤية شاملة فيما يتعلق باللغة؛ رؤية تجعله ينظر للغة كموضوع، ويعتبر قضاياها غير محلولة لحد الآن. أضف الى ذلك أن استخدامه «جيشاً جوّالاً» من الاستعارات العسكرية كالقوات والجنود والسلاح والاحتلال وسبل الهروب، والمحاصرة، والأسرى، والمقاومة، وهجمات الحضارة الغربية، والتواطؤ مع الأجنبي، والطابور الخامس، وتوظيف هذه المفردات لوصف ملابسات التصادم الثقافي بين الحضارات المختلفة، لايخلو من سذاجة وتسطيح. وإذا لم نعتبر طريقته في الكتابة عن الثقافة، واستعاراته العسكرية، وزهده التبشيري، وخطابه السجالي، عناصر مزدحمة بالأخطاء والتهافت، فهي قاصرة وغير كافية على أقل تقدير.

وعلى الرغم من هذه النواقص، ربما كان شادمان المستنير الايراني الأول الذي اقترح دراسة الغرب بطريقة منهجية تحت عنوان «الاستغراب»[١١٥]. وينبغي البحث عن أصول هذا الاقتراح في إيمانه العميق بضرورة الاستقلال الثقافي. لقد كان رجلاً عارفاً بالتقاليد الفكرية في العالم الغربي، إلاّ انه ارتبط اكثر بالتراث الثقافي الايراني. ويمكن القول أن شادمان كان يقف في منتصف دهليز يضم في جانبيه جماعتين من المستنيرين الايرانيين لكل منهما نظرته المختلفة للغرب. إنه في الواقع حلقة الوصل بين ملكم‌خان وتقي‌زاده وأضرابهم من جهة، وجمال الدين الأفغاني وجلال آل‌أحمد وأمثالهم من جهة أخرى. آراؤه في الغالب بعيدة عن سذاجات الفريق الأول، ونقية من تطرفات الجماعة الثانية. النقود التي يوجهها للغرب والمتغربين من انصاف الحداثيين في ايران، وانصار القديم التقليديين ايضاً، تعد تحوّلاً مهماً للمستنير الايراني الغاية منه تقديم رؤية اكثر محلية للحداثة والتحديث. يمكن القول أن هذا السياسي ذا النزعة الأخلاقية نادى بخطاب التغريب، أما إغفال ذكره من قبل جميع من تطرّق لمسار هذا الخطاب الفكري، فربما كان مردّه الى مواقعه السياسية والحكومية قبل وبعد انقلاب ١٩٥٣، الأمر الذي اغرى المستنيرين المعارضين للجهاز الحاكم بتجاهله وعدم التذكير بآرائه[١١٦]. ولكن من أجل أن يتجاوز هذا الخطاب فترة طفولته كان بحاجة الى مرتكزات فلسفية. وقد وفر هذه المرتكزات معاصر لشادمان، يدعى احمد فريد.

أحمد فريد، الفيلسوف الشفهي

يبدو أن المثل القائل: «إنشرْ أو اقض نحبك» الذي وجد له آذاناً صاغية في أوساط الجامعيين دائماً، لايصدق على احمد فريد. فهو من أقل الفلاسفة الايرانيين المعاصرين شهرة وفي ذات الحال، من أكثرهم نفوذاً وتأثيراً، حتى أن البعض لقّبه بـ«أول فيلسوف في التاريخ الايراني المعاصر» (آشوري ١٩٩٤، ١٥١).

ولد فريد (١٩١٢-١٩٩٤) لعائلة ميسورة نسبياً تعمل في الزراعة في يزد (وسط ايران)، ودرس مثل شادمان في المدارس التقليدية أولاً ثم أصاب تعليماً جامعياً بالألمانية والفرنسية.[١١٧] وبعد أن تخرّج من المعهد العالي عمل بالتدريس في هذا المعهد وثانويات طهران، ثم في كلية الإلهيات وكلية الآداب بجامعة طهران. وانضم في الاربعينات والخمسينات الى المحفل الفكري الذي حوّم حول القاص الايراني المعروف صادق هدايت، كما عمل في شعبة الأبحاث بمجمع المعلمين الايرانيين. وفي مطلع شتاء ١٩٦٠ ترقّى الى موقع استاذ فلسفة في جامعة طهران، وتناول هناك مواضيع من قبيل تاريخ الفلسفة الحديثة من بايكون الى كانط، وتاريخ الفلسفة الحديثة و المعاصرة من كانط الى العصر الحاضر، والانثروبولوجيا الفلسفية، والفلسفات الوجودية (كريكغارد، وهايدغر، وياسبرس، وسارتر). وتدريجياً التف حوله محفل فكري ضم عدداً من أبرز المستنيرين والفلاسفة والمترجمين والمفكرين الاجتماعيين منهم داريوش آشوري، نجف دريابندري، رضا داوري، اميرحسين جهانبكلو، ابوالحسن جليلي، شاهرخ مسكوب، وداريوش شايكان. واشتهر هذا التجمع العفوي باسم محفل فريد، ودارت فيه بحوث ونقاشات متنوعة حول القضايا الفلسفية في الشرق والغرب.

عموماً، يمكن وصف فريد بأنه مفكّر عميق، لكنه غير واضح، وقد عمل بشكل متميّز في تعريف المستنير الايراني بالفلسفة الألمانية.[١١٨] وقد حقّق لنفسه منذ عقد الخمسينات مكانة مرموقة كابرز شرّاح نظريات هايدغر في ايران. وكان طبعاً متأثراً بهذه الفيلسوف الألماني ومنهج الظاهريات في المانيا، وأعطى ثنائية الشرق ـ الغرب صبغة فلسفية، فقد رفض فريد المناحي السياسية والاقتصادية والجغرافية لهذه

الثنائية، واختار لغة فلسفية ذات جذور رمزية قوية للتفريق بين الرؤيتين الكونيتين الغربية والشرقية. وقد استعار نظرية هايدغر القائلة أن كل حقبة من حقب التاريخ تختص بسيادة حقيقة معينة تطغى على بقية الحقائق وتقذف بها إلى الهامش، ليقول أن الطابع السائد للعالم المعاصر هو الطابع الغربي:

«أعتقد أن العصر الحاضر وفي مختلف أنحاء العالم بلا استثناء هو عصر السنن الحضارية وليس عصر الودائع الثقافية. فكل البلاد الاسلامية، وجميع الأقوام الشرقية دون استثناء تعيش مرحلة من التاريخ لاتخوّلها أن تمتلك ودائع تاريخية كتاريخ الأقوام الغربية. لأن الودائع التاريخية الغربية، أو الثقافة الغربية تحولت منذ القرن الثامن عشر الى سنن تاريخية أو قل أنها تحوّلت الى حضارة. وما أقصده بالودائع هو ما يسمى في المعارف الإسلامية الأمانات والمآثر، وتعادلها في اللاتينية تراديسيو، وفي اليونانية تارادوزيس، وفي الابستاقية براداته، وفي الألمانية هوبرليفرونغ» (فريد ١٩٧٣، ١٩).

يزعم فريد أن إطلال الفلسفة اليونانية مَثّلَ طلوع قمر الواقعية وغروب شمس الحقيقة (فريد ١٩٧١، ٣٣)، وبذلك اختفى الشرق وهو «لباب الكتب السماوية» والوحي الإلهي خلف حجب الغرب. ويعتبر فريد تاريخ الفلسفة قوة طرد عن مركز «الحقيقة» الأصلية، ويرى المسارات الانطولوجية للفلسفة الشرقية والغربية برؤية تؤكد أن الفكر الديني الشرقي الأصيل أوجد مدرسة أصالة العالم (كوسمولوجيسم) ومذهب مركزية العالم (كوسموسانتريسم) اليوناني، وأدى بعد ذلك الى ظهور مدرسة أصالة الإلهيات (ثيولوجيسم) والمدرسة الإلهية في القرون الوسطى، لينتهي أخيراً الى مذهب أصالة الإنسان (آنثروبولوجيسم) ومذهب أصالة الشر (آنثروبوسانتريسم) في العصر الحديث. ففي حين فكّر الشرق بـ «الذات الحقيقية والمعنوية»، انشغلت الفلسفة اليونانية بـ «العالم» والقرون الوسطى بـ «الله» الميتافيزيقي، وبالتالي استغرقت البشرية المعاصرة بالتفكير في «ذاتها» الفردية (فريد ١٩٧٣، ٣٤). وينقد فريد الفكر القروسطي بأنه رغم عودته من العالم الى الله، إلاّ ان هذا «الله» كان يفهم بحسب الأفكار الفلكية والميتافيزيقية اليونانية، لا على

أساس «الحقيقة» الدينية. من هنا يرى أن ظهور الغرب بدأ بالفلسفة اليونانية، وتطور بالنزعة الإنسانية في عصر النهضة، وبعد ذلك اضاع الغربيون الله، واستبدلوه بإله آخر هو النفس المادية أو النفس الأمارة بالسوء (رشيار ١٩٩٥، ٥٩). إن النزعة الانسانية في عصر النهضة الاوربية، استطاعت بواسطة أصالة النفس الإنسانية أو المصير الإنساني، جعل «الإنسان المكتفي بذاته» مداراً لكل الأخلاقيات، والسياسة، والفنون، وكتابة التاريخ. ويعتقد فريد أن هذا التحول أوجد طبيعة التفكير الشمولي والتكنولوجيا التي حرمت البشر من الأخلاق. وعلى أساس التثنية الأنطولوجية الغربية، أعتبر الغربيون الشرق أرض الإحسان والشفقة، بينما الغرب بلاد التسلّط والاستيلاء. ويتبع فريد فكرة هايدغر حول روح الحقب التاريخية، وفلسفة الوجود، والطبيعة الآسرة للتكنولوجيا الحديثة، ليقرر أن التغريب مرحلة وسيطة بين الذات والوجود. فهو يرى أن مدارس فلسفية إنسانية كالوجودية والعدمية لاتوفر الوسائل المناسبة للتحرر من الأزمات التي مُنيت بها البشرية، إنْ في الغرب وإنْ في الشرق.

لقد نادى هذا الفيلسوف بنمط من العلوم المعنوية أو الفلسفة الأخلاقية، يُشترط فيها أن لاتخلو من الباطنية الإلهية. فهو يؤكد أن للبشر ثلاثة أبعاد؛ بعد علمي، وآخر فلسفي، والثالث معنوي. ومع أن «الأول والثاني احتلا مساحة واسعة في السنن الفكرية الغربية، بيد أن الثالث ظل غائباً وباهتاً بشكل فاضح.[١١٩] من هنا يحض فريد على نبذ الغرب كمعرفة للوجود والعالم، وكأسلوب حياة. ويعتقد أن التغريب «غربزدكي» مرحلة انتقالية ينبغي تجاوزها للوصول الى ذات الغرب. ومثل هذه الرحلة الفكرية الطويلة تحتاج أن نكون غربيين، لابمعنى الاغتراب عن الذات، وإنما بمعنى المعرفة الأدق بالمنافس. يؤكد فريد أن مواجهة الغرب تستلزم النفاذ الى كنه الفلسفة والانطولوجيا الغربية، فهو يرى أن معرفة الآخر شرط لازم لمعرفة الذات. العديد من المستنيرين الايرانيين التائقين الى استعادة الذات في زمن التحولات العميقة في الشرق والغرب، أخذوا تصوّرات فريد حول نزعة التغريب بكل حماس، واعادوا صياغة هذا المفهوم الفلسفي بطريقة ايديولوجية حسب متطلبات الواقع. والذي بذل اكبر الجهد لترويج هذا المعنى من التغريب كان أديباً متدروشاً.[١٢٠]

جلال آل أحمد، الأديب المتدروش

ولد جلال آل أحمد (١٩٢٣-١٩٦٩) في طهران لعائلة دينية من أهالي شمال ايران. أوفده والده حينما كان في العشرين من عمره الى مدينة النجف الاشرف بالعراق ليدرس العلوم الدينية في حوزتها، لكنه لم يبق هناك سوى بضعة أشهر. وبعدما عاد الى ايران درس في المعهد العالي بطهران وتخرّج منه سنة ١٩٤٦. بعدها تقدم لنيل شهادة الدكتوراه في الأدب الفارسي من جامعة طهران، الا انه ترك الجامعة عام ١٩٥١ بعدما دافع عن رسالته للدكتوراه المعنونة «قصص ألف ليلة وليلة» (شمس آل‌احمد ١٩٩٠، ٤٦٦)، وفي حوالي سنة ١٩٤٤ كان قد تخلّى عن نمط الحياة الدينية ليلتحق بصفوف الحزب الشيوعي الايراني (توده) وسرعان ماشغل مواقع متقدمة في قسم الطباعة والإصدارات بالحزب. لكنه انشق عن الحرب في ١٩٤٧ بصحبة عدد من المستنيرين قادهم خليل ملكي بعد أن نشبت بينهم وبين قياديين آخرين اختلافات حول قضايا داخلية في الحزب، إلاّ إنهم ظلّوا على ولائهم للاتحاد السوفيتي. وبعد أن وصفتهم إذاعة موسكو بالخونة وأدانت انشقاقهم، اعتزل آل‌احمد مسرح العمل السياسي لعدة سنوات، غير انه عاود الكرة في عام ١٩٥٠ وخاض غمار السياسة مرة أخرى، وذلك عندما عرّف بين خليل ملكي و مظفر بقائي كرماني فشكّل هذان «حزب زحمتكشان ملت ايران» [حزب كادحي الشعب الايراني] في أيار ١٩٥١، والتحق به آل‌أحمد. ورغم أنه وعدد آخر من المستنيرين المعارضين لعبوا دوراً مؤثراً في الكفاح من أجل تأميم النفط الذي قاده رئيس الوزراء محمد مصدق، بيد انهم تركوا الحزب عام ١٩٥٢، وأسسوا مرة أخرى بالتعاون مع خليل ملكي حزباً مستقلاً ذا نزعة «عالمثالثية» سمّوه «القوة الثالثة». إثر انقلاب ١٩٥٣ قطع آل‌احمد كل أواصره وارتباطاته الحزبية، وكرّس اهتمامه للعمل الأدبي كمعلم واديب ومترجم وصاحب خبرة في الأقوام والسكان، وبقي الى جانب هذا مناضلاً سياسياً مستقلاً. وقد تركت هذه التجارب تأثيراتها على حياته في السنوات اللاحقة.

يمكن اعتبار الأربعينات والخمسينات سنوات تبلور الحياة الفكرية لآل أحمد. ففي تلك الفترة تعرّف على آراء أحمد كسروي، ومستنيرين كبار مثل صادق هدايت و نيما يوشيج وخليل ملكي. وتعلّم من كل واحد من هؤلاء دروساً مختلفة؛ التوحيد العقلاني[١٢١] من كسروي، وكتابة القصص القصيرة من هدايت، وأساليب الشعر الحديث من نيما يوشيج، والكفاح السياسي من ملكي. وقد تأثر آل‌احمد خصوصاً بنيما يوشيج وخليل ملكي، وكان على شاكلتهما أديباً وسياسياً مستنيراً رائداً ومستقلاً. كان يعتبر نيما معجزة أدبية متواضعة، وخليل ملكي أنموذجاً فريداً للمستنير في ايران المعاصرة. وقد نبذ جلال الدين والتدين بفعل هذه العلاقات والتجارب، وخاض في غمار الماركسية، واندفع تدريجياً صوب ايديولوجيا مستلهمة من القومية.

في عام ١٩٦٢ كتب كراسة بعنوان «نزعة التغريب» كانت في الأساس تقريراً مُقدماً لمجلس أهداف الثقافة الايرانية في وزارة التربية والتعليم. وكان صاحب فكرة تشكيل هذا المجلس محمد درخشش رئيس مجمع المعلمين الايرانيين و وزير التربية والتعليم في حكومة علي أميني. ضم المجلس في عضويته عشرة أشخاص منهم أحمد فردید، وناقش في تشرين الثاني ١٩٦١ وكانون الثاني ١٩٦٢ تقرير آل‌أحمد، فخلص الى تعذر نشره بسبب نقده الصريح للنظام الحاكم (درخشش ١٩٨٩). واتضح فيما بعد أن قلق المجلس من هذا التقرير كان في محله، فبمجرد أن نشره آل‌احمد عن طريق آخر أثار ضجّة عارمة في الأوساط المختلفة. وكان الأسلوب الصريح لـ «نزعة التغريب» قد عوّض عن تأخر دخول النزعة المحلية الى الحياة الفكرية في ايران. وقف آل‌احمد في الموقع المضاد للناقد المحافظ ليطرح تساؤلات اساسية على أسس التاريخ الاجتماعي والفكري لايران في فترة شهدت فيها البلاد تحولات اجتماعية واقتصادية متسارعة. وهذا ما جعل «نزعة التغريب» كتاباً مقدساً لعدة أجيال من المستنيرين الايرانيين، وصيّر من آل‌احمد أجرأ واكثر الغوغائيين تأثيراً في زمانه. يشير الكاتب والناقد الأدبي رضا براهني، الى أهمية هذا الكتاب بالقول:

«نزعة التغريب» لآل أحمد كان له من حيث تحديد واجبات البلدان المستعمره إزاء الاستعمار، ذات الدور والأهمية التي كانت للبيان الشيوعي لماركس وانجلس في تحديد مهمة البروليتاريا حيال الرأسمالية والبرجوازية، وكتاب «المعذبون على الأرض» لفرانتس فانون في تعيين مايجب على الشعوب الافريقية فعله قبال الاستعمار الأجنبي. إن «نزعة التغريب» أول رسالة شرقية ترسم موقف ووضع الشرق مقابل الغرب المستعمر، وربما كانت الرسالة الإيرانية الأولى التي اكتسبت قيمة اجتماعية على مستوى عالمي.[١٢٢]

ربما كان في إطراء براهني شيء من المبالغة، لكن الصحيح هو أن «نزعة التغريب» أنجز بالفعل جملة مهام صعبة للمجتمع الفكري في ايران. فوفّر اولاً ملفاً نقدياً لنشاط المستنير الايراني طوال مئة سنة، ليصف من خلاله بدقة القضايا الغامضة التي تواجهها هذه الشريحة المارّة بمرحلة تغيّر. وثانياً شدد على الهوية الوطنية والقومية، راسماً ملامح البديل المحلي مقابل الرؤية الاممية «الوطن ـ العالم» التي تبنّتها القوى اليسارية الايرانية آنذاك بقوة. وثالثاً أطلق «نزعة التغريب» رثاءً مراً للتقاليد والآداب التي كانت في طريقها للاندثار والزوال من الأذهان، مرجّحاً بذلك الكفّة لصالح خطاب «عالمثالثي» كثير التشكيك بطروحات الغرب ومشاريعه. ورابعاً قرع طبول التحذير للمستنيرين الايرانيين كي يرعووا فيواجهوا الثقافة الأجنبية التي أخذت تتطرق لكل مفاصل الحياة الفكرية والسياسية والاقتصادية في ايران.

يفتتح آل‌أحمد كتابه الجريئ بتعريف نزعة التغريب: «مجموعة الأعراض التي تطرأ على حياتنا في جوانبها الثقافية والحضارية والفكرية، من دون أن يكون لها أية جذور في التراث، أو أي عمق في التاريخ، وبدون أن يكون دخولها تدريجياً يسمح بالاستعداد لها... وإنما تداهمنا دفعة واحدة لتقول لنا: أنا هدية الآلة إليكم. أو قل أنها الممهّد للآلة». وكان قصده الواضح هو تحفيز الجماهير في ايران ضد مشكلة الانقطاع عن الجذور الآخذة في التفاقم. «حديثنا هنا عن مرض من الأمراض... عن عارض وفد من الخارج، ونما في بيئة مستعدة للإصابة. ومانرمي إليه هو دراسة

خصائص هذا الوباء وأسبابه، وإذا سنحت الفرصة، فقد نتطرق إلى سبل علاجه» (آل‌احمد، ١٩٦٥، ٢١).

يتناول آل‌احمد مفهوم التغريب كمرض اجتماعي خطير من زاويتين «عارض وافد من الخارج» و«بيئة مستعدة للإصابة». فهاتان الزاويتان ترسمان البعدين الخارجي والداخلي للآخرية التي شعر آل‌أحمد حيالها بالخطر. لقد تأثر آل‌احمد عن طريق أحمد فريد بأفكار هايدغر حول العلوم والتكنولوجيا، فاعتبرها أدوات مفضية الى سيادة الإنسان، وتمثل جوهر الحضارة الغربية. لكنه بوصفه الآلة والتقنية كـ «طلسم» التغريب، أعرب عن قلقه الأساسي بالنحو التالي:

«... إننا لم نستطع صيانة شخصيتنا الثقافية ـ التاريخية قبال الآلة وهجماتها المحتمة، وإنما سُحقنا وتحطمنا تحت عجلاتها، وأصل المشكلة هي أننا عجزنا عن اتخاذ موقف مدروس حيال هذا الغول المعاصر. إننا مالم نع ماهية الحضارة الغربية وأساسها وفلسفتها، ومادمنا نصرُّ على تقليد تصرفات الغرب بنحو سطحي مبسط (عبر استهلاك منتوجاته) فلن نكون اكثر من حمار يرتدي فروة اسد». (آل‌احمد، ١٩٦٥، ص ٢٨).

ذهب آل‌احمد الى أن بمقدور هذا الوباء المتفشي القضاء على الأصالة الثقافية لايران، واستقلالها السياسي، وسلامتها الاقتصادية. وكان استخدامه للاستعارات الطبية في معرض الإشارة الى عارض ثقافي، سياسي واقتصادي، إنذاراً منه بضرورة التحلّي باليقظة الفكرية. يقيم آل‌احمد بحثه على أساس الثنائية المعروفة «نحن» و «هم» أو «الشرق» و «الغرب»، ليصف نفسه: «شرقي تقف أقدامه على أرض التراث، ويتوق فؤاده الى قفزة مداها ٢٠٠ أو ٣٠٠ سنة يعوّض بها عن بؤسه وتخلّفه». ثم يقول في تتمة مقارنته: «قعدنا حينما نهض الغرب، واستغرقنا في نوم كنوم أصحاب الكهف، بينما كان الغرب يستيقظ في إطار بعثه الصناعي». وفي نقده لـ «الذات» يركّز بالدرجة الأولى على إدانة المستنيرين الايرانيين الذين نظروا للغرب كبديل، فقد اعتبرهم المسؤولين الأصليين عن خلق أجواء ممهّدة لدخول الغرب وسيادته. فهو يدين جميع المفكرين البارزين في عهد ثورة الدستور بقوله:

«وفي رأيي فإن جميع هؤلاء السادة ماهم الاّ نسخ محلية لـ «مونتسكيو»، وقد سقطوا جميعاً من الجهة الأخرى للسطح.[١٢٣] وهم يشعرون في قرارة أنفسهم أن أسسنا الاجتماعية وتقاليدنا القديمة لاتستطيع المقاومة قبال حتمية الآلة والتكنولوجيا، فتراهم يتشبّثون بـ «أخذ الحضارة الأجنبية من دون تصرف ايراني»، لكن كل واحد منهم يتحرك للعثور على العلاج في طريق يختلف عن طريق الآخر، فواحد راح يؤجّج النيران تحت قدور السفارات، وآخر تصوّر أن من الضروري تقليد الغرب، واتباع «لوثر» حذو النعل بالنعل من أجل بثّ روح جديدة في التقاليد البالية عبر حركة إصلاح دينية، وثالث دعا الى وحدة إسلامية في وقت كانت المذابح التي ارتكبت ضد الأرمن والاكراد قد فضحت العثمانيين في كل أصقاع الأرض». (آل‌احمد، ١٩٦٥، ٨٠).

يقترب آل‌احمد من الأسلوب الذي يصف به شادمان الـ «فكليين» ويشار الى انه ذكر شادمان في هامشين من «نزعة التغريب». واصطنع لهجة كتابية يثير بها القرّاء ضد «الإيراني المتغرب» فهو يصفه بأنه: «يقف على الهواء، مياه تحت التبن، متذبذب دينياً، يركن الى الراحة والسلامة، عديم التخصص، عديم الشخصية، متميّع، ومنبهر بالغرب».

ورغم كل هذا من الخطأ الفظيع الاستنتاج بأن آل‌احمد ذاته لم يتأثر بالغرب. بل على العكس، تأثر بالعديد من المفكرين والكتاب الغربيين (الاوربيين بالدرجة الأولى)، وأغرق في إطراء جان بول سارتر معتبراً إياه مقياساً للضغط السياسي والادبي ومناهضاً لكل نزعة تسلطية (آل‌احمد ١٩٦٦، ٩١) واستعار منه فكرة الالتزام الاجتماعي كجزء أساسي من مهمة الكاتب، وحذا حذو سارتر أيضاً في تسمية المستنير بـ «الضمير المريض» للمجتمع. يروي الناقد الأدبي محمدتقي غياثي موقفاً مع آل‌احمد عام ١٩٦٤ بعد عودة الأول من فرنسا، إذ سأله آل‌احمد عن سارتر، فأجابه غياثي: «لقد مات سارتر، الزمن زمن ميشل فوكو»، وما ان سمع آل احمد هذا الرد حتى هتف بغضب «لكنه ولد لتوه بالنسبة لنا» (غياثي ١٩٨٨، ٤١). إن تأثّر آل‌احمد بسارتر، الفيلسوف المتمرد الذي رفض استلام جائزة نوبل، ورحّب بالثورة

الكوبية، وبقي حتى عام ١٩٦٨ يوزّع الصحف الثورية في شوارع باريس، هذا التأثر لم يكن محض مزاج شخصي. فترجيح سارتر على فوكو كان بمثابة ميول دون قيد أو شرط الى الحداثة في قبال مابعد الحداثة.

مع أن فرديد لم يعر أهمية تذكر لوجودية سارتر وكامو، إلا ان جلال آل‌احمد اعتبرها أول حركة أصيلة بعد الحرب العالمية الثانية، تحاول التشكيك بأسس الفكر الغربي.[١٢٤] ولكن من الصحيح أيضاً أن فرديد دفع آل‌احمد صوب التأثر بنتاجات هايدغر واستلهامها، خصوصاً في نطاق ما أطلقه هايدغر من افكار بشأن طبيعة التكنولوجيا والمادية الغربية.[١٢٥] ترسم آل‌احمد خطى هايدغر في تصوره أن الغرب ليس مجرد وجود امبريالي، إنما هو القلب النابض للتنمية التكنولوجية أيضاً، لذلك يجب أن لاينُظر إليه كمحض وسيلة، بل وكأسلوب خاص في التفكير. كان آل‌احمد يخال أن التكنولوجيا لاتسمح بالتبادل المتكافئ بين الأمم، فبعض الأمم تصدّر التكنولوجيا والبعض الآخر يستوردها. وربما كان هذا الأديب الايراني أول من نقد ظاهرة «التمكنن» في ايران، متحسراً على انهيار مجتمعه التقليدي بمعاول الصناعة والماكنة. يقول: «سواء كانت الآلة طاحونة كهربائية أو معمل نسيج، فانها حينما تفد لتستقر في المدن والارياف، ستعطّل العاملين في الصناعات المحلية، وتشل طاحونة القرية، وتوقف عجلات المغازل التقليدية عن الدوران، وتقطع دابر حياكة السجاد والبسط والأنسجة الصوفية» (آل‌احمد، ١٩٦٥، ٩٩).[١٢٦] لكنه يتجاهل حقيقة أن هذه الآلات «الأجنبية» ذاتها، قلّلت من ساعات كدح العمال، ورفعت مستوى إنتاجهم، وخففت من عنائهم وما يبذلونه من طاقات مجهدة. كان يريد إعادة هذا المارد الجموح، أي الآلة، إلى القمقم، وتحويله الى عبد مطيع خانع لايخالف أمراً لسيده. لكنه لايذكر شيئاً عن كيفية إمكان هذه العملية، ولانلاحظ في أي موضع من «نزعة التغريب» إشارة الى ايجابية من إيجابيات الآلة والتكنولوجيا. وقد تابع مستنيرون آخرون كعلي شريعتي، و داريوش شايكان، و احسان نراقي، و رضا داوري، و مرتضى مطهري، و رضا براهني، منهج آل‌احمد في إدانة «الماكنة» و

«التمكنن».[127] والمزعج اكثر من أي شيء آخر في نقود آل‌احمد للماكنة هو تقليده الببغاوي لهايدغر.

ففي حين يبدو سخط هايدغر على الآلة في اوربا ما بعد الحرب العالمية الأولى مسوغاً إثر كل ذلك الدمار والتقتيل العشوائي، لاندري ماهو بالضبط مبرر الهجوم على الماكنة في ايران الخمسينات والستينات؟! إن اهتمام آل‌احمد بدور الآلة منعه من أن يفهم تعقيدات التكنولوجيا والرأسمالية المتطورة. ومع أنه لم يدل بدلوه في إشكاليات عقدي الخمسينات والستينات كنظرية التبعية وقضية الشمال ـ الجنوب، إلاّ انه كان واضح التأثر بمزيج من هذه القضايا. ويمكن اعتبار أطروحته في «نزعة التغريب» معادلاً أضعف تماسكاً لنظرية التبعية.[128] وما من شك في أن آل‌احمد لم يكن الوحيد الذي روّج لمثل هذا الخطاب في ايران.[129] وبالإمكان رصد تأثير الباحثين الغربيين في كتاب آخر لآل‌احمد، ظهر في مجلدين، وحمل عنواناً لاذعاً هو «المستنيرون، خدمات وخيانات»[130]. عمد آل‌احمد في كتابه هذا الى مناقشة أوسع لقضايا مهمة في تاريخ النهضة التنويرية بايران.[131] واعتبر الارستقراطية ورجال‌الدين والإقطاع و رؤساء العشائر، والطبقة المدنية المتوسطة، المنابت الأربعة للتنوير الايراني، و وصف الجماعة الأخيرة بأنها أفضل وأجدر منابت التنوير، معتبراً المستنيرين المنبثقين عنها أمل النهضة الفكرية المستقبلية في البلاد. ومع هذا نراه يوجّه نقوداً شديدة لهذه الجماعة أيضاً. فهو ينحو باللائمة على المستنيرين العلمانيين الايرانيين لابتعادهم عن قطاعات الشعب، وسطحيتهم، ومناهضتهم للمعتقدات التقليدية التي تتبناها الأغلبية من الشعب، أو عدم معرفتهم بها، مضافاً الى تعاونهم مع الجهاز الحاكم. ويستنتج من هذا أن إصلاح الوضع لايتم إلاّ باتحاد المستنيرين و رجال الدين الذين هم تاريخياً ثاني أهم قواعد التنوير والمعارضة السياسية في ايران. إن اصطدام آل‌احمد بالفكر الغربي وتيار الحداثة اضطره الى اتخاذ نزعة محلية. وبملاحظة مسار تفكيره كما جاء في «نزعة التغريب» و «المستنيرون، خدمات وخيانات» نخلص الى أنه كان يقترب تدريجياً من فكرة صيانة التراث والأعراف المحلية عن طريق تكريس المذهب الشيعي. ومع أن هذين الكتابين دليلان على

منهجية انتقائية مُني بها المؤلف، وأخذ في إطارها ما يحلوله من القومية الايرانية، ومن الاقتصاد الماركسي، والوجودية الغربية، إلاّ انهما يحملان ايضاً نزعة دينية راسخة تضمنها خطاب آل‌احمد (أنظر ؛ ميرأحمدي ١٩٧٨). فقد كان يعتقد أنه منذ قيام الحكم الصفوي الذي صان بعلوم المذهب الشيعي استقلال ايران قبال الامبراطورية العثمانية، ترسخ هذا المذهب في اغوار الروح الاجتماعية الايرانية، واحتل هناك مكانة لاتردّ ولاتبدّل. لذلك اعتبر المذهب الشيعي جزءاً لايتجزّأ من الهوية الإيرانية. وانطلاقاً من هذا وجد أن إحياء الاسلام الشيعي اكثر «المضادات» تأثيراً حيال وباء التغريب، ورجال الدين هم اصلح الأطباء الذين بإمكانهم توفير هذا «المضاد» الناجع والمنقذ للهوية الايرانية. لقد كان احترامه الفائق لرجال الدين ناجماً عن اعتباره إياهم الشريحة الاجتماعية الوحيدة التي لم تستسلم لهيمنة الغرب في إيران. وكان يرى أن لهم أربع مزايا خاصة تجعلهم حلفاء مهمّين للمستنيرين العلمانيين: فهم بسبب طبيعة مهنتهم رجال أفاضل، ولأنهم ينحدرون عادة من الطبقات الاجتماعية المحرومة، تراهم يحملون أفكاراً راديكالية في الغالب، وعموم الجماهير تثق بهم، كونهم حراس الايمان وجنوده، وأخيراً فهم يتمتعون بقدرة على الوعظ والخطابة بلغة العوام، تمكنهم من إثارتهم ودفعهم الى القيام بانتفاضات اجتماعة وسياسية. وفي هذا الخصوص يشير آل‌احمد الى الدور التاريخي الذي لعبه رجال الدين في احداث مثل تحريم التنباك، وثورة الدستور، وتأميم النفط، وانتفاضة (١٥ خرداد) في حزيران ١٩٦٤ بقيادة آيه الله الخميني. وقد تملّك الغضب آل‌احمد بسبب صمت المستنيرين عن الحادثة الأخيرة الى درجة جعلته يكتب «المستنيرون خدمات وخيانات» بعد فترة وجيزة منها. كانت أطروحته الرئيسية أنه في المئة عا الأخيرة «متى ماتحرك رجال الدين والمستنيرون مع بعضهم والى جانب بعضهم أ تبعاً لبعضهم كان ثمة انتصار في الكفاح الاجتماعي، وتقدّم الى الأمام وخطوة باتجا التكامل. وأينما تخاصمت هاتان الشريحتان وتنكرتا لبعضهما، أو خاضت إحداهم غمار النضال بمعزل عن الأخرى، كانت هناك هزيمة أو تراجع أو خطوة الى الوراء» (آل‌احمد ١٩٧٨، ج ٢، ص ٥٢). وأكد أن تسهيل هذا التعاون يستلزم أن يم

المستنيرون أيديهم الى رجال الدين وعموم الشعب، وأن يخرج رجال الدين بدورهم من قوقعة المحافظة.

هذا الموقف الايجابي لآل‌أحمد من رجال الدين، شمل أيضاً التراث الفكري للشرق. فقد ذهب الى أن نزوع المستنيرين الايرانيين الى الغرب ينبغي أن يتعادل بميول شرقية. وكان يعتبر الهند على وجه الخصوص انموذجاً باستطاعة المستنير الإيراني استلهامه و التواصل معه، وقد أرسى رؤيته هذه على جملة دعائم؛ فللهند تقاليد دينية ثرّة وعلاقات تاريخية قوية مع ايران. ثم إن الهند أطلقت مؤخراً نهضة عارمة في مقارعة الاستعمار، وقدّمت سياسياً مفكراً على مستوى عالمي هو المهاتما غاندي (١٨٦٩-١٩٤٨). لقد تأثر آل‌أحمد بالمنحى الشعبي لغاندي، فاعتبره مثالاً فكرياً غيّر متقيّد بمصالح طبقة خاصة قدر التزامه بمبادئه الرامية الى إقامة مدينة فاضلة. وفضلاً عن هذا كان يرى أن غاندي صاحب أكمل رؤية بخصوص استقلال العالم الثالث (آل‌احمد، ١٩٧٨، ج١، ص ١٦٩) بل لقد تمادى الى درجة اعتبار الهند الأم الحضارية لايران، و اقتراح ايفاد الطلبة الجامعيين الى الهند واليابان بدل ابتعاثهم الى الغرب. وهكذا شجّع جلال آل‌احمد الكثير من المستنيرين والمترجمين الايرانيين على الكتابة عن اللغات الشرقية والترجمة عنها.[١٣٢]

وكان هذا اقتراحاً صائباً، فمعظم الإيرانيين المتعلمين لم يكونوا على‌معرفة بالتحولات الفكرية التي تمر بها البلدان الشرقية المجاورة (وما يزالون كذلك). يقول ريتشارد فراي، أحد اساتذة لغات الشرق الادنى المرموقين بجامعة هارفارد، والذي تولّى من ١٩٦٩ إلى ١٩٧٤ إدارة مؤسسة آسيا بجامعة بهلوي في شيراز: «لم تكن الجامعات الإيرانية تعلّم طلابها شيئاً عن الشرق الأقصى، وحتى عن جارتهم الهند، ولكنها تعطي دروساً عن تاريخ اوربا وعن امريكا» (فراي ١٩٨٤). وقد تغيّر هذا الوضع في أواخر العهد البهلوي، وذلك عندما استُخدم عدد من الأساتذة لتدريس معارف خاصة بالهند والفلسفة الشرقية. ومع هذا، فقد كانت للمستنيرين العلمانيين في ايران معرفة واسعة بالتيارات الفكرية والأدبية في اوربا وامريكا الشمالية، وحتى

في امريكا اللاتينية، لكنهم لم يكونوا على علم بما يحصل بالقرب في بلدان جارة مثل باكستان والهند وافغانستان وتركيا والعالم العربي.

وينبغي التنوية بآل‌احمد لأنه حال دون أن تبقى النزعة المحلية مجرد بحث أكاديمي. فقد استطاع تحويلها الى‌جزء لايتجزّأ من الخطاب السياسي الحديث في ايران. فلم يكن بوسع المستنير الايراني من بعده، التحدث عن الصراع الثقافي مع الحضارة الغربية المعاصرة من دون أن يحدد موقفه من «نزعة التغريب» التي أطلقها آل‌احمد. ومع هذا ينطوي نقد آل‌احمد للمستنيرين على نواقص عديدة، فقد كان يظنّهم المروّجين للتغريب، ولم يلتفت إلى انهم كشريحة اجتماعية (حساسة كالمسمار اللحمي على حد تعبير آرثر كسلر) لم يكونوا سوى انعكاساً للازدواجية البنيوية والتناقضات الداخلية في مجتمعهم، المجتمع الذي كان يندمج سريعاً في السوق الرأسمالية العالمية، ويلتحق بركب التمدين والصناعة بخطى متسارعة، وكانت طبقاته الاجتماعية آخذة في الإثراء، وبالتالي فقد كان مجتمعاً يحتاج الى تعريف ذاته، بينما كان آل‌احمد يُلقي بشكل تعسفي مسؤولية كل المحن والويلات الاجتماعية على عاتق المستنيرين. وكأنه لم تكن هناك أية علاقة بين هؤلاء المستنيرين والبيئة التي نشأوا فيها، أو كأنهم أدغال زائدة نمت بمحض إرادتها. وعلى كل حال فقد أخطأ آل‌احمد تشخيص العلة والمعلول وخَلَطَ بينهما. فتقييمه النقدي توجّه بسهامه الى المستنيرين، وليس الى الروابط الاجتماعية. حتى كأن جان بول سارتر خاطب آل‌احمد في حوار افتراضي حينما قال: «المستنير ظاهرة من ظواهر المجتمعات المتمزّقة داخلياً، وهو في الوقت ذاته الشاهد عليها، لأنه ينقل هذا التمزّق الى داخله. إذن فهو ظاهرة تاريخية. وبهذا لايستطيع أي مجتمع أن يشتكي من مستنيريه من دون أن يسدّد التهم لذاته، لأنه هو الذي صنع هذه الظاهرة» (سارتر ١٩٨٤، ٢٤٤).

ينبغي دراسة نقمة آل‌احمد على المستنيرين في إطار الواقع الفكري العجيب الذي واجهته هذه الشريحة بعد الحرب العالمية الثانية. لقد كانوا جيلاً يتقلب في اتون الهجوم النووي على هيروشيما وناكازاكي، والحرب الباردة، ومكافحة

الاستالينية، وحرب فيتنام، والاضطرابات الطلابية، والدكتاتوريات المحلية، والتبعية الاقتصادية، والنهضات الوطنية، كان آل‌احمد ينتمي الى جيل يعيش ازدواجية الاستلهام من الغرب ومعاداة الغرب سياسياً، الجيل الذي تملكته حيال الغرب مشاعر الخوف من الأجنبي، ومع ذلك راح يقتبس من أفكار فلاسفته وكتّابه، جيل توخى الانقطاع عن الدين والتراث، وكان في الوقت ذاته منشدّاً الى هذا التراث، وهو بالتالي جيل حلم بأهداف حداثية مجنّحة كالديمقراطية والحرية والعدالة الاجتماعية، بيد أنه عاش الشك والتوجّس فيما يخص مقدمات هذه الأهداف وفواتيرها وجذورها التاريخية وما يصاحبها من صعوبات. لقد كان آل‌احمد كمستنير بارز في زمانه، الأنموذج الكامل لهذا الاضطراب والتوجّس الذهني، ويمكن اعتباره ممثلاً لجيل من المستنيرين الايرانيين أصيب بصدمة عنيفة من الليبرالية والاشتراكية على السواء كبدائل سياسية. انزعاج آل‌احمد من الليبرالية انبثق عن حقيقة أن الغرب رغم كل وعوده بدعم الديمقراطية، لم يقدّم لايران سوى الاستعمار القديم والحديث ودعم الحكام المستبدين. وينبغي الالماع الى أن صيت آل‌احمد ذاع في ايران كناقد اجتماعي في وقت شككت فيه طائفة من أرهف الذهنيات الغربية نظير البير كامو (١٩١٣-١٩٦٠) واريك فروم (١٩٠٠-١٩٨٠) وهربرت ماركوزه (١٨٩٨-١٩٧٩) وجان بول سارتر (١٩٠٥-١٩٨٠) وجورج برناردشو (١٨٥٦-١٩٥٠) وآرنولد توينبي (١٨٨٩-١٩٧٥) وقبلهم أوزوالد اشبنجلر، بكفاءات العالم الغربي ومستقبله الحضاري. أما تذمّره من الاشتراكية فكان بوحي من توسعية الاتحاد السوفيتي وفشل الاشتراكية آنذاك في تحقيق وعودها التي قطعتها على نفسها، والطاعة التي محضتها قيادة الحزب الشيوعي الايراني للاوامر والتوجيهات التي كانت تصلها من الاتحاد السوفيتي.[١٣٣]

كما تعد عودة آل‌احمد الى الدين والتدين مؤشر تحوّل ايديولوجي مهم لدى جماعة كبيرة من المستنيرين الايرانيين. فقد كانت الافكار اللاأدرية (الآكنوستيكية) وعدم المعرفة بالله (الآتيسمية) والإلهية العقلانية (الديسمية) لدى ميرزا فتح علي آخوندزاده، وميرزا آقاخان كرماني، واحمد كسروي، و علي دشتي، وتقي آراني،

وصادق هدايت، تترك مكانها للإسلام المنادي بالكفاح الاجتماعي والسياسي. وقد كان المذهب الشيعي في المنحى الذرائعي لآل‌احمد ايديولوجيا مناسبة للتعبئة السياسية.[١٣٤] وقد انعشت آماله الأحداث التي وقعت في الهند والجزائر وفيتنام والانتفاضات الاوربية في عقد الستينات، والتي لعب فيها رجال الدين اليساريون دوراً طليعياً. وكان من الانجازات الكبرى لآل‌احمد إزالة الحواجز بين المستنيرين العصريين و رجال الدين. فقد حاول من جهة تخفيف لهجة المستنيرين المعادية للدين، عبر إقناعهم بأن رجال الدين هم الشريحة الوحيدة في ايران التي لم تخضع ولم تستسلم للسيادة والتفوّق الغربي، ومن ناحية أخرى سعى لإقناع رجال الدين أن تحالفهم مع المستنيرين الطريق الوحيد المؤثر لمقارعة نظام الاستبداد الشاهي. من هنا لم يكن غريباً أن تلقى مؤلفات آل‌احمد ترحيباً واسعاً في أوساط كلّ من الحوزة العلمية والجامعات الحديثة على حدٍ سواء، وتجد لها في كلتا الساحتين قرّاءً ودارسين متعمقين، وبهذا عمد أشخاص من طرفي هذه الهوّة التاريخية الى إبداء رغبة اكيدة في ترتيب علاقات صداقة بين الجانبين. ولم يمض وقت طويل حتى تحققت هذه الرغبات.

الهوامش

١- تم تغيير جميع هذه التواريخ الايرانية الى الميلادية في هذا الكتاب، أو الإبقاء على التاريخ الميلادي وحذف الايراني، وذلك لعدم معرفة القارئ العربي بالأخير. م.

2- anachronism.

3- discursive practices.

٤- كأفضل الأمثلة على ذلك راجع ؛ أخوي ١٩٨٠، أمير أرجمند ١٩٨٨، بايات فيليب ١٩٨٢، عنايت ١٩٨٢، فيشر ١٩٨٠، ومتحدة ١٩٨٥.

٥- كنماذج مفيدة راجع؛ آبراهاميان ١٩٨٩، شهابي ١٩٩٠، دباشي ١٩٩٣.

٦- لمعرفة الظروف الصعبة للمستنيرين غير المتدينين، راجع؛ شهدادي ١٩٨٢، كيا ١٩٨٦، قيصري ١٩٩٨.

7- Nativist.

8- Other – ness.

٩- Rentier تطلق أساساً على من له دخل معين من الأراضي أو الاسهم والسندات وما الى ذلك. والمراد بالسلطة الـ Rentier في ايران هي المعتمدة على عائدات النفط. م.

[10]- Fedwa Malti - Douglas.

[11]- G. Mattew Bonham.

[12]- Traci A. Fordham.

[13]- Valerie J. Hoffman.

[14]- Sarif Mardin.

[15]- Nicholas G. Onuf.

[16]- Prodromos Yannas.

هوامش الفصل الأول:

١٧. يكتب في هذا المجال «تكنولوجيا الذات تمكّن الافراد بواسطة إمكانياتهم الخاصة أو بمساعدة الآخرين إجراء سلسلة من الأعمال على أجسامهم وارواحهم وافكارهم وسلوكهم واساليب كينونتهم (وجودهم) ليحدثوا تغييراً في ذواتهم يصلون من خلاله الى حالات معينة من البهجة والطهر والتعقل والكمال، أو الخلود» (فوكو ١٩٨٨، ١٨).

١٨. فوكو ١٩٦٥، ١٩٧٥، ١٩٧٩، ١٩٨٠.

١٩. (كفتمانها) المراد من الخطاب نشاط لغوي يستخدم القواعد والعقائد لمنح إطارات لمواضيع الخطباء. يعتبر فوكو الخطاب (Discoure) ارضية مفهومية يولد فيها العلم والمعرفة. لكن هذه المعرفة والفرضيات تدرس قواعدها وبرامج عملها بشكل إجتماعي وسياسي. وبتعبير آخر فإن أطر العلم والمعرفة ليست مجرد بُنى فكرية مستقلة، وإنما هي مواقع سلطة ايضاً. مواقع تمتزج فيها السلطة والمعرفة بحرية تامة.

٢٠. يعرّف فوكو «السلوك الخطابي» بأنه: «مجموعة من القواعد التاريخية غير المتعينة، تحدد دائماً شروط النشاط البياني لمجالات اجتماعية وإقتصادية وجغرافية ولغوية مشخصة، في الازمنة والأجواء التي تصنع عهوداً تاريخية معينة» (فوكو ١٩٧٢، ١١٧).

٢١. ومع هذا كان فوكو عارفاً بالمقاومة الكامنة في الخطاب. ويكتب حول هذا: «الخطابات ليست راضخة دوماً للسلطة، وإنما هي ثائرة عليها اكثر من تسليمها لها. وعلينا الإلتفات الى عملية معقدة وغير ثابتة يمكن للخطاب من خلالها أن يكون أداة السلطة ونتيجتها وايضاً الحائل دونها وعقبتها والمضاد لها ونقطة الانطلاق لاستراتيجية مناهضة لها. الخطاب ينقل السلطة ويوجدها ويقوّيها، لكنه يضعفها أيضاً ويعرضها للمخاطر، ويجعلها هشة ضعيفة ويوفر أسباب إضمحلالها» (فوكو، ١٠٠ – ١٠١).

[22]- Representation.

٢٣. G. B. Vico، فيلسوف ايطالي (١٦٦٨ – ١٧٤٤م).

[24]- Lettres Persanes.

[25]- Hermeneutical.

٢٦. يعدد المارشال برمن في كتابه المفيد أربع سمات اساسية لعصر الحداثة: ١. تحديث أي ظاهرة من الظواهر حالة خاصة بالفرد الأوربي ٢. التحديث غيّر التصوّر التقليدي القائل بوجود عالم أوهام في مقابل العالم الواقعي ٣. الثورة البرجوازية بكشفها النقاب عن الأوهام الدينية والسياسية أفصحت عن إمكانية وجود خيارات وطموحات جديدة ٤. لم توجد البرجوازية اقتصاد السوق الحر فقط، إنما وفرت حرية التعامل والبحث عن أفضل البضائع لاعلى مستوى التجارة وحسب، بل على مستوى العقائد والاتحادات والقوانين والسياسات الاجتماعية أيضاً. (برمن ١٩٨٨، ١٣–٣٦، ١٠٥– ١١٤).

٢٧. يقول سعيد: «كان تاريخ الشرق مفيداً لهيغل وماركس، ولبوركهارت من بعدهما، ثم لنيتشه واشبنغلر وفلاسفة كبار آخرين، من حيث هو صورة لعصر مهم ينبغي تخطيه الى غيره» (سعيد ١٩٨٥، ٥).

٢٨. يذهب فوكو (١٩٨٠، ١٠١) الى إمكانية قيام «خطاب معكوس» كممارسة متمردة. يكتب في إطار الشذوذ الجنسي حول هذا الخطاب: «بدأ بالكلام نيابة عن نفسه، وطلب المصداقة على حقانيته أو

كونه طبيعياً، وكان في هذا يستخدم عادة ذات المفردات والمقولات التي رُفِضَ على أساسها من منظار طبّي».

٢٩. درس العظم في العالم العربي والولايات المتحدة الامريكية. وتخرج عام ١٩٦١ من جامعة ييل برسالة دكتوراه عن فلسفة الاخلاق عند هنري برغسون. ودرّس في لبنان والأردن ثم عاد الى سوريه و عمل منذ ١٩٧٧ استاذاً للفلسفة الاوربية المعاصرة في جامعة دمشق. كما عمل مراجعاً في مجلة «دراسات عربية» وصدرت له عدة كتب منها «النقد الذاتي بعد الهزيمة»، «نقد الفكر الديني»، «نقد فكر المقاومة الفلسطينية»، «ثلاث محاورات فلسفية دفاعاً عن المادية والتاريخ»، «اثر الثورة الفرنسية» و The Origins of Kant,s Arguments in The Antinomies (1972).

٣٠. أفضّل مصطلح «الاستشراق معكوساً» على مصطلح «الاستغراب» لسببين؛ الأول أنه بدل الاستغناء عن التعاليم الوجودية والمنهجية والمعرفية للاستشراق فإنه يُعمّد [يطهر] هذه التعاليم بمياهه الخاصة ويعيد إستعمالها بشكل معكوس. والثاني أنه يهيم أولاً بالنظر الى الداخل (الرغبة في فهم الذات الشرقية) ويأتي اهتمامه بالنظر الىالخارج في الدرجة الثانية (الرغبة في فهم الآخر الغربي).

٣١. بادر المفكر الهندي آشيس ناندي في كتاب «العدو الصديق» ١٩٨٣، والدكتور حسن حنفي من مصر في كتابه «مقدمة في علم الاستغراب» ١٩٩١ إلى محاولات واعية لإقصاء هذه الإصطناعات الذهنية.

٣٢. يلفت العظم الى أن تحليل اللغة والنصوص وعلم اللغة التاريخي ومايرتبط بذلك من مواضيع، تعد أرضية مشتركة بين انصار كلا الخطابين.

٣٣. الناقد الادبي الامريكي المعروف فريدريك جيمسون يعرّف «الخضوع» بأنه: «شعور ذهني بالحقارة وإدمان على تقديم الخدمات والطاعة، ينمو بصورة إضطرارية وبشكل بنيوي في ظروف التسلط» (جيمسون ١٩٨٦، ٧٦).

[34]- Steve Biko.

[35]- Paolo Freire.

[36]- C. L. R. James.

[37]- W. Rodny.

٣٨. كما ينبغي الإلتفات الى تأسيس العديد من المنظمات الدولية في هذه الفترة بهدف تحقيق آمال الشعوب والبلدان في العالم الثالث. ومن ذلك حركة عدم الإنحياز وجامعة الدول العربية ومنظمة الاوبك، ومنظمة المؤتمر الإسلامي، ومنظمة المؤتمر الافريقي.

٣٩. يبرهن فانون في «المعذبون على الأرض» أن العنف بالنسبة لضحايا الاستعمار (والذي يمكن أن يتخذ شكلاً رمزياً أيضاً) يمكنه أن يكون من الناحية النفسية حالة تحريرية، لأنه «قوة مُطهّرة» تحرر المستعمرين من عقدة الحقارة والشعور باليأس.

٤٠. كنموذج مناسب لهذا، راجع: العطاس ١٩٩٣.

٤١. وكما أجاد ماكسيم رودنسون ينبغي عدم التصور أن «كل أعداء أصحاب السلطة، هم أبطال طاهرون، لاغبار على عقائدهم إطلاقاً، وفعالهم تمثل المظهر السامي للفضيلة والتقوى» (رودنسون، ١٩٨٠ ، XIII).

٤٢. Negritude، يستعمل هذا الاصطلاح غالباً بمعنى «الأسود جميل».

٤٣. Rastafarian، فرقة دينية ظهرت في جاماثيكا، تعتقد أن زنوج امريكا سيعودون في نهاية المطاف الى افريقيا.

[44]- Garveyite.

٤٥. هزاره كرايي.

٤٦. وكما أوضح فوكو (آ ١٩٧٧، ١٢٤): «مهمة الكاتب تشخيص خطابات معينة ودورانها و انشطتها في داخل مجتمعه».

هوامش الفصل الثاني:

٤٧. (إجاره گير) Rentier State.

[48]- Karl Mannheim.

٤٩. غالباً ما يؤسس المستنيرون هذه المزاعم على دعامة التعليم العالي والتخصص والنشاط الفكري الذي يمارسونه، فهم عادة ما يعملون في مؤسسات مثل الجامعات ومراكز البحث العلمي والاجهزة الإدارية الحكومية والصحف والشركات الخاصة.

٥٠. وكما عبّر ادوارد سعيد (١٩٩٤، ١٠-١١) بصحة: «لم تندلع في التاريخ الحديث نيران أية ثورة بدون مشاركة المستنيرين. كما لم تظهر أية حركة كبرى معادية الثورة من غير مستنيرين. المستنيرون هم آباء وأمهات الحركات، وهم الى ذلك ابناؤها وبناتها، بل كانوا حتى ابناء إخوانها وأخواتها».

٥١. Deism، الايمان بالله بدون اعتقاد بالوحي وتدخل الله في الحوادث اليومية.

[52]- Richard Hofstadter, Anti-Intellectualism in American Life (New York: Knopf, 1963)٥٧، نقلت في بيل ١٩٧٢

٥٢. أعلم جيداً أن استعمال تعريف عام الى هذه الدرجة يجر علّي مؤاخذات الغموض والإضطراب المفهومي، لكنني أعتقد أن المساعي التي بذلت لحد الآن للتفريق الدقيق بين الانتلكتويل والانتلجنسيا، ليست كافية أبداً (ومع ذلك راجع كمشروع متميز في هذا المجال؛ صدري ١٩٩٢) وما يعقّد المسألة اكثر الميول الايديولوجية والسياسية للأشخاص. فبعض المستنيرين الذين درسناهم في هذا الكتاب لايرون قسماً من أضرابهم في الأجهزة الحاكمة قبل الثورة وبعدها جديرين بعنوان «المستنير». من ناحية أخرى لايرغب فريق من المفكرين المناهضين للحداثة أن يسمّوا «مستنيرين»، لأنهم يرون هذا الاصطلاح ينطوي على مضمون ليبرالي أو يساري اكثر من اللازم وبشكل غير مبرر، وبالتالي فإنني هنا لا أنكر الطابع الذهني لتعريفي الذي قدمته.

[54]- Elastic.

٥٥. كبحثين حول العلمانية والعلمنة في تركيا، راجع؛ مردين ١٩٦٢،و بركز ١٩٦٤.

٥٦. كدراستين عن الفكر التنويري في روسيا، راجع؛ برلين ١٩٧٨، واليكي ١٩٧٩.

٥٧. راجع؛ بلاك ١٩٦٤، مهتا ١٩٨٥.

٥٨. اكتشف النفط في ايران لأول مرة في عام ١٩٠٨، وبدأ إستخراجه سنة ١٩١١ م .

٥٩. يعرف هشام شرابي «النظام الأبوي المستحدث» بأنه بنية إجتماعية مهزوزة، من خصوصياتها الطابع المؤقت، وانواع من عدم التنمية والتخلف في المجالات الاقتصادية والبُنى الطبقية والسياسية والاجتماعية والثقافية» (شرابي، ١٩٨٨، ٤).

٦٠. لمزيد من الاطلاع على وضع البؤساء المدنيين قبل الثورة وسايكولوجياهم السياسية، راجع؛ كاظمي ١٩٨٠، وبنوعزيزي ١٩٨٣.

[61]- Porfirio Diaz.

٦٢. في ايلول ١٩٧٦ أصدر الحزب تقريراً جاء فيه أنه يضم في عضويته ٥/١٩١/٣١٢ عضواً، ٦٠ بالمئة منهم من سكان القرى (Echo of Iran 1977 , 119)

٦٣. داريوش همايون أحد أبرز المستنيرين المناصرين للشاه، والذي شغل موقع صحفي، ومؤسس صحيفة «آيندگان» وأمين عام حزب رستاخيز، وبالتالي وزير الأمن (١٩٧٧ – ١٩٧٨) كان ممن شرحوا الطبيعة المزيفة لهذا الحزب (همايون ١٩٨٢). أما رأي جمشيد آموزگار الأمين العام الآخر للحزب والذي أعلن قبل سنة واحدة من إنتصار الثورة أن عالم اليوم ليس عالم الايديولوجيات وانما عالم التكنولوجيات، فنترك تقييمه للقراء.

٦٤. فيما بعد سنكتفي لذكر هاتين المنظمتين بأسمي «الفدائيين» و «المجاهدين». وسنعرض للمجاهدين كجماعة من المستنيرين الدينيين في الفصل الخامس.

[65]- C. Marighela.

٦٦. أنظر بحثين أساسيين في الدفاع عن هذه الفكرة؛ بويان ١٩٧٣، واحمد زاده ١٩٧٤.

٦٧. درس آبراهاميان (١٩٨٢، ٤٨١) حياة ١٧٢ فدائياً قتلوا ما بين ١٩٧١ حتى ١٩٧٧، ورَسَمَ الصورة الإحصائية التالية لمشاغلهم؛ ٧٣ طالباً جامعياً، طالب إعدادية واحد، ١٧ معلماً، ١٩ مهندساً، سبعة موظفين، ثلاثة أطباء، أربعة مستنيرين، ١٣ من حرف أخرى، ثماني نساء من ربات البيوت، خمسة جنود مكلفين، ١٢ عاملاً، ١٢ شخصاً لم تعلم مهنهم.

٦٨. كان بيژن جزني، الذي تخرج عام ١٩٦١-١٩٦٢ بالمرتبة الأولى من قسم الفلسفة والعلوم التربوية بجامعة طهران، المنُظّر الأول لمنظمة الفدائيين (مجلة كلية الآداب بجامعة طهران ١٣٤١ [١٩٦٢]، ٢٤٤)، أما صفائي فراهاني الطالب في قسم الهندسة فقاد الهجوم على سياهكل. وأشرف مهندس آخر تولّى فيما بعد قيادة المنظمة. وتخرج سوركي وصفاري آشتياني من قسمي العلوم السياسية والقضاء على الترتيب (آبراهاميان ١٩٨٢، ٤٨٣-٤٨٤).

٦٩. التخصصات الجامعية لهؤلاء الفدائيين هي؛ احمدزاده (رياضيات)،بويان (آداب)، توكلي (تاريخ)، آريان (اللغة الانجليزية)،وآژنك (اللغة الانجليزية). الأول والثاني تخرّجا على التوالي من جامعة طهران، والجامعة الوطنية بطهران، أما الثلاثة الآخرون فتخرّجوا من جامعة مشهد.

٧٠. جماعة فلسطين منظمة يسارية صغيرة اعتقل أعضاؤها الثمانية عشر في أوائل السبعينات. وحكم على ثلاثة من قياديها هم شكرالله باك‌نجاد، ومسعود بطحائي، وناصر خاك ساز بالسجن المؤبّد. وأطلق سراحهم اثناء تصاعد الثورة في ١٩٧٨.

٧١. كان خسروكلسرخي شاعراً وناقداً أدبياً وخريج جامعة طهران. وقد شدّ دفاعه الشجاع عام ١٩٧٤ عن العقيدة الماركسية في المحكمة، والذي بثه التلفزيون، الآلاف من المشاهدين. أعدم هو و رفيق دربه كرامت دانشيان بعد المحاكمة.

٧٢. شعاعيان مهندس لحيم، واستاذ ثانوية، ومفكر ماركسي بارز ومستقل، وجّه نقوداً للتعاليم اللينينية ـ الاستالينية التي تتبنّاها منظمة الفدائيين عبر سلسلة من المناظرات مع حميد مؤمني المنظّر المرموق للفدائيين. إنتحر اثناء اشتباك مسلح مع قوات الشرطة في الخامس من شباط ١٩٧٦ كي لايقع في الإعتقال. كنماذج من كتاباته راجع؛ شعاعيان ١٩٧٥ و ١٩٧٦.

٧٣. «توفان» أسم منظمة ماركسية ـ لينينية صغيرة من المعجبين بالتجربة الصينية تأسست عام ١٩٦٢.

٧٤. هي أيضاً من المنظمات الشيوعية الصغيرة التي عملت بطابع سري. وبدأت الكفاح المسلح تزامناً مع الفدائيين تقريباً. ونشطت في آذربايجان و خوزستان ولرستان. خمسة من ابرز كوادرها هم (همايون

كتيرائي، وناصر كريمي، و ناصر مدني، و بهرام طاهرزاده، وهوشنك تركل) أعدموا في ١٩ تشرين الأول ١٩٧١.

٧٥. لايعني هذا أن السلطة لم تلجأ الى مثل هذه الممارسات، بل على العكس داهمت المساجد عدة مرات وأغلقت الجامعات. لكنها تراجعت في كل مرة أمام الرأي العام الذي طالب بإعادة إفتتاح هذه المراكز.

[76]- S. Huntington.

٧٧. مهدي خانباباتهراني (١٩٨٩، ٣١١-٣١٣) أحد مؤسسي الاتحاد العام يذكر الأسماء الآتية كأبرز الناشطين في هذا الاتحاد: فيروز توفيق، مهرداد بهار، حميد عنايت، همايون كاتوزيان، منوجهر هزارخاني، حسين ملك، هما ناطق، ناصر باكدامن، امير بيشداد، أحمد أشرف، صادق قطب‌زاده، خسرو شاكري.

٧٨. تكتب نيكي كدي (١٩٩٥، ٦٩): كانت النهضة الجامعية الايرانية خارج البلاد اكبر من أية نهضة جامعية أخرى وأشدها صِدامية وثورية. ولايعزى هذا إلى اعدادهم الأكبر فقط، بل و الى إلتزامهم السياسي أيضاً.

٧٩. حسب وثيقة صادرة عن منظمة المعلومات والأمن الايرانية (السافاك) والتي كشف عنها الاتحاد عام ١٩٧١، منعت السلطات إصدار ونشر ٢٠٠ كتاب أعتبرتها ضارة. وبلغ عدد الكتب في هذه القائمة السوداء أواخر السبعينات ٧٧٠ كتاباً (إنظر تنكابني ١٩٧٨، ١٩٩-٢٠٨، فرداي ايران [الغد الايراني] ١٩٨١).

٨٠. في إستبيان إجري عام ١٩٦٦ في جامعة طهران والجامعة الوطنية حول رأي الطلبة الجامعيين في أهم الواجبات التي ينبغي أن تنهض بها الحكومة، ذكر ٤٦ بالمئة مهمة تحقيق العدل والمساواة، واشار ٣٠ بالمئة الى الرفع من مستوى التعليم ومضاعفة فرص التحصيل الدارسي (بيل، ١٩٧٢، ٨٩).

٨١. فيما يلي لائحة بمحطات من كفاحهم البطولي؛ في عام ١٩٦١ تظاهروا مطالبين بالأمور التالية؛ دعم إضراب اساتذة الثانويات والمعلمين لزيادة الأجور (أيار)، إعلان التضامن مع الحركة التحررية في الجزائر (تشرين الثاني) والاعتراض على تواجد المستشارين الامريكيين (شباط). سارعوا في صيف عام ١٩٦٢ الى ناحية جوادية الفقيرة بطهران ليبنوا فيها جسراً بعد ما تضررت المنطقة بالسيول. في حزيران ١٩٦٧ تظاهروا إعتراضاً على إحتلال الاراضي العربية من قبل اسرائيل بعد حرب الأيام الستة. في كانون الثاني سنه ١٩٦٨ شاركوا مشاركة فعالة في مراسم تأبين المصارع الايراني الشهير غلامرضا تختي الذي قيل أن شقيق الشاه أمر بقتله حسداً. في آذار ١٩٧٠ أقاموا مظاهرة كبرى إعتراضاً على تغيير خطوط الباصات و زيادة سعر تذاكرها. وتواصلت موجة المظاهرات والإعتراضات الطلابية في عقد السبعينات.

وبالتالي هاجموا في أيار عام ١٩٧٠ عدداً من المؤسسات والمراكز التابعة للامريكيين. والخلاصة هي أن السبعينات كانت كالعقد الذي سبقها مشحونة بالنشاط الجامعي المعارض.

٨٢. ومن الأمثلة الأخرى لهؤلاء هما ناطق (المؤرخة المعروفة) وحميد عنايت (استاذ ورئيس قسم العلوم السياسية بجامعة طهران) وأحمد أشرف (عالم إجتماع مرموق) و رضا براهني (ناقد أدبي مشهور) و علي شريعتي (أشهر منظّر إسلامي) ومنوجهر هزارخاني (مترجم معروف لكتب الأدب والفكر والسياسة) وسيمين دانشور (أشهر قاصّة ايرانية معاصرة).

[83]- Symbiosis.

٨٤. هنا ينبغي التحذير من أمور تتعلق بتصنيفات مثل الإلتزام وعدم الالتزام، والادباء المحايدين والحداثيين والتقليديين. نظراً لأن الكثير من الشخصيات الأدبية والفنية الواردة أسماؤهم هنا كانوا من الوجوه الجديدة على الساحة الأدبية، أو من الذين جرّبوا أساليب حديثة في الشعر والنثر، فقد يكون تصنيفنا مضلّلاً بعض الأحيان. فمثلاً بعض المستنيرين الملتزمين، غالباً ما جرّبوا أساليب بيانية حداثية، في حين لم تكن المواضيع التي يطرقها الادباء المحايدون لتخلو من رسالة سياسية ضمنية (معارضة أو مناصرة للنظام). وبهذا فإن تقرير أدباء ملتزمين في قبال أدباء محايدين هو فقط للتفريق بين جماعتين على مستوى واسع، إحداهما يمثلها أدباء قرروا مسبقاً وعن وعي أن تكون أعمالهم في خدمة اهداف ايديولوجية معينة أو طبقة خاصة، والأخرى جماعة تركز على الطابع الجمالي لنتاجاتها.

٨٥. نقلاً عن كريمي حكاك، ١٩٧٧، ٢٠٢-٢٠٣.

٨٦. هو الشعبة الايرانية لاتحاد القلم العالمي، وقد ترأسته شخصيات أدبية نظير محمد حجازي، وعلي دشتي، و برويز ناتل‌خانلري، و ابراهيم صهبا.

٨٧. تأسست في كانون الثاني سنة ١٩٦٤ باشراف الملكة فرح لترويج اللغة الفارسية وحفظ التراث الثقافي الايراني. وكان يدير المؤسسة برويز ناتل‌خانلري أمينه العام بمساعدة علي‌اكبر سعيدي سيرجاني. وقد أصدرت المؤسسة الى ما قبل إنتصار الثورة اكثر من ٣٠٠ كتاب حول الأدب والثقافة والتاريخ الايراني.

٨٨. تشكل هذا المجلس إثر تأكيد اليونسكو على أهمية التنمية الثقافية في العالم الثالث، وكان الهدف منه تنسيق النشاطات الثقافية المختلفة في كافة انحاء البلاد. وتولّى رئاسته وزير الثقافة والفنون مهرداد بهلبد، وعمل جمشيد بهنام وذبيح الله صفا على التوالي كأمين عام للمجلس. إلاّ إنه لم يستطع أداء وظائفه بنجاح لما نشب بينه وبين وزارة الثقافة والفنون من تنافس.

٨٩. إضطلع هذا المكتب بإدارة متاحف البلاد وإقامة مهرجانات ثقافية.

٩٠. تأسست في تشرين الاول عام ١٩٧٦، وكانت مهمته حراسة الثقافة واللغة الايرانية عن طريق دعم الابداعات الفنية والبحوث. كان عبدالمجيد مجيدي يدير هذه المؤسسة باشراف من شخص الملكة فرح بهلوي.

[91]- Counterculture.

٩٢. «جيش المعرفة» [بالفارسية سباه دانش] الذي تشكل في كانون الثاني عام ١٩٦٠ كان تقليداً لجيش محو الأمية في كوبا. وكانت مهمته القضاء على الأمية في القرى، حيث يوفد المشمولين بالخدمة العسكرية (رجالاً ونساءً) ممن يحملون شهادات الدبلوم أو الليسانس الى القرى كمعلمين بدل أن يخدموا في معسكرات الجيش. و وظائفهم هناك تعليم الأطفال والكبار والمساعدة في الشؤون العامة كمد الطرق وبناء الحمامات والمستوصفات والبرامج الصحية. من هنا كانت الخدمة في «جيش المعرفة» وسيلة مناسبة للشباب المستنير المناهض للنظام، والمنتمي تاريخياً الى أصول اجتماعية ومن لايستطيعون الإفادة من وسائل الاعلام العامة كالإذاعة والتلفزيون، كي يقتربوا اكثر من القرويين. ويقدر عدد الذين خدموا في جيش المعرفة بـ ١٥٠ ألف شخص.

٩٣. كرؤية نقدية لبعض هذه الافلام راجع: فيشر ١٩٨٤.

٩٤. الجهازان الرئيسيان للرقابة آنذاك هما السافاك ودائرة الكتابة في وزارة الثقافة والفنون،ويمكن اكتشاف شدة الرقابة من خلال عدد المرات التي حجبت فيها إصدارات أدبية مثل فردوسي، جهان‌نو، نكين، اميد ايران، سبيد وسياه، وتوفيق، أو حذفت منها اشياء. ولكن في نفس الوقت كانت إصدارات مثل «سخن» و «يغما» التي يقف وراءها الجهاز الادبي الحاكم تمارس نشاطها بكل حرية.

٩٥. البندقية والغابة هما الوسيلة والمكان الذان انطلقت بهما النهضة المسلّحة، والوردة الحمراء كانت ترمز الى دماء وذكرى «كلسرخي» والذي يعني لقبه [الوردة الحمراء].

٩٦. من نماذج هذه الجماعة يدالله (مفتون) أميني، ورضا براهني، و اسماعيل خوئي، و نعمت ميرزا زاده، و محمدعلي سبانلو، و أحمد شاملو، و سعيد سلطانبور، و غلام‌حسين ساعدي.

٩٧. من هؤلاء محمود إعتمادزاده (به‌آذين)،ومنوجهر هزارخاني، ونعمت ميرزا زاده، ومحمدعلي سبانلو، وسعيد سلطان‌بور، و فريدون تنكابني، وقد عرض إعتمادزاده مجريات سجنه من قبل السافاك في كتابه «ضيف على هؤلاء السادة» (١٩٧٠).

٩٨. يقول كريمي حكاك (١٩٨٥، ٢٠٤): «وفقاً لإحصاءات رسمية، انخفض عدد الكتب الصادرة والمنشورة في كل سنة، من ٤٠٠٠ في عام ١٩٦٩ إلى ٧٠٠ فقط في سنة ١٩٧٦».

٩٩. للإطلاع على التمهيدات الحساسة التي جرت خلف الكواليس وأفضت الى إقامة هذه الأمسيات راجع؛ برهام (١٩٨٩)، وباكدامن (١٩٩٥).

هوامش الفصل الثالث:

١٠٠. الشرق والغرب في هذا الكتاب لايعنيان ذلك التقسيم العالمي الذي ساد أبان الحرب الباردة. وإنما يشير الى واقع جغرافي. فالشرق كل الشرق الاوسط والأدنى وآسيا والشرق الاقصى وأفريقيا الشمالية. بينما الغرب كل اوربا الغربية وامريكا الشمالية. وسوف نتطرق الى كون بعض المستنيرين الايرانيين إستعملوا مصطلح الغرب بطريقه أخرى. هذا المصطلح بالنسبة للبعض وجود جغرافي، بينما هو في نظر فريق آخر كيان رمزي مسكون بالأسرار، ربما أمكن تعريفه بأنه أسلوب حياة أو منظومة تعليمات انطولوجية.

١٠١. غرب زدگي.

١٠٢. ترجم هذا الكتاب الى العربية تحت عنوان «نزعة التغريب» من قبل حيدر نجف، وصدر عن سلسلة «كتاب قضايا اسلامية معاصرة» في ايران، وبطبعة أخرى في بيروت.

١٠٣. تأسست دارالفنون سنة ١٨٥١ في طهران بابتكار من ميرزا تقي‌خان أمير كبير الصدر الأعظم القاجاري المعروف بنزعاته الإصلاحية. وقد درّس في هذه الثانوية اساتذة اوربيين أولاً، ثم اساتذة ايرانيين، واعتبرت أفضل مدرسة ايرانية في وقتها. وكانت تدرس فيها فروع العلوم الطبيعية والهندسة والطب والرياضيات واللغات الأجنبية والموسيقى والفنون العسكرية (مدفعية، مشاة، فرسان). أما دار المعلمين المركزية فتأسست عام ١٩١٩ في طهران لتخريج معلمي ابتدائية وثانوية. وأدغمت سنة ١٩٢٨ مع دارالمعلمين العيا، وسميت عام ١٩٣٤ [دانشسراي عالي تهران] إي المعهد العالي للعلوم في طهران والمدرسة العليا للحقوق كانت تابعة لوزارة العدل وتهتم بتخريج كوادر للقضاء، وقد بدأت نشاطها سنة ١٩١٩ م.

١٠٤ .من الكتاب المعروفين في هذه المجلة الشاعر ملك الشعراء بهار، والباحث أحمد كسروي.

[105]- A. Malet, J. Isaac: Siecle histoire modern.

١٠٦. لم يكن شادمان المستنير الوحيد الذي أبدى في تلك الفترة ميلاً للبحث في علاقات بلاده بالعالم الخارجي على نحو علمي معمق. فهناك على الأقل أربعة مستنيرين آخرين من جيل شادمان درسوا في اوربا وكتبوا رسالاتهم في الدكتوراه عن ذات المواضيع التي طرقها شادمان. راجع؛ أحمد متين دفتري «إلغاء الحصانة القضائية في ايران: النظام السابق و موقع الأجانب في امبراطورية(الأسد والشمس) ١٩٣٠» وعلي اكبر سياسي «ايران في علاقاتها مع الغرب، دراسة تاريخية إجتماعية (١٩٣١)» وخانبابا بيانى «علاقات ايران مع [بلدان] اوربا الغربية في العهد الصفوي (البرتغال، اسبانيا، بريطانيا، هولندا، وفرنسا

١٩٣٧». ومحمد عزيزي «هيمنة العرب وانبعاث المشاعر الوطنية في ايران، دراسة سياسية واجتماعية حول ايران المسلمة، ٦٥٠ – ٩٠٠، ١٩٣٨».

١٠٧. «فكلي» كلمه أصلها من المصطلح الفرنسي Foux-col، وتعني الشخص الذي يشد على عنقه رباطاً أو بابيوناً. ويستعملها عادة رجال‌الدين والناس العاديون باستهانة وسخرية للايرانيين الدارسين في الغرب المرتدين الملابس والازياء الغربية، ومن المصطلحات المرادفة لها في الثقافة الشعبية الايرانية «فرنكي مآب» و «قرتي» و «زيكول».

١٠٨. «فرنكي» بالفارسية، تعادل «الافرنجي» أو «الأجنبي» بالعربية، يكتب المؤلف في هامشها:ليس لها معنى دقيق في اللغة الفارسية. في البداية كانت تستعمل للإشارة الى الفرنسيين لكنها سرعان ما اكتسبت معنى أوسع و استخدمت للتعبير عن اوربا الغربية أو العالم الغربي بصفة عامة، وهكذا أخذ «فرنكي» معنى الشخص الغربي أو الشئ الغربي. وفي معظم الحالات لايكلف الكتاب أو المتحدثون أنفسهم إيضاح مرادهم من هذا المصطلح. وقد التفت شادمان التى هذه النقطة، فعرّف «فرنك» بالقول: «معنى كلمة فرنك ومفهومها في اللغة الفارسية غير محدد ولاصريح. يمكن القول أن فرنك كل مكان يكون جميع أو أغلب سكانه اليوم من المسيحيين ومن العنصر الأوربي ويتحدثون بإحدى اللغات الأوربية. وبهذا التعريف تكون استراليا وامريكا ومعظم البلاد الاوربية جزءاً من الـ «فرنك»، بينما هايتي التي يسكنها المسيحيون المتحدثون باللغة الفرنسية ليست منه، ذلك أن السكان المحليين هناك قتلوا كل الـ «فرنكيين» و ... (شادمان ١٩٦٧، ١٦٧).

١٠٩. «فرهنكستان ايران» تأسس على‌غرار «الاكاديمية الفرنسية» في ربيع ١٩٣٥ بأمر من رضاشاه. وتشكل من حوالي ٤٠ شخصية أدبية خبيرة، تولوا إبتكار مفردات وكلمات جديدة ودعم وتشجيع الأدباء و إثراء اللغة الفارسية وتفعيل الأجواء الأدبية في ايران. لكنه سرعان ما ركّز جهوده على تنظيف اللغة الفارسية من المفردات الأجنبية (وخصوصاً العربية) وتقديم لغة نقية سمّيت «بارسي سره». وتجمد المجمع موقتاً إثر إحتلال ايران من قبل الحلفاء وتنحّي رضاشاه عن السلطة في عام ١٩٤١.

١١٠. آخوند كلمة تطلق على‌رجال‌الدين المعممين، وتستعمل أحياناً من قبل خصومهم بمعنى يتضمن الإستهانة والسخرية.

١١١. لمزيد من التعرف على فروغي وغني، راجع؛ واردي ١٩٩٢، وغني ١٩٨٢.

١١٢. اثنان من المستنيرين الذين لم يذكرهم شادمان رغم أهليتهم، علي‌اكبر دهخدا وحسين كاظم‌زاده ايرانشهر. وربما كان هذا التجاهل بسبب المواقف السياسة لدهخدا، والاقامة الطويلة الأمد لايرانشهر في اوربا.

١١٣. يستدل شادمان بحادثة وقعت في العهد الصفوي على السياسات المخادعة لبريطانيا ف والهند. انظر: شادمان ١٩٥٦.

١١٤. كتقييم اكثر ايجابية لأفكار شادمان حول التحديث انظر؛ ميلاني ١٩٩٥.

١١٥. فرنگ‌شناسي.

١١٦. والملفت أن بازيل نيكي‌تين (١٩٥٦) عرّف شادمان للقارئ الاوربي ضمن كتاب أص ١٩٥٦ في تشيكسلفاكيا.

١١٧. تتلمذ فريد لمدة من الزمن على يد عالم الدين الشيعي المتجدد ميرزا ر شريعت‌سنكلجي الذي ألمعنا إليه في الفصلين الرابع والخامس من هذا الكتاب.

١١٨. اعماله المنشورة قليلة جداً. وقد ساعد في ترجمة بحث لهنري كوربان بعنوان: «علاق الاشراق بالفلسفة الايرانية القديمة؛ المؤثرات الزرادشتية في حكمة الاشراق» (١٩٤٦). كما ساء مهدوي في ترجمة كتاب «الفلسفة العامة أو ما بعد الطبيعة» الصادر عام ١٩٦٨، وكذلك إحسا في تأليف كتاب «العلوم الاجتماعية ومسار تكوينها» (١٩٦٨).

١١٩. لمزيد من الإطلاع على افكار فريد ونقدها أنظر؛ برهام ١٩٦٨، وبراهني ١٩٨٤، ٣٣٥ –

Bohemian (قلندروش)

Deism.

١٢٢. رضا براهني، كتابة القصة، الطبعة الثانية (طهران، أشرفي) ص ٤٦٥.

١٢٣. مثل فارسي يطلق على المتطرف يبتعد عن أحد أطراف السطح اكثر من اللازم، فيـ الطرف الآخر.

١٢٤. أعتقد أن آل‌احمد لم يكن يبالي كثيراً لما يقع فيه من تناقضات، فقد كان يهوى كلاً، وسارتر، ولايأخذ بنظر الاعتبار أن كامو تحاشى وجودية سارتر «الشمالية».

١٢٥. ينبغي الالتفات الى أن معرفة آل‌احمد بسارتر وهايدغر وغيرهما من الفلاسفة الغربيين ناقصة بشكل فاضح. فلم يكن من المهتمين بالقضايا الفلسفية، ولم يُجد الفرنسية أو الالمانية بشكل وإنما تعرف إجمالاً على‌الفلسفة الغربية عن طريق محاوراته مع أصدقائه و زملائه الدارسين في الغ

١٢٦. لمعرفة أوفى بآراء آل‌احمد حول التكنولوجيا ينبغي قراءة كتاباته في علم الإنسان التي مابين ١٩٥٤ و ١٩٦٠ مثل «اورازان» و «فقراء بلوك زهرا» و «جزيرة خارك، درة الخليج اليتيم دراسات انثروبولوجية تبحث فيما سببه التحديث الغربي من إخلال بالعلاقات الاجتماعية الطب القرى الايرانية. كان آل‌احمد كالروس المنبهرين بالسلاف (Slavophile) في القرن التاسع‌عشر،

الأنموذج الايراني للتنمية والتحديث ينبغي أن يتناسب والتاريخ والخصوصيات والقيم والمؤسسات المحليةفي ايران.

١٢٧. لابد من الإشارة الى أن بعض المستنيرين الايرانيين انتقدوا الموقف السلبي لآل‌أحمد من الماكنة والتكنولوجيا. فكتب أحدهم ملمحاً الى آل‌احمد: «البعض يحاولون تبديل العداء مع البرجوازية الغربية، الىعداء مع الآلة الجامدة. نظرية هؤلاء تشبه المعتقد القديم القاضي بأن يصنع تمثال صغير للعدو من الشمع أو شيء آخر، ثم توجّه الطعنات والجروح لهذا التمثال، لكي يطعن العدو ويقضى عليه. كلا، الآلة التي كانت في يد البرجوازيين الغربيين وسيلةً لإذلال الشرق، هي في ايدي الشرقيين بلا أدنى شك وسيلة للدفاع، شريطة أن يصنعوها ويستعملوها بأنفسهم. فلايمكن السير الى حرب الطائرات النفّاذة بالقوس والنشاب» (رحيمي ١٩٦٨، ٣٩). ولمزيد من الردود على آل‌احمد انظر؛ آشوري ١٩٦٦، ومؤمني ١٩٦٧.

١٢٨. كتقييم لنظرية التبعية، وطريقة طرحها من قبل المستنيرين الايرانيين، أنظر ؛ مشايخي ١٩٨٧ م.

١٢٩. من الكتب الأخرى التي صدرت في فترة مقاربة لصدور «نزعة التغريب» وحملت نفس الرسالة يمكن الاشارة الى «عدم التناسق بين التنمية الاقتصادية والاجتماعية في العالم المعاصر» لعبد الرحيم أحمدي، و«قضايا البلدان الآسيوية والافريقية» لمجيد رهنما، و «وريث الاستعمار» لمهدي بهار، وفضلاً عن هذه المؤلفات كانت هناك أعمال متشددة لأمي سيزر، وفرانتس فانون، وتيبورمندي، وآلبرممي حول الاستعمار، ترجمت الى الفارسية ونشرت في ايران.

١٣٠. «در خدمت وخيانت روشنفكران» نقل المجلد الأول منه الى العربية بقلم حيدر نجف، وصدر عن دار الهادي في لبنان.

١٣١. من المحتمل جداً أن يكون آل‌احمد قد استقى عنوان كتابه من الكتاب الكلاسيكي لجولين باندا (١٨٦٧ – ١٩٥٦) «خيانة المستنيرين» (١٩٢٧) الذي يمثل بيان إدانة للمستنيرين الغربيين: Julien Banda, La Trahison das clercs.

١٣٢. يروي داريوش شايكان أن آل‌احمد بارك له في احد لقاءاته القليلة به تأليفه مجلدين عن الأديان والمدارس الفلسفية في الهند (شايكان ١٩٦٧) وذكر له أنه استمتع كثيراً بقراءة هذا الكتاب (شايكان ١٩٨٩).

١٣٣. بالإمكان إجراء مقارنة بين «رحلة روسيا» التي كتبها آل‌احمد بعد سفرة قصيرة الى الاتحاد السوفيتي عام ١٩٦٤، وبين «العودة من الاتحاد السوفيتي» لاندريه جيد (١٩٣٦) و «كتابة لامرئية، قصة حياة» The Invisible Writing an autobiography لارثر كسلر (١٩٥٤) وملاحظة ما بين هذه الكتب من تشابه واضح. وقد ترجم آل‌احمد «العودة من الاتحاد السوفيتي» و «موائد الأرض» لاندريه جيد

(بالتعاون مع برويز داريوش) كما ترجم «المقامر» لسارتر، و «الكركدن» و «الجوع والعطش» لاوجير يونسكو (بالتعاون مع منوجهر هزارخاني) و «اجتياز الخط» لارنست يونكر (بالتعاون مع محمود هومن).

١٣٤. يقول منوجهرهزارخاني الصديق المقرب لآل‌احمد أن المستقبل الذي كان يراه الثاني لايران مقتبس من تجربة الثورة الجزائرية. ويروي حواراً يقول فيه آل‌احمد له: «انتم (اليساريون) كيف لاتفهمون أن خلايا الحزب الشيوعي يجب أن تتشكل داخل المساجد؟ فالجزائريون الذين لم يكونو مسلمين *، ولاهم مثلكم شيوعيون ملتزمون، فهموا هذا وفازوا في السباق» (هزارخاني ١٩٨٤).

*- ربما أراد أنهم لم يكونوا إسلاميين.

الفصل الرابع

ثقافة دينية جديد

وهكذا قدموا حداثة متناقضة، الأفكار معاصرة والرؤى بالية

اكتافيو باث، أرض واحدة وأربعة أو خمسة عوالم (١٩٨٥)

عناوين واوصاف شتى أطلقت على الظروف والأوضاع التي أفضت الى ثورة ١٩٧٩م منها ؛ البعث الاسلامي، الأصولية الاسلامية، وعودة الاسلام. وهي نعوت انعقدت نطفتها في العالم الغربي، أو أنها نجمت عن عدائه الثقافي للعالم الاسلامي، أو ربما كانت صنيعة العاملين في وقت واحد. ففي الغرب، اعتبروا الحركة التي أدت الى الثورة الايرانية أو التي أعقبتها ردة فعل القطاعات التقليدية في المجتمع الايراني حيال التحديث السريع والأفكار التقدمية.

لكنني في الفصلين الرابع والخامس سأسوق الأدلة والشواهد على أن ماحدث في ايران أعقد بكثير مما جاء في النظريات السطحية التي قدّمها منظرون حداثيون حول هذا الحدث. فسوف أبرهن بدراسة الأفكار والسلوكيات، والبرامج السياسية لقوى رجال الدين والمستنيرين الدينيين، أن ماحدث كان تمدداً لـ «ثقافة دينية شقية» اتسمت بانها اكثر إبداعاً و رسوخاً وشعبية من منافستها غير الدينية. وكانت من ابرز سمات هذه الثقافة الجديدة انها سيّست الاسلام، وقدمته كلاعب رئيس في الانشطة والصراعات السياسية. بعبارة أخرى؛ ظهر الاسلام كأيديولوجيا متفوقة بإمكانها منح الشعب هويته وشرعيته واجتذابه وتعبئته. ولقد روج الاسلام المُسيّس بدوره لآخرية السلطة والغرب والتيارات اللادينية (العلمانية). ولمعرفة مسار تشكيل هذه الآخرية ينبغي الإلتفات قبل كل شئ الى ثلاثة عوامل هي: انحسار مكانة رجال الدين ونفوذهم في مقابل نظام الشاه، والتحدّي الأيديولوجي الذي خلقه التيار العلماني، والحاجة التي كانت تستشعر لإبداء ردة فعل حيال التعاليم الفلسفية والإجراءات السياسية الغربية.

وأخيراً أرى أن إمساك رجال‌الدين بزمام السلطة السياسية في شباط ١٩٧٩ كان وليد تفوّقاتهم النسبية التالية: الاستقلال المالي عن السلطة، شبكات التواصل القوية،

وجود الوعّاظ والخطباء وقرّاء التعزية القديرين، تعدد مراكز الاجتماع القانونية (مساجد، حوزات علمية، اتحادات إسلامية و مؤسسات خيرية)،المناسبات الدينية المتعددة، وجود شخصيات تاريخية ـ أسطورية، الشعارات الشعبية، الدعم المالي من قبل تجار السوق[٢]، القيادة المتمركزة والمراتب القيادية المحدّدة، التوفر على برنامج عمل سياسي، والمساعدات التي قدمتها الحكومة لرجال‌الدين اضطراراً من اجل واجهة التيارات اليسارية.

ظروف تاريخية خاصة

منذ أن أعلنت الحكومة الصفوية التشيع مذهباً رسمياً للبلاد، اعتمدت الثقافة السياسية في ايران من اجل صيانة ذاتها على ركني الدين والدولة، وكانت العلاقة بين رجال‌الدين والبلاط باعتبارهما قاعدتي الحياة السياسية في ايران تتأرجح دائماً بين الوفاق والخصام. ورغم شيوع تحليلات تاريخية تطالب باعادة النظر في التاريخ، وتشدد على أن رجال الدين الشيعة كانوا على الدوام وبشكل واضح وفعال معارضين للسلطات الحاكمة، لكن الصواب هو أن العلاقة بينهما كانت متغيّرة[٣]. فقد كان ثمة في العصر الصفوي ضرب من العلاقة الودية، وفي العصر القاجاري بدت العلاقات غير ودية ـ خصامية، وفي ايام العهد البهلوي كانت هناك تعاملات مؤدبة ـ صِدامية، تدل جميعها على ضحالة التحليلات التاريخية المذكورة. تاريخياً كان لرجال الدين الكثير من المصالح المشتركة مع البلاط. ومن أرضيات هذه المصالح المشتركة يمكن الإشارة إلى؛ الحفاظ على الوضع السائد، الدفاع عن الملكية الخاصة، التحالفات السياسية الذكية لحفظ جملة من الامتيازات الاجتماعية، المعارضة المشتركة للانتفاضات الفوضوية والبدع والنزعات الراديكالية والأنشطة اللادينية. ومن ناحية أخرى كانت هاتان القوتان متنافسين رئيسيين على مزيد من السيادة والنفوذ، وإحراز دعم الشعب، والتنفذ، واستقطاب مزيد من الاتباع والأنصار، وكسب المصالح الاقتصادية، ما جعلهما يقفان من بعضهما موقف الصراع والاحتراب.

بتتويج رضاشاه ملكاً لايران في ١٩٢٥ انقلبت موازنات القوة بشكل حاسم لغير صالح رجال‌الدين. ولعل من أبرز مؤشرات هذا التغيير علمنة الكثير من مرافق الحياة في ايران، كالتعليم ووسائل الإعلام العامة والقضاء والسياسة، مضافاً الى اتخاذ خطوات خلافية كتغيير القوانين المدنية والأزياء العامة ومنح المرأة حقوقاً قانونية، وتطهير اللغة الفارسية من المفردات العربية. إذن، فقد زاد تولي محمدرضا شاه لزمام السلطة في ايران من وخامة الصراع بين هاتين المؤسستين، وكانت من دواعي القلق الذي عاشه رجال‌الدين انحسار نفوذهم السياسي بشكل متفاقم، الأمر الذي تبلور في قلّة عددهم في البرلمان الايراني وباقي المؤسسات الحكومية. والأهم من ذلك أن النظام قرر تحويل اتجاه العاطفة والوفاء والهوية الايرانية من الدين الى التراث الملكي الايراني قبل الاسلام. وأوضح أنموذجين لهذا القرار المهرجانات الباهضة التي أقيمت عام ١٩٧١ لمناسبة مرور ٢٥٠٠ سنة على استقرار النظام الملكي في ايران، وإصدار مرسوم في آذار ١٩٧٦ بتغيير مبدأ السنة الايرانية من هجرة الرسول(ص) الى تتويج كورش الكبير. ومن الجليّ أن هاتين الممارستين كانتا استفزازاً صارخاً للشرعية الاسلامية من قبل نظام الشاه. علاوة على كل هذا فإن التماشي والاقتراب المتزايد بين الحكومة الايرانية والغرب ضاعف من قلق رجال‌الدين وفاقم من نظرتهم السلبية للنظام.

حينما بدأت الحكومة تنفيذ سياسة الاصلاح الزراعي، و قررت في خريف ١٩٦٤ ضم دائرة الأوقاف لرئاسة الوزراء كي تشدد من سيطرتها على الأوقاف، أدرك رجال‌الدين أن هذه الخطوة تعود بالضرر على استقلالهم المالي. وكان في نيّة النظام الهيمنة على نظام جمع وتقسيم عائدات الأوقاف ليكون بمقدوره استخدام هذا الذراع في دعم رجال‌الدين المؤيدين له ومعاقبة نظرائهم المعارضين[٤]. النقطة المهمة الأخرى هي أن التنامي السريع للطبقة المتوسطة الجديدة كان يعني أن قطاع البرجوازية التقليدية الصغيرة والتي تمثل الأرضية الرئيسة لطبقة رجال‌الدين في طريقها الى الضمور. كما إن تزايد أعداد الابتدائيات والثانويات والجامعات اقتطع الكثير من المرشحين لدراسة العلوم الدينية.

شكلت هذه التغيّرات مبررات كافية لرجال الدين كي يعتبروا السلطة «آخراً» معادياً لهم. واسفرت هذه الآخرية عن فترة تأمل وإعادة تنظيم، انتهت بانتصار حاسم حققه رجال‌الدين. برايان ترنر ينقد النظرية الاجتماعية الدارجة التي تقول أن طبيعة الاقتصاد الرأسمالي في الغرب أدى الى الحطّ من أهمية ومكانة المسيحية. فعلى العكس من ذلك يعتقد ترنر أن قوة المسيحية في العالم المعاصر تقوّمت في إطار علاقة طردية قريبة جداً من تطور الحكومات .الشعوب في اوربا. وبتعبير آخر، حينما اتسعت المؤسسات الحكومية، نمت بموازاتها الكنيسة كمؤسسة وطنية (ترنر ١٩٨٨). وبالإمكان إقامة علاقة مشابهة لذلك بين رجال الدين والسلطة في العصر البهلوي. فقد كان لتنامي قوة الجهاز الحاكم زمن الملكين البهلويين نتائج متناقضة، من ناحية حدّت من النفوذ السابق لرجال‌الدين، ومن ناحية أخرى ظهروا بوصفهم المنافس السياسي الوحيد القادر على الوقوف بوجه السلطة. والواقع أن احتكار السلطة في أيدي الحكومة اضطر رجال‌الدين الى مزيد من الالتحام بقطاعات الشعب. فحلّت النزعة الشعبية كمحور لخطاب رجال‌الدين محل نزعة الايمان بالرؤساء (اليتيسم)،ورجحت كفة الاهتمام بالعوام على كفة تفضيل الخواص.

أدرك رجال‌الدين أن تحدي السلطة واستقطاب عواطف الناس، يحتاج أولاً الى تجديد فكري وتنظيمي حاسم. والتفتوا إلى أن من المتعذر مواجهة تيار عارم من الثقافة والفلسفة الغربية المتجسدة في هيبة أفكار ماركس ونيتشه وداروين و أغوست كونت و سواهم، والذي بدأ يتسرب الى الخطاب الفلسفي الايراني، بمزيد من اللطم على الصدور. وانتبهوا إلى أن عليهم التعامل بذكاء مع هذا التيار الذي سبق أن اجتاح النفوذ الديني في الغرب وقلّصه. فـ«عطلة الخطاب» على حد تعبير هربرت ماركوزه، لم تعد أداة ناجعة للانتصار على المشككين واللاأدريين.

ويمكن تحليل استجابة رجال‌الدين لهذه المعضلة في إطار ماسمّاه ماكس فيبر «عقلنة الحياة». فتنظيم وعقلنة الدخول والانفاقات، والبحث النظري الهادف في القضايا الدينية والكلامية، وتصنيف وترتيب المواد الدراسية في الحوزات العلمية، وايجاد شبكات تواصل واسعة في كل البلاد، والمساعدة في تأسيس دور نشر دينية

وإصدار دوريات إسلامية عدة، كانت في الواقع بعض جوانب الحركة الاصلاحية العقلانية التي انتهجها رجال‌الدين في فتره ما بعد الحرب العالمية الثانية.

يمكن القول أن هذه الحركة الإصلاحية انطلقت منذ عهد آيه الله العظمى السيد حسين البروجردي الذي كان منذ أواسط الأربعينات حتى وفاته في ١٩٦١ أعلى مرجع ديني في العالم الشيعي. ورغم ميوله المحافظة وتحاشيه التدخل في المعترك السياسي، بيد أنه بادر لخطوات مهمة على‌صعيد نهضة إصلاحية يبثها في صفوف رجال‌الدين. يعدد أحد تلاميذه البارزين خصاله وخدماته بالنحو التالي: تركيز عملية تقسيم المساعدات المالية على الزعماء والحوزات العلمية، تطوير أساليب المحاسبات لتسجيل جميع المعاملات من هذا القبيل، إيفاد مبلغين دينيين مسلمين الى البلدان الغربية (كالمانيا الغربية وامريكا) لنشر الاسلام، تمتين العلاقة بين علماء الدين الشيعة في ايران والسنة في العالم العربي بهدف بلوغ الوحدة الاسلامية، تأسيس ابتدائيات وثانويات جديدة تحت إشراف مدراء متدينين، المساعدة في بناء مساجد وحوزات علمية في كافة أنحاء ايران، وحث طلبة العلوم الدينية على التخصص في باقي تخصصات العلوم الاسلامية بدل اختلاق مسائل فقهية خيالية (مطهري ١٩٦٢ ألف).

أدى رحيل السيد البروجردي الى فترة وجوم فيما يتعلق بالشخصية التي يمكنها أن تحل محله. بعض علماء الدين أقلقهم أن تبادر السلطة ذاتها الى طرح أحد كبار المجتهدين وتبايعه كمرجع ديني، فتضع رجال‌الدين أمام أمر واقع. وقد دفع هذا القلق الشباب من رجال‌الدين الى«دراسة وظائف وشروط انتخاب مرجع التقليد» (لمبتون ١٩٦٤، ١١٩). بعد فترة وجيزة من وفاة السيد البروجردي اجتمع عدد من المصلحين الاجتماعيين، الذين صاروا بعد عقدين من الزمن من أبرز شخصيات الثورة الايرانية في ١٩٧٩، ليقدّموا استراتيجية مقبولة في هذا الباب.[٥] وفي كانون الثاني من عام ١٩٦٣ صدرت مباحثاتهم في كتاب بعنوان «بحث حول المرجعية وعلماء الدين». وقد امتدح البعض هذا الكتاب بالقول أنه «أهم مؤلّف ظهر خلال الخمسين عاماً الأخيرة في ايران» (أخوي ١٩٨٠، ١١٩). وقيل حول أهميته في

مقدمة طبعته الثانية: «هذا الكتاب الذي حررته أقلام جماعة من العلماء و رجال‌الدين الفضلاء، وبعض المساهمين فيه حائزون على درجة الاجتهاد العليا، ويعدون من الطراز الأول للباحثين والكتاب في العالم الاسلامي، أوجد كما كان متوقعاً موجة عارمة، واعتبره المتعمقون والمتنورون أنموذجاً للتنوير العميق، وطليعة نهضة إصلاحية أصيلة في الأوساط المقدسة لرجال الدين. لقد أثبت هذا الكتاب أن الأوساط الروحانية[٦] المقدسة تتحلّى بدرجة من النضج العقلائي تؤهلها لنقد ذاتها طبقاً للموازين العلمية والاجتماعية الدقيقة، وتحضّها على وضع الحلول المناسبة».

يلخّص أخوي (١٩٨٠، ١١٩-١٢٠) قرارات هذه الجماعة المعروضة في الكتاب بالشكل التالي:

١- الحاجة الى مؤسسة مالية مستقلة لرجال الدين ٢- ضرورة وجود مجلس إفتاء يتشكل من مجموعة دائمة من المجتهدين من مختلف أنحاء البلاد، يصدرون رأياً مشتركاً موثقاً في خصوص القضايا ذات الصلة بالقانون ٣- من دون المرجعية والتقليد لن يكون المجتمع الشيعي ممكناً ٤- تقديم رؤية إسلامية باعتبارها منهجاً متكاملاً للحياة في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ٥- ضرورة إحلال علوم الأخلاق والعقائد والفلسفة محل الفقه في مدارس العلوم الدينية ٦- ضرورة طرح مفهوم حديث لقيادة الشباب يقوم على أساس فهم صريح للمسؤولية ٧- تطوير الاجتهاد بصفته أداة فاعلة لتطبيق الاسلام في ظروف متغيّرة ٨- إحياء مبدأ يكاد يكون منسوخاً هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، باعتباره وسيلة للتعبير عن الإرادة المشتركة العامة ٩- خلق ظاهرة التخصص بين المجتهدين وإحالة التقليد الى هذا الأمر ١٠- الحاجة الى روح جماعية متقابلة لتجاوز الفردية وعدم الثقة المتفشية في الثقافة الإيرانية.

ألمحت هذه القرارات الى تحوّلين رئيسين شهدهما جهاز رجال‌الدين. الأول محاولتهم تسييس الاسلام (القرارات ١، ٤، ٦، ٨ و ١٠) فقد كان مطهري وبهشتي وبازركان وباقي ذوي الاهتمامات السياسية يعتقدون أن رجال‌الدين إذا ما أصروا على معتقداتهم ومبادئهم السطحية لن يستطيعوا الصمود للسلطة ولانداده

العلمانيين. ووجدوا أن رجال‌الدين ليس لديهم أدبيات أو منظمة سياسيه، فهم مغرقون اكثر من اللازم في قضايا غير سياسية وغير اجتماعية وغير معاصرة، ويسيئون احياناً استغلال مواقعهم أو يتحالفون مع الدولة، أو ينجرفون الى الممارستين معاً في آنٍ واحد، كما لم يكن في جعبتهم شيء يعرضونه على الشباب، وتلاحظ بينهم أحياناً ظواهر سلوكية غير محبّذة. بل إن آية الله مطهري ذهب الى اكثر من ذلك موجهاً لزملائه تهمة أفظع هي الخضوع لعوام الناس.[٧] فقد زعم أن رجال‌الدين «بسبب آفة التأثر بالعوام لايمكنهم أن يكونوا روّاداً يتحركون في مقدمة القافلة ليغدوا حداة القافلة بالمعنى الصحيح للكلمة، لذلك هم مضطرون للمسير في آخر القافلة دائماً، ومن خصوصيات العوام أنهم منشدون دوماً الى الماضي وما ألفوه فلايميّزون بين الحق والباطل. ويعتبرون كل جديد بدعة وأهواء مضللة، فهم غير عارفين بنواميس الخلقة ومقتضيات الفطرة والطبيعة، من هنا نراهم يناهضون كل جديد وينتصرون للوضع السائد» (مطهري ١٩٦٢، ب ، ١٨٤-١٨٥). ويقرر مطهري أن مفترق الطريقين الذي يقف فيه رجال‌الدين هو: « إذا اعتمد رجل‌الدين على الناس أحرز القدرة وخسر الحرية، وإذا استند الى الحكومات خسر القدرة واحتفظ لنفسه بالحرية» (مطهري ١٩٦٢، ب ، ١٨٣) وذهب الى أن الحل يكمن في ايجاد مؤسسة مالية تنقذ رجال‌الدين من الاعتماد المباشر على مساعدات العوام وبهذا يستطيعون صيانة استقلالهم من الحكومة ومن العوام في وقت واحد.

التحول الثاني الذي تجسد في كتاب «بحث حول المرجعية وعلماء الدين» يتصل ببروز مدرسة جديدة في فلسفة الفقة عرفت فيما بعد بـ «الفقه المتحرك» (القرارات ٢ و٣ و٥ و٧ و٩) ففي الوقت الذي دافع فيه رجال‌الدين من ذوي الميول الإصلاحية عن مبادئ التقليد والاجتهاد والمرجعية، طالبوا بتعديل وإصلاح هذه المبادئ، واستدلوا بأن التغيّر الدائم في المسائل العلمية والاجتماعية التي تواجهها الاوساط الحوزوية أوجد ظروفاً إذا أراد أن يبقى فيها الفقه بديلاً ذاشأن في العالم المعاصر، عليه التأقلم مع تلك التغييرات. واكد مطهري أن على رجال‌الدين احتذاء حذو العلماء الآخرين في تقسيم علومهم الى فروع ومجالات تخصصية متعددة

وكان بازركان يعتقد بضرورة ان يتغير الفقه والفقهاء تبعاً لمايطرأ على الزمان والمكان والحياة البشرية من تحولات. كان طالقاني وجزائري من أنصار مجلس الإفتاء معتبرينه اكثر ديمقراطيةً ومنطقاً ووثاقةً من الحكم الفردي. وباختصار فقد كان المساهمين في هذا الكتاب من دعاة أفكار جديدة وجهتها الحفاظ على مؤسسة رجال‌الدين وازدهارها.

ومع هذا، فقد رسم التاريخ مساراً آخر للعمل، ففي ١٣ خرداد ١٣٤٢ [٥ حزيران ١٩٦٣] ألقى آية الله الخميني خطاباً حاد اللهجة ضد نظام الشاه وسياساته الداخلية والخارجية. وفي المواجهات اللاحقة بين السلطة وقطاعات متدينة من الناس في قم ومدن أخرى قتل الكثير من المعترضين. ونفي آية الله الخميني الى تركيا أولاً ثم الى العراق. إلاّ أن نهضة خرداد أفرزت أمرين مهمين: خلقت مرحلة من الصدام العلني بين رجال‌الدين والنظام، وساعدت على توزيع رجال‌الدين الى قطبين، أي أوجدت فاصلاً مميزاً بين رجال‌الدين المؤيدين للنشاط السياسي الدائمي الفعّال، وبين نظرائهم الذين اعتبروا التدخل في القضايا السياسية ليس من شأنهم.

الكفاح الذي خاضه آية الله الخميني في ١٩٦٣ تضمن أنعكاسات مختلفة للهدفين الرئيسين الذين رسمهما رجال‌الدين الإصلاحيون، أي تسييس الاسلام واشاعة تأويل كلامي جديد. ورغم أن كفاح آية الله الخميني لم يتبع الاستراتيجية المدروسة والتدريجية المطروحة في كتاب «بحث حول المرجعية وعلماء الدين» إلاّ أنه حقق بعض أهداف هذه الجماعة. فعقب نهضة خرداد أقام رجال‌الدين السياسيين شبكاتهم الشخصية والعلاقاتية في كافة أنحاء البلاد، ونشروا كتابات سياسية صريحة، وتحملوا السجن والاستشهاد من أجل أهدافهم السياسية، وانخرطوا تالياً في منظمات سياسية كحزب الأمم الاسلامية، ونهضة الحرية، أو شكلوا تنظيمات سياسية جديدة.[٨]

كانت عودة رجال‌الدين الى المسرح السياسي قد زادت الى حد كبير من التفاف القطاعات الجماهيرية الساخطة حولهم. وكلما زاد الشاه من أبهته وفخامته الملوكية على غرار حكومات ايران ما قبل الاسلام، كلما ترسخت الرموز والاساطير

والشعائر الاسلامية اكثر. أشاد الشباب بالطروحات الجريئة لآية الله الخميني وأعوانه، كما سارعت الطبقة المتوسطة من الملاكين التقليديين وتجار سوق المتدينين لتلبية نداء رجال‌الدين لحفظ القيم الثقافية التقليدية ومعارضة كبار الرأسماليين وانصارهم الغربيين. وبما أن انشطار رجال‌الدين الى قطبين حال دون تشكيل مؤسسة مالية مركزية (بالشكل الذي اقترحه رجال‌الدين الاصلاحيون) فقد بدا الدعم المالي الذي قدمه تجار وسماسرة السوق لرجال‌الدين الراديكاليين في غاية الأهمية. وقد تركت هذه المساعدات المالية تأثيراتها البالغة على سياسة رجال‌الدين.

كما إن احداث ١٩٦٣ لعبت دوراً أساسياً في دفع عجلة الفقه المتحرك الى الامام. وبسبب انشطار طبقة رجال‌الدين لم تتحقق فكرة مجلس الإفتاء أبداً. وأصدر آية الله الخميني وهو في المنفى كتاباً حول الحكومة الاسلامية، لم يوضح فيه هل يجب تبلور ولاية الفقيه في شخص معين أم في هيئة من الأفراد؟ (الخميني ١٩٧١، ٦٦-٦٧). يتألف الكتاب من عدة محاضرات ألقاها المؤلف طارحاً فيها أن مصدر الحكم الأول هو الله، وأن ثمة تعارض صارخ بين الاسلام والحكومة الملكية. وينبغي قيام حكومة اسلامية على اساس الشريعة، وعلى الفقيه أو الفقهاء خدمة الناس باعتبارهم أولياء أمورهم حتى ظهور الإمام الغائب. ويمكن دراسة أفكار آية الله الخميني حول الحكومة الاسلامية من زاوية الفقه المتحرك في نطاقه الواسع. فقد أكد على تفويض السلطة، وفتح باب الاجتهاد، واكد ضرورة ترميم الفقه بدروس في الأخلاق والأيديولوجيا والفلسفة.[٩]

بيد أن الأهم من ذلك هو أن كتابه كان مؤشر جنوح قطاع واسع من رجال‌الدين للقضايا والاهتمامات السياسية. وحسب إحصائيات عام ١٩٧٦ كان العدد الكلي لرجال‌الدين يربو على ٢٣٠٠٠ شخص. وقد تعلّم آية الله الخميني من تجربته في ١٩٦٣ درساً جعله غير مستعد لتحمّل الهزيمة مرة ثانية. كان موقفه السياسي قد تكرّس اكثر، ولم يعد ينتقد هذه الممارسة أو تلك من السياسات الخاطئة أو الاستبدادية للدولة وإنما أخذ يهاجم أساس حقّها في السلطة، ولم يعد يشير الى إمكانية التصالح مع البلاط، بل يطالب صراحة بإسقاطه. والخلاصة هي أن الامام

الخميني طرح الاسلام كبديل ايديولوجي قوي يواجه منافسيه الفكريين بكفاءة. ولكن ينبغي دراسة هذا التحول في ضوء ثقافة دينية جديدة تشكلت تدريجياً في العقود التي سبقت ظهور كتاب آية الله الخميني.

الصحوة الايديولوجية

لم تقتصر نشاطات رجال‌الدين على‌جهاد آية الله الخميني. والواقع أن طيفاً واسعاً من الأوساط الحوزوية وأنصارهم غير المعممين خاضوا طوال الستينات والسبعينات كفاحاً بارداً في صفوف المتعلمين والطبقات المستضعفة، كانت حصيلته ظهور ثقافة دينية جديدة مثّلت تحدياً خطيراً لجهاز الحكم الملكي في ايران. بعد إنقلاب ١٩٥٣، أدرك بعض رجال‌الدين أن الاعتزال والعتاب لن يبدد شعورهم بالآخرية الذي فرض عليهم. فهم بصفتهم وعاظاً أخلاقيين لايستطيعون الاكتفاء بالماضي، فتحديات الحاضر تداهمهم أكثر من أي وقت مضى. لذلك تغيّرت الابعاد الزمانية والمكانية في خطابهم من «الأمس، هناك، اولئك» إلى «اليوم، هنا، نحن». صحيح أنهم مازالوا يقيّمون اليوم بنظرة متشوّقة إلى الأمس، بيد أن هذه الحالة تختلف اختلافاً كلياً عن السقوط في الماضي المنسي. إنّ ما حدث لم يكن تسليفاً للحداثة، وإنما تحديثاً للسلفية.

يقول الفيلسوف الفرنسي هنري كوربان:«التراث بطبيعته متوالد، وكل ولادة جديدة للتراث بعث له في الحاضر، لهذا نلاحظ أن سنّة (الانتقال) تستلزم الحصول في الزمن الحاضر». وعلى هذا الغرار أيضاً يعتقد عالم الاجتماع الامريكي جورج كلهون أن التراث «قبل أن يكون له جذوره في الماضي التاريخي يتحرك في السلوكات الاجتماعية اليومية للناس» ويذهب إلى أن «التراث وسيلة يحصل فيها الفعل و رد الفعل. والتراث كاللغة ينتقل إلى الشخص عبر استعماله من قبل شخص آخر، ويكتسب معانيه الواقعية في إطار الحالات الخاصة التي يُستخدم فيها» (كلهون ١٩٨٣، ٨٩٦) ويعتبر كلهون التراث اسلوباً لتنظيم الفعل الاجتماعي، مستدلاً بذلك على أن «قيمة العقائد أو الممارسات التقليدية لاتنبع من كونها قديمة فقط،

إنما هي وليدة الإجماع عليها والعمل بها من قبل الجميع» (كلهون ١٩٨٣، ٨٩٥). وفيما يلي سوف أسوق شواهد على أن الثقافة الدينية الجديدة يمكن أن تفهم أفضل في نطاق هذا المعنى من التراث. فهذا التحليل يوضح لماذا أزدهرت الحالة الدينية حينما كانت ايران في أوج مسارها التحديثي.

بالرغم من انطلاق حركة العلمنة الايرانية في النصف الأول من القرن العشرين، إلاّ أن الحكومة الايرانية لم تتبنّ الايديولوجيا العلمانية بشكل كامل على الإطلاق. فالقانون الأساسي الايراني والحكومة الايرانية لم يعلنا أبداً انهما ينتهجان النهج غير الديني. والملكان البهلويان سارا على الطريقه التي اختطها الملوك الصفويون فاحتفظا بالاسلام الشيعي ديناً رسمياً للبلاد. فضلاً عن هذا يتضمن القانون الأساسي تشكيل هيئة من علماء الدين تشرف على تطابق القوانين المصادق عليها في البرلمان مع الاعتبارات والأحكام الاسلامية.

ينبغي الالتفات أنه بالرغم من النظرة الدارجة التي تعتبر المذهب الشيعي الأثنى عشري أطروحة سياسية في جوهرها، بيد أن ثمة اختلاف بين الشيعة أنفسهم حول العلاقة بين الدين والدولة. ففي حين يصرّ فقهاء مثل آية الله الخميني على تعذر فصل الشؤون الدينية عن شوؤن هذا العالم ومتطلباته، يشير فقهاء محافظون الى حقيقة أن مثل هذا الفصل حدث فعلاً في زمن الإمام جعفر الصادق. فقد فصل الامام الصادق الإمامة عن الحكومة السياسية، وشدد على أتباعه الابتعاد عن أي لون من الخلط بين المشاعر الايمانية الأخروية والنزعات والتوجهات السياسية. وما أملى عليه سياسة الاعتزال والسكون هذه هو أن الخلفاء الأمويين ومن ثم العباسيين ألحّوا على أن يؤيد أبناء الرسول وأحفاده شرعية حكوماتهم. والواقع أن سنّة الامام الصادق في الفصل بين الديني و السياسي هي التي اتاحت لكبار مراجع الشيعة نظير البروجردي والخوئي والكلبايكاني والمرعشي النجفي الاصرار على عدم تسييس الدين ورجاله.

ثم إن هناك اعداء مشتركين والتزامات متقاربة تربط بين رجال‌الدين والسلطة. ومن نماذج هذه المشتركات يشار الى طرد قوات الحلفاء من ايران أبّان الحرب العالمية الثانية، ومواجهة المد الفكري والسياسي للشيوعية، والدعم الناقص لنهضة

تأميم النفط. أضف الى ذلك أن النزعة النخبوية لدى كلا المؤسستين جعلتهما تعارضان بشدة كل الأفكار الديمقراطية، فالنظام الملكي نظام وراثي لامجال فيه لأصوات الشعب، ورجال‌الدين أيضاً رغم دعاواهم الشعبية، لم يحملوا ميولاً ديمقراطية ذات بال. وقد أفصح العلامة الطباطبائي بوضوح عن هذه الرؤية حيث يكتب:

ينبغي أن لا نقع في خطأ التصور أن منهج الاسلام بما يرفعه من شعارات الحرية هو ذات المنهج الديمقراطي أو الشيوعي (مثلما يلاحظ ذلك من اقوال بعض الكتّاب والباحثين) فالقرارات الممكنة التغيير في المجتمع الاسلامي رغم أنها نتيجة شورى الناس إلاّ أن أساسها الرئيس هو الحق وليس إرادة الاكثرية، وينبغي أن تنهض على الرؤية الواقعية للأمور لاعلى الميول والعواطف. ففي المجتمع الاسلامي يجب تطبيق الحق والصلاح الحقيقي للاسلام والمسلمين سواء تطابق مع إرادة الاكثرية أم لم يتطابق (الطباطبائي ١٩٦٢، ٨٥-٨٦).

ورغم ذلك، فقد انهار التفاهم بين هاتين المؤسستين بسبب التطورات السياسية اللاحقة. فخطط الإصلاح الزراعي، ومنح الحصانة السياسية للمستشارين العسكريين الامريكيين في ايران، ومنح المرأة حق التصويت، ونهضة خرداد ١٩٦٣ في قم، ودعم الحكومة لمؤسسات من قبيل دائرة الأوقاف، وتضعيف المؤسسة الدينية ورجال‌الدين، خلق شعوراً من السخط والضغينة كانت من أبرز خصوصيات الحقبة التالية للعلاقة بين السلطة ورجال‌الدين.

في الستينات أدرك رجال‌الدين أن السبيل الوحيد لأنقاذ الاسلام من خطر المدارس الفكرية المنافسة، هو خوض غمار المعركة الايديولوجية. وبدا لهم أسلوب اغتيال الخصوم السياسيين والفكريين على‌غرار ما عمل به «فدائيو الاسلام» في عقد الاربعينات، أسلوباً غير مناسب.[١٠] فلو أراد رجال‌الدين استقطاب القطاعات المعتدلة والمستنيرة في المجتمع الايراني، كان عليهم التخلّي عن الممارسات غير المستنيرة لفدائيي الاسلام. وهكذا نحا رجال‌الدين منحى الصراع الايديولوجي وتحدوا منافسيهم بافكارهم.

من أدوات هذا المنحى إصدار كتب منهجية معمّقة. في عام ١٩٤٤ أصدر آية الله الخميني أول كتبه المهمة بعنوان «كشف الأسرار». تألّف هذا الإصدار من ٤٢٨ صفحة وكان رداً على معتقدات علي‌اكبر حكمي‌زاده و ميرزا رضاقلي شريعت سنكلجي. وكان حكمي‌زاده قد ترك صفوف رجال‌الدين ليكون أحد أتباع أحمد كسروي. وسبق أن نشر كراساً من ٣٨ صفحة أسماه «أسرار الألف عام» طرح فيه أسئلة وتحديات على رجال‌الدين.[١١] أما شريعت سنكلجي فكان عالماً إلهياً حداثياً الى حدٍما شكك في الفكرة الشيعية الأخروية القائلة برجعة الامام الغائب لتحقيق العدل والفلاح على الأرض. وقد واجهت هذه الطروحات المضادة لمبادئ المذهب الشيعي والمشككة في الاعتقاد بالمهدي لدى الشيعة، نقوداً عنيفة (أنظر؛ ريتشارد ١٩٨٨). وفي رد آخر على العلمانيين أعد العلامة الطباطبائي كتاب «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي» الذي اعتبره البعض أنضج رد ديني على الفلسفة المادية.[١٢]

بالإضافة الى ذلك، نشر آية الله مطهري كتاباً مفصلاً آخر أطلق عليه اسم «الخدمات المتبادلة بين الاسلام وايران» رد فيه على آراء القوميين الايرانيين الذين أنكروا أن يكون الاسلام قد نفع الثقافة الايرانية في شيء (مطهري ١٩٨٧). وأصدر آية الله ناصر مكارم شيرازي عام ١٩٦٩ كتاباً بعنوان مثير هو «أسرار تخلّف الشرق» هاجم فيه الحضارة والثقافة والعلوم والسياسة الغربية،مدافعاً عن بديل إسلامي - شرقي. وكتب آية الله طالقاني «الاسلام والملكية» متطرقاً فيه لأفكار اسلامية تتصل بمواضيع اقتصادية مهمة كالملكية، والأموال الخاصة والعامة، والبنوك،والأرباح. وبالتالي فإن مهدي بازركان المفكر الاسلامي غير المعمم كتب سلسلة من المؤلفات ساعدت الخطاب الديني وبرهنت على انسجامه الوثيق مع معطيات العلم الحديث. وأراد بازركان أن يسبق منتقديه، فبادر الى ترجمة عدد من كتابات أريك فروم المحلل النفسي وعالم النفس الاجتماعي المحسوب على مدرسة فرانكفورت والتي بحث فيها الظروف الأجنبية المساهمة في تشكيل الحياة الغربية.

هذه الكتب التي تناقش العلمانية والماركسية والحضارة الغربية، وثنائية الشرق والغرب، والقومية الايرانية، وكذلك عقائد الاسلام في الاقتصاد والسياسة، ماهي إلا

نماذج معدودة من كم هائل لكتابات أصدرها رجال‌الدين. ومايلفت النظر في انتقاء هذه المواضيع شكلها الحداثي ومناسبات مواضيعها. كان الاسلام يتسيس اكثر فأكثر، والأهم من ذلك أنه كان يتحول الى ايديولوجيا.

وتمددت مساهمات رجال‌الدين لتشمل دوريات احرزت انتشاراً واسعاً. ففي ١٩٥٨ صدر العدد الأول من شهرية «دروس من المدرسة الاسلامية» في قم من قبل «دار التبليغ الاسلامي» الذي يشرف عليه آية الله محمدكاظم شريعتمداري. وجاء في مقدمة العدد الأول أن ماتصبوا إليه المجلة هو تقديم بديل مقابل السيل المدهش من الفساد الاخلاقي والتحلل الديني والروح المادية الدنيوية المسيطرة على المجتمع الايراني لاسيما الشباب (المدرسة الاسلامية ١٩٥٨). وسرعان ما تبوّأت المجلة مكانتها الهامة في الأوساط الفكرية الايرانية. وحسب إحدى الدراسات، كان يباع منها في أواخر السبعينات خمسون ألف نسخة، في حين لم تتجاوز مبيعات مجلة «سخن» [الكلام] أشهر إصدار أدبي منذ عهد الحرب العالمية الثانية في ايران، سوى ٣٠٠٠ نسخة (تهرانيان ١٩٨٠، ٢١)[١٣]. وعقب «دروس من المدرسة الاسلامية» صدرت مجلة أخرى في قم باسم «مدرسة التشيّع»، تابعت أهداف المجلة السابقة وتفوّقت عليها في التزامها السياسي. إنطلقت «مدرسة التشيع» في أيار من سنة ١٩٥٩ بعشرة آلاف نسخة، وبعد شهر اعيد طبعها في خمسة آلاف نسخة أخرى.

لم تكن هذه الاحصائيات شيئاً استثنائياً. فحسب كشّاف كتب فلسفية صدر عام ١٩٧٧ في ايران، كُتبَ سنة ١٩٧٦ اكثر من ١٥٤ أثراً (٨٣ كتاباً و ٧١ بحثاً) حول المعارف الاسلامية، في حين صدر ٤٨ أثراً فقط (٣٠ كتاباً و ١٨ بحثاً) حول القضايا الاجتماعية والأدبية في الفلسفة الحديثة (افتخارزاده ١٩٧٧، ١١-٤٩، ١٠٣-١١٣)[١٤]. وقد تناولت الكتابات الدينية التي يمكن عموماً تقسيمها الى ايديولوجية واجتماعية وكلامية، المواضيع المعاصرة التالية:

١- المواضيع الايديولوجية؛ نقد المادية، التعاليم الاقتصادية، السلام العالمي، الأوضاع السياسية في العالم، مفاهيم الحياة المثالية، والعلاقة بين ايران و الاسلام.

٢- المواضيع الاجتماعية ؛ الشباب، المرأة، الأطفال، الزواج، التعليم، القما الخمر، الموسيقى، الشعر والوعي الاجتماعي.

٣- المواضيع الكلامية ؛ إثبات وجود الله، سمات القيادة الدينية، القيامة والمعا الرد على إشكالات المسيحيين على الاسلام، والعلاقة بين العلم والإيمان.

٤- في مطلع السبعينات كانت الكتب الثلاثة الأولى التي حققت أعلى المبيعا كتباً دينية؛ القرآن (٧٠٠ ألف نسخة)، مفاتيح الجنان (٤٩٠ ألف نسخة)، والرسا العملية (٤٠٠ ألف نسخة). أضف إلى ذلك أن النسبة المئوية للكتب الدينية المطبو قياساً الى كل الكتب، ارتفعت من ١٠/١٪ في١٩٦٣-١٩٦٤ إلى ٣٣/٥٪ في ٩٧٤ ١٩٧٥ (امير ارجمند ١٩٨٤، ٢١٤ – ٢١٦).

وشارك رجال‌الدين وحلفاؤهم في تأسيس دور نشر تروّج لتصوّراتهم. فحس إحدى الابحاث التي اجريت عام ١٩٧٦ والتي نقلها أمير ارجمند «كان في طهر فقط ٤٨ دارنشر دينية منها ٢٦ داراً استهلت نشاطها من ١٩٦٥ إلى ١٩٧٥ بإصدا الكتب الدينية» (أمير أرجمند ١٩٨٤، ٢١٣). وتركزت دور النشر هذه في طهر وقم غالباً، وساعدت الأجواء الثقافية في هاتين المدينتين وما فيهما من أدوا ومصادر على تحقيق أهداف التيار الديني. من هنا يمكن الاستنتاج أن الكف الايديولوجي أجبر رجال‌الدين على قرن خطابهم الشفهي بخطاب تحرير لمضاعفة قنواتهم وجسورهم مع مختلف شرائح المجتمع.

القفزة التعليمية

تشكّل جانب كبير من التراث الفكري والعلمي الايراني داخل الإطار المعر للمدارس والحوزات الدينية. بيد أن السلطة البهلوية بتأسيسها المراكز التعليم الحديثة غير الدينية، أنهت احتكار رجال‌الدين للممارسة التعليمية. هذا الن التعليمي الجديد حرم رجال‌الدين من مصدر تقليدي مهم للقوة والاقتدار. وبعد ، من الوجوم أدرك رجال‌الدين أن ليس أمامهم سوى انتهاج سياسة مزدوجة، تت

في الابقاء على مؤسساتهم التعليمية التقليدية والتخلّي عن المعارضة الطويلة الأمد للمراكز التعليمية الحديثة.

أبدى رجال‌الدين التقليديون في أواخر الثلاثينات من القرن العشرين ردود فعل سلبية إزاء تأسيس مراكز التعاليم العالي. وأطلقوا عليها أسم «معابد النار»[١٥]. وقد قامت المقارنة بين الكليات ومعابد النار على الاعتقاد بأن كليهما مؤسسات أجنبية من صنع «الآخر»؛ الأولى من ابداع غير المسلمين، والثانية أماكن عبادة الزرادشتيين. ولكن في النهاية ترك بعض أبناء رجال‌الدين وتلامذتهم صفوف الدراسة الدينية ملتحقين بالجامعات الحديثة. وقد عمل معظم هؤلاء المتمردين في كليات المعقول والمنقول كأساتذة لمواد الفقه والفلسفة والتاريخ واللغة العربية والآداب المقارنة. وكان هؤلاء الاساتذة يتمتعون بالكفاءة اللازمة لتدريس هذه المواد بفعل سابقتهم الدراسية في الحوزات العلمية. وهكذا انضمّ أمثال السيد محمدكاظم عصّار، ونصرالله فلسفي، وبديع الزمان فروزانفر، ومحي الدين مهدي الهي قمشه‌اي، والسيد محمد مشكاة، ومحمود شهابي، وكلهم من خريجي الحوزات العلمية للتدريس في جامعة طهران أواخر الثلاثينات.

وحينما تزعّم السيد البروجردي الحوزة العلمية في قم من ١٩٤٤ حتى ١٩٦١ تضاءلت الفواصل بين الحوزات العلمية والجامعات.[١٦] كان البروجردي واعياً لأهمية الاعلام سواء في الداخل أو على المستوى الدولي (الغار، ١٩٩٠، ٣٧٧)، لذلك أوفد ممثلين الى مصر و الكويت وباكستان والسودان ولبنان (آية الله موسى الصدر) وأسس المركز الاسلامي في هامبورغ بألمانيا. كذلك سمح للكثير من خريجي الحوزات العلمية الالتحاق بالجامعات ليتوفروا على العلوم الحديثة ويدعوا الى الاسلام هناك. وقد تحقق ماكان يصبو إليه، إذ اقتحم علماء ذوو تعليم تقليدي نظير السيد جلال‌الدين آشتياني، ومحمدتقي‌دانش‌بجوه، ومهدي حائري‌يزدي، والشيخ محمدجواد حجتي كرماني، وأحمد مهدوي دامغاني، ويحيى مهدوي، وآية الله محمد مفتّح، ومهدي محقق، و جواد مصلح، وآية الله مرتضى مطهري، وآية الله موسى الصدر، والسيد جعفر شهيدي، ومعظمهم كتّاب غزار، اقتحموا غمار الحياة

الجامعية (نصر، ١٩٧٢، ٦-٨)، وعملوا هناك على تغيير الأجواء الجامعية. وأدرجوا كتاباتهم وتصحيحاتهم وشروحهم للنصوص الاسلامية المختلفة الى رواج هذه النصوص وانتشارها بين القرّاء. إضافة الى‌ذلك أقاموا مراسم إحياء لمناسبات الحكماء والأولياء الاسلاميين، وشكّلوا حلقات خاصة للبحث والدراسة وإقامة صلاة الجماعة، وخاضوا مع معارضيهم سجالات كلامية وسياسية وكتابية عديدة، وبالتالي فقد أنشأوا جيلاً جديداً من الطلاب والجامعيين.

هؤلاء الروّاد، فتحوا الطريق أمام العديد غيرهم من الطلاب الذين درسوا بعده في مدارس الإلهيات بالجامعات الايرانية الحديثة. و وافق رجال‌الدين في المدن على انخراط أبنائهم في الأوساط الجديدة سامحين لهم أن يعيشوا نمطاً مختلفاً من الحيا وعمل الكثير من هؤلاء الطلاب عقب تخرجهم في وزارات مثل التربية والتعلي والمالية والعدل، أو عادوا ثانية الى المدن كمعلمين في الابتدائيات والثانويات أ وعاظ وكتّاب محاضر وقضاة. وبهذا اختط رجال‌الدين لأنفسهم مكانة نافذة في الحياة الثقافية المتغيّرة في ايران. فقد كان من الآثار الحتمية لعملية التحديث تغي مسرح الصراع بين رجال‌الدين والسلطة، ونجاح الروحانيين في تضعيف القدر المطلقة للحكومة من داخل بنيتها.

تجاوز النضال التعليمي الذي خاضه رجال‌الدين حدود الجامعات الى مديا أوسع. فكان الهدف الآخر لهم هو الابتدائيات والثانويات. منذ عقد الخمسينا التحق روحانيون ناشطون من قبيل الشيخ محمدجواد باهنر، والسيد محمد حسي بهشتي، والشيخ محمد مفتح، والشيخ مرتضى مطهري بصفوف المعلمين (التي كا قصب السبق فيها لغير المتدينين عموماً) كي يساهموا في تحقيق أهدافهم المتمث بمواجهة السلطة والتيار اليساري الشيوعي (درخشش ١٩٨٩). يقول درخشش عم المعلمين في ايران و وزير التربية والتعليم منذ ١٩٦١ أن هؤلاء المعممين (ومعهم غ معممين من أمثال محمدعلي رجائي و جلال‌الدين فارسي) استطاعوا تأسيس سلس مدارس خصوصية للبنين والبنات باسم مدارس علوي، و مدارس رفاه. فحينما ل يستطيعوا القضاء على نظام المدارس غير الدينية، قرروا أن تكون لهم مدارسه

الحديثة في قبالها. وتمثلت الفلسفة التي وقفت خلف تأسيس هذه المدارس في أن خريجي الحوزات العلمية لايستطيعون التأثير إلاّ في الطبقات الأميّة من الناس في القرى والأرياف دون الشرائح المتعلّمة في المدن الكبرى. ولم يكن رجال‌الدين ومؤيدوهم غير الروحانيين مرتاحين لقلّة ساعات الدروس الدينية والشرعية في المدارس الحديثة، وبعد أن تراكم قلقهم هذا وعلت أصواتهم بضرورة إيجاد حل، استطاعوا إحراز الدعم المالي من تجار وسماسرة السوق. وتمكنوا بمساعدات التجار من بناء مدارس حديثة تتمتع بامتيازات من قبيل خدمات نقل الطلاب، والأهم من ذلك رواتب عالية لاجتذاب خيرة الأساتذة والمعلمين. في هذه المدارس كان الطلاب يتلقّون فضلاً عن المواد الدراسية المقررة من قبل وزارة التربية والتعليم، دروساً كافية في الجانب الديني، وتستطيع الطالبات ارتداء الحجاب فيها. وبفعل الصرامة التعليمية التي يواجهها طلاب هذه المدارس استطاع أكثرهم النجاح في امتحانات دخول الجامعات والصعود الى كلّيات من الصعب جداً القبول فيها.[17] ورغم عدم وجود احصاءات دقيقة لهذه المدارس ولكن يمكن القول بكل ثقة أن أعدادها بلغت المئات واعداد طلابها كانت بالآلاف.[18]

وتغلغل رجال‌الدين في الثانويات العادية أيضاً، فقد عملوا هناك كأساتذة للتربية الدينية والانشاء واللغة العربية والأدب الفارسي. وشجّعوا طلابهم على تشكيل اتحادات إسلامية والمشاركة الفاعلة في انشطة مختلفة كدروس تفسير القرآن والدخول في حوارات منظمة لمناقشة قضايا فلسفية واخلاقية، وترتيب دروس وفعاليات إضافية، وتأسيس مكتبات. وبديهي أن هذه الأنشطة كانت جذابة وشيّقة للكثير من الطلاب.[19]

فضلاً عن طلبة الجامعات والثانويات، افلح رجال‌الدين في اجتذاب قطاع آخر كانوا في تزايد مستمر نتيجة حركة العصرنة المتسارعة في البلاد، هم المستضعفون والفقراء في المدينة. كان رجال‌الدين أصحاب نفوذ في القرى منذ القدم، فقد اضطلعوا هناك بمهمات عديدة مثل عالم شرع، وقارئ تعازي حسينية، و كاتب،و ميرزا، وحلاّل خلافات عائلية ومعتمد محلّة. غير أن الهجرات المتتالية من القرى الى

المدن أوجدت تغييرات في نمط فعالياتهم. واستلزم تغيّر المكان استراتيجية جديد انتهجتها طبقة رجال‌الدين. وقد ساعدت الحكومة لاإرادياً في تطبيق هذه الاستراتيجية لعدم تحقيقها الكثير من الوعود المجنّحة التي قطعتها على نفسها، و يكن لديها الرغبة أو القدرة على تنفيذها. فأينما كانت الحكومة تقصّر في شي يدخل رجال‌الدين على الخط. وقد استطاعوا عن طريق مؤسساتهم الخير المدعومة من قبل التجار و المتدينين من الناس، المساعدة على تمتّع الكثير م المعوزين بالسكن والدراسة والخدمات الصحية والشغل وإتقان الحرف المختلف وكتب النجاح لهذا الأسلوب المبتكر الذي سلكه رجال‌الدين وحلفاؤهم في تحد سياسات السلطة الرامية الى تشجيع النزعة المصلحية الشخصية. علاوة على هذا ف المراكز الدينية كالحسينيات، والمهدويات، وقراءات التعازي، والمواكب والهيئا الحسينية، وجمعيات تفسير القرآن، ومدارس علوي، و الاتحادات الاسلامية لطلا الجامعات والثانويات، والمكتبات الاسلامية، وصناديق قرض‌الحسنة، وما الى ذل من المراكز والأنشطة الآخذة في الاتساع، عملت كلها على تمتين وترسيخ الثقا الدينية الجديدة.

العدد الكبير لرجال‌الدين وشبكاتهم الواسعة من المساجد (التي تقدر بـ ١٥ إلى ٢٠٠٠٠ مسجدا) كانت من عوامل تقوية هذه الطبقة وثقافتها المضادة. فه العدد الكبير سمح لرجال‌الدين أن يكون لهم حضورهم القوي المؤثر سواء ف مقراتهم التقليدية في القرى، أو في مراكزهم بالمدن الكبيرة. ثم إن استخدام لوسائل الاعلام الحديثة كالإذاعة والتلفزيون، والأشرطة الصوتية والكراسا والكتب والصحف حقق لهم مخاطبة أعداد أكبر من الجماهير. وكان هذا الحضو يتضاعف بشكل ملحوظ في الأشهر الدينية: محرم وصفر ورمضان، حينما تثنى ل وسائد الوعظ وقراءة التعازي ويتقدمون في صلوات الجماعة، ويشاركون ف اللقاءات والحوارات التي تجريها الإذاعة والتلفزيون.

أضف الى ذلك أن الميول الثقافية والمعتقدات الدينية لعامة الناس تدعم الاتج الديني وتقوّيه، فالنزعة الاجتماعية المحافظة، وتفضيل الرجل على المرأة، والايم

بنظرية المؤامرة، وظاهرة سيادة الآباء، وفّرت جميعها أرضية صالحة لتلبية نداءات رجال الدين. وقد طرح هؤلاء مواضيع مثيرة مثل قصور النظام الشاهنشاهي وتقصيره في المجالات الاجتماعية والاقتصادية، والفساد، وعجرفة النخبة السياسية، وتحلل الأواصر العائلية، وعدم الالتزام الديني بين الشباب، وعدم احترامهم لكبار السن، وشيوع النزعة المادية الدنيوية وعبادة المال والتوجهات الاستهلاكية. واستطاعوا بطروحاتهم هذه اجتذاب الرأي العام الشعبي (لاسيما من الطبقات المحرومة) إليهم.[٢٠] شيئاً فشيئاً ازدادت الآذان الصاغية لخطابهم واعتراضاتهم بشأن الانحطاط الاخلاقي المتفشي، والآفات الثقافية المنتشرة، والصعوبات الاقتصادية، والقمع السياسي، والهيمنة الغربية، وهي ظواهر كانت جميعها آنذاك مما يقلق المجتمع الايراني بشدة. اضف الى ذلك أن بعض الأساطير الشعبية ساعدت في تغيير قناعات الشعب لصالح خطاب رجال‌الدين.[٢١]

تطور الإلهيات

ظهور ثقافة جديدة راسخة تستطيع خوض معترك الصراع الايديولوجي كان بحاجة الى شرط آخر، هو انسجام الإلهيات مع العصر الحديث. فمنذ بداية القرن العشرين، خضع رجال الدين الايرانيون لضغوط متزايدة تطالبهم بأن يذعنوا بأن عالماً متحولاً بهذه السرعة الكبيرة يحتاج الى إلهيات متغيرة دائماً. فالعصر الحديث بدّل مرتكزات التفكير البشري بصورة جذرية. ولم تعد «أنسنة» الإله مجرد تحذير، وإنما هي واقع معاش. وتغيّر حق السلطة من شيء الهي المصدر إلى كيان تفرزه ارادة المواطنين. ولم تعد العلمانية بالنسبة لأغلبية الناس فكرة فتيّة كما كانت في السابق، وإنما واقعاً حياتياً يومياً. وقد بددت الاكتشافات العلمية الكثير من الأصول الجزمية والخرافات إن لم نقل جميعها. يذكر أن اهتمام علماء الشيعة الايرانيين بهذا الموضوع بدأ بنشر آيه الله محمدحسين النائيني كتابه «تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة» في عام ١٩٠٩ م. وقد انتقد هذا الحكيم الإلهي في رسالته الحكومات الاستبدادية و دافع عن الحكم الدستوري.[٢٢] وباعتباره من رواد منهج جديد في الفكر السياسي،

تعرض لانتقادات شديدة من قبل رجال‌الدين المحافظين.[٢٣] وسلك الخطوة باتجاه الاقتراب من العصر الحديث آية الله الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي ه النائيني الذي أسس المدرسة الفيضية في قم، والتي تحوّلت فيما بعد الى اكبر مراكز العلوم الدينية والإلهيات في ايران. وكانت زعامة الحائري اليزدي مؤث اعادة تنظيم الصفوف المشتتة لرجال الدين، كما إنها جعلت من الممكن ت الإلهيات بشكل مدروس.

التحدي الثالث الذي واجه قلاع الجزم لدى رجال‌الدين حدث الاربعينات، وذلك عندما شكّك ميرزا رضاقلي شريعت سنكلجي بعقيدة الشي عودة الإمام الغائب (وهذا ما سبق أن أشرنا اليه). في الاربعينات والخمسينات نز الساحة قادة سياسيون متنفذون نظير آية‌الله السيد علي‌اكبر برقعي ومجتبى صفوي، والأهم منهم آية الله السيد ابوالقاسم الكاشاني، ورغم تفاوت وج نظرهم السياسية إلاّ انهم استطاعوا تعبئة أنصارهم السياسيين. بالإضافة الى ذلا ظهور رجال دين أو أبناء رجال دين ممن درسوا في الغرب وتمكّنوا من لغة واحدة على الأقل، نظير محمدكاظم عصّار أو مهدي حائري يزدي، رسم في رجال‌الدين صورة ايجابية الى حدٍ ما عن العالم الحديث.

بيد أن الأهم من كل ذلك هو تمكّن لفيف من علماء ومحققي الشيعة حسن حسن‌زاده آملي، وجلال‌الدين آشتياني، ومحمد كاظم عصّار، ومهدي يزدي، وآية الله محسن الحكيم، وآية الله الخميني، وآية الله مطهري، وحسين وآية الله محيي‌الدين مهدي الهي قمشه‌اي، وآية الله ابوالحسن رفيعي قز والعلامة الطباطبائي، وآية الله محمود طالقاني) في مستهل عقد الخمسينا الانتصار على التوجس التقليدي الذي كانت تبديه الأوساط الحوزوية من تا الفلسفة. وقد ألقى هؤلاء على تلاميذهم دروساً في العرفان والحكمة الإلهية ت نظريات الفلاسفة المشائيين والإشراقيين كابن سينا وشهاب‌الدين السهروردي صدرا إلى جانب آراء سقراط وافلاطون و أرسطو.

ووقعت في أواخر الستينات و أوائل السبعينات أحداث هامة على صعيد الإلهيات. نعمت الله صالحي نجف‌آبادي أحد تلاميذ الامام الخميني أعاد تفسير واقعة كربلاء كحدث سياسي محض، مشككاً في اعتقاد الشيعة بأن الإمام الحسين(ع) كان على علم مسبق بقرب استشهاده في كربلاء.صدر هذا الكتاب ـ نصف المنهجي ـ عام ١٩٦٨ بعنوان «الشهيد الخالد». وأثار إصرار صالحي نجف‌آبادي على ضرورة التمحيص والفحص التاريخي ـ الواقعي الدقيق لكل المصادر التقليدية والروايات الدارجة، لغطاً ونقاشات حامية في الأوساط الدينية الايرانية. إلاّ أن الأهم من ذلك إصدار الأمام الخميني عام ١٩٧١ رسالته حول «ولاية الفقيه» الداعية الى تأسيس حكومة إسلامية، والتي غيّرت الفكرة الشيعية التقليدية حول مصدر السلطة (الخميني ١٩٧١). ارسى هذا الكتاب الأساس النظري لحكومة ثورية تحققت فعلاً بعد سبع سنوات فقط.

لم تكن سياسة رجال‌الدين، رغم مسيرتها التكاملية، متناسقة الجوانب أو طليعية دائماً. والواقع أن غالبية رجال‌الدين كانوا لايزالون غير سياسين، أو هم محافظون تماماً من الناحية السياسية. وقد مثّل التيار المحافظ في الحوزات العلمية شخصيات بارزة من قبيل السيد حسين البروجردي، والسيد محمدرضا الكلبايكاني، والسيد ابوالقاسم الخوئي، والسيد شهاب‌الدين المرعشي النجفي، وآية الله محمدهادي ميلاني، والسيد محمدكاظم شريعتمداري. فبعد عزل محمد مصدق ضاعف رجال‌الدين المحافظون من اهتمامهم بالساحة الداخلية، وشنّوا حرباً ضد البهائية التي اعتبروها العدو الأخطر الذي يهدد الاسلام. وكان في مقدمة هذه المعركة الشيخ محمود حلبي أحد رجال‌الدين في مشهد، ومن اشدهم إيغالاً في النزعة المحافظة، وقد أسس هذا الرجل مجمع مناهضة البهائية الذي مهّد الأرضية لانبثاق «انجمن حجّتيّه» [اتحاد الحجّتيّه].[٢٤]

ثم إن الكثير من رجال‌الدين لم يكونوا يحملون سوى وعي ناقص من الناحية الفلسفية. فانهماكهم في اصطناع المسائل الفقهية غير الضرورية، والجمود الفكري، والجهل العلمي والسلوكيات الانتهازية الأنانية، ازهدت الكثير من الايرانيين الواعين

في التقرب اليهم. كانت معرفة رجال‌الدين بالمدارس الفكرية الغربية سطحية الى حد بعيد. وحتى حينما كانوا يبادرون الى دراستها فإنهم لايفعلون ذلك بقصد فهم أو تقييمها وإنما لمجرد الرد عليها. وفي حين كان التغريب في رأي المستنيرين من الدينيين في ايران يمثل اتجاهاً ايجابياً في النظر للانسان والعالم، ونزعة علمية، وسعياً لتحقيق فردوس على الارض، فقد ركز رجال‌الدين بشيء من الغوغائية على جوانبه السلبية من الحياة الغربية، كالنزعة الاستهلاكية، والفردية، وأنسنة الله .

وتجلّى التحجر الفكري لدى معظم رجال الدين بأوضح أشكاله في القضايا ذات الصلة بحقوق المرأة وتساويها مع الرجل. فالاعتقاد الحاسم بعدم تساوي المرأة والرجل أدى الى معارضة الكثير منهم الاعتراف بحقوق المرأة في التعليم والعمل والتصويت وتنظيم العائلة وتولّي القضاء وحتى ارتداء الأزياء الغربية. وما شدد بقاء المرأة في مكانة أدنى من مكانة الرجل، تفسيرهم الاسلام على أساس فكرة سيادة الآباء وأفضلية الرجل.[٢٥]

لم تقتصر الميول المحافظة لدى رجال‌الدين على اعتبار النساء مواطنات من الدرجة الثانية، فقد كانوا يعارضون ايضاً الإصلاح الزراعي والاستثمار في البنى الوطنية، والتعرّض للملكيات الخاصة، والنهوض الاجتماعي ـ الاقتصادي للأقليات كاليهود والبهائيين، واستفحال الحالة الاشتراكية، وتشكيل المدارس العُرفية الجديدة، وارتداء طلاب الابتدائيات زيّاً موحداً، وإتقان اللغات الغربية، و الاستماع للإذاعة أو مشاهدة التلفاز، وغيرها من الأمور. وكانت درجة معارضتهم وشدتها وثيقة الصلة بماهيتهم الطبقية ومستوى تعليمهم وطبيعة ارتباطهم بالفئات الاجتماعية المختلفة.

ورغم هذا المنحى، فإن تمتع رجال‌الدين بجملة من المزايا النسبية المهمة، جعل منهم اصلب القوى الاجتماعية ـ السياسية تنظيماً في عهد اندلاع الثورة. فالطاقات العاطفية التي كانت تنطلق في المناسبات الدينية، والدعم الشعبي الملحوظ والغوغائيون المتعلمون، والبرنامج الشامل للدعاية السياسية، مميزات هامة حظيت هذه الطبقة وعجزت الحكومة والمنافسون العلمانيون عن مواجهتها. علي‌أصغر -

سيدجوادي أحد المعارضين العلمانيين لنظام الشاه، يروي الحادثة التالية ملفتاً الى تلاشي المعارضة العلمانية في قبال التيار الديني:

في يوم تاسوعاء أو عاشوراء تحركت جماعة من المستنيرين (وكلهم ذوو بابيونات و أربطة عنق، ولكنهم على كل حال أصحاب مظهر إداري أو تنويري) وكنتُ واحداً منهم، تحركوا في تظاهرة من دروازه شميران. ووصلنا الى تقاطع ٢٤ أسفند، فشاهدنا فجأة تياراً عظيماً من الناس قادماً من جنوب المدينة أي من شارع «سي متري»... وعند كل ٢٠٠ متر تقريباً من هذا التيار البشري رفع الناس أحد رجال‌الدين على اكتافهم وهو يهتف بشعارات معينة، وانتقلت شعاراتهم الى المستنيرين، أي كان هناك شعار واحد عن الأمام الحسين وهو شعار ديني تماماً... وهكذا كانت الشعارات المنبعثة من تلك التظاهرة قد أصابتنا بالبهت والحيرة، وبعبارة أخرى فإن تلك الشعارات هي التي سادت...(حاج سيدجوادي ١٩٨٣).

الفصل الخامس

المستنيرون الاسلاميون غير المعمم

ماضي كل بلد غريب على ذلك البلد، هناك يمارسون الأعمال بطريقة أخرى.
ل.ب. هارتلي، الوسيط (١٩٨٤)

كثيراً ما يتمظهر الصراع الايديولوجي في صورة لعبة لابد فيها من رابح وخاسر. لقد كانت ملامح الحياة الفكرية في ايران خلال العقود التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، تعبّر عن سباق ايديولوجي تبدى في شكل مباريات متزامنة بين الحداثة والتراث، واليسار واليمين، والدولة ورجال‌الدين. وأفرزت هذه المعارك فئة جديدة من المستنيرين تبوّأوا مواقع التقاطع بين الثنائيات الثلاث المذكورة. ولاشك في أن ظهور طبقة جديدة من المستنيرين الدينيين، كان من أهم منعطفات المسار الثقافي السياسي في ايران بعد الحرب العالمية الثانية. وقد اتسم افراد هذه الطبقة بجملة خصائص ميزتهم عن المستنرين غير الدينيين، وكذلك عن طبقة رجال‌الدين، وقد كانت لهم طبعاً أوجه اشتراك مع الفئتين. شكلت الشريحة الجديدة المتكونة من ضروب متنوعة من الباحثين والمناضلين والمفكرين، بديلاً قوياً للسلطة الحاكمة، والمستنيرين العلمانيين ورجال‌الدين. وكان بإمكانهم اتخاذ مواقف راديكالية أو محافظة، تقدمية أو تقليدية، ثورية أو منحازة للسلطة. و رغم ذلك فجميعهم كان منتمياً للإسلام الشيعي كمصدر أساس يستلهمونه ويخلصون له. النفوذ الاجتماعي الذي تمتعت به هذه الفئة، والمتمثّل بالإقبال الشعبي عليهم وصلابتهم الفكرية، كان بلاريب مؤشراً اكيداً على بروز منافس جديد على الساحة الفكرية في ايران.

خاض المستنيرون الدينيون غير المعممين في ايران عدة معارك أيديولوجية في وقت واحد. فوجدوا أنفسهم اولاً في مواجهة حركة علمانية ذات فاعلية عالية، وجهاز حاكم قوي تتضاعف نظرتة السلبية للميول والشعائر الدينية يوماً بعد يوم. من ناحية أخرى كانت جهودهم لمسح الغبار عن تاريخهم وتراثهم الديني وإعادة كتابته تضعهم في مواجهة طبقة رجال‌الدين التي أرادت احتكار الحقيقة والصحة حراسة الايمان وتبني التراث لنفسها. وأخيراً كانت رغبة المستنيرين الدينيين في الاستجابة لتحدي الغرب وايديولوجياته المختلفة قد اضطرتهم لإنفاق القسم الاكبر من طاقاتهم الفكرية في منازلة هؤلاء المنافسين الخطيرين. وتجلّت هذه المعركة

الثلاثية الابعاد بكل وضوح في الأجواء الفكرية لمدينة مشهد.[٢٦] التي أنجبت العديد من المستنيرين الدينيين البارزين.

مدينة مشهد، عالم مصغّر للحياة الدينية في ايران

لعب أقليم خراسان دوراً مؤثراً في تاريخ الحياة الفكرية والثقافية الايرانية. جغرافياً، كان بوابة ايران على الهند و روسيا (الاتحاد السوفيتي) وسائر البلاد الآسيوية، كماكان الخط الأمامي الذي واجه هجمات الأوزبك والمغول والأفغان في المشرق، الى جانب كونه ملاذاً من الغارات العربية المنطلقة في الغرب. وعلى صعيد ثقافي، كان أخصب اقليم ايراني تفتحت فيه على امتداد التاريخ براعم الفلسفة والفن والأدب. وكان خراسان موطن الكثير من الفلاسفة والفنانين والشعراء المشهورين كابن‌سينا و الفردوسي و عمرالخيام وجلال‌الدين الرومي، حتى يمكن معادلته من هذه الناحية بكل البلاد الايرانية. تكوّنت مدينة مشهد مركز محافظة خراسان، بفعل كثرة الزوار الوافدين على مرقد الامام الرضا الذي يقال أنه قتل مسموماً، وتعد أهم مزار لشيعة ايران وثاني اكثر المدن الايرانية سكاناً.[٢٧] ويعتمد اقتصاد مشهد بشكل أساسي على قطّاع الخدمات الذي يلبّي حاجات ملايين الزوار المتوافدين على المدينة سنوياً.[٢٨] ولوجود مرقد الامام الرضا في المدينة، أصبح الأدب والدين جزءاً لايتجزأ من حياة الناس فيها، وهذه سمة جعلت من خراسان عموماً ومشهد على الخصوص أنموذجاً مناسباً جداً لمناقشة الحياة الفكرية في ايران المعاصرة.

تعرضت الصلابة الدينية لأهالي مشهد لأول اختبار عنيف في الثاني‌عشر من تموز ١٩٣٥، عندما عارض رجال‌الدين بشدة أوامر رضاشاه القاضية بتوحيد الأزياء والقبعات إجباراً. وإثر الخطاب الذي ألقاه أحد رجال‌الدين الراديكاليين في مسجد كوهرشاد وأدان فيه هذه القرارات، خرجت تظاهرات قمعتها السلطة بعنف. وبعد ستة أشهر من حادثة كوهرشاد، طرحت قضية منع ارتداء الحجاب، ما عمق الهوّة اكثر بين رجال‌الدين والسلطة الشاهنشاهية (عاقلي ١٩٩٣، ١: ٢٨٦-٢٨٧). الكثير من العوائل المتدينة في مشهد كانت ترى هذا القانون معارضاً لمعتقداتها الاسلامية،

لكنها واجهت من ناحية أخرى عقوبات رجال‌الشرطة ضد المحجبات، فماكان إلاّ أن منعت نساءها وبناتها لسنوات عديدة من الخروج الى الشوارع. ولم يتغير الوضع إلاّ بعد احتلال الحلفاء لايران (٢٥ آب ١٩٤١ م) واعتزال رضاشاه العرش أيلول ١٩٤١ م). وبعد قرابة اسبوعين من اعتزال رضاشاه، أي في الثاني من تشـ الاول ١٩٤١ تأسس حزب توده (الحزب الشيوعي الايراني) وافتتح له تدريجياً فر في المحافظات. وبديهي ان يعتبر التيار الديني في مشهد افتتاح شعبة للحزب مدينتهم تحدياً جديداً لابد من مواجهته.

وقرر محمدتقي شريعتي المثقف الديني في مشهد، تأسيس مركز إسـ هناك،ليناقش مع الشباب المتعلّم الأفكار الخاطئة للإلهيين العقلانيين (الدييسـ وأفضلية الاسلام على الماركسية. وكان يأمل بهذه الطريقة تحصين الشباب الانضواء في الحركة التي راحت تتشكل حول أحمد كسروي، والانكى من ذ الانخراط في صفوف الحزب الشيوعي. ولقد تحلّى محمدتقي شريعتي بامكا استثنائية للنهوض بهذه المهمة. كان قد ولد لعائلة دينية في قرية مزينان (بالقرب سبزوار) وانتقل إلى مشهد سنة ١٩٢٨ ليتابع دراسته الدينية في حوزاتها العل وشرع في مطلع الثلاثينات حياته العملية التي استمر فيها ثلاثين عاماً كمعلـ ثانويات مشهد. تدريجياً خلع زي العمامة ليكون بمقدوره التحرك بحرية اكبـ سبيل تحقيق رغبته الجامحة في تفسير القرآن. وفي سنة ١٩٤١م أسس مركز الحقائق الاسلامية[٢٩]، اعتماداً على ذيوع صيته كمفسر قدير واستاذ ذي شعبية واسـ

وطوال عشرين سنة لاحقة، استطاع شريعتي وطاقمه استقطاب الكثير من الثانويات والجامعات وعدد من رجال‌الدين والتجار المتديّنين في مشهد. ومـ الذين تعاونوا معه يمكن الإشارة إلى طاهر أحمدزاده (أول محافظ لخراسان انتصار الثورة، ووالد مسعود و مستوره أحمدزاده قائدي منظمة الفدائيين) وابوال ومحمود حكيمي(من الكوادر القيادية في نهضة الحريّة) والسيد علي‌خامنئي (ر الجمهورية الأسبق والقائد الحالي للجمهورية الاسلامية في ايران) وامير برويز (منظر منظمة الفدائيين) ورضا بويان (مهندس) وكاظم رجوي (استاذ حقوق ،

الأكبر لمسعود رجوي قائد منظمة مجاهدي الشعب) ونعمت ميرزازاده (شاعر معروف) ومحمد شانه‌جي (سمسار متنفذ في السوق و ذوعلاقات وطيدة برجال الدين. قُتلَ أربعة من أبنائه قبل وبعد انتصار الثورة) وأخيراً علي شريعتي نجل محمدتقي شريعتي. تمكّنت هذه الجماعة المتميّزة من الزملاء أن تدفع مركز نشر الحقائق الاسلامية الى مقدمة الساحة الفكرية في مشهد، ومنها الى كل الحياة الثقافية في ايران.

ومع عدم وجود أحزاب سياسية منظّمة، حمل هذا المركز على عاتقه أعباءً سياسية أيضاً. وكانت فيه شخصيات ذات خبرة سياسية جيدة نظير طاهرزاده ومحمد شانه‌جي، الأمر الذي جعل اندكاك المركز بالقضايا السياسية الكبرى آنذاك، كقضية تأميم النفط، نتيجةً لامندوحة منها. بعد سقوط حكومة الدكتور مصدق حافظ المركز على علاقاته بالوطنيين ذوي الميول الدينية ممن التفوا حول نهضة الحرية عن طريق مهدي بازركان وعزت الله سحابي (ميرزا زاده ١٩٨٤)، كما واصل أعضاء المركز في نفس الوقت ارتباطهم بالمستنيرين الميّالين للاتجاهات العلمانية. ويتذكر ميرزا زاده الذي بقي وفياً للمركز مدة طويلة، اجتماعاً عقده المركز في كانون الثاني ١٩٦٩، وطرح فيه جلال آل احمد ضرورة الاتحاد بين رجال‌الدين والمستنيرين، فوافقه كل من كان حاضراً في الاجتماع ومنهم محمدتقي وعلي شريعتي والسيد علي خامنئي (ميرزا زاده ١٩٨٤).

النسق الاسلامي الذي تبناه المركز، والمتسم بالمنحى النضالي التقدمي جعله لايصطدم بالحكومة والتيار اليساري فحسب، وإنما بالشخصيات المحافظة في الحوزة العلمية بمشهد أيضاً.[٣٠] وكانت الحوزة العلمية في مشهد قد ضعفت عقب حادثة مسجد كوهرشاد و رحيل عدد من علمائها الكبار، إلاّ انها استعادت أنفاسها بعد عزل رضاشاه في ١٩٤١. وكان يشرف عليها آية الله احمد كفائي صاحب العلاقات الطيبة مع البلاط، الأمر الذي هيّأ لها تدريجياً بنية ادارية ومالية متماسكة. وساعد حضور علماء مشاهير مثل آقاميرزا مهدي اصفهاني، وآيه الله أحمد كفائي، و آية الله محمدهادي ميلاني، وآية الله حسن قمي، والحاج مهدي كدكني، وآية الله

محسن الحكيم، وآية الله الشيخ محمود حلبي، وحسين علي راشد، في أن تس حوزة مشهد موقعها المؤثر كقلعة من قلاع النزعة الدينية المحافظة. لم تك لرجال‌الدين هؤلاء أية رغبة في قضايا الفلسفة أو العرفان، ولم يطيقوا الفهم غ التقليدي للتعاليم الاسلامية الذي يطرحه محمدتقي شريعتي و نجله علي شريع ولم يكونوا على استعداد لمباركة ودعم توجهاتهما السياسية واساليبهما غير المألو في العمل. يتذكّر علي شريعتي زماناً كان هو و والده يتعرضان لتنديدات شدي بسبب آرائهما في حرية المرأة، و ضرورة التحصيل الدارسي الحديث، وإمكان تفسير القرآن بطرق مختلفة، وتقرير أسباب غير لاهوتية لظواهر طبيعية كالري والأمطار والزلازل والفيضانات، وضعف اعتقادهما بتعدد الزوجات. ويضيف أن ه الانتقادات كانت أحياناً تطالهم حتى لأمور تافهة وشكلية كحلاقة اللحية، ولب القبعة وشد ربطة العنق، واستعمال مكبّرات الصوت، أو حتى المشي في شارع إس «بهلوي» (شريعتي ١٩٧٧، ٢٠)، وتصاعدت حرب الألفاظ والمعتقدات بين الجانب لاحقاً، فانتقد شريعتي آية الله ميلاني عدة مرات بشكل غير مباشر، وكان الأخ ينتقد بدوره علي شريعتي انتقادات شديدة نيابة عن مؤسسة رجال الدين.[٣١]

والتجار المحافظون كانوا يعتبرون المركز مكاناً لاجتماع شخصيات إصلاح غير ملتزمة دينياً، ويعمقون من معارضة رجال‌الدين لهذا المركز. أحد هؤلاء الت حاج علي‌اصغر عابدزاده، كان ممن يعمل في تجارة الزجاج، وله صلة رحم بأ. رجال‌الدين المحليين في مشهد، وكان يحضر مجالس وعظ أحد رجال‌الد المتوسطي الشهرة، ثم يعيد ما سمعه بلغة مبسّطة لاترابه و زملائه. وذاع صي عابدزاده كرجل خيّر في أواسط عقد الأربعينات، أي حينما شرع بتأسيس عدد المراكز الخيريّة (مهدية، عسكرية، نقويّة، جوادية، و ...) وهي مؤسسات أخذ تسمياتها من ألقاب أئمة الشيعة الأثنى‌عشر. وكان بامكان كل من يريد إتقان ال العربية أو القرآن الحضور في إحدى هذه المؤسسات الوقفية التي تضم صالا وعظ ديني و مستوصفات طبية مخفّضة الاجور.[٣٢] وكانت هذه المؤسسات الوقف تهتم اكثر بقضاء حاجات الفقراء والمعوزين، والعاملين في السوق، ومعلم

المدارس، والطلبة الجامعيين المتزايدة أعدادهم في المدينة. وغني عن الذكر أن شعبية مؤسسات عابدزاده التي واصلت نشاطها حتى ثورة ١٩٧٩، حققت لها قوةً سياسية ملحوظة. فتحول عابدزاده على عهد حكومة مصدق الى شخصية سياسية متنفّذة لايمكن تجاهلها في مشهد. ولعب هذا الرجل دوراً أساسياً في تشكيل تجمّعات دينية نظير جمعية أتباع القرآن وهيئة علي‌الأكبر. وقد تركت هذه المؤسسات الى جانب إتحاد الحُجتية للشيخ محمود حلبي، تأثيراتها التقليدية على الحياة الثقافية في مشهد (شانه‌جي ١٩٨٣).

الى عقد الخمسينات كان النشاط الفكري في مشهد محدوداً بمركز نشر الحقائق الاسلامية ومرقد الإمام الرضا (ع)، وعدة ثانويات، وبعض المؤسسات الدينية. ولكن مع تأسيس جامعة مشهد تغيّر الوضع تدريجياً.[٣٣] فقد أدّى وجود مركز للتعليم العالي مدعوم من قبل الحكومة، وتطور المؤسسات التجارية، الى‌خروج عدد كبير من الطلبة من الحوزات العلمية في مشهد.[٣٤] عارض رجال‌الدين بشدة كلية علوم المعقول والمنقول بجامعة مشهد وباقي الكليات فيها، لأن هذه الكليات كانت تدرّس مبادئ الدين الاسلامي واللغة والآداب العربية، مما يسهم في تهديد مواقعهم (تغيّر أسم هذه الكلية لاحقاً الى كلية الإلهيات).

والأهم من ذلك أن كلية الإلهيات كانت تسرق الطلبة من الحوزات العلمية. في أواخر سنة ١٩٦٠ كان مجموع الطلبة الجامعيين في مشهد ١٤٠٤ طلاب، منهم ٢٦٠ طالباً (جميعهم من البنين) يدرسون في كلية الإلهيات (خامنئي ١٩٨٦-١٩٨٧، جامعة مشهد ١٩٧٢، القسم الخامس). ولكن حينما تم توظيف هؤلاء الخريجين في وظائف غيرذات ضرر كموظفي دوائر حكومية، وأصحاب محاضر، وقضاة، واساتذة ثانويات وجامعات، خفّت لهجة النقود التي كان يوجهها رجال‌الدين ضد الجامعة.

بالإضافة الى ذلك، تغيّرت الكتابات الأدبية لكتّاب مدينة مشهد من حيث الأسلوب، وأيضاً من حيث مستوى التأثير. وشهد الجيل القديم المنحاز للأدب الكلاسيكي غير المسيّس، ومنهم محمود فرّخ، وبديع الزمان فروزانفر، ومحمد بروين كنابادي، ظهور جيل فتى مثّله مهدي أخوان ثالث، ومحمود دولت‌آبادي،

واسماعيل خوئي، و نعمت‌ميرزا زاده، ومحمدرضا شفيعي كدكني، أبدى اهتـ متزايداً بالأدب الملتزم.[٣٥] وكانت كلية الآداب بجامعة مشهد بؤرة لهذه الأجـ المتغيّرة، حيث كان الطلبة الجامعيون المتدينون واليساريون الراديكاليون ينتقد اساتذتهم التقليديين غير المتسيسين بسبب طروحاتهم النظرية وميولهم الادبية.

اقتحام المستنيرين الدينيين قلعة الاسلام التقليدي ظاهرة تجسّدت بأمثل صور في واحد من أبناء مشهد هو الدكتور علي‌شريعتي. كان شريعتي اشهر مستنير دي ايراني في الستينات والسبعينات. وتدل شعبيته على استشراء حركة، استطاع بواسط المستنيرون الدينيون غيرالمعممين مواجهة القراءات التقليدية المحافظة للفكـ الاسلامي.

علي شريعتي ، لوثر مجنّح الطموحات

الرجل الذي لم يُعِره العلمانيون اهتماماً، وأنحا رجال‌الدين عليه باللائمـ وحاربته السلطة الشاهنشاهية، يعد اليوم الى حد كبير «لوثر» الثورة الايرانية ع ١٩٧٩ و«منظّرها الأول» (فرهنك ١٩٧٩، ٣١؛ ريتشارد ١٩٨١، ٢١٥) الجماعة الأو كانت تراه ضئيل الأهمية، والثانية وجدت فيه شخصية تزاحم تعاليـ وأنشطتها،والثالثة اعتبرته ماركسياً إسلامياً مزعجاً ينبغي إطفاء جذوته. لهذه الاسبا فاقت شعبية شريعتي وجاذبيته كل المستنيرين الدينيين وغير الدينيين الذين درسنا في هذا الكتاب. وقد جعلته هذه السمات جديراً بدراسة دقيقة.

ولد شريعتي في الثالث من كانون الأول سنة ١٩٣٣ وسط عائلة دينية، وتخر من الثانوية في مشهد، ليصيب تعليماً مميزاً باشراف والده الفاضل محمدتق شريعتي. تابع تعليمه العالي لينال درجة الليسانس في اللغة والآداب الفارسية م جامعة مشهد (١٩٥٨) وشهادة الدكتوراه في قصص الأولياء أو علم الأولياء[٣٦] م جامعة باريس (١٩٦٣). وقد ترجم هناك نسخة خطية فارسية بعنوان «فضائل بلخ تعود للقرون الوسطى، وكتب لها هوامش وتعليقات لتكون انجازه المقدم لنـ الدكتوراه. بعد عودته الى‌ايران في سنة ١٩٦٤ سجن لستة أشهر، بسبب اشتراكه

باريس بنشاطات معادية للسلطة الايرانية. وعمل منذ ١٩٦٦ كاستاذ مساعد لتاريخ الاسلام في جامعة مشهد. واعتقله السافاك عدة مرات لتحركاته السياسية. وبعد مكوثه عامين تحت المراقبة الأمنية في البيت شدّ الرحال الى بريطانيا، ومات هناك بسكتة قلبية مفاجئة في السادس من حزيران ١٩٧٧. وأحاطت بموته ظروف غامضة دفعت بعض أنصاره للقول باحتمال ضلوع السافاك في قتله.

إذا كان الفضاء الفكري الإيراني في الستينات خاضعاً لسلطان جلال آل‌احمد، فقد كان في السبعينات بلاشك ملكاً لعلي شريعتي. استطاع آل‌احمد بنظرته الثاقبة شرح المعضلة الاجتماعية التي وقع فيها المستنيرون الايرانيون باسلوب أدبي مؤثر، بيد أنه لم يقترح حلاً للخروج من هذه الدوّامة. بينما كرّس شريعتي جهوده للقضايا النظرية والطرق العلمية الكفيلة بتغيير هذا الواقع السيئ. كان خطابه الرئيس «العودة الى الذات» تتمة لخطاب «التغريب» عند آل‌احمد. وقد كتب عنه يقول: «كان آل‌احمد مستنيراً، لكنه لم يكن قد تعرف على ذاته بعد، لم يكن يدري كيف ينبغي العمل، ولم يبدأ العودة الى الذات إلاّ في السنوات الأخيرة من عمره» (شريعتي ١٩٨٥، ٤١٥).

وهكذا قرر شريعتي طرح تعريف أوضح للمستنيرين والتزامهم واساليب عملهم لكي لايكون قد أكتفى بإدانتهم كما فعل آل‌أحمد. وبهذا غدا «التغريب» و «العودة الى الذات» الخطابين الغالبين على مسرح التنوير في ايران طوال عقدي الستينات والسبعينات. بعبارة أخرى كانت حياة أيّ من هذين الخطابين رهينة بحياة الآخر، حتى لم يعد بالإمكان الفصل بينهما. ولأجل فهم الخطاب الثاني بصورة أدق ينبغي أولاً معرفة طبيعة الميول الفلسفية والمعرفية لعلي شريعتي، ورأيه في ثنائية الشرق والغرب، وتصوراته حول المستنيرين.

لعل أفضل تعريف لشريعتي هو أنه خبير في علم اجتماع الدين. ويمكن تبرير هذا التعريف بواقعين مهمين. الأول أن معظم ماكتبه شريعتي لم يخرج عن إطار الدين والفكر الديني، والثاني أن تصوراته الدينية تأثرت ببعض المدارس الفكرية في علم الاجتماع الحديث. لقد كان شريعتي يتحدث قبل كل شيء بلغة الفلسفة

الاجتماعية الفرنسية ـ الالمانية. وتأثر أيام دراسته الجامعية في فرنسا خلال الس
بأفكار ريمون آرون (١٩٠٥-١٩٨٤) وجاك بيرك (١٩١٠-١٩٩٥) وهنري كور
١٩٠٣-١٩٧٨) وفرانتس فانون، و روجيه غارودي (١٩١٣-) وجورج كور
(١٨٩٤-١٩٦٥) و لويس ماسينيون (١٨٨٣-١٩٦٢) وجان بول سارتر. ويمكن
خلال إشاراته العابرة الى هيغل و ماركس و هوسرل وياسبرس وهايدغر و مار
القول أن هؤلاء الفلاسفة أيضاً أثّروا في صياغة عقليته و نسقه الفكري.

استعار شريعتي أفكاراً من كلا الطيفين. ويبدو خطابه الاجتماعي مت
والمرتكزات الاجتماعية التقليدية في القرن التاسع‌عشر كما عرضها هيغل ومار
و قد وجد نقاط قوّة في المدرسة المثالية والتاريخية لهيغل التي مثلت جبهةً في
المادية الميكانيكية في القرن الثامن‌عشر. مع هذا تراه يستعير من ماركس
العمل (براكسيس) كأساس للابستيمولوجيا (علم المعرفة) الانسانية، وقد أفا
أركان ضرورية أخرى في فلسفة ماركس نظير البناء الفوقي والتحتي والت
الطبقي، والاغتراب عن الذات والايديولوجيا. واقتبس أيضاً بدرجة أقل
«سجن الذات» لهايدغر. فشريعتي يرى أن هذا السجن ومعه الطبيعة والم
(المادية) والتاريخ هي في الواقع السجون الأربعة الكبرى التي تأسر الانسان (ش
١٩٨٢، پ ١١٧-١٨٤)، وبالتالي فقد تأثّر بظاهريات هوسرل التي يلخصها بما يلي

تقوم الظاهريات على أساس أن الحقيقة المطلقة، وأصل الواقع والج
الاساسي للعالم والطبيعة والمادة أمور لايمكن معرفتها أبداً. وماهو موجود وما
معرفته واختباره وتحليله علمياً هو الظاهر وليس الوجود.... فالفيزياء والكيمياء
النفس يمكنها فقط تحليل ومعرفة علامات وظاهريات مرئية للعالم والروح الان
والعلم لايتحدث إلاّ عن علامات وظواهر الوجود (شريعتي ١٩٨٢، پ ٣٨-٣٩)

رغم هذا الاقتباس من الفلاسفة الألمان، ظل المنهج الابستيمولوجي
شريعتي أقرب الى ما طرحه المفكرون الفرنسيون المعاصرون. وربما كان السب
درس العلوم الانسانية والاجتماعية ولم يدرس الفلسفة. وقد استقامت معرفته

على اساس استلهاماته من مبادئ ونظريات علم الاجتماع وعلم الاقتصاد والتاريخ والانثروبولوجيا والميثولوجيا. كتب حول اقتباساته واستلهاماته:

أهم درس استطيع أن أعطيه لطلابي كمعلم، هو أن عليهم لأجل معرفة عميقة بالدين انتهاج سبيل العلماء غير المتدينين بل المعادين للدين. أنا أسلك هذا السبيل، وأتحدث بنفس اللغة المنددة بالدين والمتنكرة لدعائمه الغيبية باسم العلم وعلم الاجتماع والاقتصاد وفلسفة التاريخ وعلم الانسان. أرى أن هذه اللغة خير اللغات لدراسة القضايا العلمية والانسانية، وانا استخدم ذات اللغة التي استخدمتها اوربا بعد القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لدراسة مشكلاتها الانسانية(شريعتي١٩٨٣، ٥٢-٥٣).

هذا المنهج يتباين تبايناً كلياً عن منهج آخر اتبعه بعض المستنيرين الدينيين أبرزهم المهندس مهدي بازركان.فقد دأب بازركان على اثبات صحة التعاليم القرآنية اتكاءً على الاكتشافات العلمية الحديثة في الفيزياء الذرية والأحياء الكيمياوية. بينما كان شريعتي ينتقد «العلموية» لأنها المسؤول الأول عن إحلال الواقع محل الحقيقة، لذلك دخل الى علم الانسان (الانثروبولوجيا) لامن بابه العلمي بل من بابه الخلفي الفلسفي مؤكداً أنه يفضّل الأسطورة على التاريخ،لأن الأسطورة أنما هي صورة التاريخ كما كان يجب أن يكون، بينما التاريخ عبارة من وقائع صنعها الآخرون. وينبغي فهم نزعة شريعتي صوب الميتافيزيقا، من منظار طموحه الكبير لتجسير العلاقة بين نظريتين انتزاعيتين حول الانسان؛ الانسان الاقتصادي في فلسفة الغرب، والانسان المثالي في الفلسفة الشرقية.

وأخيراً يجب القول أن علي شريعتي خضع لتأثير علم الاجتماع الديالكتيكي في الماركسية الجديدة كما هي عند جورج كورفيتش، و لوجودية جان بول سارتر، وتصورات لويس ماسينيون عن العرفان الاسلامي في القرون الوسطى، والرؤية النفسية التي طرحها فرانتس فانون فيما يتصل بالحركات الثورية في العالم الثالث. وقام بترجمة النص الكامل لـ «المناجاة»[٣٧] بقلم الكسيس كارل أو أجزاء منها، و«المعذبون على الأرض» و «خمس سنوات من حرب الجزائر» لفرانتس فانون، و«ما هو الشعر؟» واجزاء من «الوجود والعدم» لسارتر، و «حرب العصابات»

لتشي جيفارا، و«سلمان باك و بواكير ازدهار العرفان الاسلامي في ايران»[٣٨] و «دراسة في مسيرة حياة: قضية الحلاج، العارف الاسلامي الشهيد»[٣٩] لماسينيون. كان شريعتي يخال أن جميع هذه المناهج بامكانها المساعدة في إعادة بناء الكيان الشرقي الأصيل. وكان هذا هو الهدف الذي تابعه بكل حماس ومثابرة حتى أخريات ايامه.

ذهب شريعتي الى أن الشرق والغرب يتفاوتان عن بعضهما من عدة وجوه. وفي رأيه أن أهم وجوه التفاوت هو «النمط الثقافي». فالنمط الثقافي اليوناني كان فلسفياً، والنمط الثقافي الرومي كان فنياً عسكرياً، والنمط الثقافي الصيني نمط صوفي، والهند ذات نمط ثقافي روحي، بينما نمطنا الثقافي ديني إسلامي (شريعتي ١٩٨١، ٢٨٢)، وكان يعتقد أن هذه النماذج المتفاوتة في الشرق والغرب تفرز خصوصيات ثقافية متباينة، فالعقلانية والمادية والموضوعية (اوبجكتيفيسم) والنفعية من إفرازات وسمات النمط الثقافي الغربي، بينما الصفات الملكوتية والجماعية والذهنية والاخلاقية خاصة بالعالم الشرقي ونموذجه الثقافي. من هنا سار الغرب من الناحية الانطولوجية خلف «الواقع»، بينما لايزال الشرق يبحث عن «الحقيقة» التي يفترض أن تكون موجودة.

ويعزو شريعتي هذه التفاوتات الثقافية ـ الانطولوجية الفارقة الى سمات أساسية في دور الدين والسياسة بين الشرق والغرب. ويرى أن الدين في الشرق شجّع على العمل النضالي المعارض، بينما وقع في الغرب بأيدي الحكّام فغدا وسيلة يستخدمه الظالمون ضد المظلومين. القادة الدينيون في الغرب تحالفوا مع السلطات الحاكمة بينما كانوا في الشرق غالباً طلائع ثورة ضد الطغيان والإحجاف. أضف الى ذلك اعتقاد شريعتي بأن الكنائس المسيحية أمست أسرّة لنوم الأرواح وموتها، في الوقت الذي غدت فيه المساجد الاسلامية حصوناً للانتفاضات الثورية.

وللأسف فأن شريعتي أنزلق في هذا الميدان الى كثير من التضليل ومناقضة الذات ومجافاة الواقع التاريخي. وما يثير الدهشة والحيرة أن الرجل الذي كان شريعتي يعتبره من اساتذته الأصليين، أي لويس ماسينيون، كان عضو الفرقة الفرانسيسكانية وقساً كاثوليكياً. لقد نحا ماسينيون وكان أشهر المستشرقين الفرنسيين

في القرن العشرين منحىً قريباً من أسلوب غاندي، وتضامن بحماس كبير مع الانتفاضات المناهضة للاستعمار في العالم الثالث (خصوصاً مع الثورة الجزائرية التي تعاطف معها شريعتي هو الآخر). فضلاً عن هذا تعرّف شريعتي خلال فترة مكوثه في فرنسا على طروحات وأفكار اللاهوت التحرري عن طريق مجلة «اسبري»[٤٠]، وكان يعلم جيداً أن تفريقه بين تقاعس القادة المسيحيين ونضال القادة الاسلاميين، مجرد خلط ومغالطة ليس إلاّ. فلايمكن أن يكون قد فات شريعتي أن هذه المجلة ومؤسسها الفيلسوف المسيحي ايمانوئيل مونيه[٤١] كان من أنصار نهضة المقاومة الفرنسية، وسبق الى إدانة معاداة هتلر لليهود منذ عام ١٩٣٣. والنقطة الأخرى أن مفارقاته وتناقضاته في إشادته بالقادة الدينيين في الشرق باعتبارهم روّاد حركات ثورية في بلدانهم، يتجلّى من نصّه التالي:

لقد آمنّا بكونفوشيوس الفيلسوف الذي تحدث عن الانسان والمجتمع، لكنه أصبح خادماً للحكام الصينيين في زمانه. و بوذا أمير بنارس الكبير تنكّر لنا هو الآخر وأنطوى على نفسه، ليصل الى «النيرفانا» التي لاأعلم أين هي، وتحمل كثيراً من الصعاب ليصنع أفكاراً كبيرة ! و زرادشت الذي أختير نبياً، هرب الى بلخ من دون أن يخاطبنا نحن المفجوعين، بل نسينا في بلاط كشتاسب... ومانى الذي نادى بالنور وهجوم الظلمة أهدى كتابه للملك الساساني شاهبور وبارك له تتويجه، وكان يفاخر بصحبته في أسفاره الى سريلانكا والهند و بلخ (شريعتي ١٩٨٢ ألف، ١٨١-١٨٢).

كمنظّر، فضّل شريعتي أن يتجاهل هذه المفارقات والحقائق ليصوّر الاسلام، أو التشيّع العلوي، كأطروحة فريدة من نوعها. لقد استطاع إعادة صياغة الاضطهاد الذي تعرّض له الشيعة طوال التاريخ، ومعتقداتهم حول الشهادة، والمستقبل الأخروي (الفلاح الأخروي، الجنة، والسعادة الأبدية لمجاهدي الآخر الظالم) بأسلوب حديث. فقد شدد على فكرة اضطهاد الشيعة عبر التاريخ وجعلها موضوعاً لاستعاراته الخطابية. ولكن كما أثبت ميشيل فوكو في علم أنساب السلطة فإن الخطاب مساحة تمنح فيها القوّة والمرجعية للبعض ويحرم منها البضع الآخر. وفي خطاب الاضطهاد التاريخي للشيعة ثمة دعوة لمقاومة اعتداءات الآخر الظالم. والتفسير الحداثوي الذي

قدمه شريعتي لهذا الخطاب جعله منسجماً مع رؤية التثنية والآخرية المطروحة «الاستشراق معكوساً»، ففي مقابل التعسف السياسي والاقتصادي لنظام الش استطاع شريعتي من دون عناء ان يستعين باسلوب وشعارات وأفكار المذهب الش المتداخل بالنزعة المحلية.

كان يرى أن السياسة في الشرق والغرب مظهر صفات متفاوتة. فهي في الش لاتنهض على دعائم إنسانية وإنما على أسس معنوية. ومن أبرز الدلائل على ذ الدور الأساسي الذي يلعبه القائد. وقد زعم شريعتي أن القادة في الشرق ع مايكونون أنبياءً تصدر رسالاتهم عن الوحي الإلهي، في حين يتحرك رجال السيا في الغرب على أساس العُرف والقوانين الانسانية، ويقومون وفق ذلك باد مجتمعاتهم. بتعبير آخر: مصدر القوة في الغرب سياسي، بينما هو في الشرق غ سياسي.

يقول شريعتي في أحد أهم آثاره: لقد تكلم المحلي (١٩٨٢ ب، ٣٥٢). وتأكي على «المحلي» يقترب بخطابه من خطاب المستنيرين العلمانيين الذين تطرقنا لم في صفحات سابقة. إلاّ أن ترتيب الايماءات والمواضيع يختلف في خطاب شريعتي كما تختلف اللغة التي يعرف بها «المحلي» ويُنزه ويُدعى الى النضال والعمل، ع المناهج والأدوات التي تُستخدم لرسم صورة «الآخر». ولمّا كان شريعتي ناط باسم جيل من المستنيرين الدينيين في طريقه الى النضج والاكتمال، فقد أمسى رم للانفصال التاريخي بين هذا الجيل وطبقة رجال‌الدين. وهكذا حاول هو وابناء جي مناقشة ثنائية الحياة الثقافية في ايران الستينات والسبعينات. الثنائية التي تركت ك من المستنيرين والروحانيين غير آبهين الى حدٍ بعيد بالتحولات التي يشهدها الطرف الآخر. وحاول المستنيرون الدينيون الواقعون على نقطة الوسط بين الفريقين مواجهة ومنافسة المستنيرين غير الدينيين و رجال‌الدين في آنٍ واحد، أو الدخول في حلف معهم.

حياة علي شريعتي وآثاره تشير بوضوح الى هذه المحاولات المزدوجة. كان ينحو باللائمة على غير المتدينين لجهلهم بالفكر الماورائي، وانحيازهم غير الناقد

للمدارس الاجنبية كالماركسية والليبرالية، وانفصالهم عن الشعب، ومن ناحية أخرى ينقد رجال‌الدين لظلاميتهم، واعتزالهم السياسي، وانطوائيتهم ولا أباليتهم بمنجزات العلوم والتقنية الحديثة وتأثيراتها. كان يرى أن الاسلام ومؤسسته القيادية بحاجة الى إعادة بناء شاملة، وحركة تشبه ما قام به مارتن لوثر في القرن السادس‌عشر الميلادي ضد التقليدية المسيحية والمناصب الكنسية. وأوضح ان الاسلام كغيره من الأديان استخدم طوال التاريخ لأغراض شتّى، فكان تارةً ديناً جامداً في أيدي الحكام، وغدا تارةً اخرى مذهباً ثورياً يقود المستضعفين. وفي تمحيصه لجذور هذه الهشاشة والمطاطية السياسية خلص شريعتي الى ضرورة إصلاح الاسلام إن من الناحية النظرية، وإنْ من الجنبة التنظيمية. فمن الناحية النظرية كان لابد من تغييره من ثقافة الى ايديولوجيا، ومن مجموعة علوم متفرّقة الى جهاز منتظم للفكر الاجتماعي. وكان يعتقد أن الاسلام ليس فرعاً علمياً تخصصياً، ولا هو ثقافة، وإنما الاسلام عقيدة، ومنظومة متبنيات وشعور بآلية هداية المجتمعات البشرية، وأن هذا التصوّر عن الاسلام هو وحده الذي يفضي إلى خصال اجتماعية كالوعي والالتزام والمسؤولية.

غير أن هذه التحول النظري كان بحاجة الى تغيير تنظيمي وتشكيلاتي تتبّوء من خلاله شخصيات أكثر صلاحيةً مواقع الريادية المتقدمة في المسيرة. كان شريعتي يطمح الى نقل مشعل القيادة من أيدي رجال‌الدين الى المستنيرين. ويقول أنّ الاسلام بوصفه ثقافةً، لم يفرز إلاّ رجال‌الدين، في حين يستطيع كايديولوجيا إنجاب المناضلين والمستنيرين. وكان يؤكد أن المستنيرين يتمتعون بالأفضلية لنظراتهم الواقعية لمواضيع حساسة كتأويل النصوص، واستبعاد الأساطير القديمة، والتفاعل مع التحولات الجديدة والتخلّي عن الأمور الخاطئة.

كما أوضح شريعتي أن الفئة التي يحتاج إليها العالم الثالث اكثر من سواها هم المستنيرون المنادون بـ «الحقيقة» و «كيف يجب أن يكون الواقع» وليس العلماء المقتصرون على «الواقع» و «كيف هو الحال» (شريعتي ١٩٨١ ألف، ٢٥٨)، ويعتقد أن أخطر مسؤولية يضطلع بها هؤلاء المستنيرون هي الكشف عن العلل

الحقيقية لانحطاط مجتمعاتهم ومراوحتها وتخلّفها وتحذير أبناء وطنهم من المصير التاريخي والاجتماعي الأسود الذي ينتظرهم، ومن ثم اقتراح حلول مناسبة لتغيير هذا المصير. كتب في هذا النطاق: «المستنيرون كالأنبياء، ليسوا من صنف العلماء، ولاهم من العامة المتخلفة الغافية من الناس، بل هم أصحاب شعور و مسؤولية، واكبر أهدافهم و مسؤولياتهم نقل الأمانة الإلهية الكبرى، أي توعية عامة الناس بذواتهم» (شريعتي ١٩٨١ ب).

ومع ذلك أصرّ على ضرورة أن يفصل مستنيرو العالم الثالث أنفسهم عن المستنيرين الغربيين الذين يمكن معرفتهم بمعتقداتهم وميولهم التالية؛ العلمانية القومية، العلموية، المادية، الأممية (الكوسموبوليتية)، معاداة الارستقراطية، مناهضة القديم، ومعارضة التقاليد والماضوية. وكان يشدد بأن المستنيرين الاسلاميين المعجبين بنماذج التنمية الغربية لم يدركوا أن الحضارة والثقافة ليست كالراديو والتلفزيون والثلاجة مما يمكن استيراده من الخارج و ربطه بالكهرباء ثم استعمال (شريعتي ١٩٨١ ب) وطفق يدين هؤلاء ويصفهم بالاغتراب عن الذات والانهزامية والانقطاع عن الجذور وخسران الهوية والشخصية، و زعم أن مابعدالقومية (انترناسيوناليسم) والنزعة الانسانية والشمولية العالمية (العولمة) اكاذيب كبرى يتغيّ بواسطتها الغرب تبديد الشخصية الثقافية للمجتمعات الشرقية. وبعبارة ثانية فإن المستنيرين الانهزاميين في العالم الثالث يساعدون الامبريالية الثقافية و «المذبحة القومية» التي يمارسها العدو الغربي ضد مجتمعاتهم. وكان شديد الرغبة في الاستشهاد بالسطور التالية من سارتر:

فكّر القادة الاوربيون في صناعة جماعة من القادة المحليين، واختاروا مراهقين موهوبين وطمغوهم بمبادئ الثقافة الغربية كما يطمغون الجلود بحديدة حامية لاتزول آثارها، وعبّأوا أفواههم بعبارات براقة وكلمات خادعة التصقت بأسنانهم وبعد مكوث قصير في البلدان الأم، أعادوهم مدربين مؤهلين الى أوطانهم. ولم يكن لدى هذه الاكاذيب المتحركة ما يقولونه لإخوانهم، وانما كانوا يعيدون الصدى

وحسب. كنّا نحن في باريس ولندن وأمستردام نردد كلمات «بارتنون، الأخوّة» فتتفتّح شفاهٌ في افريقيا وآسيا: «...نون ... نون ! وّة ... وّة .. وّة» (سارتر ١٩٧٩، ٧).

طرح شريعتي فكرة «العودة الى الذات» بهدف منازلة هذه النزعة الفكرية ـ الثقافية. وكانت هذه الفكرة بديلاً لخطاب «العودة الى المعذبين على الارض» لفرانتس فانون، لكنها اكتست صبغة ايرانية. ففي حين كانت روح أطروحة فانون غير دينية، وإنما تكرّس الخصوصيات العرفية والتاريخية واللغوية للعالم الثالث، كان خطاب شريعتي ذا طابع ديني، مع تأكيدات على تكريس الجذور الاسلامية. كتب مخاطباً أنصار «العودة» غير الدينيين:

«حينما نتحدث عن (العودة لجذورنا)، نتحدث في الواقع عن العودة الى جذورنا الثقافية ... وقد يصل البعض منكم الى نتيجة أننا الايرانيون علينا العودة الى جذورنا العنصرية الآرية... لكنني أرفض هذا الاستنتاج رفضاً باتاً. فنحن نعارض العنصرية والفاشية والعودة الرجعية. والنقطة الأهم هي أن الحضارة الاسلامية عملت كالمقصّ فقطعتنا تماماً عن ماضينا السابق للاسلام ... وبالتالي فإن العودة لجذورنا لاتعني اعادة اكتشاف ايران ماقبل الاسلام، وإنما تعني العودة لجذورنا الاسلامية»[٤٢].

خطاب «العودة» لدى شريعتي أنموذج آخر من مساعي المستنيرين الايرانيين الرامية الى ترسيخ الأصالة. وقد أنطلق كفاحه بهدف منازلة عدة منافسين في وقت واحد. أولاً، أراد وضع التراث الاسلامي الايراني في مجابهة الطرح القومي العلماني لايران ما قبل الاسلام. وثانياً رام الانتصار على منافسيه الماركسيين بالاستدلال أن الاسلام هو الروح السائد على الثقافة الايرانية، وما الماركسية الاّ ايديولوجيا وافدة خصوصاً بالنسبة لعامة الناس. وثالثاً طمح الى إثبات أن ما يبعد الشباب الايراني عن الاسلام صوب الايديولوجيات والثقافات الغربية هو جهل رجال الدين المحافظين وسطحيتهم ورياؤهم.

إلاّ ان هذا الخطاب كان مخادعاً ومشحوناً بثغرات فكرية عديدة. المسألة الأولى تتصل بميوله لاستعمال «العودة» كتعبير انتقالي للارتباط. العودة الى ماذا، والارتباط بمن ؟ ثمة نظرة عامة تقول أن مغزى كلام شريعتي هو العودة الى الماضي

الاسطوري الاسلامي الأول، والارتباط بالقطاعات المحرومة التي دافع عن مصالح بكل حماس. لكنني أرى أن خطاب «العودة الى ذات» عند شريعتي يجب أ لايدرك كاطروحة لاتمت الى عصرها بصلة[٤٣]، وانما كاطروحة تزامنية معاصرة[٤] لأنه كان خطاباً يتصل بـ «التجديد» اكثر من ارتباطه بـ «العودة». فشريعتي كا رجلاً تقدمياً معاصراً قبل أن يكون من انصار الماضوية، وكانت أفكاره ذا خصوصية عصرية، فقد اعتمد اعتماداً أساسياً على مبادئ الابستيمولوج والظاهريات، ورجّح علم الاجتماع وغيره من العلوم الانسانية. وحينما خاطب الشبا الايراني المتمدن استعان كثيراً بآراء مفكرين معاصرين ومرجعيتهم. وظل دائ معارضاً عنيداً للنظام البهلوي، وناصر النضال المناهض للاستعمار ـ كنضا الجزائريين ـ دون قيد أو شرط. وأخيراً فإن معارضته لمشاريع فكرية كالماركس والليبرالية نبعت من ايمانه انهما منافسان ايديولوجيّان قويّان[٤٥]. علاوة على كل ه كانت نظرته الذرائعية لدور الدين في السياسة، وتخلّيه المضطرد عن المفاهي الميتافيزيقية، وتأكيداته على العقل العملي بدل المكاشفة، وبالتالي اعتقاده بأ الاسلام سنة قديمة لابد أن تُستبدل بإسلام مؤدلج، كانت جميعها عوامل وسما قوضت البون بين التيار اليساري والشباب الاسلامي المتأثر بأفكار شريعتي. وق توجّهت مساعي شريعتي لاعادة بناء الاسلام وجعله راديكالياً الى شباب المدينة م الطبقة المتوسطة والذين صاروا من أخلص أنصاره واتباعه، ولم تتوجّه صو الطبقات المحرومة من المجتمع.[٤٦] ولمّا كان علي شريعتي واعياً لهذه العوام وأهميتها، فقد حاول حقن العلاقات والنُظم القيمية الاجتماعية ـ الدينية التقليدية ف المجتمع الايراني بامصال التحديث والانفتاح، من هنا لم يتحدث عن «العودة كانسان شرقي، وإنما كفرد من العالم الثالث. ولم يكن تبرّمه بالغرب تبرّم صوف إسلامي لاعلم له بالغرب، بل تبرّم المستنير المصدوم الدارس في الغرب. كتب في يشبه خطاب فانون: «تعالوا يا أصدقاء، تعالوا نترك أوربا لحالها، لنترك هذا التقا القردي المقزز. لنتجاوز اوربا، اوربا التي تتحدث دائماً عن الانسانية، لكنها تذب الانسانية أينما وجدتها» (شريعتي ١٩٧٩، ٢٣).

بالرغم من هذه الخطابات المدوّية حول كوارث اجترحها الغرب، فإن أفكار شريعتي مشحونة بمفاهيم الغرب وتأثيراته. فهو كمن سبقه من المستنيرين العلمانيين يستلهم معرفته ولغته ومنافسيه ومراجعه من الغرب عادةً. وقد كانت مساعيه، لإعادة «الانسانية الأصيلة» للمحليين المسلمين، وتحديث المفاهيم والقيم الشيعية، ذات أصول ضاربة في المفاهيم والأفكار الغربية (بيات ـ فيليب ١٩٨٠، ١٦٥-١٦٧). وفي حين اعتبر المستنيرون العلمانيون في ايران، وتبعاً لماركس، أن الدين «أفيون الشعوب»، وجد هو و عدد غير قليل من المستنيرين الدينيين غير رجال الدين وتبعاً لماكس فيبر، أن من الضروري المصالحة بين الاسلام ومتقضيات العصر الحديث.[٤٧] وتمادى شريعتي الى القول بأن «مجتمعنا في الوقت الحاضر يمر من الناحية التاريخية ببداية عصر نهضة ونهاية حقبة مظلمة» (شريعتي ١٩٨١ ألف، ٢٨١) ولن يكون من الغريب أن يستنتج بعد ذلك أن ايران اليوم بحاجة الى مصلحين من قبيل لوثر وكلفن يدفعون عجلة البروتستانتية الاسلامية. فكما فجّرت البروتستانتية المسيحية القارة الاوربية ابان القرون الوسطى قامعةً كل عوامل الانحطاط التي أماتت الفكر والمصير الاجتماعي باسم الدين، على مستنيرنا ايضاً تقديم غذاء من الأفكار الجديدة للمجتمع» (شريعتي ١٩٨١ ب). وغني عن القول أن هذه الأفكار لم تكن تروق الكثير من رجال‌الدين واتباعهم، لذلك وصموا شريعتي بالكفر و وصفوه بالمفكر مادي، والسنّي، والماركسي.[٤٨]

لدراسة آثار شريعتي ونفوذه، لاحاجة لأن يشغل الانسان نفسه بهذه الاتهامات التافهة، لكن مايجدر الإلتفات إليه هو أن شريعتي دخل الساحة كمجادل ومساجل لاكفيلسوف أو متكلّم، إذ لم يكن متمكّناً من تفاصيل الفلسفة الاسلامية، ولم يرتح لتجنّب الفلاسفة معترك الحياة السياسية على أمتداد التاريخ. ويمكن ملاحظة ذلك عبر انتقائه للشخصيات التاريخية التي حظيت باحترامه. فقد اجتذبه مجاهدون صلبون كأبي ذرالغفاري وسلمان الفارسي، دون فلاسفة من قبيل ابن‌سينا والفارابي، كان يعتبر الفلسفة والعلم أشكالاً من «الوعي» بينما يرى الدين مساوياً لـ «الوعي الذاتي». ولم يعر اهتماماً لأوامر ونواهي المتكلمين ومباحثهم.

ينبغي الاعتراف لشريعتي بأهميته كأبرز من نادى بقدرة المستنيرين المعممين على تناول القضايا الخالدة في الفكر الاسلامي، بما قد يفوق رجال‌الدين توفيقاً ونجاحاً. وأنا أعتقد أن أكبر مميزاته وفي نفس الوقت أهم ضعفه أنه تجاهل الخطاب الاستدلالي للمتكلمين والفقهاء تماماً. ورغم أن التجاهل ضمن له شعبية واسعة لدى جيل الشباب النافر من اللغة المعقدة الق لعلماء الدين، إلاّ أنه لم يحقق له دعماً واحتراماً بين رجال‌الدين. والواقع أن خ شريعتي المجافي لرجال الدين فصله عن الكثير من حلفائه المفترضين. مضاف هذا يمكن من وجهة نظر غير دينية انتقاد شريعتي لسطحيته في تقليد الاص الديني البروتستانتي. فهو لم يتفهّم أن عصر الحداثة والعلمانية العالمية، لن يـ للبروتستانتية الاسلامية بتكرار المنجزات الثورية التي حققها لوثر. والنقطة الأ هي أن شريعتي في تأثره بلوثر لم يفطن (أو لم ير من المصلحة أن يفطن) الى - أن لوثر نهض باصلاحاته الدينية ضد زعماء المسيحية في القرن السادس عشر مباشر من بعض الحكّام، بينما كان شريعتي معارضاً سياسياً غير مستعد با للتحالف مع السلطة الشاهنشاهية ضد رجال‌الدين.

مجاهدو الشعب

النزعات التحررية لبازركان والتوجهات الحداثية لشريعتي، تبلورت بـ راديكالي في منظمة مجاهدي الشعب الايراني [سازمان مجاهدين خلق ايران المنظمة التي تشكلت عام ١٩٦٥ وكانت «أول منظمة ايرانية تقدّم تفسيراً للإسلام بشكل ممنهج» (آبراهاميان ١٩٨٩، ١). وقد استطاع المجاهدون تر الأفكار المبعثرة للمستنيرين الدينيين المعارضين ضمن إطار عقيدة مشتركة. ظروف الفراغ الفكري والسياسي الناجم عن إقصاء حزب توده والجبهة الوطني ساحة الكفاح السياسي الفعال، تمكنت منظمات حديثة التأسيس كالفدا والمجاهدين من اقتحام المعترك السياسي في ايران. مثلت هاتان المنظمتان ا

الصِدامي المنبثق عن التيار اليساري والمستنيرين الدينيين، واكتسبتا بريقاً وجاذبية فريدة بالنسبة لمن كانوا يتحدثون باسميهما.

المجاهدون، وخلافاً للماركسيين المنحدرين غالباً من الطبقة المتوسطة التكنوقراطية الجديدة، كانوا يستقطبون اعضاءهم الجدد في الغالب من الطبقة المتوسطة التقليدية وعوائل التجار. الكثير من أعضاء هذه المنظمة كانوا من طلاب مدارس علوي و الحوزات العلمية في المدن والاتحادات الاسلامية في الثانويات ومستمعي محاضرات حسينية أرشاد. وكانوا في الماضي من المشاركين في نشاطات الجبهة الوطنية أو نهضة الحرية أو كلاهما. إلاّ أن المواقع الرئيسية التي استقطبت فيها المنظمة انصارها واعضاءها الجدد، هي الجامعات، كما كان الأمر بالنسبة لمنظمة الفدائيين. وينبغي معالجة هذه الظاهرة في إطار التغيير الذي طرأ على الانحدارات الطبقية للطلبة الجامعيين في ايران. فحينما ارتفع المستوى الرفاهي للطبقات المتمكنة والمتوسطة الجديدة، أبدت ميولاً كبيرة لابتعاث ابنائها إلى الخارج كي يواصلوا دراساتهم العليا هناك وتمكّن الكثير من الطلبة الأذكياء المنحدرين من طبقات فقيرة و تقليدية اجتياز امتحانات دخول الجامعات (ولم يكن المنحدر الطبقي للطلاب ذا تأثير فيها) بنجاح باهر. وهؤلاء كانو أميل للعمل كمهندسين أو ماشاكل من اعمال تساعدهم في تحركاتهم الاجتماعية. فضلاً عن هذا مهّدت علمنة النظام التعليمي في ايران السبيل لظهور فهم جديد للإسلام. ونتيجة هذه التحولات الطبقية والثقافية والدراسية والحرفية نزع كثير من المستنيرين الايرانيين الى رؤية للاسلام تتسم بالحركية والعلمية والدعوة للعدالة والمساواة، وهو ماكان يطرحه المجاهدون.[٤٩] لم يكن إسلامهم ذلك الاسلام الذي يطرحه رجال‌الدين المحافظون بلغة غير مألوفة، إنما كان إسلاماً ينادي به الطلبة الجامعيون وأنصارهم من الشباب المتعلم التائق الى الكفاح المسلح.

ايديولوجيا المجاهدين كمنظمة مسلّحة ناشطة في المدن، قامت على ركيزتين اساسيتين للفكر الاجتماعي آنذاك: القومية والجماهيرية. كانوا يعتبرون أنفسهم ورثة العمل الراديكالي الثوري لنهضة الدستور، ونهضة ميرزا كوجك خان، وحركة تأميم

النفط. وعلى الصعيد الدولي استلهموا تجارب الكفاح المناهض للاستعما والامبريالية في الجزائر و فيتنام وكوبا وفلسطين. وبفعل هذه التحولات الثوري والقومية، قرّر المجاهدون أن الامبريالية الامريكية هي عدوهم الاول.

ولكنهم خلافاً لأضرابهم العلمانيين، أكدوا أن الاسلام هو الايديولوجيا الوحيد القادرة على تعبئة غالبية قطاعات الشعب في نضالٍ هائل الأبعاد. وقد تأثروا بأفكا ماكس فيبر فاعتبروا الاسلام ايديولوجيا سياسية «دنيوية» بامكانها مقارعة الظل وتحقيق الحرية والديمقراطية. وانهمك المجاهدون في المناداة بقراءة جماهيري للدين على غرار مافعله أنصار اللاهوت التحرري في امريكا اللاتينية والمركزي وغلبت على خطاب المجاهدين في الستينات والسبعينات مقولات مثل المقاوم والشهادة والثورة وإقامة نظام لاطبقي (النظام التوحيدي). وهي مقولات لم تفصح عن الطبيعة «الدنيوية» لمطامح المجاهدين وحسب، بل وكشفت عن المنحى «العالم الثالثي» لهم أيضاً. وينبغي دراسة انتمائهم الشيعي، كما هو الحال بالنسب لباقي المستنيرين غير المعممين، في ضوء انتماءاتهم الاخرى لمعتقدات واحداث وشخصيات تصنف على الفلسفة الحديثة والحياة المعاصرة.

ربما كان كتاب «تفسير الكون»[٥٠] خير شاهد على الطابع العصري الذي اصطبغت به ايديولوجيا المجاهدين. هذا الكتاب كان أهم إصدارات المنظمة في الميدان الأيديولوجي، يضم سلسلة مطوّلة من المحاضرات، ألقاها مسعود رجوي عام ١٩٧٩. كان رجوي نجل موظّف حكومي، ولد سنة ١٩٤٨ في طبس (شما شرق ايران)، وأتم دراسته الابتدائية والثانوية مع قادة الفدائيين لاحقاً مسعو احمدزاده وامير برويز بويان، في مشهد، ليدرس بعدها في قسم العلوم السياسية في جامعة طهران. التحق عام ١٩٦٧ بمنظمة المجاهدين، وارتقى سنة ١٩٧٠ إلى عضو المجلس المركزي. اعتقل في أيلول ١٩٧١ وحكم عليه بالسجن المؤبّد، ولكن أطل سراحة قبل فترة وجيزة من انتصار الثورة.

نُظّم «تفسير الكون» ليكون سلسلة محاضرات تعليمية، الهدف منها تعريف عقيدة المجاهدين بشأن الوجود والانسان والتاريخ والمعرفة (رجوي ١٩٧٩، ١١:

إلاّ ان القسم الأكبر من هذا الكتاب ذي المجلدات الثلاثة مخصص لقضية المعرفة، وحاول فيه المؤلف نقد وضعية أغوست كونت، وماكس بلانك، وكانط، و براغماتية وليام جيمز، والتحليل النفسي لفرويد، والتطور الداروينى، وغيرها من المناهج الغربية، كالفلسفة المدرسية والعلموية والتجريبية والعقلانية. وخير مؤشر على ذلك المصادر التي يشير إليها رجوي في الكتاب؛ ومنها «أصل الأنواع» لداروين، «مقالات في العلم» لآلبرت أنشتاين، «التحليل النفسي والدين» لأريك فروم، «الديالكتيك أو حركة الانفصال» لجورج كورفيتش، «صورة العالم في الفيزياء الحديثة» و «الى أين يسير العلم؟» لماكس بلانك، «الرؤية الكونية العلمية» و«تاريخ الفلسفة الغربية» لبرتراند راسل، «من المجرة الى الانسان» لجون فيفر[٥١]، «تاريخ العلوم» لجورج سارتون، «أفضل الجهاد» لعمر اوزكان[٥٢]، و «أسس علم الاجتماع» لأميرحسين آريانبور[٥٣].

يخصص رجوي أوسع دراساته النقدية للمعرفة المادية الماركسية، ويستهدف خصوصاً عالم الاحياء والكيمياوي الروسي الكساندر ايوانويتش أوبارين (١٨٩٤-١٩٨٠) الذي ظهرت نظريته المادية حول منشأ الحياة لأول مرة في سنة ١٩٢٢ لتنتقل بمنشأ الحياة من حيّز الايمان الديني الى دائرة العلوم الطبيعية. كان أوبارين أول رئيس لـ «المجمع العالمي لدراسة منشأ الحياة» وذهب الى أن الحياة والكائنات الحية انبثقت عن حادثة نظّمتها قوانين الطبيعة، وهي جزء ضروري من الحركة التكاملية في الكون (اوبارين ١٩٦١). أراد المجاهدون عبر نقدهم الديني لمادية اوبارين وغيره من المفكرين الماركسيين، تحدي الشيوعيين وحضورهم الفاعل في الأوساط المستنيرة بايران. ولأجل تحقيق هذا الهدف جمعوا عدداً كبيراً من الكتب المادية ووزعوها على الأعضاء لدراستها. وبشهادة المجاهدين أنفسهم، كان من بين الكتب الايديولوجية المقروءة في المنظمة «أسس الفلسفة» لجورج بوليتزر، و«الحياة الطبيعية، منشؤها وتكاملها» لأوبارين، و «المادية الديالكتيكية» لأستالين، و«الفلسفة الماركسية» لجون سمرويل (منظمة مجاهدي الشعب الايراني ١٩٧٩، ١٥٠، ١٦٠). وازدادت الحاجة الى نقد الماركسية فلسفياً بعد تشرين الأول ١٩٧٥،

ففي ذلك التاريخ التحق عدد ملحوظ من كوادر المجاهدين بصفوف الشيوعيين مسببين ثلمة كبيرة في المنظمة.

أفاد المجاهدون في مناقشاتهم النقدية للمادية التاريخية والديالكتيك من آ النقاد الايرانيين والغربيين للماركسية. وسارت جهودهم غالباً على نفس الخط الذ سلكه قبلهم بازركان وطالقاني وشريعتي وعمر اوزكان المفكر الثوري الجزائر يصرّح رجوي بتأثير بازركان وطالقاني على أعماله ويقول أنه في شبابه تأثر ع وجه الخصوص بالدفاعات العلمية لبازركان والطروحات التقدمية لطالقاني ومناد بالمساواة (رجوي ١٩٨٤). واجه المجاهدون صعوبة مزدوجة. فلم يحل لهم ا تكرار النقود السفسطية المحافظة التي يسوقها رجال‌الدين ضد الماركسية، والتي يكونوا يوافقونها، ومن ناحية أخرى لم يحبّذوا الاعتماد الكلي على المناهج المعر غير الدينية للتيار اليساري بحيث لايستطيعون بعد ذلك تثبيت هويتهم الخاصة. لذ انتهجوا منهجاً انتقائياً، واكثروا الاقتباس من أصول الاقتصاد السياسي الماركس ووافقوا الماركسية .اللينينية في بعض مبادئها كالكفاح الطبقي، والطبيعة الاستغلا للرأسمالية، والحاجة الى تأميم وسائل الانتاج، والتوفر على قوى ثورية رائ وضرورة مقارعة الامبريالية، وجدارة الديالكتيك كمنهج بحث. ومع هذا بة المجاهدون سيّئوا الظن بالأسس الفلسفية للماركسية ورفضوا الفكرة الأساسية المادية التاريخية، مصرّين على معتقداتهم في وجود الله والوحي والمعاد والر والمهدي والفلاح، وضرورة التزام الناس بهذه المعتقدات اللامادية.

عموماً، يمكن القول أن شريعتي ومجاهدي خلق و باقي المستنيرين الدينيـ المتماشين معهم نجحوا في تقديم اطروحة ثورية عن الاسلام. وقد لايكونون مستوى رجال‌الدين كمفسرين ضالعين للقرآن، إلاّ أنهم أبدوا مهارة كبيرة في التن الايديولوجي. ورغم أن نظرياتهم لم تكن متجانسة فلسفياً، لكنها كفيلة بتشـ قطاعات واسعة من الشباب الايراني على إعادة اكتشاف المذهب الشيعي والعـ الى الشعائر الاسلامية. وفي حين كان شريعتي ومجاهدو الشعب أصحاب اهت متزايد بالواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في ايران، عمد سواهم

مستنيرين دينيين غير معممين الى بناء أطروحة فلسفية أمتن للاسلام. من بين الطيف الواسع للمستنيرين الدينيين غير المعممين، أبدى بعض ذوي المنحى الفلسفي قلقاً كبيراً من الطروحات المعادية للسلطة لدى شريعتي والمجاهدين. وفيما يلي نسلّط الضوء على أنموذج لهؤلاء المستنيرين.

حسين نصر؛ رجل المناصب المتأله [٥٤]

ولد حسين نصر في السابع من نيسان ١٩٣٣ لعائلة متنفّذة في طهران. كان والده الدكتور ولي‌الله نصر طبيباً مشهوراً وباحثاً أدبياً ونائباً في البرلمان و وزيراً للثقافة وعميداً لكلية الآداب في جامعة طهران. وهو من جانب الأم حفيد الشيخ فضل‌الله نوري عالم الدين المعروف بمناهضته للمشروطة. بعد أن أنهى نصر النصف الأول من دراسته الثانوية في ايران، رحل الى امريكا وحاز هناك درجة الليسانس في الفيزياء من مؤسسة ماساجوست التكنولوجية عام ١٩٥٤، ثم التحق بجامعة هارفارد، ونال منها سنة ١٩٥٦ درجة الماجستير في الجيولوجيا والجيوفيزياء، وحاز عام ١٩٥٨ شهادة الدكتوراه في الفلسفة وتاريخ العلوم. وعاد بعد ذلك الى ايران فعمل استاذاً مساعداً لمادة تاريخ العلوم والفلسفة، وكان يدرّس تاريخ الفلسفة والثقافة الاسلامية وتاريخ العلوم ونقد النصوص الفلسفية باللغات الأجنبية. وسرعان ما حقّق نصر نجاحات جامعية متتابعة؛ استاذ جامعي، معاون عميد كلية الآداب والعلوم الانسانية في جامعة طهران (١٩٦٨-١٩٧٢)، رئيس جامعة آريامهر الصناعية (١٩٧٢-١٩٧٥). وفضلاً عن استاذيته الشرفية في جامعتي هارفارد وبرينستون، كان في العام الدراسي ١٩٦٤- ١٩٦٥ أول أستاذ لكرسي الدراسات الاسلامية في الجامعة الامريكية ببيروت. وعلاوة على كل مناصبه الجامعية، تولّى المواقع التالية أيضاً: سفير ايران المتجول للشؤون الثقافية (١٩٧٥-١٩٧٩)، رئيس مكتب شهبانو[٥٥] الخاص (١٩٧٨-١٩٧٩)، أول رئيس للهيئة الإدارية في المؤسسة العمرانية الاقليمية (ايران، باكستان، تركيا)، عضو المجلس الثقافي الوطني الايراني، عضو مجمع العلوم الايراني، عضو المجلس الوطني للتعليم العالي في ايران، مؤسس الجمعية الملكية للفلسفة في ايران

واول رؤساؤها (١٩٧٥-١٩٧٨). بلحاظ مواقعه ومناصبه المهمة التي جعلته شخصية ثقافيةً مرموقةً في البلاط البهلوي، قرّر مغادرة ايران الى امريكا أيام الثورة. ويشغل حالياً موقع استاذ الدراسات الاسلامية في جامعة جورج واشنطن.

كان حسين نصر استاذاً جامعياً وشخصية علمية ناشطة في الميادين الفلسفية والسياسية والدينية في ايران منذ الخمسينات فمابعد، وكانت له بصماته الواضحة على الدراسات الفلسفية في ايران المعاصرة. ولم يتوقّف مدى نفوذه الفلسفي عند حدود ايران، فقد كتب نحو عشرين كتاباً، وما ينيف على ٢٠٠ بحث باللغات الفارسية والانجليزية والفرنسية والعربية، ليكون بذلك من ألمع رموز المدرسة التقليدية للفكر الاسلامي في الأوساط الجامعية في العالم.

يبدو المطاف الفكري لنصر ذا منعطفات جديرة بالملاحظة. ففي بداياته أصاب تعليماً جيداً في الأدب الفارسي والمعارف الاسلامية. وشد الرحال الى امريكا في مطلع شبابه بعد وفاة والده، واختار دراسة الفيزياء ليدرك الطبيعة الفيزياوية للواقع لكنه حينما استمع لمحاضرات الرياضي والفيلسوف الانجليزي برتراند راسل (١٨٧٢-١٩٧٠) صدمه «اكتشاف أن الكثير من أكبر الفلاسفة الغربيين لم يكونوا يؤمنون بدور العلوم عموماً، والفيزياء خصوصاً، في الكشف عن الطبيعة الفيزياوية للواقع (نصر ١٩٩٤، xxviii). في تلك الظروف تعرّف من خلال مؤلفات استاذه الايطالي جورجو دسانتيلانا[٥٦] (١٩٠٢-) على ملابسات العلاقة المعقدة بين الفلسفة والعلم والدين في الغرب. وفي هارفارد تابع رغبته الجديدة في تاريخ العلوم وكانت حصيلة ذلك رسالته للدكتوراه بأسم «مفاهيم الطبيعة في الفكر الاسلامي في القرن الرابع الهجري، دراسة حول مفاهيم الطبيعية والمناهج المستخدمة في دراستها من قبل اخوان الصفا والبيروني وابن سينا». وتعرف خلال فترة دراساته على مفكرين مرموقين من طراز ريتشارد فراي، والسير هاميلتون جب (١٨٩٥-١٩٧١) وآتيين جيلسون[٥٧] (١٨٨٤- ١٩٧٨)، وجورج سارتون(١٨٨٤- ١٩٥٦) و د.ت. سوزوكي (١٨٧٠-١٩٦٦) وهري ولفسن[٥٨] (١٨٨٧-١٩٧٤). كماقرأ مؤلفات ا.ك. كوماراسوامي (١٨٧٧-١٩٤٧) و رينيه غنون[٦٠] (١٨٨٦-١٩٥١) وفريدهوف شووان[٦١] (١٩٠٧

وتيتوس بوركهارت[٦٢] (١٩٠٨-١٩٨٤)، وهم على التوالي خبير مميز في الفكر الهندي والفن التقليدي، وعالم ميتافيزيقي تقليدي كبير، مرجع مبرّز في علم الأديان المقارن، وأوربي ذو نزعات صوفية. وقد عرّفه هؤلاء على الميتافيزيقا الشرقية والهندوسية والغربية التقليدية. يكتب عن مجموع هذه التأثيرات:«التعرف على الهند، وعلى الشرق الأقصى في حدود أقل، الى جانب اشكالات المفكرين التقليديين الغربيين على الحياة المعاصرة، ساعدت اكثر من أي شيء آخر على مسح غبار الفكر الغربي الحديث ونماذجه عن ذهني وروحي» (نصر ١٩٩٤، xxiii).

بعدما توفّر حسين نصر على معرفة عميقة بالعلوم الحديثة وعلم الاديان المقارن، عاد الى موطنه في رحلة فكرية طويلة ليعيد اكتشاف التصوف الاسلامي والحكمة الإلهية العقلانية لدى مفكرين مثل ابن‌سينا، وشهاب‌الدين السهروردي، وصدرالدين الشيرازي. يعتقد نصر أن الفلسفة الاسلامية بدأت مسيرتها المتعمقة في علم الوجود بالفيلسوف والطبيب الايراني النابغة ابن‌سينا الذي تحدث استعارياً بمنطق المشرقين و رواياته الشهودية الثلاث عن الشرق بصفته مظهراً لعالم الضياء والأفكار والطهارة (أنظر؛ كوربان ١٩٨٠). و وجد نصر نفسه قريباً جداً من الحكمة الإلهية العرفانية لابن‌سينا الذي أراد تجاوز الفلسفة الأرسطية. وخلافاً لارسطو الذي اعتبر المنطق نقطة الانطلاق، وأن حقيقة كل شئ في ذات الشئ، كان أبن‌سينا ينشد واقع كل الاشياء في الله، ويرى العقل الأرضية الوحيدة للعقلانية. واستنتج أن تعاليم أبن‌سينا في علم الوجود المتصلة اتصالاً وثيقاً بآخرية الله وصلت إلينا عن طريق المدرسة الإشراقية، وبلغت كمالها على أيدي فلاسفة كالسهروردي والملاصدرا.

تابع نصر رحلته الفكرية على خطى هذين الفيلسوفين العارفين. ويروي السهروردي في رسالة «الغربة الغربية» تلك الرحلة المعنوية الصعبة التي يجب على المرء اجتيازها لاكتساب العلم الباطني، وبلوغ التحرر والسعادة. إلاّ أن هذه الرحلة المعنوية ليست سيراً صعودياً عادياً، وإنما تحصل على مستوىً أفقي. يستخدم السهروردي التمثيل الجغرافي ليقرر أن الشرق رمز النور والعقل والمعنوية، بينما الغرب مثال الظلام والانحطاط والماديّة. ويستنتج نصر من هذا التمثيل أن على

الانسان لأجل عودته الى منشئه الإلهي، التحرر من كل علائقه المادية وط الجسمية. وقد وجد ارتياحاً وسكينة أكبر في الحكمة الإلهية المتعالي الملاصدرا، والتي ارتقت بفكرة وحدة الوجود السهروردية الى قمم فكرية واستطاع بالاضافة الى ذلك التواصل مع الوعي الميتافيزيقي لملاصدرا، والا بحكمته الاشراقية الممتزجة فيها المكاشفة بالعقل (وللمكاشفة فيها بروز طبعاً) يكتب نصر:

إنْ كنتُ مضطراً لتلخيص مايسمى «رؤيتي الفلسفية» قلتُ أنني من اتباع الخالد وكذلك الحكمة الخالدة، أي ذلك العقل الدائم الذي كان دائماً وسيكو الأبد، والذي ليس أمامه سوى «واقع» واحد يستطيع القول «أنا». ينهض هذ على أساس ميتافيزيقا شاملة، ويستعمل في مجالات علم الكون، وعلم النفس وغير ذلك. ولكن لايمكن عملياً بلوغ هذا العقل إلاّ بمساعدة التجلّي الكوني أي بمساعدة التراث أو الدين، لأنه وحده القادر على توفير الأدوات اللازمة هذا العقل في باطن الانسان، وإعطاء البشر القدرة على التغيّر والتطور بواسطة حتى يصبح الانسان بالتالي مظهراً وتجسيداً لهذا العقل. (نصر ١٩٩٤، xxxi).

وهكذا استعان نصر بقراءة الهية عرفانية للاسلام بغية التحرر من هذا « الغربي». وزعم أنه جعل التصوّف محوراً رئيسياً لتفكيره ورؤيته الكونية(نصر فتنازل عن العقلانية لصالح الإشراق وعن الديكارتية لصالح المكاشفة، وعن الحديثة لصالح الميتافيزيقا التقليدية. وأدان بطريقة افلاطونية محدثة التراث لعصر النهضة والعصر الحديث، واعتبر تفشي النزعة الانسانية منذ عصر ا ومزاعمها الشمولية، بداية الاغتراب الفلسفي في الحضارات الغربية والشرقي هذا حصيلة فصل النهضة الفلسفة عن الأخلاق والعلوم والدين. فأولاً بادر م (١٤٦٩-١٥٢٧) الى تفريغ السياسية من صماماتها الاخلاقية الكلاسيكية، غاليلو (١٥٦٤-١٦٤٢) ليفصل بين العلم والدين. وبالتالي ظهر ديكارت (١٦٥٠) ونيوتن (١٦٤٢-١٧٢٨) ليفصلا الفلسفة عن العلم وعن الدين في وقت

يحمل نصر على النظام الحضاري المعاصر بمجمله، وعلى ترجيح الذهن والجسم على الروح، وعلى إقصاء النظرة العرفانية، ونبذ الجوهر الإلهي للطبيعة، والانحياز للعلوم غير الدينية باعتبارها سبيل السعادة الاجتماعية في العالم. كما ينتقد مفكري عصر التنوير لتفريطهم بالزمن المسيحي أو العهود القروسطية المنقذة لصالح ماأسماه والتر بنيامين آنذاك الانسجام الفارغ (بنيامين ١٩٧٣، ٢٦٣-٢٦٥). ويعتقد كغالبية نقّاد الحداثة أن الاطوار القيّمة الاولى والتي كان فيها الانسان منسجماً مع الله والطبيعة، انسحقت وبادت بسبب هجمات الحداثة. ويرى أن العصر الحديث بسماته الأساسية «تمرد الانسان على الله» و «انفصال العقل عن نور العقل الهادي» و «تراجع الفضيلة» قاد الى مستنقع الاضطراب والانحطاط والخطيئة.

الحضارة الحديثة بالشكل الذي اتسعت عليه بعد عصر النهضة، تجربة كتب لها الاخفاق، وكان فشلها ذريعاً الى درجة تركت الانسان يشكك في إمكانية عثوره مستقبلاً على طرق جديدة. وإذا لم نعتبر هذه الحضارة بكل افتراضاتها حول طبيعة الانسان والعالم، وهي افتراضات تأسيسية، تجربة فاشلة، نكون قد ابتعدنا عن الروح العلمية الى أقصى حد. (نصر a ١٩٧٥، ١٢)

بعد هذا الاستنتاج بأن الحداثة مظهر خيانة المكاشفة والإلهام، ومعضلة تاريخية كأداء، يخلص نصر الى ضرورة ان تحطّم أسس الحضارة الغربية المعاصرة لآثارها الظاهرية. فالبشرية بتنكرها لأصالتها وألوهيتها، خلقت لنفسها الأزمة الحالية التي تتخبط فيها. كثيراً ما كان يستشهد نصر بمقولة افلاطون (الفلسفة تدريب على الموت) وبيت جلال‌الدين الرومي (أقدام أهل الاستدلال من خشب، والأقدام الخشبية ضعيفة وغير مجدية بالمرة)[١٣]، ويؤكد تبعاً لذلك ان طريق الفلاح لايمر عبر تعقيدات العدمية النيتشوية، بل من الحكمة العقلانية للعرفاء الشرقيين. وفيما يخص ايران، يصوغ نصر تمرده الفكري على الغرب واغراءاته وتهديداته، في إطار استراتيجية رباعية الابعاد:

١- احياء التقاليد الفكرية الايرانية الأصيلة، عن طريق بعث الفلسفة والعرفان الاسلاميين.

٢- تحذير الايرانيين من طبيعة العلوم والفلسفة والتقنية الغربية، والمخاطر تهدد الثقافة الايرانية نتيجة الأخذ بها، وتمكينهم من النظر للغرب بمنظار نق لامن منطلق عقدة النقص.

٣- توعية الايرانيين بالثقافات والحضارات الآسيوية لموازنة المد الغر بمايعادله.

٤- السعي لايجاد سبيل يمكّن من صيانة الأصالة الثقافية الايرانية إزاء ث الغرب وعلومه وتقنيته (نصر ١٩٨٢، ٤٧-٤٨).

تابع نصر القسم الاول من هذه الاستراتيجية بسعية الدؤوب للإفصاح عن الن الشديد لدى الايرانيين والمسلمين صوب نمط التفكير الفلسفي والميتافيزيقي. عمل من موقعه الجامعي كاستاذ فلسفة، على اعداد الكثير من الطلبة الجامع المميزين الذين غدا بعضهم خبراء مرموقين في قضايا الفلسفة الاسلامية داخل ا وخارجها. وبذل جهوداً مستفيضة كعميد كلية ومعاون ورئيس جامعتين كبر باتجاه تعميق الروابط بين رجال‌الدين والطلبة الجامعيين، ومهّد السبيل لالتحاق من رجال‌الدين بالأوساط الجامعية. ومن خدماته الأخرى تأليفه كتباً عديدة أفكار وحياة فلاسفة كالملاصدرا والسهروردي وغيرهما من المفكرين الاسلا الأصلاء.

يروي نصر أنه بمناسبة اختياره لعضوية «المؤسسة العالمية للفلسفة» وهي المؤسسات المرموقة، تحدث الى الشهبانو حول ضرورة تشكيل مؤسسة عال تختص بالفلسفة الايرانية ـ الاسلامية (نصر ١٩٨٩). وبعد أن حظي بدعم ا لشه أرسى دعائم الجمعية الملكية للفلسفة في ايران شتاء ١٩٧٤. وكان تأسيس ه الجمعية ثمرة أفضل نشاطاته لاحياء الفلسفة الاسلامية. وقد سجّل أهداف الجمع باعتبارها أول رؤسائها، على النحو ادناه:

تتلخص اهداف الجمعية بتجديد الحياة الفكرية التقليدية في ايران الاسلا وإصدار الكتابات والدراسات الخاصة بايران قبل وبعد الاسلام، وتعريف الك الفكرية الايرانية في حقول الفلسفة والعرفان وما الى ذلك خارج البلاد. التمو

لدراسات مستفيضة حول الفلسفة المقارنة، توعية الايرانيين بالتصورات الفكرية للحضارات الأخرى في الشرق والغرب، التشجيع على مواجهة العالم المعاصر فكرياً، وبالتالي البحث في مختلف القضايا التي يواجهها الانسان المعاصر من منظار تراثي. (نصر b ١٩٧٥، ٧-٨)

طمح الأعضاء الذين ضمتهم هيئة أمناء الجمعية الى جعلها مركزاً فكرياً عالمياً من الطراز الأول، لذلك جمعوا فيها فريقاً لابأس به من المفكرين الشرقيين والغربيين.[٦٤] وعلاوة على إصدار دوريتها «جاويدان خرد» [العقل الخالد] بشكل منتظم، أقامت الجمعية طوال فترة نشاطها البالغة أربع سنوات عدة مؤتمرات دولية تناولت مواضيع فلسفية، وأصدرت عدداً من الكتب حول الفلسفة والعرفان الاسلامي. وأدى تعاونها مع مؤسستي المعهد الفرنسي ـ الايراني[٦٥]، وفرع مؤسسة الدراسات الاسلامية لجامعة مك كيل[٦٦] في طهران الى تطور كمي وكيفي لنصوص الفلسفة والحكمة الاسلامية في عقد السبعينات.[٦٧]

كذلك لعب نصر دوراً أساسياً في تنظيم الحلقات النقاشية واللقاءات العلمية الخاصة. ومن هذه اللقاءات المطولة ماكان بين هنري كوربان (رئيس القسم الاسلامي في جامعة السوربون من ١٩٥٤ حتى ١٩٧٤) والعلامة محمدحسين الطباطبائي، والتي بدأت سنة ١٩٥٨ وانتهت في ١٩٧٧. أقيمت هذه اللقاءات بحضور عدد قليل من المفكرين والباحثين[٦٨]، وجرى فيها النقاش حول الفلسفة الاسلامية، والمواجهة بين الشرق والغرب، والعلاقة بين الدين والعلم، والاساطير الهندية والاسلامية، والعرفان المقارن.[٦٩] اقيمت هذه الاجتماعات بشكل مستقل عن الحكومة والحوزة العلمية، وعملت على التقريب بين رجال الدين المنفتحين ونمط خاص من اساتذة الجامعات والمستنيرين الدينيين.

تتلمذ نصر لسنوات على ايدي رجال دين كالعلامة الطباطبائي ومحمدكاظم عصّار، وآية الله ابوالحسن رفيعي قزويني، وكان يرغب في التقريب بينهم وبين المستنيرين الدينيين. وساقته هذه الرغبة الى معارضة علي شريعتي وطروحاته الجريئة ضد رجال الدين.

لم يولد هذان المستنيران في عام واحد وحسب، بل كانا أيضاً محسوبين صنف واحد من المستنيرين. ومن المفيد المقارنة بين أفكارهما وتوجهاتهما. نصر وشريعتي رمزين قديرين لجيل من المستنيرين الاسلاميين أرادوا إحياء الا ومنازلة الثقافة الغربية. درس كلاهما في الخمسينات والستينات عند مفكرين غر معروفين. ونشر كلاهما من موقع الاستاذ الجامعي والمحاضر الزائر، التع الاسلامية بكل اندفاع وحماس. ومع ذلك كانا متباينين عن بعضهما في عدة مهمة، ففي حين درّس نصر اساتذة تقليديون، لم يصب شريعتي تعليماً رسمي حقل العلوم الاسلامية التقليدية. وفي الوقت الذي كان شريعتي يتكلم بلغة الاجتماع الديني، تحدث نصر بلغة فلسفية. لم يكن بإمكان شريعتي مضاهاة نص علم الأديان المقارن، كما لم يكن بوسع نصر مجاراة شريعتي من حيث الم ببعض العلوم الانسانية الحديثة كعلم الاجتماع. أضف الى ذلك أن موقع حسين كشخصية ثقافية ذات صلة بالنظام البهلوي كان في النقطة المضادّة تماماً لموا شريعتي كمثقف معارض للسلطة، وهذا ما قاد الى تبادل التهم بينهما كـ «م رجعي يسكن برجاً عاجياً» و «ماركسي إسلامي غوغائي يحاول التغلغل صفوف التيار الديني». وكان أوج القطيعة بين نصر وشريعتي حدود عام ٧٠ حينما استقال نصر من حسينية ارشاد بعد أن استمع فيها لمحاضرة القاها شر وقارن فيها الامام الحسين (ع) بجيفارا، وفعل مثله بعد مدة آية الله مطهري.[٧٠] نصر أنه بالرغم من ذلك طلب الى الشاه إطلاق سراح علي شريعتي عندما سجن ١٩٧٢ (نصر ١٩٨٩). ويذكر أيضاً أن العلامة الطباطبائي طلب منه ترغيب شريعتي التخلّي عن السياسة بعض الوقت، والانتقال الى قم ليدرّسه الفلسفة بنفسه(نصر ٩ وكان من الطبيعي أن لايهتم شريعتي لهذه النصيحة.

التفاوت الاهم بين هذين المستنيرين يجب أن يُعزى الى اختلاف أسلوبيهم طرح الاسلام والموقف من الغرب. خلافاً لشريعتي، لاينطلق نصر في نقده للـ من امبريالية الغرب واضطهاده للآخرين، فقد كان يعتقد أن الغرب اقترف خ أكبر هي الحداثة.[٧١] وفي حين استلهم شريعتي بعض التطورات الغربية (مثل -

الإصلاح اللوثرية، وتطور العلوم الاجتماعية) وقال بأن المجتمع الغربي مخزن لأشياء وظواهر متنوعة بالإمكان أخذ بعضها ونبذ البعض الآخر، ذهب نصر الى ضرورة أن نتجنب حتى اسس الحضارة الغربية، فضلاً عن آثارها ومظاهرها الخارجية. والواقع أن نصر يشبّه الحضارة الغربية بديك مذبوح يتخبط بسرعة كبيرة في كل اتجاه وبدون هدف قبل ان يموت (نصر ١٩٩٣، ١٩٤) من هنا عارض حداثة شريعتي بشدة لأنها اختزلت الاسلام الى ايديولوجيا. ووجد أن عدم اطلاع رجال‌الدين على الغرب، والإشكالات الخادعة لبعض المسلمين الحداثيين (شريعتي) الرافضين لبعض خصوصيات الغرب دون غيرها، يحتّم توجيه نقود أهم جداً للحياة والثقافة الغربية. ونراه يؤكد أن كل ما دون النقد الشامل الحاسم للحداثة والعلمانية التي تهدد حصون الاسلام من كل حدب و صوب، إنما هو استيراتيجة خاطئة.

يشكل دسانتيلانا، الذي درّس نصر تاريخ العلوم في مؤسسة ماساجوست التكنولوجية، على بعض آراء تلميذه القديم في مقدمة كتبها لأحد مؤلفات نصر. فبوصفه مؤلف كتاب «معصية غاليلو»[٢٢] لم يقتنع دسانتيلانا بالتسويغات التي ساقها نصر لسكوت الفلكيين المسلمين عن النظام الفلكي الكوبرنيكي. كتب يقول أنه يشعر بأن المؤلف (نصر) يحاول تبرير هذه المسألة. وتابع: «إن نصر بدفاعه المستميت عن وحدة ثقافته وكليتها الذاتية منذ بواكيرها ولحد الآن، يترك الطريق مفتوحاً أمام نقد هذه الفكرة والتشكيك فيها». وبالتالي ينقد دسانتيلانا الدكتور نصر على تشبيه توما الأكويني (١٢٢٤/٢٥-١٢٧٤) بالإمام محمد الغزالي (١٠٥٨-١١١١) في حين يتحمل الأخير اكبر المسؤولية عن إقصاء الفلسفة العقلانية من دائرة الفكر الاسلامي (دسانتيلانا ١٩٦٨، xi-xiii). بتسجيله هذه الملاحظات برهن الاستاذ أنه تأمّل في علل تضعضع العلاقة بين العقل والايمان بطريقه أعمق من تلميذه. لم تكن حوادث من قبيل إحراق الفيلسوف الايطالي جوردانو برونو (١٥٤٨-١٦٠٠) وتكفير غاليلو (١٥٦٤-١٦٤٢) واسبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧) والتوبة الاجبارية لعالم الطبيعيات الفرنسي بوفون (١٧٠٧-١٧٨٨) مما يكن تجاهله في نظر دسانتيلانا، كما إنه لم يكن على استعداد للتغاضي عن قتل الفيلسوف المأثور لدى نصر، شهاب‌الدين

السهروردي في سن السابعة والثلاثين بتحريض من فقهاء حلب عقاباً له على أف
الباطنية. وأعتقد أن دسانتيلانا لم يجانب الصحة حينما قرر أن الدكتور نصر ذو
مفرطة على تناسي وتجاوز النزاعات التي مرت بها المجتمعات الاسلامية في تار
الطويل، في خضّم سعيه المحموم لإثبات وحدة الفكر الاسلامي. فمهما يكن
أمر، لايمكن المرور مر الكرام. تحت طائلة المصلحة. على تكفير أو نفي ع
مسلمين كبار كأبن سينا، وابن رشد، وعمر الخيام، وجلال‌الدين الرومي، وقتل أ
شمس‌الدين محمد بن مكّي، و زين‌الدين بن‌علي، والمنصور الحلاج، وعين الق
الهمداني، والسهروردي وعلي محمد شيرازي. ناهيك عن ذلك، لابد من در
التفاوت بين براهين الاشاعرة المجافية لمبدأ العلية والفلسفة العقلانية لدى المع
و الاختلافات الاساسية بين ابن‌سينا والغزالي، والنزاعات الحامية الوطيس
الأصوليين والإخباريين، بمنهجية علمية محايدة. والنقطة الأخيرة هي أن المرء يت
لو كان الدكتور نصر قد ساق أدلة وشواهد مقنعة على انحياز الايرانيين لـ
العرفانية المناهضة للفلسفة كما هي عند الغزالي وابن عربي (١١٦٥-٤٠
واعراضهم عن النظريات الفلسفية والاجتماعية كما هي عند ابن‌رشد (١١٢٦-٩٨
وابن‌خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦).

بيد أن الأغرب من ذلك، تنديد نصر بالحداثة على أسس ذهنية لاتاريخية. و
نصر تأثر تأثراً صارماً بكتابات الميتافيزيقي الفرنسي رينيه غنون، فقد استعار
أفكاره حول «أزمة الحداثة» و «عبثية التطور وسوء مغبّته» و «است
الحوادث».[٢٣] الاشكالات التقليدية التي يطرحها نصر ضد الحداثة، تماثل نقود غ
في أنها لاتعير أدنى اهتمام لمسلسل الاضطرابات والتطلعات الفلسفية التي أفر
حركة التنوير أول مرة، وحافظت عليها الى هذا الوقت. وربما كانت التصور
النخبوية لنصر عن دور الفلاسفة والفلسفة هي التي صرفته عن تحليل الاس
المادية و المعنوية التي تمخضت عن الحداثة. فقد أخضع نصر المفاهيم المفتا
للتنوير والحداثة كالتقدم والعقل والعلم والتكنولوجيا والحرية الفردية، للنقد والإ
من منظار ماضوي متعالي: فـ «إلهيات الأزمة» عنده، تماثل إشكالات غنون ت

من حيث استهانتها بتعقيدات الحداثة.[٧٤] لقد كان من الصعب على كليهما الاقتناع بأن الحداثة ليست كلمة بين قوسين في التاريخ حتى يمكن تجاوزها. فحينما ينقد نصر الحداثة ينسى أن وعيه التاريخي هذا هو بحد ذاته وليد الذهنية الانطوائية الحداثية. وكما أوضح يوركن هابرماس فإن «الحداثة ما عادت تستطيع ولا تريد استعارة معايير من عصر آخر لتحديد وجهتها و مواصلة طريقها. فالحداثة مضطرة لإفراز أصولها وقيمها من داخلها» (هابرماس ١٩٨٧، ٧). و رغم كل هذا، ما انفكّ نصر يلقي مواعظه عن انحطاط العالم الغربي من منظار الحكمة الالهية العرفانية. و ربما كانت إشادته بالثقافات الدينية القديمة في الشرق والغرب هي التي منعته من أن يلاحظ ما سادها من تزمّت وانحطاط وبؤس وقمع وجهل. ومهما يكن فمن المناسب أن نتساءل عن سبب الأفول الحضاري الذي انتاب البلاد الاسلامية على مدى زمان طويل قبل النهضة التنويرية فيها ؟ وكيف انحدرت القوى الخلاقة في الحضارات الاسلامية والبوذية والهندوسية صوب الاضمحلال والتفسخ حتى قبل أن تغيّر اكتشافات كوبرنيكوس وغاليلو وكبلر ونيوتن وجه العالم.

مع أن نصر لم يكن من اتباع ماسمّي بعد ذلك «الأصولية الاسلامية» غير أن إدانته الدينية العنيفة لتيار الحداثة، أثار الى حدٍ ما قلق الذين لم يعتبروا الحداثة مشروعاً «خاسراً» و إنما أطروحةً «ناقصة». صحيح أن جهوده في تعريف المستنيرين الغربيين والشرقيين بمنجزات المفكرين المسلمين، كانت جهوداً استثنائية جديرة بالتقدير، بيد أن الدور الذي خلعه على نفسه كحارس للنزعة التقليدية لم يكن خالياً من مخاطر. ولابد من القول أن نقده للعلوم والعلموية الغربية أعمق وأمتن بكثير من نقود أجيال سابقة من المفكرين الاسلاميين (الرد على الدهريين لجمال‌الدين الافغاني مثلاً)، الاّ أن بعض أفكاره مثير للدهشة حقاً، كقوله «العقل المنفصل عن المكاشفة والعقل الكلي لن يكون سوى أداة شيطانية تعمل على التمزيق وبالتالي الإفناء» (نصر ١٩٩٤، xxxii). والملاحظة الأخيرة هي أن الكثيرين قد يشكلون على المنهجية العرفانية التجريدية التي يقدم نصر إلهيات الأزمة على

طبقها، فمن الصعب غالباً اختبار هذه المنهجية بالأدلة الاستقرائية والشواهد الموضوعية.

الخلاصة هي أن الدكتور حسين نصر يمثّل جيلاً من المفكرين الدينيين ذوي نزعة تراثية لم يرضوا بالاستسلام لأمواج الحداثة والعلمانية. وكان واثقاً من فكر الديني العرفاني كل الثقة، لذلك سرعان ما اختار لنفسه مهمة التصدي للنظريات التي تمثّل تحدّياً صارخاً للاسلام، كالتطور الداروينـي والتحليل النفسي الفرويدي والوجودية، والتاريخانية، والمادية الديالكتيكية (نصر ١٩٦٦، ٦). ونشط في تقويد درع الفلسفة المحلية ليثبت أن الثقافة التقليدية في ايران لم تلفظ أنفاسها بعد. وكان راسخ الاعتقاد بأن الثقافات غير الغربية لم تخسر الصراع التاريخي لصالح الحضارة الغربية، لأن الأخيرة مصابة بمرض قاتل. وهذا ما حقن بعض دماء التفاؤل والاعتزاز بالذات في عروق المجتمع الاسلامي. وأخيراً استطاع نصر بتشكيكه في سلامة الانفصال المعرفي للحداثة عن الفكر التقليدي، أن يُطمئن أنصار النزعة المحلية بأن رؤيتهم الكونية ماتزال تنبض بالحياة، بل إنها ماتزال مجدية ونافعة.

الفصل السادس

المحلية الجامعي

أيقظوا الغرب، إنه نائم
أيقظوه، فهو ساقط الى الأرض من سكرته
لاأحد سعيد في تلك البلاد المزوّقة
هناك قيود، ولكن لامن قلب يتقيّد
عقل الغربي لايفكّر بسوى الأعداد
عيشة الغربي لاتخلو من قلق
الغربي أضلّ الشرقي وضيّعه
وها هو يتقلب اليوم في أتون الضمير
حربان مروعتان والقرن العشرون لم يبلغ منتصفه
محرقتان لم تتركا للغرب شيئاً يتبجّح به
حسن هنرمندي (١٩٨٧).

ماضي كل بلد أجنبيٌ على ذلك البلد، هناك يمارسون الأعمال بطريقة أخرى
ل.ب. هارتلي، الوسيط

الفضاء الجامعي

يمكن اعتبار عقدي الستينات والسبعينات منعطفاً خطيراً في تاريخ الفكر الايراني. وقد ألمحنا في الفصل الثالث، إلى أن منظمات مسلّحة سرية حديثة التأسيس، ظهرت في تلك الفترة على الساحة السياسية وأشاعت نمطاً جديداً من الكفاح السياسي. وأدى ظهور كتّاب مجددون (ومنهم العديد من النسوة) باساليب ادبية مستحدثة الى قطع خطوات ايجابية واسعة في مجال الأدب. و رافق ذلك التنامي في عدد الكتاب والمستنيرين، ازدهار ملحوظ لظاهرة القراءة والنشر. وازدهرت أيضاً ترجمة الكتب الأجنبية، وبالتالي ازدادت أعداد القراء المثقفين. وأقيمت مراكز ومؤسسات خاصة بالعلوم الاجتماعية الحديثة، وبرز منحىً جديد في النثر الفلسفي والاجتماعي. وكان من شأن عودة الكثير من الاساتذة الجامعيين من الخارج تحسين

المعايير والرؤى العلمية في الجامعات. في السنة الدراسية ١٩٧٥-١٩٧٦ كان ٣٠٣٧ عضواً من مجموع ٥٤٣٠ عضواً في الهيئات العلمية بالجامعات الايرانية (٥٥/٩ بالمئة) أصحاب شهادة علمية واحدة على الأقل حصلوا عليها من الجامعات الأجنبية.[٧٥]

ومع هذا فقد مثلت تلك الفترة ذروة النزعة المحلية ومناهضة الاستشراق في ايران. وكانت قضايا «الذات» و «الآخر» من أهم ما تتناوله البحوث الفكرية الجارية آنذاك، فلم تخسر هذه القضايا مركزيتها على الإطلاق. في عام ١٩٦٢ أي قبل ١٦ عاماً من صدور كتاب الاستشراق لأدوارد سعيد، وجّه ال‌أحمد عبر كتاب «نزعة التغريب» إدانات حادة للمستشرقين.[٧٦] و في ١٩٦٥ اقترح فخرالدين شادمان تأسيس فرع جامعي باسم الاستغراب يكون معادلاً للاستشراق الغربي. وأفلح شادمان وفريد وآل‌أحمد في إقناع الكثير من المستنيرين الايرانيين بأن «التخلف» لم يعد المرض العضال الأهم الذي يعاني منه المجتمع الايراني كما كان في السابق، أنما هو اليوم «التغريب» لذلك طالبوا برفض الغرب وإقصائه والتحرر منه بدل التقليد الكامل له أو السعي للحاق به.

ورغم أن شادمان وفريد و آل‌أحمد مهّدوا الأرضية لنقد الإستعمار والتمكن والنزعة الانسانية الغربية، إلاّ انهم لم يدلوا بدلوهم في شأن مناهج معرفة الغربي بالشرق. وألقيت هذه المهمة على عاتق جيل لاحق من المستنيرين درس أغلبهم في الغرب وكانوا توّاقين لإجراء دراسات معمقة عن الاستشراق والاستغراب. تمايز هذا الجيل عن سابقه بعدة أمور. الأول أنهم لم يكنوا للمستشرقين وعلماء الايرانيات الغربيين ذات الاحترام الذي أبداه لهم مثقفون سابقون من أمثال محمدعلي فروغي، ومحمد قزويني، ومجتبى مينوي، وحسن تقي‌زاده.[٧٧] وثانياً، كانوا أعمق ثقافة وأقدر تفلسفاً من سابقيهم، لاطلاعهم وتأثرهم بأعمال مفكرين غربيين مثل جورج غورفيتش (١٨٩٤-١٩٦٥) وكارل غوستاف يونغ (١٨٧٥-١٩٦١)، وكلوديفي شتراوس (١٩٠٨-) واندريه مالرو (١٩٠١-١٩٧٦) و موريس مارلوبونتي (١٩٠٨-١٩٦١) وجان بياجي (١٨٩٦-١٩٨٠) وجان بول سارتر (١٩٠٥-١٩٨٠) وسواهم. لذلك نرى مستنيري الجيل الجديد غير مقتنعين بالمنهجية الوضعية لأمثال قاسم غني،

ويحيى مهدوي، وغلام حسيني صديقي، وسيروس ذكاء، الذين كانوا يسمونه مزاحاً «جيل آناتول فرانس». وثالثاً كانوا مستنيرين تأثروا بشكوك الغرب الفلسفية في ذاته (والتي سلفت الاشارة إليها) وخطاب نزعة التغريب وانبثاق حركات مابعد الاستعمار والتحولات المتسارعة لمجتمعاتهم، الأمر الذي حضهم على إعادة رسم الحدود الفاصلة بين الأنا الشرقي والآخر الغربي.

في صيف عام ١٩٦٧ بادر ابوالحسن جليلي، زميل فريد ونصر في جامعة طهران، الى أحد هذه المشاريع.[٧٨] ففي محاضرته التي ألقاها في المؤتمر السابع والعشرين للمستشرقين بمدينة آن‌آربر[٧٩] بولاية ميشيغان الأمريكية، برّر ضرورة التوقف على الاستغراب بقوله «بامكان الاستغراب أن يمنح الشرق الشيء الذي عجز الاستشراق عن منحه، أي الوعي بالذات. فالاستشراق كان سعياً لتغريب الشرق عن قصد أو عن غير قصد. أما الاستغراب فماذا يمكن أن يكون؟ هل هو الضد لما زاوله الاستشراق؟ كلا، ليس هذا هو مرادنا. فهذا الدور غير متاح ولاهو مستحسن. إن الاستغراب سيكون عموماً نوعاً من التحرر من الغرب والابتعاد عنه، وذلك لاستشراف تجلياته المختلفة بغية التعرف الأصح على ماهيته. وهذه مهمة عسير تقريباً، إلاّ انها ضرورية جداً لإيقاظ الشرق من سباته» (جليلي ٥٥/١٩٦٨). يعتقد جليلي أن الاستشراق كان أساساً ظاهرة غربية حاولت «تفسير واقع اسمه الشرق وفقاً لمعايير غربية» ولكن بما أنه حتى «الموضوعية»[٨٠] يجب ان تقوم في العلوم الاجتماعية على أساس جملة من القيم، فقد تجارى المستشرقون من حيث يشعرون أولا يشعرون مع الذهنية الاستعمارية وسياساتها. وتبرز نقطة مهمة في الأطروحة التي يشير اليها جليلي تتمثل في درجة اهتمام المستنيرين الايرانيين بالنقد المتوازن للغرب كشرط لازم لعملية تشكيل هويتهم الذاتية. وكان من المنطقي بالنسبة لجليلي وغيره الوصول عبر نقد التقنية الغربية الى تقويم نقدي لمجمل علومه حول الشرق. وهكذا لم يُنقد الاستشراق كأداة بيد الاستعمار وحسب، بل وكعقبة إضافية في طريق الشرقي الذي يروم عرض هويته الخاصة.

فيما يقارب الفترة التي دافع فيها جليلي عن تأسيس فرع الاستغراب في الجامعات الايرانية، نهض ايراني آخر هو محمدعلي اسلامي ندوشن للمنافحة عن نظرياته الاخلاقية العالمثالثية في مؤتمر كمبردج بماساجوست حضره هنري كيسنجر.[٨١] ودُعي إسلامي ندوشن كعالم وكاتب ومترجم معروف ممثلاً لايران الىمؤتمر جامعة هارفارد الدولي سنة ١٩٦٧.[٨٢] وكانت دراسته التي قدمها للمؤتمر «الانسان المتقدم والانسان المتأخر» مظهراً للمشاعر الأخلاقية التي حملها العديد من المستنيرين الايرانيين آنذاك. سجّل اسلامي ندوشن في دراسته خصائص نمطين من البشر في العالم الحديث،فاعتبر ‹ الانسان المتقدم › ذلك الانسان المتمكن بشكل من الأشكال، والذي يستخدم الأدوات الصناعية لرفاهه، وله إيمانه الأعمى بالتقنية، إنه إنسان متوحد يعوزه الأمن الروحي، وقد استبدل العقل بالذكاء. وفي المقابل هناك «الانسان المتأخر» وهو المتمرد والمظلوم والجائع والباحث عن العدالة والمغبون حقه. ويقرر اسلامي ندوشن أن هناك عقبتين بوجه تقدم العالم، إحداهما النزعة السلطوية النفعية لدى العالم الصناعي، والثانية الجور والإحجاف الذي تتعرض له البلدان المتأخرة. واقترح أن تعطي منظمة الأمم المتحدة مكانها لمنظمة دولية مستقلة يشارك فيها بدل ممثلي الحكومات ممثلو الشعوب والأمم (اسلامي ندوشن ١٩٧٧، ١٧٩-٢٠٢، ٢٠٦). والخلاصة هي أن إسلامي ندوشن واجه (منهجية كيسنجر السياسية التسلطية) بمايشبه المبدئية التي نادى بها سكان ميلوس[٨٣] في حرب بلوبونز مقابل الأثينيين.

جمشيد بهنام شخصية آخرى من هذا الجيل تخرج من فرنسا، وعمد الى نقد الشخصيات القصصية الغربية للتدليل على الإفلاس الأخلاقي في الغرب.[٨٤] يؤكد بهنام أننا يجب في البداية أن نعرّف مصطلح «الغرب». ويقدم هو التعريف التالي للعالم الغربي: «جميع البلدان التي تقيم نظمها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية على أساس حضارة أوربية ورثت الحكمة اليونانية والادارة الرومانية، والمعنوية المسيحية» (بهنام ١٩٦٩، ٢٧).[٨٥] ثم يقرر أن أياً من الشخصيات الاسطورية الأربعة في الحضارة الغربية أي فاوست، وهاملت، ودونجوان، ودون كيشوت لم يجسد

الروح المادية لهذه الحضارة. بل على العكس تخبّط كل واحد منهم في البحث عز مُثُل مطلقة غريبة تماماً على اعتبارات الاقتصاد الغربي (بهنام ١٩٦٩، ٣٣).

كما هو واضح من النماذج الآنفة، غلبت النزعة الاخلاقية على مؤاخذات الايرانيين وانتقاداتهم للغرب فالغرب مدان لماضيه الاستعماري وحاضره الامبريالي وعبادته للتقنية وتحلله الديني وماديته واستهلاكيته ومجافاته للعدالة والقيم الاخلاقية. إذن فالاستغراب بصفته خطاباً حول الآخر الغربي قام على أساس الشعور المتأصل بالتفوق الاخلاقي والثقافي للحضارة الشرقية. إلاّ أن هذه التوجهات نادراً ما خضعت لدراسة ناقدة. فالوعي بالذات تشكّل غالباً بواسطة الانشداد غير النقدي للماضي التاريخي والتحسر عليه. وفي حين لاذ البعض بالعظمة الايرانية قبل الاسلام، التصق البعض الآخر بالقيم الدينية والعرفانية الايرانية بعد الاسلام.[٨٦]

ولمزيد من إيضاح المنحى الاخلاقي لمؤاخذات المستنيرين الغربيين على الغرب والاستشراق الغربي ومايُنطوي عليه هذا المنحى من تعقيدات وأخطار، سأسلط الاضواء على نتاجات ثلاثة من المستنيرين، ترك كل واحد منهم بصمات راسخة على هذه البحوث. إحسان نراقي كان مستنيراً معروفاً له اواصره الوطيدة بالبلاط. ومع ذلك كان من المنادين والعاملين على أقلمة العلوم الاجتماعية في ايران. وحميد عنايت عالم سياسي مرموق ومن أوائل نقاد الدراسات الايرانية. وبالتالي سندرس أفكار داريوش شايغان أحد أبرز الفلاسفة في ايران.

إحسان نراقي ؛ محليّة علم الاجتماع

إحسان نراقي مستنير ساهم خلال الستينات والسبعينات بنصيب وافر في تكريس ونشر النزعة المحلية. ولد عام ١٩٢٦ لعائلة علماء دين معروفة في كاشان [وسط ايران] وبعد إتمام دراسته الثانوية في دارالفنون توجّه الى جامعة جنيف، و درس علم الاجتماع على يد جان بياجي عالم النفس السويسري ذائع الصيت. وعاد الى ايران بعد نيله شهادة الليسانس سنة ١٩٥١، وتم تعرفه علىغلام حسين صديقي عالم الاجتماع الايراني المعروف و وزير الداخلية في حكومة مصدق، فوظّفه في وزارته

بمركز الاحصاء التابع لبرنامج مساعدات المادة الامريكية الرابعة. وبعد فترة من العمل مع خيرة علماء الاحصاء والسكان والمهندسين، شد الرّحال الى باريس سنة ١٩٥٤ ليدرس الدكتوراه في علم الاجتماع. وقدّم رسالته لجامعة السوربون تحت عنوان «اساليب دراسة السكان في البلدان المفتقرة للاحصاء أو ذات الاحصائيات الناقصة، وخصوصاً ايران» وعاد الى موطنه مرة أخرى سنة ١٩٥٦، لينضم الى جماعة من أبرز الجامعيين الدراسين في فرنسا نظير غلام حسين صديقي، ويحيى مهدوي، وعلي‌اكبر سياسي، وساعده هؤلاء ليكون أستاذاً مساعداً لعلم الاجتماع في جامعة طهران سنة ١٩٥٧.[٨٧] درّس نراقي علم الاجتماع وعلم السكان والقضايا الاجتماعية في ايران لمدة سنة، تحقق له بعدها مطمحه القديم وهو في الثانية والثلاثين من عمره، حيث أنشأ مؤسسة الدراسات والبحوث الاجتماعية (التي سنذكرها لاحقاً باسم المؤسسة فقط) في جامعة طهران.[٨٨] وكانت تجاربه الحياتية الشخصية اهم ما حثه على انشاء هذه المؤسسة. فقد كان في شبابه من ناشطي حزب توده، ولاحظ كماً هائلاً من النظريات الاجتماعية الحديثة تدخل ايران عن طريق النشرات السرية لهذا الحزب وغيره من التنظيمات السرية. ومن الواضح أن هذه الكتابات كانت ذات نسق ايديولوجي موجّه. شعر نراقي أن تشخيص حزب توده للمعضلات الاجتماعية في ايران وسبل العلاج المقترحة لاتنسجم والواقع الاجتماعي. بيد أن القطيعة النهائية التي فصلت بين نراقي والماركسية حصلت حينما شاهد عن كثب بشاعة الضغوط التي مارسها السوفيت ضد مناضل شيوعي يوغسلافي قديم كان صديقه في جنيف، ارادوا منه ادانة المارشال تيتو بسبب انتهاجه سبيلاً مستقلاً نحو الشيوعية (نراقي b ١٩٩٤). وعلى اثر ذلك غدا نراقي مناهضاً متزمّتاً للشيوعية.[٨٩] وتركت دراسته المضغوطة لدى بياجي من ١٩٤٧ حتى ١٩٥٢ ثاني أقوى تأثير على بنائه العلمي. فهو يروي أن تجربته هذه خلقت لديه قناعة بأن الرؤية الكونية التي حملها بياجي وباقي اساتذته في جنيف وليدة المجتمع الغربي، ولا يفترض أن تنبثق بالضرورة في مجتمعات أخرى. واستنتج منذ ذلك الحين أن مناهج العلوم الاجتماعية الغربية (بمحتواها الفلسفي والاخلاقي الخاص) لايمكن «استخدامها» بيسر للبحوث

الاجتماعية التي تتخذ من ايران موضوعاً لها، وإنما يجب «أقلمتها» مع الظروف المحلية (نراقي ١٩٩٤).

من هنا كان يأمل أن تكون مؤسسته أرضية لثقافة في البحث الاجتماعي الايراني اكثر محليةً و أقل ايديولوجية. وللوصول الى هذه الغاية عمد نراقي الى ابتكارين أولاً: أوفد باحثي مؤسسته الى المناطق المدنية والقروية في ايران ليعيشوا في أوساط الناس الذين يريدون دراستهم. وثانياً: قرر استقدام علماء اجتماع من الغرب يضعون تجاربهم في كيفية إجراء البحوث الاجتماعية التطبيقية تحت تصرّف نظرائهم الايرانيين. وكان يأمل أن يستطيع الايرانيون بهذه الطريقة تقليد اليابانيين، أي أن يأتوا بالغرب الى بلادهم بدل أن يجعلوا بلدهم غربياً (نراقي ١٩٩٥، ٥٢٩).[٩٠]

طوال عشرة أعوام من إدارته للمؤسسة، استطاع نراقي جعلها من ابرز مراكز الابحاث الاجتماعية.[٩١] وزاد في أهمية المؤسسة واعتبارها تعاون كبار علماء الاجتماع الايرانيين معها، ومنهم نادر أفشار نادري، وأحمد أشرف، وداريوش آشوري، وجمشيد بهنام، وعلي محمد كاردان، و امير هوشنك كشاورز، وعباس قا خواجه‌نوري، وباقر برهام، ومجيد رهنما، وشابور راسخ، وفيروز توفيق. وأبرمت المؤسسة عقوداً مع الشركة الوطنية للنفط في ايران والبنك المركزي والبنك الزراعي ومؤسسة الأسماك وغيرها من المؤسسات الحكومية، لتنفيذ شتى الدراسات بالتعاون معها. وأجرى باحثوها تحقيقات متنوعة حول موضوعات من قبيل الأبعاد الاجتماعية والنفسية للحمل، وحياكة السجاد، وآثار العقارات والأملاك، والواقع السكاني ونموذج تداول الدخل النفطي، ووضع المناطق المتضررة من الزلازل، والمناطق المدنية الفقيرة، والاقتصاد الريفي.

الدراسات التي قام بها نراقي بنفسه أو التي أنجزها باقي الباحثين في مؤسسته قادته الى أن تركيز القادة التكنوقراطيين في ايران على التحديث شغلهم تماماً عن السمات الثقافية المحلية في ايران. وقرر تناول هذا الموضوع بالتفصيل في ثلاثة كتب صدرت له تباعاً من ١٩٧٤ إلى ١٩٧٧؛ «غربة الغرب» و «ماكان يملك» و «الطمع الساذج». تطرق فيها للصعوبات التي يتعرض لها علماء الاجتماع الايرانيين

وهم يريدون تطبيق ما اكتسبوه من علوم غربية على البيئة الايرانية، كما عالج فيها قضايا أخرى مثل طبيعة المجتمع والتقانة في الغرب، وبحث الايرانيين عن هويتهم الثقافية في عالم سريع التغيّر. في مواقفه من حكومة الشاه، كان نراقي أقرب الى طريقة شادمان ونصر، وبذلك لم يكن من هذه الناحية كجلال آل‌أحمد، أو علي شريعتي. ورغم كونه محسوبا على الجهاز الحاكم، بيد أنه انتقد حركة التحديث غير المدروسة التي انتهجها النظام، والتنمية الإجبارية، والجنوح الغربي المضطرد لدى الشاه. كان يعتقد أن الشاه والتكنوقراطيين المهيمنين يريدون تطبيق «معادلة التنمية المقدسة لتبرير تقليدهم الأعمى للغرب في مجال الاقتصاد» (نراقي ١٩٩٤، ٢١٧).[٩٢] ولمّا لم يستطع توجيه نقوده بصورة مباشرة لشخص الشاه، وجّه مؤاخذاته لباقي المسؤولين وهاجم دائماً هذا الجيل من التكنوقراطيين الذين احتلوا مناصب رفيعة في الحكومة، وسمّاهم «النمط الماساجوستي» مؤاخذاً إياهم على نزعاتهم العلموية وميولهم الكوسموبوليتية «الأممية» المفرطة، وتغاضيهم عن الظروف والمعايير والقيم المحلية في ايران (نراقي ١٩٧٧، ١٣).

كان نراقي يعتقد أن التقاليد الفكرية اليهودية ـ المسيحية بالشكل الذي سادت في الغرب، لاتمتلك فكراً أصيلاً تسديه للشرق. وبرأيه أن قوة الحضارة الغربية وليدة انغماسها في الواقع. بينما عظمة التاريخ الشرقي حصيلة مشعل الحقيقة الخالد. ومع هذا لم يجنح نراقي إلى إدانة ولو نمط معين من الانتقاء الثقافي. كتب يقول: «نحن مضطرون اليوم لمزج وتوحيد الواقعية الغربية بالحقيقة الشرقية» (نراقي١٩٧٦،ب،٧). «الواقع» الذي تحدّث عنه هو العلوم والتقنية الغربية، في حين يهدف من «الحقيقة» الى الايمان والعرفان والفلسفة الباطنية في الشرق. وعليه أوصى الايرانيين بالحفاظ على رؤيتهم الثقافية والحضارية في الوقت الذي يستعيرون فيه العلوم الطبيعية والتكنولوجيا من العالم الغربي. إلاّ أن هذه الاستعارة ينبغي أن تتم بنحو انتقائي مدروس، خصوصاً إذا تقرر أن يبقى الايرانيون بمنأىً عن التبعات الضارة للتقنية والتمكنن كالاغتراب عن الذات والفقر المعنوي والثقافي. سار نراقي على خطى آل‌أحمد في الاعتقاد أن التمكنن جَرّ على الغرب فقراً معنوياً وثقافياً (نراقي

١٩٧٤، ١٧٣-١٧٤). والخلاصة هي أن انبهار التكنوقراطيين الايرانيين بنموذج التنـ الغربية (ولاسيما الامريكية) سيضعهم في طريق ملغوم بالمصاعب والويلات. والـ من وجهة نظره هو موازنة التقنية والعلموية الغربية بجرعات من قيم المجتمعا اللاغربية.

ورغم معارضته للأطر الذهنية التي قيّدت التكنوقراطيين اليمينيين في ايران، انه أبدى توجساً ونفوراً اكبر من أنصار التيار اليساري. ولم يدخر فرصة للنيل ه المستنيرين اليساريين، ولم ينجُ من نقود حتى بعض زملائه. من هذه الحالا بال‌فيي[٩٣] العالم الماركسي الفرنسي الذي تعاون لعشر سنوات تقريباً مع مؤسـ نراقي. أنجز فيي دراسات مستفيضة حول مدينة طهران والقرويين في ايران. وإ عودته الى فرنسا نشر أواسط السبعينات كتابي «الإقطاع والحكومة في ايران» و«النفط والعنف».[٩٥] وانتقد نراقي زميله القديم بالقول أن اوربيين من أمثاله لـ بوسعهم إدراك إيران إدراكاً عميقاً أبداً، ذلك أن العلموية الغربية تصدهم عن ف «الهياج الداخلي» و «الجوانب الاساسية الخاصة للثقافة والحضارة» (١٩٧٦ ألف ٢٧٤، ٥٧٣). وهنا يكرر نراقي فرضية محلية معروفة فحواها أن وعي المحليـ لأنفسهم، وبسبب طبيعتهم،أشد أصالة من أي صورة يرسمها الأجانب لهم. بيد الجميع أدرك أن تهجم نراقي على فيي الذي مُنع كتاباه في ايران، لم يكن إلاّ تبر ومباركة لفعل الحكومة الايرانية هذا. هذه الحادثة نمّت صراحة عن اتصال المحـ بارادة السلطة، وأعادت إلى الذهن آراء فوكو وسعيد حول ارتباط السلطة والمعر ورغم اجتناب نراقي الخوض في ملابسات علاقات السلطة في ايران وبنيتها، إلاّ خطابه حول الغرب و«الذات الايرانية» لم يكن بمعزل عن تأثيرات السلطة.

حميد عنايت، المفكر السياسي العميق

في حين كان إحسان نراقي يؤجج نيران المحلية بإدارته مشاريع سوسيولو- تطبيقية، حذر جامعي آخر هو الدكتور حميد عنايت المستنيرين الايرانيين ، الاسفاف ومخاطره. ولد عنايت عام ١٩٣٢ في أحضان عائلة من الطبقة المتوسـ

بطهران. ودرس الابتدائية والثانوية في عدة مدارس (منها مدرسة أرمنية وأخرى زرادشتية) وتخرج من مدرسة دارالفنون. ثم التحق بكلية الحقوق والعلوم السياسية في جامعة طهران، وحاز منها على درجة الليسانس سنة ١٩٥٤بالمرتبة الاولى. وبعد عدة سنوات من العمل كمترجم في السفارة اليابانية بطهران، شد الرحال الى بريطانيا عام ١٩٥٦ لمواصلة الدراسة في مدرسة الاقتصاد والعلوم السياسية بلندن. قضى عنايت سنوات تكوينه الفكري ناشطاً في صفوف حزب توده، وتأثّر تأثراً شديداً بحركة تأميم النفط التي قادها الدكتور مصدق. لذلك قرر كتابة رسالته للماجستير سنة ١٩٥٨ حول الرأي العام البريطاني وأزمة النفط. وكانت رسالته للدكتوراه سنة ١٩٦٢ بعنوان «التأثيرات الغربية في القومية العربية ١٩٥٢-١٩٥٦» محاولة أخرى للتعرف على مزيد من تفاصيل المسرح السياسي المضطرب في الشرق الأوسط خلال الخمسينات. وعقب سنتين من العمل في القسم الدولي بهيئة الاذاعة البريطانية (B.B.C) في لندن، سافر الى السودان وقضى العام الدراسي ١٩٦٥-١٩٦٦ أستاذاً للفكر السياسي الاسلامي في جامعة الخرطوم. في عام ١٩٦٦ قفل راجعاً الى ايران ليشرع بالعمل كاستاذ مساعد ثم أستاذ علوم سياسية في جامعة طهران.[٩٦] واستقال بعد الثورة من وظيفته الجامعية ليعود الى لندن ويلتحق بعضوية الهيئة العلمية لكلية سنت أنطوني بجامعة أوكسفورد. وفي سنة ١٩٨٠ خلف آلبرت حوراني (١٩١٥-١٩٩٣) ليكون ثاني أستاذ لتاريخ الشرق الأوسط الحديث في أكسفورد، لكنه للأسف لم يمكث في هذا الموقع طويلاً، إذ توفي بسكتة قلبية مفاجئة يوم ٢٥ تموز ١٩٨٢ أثناء رحلة جوية من فرنسا إلى بريطانيا.

كتبت التايمز اللندنية بمناسبة رحيله: «نظراً لماضيه العائلي، وسعة معارفه وتجاربه حول الاسلام، كان يتمتع بكفاءة نادرة لشرح طبيعة الحركات الاسلامية المعاصرة للعالم المتحدّث بالانجليزية... لقد كان في القاهرة كأنه في وطنه». وجاء في تتمة هذا المقال (الذي يظهر أن آلبرت حوراني هو الذي كتبه): «ثمة إجماع على أن الكتب والدراسات التي كتبها باللغة الفارسية تمتاز باسلوب أصيل ودقيق ونقي. وقد ساعدت ترجماته للفكر الاوربي في ترويج لغة فلسفية فارسية حديثة»

(التايمز ١٩٨٢، ١٠). من الصعب العثور على مبالغة في هذا الكلام حول عنايت. ولد كان هذا المستنير ضالعاً في اللغات العربية والانجليزية والفرنسية والالمانية والبهلوية فقد نقل الى الفارسية عدة آثار مهمة، من جملتها؛ السياسة لأرسطو، والتاريخ الطبيعي للأديان لديفيد هيوم، وفلسفة هيغل لوالتر ستيس، وليفي شتراوس تأليف ادموند ليتش، وماركوزه تأليف السدير مك اينتاير، وأجزاء من «مقدمة لقراءة هيغل» تأليف الكساندر كوجو. وفصول من «أساس ميتافيزيقا الاخلاق» للفيلسوف الالماني ايمانوئيل كانط، وقيصر والمسيح (جزء من كتاب قصة الحضارة) لويل ديورانت، وأجزاء من كتاب ظاهريات العقل [الذي صدر في ايران بعنوان (العقل في التاريخ)] وفلسفة التاريخ لهيغل.[٩٧]

في السبعينات من القرن العشرين اضطر عنايت لخوض سجال عنيف حول ايجابيات وسلبيات الاستشراق والمستشرقين.[٩٨] وبسبب طبيعته المعتدلة حاول دراسة وجهات نظر جانبي البحث بطريقة محايدة. في المؤتمر الثالث للايرانيات الذي أنعقد في ايلول سنة ١٩٧٢ بطهران، ألقى عنايت بحثاً انتقد فيه علماء الايرانيات الغربيين لذهنيتهم الاستعمارية المتأوربة، وانشغالهم الزائد عن الحد بالتفاصيل والدقائق اللغوية والآثارية، وبتاريخ الصراعات العسكرية والدينية، وإغفالهم جوانب خطيرة من التاريخ والثقافة الايرانية، وكذلك تجاهلهم الفلسفة السياسية الاسلامية لكنه اثنى على علماء الايرانيات السوفيت لاهتمامهم الخاص بالعوامل الاجتماعية والاقتصادية المساهمة في خلق التحولات التاريخية في ايران، لاسيما دراساتهم عن الأوضاع الحياتية لعامة الناس، وعقائد الفرق والحركات المعارضة،وهي مواضيع بقيت منسية لفترات طويلة. ومع هذا لم ينس عنايت أن ينحو باللائمة عليهم لمنهجيتهم المتعصبة في كتابة التاريخ، المنهجية التي ترتكز على فكرة جبرية مفادها أن كل مجتمع وبغض النظر عن مميزاته الخاصة، لابد أن يجتاز مراحل معينة من التطور (عنايت ١٩٧٢، ٨؛ ١٩٩٠، ٦٩-٨٣).

ينتقد عنايت حتى المستشرقين المتعاطفين مع المصالح الايرانية والذين «يطرون الثقافة الايرانية بكل حماس».[٩٩] كتب عن هذه الفئة:

يحاول بعض المفكرين الغربيين حالياً، و عن طريق تبنّي مناهج كالظاهراتية، أو السعي لتحليل الاسلام من وجهة نظر المؤمنين به، تقديم دراسات عن ايران والاسلام تتسم بالتعاطف والتضامن. لكنني خلافاً لبعض زملائي العلماء لاأعتقد أن هذه التحولات جاءت إثر سطوع أنوار العرفان الشرقي على القلوب الغربية، بل ماتزال مصالح الدول البوصلة الرئيسة لتحديد مسارات الدراسات ومواضيعها. وفي الوقت الحاضر تحتل القضايا الاقتصادية اهتماماً اكبر من مشاريعهم البحثية (عنايت ١٩٧٢، ٨).

وفي أحد أعماله اللاحقة ينتقد الهيام الرومانتيكي للمفكرين والفنانين الغربيين بالحضارات الشرقية، على النحو التالي:

إشادتهم بالروح المعنوية والبساطة، وهدوء تيار الحياة، ولذة القناعة لدى الشرقيين، وجدت لها انعكاساتها بين المسلمين الذين بدأوا لتوّهم يكتشفون فضائل الاقتصاد الوطني المعتدل والاهتمام بمعدلات النموّ والتنمية الحرة المتسارعة. إلاّ ان فرانتس فانون الذي تلاقف آراءه المستنيرون المسلمون المعارضون للامبريالية الثقافية، ينتقد بحق هذا الحب الخاطئ لا ذات، الناجم عن حب الغربي المتواضع لمظاهر غريبة غير مألوفة في الشرق (عنايت ١٩٨٠، ٢٢).

بتركيزه على هذا «الحب الخاطئ» يثبت عنايت أنه على معرفة تامة بحقيقة أن الشرقي يميل في نطاق الاستشراق المعكوس الى الحياد عن مسار معرفة الذات عسى أن يعرف ذاته عن طريق الآخر الغربي. وكان عنايت يعتقد أن من المتاح التعبير عن هذا الواقع بالقول أن المستنيرين الايرانيين (أو الشرقيين) يسعون للتخفيف من وطأة عقدة الحقارة إزاء الغرب، من خلال إشادتهم غير النقدية بماضيهم وثقافتهم القديمة. والملفت للنظر أن المستشرقين شحذوا هذه المشاعر المحلية عن غير وعي، وقدموا عبر نتائجهم البحثية أدلة وبراهين جاهزة لأنصار النزعة المحلية.[١٠٠]

كتب عنايت في بحث حول وعي الذات والانبهار بها في البلدان الاسلامية:

زمنياً، كان السبب الأول من صنع الاستشراق وباقي الاقسام الدراسية الغربية، التي احتوت معلومات غزيرة عن التاريخ واللغة والأديان والبنى الاجتماعية

والجغرافيا في بلدان العالم الثالث. وشيئاً فشيئاً تزايدت اعداد الجامعات والمؤسسات الاسلامية التي تابعت دراسة ثقافاتها الوطنية استناداً الى هذه المعلومات، بدعم من حكومات بلدانها أو بغير دعم. وقد بذلت جهوداً كبيرة للبعثور على التراث القديم وحمايته وربما تقييمه. وكانت حصيلة هذه العملية مزيداً من الثقة بالنفس والشعور بالفخر والاعتزاز بمكتسبات الاسلام التاريخية في نفوس الجيل الصاعد، الشعور الذي استطاع ـ رغم أنه لم يكن دائماً في محله ـ موازنة عقدة الحقارة التي استولت على المسلمين المتعلمين منذ أواخر القرن الماضي (عنايت ١٩٨٠، ٢٢)

رصد عنايت مثل هذا النزوع في ايران أيضاً «كانت إنجازات علماء الايرانيات الغربيين في الكشف عن الكثير من مجاهيل التاريخ الايراني القديم من العلل الرئيسة لظهور القومية الثقافية اللاإسلامية في ايران» (عنايت ١٩٧٢، ٧). طالما أقلقت الشوفينية الايرانية حميد عنايت، لذلك نراه يحذّر ابناء وطنه بالقول: «ولكن إذا كان الفرض الضمني وأساس علم الايرانيات الغربي هو أن الحضارة الغربية أرقى بالذات والى الأبد من الحضارة الشرقية، فينبغي على عالم الايرانيات الايراني أن لايقع في معكوس هذا الخطأ، فيفترض أن جميع مكونات الحضارة والثقافة الايرانية مظاهر للكمال والإتقان، لايصح أن ترد عليها أية نقود أو مؤاخذات. إذ ينبغي أن لاننسى أن التعصب يستتبع التعصب، وقد أدت بعض تطرفات باحثينا الى ردود افعال ثقافية سيئة لدى بعض الشعوب المتحدثة بالفارسية، وامتزجت هذه الردود تدريجياً بالاعتبارات السياسية» (عنايت ١٩٧٢، ٧).

مايميّز عنايت عن غيره من الباحثين الايرانيين الذين أدانوا الاستشراق أنه كان واعياً بالثغرات المنهجية والتاريخية لخطابهم. وكان يعتبر «عدم وجود منهج لنقد وتقييم الاستشراق الغربي» نقصاً مهماً في نقد هذا الاستشراق. ويعزو عنايت هذ النقص الى تأخر ولادة النزعة المناهضة للاستشراق بين المفكرين الايرانيين:

في حين انبثقت مثل هذه البحوث المختصة بنقد الاستشراق وردود الفعل السياسية الناجمة عنه، منذ فترات سابقة في مختلف البلدان الآسيوية، وبرزت بشكل وبآخر مناطات معينة توجّه هذه الدراسات، لم يظهر هذا المنحى في بلادنا الى ماقبل

سنة أو سنتين. ومرد قصورنا هذا في دراسة علم الايرانيات الغربي دراسةً علميةً نقديةً، يعود الى جملة أسباب نفسية، منها ميلنا المغرور لقبول الاتجاهات الفكرية الأجنبية، والصبر عليها، وكذلك انبهارنا المعيب بالمظاهر البراقة للثقافة الغربية. إلاّ ان النقطة التاريخية ـ السياسية التي ينبغي الالتفات إليها هنا هي أن بلادنا لم تستعمر بشكل كامل في القرن التاسع عشر حينما بلغت الحركة الاستعمارية العالمية ذروتها، هذا على الرغم مما لحق بايران من أضرار و خسائر على يد المستعمرين واقتطاع أجزاء من الأراضي الايرانية. وهذا ما حال دون ظهور حركات مناهضة للغرب في ايران بنفس الشدة والقوة التي ظهرت بها في بلدان كالهند ومصر والجزائر، وبالتالي لم توجه نقود مفيدة لمظاهر علاقتنا الروحية بالغرب (عنايت ١٩٧٢، ٦، ١٩٧٣، ٦).

مقارنة ايران بالبلدان العربية المجاورة تكرّس أهمية هذه النقطة الأخيرة. ففي العالم العربي الذي خضع مباشرة للسلطات الاستعمارية في القرنين التاسع عشر والعشرين، برزت ميول فكرية أكيدة معادية للاستشراق.[١٠١] أما في ايران فلم تظهر مثل هذه النزعة بشكل ملحوظ إلاّ بعد الحرب العالمية الثانية.[١٠٢] يقول مدير سابق لمركز الدراسات العربية في الجامعة الامريكية بالقاهرة عن هذا التباين:

ينبغي الالتفات الى أن النهضة المعادية للاستشراق في ايران متأخرة اضطراراً عن نظيرتها العربية حوالي خمسين الى خمسة و سبعين عاماً، وفضلاً عن هذا يلاحظ أنها تسير باتجاه عكسي. ففي حين بلغت النهضة العربية أوجها في السنوات الأولى من القرن العشرين ثم أخذت بالانحدار والانحسار وتركت للنسيان تقريباً، تفتحت النهضة الايرانية في العقود الاولى والوسيطة من القرن العشرين وهي في طريقها الى القمة. (ميلوارد ١٩٧٥، ٥٢).[١٠٣]

خلافاً للكثير من زملائه، لم يكن عنايت مُبغضاً للغرب. كما لم يكن يوافق المنحى الجدلي أو القومي ـ السياسي الصريح للخطاب الايراني المناهض للاستشراق. كان يعتقد كشادمان أن المستنيرين الايرانيين لم يعرفوا الغرب بعد. يكتب عنايت «لاريب أن ٩٩٪ من النصوص الادبية والفلسفية والعلمية الاوربية المهمة ما تزال غير مترجمة للغة الفارسية. ومايعرفه معظم متعلمينا ومستنيرينا عن

الغرب أخذوه عن كتب وسيطة كتبت أو ترجمت لتفسير وشرح تلك النصوص أو كتابة هوامش عليها، أو أنها مؤلفات وضعها مسافرون الى الغرب ركّزوا اهتمامهم على المظاهر والجزئيات» (عنايت ١٩٩٠، ٦٠).[١٠٤] ونظراً لهذا الواقع كتب عنايت «أعتقد أننا مانزال دون مستوى الاجتهاد في تقييم الفلسفات الغربية. وعلى الأقل لانستطيع الحكم في صحة أو سقم رأي الفيلسوف الفلاني حول ثقافته ومجتمعه الغربي» (عنايت ١٩٧١، ٩). وفي رأيه أن اقصى مايستطيع المستنيرون الايرانيون فعله هو أن يكونوا باحثين كفوئين يسجّلون تقاريرهم حول مايجري في المحافل الفلسفية والعلمية الغربية. وتدليلاً على هذا يذكّر عنايت زملاءه أنهم لم يفعلوا على صعيد إدانة الغرب سوى أن أعادوا التنديدات «الاخلاقية أو شبه العرفانية» لمفكرين غربيين نظير فولتير، ومونتسكيو، و روسو، وماركس، ونيتشه واشبنجلر، و توينبي، و هايدغر، من دون أن يضيفوا شيئاً من عندهم إلى هذه التنديدات (عنايت ١٩٩٠، ٦٢).

يعتقد عنايت أن المستنيرين الايرانيين، وخلافاً لليابانيين والمصريين والعرب المسيحيين في لبنان و سوريه الذين مارسوا بحوثاً جادة في تراثهم الفكري وطبيعة ارتباطهم بالغرب، لم ينهضوا حتى وقت متأخر بأي من هاتين المهمتين. ومازاد الوضع وخامة من وجهة نظره أن المتعلمين الايرانيين اقتنعوا بفهمهم السطحي للفلسفة الغربية، ورضوا عن جهلهم بالاتجاهات الفكرية في باقي البلدان المسلمة.[١٠٥]

انطلاقاً من هذا النسق، نراه يثني على كتاب «نزعة التغريب» لجلال آل‌أحمد، رغم مافيه من مفارقات اسلوبية، وعيوب منهجية، وأحكام خاطئة. وذلك لما تضمنه هذا الكتاب من نسف لرؤية الايرانيين المتغربين المشمئزّة من ماضيهم الاسلامي (عنايت ١٩٧٤، ٤). ومع هذا نراه يحذر من أن يصبح انتشار نزعة التغريب و رسوخه في أوساط المستنيرين ذريعة لتملّصهم من العمل الدؤوب لمعرفة الغرب. واحتذى حذو شادمان في التأكيد على أن التغريب ليس نقل أمهات الكتب الغربية الى اللغة الفارسية، وإنما هو في الوعي الناقص بالغرب والتقليد المتلصص له (عنايت ١٩٧٩، ١٥-١٦).

يقول عنايت ان اغتراب المستنيرين الايرانيين عن تراثهم الاسلامي أدى الى ضمور البحوث والدراسات حول الفكر الاسلامي، وهذا هو الوجه الآخر لجهل المستنيرين بالغرب وشعورهم بالدونية حياله. وكتب في تقريره عن مكانة العلوم الاجتماعية في ايران مطلع السبعينات: «نلاحظ احياناً أن فريقاً من المستنيرين يناهضون أي بحث علمي حول تاريخ العقائد الاجتماعية والسياسية الايرانية . الاسلامية، بذريعة أن هذه العقائد من عقبات تقدم الايرانيين وصحوتهم، ولذلك سيكون أي مسعىً لتجديد الارتباط بها عبثاً استعراضياً و تنكّراً خطيراً للمناهج السائدة في العالم المعاصر». كان شديد المعارضة لمثل هذه التوجهات.[١٠٦] وكتب يخاطب ابناء وطنه:

المعرفة بالعقائد السياسية للشيعة فضلاً عن أهميتها التاريخية، تبدو بالنسبة لنا ضرورية من زاوية أننا نستطيع بمعونتها تقييم جانب عظيم من تراثنا الفكري بالمعايير العالمية المعاصرة، وخصوصاً تحديد مدى انبثاق السمات الروحية والفكرية لابناء شعبنا من العقائد التقليدية، أو تمخضها عن النظم السياسية والاقتصادية. وكما نعلم فإن من القناعات الدارجة بين مستنيرينا اليوم أن الكثير من الخصائص السلبية لدى الايرانيين نظير التوكل والتسليم والايمان بالخرافات والخوف والتقية، ماهي إلاّ ثمار معتقدهم المذهبي الشيعي (عنايت ١٩٧٢، ٧-٨).

وقام عنايت ذاته بخطوة مهمة على سبيل هذا التقييم، تمثلت في إصداره كتاب «الفكر السياسي في الاسلام المعاصر».[١٠٧] وهو كتابه الأول والوحيد باللغة الانجليزية. نقرأ له في قسم الاعتراف بالجميل من هذا الكتاب «لولا صداقتي للمرحوم مرتضى مطهري لما خطرت ببالي فكرة تأليف هذا الكتاب إطلاقاً. كان استاذاً للفلسفة الاسلامية في جامعة طهران، ومفكراً شديد الأصالة والابداع، مُسلماً مؤمناً، وذا نزعة إنسانية (أومانيستياً)» (عنايت ١٩٨٢، xi).[١٠٨] تناول عنايت في كتابه مشاريع المفكرين المجددين الشيعة والسنة الذين حاولوا «تجاوز الصِدام المذهبي الى التلاقح والتثمير المذهبي» واقتراح تعاليم سياسية تتناسب و روح العصر. ورغم مايبديه عنايت من تعاطف مع الاسلام (بل وتبرير له أحياناً) في هذا الكتاب، وتأييده

للطروحات الاسلامية التجديدية، لكنه لايستطيع إخفاء بعض تحفظاته وقلقه.[١٠٩] وحينما جاء الدور لافكاره عن الحكومة بعد الثورة في ايران، تحولت تحفظاته الى نقود هادئة، وراح يسجّل مؤاخذاته على «الأصولية» و «الفردية» و «الأبوية» و «الطبيعة الهرمية اللاديمقراطية» للحكومة التي أمسكت بزمام السلطة (عنايت ١٩٨٤، ٢٠٤، عنايت ١٩٨٦، ١٦٨-١٧٤).

داريوش شايغان، الفيلسوف المتحرر

داريوش شايغان مستنير خاض غمار المعترك الفكري في ايران بعد جيل من المستنيرين المناهضين للغرب. وكان التوفيق حليفه في تقديم أعمق الطروحات ذات الطابع الفلسفي لإشكالية الشرق والغرب خلال عقد السبعينات من القرن العشرين في ايران. ولد شايغان في ٢٤ كانون الثاني ١٩٣٥ في طهران من أب آذري [آذربيجاني . تركي ايراني] وأمّ جورجية. بعد تحصيله العلمي في مدرسة سانلويس بطهران غادر الى بريطانيا وهو في الخامسة عشرة من عمره، وواصل دراسته الثانوية في كالج بادينكهام.[١١٠] وتلو نيله شهادة الثانوية سنة ١٩٥٤ التحق بجامعة جنيف ليدرس الطب، لكنه سرعان ما غيّر تخصصه ودرس الفلسفة والعلوم السياسية، وطفق في تلك الفترة يتعلّم اللغة السانسكريتية بإشراف أحد أساتذته السويسريين. ثم إنه عاد الى ايران بعد قضاء ست سنوات في جنيف، وشرع بتدريس اللغة السانسكريتية في جامعة طهران عام ١٩٦٢. وغادر ايران مرة أخرى عام ١٩٦٤ فالتحق بجامعة السوربون، وتابع هناك بتوجيه من هنري كوربان دراساته حول العقيدة الهندوسية والتصوّف. حاز من السوربون على درجة الليسانس ثم الدكتوراه في الدراسات الهندية والفلسفة المقارنة برسالة كتبها تحت عنوان «العلاقة بين العقيدة الهندوسية والتصوف حسب رواية «مجمع البحرين» لدارا شكوه». إثر عودته الى ايران استدعاه الدكتور حسين نصر (الذي كان يرأس آنذاك كلية الآداب والعلوم الانسانية) مرةً أخرى الى جامعة طهران ليتولى هناك موقع الاستاذ المساعد لمواد الاساطير والهنديات والفلسفة المقارنة في قسم الفلسفة أولاً، ثم في قسم اللغات العامة واللغات القديمة. دامت

صلته بجامعة طهران من ١٩٦٢ حتى ١٩٨٠، وكانت أغلب الدروس التي ألقاها هناك تدور حول اللغة والآداب السانسكريتية والعقائد والافكار الهندية (بما في ذلك كتب فكرية كالفلسفة الفيدائية والاوبانيشاد، والدين البوذي، واليوغا، والحكمة العرفانية وغيرها).[١١١] انسحب من موقعه الجامعي بعد انتصار الثورة وعاد الى فرنسا ليكون هناك مدةً من الزمن مديراً للشعبة الباريسية في مؤسسة الدراسات الاسماعيلية.

شايغان من المستنيرين الايرانيين القلائل الذين عادلوا اطلاعهم على الفلسفة الغربية باهتمام مماثل بالفلسفات الآسيوية. كان متمكّناً من اللغات الفرنسية والانجليزية والألمانية، ومُلمّاً باللاتينية والسانسكريتية والعربية والتركية، وذا كفاءة تامة لتأسيس وإدارة المركز الايراني لدراسة الثقافات، الذي استطاع أن يستقطب مستنيرين بارزين من طراز رضا علوي، و داريوش آشوري، و ميرشمس‌الدين أديب سلطاني، ورضا داوري، و شاهرخ مسكوب. كان من أهداف المركز تعريف الايرانيين بالحضارات الشرقية والآسيوية كالصين واليابان والهند ومصر. وفي سياق العمل لتحقيق هذه الاهداف استضاف المركز عام ١٩٧٧ في طهران ملتقى فكرياً تحت شعار: «هل تسمح الهيمنة الفكرية الغربية بقيام حوار بين الثقافات؟».[١١٢] مضافاً الى هذا أصدر 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 شايغان بعض دراساته بخصوص التحولات الاجتماعية . الثقافية في المجتمعات التقليدية الآسيوية. يبدأ شايغان كتابه بالطرح الجريئ التالي:

توغلنا لعدة سنين في ماهية الفكر الغربي الذي يُمثّل من حيث الحيوية والتنوع والغنى والقابلية على الجذب، ظاهرة استثنائية فريدة على الكرة الأرضية، قادنا الى الاعتقاد أن مسار الفكر الغربي كان باتجاه النسف التدريجي لجملة معتقدات شكلت التراث المعنوي للحضارات الآسيوية (شايكان ١٩٧٧، الف، ٣).

ارتكز هذا الزعم الذي أطلقه شايغان على تصوره الخاص عن التفاوت الانطولوجي بين المجتمعات الشرقية (العالم الاسلامي، البوذية، الهندوسية) والغرب. إذ كان يعتقد أن جوهر الفلسفة والعلم في الحضارات الشرقية يختلف تماماً عن

نظيره الغربي. وعلى أساس متبنياته التي طرحها في مؤلفاته السابقة ذهب شايغان الى أن الفلسفة الغربية تستند الى نمط التفكير العقلاني، بينما تقوم الفلسفة الشرقية على أساس المكاشفة والايمان.[١١٣] من هنا كان التفكير الآسيوي ذا طبيعة وأهداف متفاوتة أساساً. فطبيعته العرفان وغايته الفلاح. كتب يقول: «إذا كانت الفلسفة الغربية سؤالاً عن الموجود والوجود، وإن كانت جواباً عن السؤال «لماذا...»، فإن السائل في التصوّف الاسلامي هو الله والمجيب هو الانسان» (شايغان ١٩٧٧، ب،١٠٩). هذه النقطة تفسّر السبل المتباينة التي سار فيها كلٌّ من الشرق والغرب. فالفلسفة الغربية انفصلت عن الدين بفعل تطور الشك والنسبية والجدل والسجال وتحرر العلوم من السياق الديني. أما في الشرق فقد تحاشت الفلسفة المساس بالمقدس، لأنها بدأت بالرسل والوحي الإلهي، واعتبرت العلم كله مقدساً. ويسوق شايغان مثالاً من الحكمة العرفانية الاسلامية التي ترتكز على الاعتقاد بجملة من الحقائق الباطنية التي تسندها أصول دينية كالنبوة والقداسة والوحي السماوي. في مثل هذا النظام الفكري لايوجد شيء مجهول فالأجوبة ماثلة قبل أزمنة طويلة من تكّون الاسئلة. ويتطرق شايغان لتفاوت مكانة العلوم بين الحضارات الغربية والآسيوية قائلاً:

في الحضارات الآسيوية الكبرى كالاسلام والهندوسية والبوذية كان العلم تابعاً للدين والفلسفة على الدوام. فلم تبلغ العلوم في تلك الحضارات الاستقلال والهيمنة التي بلغتها في الغرب وأدت الى تمرده على الدين والفلسفة، وجعلت من الانسان المالك الوحيد للعالم. في الشرق لم يظهر العلم بمعناه الغربي الحديث على الاطلاق، 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 الى مجرد فاعلية ومسار. ظهور العالم كان بالنسبة لنا نحن الشرقيين ظهوراً حقيقياً موثوقاً على الدوام، وهو مستتر على رغم ظهوره، وكنه وجوده مُختبئ في ليل من العدم المظلم. (شايغان ١٩٧٧، ب،١٠٨)

وبعد أن عدد شايكان مواطن الاختلاف من وجهة نظره، يقول أن استبدال الفلاسفة الغربيين المكاشفة بالعقل حدا بهم الى نبذ كل القيم الميتافيزيقية. ويؤكد

أن الغرب الذي أحلّ منذ القرن السادس‌عشر الميلادي المجتمع المدني محل النظام الديني، خسر أمانته المعنوية. وكانت نتيجة ذلك الأزمة الحالية في الغرب والتي عبّرت عن نفسها بثلاثة أشكال: الانحطاط الثقافي، غروب الآلهة وموت الأساطير، وانهيار النزعة المعنوية (شايغان ١٩٧٧، الف، ١٦٨) يرى شايغان أن السبب الابرز لذلك هو المنهج السائد (التفكير التقني). وبما أنه تعرّف على أفكار مارتن هايدغر بواسطة استاذه هنري كوربان، فقد اعتبر هذا الاسلوب الفكري نتيجة حتميّة للفكر الغربي. ووافق هايدغر في اعتقاده أن العلوم والتكنولوجيا ليست مجرد مجموعة من الأدوات والتقنيات المحايدة، وإنما هي مظهر لنوع من ميتافيزيقا الوجود، أعطت قيمة وقوة فائقة لـ «الاكتساب» أو «الاستحصال» فحكمت بذلك على الانسان بالسجن والقهر. يطرح شايغان نقداً فلسفياً للتفكير التقني يعيد الى الذهن الوصف الذي قدمه عالم الاجتماع الفرنسي جاك الول (١٩٦٤) لـ «المجتمع التقني»[١١٤] القائم على أساس التلقائية (اوتوماتيسم) والتكثر الذاتي، والعالمية، والحكم الذاتي، والتوحيد (مونيسم). ويعتبر «التفكير التقني» نقطة التقاء أربعة مسارات هابطة في حركة الفكر الغربي:

١ـ تقنية التفكير: الهبوط من الرؤى الشهودية الى التفكير التقني، أو عملية اختزال الطبيعة الى شيئية الاشياء.

٢ـ علمنة العالم: النزول من الصور الجوهرية الى المفهوم الميكانيكي الذي أفضى الى سلب الطبيعة كل كيفياتها الغامضة وسماتها الساحرة.

٣ـ تطبيع[١١٥] الانسان: الانحدار بالجوهر الروحاني الى الدوافع النفسية، الأمر الذي يعني سلخ جميع الصفات الربّانية الملكوتية عن الانسان.

٤ـ نبذ الأساطير: الهبوط من الغائية والمعاد الى عبادة التاريخ والزمانية الخالية من أي معنىً اخروي (شايغان ١٩٧٧، الف، ٤٧-٤٨).

زعم شايغان تبعاً لهايدغر أن العدمية هي الثمرة الطبيعية للتكنولوجيا الحديثة. والانعكاس العدمي للتفكير التقني يؤدي بلا أدنى ريب الى نبذ و إقصاء جميع المعتقدات الشرقية في النتيجة. 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: لاتبدو هذه المهمة يسيرةً بالنسبة لها على الاطلاق. ويرى شايغان أن هيمنة الفكر الغربي وضعف الثقافات الآسيوية خلق «وهماً مزدوجاً» لمستنيرين آسيويين تصوروا أنفسهم متقدمين فكرياً على مجتمعاتهم لكنهم متأخرين عمّا يُسمى «الثقافة العالمية». والنتيجة انهم عجزوا عن وعي الأسس الفلسفية للفكر الغربي في وقت قطّعوا فيه وشائجهم مع الافكار والأديان و الثقافات المحلية. وكان يعتبر هذا «الوهم المزدوج» جزءاً من إشكالية أوسع تواجهها فلول الحضارات الآسيوية التي تعيش ظروف «احتضار الله» أو موته المرتقب. يرى شايغان أن «نزعة التغريب» هي الروح السائدة على هذه المرحلة الانتقالية: كتب حول هذا المفهوم: «نزعة التغريب وجه آخر للجهل بالقَدَر التاريخي الغربي. التغريب هو الجهل بالغرب، إنه عدم المعرفة بالعناصر الغالبة على تفكيرٍ هو بالتالي أقوى وأنفذ رؤية كونية على وجه الأرض «شايغان ١٩٧٧ الف، ٥١). وعليه كان من المنطقي بالنسبة لشايغان أن يصل الى نتيجة كون «الاغتراب عن الذات الأصيلة» و «نزعة التغريب» وجهين لعملة واحدة.

كنموذج لـ «الوهم المزدوج» يشير شايغان الى التفاؤل السطحي لمستنيرين آسيويين اكدوا في اخريات القرن التاسع‌عشر ومطلع القرن العشرين، إمكانية اقتباس التقنية الغربية مع المحافظة التامة على هويتهم الثقافية. «لايمكن القول أن بوسع احتضان التكنولوجيا والبقاء في أمان من تبعاتها الاستنزافية، فالتكنولوجيا بحد ذاتها حصيلة تحول فكري ونتيجة نهائية لمسيرة عدة آلاف من السنين» (شايغان ٩٧٧ ألف، ٤٦). كان يعتبر التكنولوجيا والعلم كُلاًّ لايتجزّأ. فإذا رفضنا أحدهما كنّا قد رفضنا الآخر. ويعتقد أن الحل يكمن في العودة الى المعنوية الثقافية وهي السلاح المؤثر الوحيد مقابل الغرب القادر بامتياز على النفوذ والتدخل. ويرى أن الشرق هو آخر ارصدة الانسانية والاصالة والروح المعنوية المتبقية للبشر، ملقياً اللوم على المستنيرين الآسيويين لعدم بذلهم الجهود الكافية من أجل تعريف ثقافاتهم لبعضهم

والأهم من ذلك أنه يحثّهم بأشدّ اللهجات على صيانة هويتهم الثقافية وذكرياتهم الأزلية وتراثهم العريق حيال هجمات الفكر الغربي:«لايحق لنا السكوت عن الثقافة التي تهدّد وجودنا بأعتى مايمكن من الهجومية» (شايغان ١٩٧٧ الف، ٥١). ويذهب الى أن المستنيرين الآسيويين يجب عليهم قبل كل شيء ولحفظ هويتهم الثقافية «الاختلاء بذكرياتهم الأزلية، والحركة لمواجهة الفكر الغربي بإعادة اكتشاف الرسالة المضمرة في تلك الذكريات» (شايكان ١٩٧٥، ٧١). كان يعتقد أن الذكريات الأزلية بمستطاعها التسريع في تثمير التراث الآسيوي العريق. وفيما يخص النموذج الايراني، أكّد أن الاسلام، ولاسيما المذهب الشيعي، يمثل الينبوع الرئيس للذكريات الأزلية المشتركة بين الايرانيين. ونراه يشاطر آل‌أحمد، وشريعتي، ونصر، ونراقي، وعنايت الرأي في انصهار الاسلام الايراني وايران الاسلامية (على مدى ١٤ قرناً) ببعضهما الى‌درجة جعلت من الصعب جداً فرزهما أو تمييزهما عن بعضهما. كتب بنسق التاريخية الهيغلية يقول:

كان لايران في العالم الاسلامي ذات الرسالة التي كانت لألمانيا في الغرب. فإذا كانت المانيا على حد تعبير هيغل قد حافظت على توهّج مشعل الفكر الذي أوقده اليونانيون، فقد سهرت ايران على سراج الأمانة الآسيوية في الاسلام. القوميون الجدد في بلادنا إذ يتنكرون للاسلام وللحقب الاسلامية من التاريخ الايراني، ويتشبثون بالتاريخ القديم بسبب انزعاجهم من كل ما هو إسلامي، فيصابون في الواقع بنوع من «النزعة الأساطيرية»[١١٦]، لايلتفتون الى أن استبعاد الاسلام يعني ضرب أربعة عشر قرناً من الحضارة والفكر الايرانيين عرض الجدار (شايغان ١٩٧٧ الف، ١٨٩).

تصورات شايغان عن الاسلام كابرز عناصر الهوية الايرانية، وضعته في نفس الوجهة التي كان عليها جلال‌آل‌أحمد من قبل. وإذا كان المذهب الشيعي اعظم مخزين روحي لدى الايرانيين، فرجال الدين إذن أوعى وأكفأ حراس هذا المخزون. وبذلك خلص الى القول «الطبقة التي تحفظ اليوم أمانتنا القديمة بشكل من الاشكال، وما تزال رغم ضعفها البنوي، تعمل على إحياء كنوز التفكير التقليدي، هي الحوزات العلمية الاسلامية في قم و مشهد» (شايغان ١٩٧٧ ألف، ٢٩٦).

بعد انتصار الثورة في ايران عام ١٩٧٩، أعاد شايغان النظر في الكثير من مواعظه النظرية التي أضحت الآن واقعاً سياسياً مُقلِقاً. واعترف بأنه في كتابه «آسيا مقابل الغرب» تحسّر على حضارات تقليدية كانت في طريقها الى الأفول (شايغان١٩٨٩). وعمد الى تصحيح حسراته السابقة، وأنطولوجياه المزدوجة بالقول:

الهزّات العنيفة التي اوجدتها الثورة الايرانية في القيم والافكار التي كانت موضع اعتزازنا، وكذلك في عاداتنا اليومية، ينبغي أن تكون مدخلاً لإعادة النظر في العلاقات بين الحضارات المختلفة. وهذا طبعاً لايعني أن ننظر لهذه الحضارات كعاملين مختلفين متقابلين جغرافياً وثقافياً. علينا النظر إليها في مجرة تتداخل كواكبها على الدوام خالقةً مفاهيم تركيبية غير متعينة هي في نظر الباحث الدقيق علامات عدم انسجام بين الأفكار الكامنة في أعماق كل واحدة منها (شايغان ٩٧٧ ، ٤٥).

أضف الى ذلك أن شايكان لم ينهج طريقة فريد ونصر الذين شطبا على الغرب والحداثة بتمامها، إنما قال بمرونة الثقافات والحضارات معلناً أنه لايميل الى فكرة أن الغرب سائر نحو الانحطاط ويجب التخلّي عنه ونبذه ... عن هذا الطريق كوّن قناعة بأن: «مشكلات الغرب اليوم، لم تعد خاصة بالغرب وحده، إنما تحولت الى مشكلات كوكبنا بالكامل. إنها مشكلاتنا أيضاً. وهذه هي بالذات فائدة هذا العصر حيث لاعلاج للأزمات إلاّ بتظافر الجهود من كل الأطراف»(شايغان١٩٩٤، ٢٨٩).[٧] خلافاً لنصر الذي ذهب الى وجود تواصل فكري على امتداد تاريخ الثقافة الايرانية يذهب شايغان الى أن الحضارة الايرانية والحضارات الآسيوية الأخرى حصلت على «إجازة» من التاريخ في القرون الأخيرة، وهي اليوم مصابة بنوع من الاسكيزوفرنيا الثقافية. وكتب مُنددا تنديداً جريئاً بالحضارات الآسيوية والافريقية:

نحن ورثة الحضارات الآسيوية والافريقية، خرجنا من التاريخ في «عطلة» (و شك أن ثمة استثناءات لهذه القاعدة)، وبعد أن وضعنا آخر أحجار صروح تعاليمه الشامخة، جلسنا نفكر بما شيّدنا. لقد نجحنا في بلورة الزمان الى درجة اننا استطعنا الحياة خارج الزمان بكل طمأنينة ودعة (شايغان a ١٩٩٧، ١٢).

ويقول أيضاً:

تكمن مشكلة العالم الاسلامي في سلفيته (آتاويسم) واغلالها، وفي ردود أفعالها الدفاعية، وفي انشداداتها الفكرية، وفوق كل هذا في الزعم الواهي بأنها تمتلك أجوبة جاهزة لكل الإشكاليات والقضايا في العالم. علينا أن نتعلم التواضع والوعي بنسبية القيم بعض الشيء (شايغان ١٩٩٧، ٢٨-٢٩).

يعتقد هذا المستنير الايراني؛ كما أن المرآة المتكسرة تعكس الواقع متكسّراً مُشتتاً، وتعطي للناظر صورة مشوشة، كذلك الرؤى الكونية المغلوطة للمستنيرين الايرانيين (وغيرهم من الآسيويين) المحبوسين في بئر، خلقت جداراً حائلاً في اذهانهم. كان يعتبر المستنيرين لاعبي حبال لابد أن يحترسوا من أن تُشتّت المناظر التحتية تركيزهم (شايغان ١٩٨٩). وبعودته الى مدار البحث في آخر فصول كتابه «آسيا مقابل الغرب» والذي اختار له عنواناً ملائماً هو «الظلامية الجديدة»، ذهب الى أن المهمة الرئيسة للمستنيرين الشرقيين تتبلور في توفرهم على لون من الوعي الذاتي والمعرفة بالاسس الواقعية للفكر الغربي. أشاد شايغان شأنه شأن الفيلسوف الاجتماعي الفرنسي ميشيل فوكو بالمنحى المعنوي للثورة الايرانية، لكنه عاد لينقد آراءه بعد عقد من الزمن (فوكو b ١٩٧٩، شايغان ١٩٨٢). واعترف أنه كوّن في ذهنه صورةً مثالية عن الاسلام ورجال الدين بفعل أجواء المحفل الصغير الذي جمعه بشخصيات حدّثته عن الاسلام (العلامة الطباطبائي، مرتضى مطهري، جلال‌الدين آشتياني، ابوالحسن رفيعي قزويني، والهي قمشه‌اي). ينبغي أن لاتعتبر التحولات الفكرية لدى شايغان، تذبذبات عادية قليلة الأهمية لفيلسوف من الفلاسفة. فتحولاته هذه يمكنها أن تكون مؤشر تطور خطاب الاستشراق المعكوس. شكّك شايغان في أحقية الرؤية الاستعلائية اللاذعة للمستنيرين الايرانيين. وكان واعياً ايضاً بالفقر المعرفي والتحريفات الخفية والأزمات المهولة للنزعة المحلية. إلاّ أن هذا لايعني انقطاعه الحاسم عن هذا الموضوع. فالإيضاحات الفلسفية لشايغان مازالت تدل على اهتمام المستنيرين الايرانيين باشكالية «الآخرية» المعقدة. تصورات شايغان عن الغرب تعيد الى الذهن «شيئية» جورج لوكاش. استلهم لوكاش نظرية «وثنية

(فتيشيسم) تشيئ السلع» لماركس، واستعمل هذا المصطلح للتعبير عن الاعتقاد بأن البشر يعتبرون النتاجات والواقع الذي يصنعونه بأنفسهم ذا وجود مستقل عنهم. فالبشر يتحولون الى أشياء جديدة مغتربين عن منتوجاتهم السابقة، وبهذا يخضعون لهيمنة هذه المنتوجات ويقعون في أسرها. (لوكاش ١٩٧١، ٨٣-١١٠). افتراض شايغان المبالغ به حول طبيعة الاشياء الغربية قادته الى تشيئ «الغرب». إنه لايعتبر الغرب مجموعة متنوعة من الموجودات والكيفيات المختلفة، وإنما يخاله جوهراً واحداً أو «روحاً» هيغلية واحدة. مضافاً الى هذا نراه يجاري باقي المنادين بالاستشراق المعكوس في قبول فرضية المستشرقين القائلة بأن الدين القديم يشكّل «الجوهر الأساس» أو «الروح» بالنسبة للشرق.

لم يتوان شايغان عن مساعيه الرامية الى المزاوجة بين الحداثة والتراث. فالماضي بالنسبة له مايزال بالقرب منّا. وحتى لوكان مدفوناً فبالمستطاع استخراجه من تحت التراب، كيف ؟ بواسطة ميتافيزيقا غير تاريخية للجوهر أو الذات تربط الرؤية الكونية الاسطورية الشرقية بالعالم الغربي المتسم بالعقلانية والعمق. كان يعتبر كوربان الملتزم بالفكر العرفاني التزاماً تاماً، أنموذجاً للمفكر القادر على النهوض بهذه الرحلة عبر مدّه جسوراً بين سهروردي القرن الثاني‌عشر في ايران وهايدغر القرن العشرين في الغرب (شايغان ١٩٩٢). غني عن القول أن هذه المزاوجة الانتقائية بين الانطولوجيا الاسلامية الشيعية والفلسفة الاوربية لاتخلو من إشكال. وبامكان شايغان اختيار أحد هذين الاسلوبين الاستدلاليين في أي وقت شاء حسب الرغبة فمثلاً تعريفه الشرق كـ «لغة اساطيرية، وجغرافيا بصيرة باطنية، وفلسفة أشكال رمزية، ونوع من الايقاع الوجودي المبتني على التسليم والرضا في محراب الإله يبدو تعريفاً «شاعرياً اساطيرياً» تماماً.

علاوة على هذا، يعتقد شايغان، أن المجتمعات التقليدية الآسيوية تخلّفت عن التاريخ الغربي، وهذا ما امسى مشكلة خطيرة تواجهها. وإذا كان الحال كذلك فهو من الموضوعية أن نوصي كخطوة أولى بحوار هذه المجتمعات مع «ذكرياتها الأزلية» من أجل صيانة هويتها الثقافية والخروج من حقبة الارتخاء الحضاري

ونسمح لها بعد ذلك فقط بمحاورة الغرب ؟ (شايغان ١٩٩١، ٤١). أليست الحقيقة هي أن أي نمط من الذاتية أو الوعي الذاتي «الخالص» لم يعد ممكناً بالنسبة للشرق، باعتبار أن الحركة الدائبة لأحداث التاريخ والصدامات الثقافية والاستعارات الفكرية، عدّلت وستعدّل دائماً من منهجية معرفة الذات وامتثالها؟

الفصل السابع

قضايا ما بعد الثور

ليس هناك عمل افضل من غرس بذور فكر أجنبي في ارض الذات البائرة، الا ان تكون لدينا افكارنا الذاتية القابلة للزراعة فيها، وهي عملية قلّما تجد من ينهض بها.

توماس كارلايل: الابطال وعبادة البطل

كانت الثورة الايرانية عام ١٩٧٩ اول نهضة جماهيرية في العصر الحديث انتهت باقامة حكومة دينية. وكما يلاحظ في كل ثورة كبرى، ادى هذا التغيير الاجتماعي الى ازدهار الفكر في مجتمع ايران مابعد الثورة. وقد وضعت الثورة المستنيرين الايرانيين امام تحديات نظرية جادّة. ففي الوقت الذي دأب فيه انصار الاسلام المتحمّسين على تصويرها كايديولوجيا واضحة المعالم وقادرة على تقديم البديل الحضاري للعالم المعاصر، حاول معارضوها العنيدون اعطاء تبريرات لعوامل انتصار هذه الايديولوجيا التي غالباً ما يتم تجاهلها، واضطر معارضوها ومن جملتهم المستنيرون المنهزمون والمنذهلون في الداخل والخارج الى اعتزال الحياة السياسية او العيش على هامشها، او معايشة تجربة النفي الاختياري والعيش خارج البلاد كعلاج وقتي أو ابدي لما أصيبوا به من آلام.

فالاحداث المريرة التي شهدتها ايران بعد عام ١٩٧٩ (كاحتجاز الرهائن، ونشوب الحرب بينها وبين العراق، واعدام المعارضيين السياسيين) أفشلت كل الجهود الرامية لاعادة صياغة البنية الثقافية لمرحلة مابعد الثورة. لأن اعادة صياغة البناء الفكري لثورة وهي في حالة حركة، تستلزم بذل وقتٍ اكبر و دراسات نقدية جادة اكثر مما بذل حتّى الآن.

وانطلاقاً من هذه الرؤية، احاول في هذا الفصل فتح بعض البحوث النظرية المهمّة التي طرحت من قبل بعض المنظرين الايرانيين البارزين بعد الثورة، من اجل اعطاء صورة اجمالية عن الاوضاع الفكرية العامة لهذه الحقبة. وعلى الرغم من كل العراقيل والقيود القائمة حالياً، فانني اعتقد بأن الفلسفة السياسية والفقه قد ازدهرا في ايران خلال عقدي الثمانينات والتسعينات، وان الدراسات التي تجري حالياً في ايران

لاتعتبر جدلاً ابتراً وجزئياً، بل تعد غنيّة فلسفياً ومقتدرة فكرياً، وذات واقع عملي اجتماعياً، وحديثة سياسياً.

قدمت ثورة ١٩٧٩ عطاءً اكبر من مجرد اسقاط النظام السابق، وذلك انها غيّرت والى الابد البناء الفكري للمجتمع الايراني عبر تسييسها لعموم الشعب.

التغييرات النظرية التي احدثتها الثورة، والاحداث العجيبة التي وقعت في اعقابها تركت من غير شك اثراً في مسار البحوث الفكرية للمثقفين الايرانيين. فالنظام الجديد، وخلافاً للنظام السابق، يقوم إلى حد بعيد على الاعلام والمؤسسات الحكومية العقائدية، ولا تستطع آيديولوجيّته البقاء في معزل عن الاصداء المدوية لعصر حافل بالتطورات والافكار الجديدة. وفي الوقت ذاته كانت مهمّة اقامة حكومة دينية حديثة، جعلت النخبة الجديدة الحاكمة تواجه مصاعب وتحدّيات جديدة بشأن كيفية ادارة شؤون البلد وبشأن القضايا التي يتطلّبها بناء ثقافة سياسية ثورية.

كانت المتطلبات الاساسية لادارة البلاد، مع الاحتفاظ بحالة الثورية، تتطلب العثور على سبل حل سريعة وفورية لقضايا مستحدثة لم يكن لها وجود في الماضي. وطرحت الثورة تساؤلات جادّة وكثيرة امام المنظّرين الاسلاميين. فهل باستطاعة الفقه الاسلامي مجابهة التحديات الاجتماعية والعلمية الجديدة؟ وهل تنسجم مفاهيم التكنولوجيا، والقومية، والديمقراطية البرلمانية مع الاسلام؟ وما الذي يمكن للجمهورية الاسلامية تقديمه للعالم؟ هذا فضلاً عن انّ القضايا التي كانت مطروحة في ما مضى، من قبيل كيفية ايقاف او دحر المد العلماني، وكيفية مجابهة الغرب ومذاهبه الفلسفية المتنوّعة، ظلّت قائمة دون حل. فاذا ما كان الوضع مضطرباً سياسياً ومزدهراً فكرياً لابد وان تظهر اجابات متفاوتة لهذه التساؤلات يقدمها افراد مختلفون.

تعكس التساؤلات المطروحة اعلاه طبيعة استمرار او توقّف الاوضاع التي اوجدتها الثورة. حيث ظهرت معالم انحلال الثقافة السياسية للثورة بعد فترة وجيزة من انتصارها. وسرعان ماشنّ النظام الاسلامي الحرب على الساخطين الفكريين،

واكثر ما وجهت تلك الحرب نيرانها صوب المعارضين الليبراليين واليساريين. واستهجن النظام النهج الذي سار عليه المستنيرون والادباء غير الدينيين بصفتهم فئة تميل الى الغرب، معتبراً اياهم متغربين عن ذاتهم، ومقلّدين للآخر، وغير ملتزمين، وان الثورة قادرة على مواصلة طريقها بدونهم. وسُمح في الوقت ذاته لشريحة المستنيرين الدينيين من غير علماء الدين ممن كانوا على استعداد للقبول بافضلية رجال‌الدين، بالبقاء في الساحة.[١١٨] والآراء الجماهيرية التي كان النظام يطرحها ضد المفاهيم ذات الطابع التغريبي كانت تستهدف ايضاً منافسين بالقوة مثل الفدائيين والمجاهدين، ومن الطبيعي ان النظام الجديد كان يثمّن الطاعة والانقياد اكثر من تثمينه للسخط والمعارضة.

الموت او الاغتيال المفاجئ لبعض الشخصيات السياسية والفكرية البارزة من امثال آية الله محمود الطالقاني، وآية الله محمد بهشتي، وآيةالله مرتضى مطهري، ترك فراغاً فكرياً واسعاً بين علماء الدين. وقد اتاح هذا الوضع العسير الفرصة امام مستنيرين دينيّين من غير رجال الدين للظهور تدريجياً بصفتهما مُنظّرَيْن بارزَيْن غير رسميين للنظام، وهما رضا داوري اردكاني (الذي نسمّيه من الآن فصاعداً باسم داوري)، وحسين حاج فرج دباغ (المعروف بالاسم المستعار عبدالكريم سروش).

ولد داوري عام ١٩٣٣ في اردكان وانهى دراسته الابتدائية والثانوية في مسقط رأسه. عُيّن عام ١٩٥١ معلماً في وزارة التربية. وبعد ثلاث سنوات دخل كلية الآداب بجامعة طهران. وفي عام ١٩٦٧ نال درجة الدكتوراه في الفلسفة من نفس هذه الكلية.

واشتغل منذ ذلك الحين بتدريس الفلسفة فيها، واكثر ما كانت محاضراته تدور حول موضوع تاريخ الفلسفة الحديثة. وشغل بعد الثورة، الى جانب احتفاظه بمنصبه في الجامعة، مناصب من قبيل عضوية المجلس الاعلى للثورة الثقافية، وباحث في جمعية الحكمة والفلسفة، وعضو دائم في مجمع العلوم، ومحرر لمجلة «نامه فرهنك» الناطقة باسم وزارة الثقافة والإرشاد الاسلامي، وكان بالإضافة إلى ذلك عضواً في هيئات المندوبين العلميين والجامعيين الإيرانيين لدى الجمعيات العالمية.

اما الشخصية الاخرى فهي عبدالكريم سروش الذي ولد عام ١٩٤٥ في طهران. ودخل كلية الصيدلة في جامعتها. ثم سافر إلى لندن و درس في اول امره الكيمياء، ومال بعدها إلى دراسة التاريخ وفلسفة العلوم. كتب سروش رسالة عن تاريخ تفاعل الجزيئات الاحادية في علوم الفيزياء والكيمياء مكرّساً بذلك نهجه الذي يؤكد فيه عدم قطعية العلم. عمل قبل الثورة في مشاغل من قبيل رئاسة مختبر المواد الغذائية والصحية في بوشهر، واشتغل ايضاً كموظّف في دائرة الاشراف على الادوية في طهران، وشغل بعد الثورة المناصب التالية: عضو في المجلس الاعلى للثورة الثقافية، استاذ جامعي(وتدريس مواد من قبيل فلسفة العلم، وفلسفة التاريخ، والكلام الجديد، وشرح المثنوى)، وباحث في جمعية الحكمة والفلسفة، وعضو في مجمع العلوم. ومن اهم الاعمال التي مارسها هي العمل كباحث في مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية (مؤسسة بحوث العلوم الانسانية).

تعريف الغرب

كان من اول البحوث التي جرت بين داوري وسُروش هي البحث في قضايا مثل: ما هو الغرب؟ وكيف يجب تحليله والتعامل معه؟ وهل هناك ما نتعلمه من الغرب او نعرضه عليه؟ كان داوري يعتقد كما هو الحال بالنسبة لزميله حسين نصر بأن المستنيرين الإيرانيين بحاجة إلى نظرة نقدية إلى ذات الغرب وواقعه التاريخي. ويذهب إلى أن هذا النقد يجب ان يستهدف مبدأي الاعتقاد بأصالة الانسان، والتجديد (الحداثة)، باعتبارهما اشهر مبادئ الغرب، من اجل اسقاط التفكير الغربي عن الاعتبار.

ينظر داوري إلى الغرب كوحدة كلية ومجموعة واحدة، متأثراً في ذلك بفلسفة هيغل التي يطرحها انطلاقاً من روح، وحماس، واندفاع، ومراحل، وفكرة، وعواطف رجال التاريخ. وهو لايعتقد بأنّ الغرب مجرّد كيان سياسي وانما هو ذات او جوهر، ويقول في هذا الصدد: الغرب اسلوب تفكير وعمل تاريخي، بدأ قبل اربعمائة سنة في اوربا، وانتشر في كل انحاء العالم على نحو كثير أو قليل .. وخلاصة القول هي أن

الغرب عبارة عن غروب او غياب الحقيقة القدسية وظهور الانسان الذي يعتبر نفس الاول والآخر ومحور كل الاشياء والمالك لكل شيء، ويرى كماله في امتلاك كل شيء وحتى العالم القدسي. والغرب حتّى اذا اثبت وجود الله، فهو لا يفعل ذلك من اجل طاعته وعبادته والانقياد له، وانما يفعله رغبة في اثبات وجوده هو». (داوري، ١٩٨٤ الف، ١٨).

بعد أن ينظر داوري إلى الغرب باعتباره آخراً مطلقاً يجب بلورة هوية اسلامية في مقابله، ينطلق نحو اسقاط مبدأ التجديد وكل ما يرتبط به، ويعتبر التجديد فكر من افكار القرن الثامن‌عشر التي حلّت باسم العلم والتاريخ محل النظام الطبيعي الذي كان سائداً في القرون الوسطى. ويذهب داوري الى ان مذهب النزعة الانسانية من بداية نشوئه في عصر النهضة، صار هو الجوهر الذي تبلور قالب الغرب وفقاً له ويجب بالنتيجة اعتبار الفردية والانسانية هي المفاهيم التي كانت بمثابة الحقائق المحورية في تاريخ الغرب الحديث، ويقول في هذا الصدد:

«ليست النزعة الانسانية او مذهب أصالة الانسان، فلسفة أو نظرية بين النظريات الأخرى، بل هي رؤية أخرى للإنسان، وكل الفلسفات والنظريات والعلوم الجديدة وخاصة التوجهات التي تنظر إلى كل شيء من زاوية المنطق؛ انما هي فرع منه وتابعة لها. والانسانية صبغة تصطبغ بها كافة الفلسفات والنظريات؛ مثلما كل «كانط» و «هيجل» ذوي رؤية إنسانية، ومن قبلهم كان كُتّاب وفلاسفة عصر النهضة ذوي رؤية إنسانية أيضاً. وهكذا الحال أيضاً بالنسبة للوجودية وسائر العلوم الاجتماعية، التي تعتبر هي الأخرى إنسانية المنحى. وكذا الماسونية والماركسية هي ايضاً من سنخ المذاهب المؤمنة بأصالة الانسان. وحتى الديانة تفسر على أساس الرؤية الانسانية. النظرية الانسانية هي نوع من التغرّب» (داوري ١٩٥٩، ٥٩).

كتب عن خاصية التجديد كوافد من الخارج مفروض على إيران وعلى بقية انحاء العالم الاسلامي قائلاً:

التجديد شجرة نبتت في الغرب وألقت بظلالها على كل مكان. ولقد عشنا نحو سنوات عديدة من أحد الاغصان الذابلة الجافّة لهذه الشجرة، ولازال هذا الظل ما

فوقنا حتى الآن. ومع اننا قد لذنا بظل الاسلام إلا أن هذا الظل لم ينقشع عنا كلياً حتى اليوم. فلا نحن فارقناه، ولا هو نزح عنّا. فماذا عسانا نعمل ازاء هذا الغصن الجاف؟ (داوري ١٩٨٢، ٨٣).

وجواب داوري في هذا الصدد واضح لاغبار عليه وهو ان شجرة التجديد، وليس الغصن وحده، يجب اقتلاعها من الجذور،وهو يؤيد فكرة تنفيذ هذه المهمة عن طريق نشر تعقّل معيّن يختلف عن التعقل الغربي ويفوقه. ويرفض النموذج الديمقراطي الغربي القائم على فصل الدين عن السياسة، معتبراً اياه ظاهرة تنم عن الانحطاط والتردّي.

وبدلاً من الاعتقاد بحرية نقد الدين التي بشّر بها مذهب اصالة الانسان باعتباره نمطاً من انماط النظر للحياة، يعلن داوري ان المجتمع الفاضل هو ذلك الذي يبني شؤونه على اساس نمط آخر من التعقل قائم على الولاية والنبوّة. (داوري١٩٨٥،٨٥).

يستقي داوري افكاره هنا من معتقدات الافلاطونية الجديدة التي طرحها ابونصر الفارابي، الذي يعتبره مؤسس الفلسفة السياسية في الاسلام[١١٩]. فقد كان الفارابي والمفكرون السياسيون المسلمون الآخرون يعتقدون أن الأنبياء فلاسفة .ملوك أفلاطونيون حقيقيّون كبار[١٢٠]. إلاّ أن ولاية الانبياء قائمة على الوحي بدلاً من العقل الانساني.

وبالاضافة إلى ذلك يعنّف داوري الغرب لانصرافه عن الفلسفة الميتافيزيقية، وهي الفلسفة التي تثير اسمى التساؤلات، ويقول: ان هذه الفلسفة التي اوجدها اليونانيون القدماء وبلغت ذروتها في افكار هيجل ونيتشه، لا تستطيع الازدهار في الغرب ثانية. ويذهب داوري إلى نفس ما ذهب إليه هوسرل من ان عصر التنوير قهر الفلسفة بشطارته وحيله تحت طائلة العلم، ويعتقد ان الفلسفة الديكارتية في الغرب مبنيّة على «المنهجية» و «العلم». وبعبارة أخرى، ان الفلسفة التي كان ينظر اليها يوماً ما كإكليل لسائر العلوم، تنزلت حالياً إلى كتاب مدرسي ابتدائي لفرع من العلوم الطبيعية والاجتماعية[١٢١]. والأسوء من ذلك هو أن هذه العلوم الجديدة سعت باتّجاه سيادة القيم المادية وأصالة العقل، وهو ما ادى بالنتيجة إلى تجاهل الدين. ويتساءل

لماذا لم يُنجب الغرب في العهد الاخير فلاسفة دينيين عدا بعض الاستثناءات امثال (فردريك ويلهلم شلينغ، وماكس شيلر، وسورن كريكغارد) وفي ختام المط يزعم داوري، مقتفياً بذلك اثر هيدجر بأنّ التكنولوجيا ليست مجرد مجموعة معا ووسائل. وانّما هي عبارة عن ذات واسلوب تفكير هيمن اليوم على العالم بش واضح. (داوري ١٩٩٠، ٣٥). فالتكنولوجيا لم تعجز فقط عن أن تجعل الناس ا على انفسهم، بل واخضعتهم ايضاً لسلطانها. وخلاصة القول هي انها تحوّلت من تحرر الى اداة استرقاق وعبودية.

ويزعم داوري استناداً إلى الاعراض المرضية المذكورة إعلاه ان الحض الغربية وصلت اليوم إلى نهايتها وراحت تدافع ضد الاغتراب والتوحد والثقة الم بالذات. وينبه المثقفين الاسلاميين إلى وجوب النظر إلى الغرب ككل وا ومجموع واحد و جوهر واحد لايقبل التفكيك؛ فالعالم غير الغربي لايمكنه ا جوانب معينة من الغرب كما يروق له. والحل الوحيد امام الغرب كما يرى دا هو الكف عن الانانية الفردية والجماعية و عن الاعتقاد بأصالة الانسان، وان تشكيكاته ويقتلع شجرة التجديد اليابسة من جذورها. بيد ان هذه المهمة لايم الاضطلاع بها عن طريق عملية التبادل الثقافي.

يذهب داوري إلى أن الغرب الذي تسوده العلمانية والمادية، كل شيء محكوم بالفشل ماعدا الانفصال القطعي والحاسم عن مبدأ أصالة الانسان، والا الله. ويستنتج من ذلك أن المجتمعات غير الغربية ليست في حالة مواجهة مع الغر كأفراد، وانما هي في حالة مواجهة مع الغرب ككل. وانطلاقاً من هذا التصور ي داوري، أن المستنيرين الايرانيين لايجب عليهم الاهتمام بمصير الغربيين، بل ي عليهم التفكير بمصير الغرب كله.

اما عبدالكريم سروش، فيعلن معارضته لما يطرحه داوري معتبراً اياه ; تجريدية شاملة، ويرفض جميع المعادلات المطروحة اعلاه بصفتها اعتقاداً بح تاريخية لااعتبار لها.

ويعتقد سروش بما ان العقل وحشي، والفلسفة ليس لها وطن، والعلم لايعرف الحدود الجغرافية، اذن، لايمكن النظر إلى زمان ومكان الولادة كمعيار لتقييم العقائد ومقياس لمدى صحّتها (سروش ١٩٨٧، ٢٣٦)، ويخاطب داوري في هذا الصدد متسائلاً: اين ترسمون انتم حدود الغرب؟ وهل الانحطاط الاخلاقي موجود حيثما وجد الغرب، ام ان الغرب حيثما وجد لابد من وجود انحطاط اخلاقي؟ هل يجب القول أن «الروح الغربية» قائمة على الغرب، ام يجب علينا التمييز بين «الغرب» و«الروح الغربية»؟ (سروش ١٩٨٧، ٢٣١).

يقول سروش ان الفرضية الفلسفية التي يطرحها داوري بشأن الغرب ككيان واحد و وجود فاعل انما هي صياغة هيغلية لاتدع أي مجال للحوار البنّاء ولا لأي تعاطٍ يعود بالنفع على كلا الطرفين، فهو ينتقد طروحات داوري من حيث انّها ترغم الناس اما على قبول الغرب كلياً او رفضه رفضاً قاطعاً.

وعلى العكس من ذلك، يعتقد سروش ان الغرب لايشكل كياناً واحداً ولايجب النظر اليه على هذا النحو، ويرفض استخدام اصطلاحات رنّانة من قبيل: الفلسفة الغربية، والفن الغربي، والثقافة الغربية، وجوهر الغرب، ومصير الغرب، والروح الغربية، والغرب ـ في رأيه ـ لايشكل وحدة نمطية متناسقة ذات حدود ثقافية وفكرية معيّنة. والمجتمعات غير الغربية لايمكنها مواجهة الغرب برمّته، بل بامكانها مواجهته كافراد غربيين.

ويكشف سروش عن مغالطة أخرى وقع فيها داوري، فهو يصر على انه ليس من الضرورة ان كل ما يفد من الغرب يكون مفسداً، بل يمكن للمرء تقبّل الافكار، والعلوم السياسية، والتكنولوجيا الغربية بدون الحاق أي ضرر بنفسه. ولايرى سروش ان علاقتنا بالغرب تتلخص أما في الاستسلام له أو في ادانته و رفضه، وانما تتمثل القضية في فهمنا وتعاطينا مع بعضنا. ويؤمن ـ خلافاً لداوري ـ اشد الايمان بالتبادل الثقافي. وقد تحدث في ندوة كُرّست لموضوع الحوار بين الاديان عن اضرار التفكير الحدي، واليقين القاطع، والاعتقاد بالأحقية، ودافع عن التفاعل والاعتراف المتبادل، قائلاً:

«لااعتقد أن الغاية الاولى لحكومة كحكومة الجمهورية الاسلامية التي هي حكومة دينية واسلامية هي اسلمة العالم كلّه او اخضاعه لحكومة اسلامية. ولعل الخطوة الاولى على هذا الطريق هي ان يتخذ الفكر الديني طابعاً جاداً في العالم وتُصان حرمته، وان يكون هناك اقبال عليه، قبل ان يكون الجميع مسلمين ... (نامه فرهنك ١٩٩٢، ١٠).

بلغ المقام بسروش إلى درجة أنه قال أن الإيرانيين ورثة ثلاث ثقافات، هي ثقافة قومية (لما قبل الاسلام)، ودينية، وغربية، ويقول في هذا الصدد ان الإيرانيين بدلاً من ترجيح احدى هذه الثقافات على الاخرى يجب عليهم السعي للمصالحة بينها، وتكاملها. (سروش ١٩٨١، الف) وذهب أيضاً إلى أن فكرة «العودة إلى الذات» وبالنحو الذي استخلصه شريعتي قبل الثورة لاتنم عن الانغلاق على الذات ورفض ماسواها. وبعد ان يؤكد على إن الإيرانيين ورثة ثلاث سلالات مختلفة، يقول أن الإيرانيين قادرين على ابداء مزيد من التساهل في ما بينهم من اجل حل اختلافاتهم. وخلاصة القول هي ان سروش يريد من خلال قبوله بأن التراث الغربي هو احد الاعمدة الثلاثة لذاكرة الإيرانيين التاريخية، احالة هذا الحاجز الوهمي إلى نقطة قوة نسبية.

وينكر سروش أيضاً على داوري رأيه المناهض للتجديد والنزعة التجديدية ويذهب إلى ان ابرز ما يميز عالم اليوم وما سبقه هو كثرة دخول «لوجيا» [أي الأفكار التي تبدأ بكلمة «علم» كعلم الاجتماع، وعلم التاريخ، وعلم النفس، وما شبه ذلك] و «يسم» [المعبرة عن المدارس والنزعات المختلفة] إلى ميادين الحياة. فنظريات المعرفة الحديثة تتيح لنا امكانية التعقّل النقدي والنظري للاخلاق والدين والمعرفة والتقاليد والفن وما إلى ذلك. فالتناقض أو المفارقة الجديرة بالملاحظة في التجديد هي انه يوفّر لنا الادوات الكفيلة بتعرّفنا على قيوده وتجاوز تلك الحدود والقيود (سروش ١٩٨٢).

وعلى هذا المنوال يتهم سروش داوري بنوع من التفكير المظلم ازاء الغرب ويحذّر المستنيرين الايرانيين من توجيه اللوم إلى الغرب بسبب النهج الذي سلكه ا

بسبب ما توصّل اليه، ويدعوهم إلى عدم الأسى عليه، او رفضه. ويتصور أن المستنيرين الإيرانيين يجب عليهم بدل الخوض في مثل هذه الامور، الالتفات إلى قضاياهم ونقاط ضعفهم.

الايمان بالتاريخ في مقابل الفلسفة الوضعية

اثارت ترجمة وصدور كتاب كارل ريموند بوبر الموسوم بـ «المجتمع المفتوح واعداؤه» عام ١٩٨٥ جدلاً واسعاً آخر في الاوساط الفكرية الإيرانية في مرحلة مابعد الثورة[١٢٢]. ولم يقتصر الجدل حول بوبر[١٢٣] (١٩٠٢-١٩٩٤) وحده، وانّما طال ايضاً مبادئ المعرفة والاتجاهات السياسية. وكان صدور هذا الكتاب سبباً لاستفحال الجدل القائم بين الرؤية الوضعية[١٢٤] والايمان بالتاريخ[١٢٥]. وكان هذا الجدل محتدماً من قبل على اثر صدور ترجمات: «نقد العقل المحض» لايمانوئيل كانط، و «فوق الخير والشر» لنيتشه، و «مقال في المنهج» لديكارت، و «قواعد المنهج الاجتماعي» لدوركهيم.

هاجم داوري هذا التسرّع في نشر كتاب بوبر معتبراً اياه محاولة من قبل المترجمين والناشرين لاشاعة الديمقراطية الغربية، وحركة تدعو إلى اصالة العقل في الفلسفة. ويوضّح اتهامه الاوّل بأنّ الترويج لنظرية بوبر حول المجتمع قائمة على مبدأ يصور المجتمع الذي يفتقر للحرية وكأنه لايمكن ان تتحقق فيه العدالة ولا الامن. وهذا لايعكس في حقيقة الحال الا اسلوباً ذكياً لمناهضة الثورة؛ لأن الافرازات السياسية التي تخلّفها افكار بوبر تنتهي بكل جلاء إلى مناصرة الرأسمالية والليبرالية السياسية الغربية. واكد ان بوبر سفسطائي ينتمي في توجهاته إلى عصر التنوير الفكري في أوربا القرن الثامن عشر، والذي تعني «الحرية» بالنسبة له «التحرر من الدين». وكتب باسلوب جدلي يقول: «إنّي لأعجب كيف يُنظر إلى بوبر كمدافع عن الدين في بلد إسلامي بدون ان يلقى هذا الوضع دهشة واعتراضاً من احد ولا يرفع احد صوته منادياً: كيف يكون لملحدٍ ان يصبح حامياً للإسلام» (داوري ١٩٨٦، ١٢).

ثم هاجم داوري الفهم الوضعي الذي رسمه بوبر للعلم[١٢٦] زاعماً انه . أي بوبر وعلى الرغم من تبحّره في دراسة مناهج العلوم الطبيعية، الا انه لايفهم لغة الفلاسفة ولهذا فقد حرّف افكار افلاطون وارسطو وحتى هيغل و ماركس.

ونبّه داوري منتقديه إلى ان بوبر ومن خلال زعمه ان العلم يُعنى بما «هو كائن» والدين يعني بما «يجب أن يكون»، انما يرجّح في الواقع اسلوب المنهج العلمي (مبدأ القابلية للدحض) على الشهود الديني.[١٢٧] ويستخلص داوري من كل ذلك ا مساعي الوضعيين الايرانيين لايجاد نوع من الانسجام بين افكار بوبر والاسلام تُعا عملاً مخالفاً للشريعة، وتنتهي بزرع بذور الاختلاف بين صفوف الامة، وتضعف الوازع النفسي في تقديس الله وطاعته (داوري، ١٩٨٥).

وفي مقابل ذلك هب منتقدو داوري لشن هجوم عنيف على مبدأ الإيما بالتاريخ معتبرينه . وفقاً لما ذهب إليه بوبر . مفهوماً يدرس في علم المناهج بالدرج الاولى، بمعنى «ان المهمّة الاساسية لعالم العلوم الاجتماعية هو اكتشاف القوانين التي تتطور المجتمعات وفقاً لها، والتنبّؤ بالتحولات المستقبلية في ضوء هذ القوانين» (ميللر ١٩٧٢، ٧٩٧).

فهاجموا الثقافة الالمانية التي انبتت انماطاً عديدة من الايمان بالتاريخ ظهرت لدى نيتشه، وهيغل، وماركس، ومانهايم، وهيدجر، وبالنتيجة لدى داوري (انظ كنجي ١٩٨٦). وقد طرح سروش وزملاؤه ردودهم على صعيد نظرية المعرفة وعلى الصعيد السياسي أيضاً، و اول ما ركّزوا هجماتهم عليه الفرضيات الفلسفية لمارتي هيدجر الذي كان داوري يصفه في ما مضى بالعالم الكبير لعصرنا ومعلم الفك المستقبلي (داوري ١٩٨٠، ٢١٠). وأكد المنتقدون في هذا الصدد بأن مزاعم هيدج التي يقول فيها بأنّ عصر ماوراء الطبيعة قد انتهى وبدأ عصر فلسفة الوجود، لاتؤي وجود الله ولا تنكره. وقالوا فضلاً عن ذلك ان الافتراضات الفلسفية لهيدجر نظر اكثر من اللازم واسطورية وغير علمية.[١٢٨]

ابدى الوضعيون الايرانيون معارضة عنيدة لما طرحه هيدجر من مصطلحا مثالية وفلسفية عرفانية. ولغرض التصدي لآراء هيدجر التي صرّح فيها بأنّ العلم كا

يتلخّص في الفلسفة سواء علم بها وارادها أو لم يردها، مال هؤلاء إلى اصحاب الفلسفة الوضعية المنطقية الذين كان هدفهم اعادة صياغة الفلسفة بما يتطابق مع المنطق ويتماشى مع نظرية المعرفة للعلوم الطبيعية الجديدة. وكان الوضعيون الايرانيون ـ كما هو الحال بالنسبة لنظرائهم الاوربيين ـ يعتقدون ان المستنيرين يجب عليهم الاهتمام بالتحليل المنطقي للمفاهيم و القضايا والتوضيحات العلمية بدلاً من اتباع الاسلوب الغامض لهيدجر في تفكيك العلم والعالم والوجود. ولاجل تحقيق هذه الغاية بادروا إلى ترجمة عدّة كتب حول معتقدات «حلقة فيينا» وغيرهم من الوضعيين المنطقيين[١٢٩]. وعلى هذا المنوال احيوا من جديد البحوث المعرفية التي سادت اوربا في العقدين ١٩٢٠ و ١٩٣٠.[١٣٠]

كما ادان هؤلاء المنتقدون كلاً من هيغل ونيتشه الذين كان داوري قد اعتبرهما من قبل فيلسوفين بلغا بالفلسفة الاوربية ذروتها (داوري ١٩٨٤ب ، ١٠٦-١٠٧). فانتقدوا هيغل بسبب فلسفته في التاريخ النظري وشدّة تعويله على الحتمية. اما بالنسبة لنيتشه فقد اعتبروه ممثلاً للعدمية والنسبية الاخلاقية.[١٣١] كما انتقد سروش وغيره من النقاد الآخرين هيغل و نيتشه وهيدجر بسبب الافرازات السياسية لمعتقداتهم؛ فاعتبروا هيغل مبرراً لحكومة بروسيا، ونيتشه خصماً للديمقراطية الليبرالية، وهيدجر مدافعاً عن الفاشية. وقالوا ان الآراء السياسية لهؤلاء الفلاسفة الثلاثة جاءت كنتاج منطقي لافتراضاتهم الفلسفية، وذهبوا إلى القول بأن نظرية الدولة عن هيغل، وارادة القوة عند نيتشه، وظاهريات هيدجر، تصب جميعها في اتجاه معاضدة الاستبداد. وفي مقابل ذلك ردّ داوري على منتقديه من خلال تقديم شرح عن الفوارق الموجودة بين هيدجر وبوبر، حيث زعم ان هيدجر كان عالماً لم يحظ بالمحبّة، وتعرّض للتهم والافتراءات من قبل اجهزة الدعاية السياسية الغربية. في حين تهتم تلك الاجهزة الدعائية نفسها بالترويج لبوبر على نطاق واسع (كيهان فرهنكي ١٩٩٢، ١٠). وهكذا اتخذت اشكالية بوبر ـ هيدجر في إيران مابعد الثورة طابعاً معرفياً مهماً، ثم تحولت إلى بحث سياسي بالغ الأهمية.

الفقه التقليدي في مقابل الفقه الحيوي (المتحرك)

البحث الثالث ولعله البحث الاهم، اثير بشأن كيفية ايجاد انسجام بين الشريـ
وبين متطلبات دولة دينية تعيش في اواخر القرن العشرين. حيث واجهت النخـ
الثورية الجديدة كمّا هائلاً من القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي لـ
تكن هنالك اجابة واضحة لها. فكانت هناك قضايا مستحدثة كثيرة تستلزم ايجـ
الحلول لها من قبيل تحديد النسل، وتعدد الزوجات، والخدمة الالزامية، والتعلـ
العام، والعقوبات الجنائية على الجرائم الجديدة، واستحصال الضرائب لدعم التنمـ
الاقتصادية، وازمة السكن، ودعم السلع الاساسية، والحكم بشأن الاختلافات التـ
تقع بين العمال والمدراء. والاصلاح الزراعي، واخيراً اطروحة هيكلية الحكومـ
(الجمهورية الاسلامية، وولاية الفقيه، والانتخابات) وقد اختلف رجال الدين فيـ
بينهم بشأن هذه القضايا.[١٣٢]

ادت الثورة وما تبعها من احداث إلى احياء بعض هذه البحوث القديمـ
وافرزت إلى الوجود بحوث قديمة أخرى، انقسم العلماء بشأنها الى فريقين رئيسيين

فريق يؤمن بالفقه التقليدي، وآخر يميل إلى فقه حيوي (الفقه المتحرك) قاد
على الاستجابة للتحديات المعاصرة غير المتوقعة التي وجد رجال الدين انفسهم فيـ
مواجهتها. و اول ما نشب هذا الاختلاف حول موضوعات اجتماعية ـ سياسية، ثـ
انسحب تدريجياً إلى جدل معرفي بلغ ذروته حينما نشر سروش في مجلة «كيهاـ
فرهنكي» في ابريل (نيسان) عام ١٩٨٨ القسم الأول من سلسلة مقالات تحت عنوا
«قبض وبسط تئورك شريعت» أي (القبض والبسط في نظرية الشريعة)[١٣٣] وقد ادت
الصفة العلنية لهذه المقالات الجديدة المثيرة للجدل إلى أن تكتب عليها الكثير مـ
الردود الفكرية النارية من رجال الدين والمستنيرين الآخرين.[١٣٤]

الادعاء الاساسي الذي طرحه سروش هو ان العلوم وجميع مدياتها وآفاقها فيـ
حالة تغير وتحول دائم، وان التغييرات التي تطرأ على العلوم تؤدّي الى احداثـ
تغييرات في جميع المجالات ومن جملتها الفقه. وكان بصفته مؤرخاً للعلم يميل إلى
الرأي القائل بأن الاكتشافات العلمية تؤثر على نظرية المعرفة، وهذا ما ينتهي بدورـ

إلى خلق فهم فلسفي جديد. ويعتقد سروش ان هذا الفهم الجديد يؤثر في علم البشرية بشأن ذاتها وما يحيط بها،وينتهي إلى ايجاد تغييرات في العلوم الدينية (سروش ١٩٩١). ويشير ـ على سبيل المثال التاريخي لهذا التأثير المتسلسل ـ الى المعطيات العلمية التي تحققت في مجال الرياضيات وادت إلى تغيير صيغة المنطق، وذلك مما اثر بدوره على فهم البشرية للفلسفة والوحي والالهيات.

ادعى سروش، متّبعاً اسلوب الاستدلال المنطقي ان الفقه بصفته علماً انسانياً يتسع بطبيعته للتأويل والنظر. وبما أن العلم والفلسفة في حال تغيّر دائم فأنّ فهم الشريعة (القائمة على النصوص المقدّسة والسنّة) يجب ان يجري وفقاً لهذا المنوال ايضاً. ويستنتج من كل ذلك ، بما ان الفلسفة والعلوم الطبيعية غير تامّة، وفي حالة سير متواصل نحو الكمال، فهكذا النظرية الفقهية هي أيضاً مؤقتة وعابرة وغير تامّة.

يستند سروش إلى هذه الفرضية، موجهاً انتقاداته إلى الحوزات العلمية بسبب ما تتسم به من آراء فكرية متزمّتة، وتجاهل للتخصصات الاخرى غير الفقهية، ويأخذ ـ بالاضافة إلى ذلك ـ على الفقهاء تجاهلهم التقليدي للتطورات الجديدة في العلوم الاجتماعية وغيرها من العلوم الأخرى، رامياً اياهم بالتعصّب قائلاً انهم ينتهجون اسلوباً سفسطائياً ازاء المكانة الرفيعة للعلم في الاسلام. ويدعي ان هؤلاء الفقهاء يتمسكون على الدوام بمزاعم مغلوطة، مفادها ان النظريات العلمية تسيء إلى المعتقدات القدسية اليقينية التي لاتقبل الجدل والنقاش،[١٣٥] ولذلك لم يلتفتوا إليها أو قابلوها بالاستخفاف. ودافع سروش عن ضرورة اجراء تغيير تام في هذا النهج، داعياً إلى عصرنة العلوم الدينية. وكان مراده من هذا ان الشريعة يجب أن لاتكون في حالة تضاد مع المعطيات العلمية الجديدة، ويذهب إلى أن الشريعة يجب أن تستوعب العون الذي تقدّمه العلوم الطبيعية والاجتماعية لها في صياغة استدلالاتها، داعياً العلماء إلى تلبية المتطلبات النظرية للعصر الحديث والوقوف بوجه التحدّيات المستجدّة.

وبعبارة اخرى دافع سروش عن الفكرة القائلة بأن علماء الدين يجب عليه المشاركة في حوار متواصل وتبادل فكري مع سائر العلماء بدلاً من الانعزال واتخ موقف المتفرّج.

ادّعى سروش عبر الأخذ باستعارة فكرية من سوسيولوجيا العلوم ان التفسيرا المختلفة التي يقدمها فقهاء الاسلام للشريعة ناتجة بلاشك عن فهمهم المتفاو للطبيعة والمجتمع والفقه. ويعتقد كما ان الفقيه القروي يختلف في فهمه للفقه ـ الفقيه الحضري (على اعتبار ان كلاً منهما يعكس بيئته الاجتماعية)، كذلك يختل اسلام الفيلسوف عن اسلام العارف، واستنتج سُروش من كل ذلك ان مج «التفسير» لا يعتبر علماً دقيقاً بأي حال من الاحوال، ويجب النظر إليه كمجال ـ دقيق ولامتجانس ويستلزم الكثير من التقصّي والدراسة.

ومن جملة من عاضدوا سروش في هجومه على الفقه التقليدي، عالم د متعمق اسمه حجة الاسلام محمد مجتهد شبستري. ولد شبستري عام ١٩٣٦ ف تبريز، وتخرّج من الحوزة العلمية في قم بعد ثمان سنوات من الدراسة المكثّفة. و يجيد اللغات: الالمانية والانجليزية والعربية. تولى ادارة المركز الاسلامي ف هامبورغ لمدة تسع سنين قبل انتصار الثورة وبقي في هذا المنصب بعد انتصارها لف قصيرة.

اصدر عام ١٩٧٩ مجلّة نصف شهرية ذات مستوى عالٍ في طهران تحت عن «انديشه اسلامي» أي «الفكر الاسلامي». نشر مجتهد شبستري الذي يعمل الوقت الحاضر استاذاً لعلوم الالهيات في جامعة طهران، ويشغل عضوية المج الثقافي للعلوم، بالتزامن مع مقالات سروش، سلسلة مقالات طرح فيها مواض وهموم مشابهة. وكتب في نقد صريح جداً للنهج التعليمي الذي تسير عليه الحوز العلمية في إيران:

أدى انعزال حوزاتنا الفقهية عن العلوم الانسانية، وانشغالها بقضاياها الخا بدون معرفة مايجري في تلك العلوم، إلى عدم وجود فلسفة حقوقية مدوّنة ل ولافلسفة اخلاقية، ولا فلسفة سياسية، ولافلسفة اقتصادية. وهل يمكن الحديث

احكام ومُثُل عالمية وابدية، أو الصعود إلى الاوساط العلمية العالمية بدون وجود نظريات متقنة ورصينة في هذه المجالات ؟

يؤكد كاتب السطور على أن الكثير من مشاكل الجمهورية الاسلامية الإيرانية يتيسّر حلّها فيما اذا قُبلت الكثير من النظريات الجديدة في مجال التغيّرات الاجتماعية للإنسان في ثقافتنا الدينية، وهذا يتحقق فيما اذا كانت هذه النظريات قد حظيت بالقبول مسبقاً في اوساطنا الفقهية. (مجتهد شبستري ١٩٧٨، ١١، ١٩٩٦، ٤٨-٤٩).

يؤكد شبستري، كما هو الحال بالنسبة إلى سروش، على ان «مفسّري الوحي الاسلامي يفسرون الكتاب والسنّة وفقاً لما لديهم من تصوّرات مسبقة، وبناءً على رغباتهم وميولهم» بدون أي استثناء. ثم يلفت نظر علماء الدين إلى قضية مفادها «تعتبر التطلعات والميول والفهم المسبق للمفسرين والفقهاء في كل عصر شرطاً اساسياً لأي تفسير وافتاء مقبول، ولايتيسّر تكامل العلوم الدينية بدون ذلك» (مجتهد شبستري، ١٩٩٦، ٧-٨).

وبعبارة أخرى ؛ طالما بقي طلبة الفقه جالسين في بروجهم العاجيّة ويستنكفون النزول إلى ساحة العلوم الجديدة، ويرفضون الخوض في المباحث النظرية للعصر الحديث، لايمكن التعويل على معطياتهم الفكرية. فاغلاق ابواب الاجتهاد والاعتصام بحبل علم الاصول والاحكام الفقهية للسلف لايقود إلى أية نتيجة.

وفي مضمار شكل الحياة الاجتماعية، يذهب شبستري إلى ماذهب إليه بوبر من القول بأن القضية المهمة ليست «من الذي يجب ان يحكم؟» وانما: «كيف يجب ان يحكم؟».

ويؤكد على ان القرآن والسنّة يشددان على« قيم ومُثُل الحكومة» ولا يؤكدان بالضرورة على«شكل الحكومة».

وبما ان ادارة شؤون المجتمع تستلزم العلم والبرمجة، فهو يقترح تفويض هذه المهمة إلى من تتوفر فيهم هذه الكفاءة؛ أي إلى الساسة والاقتصاديين. وفي مثل هذا الاحوال يهتم الفقه بتطوير المُثل المستقاة من القرآن.

تناول شبستري في مقالة اخرى مواقف كل من المسيحية والاسلام ازاء التجديد، وذهب إلى أن اللاهوت المسيحي، سواء الكاثوليكي منه او البروتستانتي، أنجب نتيجة لنظرته العميقة إلى العلم والفلسفة الحديثة، متألهين بارزين من امثال كارل بارث[١٣٦] (١٨٨٦-١٩٦٨)، و بال تيليخ[١٣٧] (١٨٨٦-١٩٦٥)، و رودلف بولتمان[١٣٨] (١٨٨٤-١٩٧٦)، وكارل رانر[١٣٩] (١٩٠٤-١٩٨٤)، حيث خلّف كل واحد منهم رأياً عميقاً حول علاقة العقل بالوحي. اما بالنسبة للعالم الاسلامي فيقول مجتهد شبستري «انني استنتج وللاسف عدم حصول أي تفاعل فكري جاد في العالم الاسلامي مع ماطرأ في القرون الحديثة من متغيّرات على العلم والفلسفة» (مجتهد شبستري ١٩٩٢، ٢٦).

يستدل من مضمون هذه المقارنة ان مايحتاج إليه العالم الاسلامي اليوم بشدّة هو علم كلام جديد يقضي على الترهّل والهزال الفكري الموجود حالياً. وفي هذ السياق، وبالالتفات إلى الصبغة الارسطية الطاغية على الالهيات الاسلامية والفلسف الاسلامية، تبدو اشارة شبستري إلى «بولتمان» مثيرة في مغزاها لأنه اضطلع بمهمّ ازالة الطابع الاسطوري عن الديانة المسيحية متأثراً في ذلك بآراء هيدجر، وداعياً إلى المصالحة بين العقل والوحي.[١٤٠]

تعرّض سروش، (وشبستري على نحو اخف، بصفته رجل دين) لانتقادات عنيف من خصومهما من رجال دين وغيرهم. حيث زعموا ان سروش وزملاءه، قد اساؤو الى مبادئ الايمان الاسلامي، وذلك بسبب اعتمادهم على معتقدات بوبر في(مبد القابلية للدحض)، وعلى لاكاتوش في (مناهج البحث)، وعلى كارل همبل في «مفارقة التأييد».[١٤١ ١٤٢]

ذكر التقليديون أن فرضيات سروش حول التغيّر المتواصل، والعلاقة الداخلي لجميع العلوم تقود إلى الشك والقول بنسبية العلوم. وهم يعتبرون هاتين النتيجتين م جملة المبادئ التي وضعها بوبر. حتى وصل الحال بأحد الناقدين، والذي يعم كأستاذ للفلسفة في الجامعة، إلى القول بأنّ معتقدات سروش اشنع من معتقدا ماركس وفرويد، لأنه يهاجم الركائز العقائدية للحكومة الاسلامية من الداخل.[١٤٣]

وفضلاً عن ذلك اعترض المحافظون على أن القبول بتفسير الشريعة على اوجه متمايزة معناه أعطاء الحق للناس ليعرض كل منهم التفسير الذي يراه (سبحاني ١٩٨٨، ١١).

وستكون النتيجة وقوع الفقه أيضاً في حالة من الفوضي كما حصل بالنسبة للعلم. وخلاصة القول هي أنه وفي الوقت الذي يؤكد فيه سروش وأنصار الفقه الحيوي على عدم الثبات المعرفي، يؤكد أنصار الفقه التقليدي على ثبات النصوص المقدسة.

قال المنتقدون في معرض ردهم على رأي سروش القائل بأن للفقه صلة معرفية بالعلوم الأخرى، بأن الصلة من جانب واحد غير ممكنة ولاهي محبذة؛ لأن الفقه والفلسفة يعيشان في مناخين علميّن مختلفين، ولكل منهما أسلوبه المعرفي الخاص. كما ويعتقد هذا الفريق بأن نظرية سروش تنطوي ضمنياً على ترجيح العلوم البشرية على كلام الخالق. وأنطلاقاً من هذا الفهم، نبّهوا سروش إلى أن العلوم ذات طبيعة فرضية ونظرية، في حين ان الحكمة الإلهية راسخة على أسس اعتقادية.إلا أن الأهم من كل ذلك هو أن المنتقدين كانوا يخشون المفاهيم الضمنية الراديكالية جداً لنظرية سروش.

فبما أن الطبيعة التخصصية والسعة التي تتصف بها العلوم الحديثة لاتتيح للأفراد التبحّر في كل فروعها، لهذا يجب إجراء تغييرات جذرية على كيان الحوزات العلمية ومناهجها التعليمية الحالية، وبالنتيجة يجب أيضاً تغيير المقررات الحالية للمرجعية الدينية والتقليدية، لأن رجال الدين لايستطيعون من الآن فصاعداً ان يكونوا علماء في كل شيء بل يتحولون إلى أشخاص ذوي خبرة في حقول معيّنة.

ومن الطبيعي أن هذه الأطروحة قد تؤدّي إلى زعزعة مكانة مرجع التقليد أو نسخها، وأصبح رجال الدين الحاليون المعارضون لسروش يخشون زوال مكانتهم الممتازة، أو فقدانها لصالح خصومهم الأكثر منهم جدارة من غير رجال الدين.

أما داوري الذي كان على خلاف مع هؤلاء التقليديين فقد أعلن أيضاً عن معارضته لسروش في هذا المضمار قائلاً: في العصر الحديث الذي تعرضت فيه

جميع الفرضيات الفلسفية الداعية إلى التجديد إلى التساؤل والشك، فإن محاولات سروش و زملائه في تجديد الفقه محكومة بالفشل، وتوجّه بالتقريع لسروش وزملائه بسبب ما تتصف به أطروحتهم هذه من سذاجة، ويؤكد بأسلوب ساخر: «اننا لانزال نفّكر حالياً في تجديد الدين، والجامعة، ونظام المرور، والثقافة، والعقيدة، إلاّ أننا لا نلتفت إلى أن التجديد يعد بحّد ذاته معتقداً. فالتجديد ليس مجموعة أشياء مختلفة. وبعبارة أخرى، إننا نريد تجديد «العقيدة»! في حين ان الغربيين لم يفعلوا مثل هذا لأنفسهم، ويريدونه لنا حالياً؛ فهم لم يجددوا اعتقادهم، وإنّما تخلوا عن اعتقاد وتمسكوا باعتقاد آخر مكانه، وذلك الاعتقاد هو التجديد أو العصرنة».

ثم يواصل داوري طرح آرائه بالقول: «يجب أن لانكثر من الحديث عن الدين والفقه، ولنلتفت إلى أن الفقه لايحدث ثورة ولاينقذ عالماً وإنما هو تعاليم يومية ... نحن ننشد الحداثة والتجديد في عصر مابعد الحداثة! وهذه بحد ذاتها مأساة. فنحن نريد تحقيق تاريخ في وقت أصبح فيه الانسان بلاتاريخ (داوري ١٩٩١ ب).

بالإضافة الى ذلك يعتقد داوري أن تطبيق المناهج المعرفية للعلوم الجديدة على الفقه، وهو ما يؤدّي إلى تجريده من أهم مقوماته، ينم عن اضطراب فكري، ويقول ان هذا الاسلوب لايبقي على دين ولا على علم. وكتب ما يلي: «إن نظرية المعرفة التي يطرحها بوبر تبدو كثوب لاتتناسب مقاساته مع الفقه ... وإذا سار الدين وفقاً لمناهج العلوم الحديثة فما هو الداعي لوجوده، وكيف يمكن هذا؟ وإذا أمكن، فلماذا لايقوم السادة الذين يطرحون مثل هذه المزاعم بعملية الاجتهاد، ويصدرون أحكاماً دينية عصرية؟! (داوري ١٩٩١ الف).

أشرت حتى الآن إلى أن الوسط الفكري في إيران مابعد الثورة تعرّض لهزّات نظرية لازالت ماثلة حتى اليوم ولاتلوح في مرمى البصر أية نهاية لها. وبيّنتُ أن هذا الصراع غالباً ماكان يدور حول نمط معقد من الاختلافات المعرفية. ومع أن كلاً من الفريقين لجأ إلى الصاق التهم بالفريق الآخر وتحريف آرائه، بيد أن هذا الجدل غالباً ما كان مثمراً من الوجهة الفلسفية والكلامية. فالنقاشات الجارية اليوم في إيران تختلف عن النقاشات التي كانت سائدة في أوروبا في العقدين ١٩٣٠ و ١٩٤٠،

ويعود سبب ذلك إلى انهماك الايرانيين في تلمس المكانة المناسبة للإسلام في عالم مابعد الحداثة. والأهم من كل ذلك هو أن هذه النقاشات تجري في وقت أثارت فيه التأثيرات المتزايدة للكتابات المتعلّقة بالفلسفة اللغوية، ومابعد البنيوية، ومابعد الاستعمار، والنسبية الثقافية، والمركزية الاوربية، وموت الايديولوجيات، الشكوك لافي النموذج الوضعي، والوضعي الجديد فحسب، بل وحتى في النهج التنويري نفسه. أما النتيجة التي يتمخض عنها الجدل الفكري المحتدم في إيران حالياً فهو عرض المشاق وصور الالتقاط الفكري ومحاسن العصر الصاخب الذي نعيش فيه. إن الإيمان والاعتقاد بأحقية المعطيات العلمية يسود في الوقت الذي يلفت فيه الآخرون أنظارنا إلى كفّارة ذنوب التجديد والمجددين وطرائقهم الفكرية الصماء وضآلة زادهم الاخروي.

بالرغم من عدم إمكانية تجاهل انتقاد داوري للافتراضات الأساسية للنظرة الكونية في التفكير الغربي، إضافة إلى أن دعوته في الذهاب إلى ما هو أبعد من التجديد تستحق التفكير الجاد بشأنها، إلاّ أن هذا لايعني طبعاً وجوب الاستسلام الأعمى لافتراضاته الرنانة. ويبدو ان داوري قد أعلن تحت وطأة مقولة هيدجر «نحن المتأخرون نعيش في عهد يسارع فيه التاريخ نحو نهايته». ان تاريخ الغرب وصل الى نهايته أو أنه في حالة اقتراب من نهايته. وأنا أرى أن هذا الفرضية وماشاكلها خدّاعة من جهة، وجبرية من جهة أخرى. ومع أن داوري يتحدث عن تاريخ الغرب إلاّ أنه لايبدي أي استعداد لحشر نفسه في مثل هذه المقولات التاريخية. وهو يوجّه انتقاداته للغرب من وجهة نظر مراقب يبدو وكأنه ينظر من خارج ملعب التاريخ. بالاضافة إلى ذلك يزعم داوري أن الغرب لامناص أمامه إلاّ أن يلجأ لاستقاء الأفكار من الشرق، متناسياً رأي مرشده الحكيم هيدجر الذي أعلن في مقابلة له مع مجلة «اشبيغل»:

«اعتقد أن صد التقنية لايتم إلاّ انطلاقاً من الموقع العالمي الذي نشأت فيه التقنية الحديثة، ومثل هذا الصد لايتيسّر عبر الاقتباس من البوذية أو المذاهب الشرقية الأخرى. نحن بحاجة إلى الاستعانة بالانجازات الأوروبية وإعادة اكتشافها من جديد

في سبيل تغيير تفكيرنا. فالفكر لايغيره الا فكر من نفس الخميرة والمصدر» (هيدجر ١٩٧٦، ٢٣٢)[١٤٤]

النقطة الاخيرة هي أن رفض الوضعية والعلوم الجديدة وعدم التعويل عليها من قبل داوري، هو موقف لا طائل من ورائه. لأن هذه العلوم أثارت تساؤلات منظمة ودقيقة أبطلت الكثير من المزاعم الفلسفية أو دفعتها إلى إعادة النظر في طروحاتها ويجب على الفلسفة أن تصمد بوجه التحديات الجادة التي تثيرها العلوم الاجتماعية والطبيعية الجديدة بوجهها.

أظن أن الجهود التي بذلها سروش وزملاؤه لتبرير مدخل تأويلي الى الفقه الإسلامي عمل كبير وخليق بالتأمل. فسروش ـ وخلافاً لآخرين من أمثال مهدي بازركان ـ ليس بصدد التوفيق بين العلم والاسلام، أو تسويغ مدخل علمي الى الدين[١٤٥]، وانما يعتقد بضرورة الانطلاق إلى ماهو أبعد من هذه المساعي، والتأكيد على المعرفة الدينية والفهم الديني، بدلاً من التأكيد على الدين نفسه. ولهذا السبب لانرى سروش يتحدث عن التوفيق بين العلم والدين، وإنما يتحدث عن استخدام العلم لغرض فهم الدين على نحو أفضل. ويدّعي أن الدين قادر على أن يضيء مختلف ضروب القضايا والمداخل والمشاكل والكشوفات في طريق العلم. ومن هنا فإن الاستدلال الذي يطرحه هو ان فهم الانسان للدين لايمكن ان يكون بمعزل عن فهمه للطبيعة والعلوم الطبيعية، او متعارضاً مع هذا الفهم.

وفضلاً عن ذلك يختلف سروش عن أسلافه من أمثال علي شريعتي وآية الله مرتضى المطهري الذين قضيا عمريهما في ردم الهوّة الفاصلة بين التراث والتقدم البشري؛ في أنه يرى أن التوتر الفكري في آثار هذين المفكّرين نابع من اعتقادهما بعدم تغيّر الدين من جهة، وميلهما للتوفيق بين الدين والحياة المعاصرة من جهة أخرى. ويرى أن مفتاح الحل لهذه المعضلة يكمن في التفريق بين ثبات الشريعة والطبيعة المتغيّرة للمعرفة الدينية. ويدعي سروش في هذا الصدد أنه في الوقت الذي يتسم فيه القرآن والسنة بالثبات الدائم، تشكل المعرفة الدينية جزءاً من المعرفة الانسانية الأوسع المطبوعة بحالة دائمة من التعاطي الفكري.

كان توجيه الأنظار إلى هذا التفاوت الدقيق هو الاسهام الأساسي لسروش في المناقشات الفكرية التي دارت في إيران مابعد الثورة. فهو يعتقد أن الشريعة ذاتها الهية، بينما لايتّسم فهمها بمثل هذه الصفة، وفي الوقت الذي تمثل فيه الشريعة سنّة ثابتة، يمكن ان يتجدد فهمها على الدوام، وفي الوقت الذي تكون فيه الشريعة سماوية، تكون المعرفة الدينية أرضية وبشرية. واخيراً فإن الايمان أو الاعتقاد مغاير للمعرفة الدينية. يقول سروش في هذا الصدد: «اعتقد ان انجازي المهم يتلخص في هذه النقطة المعرفية، وهي أن الدين، وفهم الدين، يشكلان أمرين مختلفين» (سروش ١٩٩٠ ب). ولا داعي للقول بأنّ علماء الدين الذين كانوا في خشية من النتائج غير السارّة لأطروحته في الفهم التأويلي، توجّهوا له بالتعنيف والتأنيب.

وفضلاً عن الانتقادات السطحية التي وجّهها له التقليديون يمكن أيضاً طرح إشكالات متعددة على استدلالاته؛ إذ يبدو أنه تجاهل عدة فوارق أساسية بين الدين كرؤية، وبين العلم كنظرة. فالدين بصفته رؤية يريد ان تكون له معرفة قبلية[١٤٦] بالكون. والكون الذي يريد معرفته هو كون خلقه الدين نفسه. فعلاقة الانسان بالكائنات في هذا الكون مرسومة من قبل، وتساؤلاته قد أجيب عنها مسبقاً (دوستدار ١٩٨٠، ٥-١٥). والرؤية الدينية للكون لاتبحث عن التساؤلات وإنما تبحث عن الحقيقة، وتركّز جهودها على السير إلى ما هو أبعد من الوقائع اليومية المعاشة، على أمل استلهام «حقائق أكبر». ومع كل هذا لانراها تركز كثيراً، في الجانب العملي، على هذه الحقائق الأكبر، وإنما ينصبُّ اهتمامها على قبولها، وترسيخ الاعتقاد بها.

أما الرؤية العلمية فعلى العكس من ذلك تنظر إلى الكون نظرة بعدية[١٤٧]، والكون الذي يريد العلم فهمه ليس من صنعه، لأنه ينظر إلى الطبيعة ككيان مستقل. وفي الوقت الذي تحاول فيه الرؤية الدينية التوصل إلى المعرفة والاعتقاد عن طريق العودة إلى النصوص المقدسة، يستهدف العلم ادراك الواقع عن طريق منهج قائم على الاستنتاج والمشاهدة. وبينما تحاول المقاربة العلمية جر الوعي العام إلى نقاش عبر الطرح المتواصل للفرضيات ثم اختبار مدى انسجامها مع الواقع، تميل الرؤية الدينية إلى نقد الوقائع اليومية في ضوء مجموعة حقائق ثابتة. وخلاصة القول هي أن

نموذج المجتمع العلمي يتلخص في «فئة تبحث عن الحقيقة، وتنذر حياتها للسير قدماً بالتطور الفكري عن طريق البحث والنقاش» (هولسنر، كامبل، شهيد الله، ١٩٥٨، ٣١٠). وعلى العكس من ذلك تمتد آفاق الاكتشافات الدينية أبعد من الاكتشافات العلمية بكثير؛ لأنها تستهدف إيجاد أو ترسيخ إيمان الناس، وإيجاد نظام قيم على أساس الواجبات الأخلاقية بهدف الحكم على السلوك الانساني.

أما بالنسبة لانتقاد سروش للنزعة التاريخية فيجب القول أنه أكثر مايستخدم هذا المصطلح بمعناه المنهجي. فنحن إذا استخدمنا «التاريخية» بالمعنى المعرفي؛ أي العقيدة بأن العلم الانساني كلّه رهن بالزمان والمكان، يمكن عند ذاك النظر إلى أكثر فرضيات سروش نفسه بأنها تاريخية[١٤٨]. فاعتقاده مثلاً بفكرة تراكم العلوم، واقترابها من الحقيقة تدريجياً، جاءت كنسخة غامضة عن فكرة التقدم في عصر التنوير في القرن الثامن عشر، التي اخذت حيزها بكل وضوح في نطاق فلسفة هيغل التاريخية. كما وينسجم أدّعاء سروش بشأن تأثير المحيط الاجتماعي في الأحكام الكلامية لفقهاء الاسلام مع المفهوم الهيغلي القائل بأن المبادئ الأساسية أو المقولات الذهنية تتغير بتعاقب العصور واختلاف الثقافات.

والنقطة الاخيرة هي إمكانية القول أن سروش وعلى الرغم من مشاركته في الميول العلمية والفلسفية للنظرية الوضعية، إلاّ أنه لم ينتم إلى هذه النظرية قط. ومع أنه ناصر الوضعيين في انتقادهم للنزعة التاريخية عند هيغل (القول بقطعية قوانين التاريخ البشري)، إلاّ أن فهمه للتاريخ مدين في غالبه للمذهب النظري المثالي لارنولد توينبي ورابين كالينكوود[١٤٩] [١٥٠]. وهو على العكس من الوضعيين المنطقيين لايؤمن إيماناً مطلقاً بالعلم والقابلية للاثبات التجريبي، كما أنه لايؤيد الاتجاه المعارض لما وراء الطبيعة والذي يدعو إليه ارنست ماخ[١٥١] (١٨٣٨-١٩١٦) الذي تعتبره حلقة فيينا مرشداً لها. ويعتبر سروش الدين والعرفان، إضافة إلى العلم والفلسفة، الطرق الأربعة الحقّة لكسب المعرفة. والانسان الكامل - في رأيه - هو الذي يزخر ضميره بمعين فياض من نور هذه الجداول الأربعة» (سروش ١٩٨٦). وكتابات سروش حافلة بالاستدلالات والتشبيهات الميتافيزيقية[١٥٢].

وقد دفعه ميله إلى ماوراء الطبيعة للتوفيق بين الشك واليقين، والعلمي والقدسي، والأرضي والسماوي. ومن الطبيعي أن هذا الانتقاء يتيح شيئاً من الاضطراب الفكري في معرفته و رؤيته الكونية. وأكثر ما يبرز هذا الاضطراب في بحثه المعقد حول التقنية. ففي الوقت الذي يدافع فيه عن التقنية في مقابل التقليديين، نراه يوصى بالاقتناع بالقليل منها. (سروش ١٩٨٧، ٢٤٧-٣٢٧).

تواجه أطروحة سروش التأويلية حول الفقه عقبات كثيرة، فهي لم تحرز النجاح حتى الآن. ومع ذلك يمكن القول بأنّ مساعيه احدثت تصدعاً ظهر على هيكل الفقه التقليدي الموروث.

خاتمة

فهل ينبغي لهذه السياط أن تعذّبنا ، لإنها تحقق لنا أيضاً لذةً غامرة ؟!

غوته، فاوست.

«الممثل الذي يؤدي دوراً على خشبة المسرح، إذا انشغل عن دوره بالمتفرج وتحولات وجوههم ونظراتهم وحركاتهم، فسيخفق في أداء دوره، وتأخذ طاقة الفاعلة شكلاً انفعالياً. أتصوّر أنّ الاهتمام الدائم بمايقوله عنّا الغرب أو ماياتركه من آثار، يصدُّ الثقافة الايرانية عن الخلق والعطاء، ويفرض عليها التضحية بدور من أجل المتفرجين الغربيين أو المنبهرين بالغرب. صحيح أن هذا الاهتمام بالخار يمنح المبدع أحياناً سعةً في الأفق وفرصةً أكبر للإبداع، بيد أنه إذا اكتفى بالـ للعالم الخارجي، لم يحقق التعبير عن الشخصية التي يريد أداء دورها»

(زرين كوب ١٩٧٤، ٢٧)

خلاصة رأيي في هذا الكتاب هي أن هيمنة الأفكار الثنائية على طروحا المستنيرين الايرانيين المتقوّمة على أساس التمييز بين الـ «أنا» و «الآخر»، تمخض عن ثقافة تقديس الفوارق بدل ترويج السعي للمعرفة. فالذي حصدناه من هذه الت والتنديد بالغير والإشادة بالذات كان مشروعاً فكرياً أسميناه «النزعة المحلية». و أن هذه النزعة أشاعت بيننا كتابة الردود ضد الزمن الغربي و ثقافة الغربيي وافكارهم، إلاّ أنها عجزت عن تغيير حقيقة أن الغرب مايزال يلعب دور الثق المرجعية بالنسبة لنا ولأمثالنا من المجتمعات. الوعي بهذه الحقيقة يجب أن يـ إدراكنا أن هذا «الآخر» الذي نرجع إليه دائماً أصبح منذ أمد غير قصير ج لايتجزء من «ذاتنا». وبعبارة أخرى إننا بإخضاعنا الغرب لمألوفاتنا الفكرية، ربم شئنا أم أبينا بتاريخنا و رؤانا العقدية.

تاريخياً، كان وعي المستنيرين الايرانيين الجدد بـ «الذات» متأثراً بتصورا عن «الآخر» السلطوي، أي الغرب. إزاء هذه الإشكالية، نادى بعضهم بالتقا الكامل أو الانتقائي للغرب والحداثة، ونشد مستنيرون آخرون إعادة ماضيهم الز

عبر تحليل متحسّر لسايكولوجيا أبطالهم الأسطوريين. والبعض حاول انتهاج سبيل وسط عن طريق عصرنة التقاليد. وكما أوضحنا، فقد اختار غالبية المستنيرين خلال العقود الخمسة الماضية هذه السبيل الوسط (طبعاً بطريقة غير متواصلة) معتبرين التقليد الأعمى للغرب خداعاً، والعودة الى الماضي السحيق لوناً من الرجعية والماضوية. ومع هذا حضّ نفوذ الايديولوجيا الغربية القوية الكثير من المستنيرين الايرانيين التائقين للأصالة والمحلية، على تبنّي النزعة المحلية والصحوة الاسلامية.

المستنيرون الايرانيون، كأندادهم في باقي الاقاليم الآسيوية، ماعادوا يتكلمون بلغة كونفوشيوس أو بوذا أو نبي الاسلام. ولم تسحر عقولهم كمعارضين من العالم الثالث «فكرة القدر» أو «النيرفانا»، وإنما شدتهم افكار المقاومة والكفاح. وعليه ينبغي أن لانعتبر جنوحهم لأفكار روسو وماركس وهايدغر وسارتر وسواهم، ميولاً مضادة للشهود والمكاشفات. والواقع أن المستنير الايراني يندد بالغرب والعصر الحديث مستلهماً رؤى أولئك المفكرين الغربيين. فقد جانسوا بين مواقفهم وبين مناداة روسو بالعدالة الاجتماعية وتحليلات ماركس للصراع الطبقي، ونقود هايدغر للتقنية الحديثة ومطالبات سارتر بالتزام المستنيرين. الصعوبة الثقافية .الايديولوجية التي وجد المستنيرون الايرانيون (ومعظم المستنيرين في العالم الثالث) أنفسهم أمامها كانت وليدة موقعهم و دورهم العسير كوسطاء بين ثقافتين: وبذلك ليس من الممكن ولامن الصحيح اختزال هذه الصعوبة، الى قضية المواقع والمصالح الطبقية للمستنيرين، كما شاع ذلك لحد الآن.

محاولتي الأخرى في هذا الكتاب، هي أنني استلهمتُ أفكار ميشيل فوكو و إدوارد سعيد للخلوص الى أن فهم المستنيرين الايرانيين المعاصرين للغرب تأتّى وفق ذهنياتهم الخاصة. فقد كان من الصعب عليهم جداً دراسة قوانين المجتمع المدني، ومكتسبات التكنولوجيا، وجوهر النزعة الانسانية، وتعاليم العلمانية، ونماذج الحداثة، بشكل موضوعي مستقل. فلامراء أن هذه الظواهر حينما تتسرب إلى مجتمع كايران أوتُفرض عليه بالقوة، ستستتبع الكثير من السلبيات والصعوبات والشكوك والانقسامات والفصام والاغتراب، الأمر الذي يجعل دراستها بمعزل عن أي عصبية

أو تحيز حالة نادرة جداً. ينبئونا ملف التنوير في ايران أن المستنيرين الايرانيين ف القرن العشرين، وبصرف النظر عن قناعاتهم الايديولوجية المتفاوتة، قبلوا مجم الحضارة الغربية كثقافة مرجعية لتحديد هويتهم الخاصة ووعيهم للذات. وتتجا ضغوط الغرب كثقافة مرجعية على ذهنية المستنير الايراني حينما نمعن النظر ف أسس نظراتهم، ومعايير تقييمهم، وأحكامهم القيمية، سواء في عصر ثورة الدستو (المشروطة) حينما قرعت محفزات الحضارة الغربية أجراس اليقظة والحداثة، أو ف التحديات الغربية اللاحقة التي تجسدت في مفاهيم «نزعة التغريب» و «العودة ا الذات» فمهّدت الأرضية للصحوة الفكرية الاسلامية حيث خاض مستنيرونا حـ فلسفية ضد الغرب بأسلحة استعاروها منه. وللأسف حينما أردنا قطع أول الخطوا باتجاه نبذ المركزية الغربية، سقطنا في مصيدة النزعة المحلية. وكانت النتيجة اصبح «رد الفعل ضد» وليس «الفعل من أجل» هو العلامة الفارقة لخطاب الهو بين المستنيرين الايرانيين. مقارعة الاستسلام والتقليد لم تؤدّ غالباً الى الأصـ والحرية، إنما أفضت الى الظلامية والتسطيح. وبذلك كانت الصورة التي حصدنا خليطاً من الخيالية المبعثرة والرؤى الذاتية المنفصمة والتشتت الثقافي.

المحلية كما تبلورت في خطابي «نزعة التغريب» و «العودة الى الذات» كان الأطروحة الفكرية السائدة بعد الحرب العالمية الثانية، ومثّلت العلامة الفارقة له النزوع الجديد. نزعة التغريب حددت معضلة المستنيرين، والمحلية قدّمت طر حل هذه المعضلة. ولكن كان على اتباع الخطابين الحركة على خيط رفيع بـ العقلانية والعرفان، والعلمانية والدين، والنخبوية والشعبوية، وبالتالي بين التقدم والرجعية. وأثبتت النزعة المحلية قدرتها على تفعيل كل هذه العناصر، فكلا شـ التنوير الايراني (الاسلامي والعلماني) ورغم مابينهما من تفاوتات في اللغة والمواق السياسية، استطاعا التأقلم مع شعار واحد على الأقل من الشعارات الملتبسة الغامـ للنزعة المحلية. فقد تمتعت هذه النزعة ببريق جذّاب لكل المستنيرين المهمو بقضايا الاستقلال الوطني، ومكافحة الامبريالية، وصياغة حلول محلية للمشكلا القائمة. وقد اتسعت هذه النزعة حتى لرجال الدين والمستنيرين الدينيين الملتزم

بالأطروحة الاسلامية في نضالهم ضد نظام الشاه المتغرّب الفاسد المعادي للإسلام. والخلاصة هي أن الطبيعة الصِدامية والوعود الحالمة للنزعة المحلية استطاعت أن تزاوج و تخصّب في داخلها المحفزات الشعبوية العالمثالثية، والمعتقدات المهدوية، والنخبوية الشيعية الى جانب بعضها.

من أجل فهم هذه المعجزة وكيف ان النزعة المحلية تمكّنت، بوصفها المرشح الايديولوجي الوحيد، أن تفوز بتوحيد اكثر مايمكن من القطاعات الفكرية في ايران، يجب إلقاء نظرة شمولية على البيئة الاجتماعية ـ السياسية الايرانية منذ منتصف القرن التاسع عشر الميلادي فمابعد. ففي ذلك الحين انطلقت تحديات الحضارة الغربية مثيرةً طموحات اليقظة والحداثة في نفوس الإيرانيين. عمد المنادون الأوائل بفكرة التغريب، بعدما اقتنعوا بجبن المجتمع الايراني ودونيته وجموده الفكري، إلى الدفاع عن تحويل ايران الى بلدٍ حداثي قوي متطور بواسطة الأفكار الليبرالية والعلمانية والقومية أو الاشتراكية. إلاّ أن هؤلاء أصيبوا بالإحباط بعد عدة أجيال ومنوا بالعُزلة والنكوص. وكانت عودة الحكومة الاستبدادية بعد ثورة المشروطة (الدستور) وفرض الحلفاء الاستقالة على رضاشاه في ايلول ١٩٤١، وانقلاب ١٩ آب ١٩٥٣، وحكومة المتغربين المحليين في زمن محمدرضا شاه، كافية تماماً لتغيير بوصلة الكثير من المستنيرين الايرانيين. وقد استدلّ هؤلاء على تغيير طريقهم بأن على الايرانيين استعادة هويتهم الأصيلة الأولى. وفي حين توجّهت أصابع اتهامهم صوب الضمور الروحي في الغرب، أشاروا على ابناء وطنهم بضرورة الاعتزاز بالأدب والفن والعمارة والعرفان والروح المعنوية الايرانية. وتساءلوا؛ مهما يكن من أمر أليست هذه قمماً شامخةً للمنحى الأخلاقي لدى الايرانيين؟ في مثل هذه الظروف رجح نداء الأصالة وإعادة اكتشاف الذات الضائعة على النداءات السابقة الداعية الى القانون والحرية. وقد ساعد الضعف الايديولوجي للنظام البهلوي بشكل أساسي على ظهور النزعة المحلية كخطاب مضاد. المضمون الشعبوي للمحلية الى جانب جرعات معينة من الطنطنة العالمثالثية المعادية للغرب

والدكتاتورية والتبعية، سرعان ما أخذت بألباب جيل مابعد أيلول ١٩٥٣ الذي كان مايزال يكابد تبعات الانقلاب.

فضلاً عن هذا فإن حقيقة تخلف «العلمانية» في ايران كايديولوجيا عالمية عن «العلمنة» كعملية اجتماعية ـ اقتصادية، أفضت الى تمكّن النزعة المحلية بكل حرية وسهولة من توظيف كنوز القيم الدينية والتقليدية لصالحها.[١٥٣] اللهجة المحلية الصريحة تبدّت أخّاذةً ومؤثرة الى أقصى الحدود. ولما لم يكن بميسور قطاعات واسعة من الجماهير تحمل أتون المرحلة الانتقالية المتسرعة صوب مجتمع رأسمالي صناعي بمخاطره وسلبياته المعروفة، فقد طالبوا بتشكيل «ضمير اجتماعي». وأخيراً فإن خصائص المذهب الشيعي وطبقة رجال‌الدين والمستنيرين الدينيين غير المعممين في ايران أسهمت في تكريس وفرادة خطاب المحلية كبديل لكل الخطابات، وضاعفت من شعبيته.

استطاع خطابا «نزعة التغريب» و «العودة الى الذات» في ظل تيار المحلية، توفير الأدوات النظرية اللازمة لنهضة فكرية إسلامية. وقد حوّلت ثورة ١٩٧٩ هذين الخطابين من ردود فعل تنويرية لمستنيرين ساخطين الى خطاب فوقي تستعمله نخب ثورية. فغدا ضجيج طائفة من المستنيرين المعارضين عتاداً نظرياً لنهضة اجتماعية. وحينما بزغ فجر الثورة استخدم رجالها أدبيات النزعة المحلية وطروحاتها لاقصاء الخطابات الأخرى وعرقلتها وإبطال مفعولها.

ورغم الانتصارات السياسية للنزعة المحلية، إلاّ أنها ظلّت غير متماسكة فكرياً. فقد قامت هذه النزعة على أساس افتراضات وجودية ومعرفية لايمكنها أن تصمد طويلاً بسبب هشاشتها وضعفها. فحسراتها على الماضي وتشبّثها بكل محلي، وصياغتها الهوية المحلية أهدافاً سامية، ومعارضتها الأخلاقية ـ الرومانتيكية للحداثة والتحديث، كلها مؤشرات لما تعانيه هذه النزعة من ثغرات أساسية. النزعة المحلية ترتكب ذات الأخطاء التي وقع فيها الاستشراق. إنها تطرح «الآخر» ظلامياً غير قابل للفهم وتمطره بسيل الاتهامات بطريقة أنانية سافرة، وفي الوقت ذاته تتحاشى بشدة مراجعة أو مناقشة افتراضاتها المفضلة لديها والمشوهة في ذات الوقت.[١٥٤] كان انبهار

العديد من المستنيرين الايرانيين بافكار هايدغر ناجماً عن تعطشهم لهذا اللون من الشمولية. فهم أسرع انشداداً الى الرومانسية الحالمة المخاصمة للحداثة التي طرحها هايدغر بجرأة، إذ أنهم يلاحظون أنفسهم عرضة لعواصف التحديث العاتية المدمرة.

واليوم ونحن في السنوات الأخيرة من القرن العشرين أضحى الغرب والحداثة بدل العرب والاسلام الدرع الواقي للمستنيرين الايرانيين. بيد أن التاريخ يعلّمنا أن الايرانيين رغم معاداتهم للعرب، فقد اعتنقوا الدين الذي جاءوا به. فهل سيحدث مثل هذا بخصوص الغرب والحداثة؟ وهل بامكان الايرانيين الاقبال على الحداثة وإدانة الغرب في وقت واحد؟ هذه المرة قد يكون الجواب ربما. فقد جرّب الايرانيون طوال التاريخ جنبتين من الحضارة الغربية؛ الاستعمار والامبريالية من ناحية، والفكر الحديث والعلوم والتقنية من ناحية أخرى. ومع انهم كانوا محقين في نقدهم للاستعمار والامبريالية، لكن معارضتهم للحداثة غالباً ماكانت فجّة، غير صادقة، والأهم من ذلك أنها كانت غير منتجة. ففي العصر الذي أصبحت فيه عولمة الرأسمالية والحداثة واقعاً معاشاً، يحتاج المستنيرون الايرانيون الى تمزيق شرنقتهم التي نسجوها حول أنفسهم والخروج منها. وعليهم الاعتراف بنواقصهم النظرية وركودهم الفكري. علاوةً على هذا ينبغي أن يدركوا أنهم لايستطيعون تطمين ضمائرهم بسهولة عبر تعميم الغرب أو اختزاله واختزال عناصره وتجاربه المتعددة الأبعاد.[١٥٥] ونظراً لعدم جدوى منع الافكار وقمعها، يجب على الكثير من المستنيرين الايرانيين الالتفات الى أنهم لم يعودا قادرين على التسكع في متاحف الماضي بين الابطال وأنصاف الآلهة والذكريات الملوّنة. والواقع أن الأفضل لهم استذكار توصية فرانسيس بيكون بضرورة تهديم أصنام الذهن. كما يتعيّن عليهم استحضار مقولة سمير أمين «التاريخ معبّأ بجثث المجتمعات التي لم يحالفها النجاح في الوقت المناسب».

النزعة المحلية تتحمل على كاهلها خطيئة صناعة الدروع وإطلاق الآمال الواهية، وهذا ماجعلها لاتتجاوز أن تكون أقراصاً مهدّئة سطحية التأثير. ولكن ينبغي الاعتراف الى جانب هذا بأن النزعة المحلية لعبت دوراً إيجابياً كمظهر للجهود

المبدئية للمستنيرين الايرانيين في مرحلة انتقالية نسمّيها مرحلة «الوعي الذاتي الوطني»[١٥٦] لقد انقضى عهد المعارضة الجاهلة أو التسليم المطلق للغرب. والفهم الحالي الذي يحمله المستنيرون الايرانيون للغرب أعقد بكثير من الماضي. فقد ولّى زمن الانبهار والمديح الشبقي، كما لم يعد موجودا زمن الإذعان بصحة آراء فانون حول «الأكاذيب المتحركة البيضاء». على هذا الصعيد أكدت أعمال مستنيرين من أضراب عنايت وشايغان وسروش أهمية الشكوك التي تحوم حول نداءات سطحية تدعو الى نبذ الغرب واستصغاره، أو الانشداد غير النقدي للماضي الاسلامي، أي الايراني السابق للاسلام. المستنيرون الايرانيون اليوم بحاجة اكثر من أي وقت مضى الى إعادة نظر نقدية في صحة وأحقيّة أسلافهم الفكريين وتراثهم الاجتماعي. كما يجب عليهم مراجعة آرائهم بشأن أحقية الغرب ايضاً. ينبغي أن لايتبنّوا شيئاً دون دراسة معمقة. الفرصة أمامهم سانحة للحياة في عالمين مختلفين في وقت واحد العالم التاريخي، وعالم [مابعد] الحداثة. فبامكان الصورة المُحرّفة التي يحملونها حالياً أن تكون ميزة ايجابية شريطة أن يستعيضوا برؤية مرنة عن التصنيف الحديدي الحالي للشرقي والغربي. ففي حين أضعفهم الفقر النظري بالأمس، مازال أمامهم متسع من الوقت لاستعادة قواهم عبر المزج بين أفكار مختلفة متوفرة حواليهم. فمهما يكن من أمر، ما زال بالإمكان المزاوجة بين ما سمّاه مريسيا الياد حب الانسان القدسي لـ «الكون» وحب الانسان الحديث لـ «التاريخ». بيد أن الاشكالية الأهم التي تواجه المستنيرين الإيرانيين اليوم، هي كيف يمكنهم التحرر من نمط التفكير الذي يستدرجهم الى حفيرة «الحداثة» أو الى مصيدة «المحلية»؟

الهوامش

هوامش الفصل الرابع:

[1]- Subculture.

٢. وتسمى بالفارسية بازار، ويمكن اعتبارها البرجوازية الدينية.

٣. كمثال لهذه التحليلات أنظر؛ الغار ١٩٧٢، وكدراسة نقدية لها أنظر؛ فلور ١٩٨٣.

٤. لبلوغ هذه الأهداف عيّن أمير عباس هويدا، نصير عصّار نجل عالم الكلام المعروف والاستاذ الجامعي السيد محمدكاظم عصّار رئيساً لدائرة الأوقاف (١٩٦٤-١٩٧٢) بيدأن هذه الدائرة لم تفلح في تنفيذ المهمات المرسومة لها، فقد وجهت إليها التهم منذ البداية بالفساد و قبول الشفاعات أنظر: عصّار ١٩٨٢، ٦٠-٦٥.

٥. كان من هؤلاء؛ آية الله السيد محمدحسين بهشتي، والسيد مرتضى جزائري، وآيه الله مرتضى مطهري، والعلامة محمدحسين الطباطبائي، وآية الله محمود طالقاني، والسيد أبوالفضل موسوي مجتهد زنجاني، و واحد من غير المعممين هو المهندس مهدي بازركان.

٦. رجال‌الدين المعممون = روحانيت.

٧. اكد مطهري على التأثر بالعامة بطريقة تعيد الى الذهن تأكيدات جلال‌آل‌احمد على «نزعة التغريب» وكتب «الآفة التي شلّت أوساط رجال‌الدين وانهكتها هي التأثر بالعامة، فهذه أنكى حتى من التضرر بالسيول أو الزلازل أو العقارب والأفاعي. هذه الآفة العظيمة ماهي إلاّ نتيجة نظامنا المالي» (مطهري ١٩٦٢ ب ١٨٤).

٨. حزب الأمم الاسلامية الذي تشكل بعد برهة وجيزة من نهضة خرداد ١٩٦٣ كان منظمة مسلحة سرية غالبية أعضائها من أنصار منظمة «فدائيو الاسلام» السابقة. وقد أخذ هذا الحزب على عاتقه مسؤولية اغتيال رئيس‌الوزراء حسن علي منصور في الأول من بهمن ١٣٤٣ [٢٠ كانون‌الثاني ١٩٦٥ م] وبعض قادته هم: محمدكاظم موسوي بجنوردي، وحسن‌حامد عزيزي، ومهدي عراقي، ومحمدجواد حجتي كرماني، وابوالقاسم سرحدي‌زاده، ومحمد سرحدي‌زاده. أما جمعية نهضة الحرية في ايران فتأسست في ايلول ١٩٦١ من قبل مهدي بازركان وآية الله السيد محمود طالقاني. ومن أعضائها البارزين أحمد علي‌بابائي، وابوالفضل حكيمي، وعزت الله سحابي، ويدالله سحابي، وعباس شيباني. وحاولت هذه المنظمة مد جسور بين الطبقة المتوسطة و رجال‌الدين (علي‌بابائي ١٩٩١)

٩. تتلمذ آية الله الخميني في الفلسفة على يد آية الله السيد ابوالحسن رفيعي قزويني، وكان رجال‌الدين القلائل الذين درّسوا هذه المادة في الحوزة العلمية. وانتقده بعض رجال‌الدين المحافظ بشدة لتدريس الفلسفة اليونانية والاسلامية والعرفان لطلابه. لمزيد من المعرفة بالميول الفلسفية لدى الله الخميني راجع: كنيش ١٩٩٢.

١٠. تشكلت هذه المنظمة الدينية .السياسية في بدايات الاربعينات من قبل السيد مجتبى نواب‌صفوي واغتالت المؤرخ السياسي أحمد كسروي في العشرين من اسفند ١٣٢٤ [١٠ آذار ١٩٤٦] ورئيسي الوزراء عبدالحسين هجير وعلي‌رزم‌آرا في ١٣ آبان ١٣٢٨ [٣ تشرين‌الأول ١٩٤٩] و ١٦ اسفند ١٣٢٩ [٦ آذار ١٩٥١] على التوالي.

١١. لمزيد من الاطلاع على الآراء المتبادلة بين الامام الخميني وحكمي‌زاده راجع ؛ حاج بوشهري ١٣٦٨ [١٩٨٩] وحكمي‌زاده ١٣٦٩ [١٩٩٠].

١٢. يقع هذا الكتاب في خمسة مجلدات وهو إعادة صياغة آية الله مطهري لمحاضرات ألقاها العلامة الطباطبائي في الخمسينات مرفقة بتعليقات وشروح مفصلة للشيخ المطهري ذاته.

١٣. زعم رؤساء تحرير «المدرسة الاسلامية» أن إصدارهم من كل عدد بلغ مائتي ألف نسخة.

١٤. ينبغي التعامل بحذر مع هذه الإحصائيات، فحسب قول المؤلف لايشتمل الكشّاف على جميع الكتابات الفلسفية الصادرة في ايران خلال تلك الفترة.

١٥. آتشكده، مقابل دانشكده التي تعني الكلية.

١٦. أصاب بايندر (١٩٦٥، ١٣٨) بالقول أن هذه الميول جاءت لأن رجال‌الدين الشباب أدركوا ليسوا في مستوى المستنيرين المتغربين، فقد أهينت علومهم، وإستُهزئ بسلوكهم وزيّهم، وحرموا أفضل المشاغل الحكومية.

١٧. بعد إنتصار الثورة شغل الكثير من خريجي مدارس علوي التي تعادل الفرق الحمراء لماوتسي تونغ، مناصب مهمة في الحكومة الثورية الجديدة.

١٨. يذكر آل‌احمد عدداً يقارب المئتين لهذه الابتدائيات والثانويات يدرس فيها ٤٠ الى ٥٠ أستاذ وطالب (آل‌احمد،١٩٧٨، ٢: ٣١-٧١).

١٩. يروي علي رضا محفوظي الذي أصبح لاحقاً من أبرز أعضاء منظمة فدائيي الشعب، أنه اجتذب في الثانوية الى هذه المكتبات الاسلامية وكان يقرأ هناك كتباً صدرت في الرد على آراء ماركس وفرويد و داروين (محفوظي ١٩٨٤).

٢٠. من المهم أن نتذكر أن القسم الأكبر من الانشطة الدينية لم تكن تحصل في القرى، وإنما في المدن الكبرى كأصفهان وكاشان ومشهد وقم و شيراز وتبريز وطهران.

٢١. يذكر إسلام كاظمية نموذجاً لذلك حيث زعموا أن بئر نفط بالقرب من قم تحول الى ماء مالح. وفسّر الناس تدريجياً هذه الحادثة بأنها عقوبة للشاه بسبب نيله قبل أيام في أحد خطاباته من رجال‌الدين (كاظميه ١٩٨٣، ٨٤).

٢٢. كدراسة حول ردود الفعل التي أثارها كتاب النائيني أنظر؛ برهام ١٩٨٨.

٢٣. المعارض الأهم للنائيني هو الشيخ فضل الله نوري الذي نادى بالمشروطة المشروعة [الدستورية الشرعية] وقد أعدم من قبل ثوار الدستور في ذات السنة التي صدر فيها كتاب النائيني.

٢٤. لمزيد من المعرفة باتحاد الحجتية راجع ؛ ولي و زبيده ١٩٨٥.

٢٥. كدراستين لواقع المرأة الايرانية إنظر؛ طبري ويكانه ١٩٨٢، وسانا ساريان ١٩٨٣.

هوامش الفصل الخامس:

٢٦. شمال شرق ايران.

٢٧. ازداد عدد السكان في مشهد من قرابة مليون نسمة في عام ١٩٧٦ إلى اكثر من مليوني مواطن في ١٩٨٦ (نظري ١٩٨٩، ٢٠١).

٢٨. ساعد افتتاح سكك الحديد من طهران و مشهد عام ١٩٥٧ على مضاعفة عدد هؤلاء الزوّار.

٢٩. لمعرفة المزيد عن محمدتقي شريعتي ومركزه أنظر؛ ركني ١٩٨٧ م، وبجوم ١٩٩١ م.

٣٠. أغلق المركز بضغط من المسؤولين الحكوميين في سنة ١٩٦٣.

٣١. غالباً ماكانوا يتهمون علي شريعتي ووالده انهما متأثران بالتعاليم الاسماعيلية والبهائية والسنية.

٣٢. من التلامذة البارزين لهذه المؤسسات حسين خديوجم، الباحث والمترجم الأدبي، ومحمدرضا [سياوش] شجريان المطرب التقليدي المعروف.

٣٣. تأسست جامعة مشهد أولاً بعنوان مركز للتعليم العالي الصحي في سنة ١٩٣٩، بيد أنها غدت جامعة كبيرة بتأسيس كلية الطب فيها سنة ١٩٤٩، ثم كلية الآداب ،كلية طب الاسنان سنة ١٩٥٥، وكلية علوم المعقول والمنقول عام ١٩٥٨، وكلية العلوم ١٩٦٢-١٩٦٣. وفي سنة ١٩٦٢-١٩٦٣ تغيّر إسمها الى جامعة فردوسي.

٣٤. احمد مهدوي دامغاني، الاستاذ السابق في كلية الإلهيات والآداب بجامعة طهران، واستاذ جامعة هارفارد حالياً، نموذج لهذا الجيل. ولد عام ١٩٢٦ في أوساط عائلة روحانية، وتخرّج أولاً من الحوزة العلمية ثم التحق بالجامعة. النقطة المثيرة التي يذكرها مهدوي دامغاني هي أن رجال دين بارزين أقنعوا والده الذي كان مدرّساً في الحوزة العلمية، بأن يسمح لولده الالتحاق بجامعة طهران وكان ذلك سنة ١٩٤٤ (مهدوي دامغاني ١٩٩٠).

٣٥. من الاستثناءات البارزة في الجيل القديم ملك الشعراء محمدتقي بهار الذي كان من أوفى أنصار ثورة الدستور (المشروطة) في ايران. ورغم كونه شاعراً معاصراً إلاّ أنه أصر على نظم الشعر العمودي التقليدي. وكان اكثر توفيقاً من أي شخص آخر في هذا المجال.

[36]- Hagiology./ بارساشناسي .

[37]- La Prier.

[38]- Salman Pak et les premices spirituelles de I'Islam Iranien.

[39]- Etude sur une courbe personnelle de vie: Le Gas de Hallaj martyr mystique de l'Islam.

[40]- Esprit.

[41]- E. Mounier.

٤٢. نقلاً عن آبراهاميان ١٩٨٩، ١١٦.

[43]- Diachronically ناهمزمانه .

[44]- Synchronically همزمانه.

٤٥. اهتم شريعتي بواجبه في نقد الماركسية. واعتمد على التعاليم الاسلامية في تفنيد الاسس الفلسفية للماركسية وأيضاً على نقود سارتر لأحادية المنهج الماركسي. وسلسلة محاضراته حول «معرفة الاسلام: [اسلامشناسي] (شريعتي ١٩٨٢ت) شاهد على جهوده التي بذلها في طور النضج لتقديم دحض فلسفي اجتماعي متماسك للماركسية. وللاطلاع على أفكار شريعتي الشاب في هذا الإطار، والتي تعد متهافتة من الناحية الاستدلالية، راجع: شريعتي ١٩٨٠.

٤٦. كان شريعتي خطيباً ذا جاذبية كلامية عالية، ومن اكثر المستنيرين الايرانيين توفيقاً في هذا المجال بلا أدنى شك. فقد كانت له قدرة هائلة على التأثير في مستمعيه، وتجلّت هذه القدرة الفائقة لأول مرة في حسينية أرشاد التي ألقى من على منصتها أهم محاضراته.

٤٧. بيد أن شريعتي لم يلتفت الى مقولة ماكس فيبر الأخرى «من أراد فلاحاً لروحه وأرواح الآخرين عليه أن لايبحث عن ذلك في ميادين السياسة».

٤٨. كنماذج من انتقادات المحافظين له راجع ؛ انصاري ١٩٧٢.

٤٩. دراسة آبراهاميان لمشاغل ٨٣ شهيداً لمنظمة المجاهدين مابين ١٩٧٢ و ١٩٧٩ تعطينا الاحصا التالي: ٤٤ طالباً جامعياً (٣٣ منهم درسوا فروع العلوم الدقيقة)، ١٤ مهندساً، ٥ معلمين، ٣ محاسبين، إثنان من أصحاب المحلات التجارية، طبيب واحد، ضابط جيش، طالب حوزة، عامل واحد، و ربة بيت واحد (آبراهاميان ١٩٨٩، ١٦٧-١٦٨).

٥٠. تبيين جهان.

[51]- Feffer.

[52]- Omar Ouzegan: Le Meilleur combat.

٥٣. يقوم كتاب آريان‌بور (١٩٦٥) على أساس الافكار المطروحة في كتاب آكبرن ونيمكف ١٩٥٨. وكان في الستينات والسبعينات اكثر الكتب الجامعية شعبية في مجال علم الاجتماع.

[54]- Theosophist Mandarin.

٥٥. الملكة أو امبراطورة ايران.

[56]- Giorgio de Santillana.

[57]- E. Gilson.

[58]- H. Wolfson.

[59]- A. K. Coomaraswamy.

[60]- R. Guenon.

[61]- F. Schuon.

[62]- T. Burckhardt.

٦٣. باي استدلاليان جوبين بود، باي جوبين سخت بي‌تمكين بود.

٦٤. من المفكرين الذين تعاونوا مع الجمعية يمكن الاشارة الى جلال‌الدين آشتياني، ووليام جيتيك (W.Chittick) وهنري كوربان، ومحمدتقي دانش‌بجوه، ورضا داوري، ومهدي حائري يزدي، وتوشي هيكو ايزوتسو (T.Izutsu)، و جواد مصلح، وآية الله مرتضى مطهري، ونصر الله بورجوادي، وجعفر شهيدي.

٦٥. في سنة ١٩٤٨ عينت وزارة الخارجية الفرنسية الفيلسوف والمستشرق الفرنسي الكبير هنري كوربان مديراً لقسم الشؤون الايرانية في المعهد الفرنسي ـ الايراني بطهران. ونشر كوربان ضمن سلسلة «المكتبة الايرانية» عدداً من الكتابات حول الفلسفة الاسلامية. وكان جلال‌الدين آشتياني ومحمدمعين ومحمد مكري وحسين‌نصر ومرتضى صرّاف من جملة العلماء الذين تعاونوا مع كوربان في هذه المهمة.

٦٦. من اكبر و أهم المؤسسات الجامعية في العالم، تأسست عام ١٩٥٢ في مدينة مونتريال بكندا، وافتتح فرعها بطهران في كانون الثاني ١٩٦٩. وقد أصدرت «سلسلة العلوم الايرانية» باشراف مهدي محقق وتشارلز آدامز، التي صدر منها حتى انتصار الثورة عشرون كتاباً ودراسة حول الفلسفة والإلهيات الاسلامية. وكان من المرتبطين بها (بمركز المؤسسه في مونتريال وفرعها في طهران) مهدي محقق، مهدي حائري يزدي، و الفيلسوف الياباني توشي هيكو ايزوتسو (١٩١٤-١٩٩٣).

٦٧. لمعرفة المزيد من التفاصيل عن النشاط الفلسفي في ايران قبل الثورة راجع ؛ نصر ١٩٧٢.

٦٨. بعض الذين حضروا هذه الحوارات جلال‌الدين آشتياني، وبديع‌الزمان فروزانفر، وآية الله مطهري وحسين نصر، وداريوش شايغان، وعيسى سبهبدي و محمود شهابي.

٦٩. كنماذج لهذه النقاشات أنظر؛ الطباطبائي وكوربان ١٩٦٠، وشايكان ١٩٩٠.

٧٠. كان شريعتي و نصر و مطهري و رجل‌دين آخر اسمه علي شاهجراغي من أبرز الخطباء والمحاضرين في حسينية إرشاد.

٧١. لمزيد من التفاصيل عن آرائه في الحداثة إنظر؛ نصر a ١٩٧٦؛ b ١٩٧٦، ١٩٨٧، ١٩٨٩.

[72]- The Crime of Galileo.

٧٣. للإطلاع على إيضاحات غنون حول هذه الأفكار، أنظر؛ غنون ١٩٦٢. وقد كتب حسين نصر عام ١٩٧٠ مقدمة للترجمة الفارسية لهذا الكتاب. أنظر ؛ غنون ١٩٧٠.

٧٤. كتاب غنون بعنوان «أزمة العالم المتطور» واحد من سلسلة الكتب النقدية حول طبيعة الحضارة الغربية ومصيرها، والتي صدرت في العقود الأربعة الأولى من القرن العشرين. ومن النماذج الأخرى لهذه الكتب «تدهور الغرب» لاوزوالد شبنجلر (١٩١٨) و «انحطاط اوربا» لآلبر دمانجون A. Demangeon (١٩٢٠) و «خيانة المستنيرين» لجولين بندا (١٩٢٧) و «أزمة الحضارة» ليوهان هيزينكا J. Huizinga (١٩٢٨)،و «ثورة الجماهير» لخوزه اورتيكا اي كاست (١٩٣٠)، و «أزمة حضارتنا» لهيلير بلوك H.Belloc (١٩٣٧).

هوامش الفصل السادس:

٧٥. حسب إحصاءات وزارة العلوم والتعليم العالي في ١٩٧٦ كان ٩٤/٦٧ بالمئة من أعضاء الهيئات العلمية في الجامعات الايرانية من خريجي جامعات امريكا الشمالية واوربا الغربية. والبلدان الأربعة الرئيسية التي درسوا فيها هي امريكا (١٠٢٥ أستاذاً) و فرنسا(٧٥٨) والمانيا الغربية (٤٢٢) وبريطانيا (٣٦٤).

٧٦. يقول آل‌احمد (١٩٨٤، ١٥٢): «أنا لا أعلم أساساً منذ متى أصبح الاستشراق «علماً»؟! فقد نقول ان الغربي الفلاني عالم باللغات الشرقية أو باللهجات أو الموسيقى، وقد نقول إنه عالم انثروبولوجي أو إجتماعي متخصص بالشرق. ولكن ما معنى أن نقول عالم بالشرق [شرقشناس] أو مستشرق؟! فهل تراه عالماً بكل خفايا الشرق؟ أم ترانا نعيش في زمن أرسطو؟! هذا ما أسميه طفيلياً نابتاً على جذور الاستعمار».

٧٧. كنموذجين لتعاون الجيل الاسبق مع المستشرقين واحترامه لهم، أنظر؛ مُنشي‌زاده ١٩٥٩، وأفشار ١٩٧٧.

٧٨. كان جليلي استاذ الفلسفة في جامعة طهران. وسبق أن نال درجة الدكتوراه من جامعة باريس برسالة عنوانها «الايمان والإثمار، التجربة الوجودية للواقع» (Foi et Transcendance Experience Existentielle du reel). عاد الى ايران عام ١٩٥٥. شدته أفكار مارتن هايدغر وكارل ياسبرس. ودرس تاريخ الفلسفة اليونانية والرومانية والنصوص الفلسفية المعاصرة. وتولّى في السبعينات مواقع إدارية منها رئاسة كلية الآداب والعلوم الانسانية في جامعة طهران. وكان إيضاً ملحقاً ثقافياً في فرنسا.

[79]- Ann Arber.

[80]- Objectivity.

٨١. حاز اسلامي ندوشن على شهادة الدكتوراه عام ١٩٥٤ من جامعة باريس برسالته التي قدمها عن بلدان الكومنولث البريطانية وجمهورية الهند.

٨٢. بمبادرة من كيسنجر الذي كان آنذاك استاذاً للعلوم السياسية في جامعة هارفاد أقيمت سلسلة من المؤتمرات الصيفية في هذه الجامعة الهدف منها محاورة الشخصيات الأدبية والفكرية والسياسية في العالم الثالث. ومن الشخصيات الايرانية الأخرى التي حضرت هذه المؤتمرات في الخمسينات والستينات يمكن الاشارة الى محمد معين، وصادق جوبك، وجلال آل‌احمد، ومهري آهي، وشاهبور راسخ، وسيمين دانشور.

[83]- Melians.

٨٤. نال جمشيد بهنام درجة الدكتوراه في الاقتصاد من جامعة باريس سنة ١٩٥٨، ودرّس علم السكان في جامعة طهران من ١٩٥٩ إلى ١٩٧٤، و رأس كلية العلوم الاجتماعية وجامعة الفارابي.

٨٥. التعريف الآخر الذي ظهر في تلك الفترة للعالم الغربي هو: مجموعة بلدان اوربا الغربية وامريكا الشمالية التي أضحت قوىً عالمية بفضل الثورة الصناعية والنظم الليبرالية البرجوازية، وجعلت من البلدان الآسيوية والافريقية وبلدان امريكا اللاتينية امتداداتها الاقتصادية والسياسية، واطلقت حقبة الامبريالية العالمية في التاريخ (آشوري، ١٩٦٦).

٨٦. من أبرز الجامعيين المنادين باستلهام الازدهار الايراني قبل الاسلام ذبيح بهروز (١٨٩٠-١٩٧١) وابراهيم بورداود (١٨٨٦-١٩٦٨). كلاهما كان متخصصاً في التاريخ الايراني القديم والديانة الزرادشتية. كان بورداود استاذ اللغة الابستاقية في جامعة طهران، ونقل الابستاق عام ١٩٤٠ الى الفارسية وشكّل محفلاً فكرياً ساهم فيه أمثال محمد معين، وصادق هدايت، ومهدي بياني، وبهرام فره‌وشي. أما بهروز فكان مع محمد مقدم و صادق كيا استاذ اللغة الفارسية في العهد القديم والوسيط بجامعة طهران قد أسس اتحاد ايرانويج الذي اضطلع عبر اصداره الرسمي «ايران كوده» بتعريف التراث الحضاري القديم لايران. اعتبر بهروز و بورداود تأثير العرب على الثقافة واللغة الفارسية أسوء العوامل وأشدها هدماً، ونذروا أعمارهم

لمواجهة هذا التأثير بمختلف الصور. ومما لامراء فيه أن الذي شحذ نزعتهم القومية اكثر هو تلاشي عظمة ايران القديمة وجلالها باستثناء النزر اليسير الذي امتد به العمر الى الوقت الحاضر.

٨٧. عرف هؤلاء بـ «الرفاق الجامعيين الثلاثة»، وكان لهم اسهام مؤثر في تطوير علم الاجتماع كفرع دراسي في الجامعات الايرانية. صديقي كان عالم اجتماع وضعي على طريقة اغوست كونت. نال الدكتوراه من جامعة باريس عام ١٩٣٨ عن رسالته «الحركات الدينية الايرانية في القرنين الثاني والثالث الهجري» (صديقي ١٩٩٦). يعتبر رائد علم الاجتماع في ايران فقد بادر من عام ١٩٤٠ الى تدريس هذا العلم في كلية الآداب والمعهد العالي بجامعة طهران. بعد الانقلاب الذي أطاح بمصدق قضى صديقي سنتين في السجن، ثم اعتزل السياسة ليتابع دراساته العلمية. (تكميل همايون ١٩٩١) أما يحيى مهدوي فقد درس الفلسفة، ونشر عام ١٩٤٣ كتاب علم الاجتماع لفليسين شاله. وكانت أول ترجمة لكتاب مدرسي حول علم الاجتماع في ايران. وتولى علي‌اكبر سياسي رئاسة جامعة طهران عدة مرات ما بين ١٩٤٣ و ١٩٥٥، وعمل على تطوير هذا الفرع الجامعي في طهران والذي بات يدرس من ١٩٥٨ كفرع مستقل في مرحلة الليسانس بجامعة طهران.

٨٨. لاجدال في أن القرابة التي كانت لنراقي الى ملكة ايران من طرف والدته، ساعدته لتحصيل التراخيص اللازمة لافتتاح هذه المؤسسة. وفضلاً عن رئاسة هذه المؤسسة، عمل نراقي مستشاراً للشؤون الاجتماعية في مجلس الاقتصاد الاعلى، وكان عام ١٩٦٠ عضواً في مجلس تحديث النظام الاداري والتعليمي.

٨٩. مواكبة نراقي لمصدق ولعدوه اللدود آيه الله السيد ابوالقاسم الكاشاني الذي كان نراقي يختلف الى داره في مطلع الخمسينات، ينُم عن جهوده الرامية الى طرح بديل لحزب توده يتصف بالفاعلية والرصيد الشعبي.

٩٠. أفلح نراقي خلال تلك الفترة في أن يحفظ علاقته بعدد من المؤسسات الدولية. وتولى طوال العقود الخمسة الأخيرة مناصب متعددة في اليونسكو. في أواخر الخمسينات عمل مستشاراً لقسم العلوم الاجتماعية في هذه المنظمة. و قام من منطلق وظيفته هذه بدراسة مواضيع مثل إسكان البدو الرحّل وتبعات التحول الى الصناعة والمدنية في عدد من بلدان الشرق الأوسط. وفي عام ١٩٦٦ أخذ على عاتقه تنفيذ أول دراسة عالمية لمنظمة الأمم المتحدة حول هجرة الأدمغة من البلدان النامية الى البلدان الصناعية المتقدمة. وفي ١٩٦٩ كان مديراً لقسم الشباب ثم ملحقاً ثقافياً لليونسكو في آسيا. عاد ثانية الى ايران سنة ١٩٧٥ ورأس الدراسات والبرمجة العلمية والتعليمية وشارك كجزء من هذه الوظيفة في المجالس الحكومية المختلفة الخاصة بشؤون التعليم (نراقي ١٩٩٤، vii). تبعيته الواضحة لنظام الشاه أودعته السجن

عدة سنوات عقب انتصار الثورة. وبعد إطلاق سراحه نهائياً عاد الى باريس وهو الآن المستشار الخاص لرئيس اليونسكو.

٩١. فضلاً عن إصدار المؤسسة مجلة «العلوم الاجتماعية»، نشرت اكثر من ستين كتاباً حول مختلف فروع علم الاجتماع.

٩٢. من المفيد أن نتذكر أن ٧٧/٨ بالمئة من وزراء آخر حكومة لاميرعباس هويدا قبل إنتصار الثورة كانوا خريجي الجامعات الغربية (مناشري ١٩٩٢، ٢٧٦).

[93]- P. Vieille.

[94]- La Feodalite et l'etat en Iran.

[95]- Petrole et violence.

٩٦. امتاز عنايت بشعبية واسعة لدى طلابه الجامعيين، وكان يدرّس مواضيع من قبيل الفكر السياسي في الغرب، والسياسة والسلطة في الشرق الأوسط، والتحولات السياسية والاجتماعية في ايران، والفكر السياسي في ايران. وكان منذ ١٩٦٩ حتى ١٩٧٥ رئيساً لقسم العلوم السياسية في جامعة طهران.

٩٧. لعب عنايت دوراً مهماً في إثراء اللغة الفلسفية الفارسية بفضل مزاولته العمل في لجنة العلوم السياسية بمجمع اللغة الفارسية، وعمله كمحرر في عدة دور نشر. ولابد من اشارة خاصة هنا الى سلسلة الكتب التي ترجمت ونشرت باشرافه تحت عنوان (اساطين الفكر السياسي).

٩٨. كثلاثةنماذج للخطاب المعادي للاستشراق في ايران، راجع ؛ آشوري ١٩٧٢، وانجوي شيرازي ١٩٧٢، وراسخ ١٩٧٢.

٩٩. على هذا الصعيد يبدي عنايت عدم رضاه عن عالم الاسلاميات الفرنسي الذائع الصيت هنري كوربان لـ «فصله المذهب الشيعي عن أرضيته الاجتماعية والسياسية». ويخالف الصورة الايجابية التي رسمها حامد الغار لرجال‌الدين الايرانيين في الزمن القاجاري واعتباره إياهم رواد المعارضة الشيعية، كما أخذ علىماكسيم رودنسون مبالغاته في التوفيق بين تعاليم القرآن والسنة والاتجاه الرأسمالي (عنايت b ١٩٧٢، ١٩٧٤، ٨٩-٩٩).

١٠٠. هذا الواقع يمكنه تفسير ظاهرة ازدهار الثناء على طيف معين من المستشرقين في الجامعات الايرانية حتى خلال الفترات التي شهدت أعتى الادانات للاستشراق في ايران، أي طوال عقدي الستينيات والسبعينات. وكنموذج، أصدرت جامعة طهران في ١٩٦٣ و ١٩٧٧ كتابين تكريماً لهنري ماسه (صاحب كتاب معتقدات الايرانيين وتقاليدهم) وهنري كوربان (مؤلف العديد من الكتب حول الفلسفة الاسلامية) (أنظر؛ جامعة طهران ١٩٦٣، ١٩٧٧).

١٠١. يمكن نسبة هذه الميول الى‌حد كبير لظهور النهضة«السلفية» وقائدها الفكري محمد رشيد رض (١٨٦٥-١٩٣٥) وفي حين كان استاذ رشيدرضا أي محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) من أنصار الحداث الاسلامية والتوفيق بين الاسلام والفكر الغربي، التزم رشيد رضا نزعة محافظة ونادى بتمسك قوي تا بالاسلام.

١٠٢. من أبرز الاستثناءات في هذا الباب السيد جمال‌الدين الافغاني الذي استدرج ارنست رينان ١٨٢٣-١٨٩٢) المستشرق الفرنسي المعروف الى سجالات كتابية حول مزاعم الاوربيين العالمية ومنحه أنفسهم مهمة شاملة لتمدين العالم ونقل اسباب التحضّر إليه.

١٠٣. زار ميلوارد ايران والتقى بجلال آل أحمد، وهو من المفكريين الغربيين القلائل الذين أخذ اتهامات المستنيرين الايرانيين ضد الاستشراق مأخذ الجد، وأبدى إزاءها ردود أفعال معينة. ومع هـ مازالت نقود المستنيرين الايرانيين للاستشراق مجهولة الى‌حد كبير في العالم الغربي.

١٠٤. وهذا الاتهام جدير بكل اهتمام. فمثلاً بالنسبة للشخصيات الفلسفية المهمة في الغرب، لم تترج أيٌّ من آثار هيغل واسبينوزا وديكارت وكانت الى الفارسية حتى نهاية الستينات. ولم يكن حال الادبيا الماركسية بافضل من هذا، لأنها انحصرت بالبيان الشيوعي لماركس وانجلس، و «أنتي دورينغ لانجلس، و «دور الفرد في التاريخ» لبليخانوف، وخلاصة قصيرة لـ «رأس المال» تأليف ماركس ونظرة عابرة لنتاجات مترجمين ذوي ميول فلسفية كأحمد آرام وامير‌حسين آريان‌بور، و داريوش آشوري، ونجف دريابندري، ومحمود هومن، ومحمدباقر هوشيار، ومحمود صناعي تشير الى انهم يتبعوا خطة مدروسة في اختيارهم للكتب التي ترجموها.

١٠٥. بذل عنايت جهوداً جمّة لتبديد هذا الخمول والتقاعس، أنظر؛ عنايت ١٩٧٠، ١٩٧٥، ١٩٧٩.

١٠٦. يمكن القول أن الكثير من المستنيرين غير الدينيين في ايران غير مطلعين على المشاعر الدي لابناء وطنهم المحافظين. وغير مهتمين بها ولا راغبين فيها. فانحدارهم الطبقي المتعالي وتربيتهم النخبو المتكبرة، ودراستهم في الغرب وتبوّؤهم مناصب عليا في الجامعات أو المراكز السياسية أدى غالباً ا انفصالهم عن عامة الناس.

١٠٧. Modern Islamic Political Thought نقله الى الفارسية بهاءالدين‌خرمشاهي تحت عنو «انديشه سياسي در اسلام معاصر».

١٠٨. شارك عنايت عام ١٩٧٤ في بحث جماعي حول الفلسفة الاسلامية في منزل مرتضى مطهري.

١٠٩. كنقد فلسفي حاد لآراء عنايت حول الاسلام أنظر؛ دوستدار ١٩٩١، ٢١٣-٢٤٧.

[110]- Badingham.

١١١. لمزيد من التعرف على رؤية شايكان حول الفلسفة الهندية راجع؛ شايكان ١٩٦٧.

١١٢. للإطلاع على بحوث الملتقى راجع: Centre Iranien pour L Etude des Civilisations 1979.

١١٣. للمزيد من الايضاح في هذا المجال، أنظر؛ شايكان ١٩٧٦.

١١٤. تكنيك زده.

١١٥. طبيعي كردن . جعله طبيعياً.

[116]- mythomanie.

١١٧. للاطلاع على آراء شايكان تفصيلياً حول هذه الموضوعة، راجع؛ شايكان ١٩٩٢.

هوامش الفصل السابع:

١١٨. يمكن الاشارة الى اسماء بعض الشخصيات البارزة من هذه الشريحة من المستنيرين الدينيين وهم: حسن آيت، و أبوالحسن بني‌صدر، مهدي بازركان، مصطفى جمران، رضا داوري، حسن حبيبي، غلام علي حداد عادل، فخرالدين حجازي، محمدجواد لاريجاني، حبيب الله بيمان، نصرالله بورجوادي، وعبدالكريم سروش، وابراهيم يزدي.

١١٩. كان موضوع رسالة الدكتوراه التي قدّمها داوري يبحث في تأثير الفلاسفة اليونانيين على الفلسفة السياسية للمفكرين المسلمين من امثال فارابي (راجع: داوري ١٩٧٥، الف و ب).

١٢٠. كتب السيد حسين نصر: «حاول الفارابي تصوير شخصية «الملك الفيلسوف» الافلاطونية، و شخصية النبي ابراهيم على انهما شيء واحد، ويشرح المدينة الفاضلة وكأنّ سراً سماوياً فيها سيحكم العالم». (نصر ١٩٤٦، ١٥).

١٢١. من المفيد النظر في ماكتبه عمانوئيل كانط (١٩٦٢، ١١٦) في عام ١٧٩٥ لغرض استيعاب هذه التهمة التي اوردها داوري: «قيل على سبيل المثال أن الفلسفة خادمة للمعارف الالهية، كما وتدعي الفروع الاخرى مثل هذا الادعاء، الا ان المرء لايرى على وجه الدقّة هل تسير هذه الخادمة أمام سيّدتها وهي تحمل شمعة، أم تسير وراءها حاملة أذيال ثوبها».

١٢٢. صدرت بين العامين ١٩٨٤ و ١٩٨٥ ثلاث ترجمات لهذا الكتاب؛ قام بالترجمة الاولى علي‌اصغر مهاجر لحساب الدار الوطنية في كاليفورنيا، عام ١٩٨٤ وجاءت الترجمة الثانية على يد عزّت الله فولادوند عام ١٩٨٥في طهران، ونشرت من قبل دار خوارزمي للنشر. وفي العام نفسه بادرت «شركت سهامي انتشار» لاعادة طبع الترجمة التي انجزها علي‌اصغر مهاجر.

١٢٣. كان بوبر قد عرف في إيران قبل هذا عن طريق الترجمات التالية: بوبر ١٩٧١، وبوبر وماركوزه ١٩٧٩، ومكي ١٩٨٠.

١٢٤. تذهب الفلسفة الوضعية إلى أن العلم هو الظاهرة المعتبرة الوحيدة، والوقائع اليقينية الموضوعات الوحيدة التي يتناولها العلم، وان الفلسفة لاتملك منهجاً مختلفاً عمّا لدى العلم. و الفلسفة هي العثور على أصول عامّة مشتركة بين جميع العلوم، واستخدام تلك الأصول كدليل للـ الانساني وكقاعدة للنظام الاجتماعي (الموسوعة الفلسفية ١٩٧٢).

١٢٥. تعتقد فكرة الايمان بالتاريخ ان الفهم الكافي لطبيعة كل شيء والمعيار المناسب لقيمته يتقر ضوء معرفة موقعه في عملية ما، والدور الذي يؤديه فيها». (الموسوعة الفلسفية ١٩٧٢).

١٢٦. يرى داوري صحّة ماذهب إليه تيودور آدرنوف وغيره من فلاسفة مدرسة فرانكفورت وصفهم لبوبر بالوضعي، لأنّه يعد شريكاً للوضعية في طموحها الرامي الى التوليف بين الفلسفة وال ونظرية المعرفة للعلوم الطبيعية الجديدة. ولغرض الاطلاع على مزيد من التفاصيل حول الاختلافا ادرنوف وبوبر، راجع: داميكو ١٩٩٠ – ١٩٩١.

١٢٧. حلل سروش مبدأ بوبر في القابلية للدحض في مقالة ذات قسمين (سروش ١٩٨٧-١٩٨٨) ترجم اجزاء من «العلم الموضوعي» ١٩٧٥ لبوبر، سروش ١٩٨٩.

١٢٨. لايكاد هذا الاتهام يخلو من الحقيقة لأن مثل هذه التوجّهات موجودة ضمنياً في «الو والزمان» لهيدجر، واتخذت في كتاباته اللاحقة اسلوباً اكثر صراحة.

١٢٩. انظر على سبيل المثال: خرمشاهي ١٩٨٢؛ اديب سلطاني ١٩٨١. نايس ١٩٧٤،باربر ١٩٨٣، ١٩٩٠، بوبر ١٩٩١.

١٣٠. لغرض الحصول على مزيد من التفاصيل عمّا ورد في هذين المجالين. راجع: لندغرب ٦، آدرنوف ١٩٧٦.

١٣١. انتقد سروش منذ عام ١٩٨٠ الحتمية التاريخية التي قال بها هيجل (سروش ١٩٨٠) ول الاطلاع على انتقاد آخر وجه لهيجل، راجع؛ كنجي ١٩٨٧.

١٣٢. نذكر على سبيل المثال ان لائحة للاصلاح الزراعي حظيت بتأييد زعماء كبار من امثال آ بهشتي، وآية الله حسين علي‌المنتظري. وآية الله المشكيني، عُلّقت بسبب اعتراض علماء دين آخرين محافظة، واتهامهم لمنظمي هذه اللائحة بتجاهل احكام الاسلام (نجاش ١٩٨٤، ٢٠١-٢١١).

١٣٣. نشرت هذه المقالات في الفترة الممتدة بين نيسان (ابريل) عام ١٩٨٨ ومايو (آيار) ١٩٠ طبعت لاحقاً من قبل سروش نفسه على شكل كتاب صدر في ٣٤٩ صفحة. راجع: سروش ١٩٩١.

١٣٤. كانت الصبغة الاستدلالية للمقالات التي كتبها سروش، والجدل الذي ساعد على اثارتها، يتحمله معارضوه؛ ونتيجة لذلك اغلقت مجلة كيهان فرهنكي في حزيران ١٩٩٠، وعاودت الصدو

بهيئة تحرير جديدة، اما هيئة التحرير السابقة فقد توجهت الى اصدار مجلة شهرية مستقلة تحت عنوان «كيان» واخذ سروش و زملاؤه المستنيرون من غير علماء الدين يعبرون فيها عن آرائهم بحرية اكثر.

١٣٥. أثير هذا البحث اساساً في وقت طرحت فيه حكومة الجمهورية الاسلامية قضية الثورة الثقافية التي كانت ترمي إلى تطهير الجامعات من القوى المعارضة، واعادة النظر في المواد الدراسية للجامعات والمدارس الثانوية والابتدائية، وقد حوربت العلوم الاجتماعية حينذاك بتهمة كونها مواضيع غير علمية وتغريبية وقائمة على مبادئ نسبية، ويحتمل فيها ان تُسيء إلى الاعتقادات الدينية. وعبّر سروش عن رد فعله ازاء تلك الاطروحة، عبر عدّة لقاءات نشرت في المجلات، دافع فيها عن العلوم الاجتماعية. وواصل منذ ذلك الحين جهوده في هذا الاتجاه، وكان من جملتها ترجمته لآثار الفلاسفة الغربيين التالية اسماؤهم:

Alan Ryan, The philosophy of Social Scienses:

آلان راين، فلسفة العلوم الاجتماعية الذي صدر في إيران عام ١٩٨٨ تحت عنوان المبادئ الماورائية للعلوم الحديثة.

Edwin Arthur Brutt, Metaphysical Foundations of Modern Physical sciences:

صدرت ترجمته الفارسية عام ١٩٩١ تحت عنوان علم المعرفة التجربي

Daniel Little, Varieties of social Explanation.

الذي صدر عام ١٩٩٤ في طهران.

[136]- K. Barth.

[137]- P. Tillich.

[138]- R. Bultman.

[139]- K. Rahner.

١٤٠. للاطلاع على مزيد من التفاصيل بشأن رأي مجتهد شبستري حول ظهور العلمانية في الغرب، راجع: مجتهد شبستري ١٩٨٦، ١٩.

١٤١. يقول بوبر في مبدأ القابلية للدحض ان المعيار في تمييز العلم من شبه العلم ليس البرهان التجريبي . كما يرى الاستدلال الاستقرائي للوضعيين المنطقيين-، وانما هو القابلية للدحض عن طريق المشاهدة. والمثال المشهور الذي يأتي به بوبر في هذا السياق هو ان الانسان لا يمكنه ان يستنتج عبر المشاهدة المتكررة للاوزات البيضاء ان جميع الاوزارات بيضاء. وهذا المثال يعكس جوهر نظريّته في القابلية للدحض. ويذهب بوبر إلى الاعتقاد بأن العلم ثورة دائمة، وان العلم يؤدي مهمّته من خلال تهافت النظريات المرفوضة وتطور النظريات القابلة للدحض.

وخلاصة القول هي ان بوبر لايرى قيمة الاّ للنظريات التي تتيح اظهار خطئها. وقد استدل لاكاتوش الفيلسوف الهنغاري الاصل وزميل بوبر على أن العلم يسير بحالة اكثر تدريجية مما يُستشف معتقدات بوبر في الحدس، والدحض، وتهافت النظريات. ويرى لاكاتوش ان الانسان عند ال لايتعامل مع نظرية واحدة وانما مع مجاميع متعددة من النظريات، وأنصار هذه المجاميع مترابطون بينهم بمناهج بحث واسعة. ويشبه لاكاتوش العلم بساحة معركة تتنافس فيها مناهج البحث مابينها،ويتحقق النصر (التقدم) فيها على نحو تدريجي، وذلك حينما يتقدم الشخص من برنامج بحث برنامج آخر. وللاطلاع على مزيد من المعلومات حول هذه المعتقدات، راجع: بوبر ١٩٥٩، ولاكا ١٩٧٨، وهمبل ١٩٤٥.

١٤٢. لغرض الاطلاع على نماذج من هذه الانتقادات، راجع، شيرازي ١٩٨٨؛ ولاريجاني ٩، كريمي ١٩٩٠، وكان لتبادل الآراء بين سروش ومكارم شيرازي على وجه الخصوص أهمية فائقة يعكس استمرار حالة الصراع بين المفكّرين الدينيين من غير العلماء، والعلماء الأكثر تقليدية. وكان شيرازي الذي يعتبر كاتباً غزيراً، وعضواً بارزاً في الحوزة العلمية في قم، قد وجّه اتهامات مماثلة ، سروش شريعتي. راجع: رزمجو ١٩٩٠، ١٢١-١٧٧.

١٤٣. بعدما رفضت هيئة تحرير صفحة «كيهان فرهنكي» نشر ردوده التفصيلية، جمعها في يتألف من ٣٣٧ صفحة، ونشره بعشرين الف نسخة (غفاري ١٩٨٩).

١٤٤. للإطلاع على مزيد من المعلومات بشأن رؤية هيدجر للفكر الشرقي، راجع: باركس ١٩٨٧ May Perkes ١٩٩٦.

١٤٥. للإطلاع على مزيد من المعلومات حول رأي سروش في محاولة بازركان، راجع: سروش ٣٧٦-٣٨٠.

[5]- Apriori.

[7]- Posteriori.

١٤٨. يدور انتقاد انصار النزعة التاريخية، للنظرية الوضعية على المحاور الثلاثة التالية: انعدام المباشر للمعطيات الحسية المحضة، وتاريخية ذهن الانسان، ونسبية الحقيقة.

١٤٩. سروش معجب بكل من عقيدة توينبي الذي يرى إمكانية التوصل إلى أخوة عالمية بين ا العالمية الكبرى، وعقيدة كالينكوود الذي يرى أن الانسان ليس بوسعه ادعاء الاحاطة بالتاريخ كلّه.

[1]- Robin G. Collingwood.

[1]- Ernest Mach.

١٥٢. للإطلاع على كتاباته ذات الطابع الماورائي الجلي راجع: سروش ١٩٧٧، ١٩٨٨.

١٥٣. لمزيد من الأطلاع على قضايا العلمانية والعلمنة راجع؛ بروجردي a ١٩٩٤.

١٥٤. يكتب فالنتاين مقدم (١٩٨٩، ٨٨) حول هذه المسألة:«في الخطاب المحلي الجديد تبدو التبعية الثقافية والاستشراق والاستعمار الحديث، والامبريالية، مفردات وقضايا شاملة لكل مفهوم أو سلوك أو مؤسسة منبثقة عند الغرب. فالتفوق للأصالة دائماً والمنشود هو الهوية. غالباً ما يعبّر المحليون عن هذه النزعة برفض الماركسية وحركة تحرير المرأة والديمقراطية والاشتراكية والعلمانية كمشاريع أجنبية غير مفيدة ثقافياً، أما الشروع المحلي، والمفيد بالتالي، فهو الاسلام».

١٥٥. وكما قال ادوارد شيلز بدقة:«المجتمع الحديث، ليس مجموعة متوحّدة، أو قوافل مشردين يهربون من الحرية، ولاهو تشكيلة أنانية بلاروح ولاحب ولاايمان، وليست لها من قوى التوحيد غير المصالح والاستبداد. إنه مجتمع تكوّنه مالانهاية له من الطموحات الشخصية والالتزامات الاخلاقية في مجالات معينة، والاعتزاز المهني الخلاق والآمال الفردية المجنّحة والتضامن العريق والشعور بالمواطنة الضعيف لدى البعض، والقوي لدى البعض الأخر،والمتوسط لدى الغالبية من الافراد»(شيلز ١٩٥٧، ١١٣).

١٥٦. وكما أصاب ادوارد سعيد (١٩٩٣، ٢٢٩) بقوله: «تجاوز النزعة المحلية لايعني التخلّي عن الوطنية والقومية، بل معناه أن لانفهم الهوية المحلية نظريةً شمولية، وعليه ينبغي أن لانسارع لحبس أنفسنا في نطاق الذات بتشريفات ومظاهر الانتماء و شوفينيته الذاتية، ومايبعثه من شعور بالأمن يقعدنا عن التحليق».

ملحق

تتضمن هذه اللائحة معلومات أولية عن الشخصيات الفكرية والسياسية التي ورد ذكرها بمناسبات مختلفة في هذا الكتاب.

المعلومات المثبتة في هذه اللائحة مستقاة من مصادر متعددة (أضابير التاريخ الشفوي، ما نشر بمناسبة الوفيّات، كتب السير، تقارير سنوية جامعية، تقارير سنوية موسوعات، كتب، مجلات، حوارات شخصية، مراسلة عوائل الشخصيات، وغيره من المصادر) والطريقة التي عرضنا بها المعلومات هي؛ اللقب، الاسم، محل الولادة سنة الولادة، (والوفاة) طبقاً للتاريخ الهجري الشمسي،[1] البلد الذي درس فيه والتخصص والشهادة الدراسية (أو نوع الدراسة)، وسنة حيازة الشهادة، والعمل الذي زاوله. وقد أوردنا الاسماء الحقيقة للاشخاص في هذه اللائحة، وذكرنا اسماءهم المستعارة داخل أقواس.

آخوندزاده، ميرزا فتح علي: نوكا، آذربايجان، ١٢٢٧-١٢٩٩ هـ ق، دراسة تقليدية، كاتب مسرحي، كاتب، عقيد في الجيش الروسي.

آرام، أحمد: طهران ١٢٨١-١٣٧٧ [١٩٠٢-١٩٩٨ م]، ايران، دراسة الطب (لم يُنهها)، مترجم، معلم، موظف حكومي، معاون وزارة الثقافة، ١٣٣١ [١٩٥٢ م].

آريانبور، أمير حسين: طهران، ١٣٠٣- [١٩٢٤-] ايران، جامعة طهران، دكتور فلسفة وعلوم تربوية و أدب فارسي، ١٣٣٩ [١٩٦٠م] باحث، استاذ في جامعة طهرا وجامعة «تربيت معلم»، مترجم.

آريان، سعيد: مشهد ، ١٣-١٣٥٠ [؟١٩-١٩٧١م] ايران، جامعة مشهد، ليسانس لغة وآداب انجليزية، عضو منظمة الفدائيين.

آجنك، بهمن: ١٣٢٤-١٣٥٠ [١٩٤٥-١٩٧١م]، بندر بهلوي، جامعة مشها ليسانس أدب انجليزي، ١٣٤٧ [١٩٦٨م]، عضو منظمة الفدائيين.

١- وقد عادلناه في الترجمة العربية بالتاريخ الميلادي الذي أدرجناه بين قوسين [ ].

آشتياني، جلال‌الدين: ١٣٠٤- [١٩٤٥-] ايران، الحوزة العلمية في قم، دراسة دينية، استاذ إلهيات في جامعة مشهد، باحث، شارح، مؤرخ.

آشوري، داريوش: طهران، ١٣١٧- [١٩٣٨-] ايران، جامعة طهران، ليسانس اقتصاد، ١٣٤٣ [١٩٦٤م] مؤلف معاجم، باحث، مترجم، محرر.

آل‌أحمد، جلال: طهران ١٣٠٢-١٣٤٨ [١٩٢٣-١٩٦٩م] ايران، معهد طهران، ماجستير أدب فارسي، ١٣٢٥ [١٩٤٦م] كاتب، ناشط سياسي، ناقد اجتماعي.

آموزكار، جمشيد: ١٣٠٢ [١٩٢٣م] امريكا، جامعة كُرنل، دكتوراه في هندسة الطرق والبناء، ١٣٣٠ [١٩٥١م] سياسي، وزير زراعة، وزير داخلية، أمين عام حزب رستاخيز ١٣٥٥-١٣٥٦ [١٩٧٦-١٩٧٧م] رئيس وزراء ١٣٥٦-١٣٥٧ [١٩٧٧-١٩٧٨م].

آيت، حسن: نجف‌آباد، ١٣١٧-١٣٦٠ [١٩٣٨-١٩٨١م] ايران، جامعة طهران، ماجستير علم اجتماع، ١٣٤٠ [١٩٦١م] باحث، ناشط سياسي.

أحمدزاده، طاهر: مشهد، ١٣٠٠ [١٩٢١ م] ايران، دراسة ثانوية، ملاّك صغير، ناشط سياسي، أول محافظ لخراسان بعد الثورة.

أحمدزاده، مستوره: مشهد ١٣٢٤ [١٩٤٥م] ايران، جامعة مشهد، دكتوراه طب ١٣٥٣ [١٩٧٤م] عضوة منظمة الفدائيين، طبيبة.

أحمدزاده، مسعود: مشهد ١٣٢٥-١٣٥٠ [١٩٤٦-١٩٧١م] ايران، جامعة طهران، ليسانس رياضيات، ١٣٤٨ [١٩٦٩م] عضو ومنظّر في منظمة الفدائيين.

أخوان ثالث، مهدي: مشهد ١٣٠٧-١٣٦٩ [١٩٢٨-١٩٩٠م] ايران، دبلوم (شهادة ثانوية) شاعر، باحث.

آراني، تقي: تبريز ١٢٨١-١٣١٨ [١٩٠٢-١٩٣٩م] المانيا، جامعة برلين، دكتوراه كيمياء، ١٣٠٦ [١٩٢٧م] استاذ جامعي، باحث، منظّر ماركسي، الأب الروحي لمؤسسي حزب توده.

إسلامي ندوشن، محمدعلي: ندوشن (يزد) ١٣٠٤- [١٩٢٥-] فرنسا، جامعة باريس، دكتوراه حقوق دولية، ١٣٣٣ [١٩٥٤ م] باحث، كاتب، مترجم، استاذ جامعة طهران ١٣٤٨-١٣٥٨ [١٩٦٩-١٩٧٩م].

اشرف، أحمد: طهران، ١٣١٣- [١٩٣٤-] الولايات المتحدة الامريكية المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية، دكتوراه علم اجتماع، ١٣٥٠ [١٩٧١م] ع استاذ جامعي.

أشرف، حميد: طهران ١٣٢٥-١٣٥٥ [١٩٤٦-١٩٧٦م] ايران، جامعة طهر ليسانس (غيرتام) مهندس ميكانيكي، عضو منظمة الفدائيين.

اعتماد زاده (به آذين)، محمود: رشت ١٢٩٣ [١٩١٤م] فرنسا، هندسة ١٧ ١٩٣٨م] مترجم، قاص، من قادة حزب توده.

افشارنادري، نادر: خراسان ١٣٠٥-١٣٥٨ [١٩٢٦-١٩٧٩م] فرنسا، جامعة بار دكتوراه علوم اجتماعية ١٣٤٣ [١٩٦٤م] استاذ علوم اجتماعية في جامعة طه خبير في شؤون العشائر الايرانية.

الافغاني [أسدآبادي] جمال الدين: اسدآباد، ١٢٥٤-١٣١٤ هـ ق. العراق، د دينية، كاتب، ناشط سياسي اسلامي.

الهي قشمه‌اي، محيي‌الدين مهدي: قمشه، ١٢٨٠-١٣٥٢ [١٩٠١-١٩٧٣] اي دراسة دينية، استاذ إلهيات في جامعة طهران، شاعر، شارح.

اميركبير، ميرزا تقي‌خان: فراهان، ١٢٢٢-١٢٦٨ هـ ق، ايران، دراسة تقل سياسي (الصدر الأعظم في الزمن القاجاري).

أميني، علي: طهران ، ١٢٨٤-١٣٧١ [١٩٠٥-١٩٩٢ م] فرنسا، جامعة بار دكتوراه حقوق، ١٣١١ [١٩٣٢م] سياسي، نائب في المجلس ١٣٢٦-١٣٢٨ [٧. ١٩٤٩] وزير مالية ١٣٣٢-١٣٣٦ [١٩٥٣-١٩٥٧م] سفير ايران لدى الولايات الم الامريكية ١٣٣٧-١٣٣٨ [١٩٥٨-١٩٥٩ م] رئيس وزراء ١٣٤٠-١٣٤١ [١٩٦١- م].

أميني، يدالله (مفتون): شاهين دج (تبريز) ١٣٠٥ [١٩٢٦م] ايران، شاعر.

انجوي شيرازي، ابوالقاسم: شيراز، ١٣٠٠-١٣٧٢ [١٩٢١-١٩٩٣ م] سوي جامعة جنيف، ليسانس؟، علوم سياسية، ؟١٣٢، باحث أدبي، كاتب، باحث في ا العامة.

بازركان، مهدي: طهران، ١٢٨٦-١٣٧٣ [١٩٠٧-١٩٩٤م] فرنسا، المدرسة المركزية للفنون والصناعات، ليسانس هندسة ميكانيكية ١٣١٤ [١٩٣٥م] كاتب، استاذ جامعي، سياسي، مؤسس وقائد جمعية نهضة حرية ايران ١٣٤٠-١٣٧٣ [١٩٦١-١٩٩٤م]، أول رئيس وزراء للجمهورية الاسلامية في ايران.

باهري، محمد: شيراز ١٢٩٨- [١٩١٩-] فرنسا، جامعة باريس، دكتوراه حقوق، ١٣٣٣ [١٩٥٤م] استاذ حقوق في جامعة طهران ١٣٣٦-١٣٥٧ [١٩٥٧-١٩٧٨م] سياسي، وزير عدل، ١٣٤١-١٣٤٢ [١٩٦٢-١٩٦٣م] معاون وزارة الداخلية ١٣٤٣-١٣٥٦ [١٩٦٤-١٩٧٧م] أمين عام حزب رستاخيز ١٣٥٦ [١٩٧٧م].

باهنر، محمد جواد: كرمان ١٣١٢-١٣٦٠ [١٩٣٣-١٩٨١م] ايران، جامعة طهران، دكتوراه إلهيات، ؟١٣٤ [؟١٩٦م] عالم ديني، سياسي، رئيس وزراء. ١٣٦٠ [١٩٨١م].

براهني، رضا: تبريز ١٣١٤- [١٩٣٥-] تركيا، جامعة اسطنبول، دكتوراه أدب انجليزي، ١٣٣٩ [١٩٦٠م] كاتب، ناقد أدبي، شاعر، استاذ جامعة تبريز وجامعة طهران.

برقعي، علي‌اكبر: قم ١٢٧٩-١٣٦٧ [١٩٠٠-١٩٨٨م] ايران، دراسة دينية، ؟١٣٠، عالم ديني، ناشط سياسي.

بروجردي، حسين: بروجرد، ١٢٥٤-١٣٤٠ [١٨٧٥-١٩٦١م] ايران والعراق، دراسة دينية ؟؟١٢، عالم ديني كبير.

بقائي كرماني، مظفر: كرمان، ١٢٩١-١٣٦٦ [١٩١٢-١٩٨٧م] فرنسا، جامعة باريس، دكتوراه فلسفة ١٣١٤ [١٩٣٥م] استاذ جامعي، سياسي، أحد مؤسسي حزب كادحي الشعب الايراني، نائب مجلس.

بني‌صدر، ابوالحسن: همدان، ١٣١٢- [١٩٣٣-] فرنسا، جامعة باريس، دكتوراه اقتصاد، ؟١٣٤ [؟١٩٦م] سياسي، وزير خارجية، رئيس جمهورية ١٣٥٨-١٣٦٠ [١٩٧٩-١٩٨١م].

بهار، محمدتقي: مشهد، ١٢٦٤-١٣٣٠ [١٨٨٥-١٩٥١م]، دراسة تقليدية، شاعر، باحث، صحفي، استاذ جامعي، سياسي، ممثل مجلس، وزير ثقافة ١٣٢٥ [١٩٤٥-١٩٤٦م].

بهار، مهدي: مشهد، ١٢٩٩- [١٩٢٠-] فرنسا، دكتوراه طب؟١٣٣، طبيب،

بهار، مهرداد: طهران، ١٣٠٨-١٣٧٣ [١٩٢٩-١٩٩٤م] بريطانيا وايران، طهران، دكتوراه لغة فارسية، ١٣٤٤ [١٩٦٥م] باحث، استاذ اللغات الايرانية الاسلام في جامعة طهران.

بهرنكي، صمد: تبريز ١٣١٨-١٣٤٧ [١٩٣٩-١٩٦٨م] ايران، جامعة ليسانس لغة انجليزية، ؟١٣٤، معلم، ناقد اجتماعي، باحث في الثقافة العامة، مترجم.

بهروز، ذبيح: نيشابور، ١٢٦٩-١٣٥٠ [١٨٩٠-١٩٧١م] مصر، بريطانيا (كمبردج) أدب عربي و رياضيات، ؟١٣٠، كاتب، رئيس مكتبة نادي الضباط.

بهشتي، محمد: إصفهان، ١٣٠٧-١٣٦٠ [١٩٢٨-١٩٨١م] ايران، جامعة دكتوراه إلهيات، ١٣٣٨ [١٩٥٩م] عالم ديني، ناشط سياسي.

بهنام، جمشيد: اسطنبول، ١٣٠٩ [١٩٣٠م] فرنسا، جامعة باريس، دكتوراه اقتصاد، ١٣٣٧ [١٩٥٨م] باحث، استاذ علم السكان في جامعة طهران ١٣٣٨ [١٩٥٩-١٩٧٤م] عميد جامعة فارابي ١٣٥٤-١٣٥٨ [١٩٧٥-١٩٧٩م] عضو بـ منظمة اليونسكو.

بياني، خانبابا: همدان ١٢٨٨- [١٩٠٩-] فرنسا، جامعة باريس، دكتوراه ١٣١٦ [١٩٣٧م] استاذ جامعي.

بياني، مهدي: همدان ١٢٨٥-١٣٤٦ [١٩٠٦-١٩٦٧م] ايران، جامعة دكتوراه أدب فارسي، ١٣٢٤ [١٩٤٥م] استاذ جامعي، أمين مكتبات، مؤسس المكتبة الوطنية الايرانية، مدير المكتبة الملكية ١٣٣٥-١٣٤٧ [١٩٥٦-١٩٦٨م].

بيضائي، بهرام: طهران، ١٣١٧- [١٩٣٨-] ايران، جامعة طهران، والمسرح ؟١٣٤، كاتب مسرحي، سيناريست، مخرج سينمائي.

باكدامن، ناصر: طهران، ١٣١١-[١٩٣٢-] فرنسا، جامعة باريس، دكتوراه اقتصاد، ١٣٤٦ [١٩٦٧م] استاذ الاقتصاد في جامعة طهران ١٣٤٦-١٣٦٠ [١٩٦٧-١٩٨١م] وجامعة باريس السابعة ١٣٦٢ [١٩٨٣م] باحث، ناشط سياسي، مؤسسة المنظمة الوطنية للجامعيين الايرانيين ١٣٥٧ [١٩٧٨م].

باكنجاد، شكرالله: ؟؟١٣-١٣٦١ [؟؟١٩-١٩٨٢م] ايران، ناشط سياسي، قائد جماعة فلسطين.

بروين كنابادي، محمد: كناباد، ١٢٨٢-١٣٥٧ [١٩٠٣-١٩٧٨م] ايران، دراسة تقليدية، ؟١٣٠، عالم، مترجم، استاذ آداب في جامعة طهران، نائب مجلس.

برهام، باقر: رودبار، ١٣١٣-[١٩٣٤-] فرنسا، جامعة باريس، دكتوراه علم اجتماع، ١٣٥٤ [١٩٧٥م] مترجم، باحث، ناشط اجتماعي، عضو مؤسس لاتحاد الكتاب الايرانيين.

بورجوادي، نصرالله: طهران، ١٣٢١-[١٩٤٢-] ايران، جامعة طهران، دكتوراه فلسفة، ؟١٣٥، باحث، فيلسوف، رئيس تحرير مجلة «نشر دانش».

بورداود، ابراهيم: رشت ١٢٦٤-١٣٤٧ [١٨٨٥-١٩٦٨م] لبنان، فرنسا، المانيا، الهند، الحقوق والتاريخ واللغة الايرانية قبل الاسلام، ١٣١٨ [١٩٣٩ م] استاذ حقوق و حضارة ولغات ايرانية قديمة في جامعة طهران ١٣١٨-١٣٤٢ [١٩٣٩-١٩٦٣م] شاعر، باحث.

بويان، أمير برويز: مشهد، ١٣٢٤-١٣٥٠ [١٩٤٥-١٩٧١م] ايران، الجامعة الوطنية، ليسانس أدب، ؟١٣٤، عضو ومنظّر في منظمة الفدائيين.

بهلبد، مهرداد: ١٣٠٠ -[١٩٢١-] ايران، دبلوم، ؟١٣١، وزير ثقافة وفن ١٣٤٣-١٣٥٧ [١٩٦٤-١٩٧٩م].

بهلوي، رضا: سوادكوه، ١٢٥٦-١٣٢٣ [١٨٧٧-١٩٤٤م] بدون دراسة رسمية، ملك ايران ١٣٠٤-١٣٢٠ [١٩٢٥-١٩٤١م].

بهلوي، فرح: طهران، ١٣١٧-[١٩٣٨-] فرنسا، المدرسة المعمارية، ليسانس (غير تام)، هندسة طرق وبناء، ملكة ايران.

بهلوي، محمدرضا: ١٢٩٨-١٣٥٩ [١٩١٩-١٩٨٠م] سويسرا وايران، كل عسكرية، ١٣١٥ [١٩٣٦م] ملك ايران ١٣٢٠-١٣٥٧ [١٩٤١-١٩٧٩م].

بيشداد، امير: طهران ١٣٠٩-[١٩٣٠-] فرنسا، جامعة باريس، دكتوراه ، ١٣٤٠ [١٩٦١م] استاذ طب في جامعة باريس، ناشط سياسي، عضو مؤسس لج الاشتراكيين الايرانيين في اوربا.

بيمان، حبيب الله: شيراز، ١٣١٤ -[١٩٣٥-] دكتوراه طب أسنان، ؟١٣، با ناشط سياسي، مؤسسة نهضة المسلمين المجاهدين، طبيب أسنان.

تختي، غلام رضا: طهران ١٣٠٩-١٣٤٦ [١٩٣٠-١٩٦٧م] ايران، دراسة ثا رياضي، بطل العالم في المصارعة.

تقوائي، ناصر: آبادان، ١٣٢٠-[١٩٤١-] مخرج سينمائي، كاتب قصص قص

تقي‌زاده، حسن: تبريز، ١٢٥٧-١٣٤٨ [١٨٧٨-١٩٦٩م] ايران، دراسة تقل فيزياء، طب، ؟١٢٧، باحث سياسي، سفير، نائب مجلس، وزير، سناتور، ، المجلس الاعلى للثقافة.

تنكابني، فريدون: تنكابن، ١٣١٦-[١٩٣٧-] ايران، أدب فارسي، روائي، م

توفيق، فيروز: تبريز، ١٣١٣-[١٩٣٤-] سويسرا، جامعة جنيف، دكتوراه اجتماعية واقتصادية، ١٣٤٣ [١٩٦٤م] ناشط سياسي، باحث، رئيس مركز الإ- الايراني، وزير إسكان.

توكلي، حميد: سبزوار، ١٣٢٥-١٣٥٠ [١٩٤٦-١٩٧١م] ايران، جامعة مش ليسانس تاريخ ؟١٣٥، عضو منظمة الفدائيين.

جزني، بيجن: طهران، ١٣١١-١٣٥٤ [١٩٣٢-١٩٧٥] ايران، جامعة طه ليسانس فلسفة وعلوم تربوية، ؟١٣٤، منظّر وثوري ماركسي.

جليلي، ابوالحسن: طهران، ١٣٠٥-[١٩٢٦-] فرنسا، جامعة باريس، دك فلسفة، ١٣٣٤ [١٩٥٥م] استاذ فلسفة في جامعة طهران، مستشار ثقافي لايرا باريس.

جهانبكلو، أمير حسين: طهران، ١٣٠٢-١٣٧٠ [١٩٢٣-١٩٩١م] فرنسا، جامعة باريس، دكتوراه اقتصاد، ١٣٢٨ [١٩٤٩م] باحث، استاذ اقتصاد في جامعة طهران.

جمران، مصطفى: طهران، ١٣١١-١٣٦٠ [١٩٣٢-١٩٨١م] امريكا، جامعة كاليفورنيا في باركلي، دكتوراه هندسة كهرباء، ١٣٤١ [١٩٦٢م] ناشط سياسي، وزير دفاع في حكومة مابعد الثورة.

جوبك، صادق: بوشهر، ١٢٩٥- [١٩١٦-] ايران، دبلوم، ١٣١٦ [١٩٣٧م] كاتب روايات وقصص قصيرة.

حائري يزدي، عبدالكريم: يزد، ١٢٣٩-١٣١٥ [١٨٦٠-١٩٣٦م] ايران والعراق، دراسة دينية،؟؟١٢، عالم وزعيم ديني معروف، مؤسس الحوزة العلمية في مدينة قم.

حائري يزدي، مهدي: قم، ١٣٠١ [١٩٢٢م] ايران، جامعة طهران، دكتوراه إلهيات، ١٣٣١ [١٩٥٢م] كندا، جامعة تورنتو، دكتوراه فلسفة، ١٣٥٨ [١٩٧٩م] باحث، عالم ديني، استاذ فلسفة في جامعة طهران.

حاج سيدجوادي، علي‌اصغر: قزوين ١٣٠٣ - [١٩٢٤-] فرنسا، جامعة باريس، دكتوراه اقتصاد، ١٣٣٢ [١٩٥٣م] كاتب، صحفي، ناشط سياسي في القوة الثالثة.

حبيبي، حسن: طهران، ١٣١٤- [١٩٣٥-] فرنسا، جامعة باريس، دكتوراه علم اجتماع، ؟١٣٤، باحث، سياسي، نائب مجلس، وزير تربية وتعليم، وزير عدل، معاون أول رئيس الجمهورية، ممثل ايران في المجلس التنفيذي لليونسكو.

حجازي، فخرالدين: سبزوار، ١٣٠٧- [١٩٢٨-] ايران، ليسانس أدب فارسي، باحث، ناشر، سياسي.

حجازي، محمد: طهران، ١٢٧٩-١٣٥٢ [١٩٠٠-١٩٧٣م] فرنسا، أدب وفلسفة، كاتب، سياسي.

حجتي كرماني، محمدجواد: كرمان، ١٣١٠- [١٩٥١-] ايران، دراسة دينية،؟ ١٣٣م، عالم ديني، سياسي، عضو مجلس خبراء القيادة، امام جمعة كرمان، نائب مجلس.

حداد عادل، غلام علي: طهران، ١٣٢٣ - [١٩٤٤-] ايران، جامعة طهرا دكتوراه فلسفة ؟١٣٥، استاذ جامعي، باحث، موظف حكومي.

حكمت، علي‌اصغر: شيراز، ١٢٧٢-١٣٦٠ [١٨٩٣- ١٩٨١م] فرنسا، جامع باريس، ليسانس أدب، ١٣١١ [١٩٣٢م] باحث، استاذ تاريخ أديان وأدب فارسي جامعة طهران، رئيس جامعة طهران، ١٣١٤-١٣١٧ [١٩٣٥-١٩٣٨م] سياسي، وز ثقافة، وزير داخلية، وزير صحة، وزير عدل، وزير خارجية.

الحكيم، محسن: النجف، ١٢٦٧-١٣٤٩ [١٨٨٨-١٩٧٠م] ايران والعراق، درا دينية، عالم ديني.

حكيمي، ابوالفضل: مشهد، ؟١٣١، هندسة، باحث، ناشط سياسي، عضو بارز نهضة الحرية.

خامنه‌اي، علي: مشهد، ١٣١٨- [١٩٣٩-] ايران، الحوزة العلمية في مش دراسة دينية، ١٣٤٧ [١٩٦٨م] عالم ديني، رئيس جمهورية ١٣٦٠-١٣٦٨ [١٩٨١ ١٩٨٩م] وقائد الجمهورية الاسلامية الايرانية منذ ١٣٦٨ [١٩٨٩م] لحد الآن.

خانباباتهراني، مهدي: طهران، ١٣١٣- [١٩٣٤-] المانيا، جامعة غوته، ماج حقوق، ١٣٥٠ [١٩٧١م] ناشط سياسي، عضو بارز في اتحاد الطلبة الجامعي الايرانيين في اوربا، مشرف متخصص بالفارسية في إذاعة بكين، صحفي، مترجم.

خديو جم، حسين: مشهد، ١٣٠٦-١٣٦٥ [١٩٢٧-١٩٨٦م] ايران، دراسة تقليد باحث أدبي، كاتب، مترجم.

خرمشاهي، بهاء الدين: قزوين ١٣٢٤- [١٩٤٥-] ايران، جامعة طهران، ماج علم مكتبات، ١٣٥٢ [١٩٧٣م] باحث، مترجم.

الخميني، روح الله: خمين ١٢٨١-١٣٦٨ [١٩٠٢-١٩٨٩م] ايران، الحوزة العل في قم، دراسة دينية، ١٣٠٥ [١٩٢٦م] عالم دين معروف، ناشط سياسي، قائد الث الاسلامية، ومؤسس الجمهورية الاسلامية في ايران.

الخوئي، ابوالقاسم: آذربايجان، ١٢٨٠-١٣٧١ [١٩٠١-١٩٩٢م] العراق، در دينية، عالم دين بارز.

خوئي، اسماعيل: مشهد، ١٣١٧- [١٩٣٨-] بريطانيا، جامعة لندن، ماجستير فلسفة، ١٣٤٥ [١٩٦٦م] شاعر، استاذ فلسفة.

خواجه‌نوري، عباس قلي: ١٢٩٤-١٣٧٢ [١٩١٥-١٩٩٣م] فرنسا، جامعة باريس، دكتوراه إحصاء، ١٣٣٥ [١٩٥٦م] استاذ احصاء في الجامعة، مؤسس مركز آموزش آمار [تدريس الاحصاء].

دانش‌بجوه، محمدتقي: آمل، ١٢٩٠- [١٩١١-] ايران، دراسة تقليدية، عالم، خبير مخطوطات،خبير كتب، استاذ في جامعة طهران.

دانشور، سيمين: شيراز، ١٣٠٠- [١٩٢١-] ايران، جامعة طهران، دكتوراه ادب فارسي، ١٣٢٨ [١٩٤٩م] روائية، مترجمة، استاذة في جامعة طهران.

داور، علي‌اكبر: طهران، ١٢٦٤-١٣١٥ [١٨٨٥-١٩٣٦م] سويسرا، جامعة جنيف، ليسانس حقوق ١٢٩٩ [١٩٢٠م] صحفي، سياسي، نائب مجلس، وزير فوائد عامة، وزير عدل ١٣٠٦-١٣١٣ [١٩٢٧-١٩٣٤م] وزير مالية ١٣١١-١٣١٦ [١٩٣٢-١٩٣٧م].

داوري اردكاني، رضا: أردكان، ١٣١٢- [١٩٣٣-] ايران، جامعة طهران، دكتوراه فلسفة، ١٣٤٥ [١٩٦٦م] باحث، محرر، استاذ فلسفة في جامعة طهران من ١٣٤٦ [١٩٦٧م] لحد الآن.

درخشش، محمد: طهران، ١٢٩٤- [١٩١٥-] ايران، المعهد العالي في طهران، ليسانس جغرافيا، ١٣١٩ [١٩٤٠م] معلم، مؤسس اتحاد المعلمين الايرانيين، سياسي، نائب مجلس، وزير ثقافة ١٣٤٠-١٣٤١ [١٩٦١-١٩٦٢م].

درويشيان، علي أشرف: كرمانشاه، ١٣٢٠- [١٩٤١-] ايران، روائي.

دريابندري، نجف: آبادان، ١٣٠٨- [١٩٣٩-] ايران، ثانوية رازي في آبادان، دبلوم، ١٣٢٦ [١٩٤٧م] مترجم، كاتب،ناقد أدبي.

دشتي، علي: كربلاء، ١٢٧٣-١٣٦٠ [١٨٩٤-١٩٨١م] العراق، دراسة تقليدية، ١٢٩٧ [١٩١٨م] باحث، صحفي، مؤسس صحيفة (شفق سرخ) ١٣٠١-١٣١٤ [١٩٢٢-١٩٣٥م] سياسي، نائب مجلس، سفير ايران لدى مصر، ١٣٢٧-١٣٣٠ [١٩٤٨-١٩٥١م] سفير ايران لدى لبنان ١٣٤٢ [١٩٦٣م] سناتور ١٣٣٢-١٣٥٧ [١٩٥٣-١٩٧٩م].

دوستدار، آرامش: طهران، ١٣١٠ [١٩٣١م] المانيا، جامعة بون، دكتوراه ف ١٣٥٠ [١٩٧١م] استاذ فلسفة في جامعة طهران، باحث.

دولت‌آبادي، محمود: دولت‌آباد (سبزوار) ١٣١٩- [١٩٤٠-] ايران، تعليم روائي.

دهخدا، علي‌اكبر: طهران ١٢٥٨-١٣٣٤ [١٨٧٩-١٩٥٥م] ايران، مدرسة ا السياسية، ليسانس علوم سياسية، ؟١٢٨، باحث، شاعر، ناقد اجتماعي، نائب م رئيس مدرسة العلوم السياسية ١٣٠٣-١٣٢٠ [١٩٢٤-١٩٤١م] باحث لغوي، م موسوعي.

دهقاني، أشرف: تبريز، ١٣٢٧- [١٩٤٨-] ايران، دراسة ثانوية، ؟١٣٤، منظمة الفدائيين.

دهقاني، بهروز: تبريز، ١٣١٧-١٣٥٠ [١٩٣٨-١٩٧١م] ايران، دبلوم، معلم، عضو منظمة الفدائيين.

ذكاء، سيروس: تبريز، ١٣٠٥- [١٩٢٦-] فرنسا، جامعة باريس، دكتوراه - ١٣٣٣ [١٩٥٤م] كاتب.

رادي، اكبر: رشت، ١٣١٨- [١٩٣٩-] ايران، كاتب مسرحي.

راسخ، شابور: طهران، ١٣٠٣- [١٩٢٤-] سويسرا، جامعة جنيف، دكتور اجتماع، ١٣٣٧ [١٩٥٨م] استاذ علم اجتماع في جامعة طهران ١٣٣٧-١٣٥٦ [١ ١٩٧٧م] باحث، خبير ومعاون في منظمة التخطيط والميزانية، مستشار م اليونسكو.

راشد، حسين علي: تربت حيدريه، ١٢٨٤-١٣٥٩ [١٩٠٥-١٩٨٠م] ا والعراق، دراسة دينية، ١٣١٣ [١٩٣٤م] خطيب منبر، نائب مجلس.

رجوي، كاظم: مشهد، ١٣١٤-١٣٦٩ [١٩٣٥-١٩٩٠م] فرنسا، جامعة با دكتوراه حقوق، ١٣٤٣ [١٩٦٤م] استاذ جامعي، حقوقي، ناشط سياسي.

رجوي، مسعود: طبس، ١٣٢٧- [١٩٤٨-] ايران، جامعة طهران، ليسانس سياسية، ١٣٤٩ أو ١٣٥٠ [١٩٧٠ أو ١٩٧١م] قائد منظمة مجاهدي الشعب الايرا

رحيمي، مصطفى: نائين، ١٣٠٥- [١٩٢٦-] فرنسا، جامعة باريس، دكتوراه حقوق، ؟١٣٣، باحث، مترجم.

رزم‌آرا، علي: طهران، ١٢٨٠-١٣٢٩ [١٩٠١-١٩٥٠ م] فرنسا، كلية سن سير العسكرية ١٣٠٨ [١٩٢٩م] جنرال، سياسي، رئيس وزراء في ١٣٢٩ [١٩٥٠م].

رضازاده شفق، صادق: تبريز، ١٢٧٤-١٣٥٠ [١٨٩٥-١٩٧١م] المانيا، جامعة برلين، دكتوراه فلسفة، ١٣٠٧ [١٩٢٨م] استاذ جامعي، باحث، سياسي، نائب مجلس، سناتور.

رهنما، مجيد: طهران، ١٣٠٣- [١٩٢٤-] فرنسا، جامعة باريس، دكتوراه حقوق واقتصاد، ١٣٢٧ [١٩٤٨م] استاذ جامعة طهران، باحث، سياسي، سفير ايران لدى سويسرا ١٣٤٤-١٣٤٥ [١٩٦٥-١٩٦٦م] وزير علوم و تعليم عالي ١٣٤٦-١٣٥٠ [١٩٦٧-١٩٧١م] معاون رئيس وزراء ١٣٥١-١٣٥٦ [١٩٧٢-١٩٧٧م].

رؤيايي، يدالله: دامغان، ١٣١١- [١٩٣٢-] ايران، جامعة طهران، دكتوراه حقوق، ؟١٣٤، شاعر، موظف حكومي.

ساعدي، غلام حسين: تبريز، ١٣١٤-١٣٦٤ [١٩٣٥-١٩٨٥م] ايران، جامعة طهران، دكتوراه علم نفس، ؟١٣٤، طبيب نفسي، كاتب قصص قصيرة، كاتب مسرحي، ناشط سياسي.

سبانلو، محمدعلي: طهران، ١٣١٩- [١٩٤٠-] ايران، جامعة طهران، ليسانس حقوق، ؟١٣٤، شاعر، كاتب.

سبهبدي، عيسى: همدان، ١٢٩٦-١٣٥٧ [١٩١٧-١٩٧٨م] فرنسا، جامعة رويان، دكتوراه ادب فرنسي، ؟١٣٢، باحث، استاذ لغة وآداب فرنسية في جامعة طهران.

سبهري، سهراب: كاشان، ١٣٠٧-١٣٥٩ [١٩٢٨-١٩٨٠م] ايران، جامعة طهران، ليسانس أدب انجليزي، ؟١٣٣، شاعر، رسام.

سجادي، جعفر: إصفهان، ١٣٠٣ [١٩٢٤م] ايران، جامعة طهران، دكتوراه إلهيات، ١٣٣٩ [١٩٦٠م] باحث، مترجم، استاذ أدب و إلهيات في جامعة طهران ١٣٤١-١٣٥٨ [١٩٦٢-١٩٧٩م].

سحابي، عزت الله: طهران، ١٣٠٩- [١٩٣٠-] ايران، جامعة طهران، ليسانس هندسة كهرباء، ١٣٣١ [١٩٥٢م] مهندس، ناشط سياسي، نائب مجلس، وزير في الحكومة المؤقته، رئيس تحرير مجلة ايران فردا [ايران الغد].

سحابي، يد الله: طهران، ١٢٨٥- [١٩٠٦-] فرنسا، جامعة ليل، دكتوراه جيولوجي ١٣١٥ [١٩٣٦م] استاذ في جامعة طهران ١٣١٥-؟١٣٤ [١٩٣٦-؟١٩٦م] ناشط سياسي عضو بارز في نهضة الحرية، وزير البرامج الثورية في الحكومة المؤقتة.

سروش، عبدالكريم: طهران، ١٣٢٤- [١٩٤٥-] بريطانيا، جامعة لندن، دكتورا فلسفة علوم، ١٣٥٧ [١٩٧٨م] باحث، استاذ في جامعة طهران، مترجم، منظّر.

سعادتي، كاظم: ١٣١٩-١٣٥٠ [١٩٤٠-١٩٧١م] ايران، عضو منظمة الفدائيين.

سعيدي سيرجاني، علي‌اكبر: سيرجان، ١٣١٠-١٣٧٣ [١٩٣١-١٩٩٤م] ايران المعهد العالي في طهران، ليسانس ؟، ؟١٣٣، باحث، شاعر، روائي، اديب.

سلطان‌بور، سعيد: مشهد، ؟؟١٣-١٣٦٠ [؟؟١٩-١٩٨١م] ايران، دراسة ثانوية ؟؟١٣، شاعر، كاتب مسرحي، ناشط سياسي.

سوركي، عباس: شاهرود، ١٣١٥-١٣٥٤ [١٩٣٦-١٩٧٥م] ايران، جامعة طهران ليسانس علوم سياسية، ؟؟١٣، عضو منظمة الفدائيين.

سياسي، علي‌اكبر: يزد، ١٢٧٤-١٣٦٩ [١٨٩٥-١٩٩٠م] فرنسا، جامعة باريس دكتوراه آداب، ١٣١٠ [١٩٣١م] باحث، استاذ جامعي، رئيس جامعة طهران ١٣٢١ ١٣٣٣ [١٩٤٢-١٩٥٤م] سياسي، وزير ثقافة، ١٣٢١، ١٣٢٦-١٣٢٧ [١٩٤٢، ١٩٤٧ ١٩٤٨م] وزير خارجية ١٣٢٨ [١٩٤٩م] عضو دائم في مجمع العلوم الايراني، وعضو المجلس الاعلى للثقافة.

شادمان، فخرالدين: طهران، ١٢٨٦-١٣٤٦ [١٩٠٧-١٩٦٧م] فرنسا، جامعة باريس، دكتوراه حقوق، ١٣١٤ [١٩٣٥م] بريطانيا، مدرسة الاقتصاد والعلوم السياسية دكتوراه تاريخ، ١٣١٨ [١٩٣٩م] استاذ تاريخ في جامعة طهران ١٣٢٩-١٣٤٦ [٩٥٠ -١٩٦٧م] باحث، موظف حكومي، سياسي، وزير زراعة، وزير اقتصاد، وزير عدل.

شاكري، خسرو: طهران، ١٣١٧-[١٩٣٨-] فرنسا، جامعة باريس، دكتوراه تاريخ، ١٣٥٩ [١٩٨٠م] ناشط سياسي، عضو بارز في اتحاد الطلبة الجامعيين الايرانيين، باحث، استاذ جامعي، ناشر وثائق تاريخية.

شاملو، أحمد: طهران، ١٣٠٤-١٣٧٩ [١٩٢٥-٢٠٠٠م] ايران، الخامس اعدادي، ١٣٢؟، شاعر، باحث، مترجم، ناقد أدبي.

شانه‌جي، محمد: مشهد، ١٣٠١ [١٩٢٢م] ايران، دراسة ثانوية، سمسار في سوق طهران، ناشط سياسي، عضو نهضة الحرية، أبرز مساعد لآية الله محمود طالقاني ١٣٥٧-١٣٥٨ [١٩٧٩-١٩٨٠م].

شجريان، محمدرضا (سياوش): مشهد، ١٣٠٨-[١٩٢٩-] ايران، مطرب، ملحّن، استاذ موسيقى.

شريعت سنكلجي، ميرزا رضاقلي: سنكلج (طهران) ١٢٦٩-١٣٢٢ [١٨٩٠-١٩٤٣ م] ايران، دراسة دينية، عالم دين إصلاحي.

شريعتمداري، محمدكاظم: تبريز ١٢٨٢-١٣٦٥ [١٩٠٣-١٩٨٦م] ايران، دراسة دينية، عالم دين معروف.

شريعتي، علي: مزينان، ١٣١٢-١٣٥٦ [١٩٣٣-١٩٧٧م] فرنسا، جامعة باريس، دكتوراه في علم الاولياء، ١٣٤٢ [١٩٦٣م].

شريعتي، محمدتقي: مزينان، ١٢٨٦-١٣٦٦ [١٩٠٧-١٩٨٧م] ايران، الحوزة العلمية في مشهد، دراسة دينية، ١٣٠؟، باحث، شارح، معلم ومدير مدرسة، ناشط سياسي.

شعاعيان، مصطفى: طهران، ١٣١٥-١٣٥٤ [١٩٣٦-١٩٧٥م] ايران، جامعة طهران، ليسانس هندسة، ١٣٤؟، مهندس لحام فلزات، معلم، مفكر و ناشط سياسي.

شفيعي كدكني، محمدرضا: كدكن (نيشابور) ١٣١٨-[١٩٣٩-] ايران، جامعة طهران، دكتوراه ادب فارسي، ١٣٤٨ [١٩٦٩م] شاعر، باحث، استاذ أدب فارسي في جامعة طهران.

شهابي، محمود: تربت حيدريه، ١٢٨٢-١٣٦٥ [١٩٠٣-١٩٨٦م] ايران، دراسة تقليدية، باحث، استاذ فقه في جامعة طهران.

شهيدثالث، سهراب: طهران ١٣٢٣- [١٩٤٤-] فرنسا، معهد الدراسات السينمائية العليا، ليسانس ؟، ١٣٤٧ [١٩٦٨م] مخرج سينمائي.

شهيدي، جعفر: بروجرد، ١٢٩٧-[١٩١٨-] ايران، جامعة طهران، دكتوراه وآداب فارسية، ١٣٤٠ [١٩٦١م] باحث، مترجم، استاذ آداب فارسية في جامعة طهران.

شيباني، عباس: طهران، ١٣٠٩-[١٩٣٠-] ايران، دكتوراه طب، سياسي، عضو بارز في نهضة الحرية، عضو مجلس الخبراء، نائب مجلس، وزير زراعة، رئيس جامعة طهران.

الصدر، موسى: قم، ١٣٠٧-١٣٥٧ [١٩٢٨-١٩٧٨م] ايران، جامعة طهران، ليسانس علوم سياسية، ١٣٣؟، العراق، الحوزة العلمية في النجف، دراسة دينية ١٣٣٨ [١٩٥٩م] عالم ديني، ناشط سياسي، مؤسس وزعيم حركة أمل في لبنان.

صديق، عيسى: طهران، ١٢٧٣-١٣٥٧ [١٨٩٤-١٩٧٨م] امريكا، جامعة كولومبيا، دكتوراه فلسفة، ١٣١٠ [١٩٣١م] باحث، استاذ ورئيس جامعة طهران، سياسي، سنة ١٣٢٨-١٣٣٨ [١٩٤٩-١٩٥٩م] وزير ثقافة لست مرات.

صديقي، غلام حسين: طهران، ١٢٨٤-١٣٧٠ [١٩٠٥-١٩٩١م] فرنسا، جامعة باريس، دكتوراه علم اجتماع، ١٣١٦ [١٩٣٧م] باحث، استاذ علم الاجتماع في جامعة طهران ١٣١٧-١٣٥٢ [١٩٣٨-١٩٧٣م] سياسي، وزير بريد وهاتف، ١٣٣٠-١٣٣١ [١٩٥١-١٩٥٢م] وزير داخلية ١٣٣١-١٣٣٢ [١٩٥٢-١٩٥٣] عضو بارز في الجبهة الوطنية.

صفا، ذبيح الله: شهميرزاد (سمنان) ١٢٩٠- [١٩١١-] ايران، جامعة طهران، دكتوراه ادب فارسي، ١٣٢١ [١٩٤٢م] باحث، استاذ أدب فارسي في جامعة طهران ١٣٢١-١٣٤٨ [١٩٤٢-١٩٦٩م].

صفاري آشتياني، محمد: طهران، ١٣١٣-١٣٥١ [١٩٣٤-١٩٧٢م] ايران، جامعة طهران، ليسانس حقوق، ١٣٣٩ [١٩٦٠م] عضو منظمة الفدائيين.

صفائي فراهاني، علي‌اكبر: كيلان، ١٣١٨-١٣٤٩ [١٩٣٩-١٩٧٠م] ايران، جامعة طهران، ليسانس هندسة، ؟١٣٤، عضو منظمة الفدائيين.

صناعي، محمود: أراك، ١٢٩٧-١٣٦٤ [١٩١٨-١٩٨٥م] جامعة لندن، دكتوراه علم نفس، ؟١٣٢، استاذ جامعي، مترجم، مستشار ثقافي.

طالقاني، محمود: طالقان، ١٢٨٩ – ١٣٥٨ [١٩١٠-١٩٧٩م] العراق، الحوزة العلمية في النجف، دراسة دينية، ؟١٣١، عالم دين معروف، مفسر، ناشط سياسي، من مؤسسي نهضة الحرية، عضو مجلس خبراء القيادة.

الطباطبائي، محمدحسين: تبريز ١٢٨١-١٣٦٠ [١٩٠٢-١٩٨١م] العراق، الحوزة العلمية في النجف، دراسة دينية، ١٣١٤ [١٩٣٥م] عالم دين معروف، فيلسوف، مفسر.

طبري، إحسان: ساري، ١٢٩٥-١٣٦٨ [١٩١٦-١٩٨٩م] ايران، جامعة طهران، ليسانس حقوق، ؟؟١٣، باحث، من قادة ومنظري حزب توده.

عابدزاده، علي‌أصغر: مشهد، ١٢٩٠-١٣٦٥ [١٩١١-١٩٨٦م] ايران، الحوزة العلمية في مشهد، دراسة دينية، تاجر، ناشط سياسي، صاحب مشاريع خيرية.

عراقي، مهدي: طهران، ١٣٠٩-١٣٥٨ [١٩٣٠-١٩٧٩م] ايران، دراسة ابتدائية، سمسار في سوق طهران، عضو منظمة فدائيي الاسلام والهيئات الاسلامية المؤتلفة، عضو الشورى المركزية لمؤسسة المستضعفين والحزب الجمهوري الاسلامي.

عزيزي، محسن: ١٢٨٢-١٣٧٢ [١٩٠٣-١٩٩٣م] فرنسا، جامعة باريس، دكتوراه آداب، ١٣١٧ [١٩٣٨م] استاذ في جامعة طهران.

عصّار، محمدكاظم: النجف، ١٢٦٤-١٣٥٣ [١٨٨٥-١٩٧٤م] ايران والعراق، دراسة دينية ؟١٣٠، عالم دين معروف، فقيه، استاذ فلسفة اسلامية في جامعة طهران.

عصّار، نصير: ١٣٠٥-[١٩٢٦-] ايران، جامعة طهران، ليسانس حقوق، ١٩٤٥م، سياسي، معاون رئيس وزراء ورئيس منظمة الأوقاف، ١٣٤٤-١٣٥١ [١٩٦٥-١٩٧٢م]

أمين عام معاهدة سنتو [حلف بغداد]، ١٣٥٠-١٣٥٤ [١٩٧١-١٩٧٥م] معاون خارجية في الشؤون السياسية، ١٣٥٤-١٣٥٧ [١٩٧٥-١٩٧٨م].

علوي، بزرك: طهران ١٢٨٣-١٣٧٥ [١٩٠٤-١٩٩٦م] المانيا، جامعة ، ليسانس تعليم، ١٩٢٨م، كاتب، عضو مؤسس في حزب توده، استاذ لغة وآد جامعة هومبولت ١٣٣٢-١٣٥٧ [١٩٥٢-١٩٧٨م].

علوي، رضا: اهواز، ١٣١٤ [١٩٣٥م] الولايات المتحدة الامريكية، هارفارد، ليسانس تاريخ، ١٣٣٦ [١٩٥٧م] بريطانيا، جامعة اوكسفورد، ليسان هندية كلاسيكية، ١٣٤٢ [١٩٦٣م] باحث، مستشار ثقافي لايران في الهند، وزير العلوم والثقافة.

علي‌بابائي، أحمد: ١٣٠٣-١٣٧٥ [١٩٢٤-١٩٩٦م] ايران، دراسة ثانوية ناشط سياسي، عضو مؤسس في نهضة حرية ايران، صاحب مشاريع خيرية.

عنايت، حميد: طهران، ١٣١١-١٣٦١ [١٩٣٢-١٩٨٢م] بريطانيا، جامعا دكتوراه علوم سياسية، ١٣٤١ [١٩٦٢م] عالم، مترجم، استاذ علوم سياسية في طهران، ١٣٤٥-١٣٥٨ [١٩٦٦-١٩٧٩م] استاذ تاريخ الشرق الأوسط الحدي جامعة اوكسفورد ١٣٥٩-١٣٦١ [١٩٨٠-١٩٨٢م].

غني، قاسم: سبزوار، ١٢٧٢-١٣٣١ [١٨٩٣-١٩٥٢م] لبنان، الجامعة الامر بيروت، دكتوراه طب، ١٢٩٨ [١٩١٩م] باحث، مترجم، سياسي، سفير ايران ف و مصر، وزير صحة، وزير ثقافة، نائب مجلس.

فرّخ، محمود: مشهد ١٢٧٤-١٣٦٠ [١٨٩٥-١٩٨١م] ايران، دراسة تقليدي كاتب، شاعر، نائب مجلس.

فريد، أحمد: يزد، ١٢٩١-١٣٧٣ [١٩١٢-١٩٩٤م] فرنسا والمانيا، فلسفة. استاذ فلسفة في المعهد العالي وجامعة طهران.

فروزانفر، بديع الزمان: بشرويه (طبس) ١٢٨٣-١٣٤٩ [١٩٠٤-١٩٧٠م وطهران، دراسة تقليدية، ؟١٣٠، استاذ تاريخ الأدب الفارسي والتصوف الا في جامعة طهران، شاعر، سناتور ١٣٢٨-١٣٣١ [١٩٤٩-١٩٥٢م] عضو ال

الاعلى للمعارف (الثقافة) ١٣١٣-١٣٣٢ [١٩٣٤-١٩٥٣م] رئيس جامعة المعقول والمنقول (الإلهيات والمعارف الاسلامية) جامعة طهران ١٣٣١-١٣٤٦ [١٩٥٢-١٩٦٧ م] رئيس المكتبة الملكية.

فروغي (ذكاء الملك)، محمد علي: طهران، ١٢٥٤-١٣٢١ [١٨٧٥-١٩٤٢م] ايران، دارالفنون، أدب وفلسفة، ١٢٨٩ [١٩١٠م] باحث، سياسي، نائب مجلس، وزير بلاط، رئيس الديوان العالي للبلاد، رئيس وزراء لثلاث مرات، أديب.

فره‌وشي، بهرام: طهران، ؟؟١٣-١٣٧١ [؟؟١٩-١٩٩٢م] فرنسا، جامعة باريس، دكتوراه ١٣٤١ [١٩٦٢م] استاذ في جامعة طهران.

فلسفي، نصرالله: طهران، ١٢٨٠-١٣٦٠ [١٩٠١-١٩٨١م] ايران، دارالفنون، دبلوم ثانوية، ١٢٩٨ [١٩١٩م] استاذ تاريخ في جامعة طهران ١٣١٥-١٣٤٠ [١٩٣٦-١٩٦١م] كاتب، مترجم، موظف حكومي، مستشار ثقافي لايران في ايطاليا واسبانيا ١٣٣٥-١٣٤٠ [١٩٥٦-١٩٦١م].

قزويني، محمد: طهران، ١٢٥٦-١٣٢٨ [١٨٧٧-١٩٤٩م] ايران، دراسة تقليدية، باحث، أديب.

قطب‌زاده، صادق: إصفهان، ١٣١٥-١٣٦١ [١٩٣٦-١٩٨٢م] امريكا، ليسانس (غيرتام) ناشط سياسي، منظّم الطلبة الجامعيين الايرانيين في الولايات المتحدة واوربا، رئيس مؤسسة الاذاعة والتلفزيون الوطنية الايرانية، وزير خارجية.

كاردان، علي‌محمد: يزد، ١٣٠٦- [١٩٢٧-] سويسرا، جامعة جنيف، دكتوراه فلسفة تعليم ١٣٣٦ [١٩٥٧م] استاذ جامعي، باحث.

كاشاني، ابوالقاسم: طهران ١٢٦١-١٣٤٠ [١٨٨٢-١٩٦١م] العراق، الحوزة العلمية في النجف، دراسة دينية، ؟١٢٩، زعيم ديني و سياسي، نائب مجلس.

كاظم‌زاده ايرانشهر، حسين: تبريز، ١٢٦٢-١٣٤٥ [١٨٨٣-١٩٦٦م] بلجيكا، جامعة لوفن، ليسانس علوم سياسية واجتماعية، ١٢٩٠ [١٩١١م] باحث أدبي، ناشط سياسي.

كاظميه، إسلام: مشهد، ١٣١١-١٣٧٦ [١٩٣٢-١٩٩٧م] ايران، جامعة ط ليسانس ادب فارسي، ١٣٣٦ [١٩٥٧م] روائي، معلم، صحفي، ناشط سياسي.

كرماني، ميرزا آقاخان: ماشيز (بالقرب من مدينة كرمان) ١٢٧٠-١٤ ايران، دراسة تقليدية، ؟١٢٥، مفكر سياسي وثوري.

كسروي، أحمد: تبريز، ١٢٦٩-١٣٢٤ [١٨٩٠-١٩٤٥م] ايران، دراسة ، مؤرّخ، صحفي، مفكر سياسي واجتماعي، حقوقي.

كشاورز، أمير هوشنك: طهران، ١٣١١- [١٩٣٢-] ايران، جامعة ط ماجستير انثروبولوجيا، ١٣٤٨ [١٩٦٩م] خبير في الشؤون الزراعية والعشائر الاير

كفائي، أحمد: مشهد، ١٢٦١-١٣٥٠ [١٨٨٢-١٩٧١م] ايران، دراسة دينية، عالم ديني.

كيا، صادق: طهران، ١٢٩٩- [١٩٢٠-] ايران، جامعة طهران، دكتورا فارسي، ١٣٢٠، [١٩٤١م] استاذ جامعي، معاون وزير.

كيميائي، مسعود: طهران، ١٣٢٢- [١٩٤٣-] ايران، مخرج سينمائي، سينار

كلبايكاني، محمدرضا: كلبايكان، ١٢٧٧-١٣٧٢ [١٨٩٨-١٩٩٣م] ايران، دينية، ١٢٩٨ [١٩١٩م] عالم دين بارز.

كلسرخي، خسرو: طهران، ١٣١٩-١٣٥٢ [١٩٤٠-١٩٧٣م] ايران، جامعة ، ليسانس أدب، ؟١٣٤، شاعر، ناقد فنّي، ناشط سياسي.

كلشيري، هوشنك: إصفهان، ١٣١٦- [١٩٣٧-] ايران، جامعة إصفهان، ل أدب فارسي، ؟١٣٤، ناقد أدبي.

لاريجاني، محمدجواد: النجف، ١٣٣٠- [١٩٥١-] الولايات الم الامريكية، جامعة كاليفورنيا في باركلي، دكتوراه رياضيات، ؟١٣٥، سياسي مجلس، معاون وزير الخارجية، مستشار رئيس الجمهورية رفسنجاني لشؤون القومي.

متين دفتري، أحمد: طهران، ١٢٧٥-١٣٥٠ [١٨٩٦-١٩٧١م] سويسرا جامعة لوزان، دكتوراه علوم سياسية، ١٣٠٩ [١٩٣٠م] استاذ جامعي، سياسي، سناتور، رئيس وزراء.

مجتهد شبستري، محمد: تبريز، ١٣١٥-[١٩٣٦-] ايران، الحوزة العلمية في قم، دراسة دينية، ؟١٣٣، باحث، استاذ الهيات في جامعة طهران، عضو مجمع العلوم.

مجيدي، عبدالمجيد: طهران، ١٣٠٧-[١٩٢٨-] فرنسا، جامعة باريس، دكتوراه حقوق، ؟١٣٣، سياسي، وزير عمل ١٣٤٨-١٣٥١ [١٩٦٩-١٩٧٢م] رئيس منظمة التخطيط والميزانية ١٣٥١-١٣٥٦ [١٩٧٢-١٩٧٧م] رئيس مؤسسة الملكة فرح، ١٣٤٨-١٣٥٧ [١٩٦٩-١٩٧٩م].

محفوظي، علي‌رضا: رودسر، ١٣٣٥-[١٩٥٦-] ايران، مؤسسة بارس، ليسانس (غير تام) فيزياء ورياضيات، ؟١٣٥، عضو منظمة الفدائيين.

محقق، مهدي: مشهد، ١٣٠٨-[١٩٢٩-] ايران، جامعة طهران، دكتوراه إلهيات وأدب فارسي، ١٣٣٨ [١٩٥٩م] باحث، استاذ جامعة طهران و جامعة مك كيل.

المرعشي النجفي، شهاب‌الدين: ١٢٧٣-١٣٦٩ [١٨٩٤-١٩٩٠م] العراق، الحوزة العلمية في النجف، دراسة دينية، عالم دين بارز.

مسكوب، شاهرخ: بابل، ١٣٠٤-[١٩٢٥-] ايران، جامعة طهران، ليسانس حقوق، ؟١٣٢، باحث، مترجم.

مشكاة، محمد: بيرجند، ١٢٨٠-١٣٥٩ [١٩٠١-١٩٨٠م] ايران، دراسة دينية، ؟ ١٣٠، عالم دين، عالم كتب، استاذ فقه في جامعة طهران.

مصلح، جواد: شيراز، ١٢٩٧-[١٩١٨-] ايران، دراسة تقليدية، إلهيات وآداب، ؟؟١٣، عالم كلام، استاذ فلسفة في جامعة طهران.

مطهري، مرتضى: فريمان، ١٢٩٨-١٣٥٨ [١٩١٩-١٩٧٩م] ايران، الحوزة العلمية في قم، دراسة دينية، إلهيات، ١٣٣١ [١٩٥٢م] عالم دين معروف، باحث، استاذ فلسفة اسلامية في جامعة طهران ١٣٣٣-١٣٥٥ [١٩٥٤-١٩٧٦م] ناشط سياسي،

مؤسس جامعة روحانيت مبارز [جماعة الروحانيين المجاهدين] وعضو شورى الثو الاسلامية.

معين، محمد: رشت، ١٢٩٧-١٣٥٠ [١٩١٨-١٩٧١م] ايران، جامعة طهرا دكتوراه لغة وآداب فارسية، ١٣٢١ [١٩٤٢م] باحث، استاذ أدب فارسي في جام طهران، مؤلف قواميس لغوية.

مفتح، محمد: همدان، ١٣٠٦-١٣٥٨ [١٩٢٧-١٩٧٩م] ايران، جامعة طهرا دكتوراه الهيات، ؟؟١٣، عالم دين، ناشط سياسي.

مقدم، محمد: طهران، ١٢٨٧-[١٩٠٨-] امريكا، جامعة برينستون، دكتوراه ل ١٣١٧ [١٩٣٨م] باحث، استاذ لغات قديمة في جامعة طهران ١٣١٨-١٣٤٧ [٩٣٩ ١٩٦٨م].

مكارم شيرازي، ناصر: شيراز، ١٣٠٥-[١٩٢٦-] ايران، الحوزة العلمية في مش وقم، العراق، الحوزة العلمية في النجف، دراسة دينية، ؟١٣٢، عالم دين، ناش سياسي، عضو مجلس خبراء القيادة، مؤلف كتب دينية.

ملك، حسين: أراك ، ١٣٠٠-[١٩٢١-] فرنسا، جامعة باريس، دكتوراه ع اجتماع أرياف، ١٣٣٩ [١٩٦٠م] كاتب، ناشط ومنظّر سياسي.

ملكي، خليل: تبريز، ١٢٨٠-١٣٤٨ [١٩٠١-١٩٦٩م] المانيا، جامعة برلي ليسانس كيمياء، ؟١٣٠، باحث، مفكر و ناشط سياسي، من مؤسسي حزب كاد- الشعب الايراني.

منتظري، حسين علي: نجف‌آباد، إصفهان، ١٣٠٠-[١٩٢١-] ايران، الحو العلمية في إصفهان، دراسة دينية، ١٣٣١ [١٩٥٢م] عالم دين معروف، ناشط سيا عضو مجلس الثورة الاسلامية، رئيس مجلس خبراء القيادة.

منشي‌زاده، داود: طهران، ١٢٩٣-١٣٦٨ [١٩١٤-١٩٨٩م] المانيا، جامعة برل دكتوراه آداب وفلسفة، ١٣٢٢ [١٩٤٣م] استاذ جامعي مونيخ و اوبسالا، ناش سياسي، مؤسس الحزب الاشتراكي الوطني للعمال (سومكا).

منصور، حسن علي: طهران، ١٣٠٢-١٣٤٣ [١٩٢٣-١٩٦٤م] ايران، جامعة طهران، ليسانس علوم سياسية، ؟١٣٢، سياسي، رئيس وزراء ١٣٤٢-١٣٤٣ [١٩٦٣-١٩٦٤م].

مهدوي دامغاني، أحمد: مشهد ١٣٠٥- [١٩٢٦-] ايران، جامعة طهران، دكتوراه آداب، ١٣٤٢ [١٩٦٣م] استاذ في جامعة طهران وجامعة هارفارد، باحث، موظف حكومي.

مهدوي، يحيى: طهران، ١٢٨٧- [١٩٠٨-] فرنسا، جامعة باريس، دكتوراه فلسفة، ١٣١٢ [١٩٣٣م] استاذ فلسفة في جامعة طهران.

مهرجوئي، داريوش: طهران، ١٣١٩- [١٩٤٠-] الولايات المتحدة الامريكية، جامعة كاليفورنيا في لوس انجلس، ليسانس فلسفة، ١٣٤٥ [١٩٦٦م] مخرج سينمائي، مترجم، سيناريست.

ميرزاده (م، آزرم)، نعمت: مشهد ، ١٣١٧- [١٩٣٨-] ايران، دبلوم ثانوية،؟١٣٣، شاعر، كاتب، ناشط سياسي.

ميلاني، محمدحاج سيدهادي: النجف، ١٢٧٢-١٣٥٤ [١٨٩٣-١٣٧٥] العراق، دراسة دينية، ؟١٣٠، عالم دين.

مينوي، مجتبى: طهران، ١٢٨٢-١٣٥٥ [١٩٠٣-١٩٧٦م] ايران وبريطانيا، ؟١٣١، استاذ جامعي، باحث أدبي، موظف حكومي، مستشار ثقافي.

مؤمني، حميد: ١٣٢٣-١٣٥٤ [١٩٤٤-١٩٧٥م] ايران، ليسانس اقتصاد، ١٣٥١ [١٩٧٢م] عضو منظمة الفدائيين.

النائيني، محمدحسين: نائين، ؟١٢٢. ١٣١٥ [؟١٨٤-١٩٣٦م] ايران، دراسة دينية، ؟؟١٢، عالم دين.

نابدل، علي‌رضا: تبريز، ؟؟١٣-١٣٥٠ [؟؟١٩-١٩٧١م] ايران، جامعة طهران، ليسانس حقوق، ؟١٣٤، عضو منظمة الفدائيين.

ناتل‌خانلري، برويز: طهران، ١٢٩٢-١٣٦٩ [١٩١٣-١٩٩٠م] ايران، جا
طهران، دكتوراه أدب فارسي، ١٣٢٢ [١٩٤٣م] باحث، شاعر، استاذ أدب فارسي
جامعة طهران، سياسي، سناتور، وزير تربية وتعليم.

نادربور، نادر: طهران، ١٣٠٨- [١٩٢٩-] فرنسا، جامعة باريس، ليسانس
وأدب فرنسي، ١٣٣١ [١٩٥٢م] شاعر، ناقد اجتماعي وأدبي.

ناطق، هما: رضائية، ١٣١٤- [١٩٣٥-] فرنسا، جامعة باريس، دكتوراه تا
١٣٤٦ [١٩٦٧م] استاذة تاريخ في جامعة طهران و جامعة باريس، باحثة، نا
سياسية.

نراقي، إحسان: كاشان، ١٣٠٥- [١٩٢٦-] فرنسا، جامعة باريس، دكتوراه
اجتماع، ١٣٣٥ [١٩٥٦م] استاذ علم اجتماع في جامعة طهران، مدير مؤ
الدراسات والبحوث الاجتماعية ١٣٣٧-١٣٥٧ [١٩٥٨-١٩٧٩م] باحث، مستشار
عام اليونسكو من ١٩٨٣ لحد الآن.

نصر، سيدحسين: طهران، ١٣١٢- [١٩٣٣-] امريكا، جامعة هارفارد، دك
فلسفة، ١٣٣٧ [١٩٥٨م] استاذ فلسفة في جامعات طهران، تمبل، جورج واش
رئيس جامعة آريامهر الصناعية،١٣٥١-١٣٥٤ [١٩٧٢-١٩٧٥م] رئيس مجمع الف
في ايران ١٣٥٢-١٣٥٧ [١٩٧٣-١٩٧٩م].

نصر، ولي الله: كاشان، ١٢٥٥-١٣٢٤ [١٨٧٦-١٩٤٥م] ايران، المدرسة ا
للطب والصيدلة والتوليد، دكتوراه طب، ؟١٢٨، طبيب، باحث، رئيس المدرسة
للطب، رئيس معهد، استاذ جامعي، سياسي، وزير ثقافة.

نصيريان، علي: طهران ١٣١٣- [١٩٣٤-] ايران، استاذ وممثل سينمائي، كا
مخرج مسرحي.

نفيسي، سعيد: طهران، ١٢٧٤-١٣٤٥ [١٨٩٥-١٩٦٦م] فرنسا وسويسرا، ؟
استاذ في جامعة طهران، باحث، مترجم، أديب.

نوّاب صفوي، مجتبى: ١٣٠٣-١٣٣٤ [١٩٢٤-١٩٥٥م] العراق، الحوزة العلم
النجف، دراسة دينية، ؟؟١٣، مؤسس منظمة فدائيي الاسلام.

نوري، فضل الله: ١٢٥٧-١٣٢٧هـ العراق، الحوزة العلمية في النجف، دراسة دينية، ؟؟١٢، عالم دين بارز، ناشط سياسي.

هدايت، صادق: طهران، ١٢٨١-١٣٣٠ [١٩٠٢-١٩٥١م] ايران، مدرسة سان‌لويس، دبلوم ثانوية، ١٣٠٤ [١٩٢٥م] روائي وقاص، ناقد أدبي، باحث في الثقافة العامة.

هزارخاني، منوجهر: طهران، ١٣١٣- [١٩٣٤-] فرنسا، دكتوراه علم آفات[٢]، ١٣٤٤ [١٩٦٥م] طبيب، كاتب، مترجم، ناشط سياسي.

هجير، عبدالحسين: طهران، ١٢٨١-١٣٢٨ [١٩٠٢-١٩٤٩م] ايران، مدرسة العلوم السياسية، ليسانس علوم سياسية، ١٣٠٢ [١٩٢٣م] سياسي، وزير، رئيس وزراء.

همايون، داريوش: طهران، ١٣٠٧- [١٩٢٨-] صحفي، رئيس تحرير صحيفة آيندكان ١٣٥٤-١٣٥٦ [١٩٧٥-١٩٧٧م] سياسي، نائب رئيس حزب رستاخيز ١٣٥٥-١٣٥٦ [١٩٧٦-١٩٧٧م] وزير أمن وسياحة ١٣٥٦-١٣٥٧ [١٩٧٧-١٩٧٨م] ناطق باسم الحكومة ١٣٥٦ [١٩٧٧م].

همائي، جلال‌الدين: إصفهان، ١٢٧٨-١٣٥٩ [١٨٩٩- ١٩٨٠م] ايران، دراسة تقليدية ؟؟١٣، باحث، شاعر، عالم دين.

هومن، محمود: طهران، ١٢٧٨-١٣٥٩ [١٨٩٩-١٩٨٠م] فرنسا، جامعة باريس، دكتوراه فلسفة، ١٣٢٣ [١٩٤٤م] استاذ فلسفة، مترجم.

هويدا، أميرعباس: طهران، ١٢٩٨-١٣٥٨ [١٩١٩-١٩٧٩م] بلجيكا، جامعة بروكسل، ليسانس علوم سياسية، ١٣٢١ [١٩٤٢م] سياسي، رئيس وزراء ١٣٤٣-١٣٥٦ [١٩٦٤-١٩٧٧م].

يزدي، ابراهيم: قزوين، ١٣١٠- [١٩٣١-] ايران، جامعة طهران، دكتوراه صيدلة ؟١٣٣، استاذ جامعي، باحث في أمراض السرطان، سياسي، معاون رئيس

٢- ١٥٨. آسيب شناسي، Pathology.

الوزراء لشؤون الثورة، وزير خارجية في الحكومة المؤقته، نائب مجلس ١٣٥٩ ١٣٦٣ [١٩٨٠-١٩٨٤م].

يلفاني، محسن: يلفان (همدان) ١٣٢٢- [١٩٤٣-] ايران، ليسانس، كاتب مسرحي.

يوشيج، نيما: ١٢٧٤-١٣٣٨ [١٨٩٥-١٩٥٩م] ايران، دراسة ثانوية، شاعر.

المراجع الفارسية

١) آريان‌بور، اميرحسين، ١٣٤٤ [١٩٦٥م]، زمينه جامعه‌شناسي [أرضية عا الاجتماع] اقتباساً من تأليف أ.ك. برن ونيمكوف، طهران، منشورات جامعة طهران.

٢) آشوري، داريوش، ١٣٤٥ [١٩٦٦م]، «هشياري تاريخي، نگرش در غربزدگ ومباني نظري آن» [النقطة التاريخية، رؤية في نزعة التغريب ومرتكزاتها النظري دراسة للكتاب، ٢-٣٣.

٣) ١٣٥١ [١٩٧٢م]، ايرانشناسي چيست؟ وچند مقالة ديگر [ماهو عل الايرانيات؟ وبحوث أخرى] الطبعة الثانية، طهران، دار اگاه.

٤) ١٣٦٨ [١٩٨٩م] مصاحبه با نويسنده [حوار مع الكاتب] ٢٧ ايلول، نيويورك

٥) ١٣٧٣ [١٩٩٤م]، «دو يادداشت» [مقالتان]، نگاه نو [الرؤية الجديدة] الع ٢٢، تشرين الأول وتشرين الثاني، ١٥٠-١٥٩.

٦) آل‌احمد، جلال. ١٣٤٤ [١٩٦٥م]، غرب‌زدگى [نزعة التغريب] طهران، د رواق.

٧) ١٣٤٥ [١٩٦٦م] «گفتگو با يک فرنکی از فرنک برگشته و در جستجو زبان بلوچی برآمده» [حوار مع أجنبي عائد من الغرب ويبحث عن اللغة البلوش جهان نو [العالم الجديد] العدد الاول، حزيران ٨٣-٩٥.

٨) ١٣٥٧ [١٩٧٨م]، در خدمت وخيانت روشنفكران [المستنيرون، خدما وخيانات] مجلدان، طهران، دار خوارزمي.

٩) آل‌احمد، شمس. ١٣٦٩ [١٩٩٠م]، از چشم برادر [في أنظار الشقيق] قم، د سعدي.

١٠) احمدزاده، مسعود. ١٣٥٣ [١٩٧٤م]، مبارزهٔ مسلحانه، هم استراتژی تاکتیک [الكفاح المسلح، استراتيجية وتكتيك] الطبعة الرابعة، منظمة الجبهة الوط خارج البلاد.

١١) اخوان ثالث، مهدي. ١٣٦٩ [١٩٩٠م]، زمستان [الشتاء]، الطبعة العاشرة، طهران، دار مروارید.

١٢) اديب سلطاني، ميرشمس الدين. ١٣٥٩ [١٩٨٠م]، رسالهٔ وين، [رسالة فينا] طهران، المركز الايراني لدراسة الثقافات.

١٣) اسلامي ندوشن، محمدعلي. ١٣٥٦ [١٩٧٧م]، آزادي مجسمه (دربارة ايالات متحدة امريكا) [حرية التثمال، حول الولايات المتحدة الامريكية] طهران، دار توس.

١٤) اشرف، احمد. ١٣٥٩ [١٩٨٠م]، موانع تاريخي رشد سرمايه‌داري در ايران دورة قاجاريه [العتبات التاريخية لازدهار الرأسمالية في ايران، العهد القاجاري]، طهران، دار زمينه.

١٥) اعتمادزاده [به آذين]، محمود. ١٣٤٩ [١٩٧٠م]، مهمان اين آقايان [ضيف هؤلاء السادة]، طهران، دار نيل.

١٦) افتخارزاده، حسن. (إعداد). ١٣٥٦ [١٩٧٧م]، فهرست مقالات وكتب فلسفي در سال ٢٥٣٥ (١٣٥٥) [كشاف البحوث والكتب الفلسفية في عام ١٩٧٦م] طهران، الاتحاد الملكي للفلسفة في ايران.

١٧) افشار، ايرج. ١٣٥٦ [١٩٧٧م] «مينوي و مستشرقين» [مينوي والمستشرقون] سخن [الكلام] العدد التاسع، آذار، ٩٠٤-٩٠٩.

١٨) انجوي شيرازي، ابوالقاسم. ١٣٥١ [١٩٧٢م]، «علت وجودي استشراق و مستشرق» [أسباب الاستشراق والمستشرقين] نگين، العدد ٨٥، ٥-٨

١٩) انصاري، محمدعلي. ١٣٥١ [١٩٧٢م]، دفاع از اسلام و روحانيت: پاسخ به دكتر علي شريعتي سخنگوي حسينية ارشاد [دفاعاً عن الاسلام ورجال الدين، رداً على الدكتور علي شريعتي خطيب حسينية ارشاد] قم، دار مهراستوار.

٢٠) باربور، اين. ١٣٦٢ [١٩٨٣م]، علم و دين [العلم والدين]، ترجمة بهاءالدين خرمشاهي، طهران، مركز النشر الجامعي.

٢١) باهري، محمد. ١٣٦٢ [١٩٨٣م]، «خاطرات محمد باهري» [مذكرات محمد باهري] حوار مع شيرين سميعي، كانون الأول ١٩٨٣ وشباط ١٩٨٤، كان، فرنسا مجموعة التاريخ الشفهي لايران، مؤسسة الدراسات الايرانية، بتسدا، مريلندا.

٢٢) بحثي در باره مرجعيت و روحانيت [بحث حول المرجعية ورجال‌الدين] ١٣٤١ [١٩٦٢م]، الطبعة الثانية، طهران، سهامى انتشار [شركة النشر التساهمية].

٢٣) براهني، رضا. ١٣٦٣ [١٩٨٤م]، تاريخ مذكر، فرهنك حاكم و فرهنك محكو. [التاريخ المذكر، الثقافة الحاكمة والثقافة المحكومة]، طهران، دار أول.

٢٤) بنو عزيزي، علي. ١٣٦٢ [١٩٨٣م] «آلونك نشينان خيابان پروفسور براون [سكان الاكواخ في شارع البروفيسور براون]، الفبا، (باريس)، الدورة الثانية، العدد ٣ ٥٣-٦٥.

٢٥) بهرنكي، صمد. ١٣٤٨ [١٩٦٩م]، كندوكاو در مسايل تربيتى ايران [تنقيبات فى القضايا التربوية بايران]، طهران، دار شبكير.

٢٦) ١٣٥٧ [١٩٧٨م] مجموعهٔ مقاله‌ها [مجموعة مقالات]، الطبعة الثانية طهران، دار دنيا و دار روزبهان.

٢٧) بهنام، جمشيد. ١٣٤٨ [١٩٦٩م]، «غرب، كدام غرب؟» [الغرب، أيُّ غرب؟ فرهنگ و زندگي [الثقافة والحياة]، العدد الأول، كانون الثاني، ٢٧-٣٣.

٢٨) باكدامن، ناصر. ١٣٦٣ [١٩٨٤م] «خاطرات ناصر باكدامن» [مذكرات ناصر باكدامن]، حوار مع ضياء صدقي، ٢٦ أيار ١٩٨٤، باريس، مجموعة التاريخ الشفهي لايران، جامعات هارفارد، كمبردج، ماساجوست.

٢٩) ١٣٧٣ [١٩٩٤م]، مصاحبه با نويسنده [حوار مع الكاتب]، ٧ تموز ١٩٩٤ باريس.

٣٠) ١٣٧٤ [١٩٩٥م]، «ده شب شعر: بررسي و ارزيابي يك تجربه» [عشر أمسيات شعرية، نقد وتقييم للتجربة] كنكاش، العدد ١٢، ١٢٥-١٧٠.

٣١) برهام، باقر. ١٣٤٧ [١٩٦٨م]، «پاي صحبت فيلسوف: گزارشي از فلسفه دانشگاهي» [الاصغاء للفيلسوف، تقرير عن الفلسفة الجامعية]، جهان نو، السنة ٢٣، العددان ١٢-١٠، ٤-١١.

٣٢) ١٣٦٧ [١٩٨٩م]، «نگاهي به نظريات نائيني در باب حكومت وبنياد مشروعيت قدرت سياسي» [نظرة في آراء النائيني حول الحكومة واساس شرعية السلطة السياسية]، چشم انداز، العدد ٥، ٤٨-٧٧.

٣٣) ١٣٦٨ [١٩٨٩م]، تجارب گذشتة كانون نويسندگان ايران و ضرورتهاي كنوني [التجارب الماضية لاتحاد الكتاب الايرانيين والضرورات الراهنة]، باريس، باقر برهام.

٣٤) بجوم، جعفر. ١٣٧٠ [١٩٩١م] يادنامة استاد محمدتقي شريعتي [ذكرى الاستاذ محمدتقي شريعتي]، قم، دار خرم.

٣٥) بوبر، كارل. ١٣٥٠ [١٩٧١م]، فقر تاريخگري [فقر التاريخانية]، ترجمة احمد آرام، طهران، دار خوارزمي.

٣٦) ١٣٧٠ [١٩٩١م]، منطق اكتشاف علمي [منطق الاكتشاف العلمي]، ترجمة حسين كمالي، طهران، مركز انتشارات علمي و فرهنگي [مركز النشر العلمي والثقافي].

٣٧) هربرت ماركوزه. ١٣٥٨ [١٩٧٩م]، انقلاب يا اصلاح [الثورة أم الإصلاح؟]، ترجمة هوشنك وزيري، طهران، دار خوارزمي.

٣٨) بويان، امير برويز. ١٣٥٢ [١٩٧٣م] ضرورت مبارزة مسلحانه و رد تئوري بقاء [ضرورت الكفاح المسلح ودحض نظرية البقاء]، بيروت، سازمان جبهه ملي خارج از كشور [منظمة الجبهة الوطنية خارج البلاد].

٣٩) تنكابني، فريدون. ١٣٥٦ [١٩٧٧م]، ده داستان ونوشته‌هاي ديگر از فريدون تنكابني به ضميمه مقالاتي دربارة سانسور در ايران وليست كتابهاي مضرّه [عشر قصص وكتابات أخرى لفريدون تنكابني مع ملحق حول الرقابة في ايران ولائحة

الكتب الضارة]، الطبعة الثانية، باركلي، كاليفورنيا، منظمة الطلبة الجامعيين الايرانيين في امريكا.

٤٠) تكميل همايون، ناصر. ١٣٧٠ [١٩٩١م]، «نقش فرهنگي غلامحسين صديقي» [الدور الثقافي لغلام حسين صديقي]، فرهنگ، الكتاب التاسع، الصيف، ٣-٣٩.

٤١) جليلي. ابوالحسن. ١٣٤٧ [١٩٦٨م]، «شرقشناسي وجهان امروز» [الاستشراق والعالم المعاصر]، علوم اجتماعي [العلوم الاجتماعية]، الدورة الأولى، العدد (شتاء)، ٥٢-٥٦.

٤٢) حاج بوشهري، محمدتقي. ١٣٦٨ [١٩٨٩م]، «از كشف اسرار تا اسرار هزار ساله» [من كشف الاسرار الى اسرار الألف سنة]، چشم انداز، العدد ٦ (الصيف)، -٢٦.

٤٣) حاج سيدجوادي، علي‌اصغر. ١٣٦٢ [١٩٨٣م]، «خاطرات علي‌اصغر حاج سيدجوادي» [ذكريات علي‌اصغر حاج سيدجوادي]، حوار مع ضياء صدقي، ١ آذ ١٩٨٤، باريس، مجموعة تاريخ ايران، جامعة هارفارد، كمبردج، ماساجوست.

٤٤) حكمي‌زاده، علي‌اكبر. ١٣٦٩ [١٩٩٠م]، «اسرار هزار ساله»[اسرار الألف سنة]، چشم انداز، العدد ٨ (الشتاء)، ٦٥-٧٩.

٤٥) خامنه‌اي، سيدعلي. ١٣٦٥ [١٩٨٦م]، «گزارش از سابقة تاريخي و اوضاع كنوني حوزة علميّة مشهد» [تقرير عن الماضي التاريخي والوضع الراهن للحوزة العلمية في مشهد] مشهد، المؤتمر العالمي للامام رضا (ع).

٤٦) خانبابا تهراني، مهدي. ١٣٦٨ [١٩٨٩م]، نگاهي از درون به جنبش چپ ايران [نظرة للتيار اليساري في ايران من الداخل]، حوار مع مهدي خانباباتهراني، مجلد تحرير حميد شوكت، ساربروكن، آلمانيا، بازتاب.

٤٧) خدايار محبي، منوجهر. ١٣٤٦ [١٩٦٧م]، «فخرالدين شادمان: زندگي وآثار او» [فخرالدين شادمان، حياته وآثاره]، وحيد، العدد ٤، ٨٧٣-٨٧٥.

٤٨) خرمشاهي، بهاءالدين. ١٣٦١ [١٩٨٢م]، پوزيتيويسم منطقي [الوضعية المنطقية]، طهران، مركز انتشارات علمي و فرهنگي [مركز النشر العلمي والثقافي]

٤٩) خسروشاهي، سيدهادي. ١٣٧٥ [١٩٩٦م]، فدائيان اسلام: تاريخ، عملكرد، انديشه [فدائيو الاسلام، التاريخ، النشاط، الافكار]، طهران، دار اطلاعات.

٥٠) خميني، روح‌الله. ١٣٥٠ [١٩٧١م]، حكومت اسلامي [الحكومة الاسلامية]، الطبعة الثالثة، الناشر ومكان النشر غير محددين.

٥١) جامعة طهران. ١٣٤٢ [١٩٦٣م]، مجموعه مقالات تحقيقي خاورشناسي اهداء به آقاي پروفسور هانري ماسه [مجموعة بحوث في الاستشراق مهداة للبروفيسور هنري ماسيه]، طهران، منشورات جامعة طهران.

٥٢) ١٣٥٦ [١٩٧٧م]، جشن نامة هانري كُربن [إحتفاءً بهنري كوربان]، تحرير سيدحسين نصر، طهران، جامعة مك گيل، جامعة طهران والاتحاد الملكي للفلسفة في ايران.

٥٣) جامعة مشهد. ١٣٥١ [١٩٧٢م]، راهنماي دانشگاه مشهد، سال تحصيلي ١٣٤٩-١٣٥٠ [دليل جامعة مشهد، السنة الدراسية ١٩٧٠-١٩٧١]، مشهد، منشورات جامعة مشهد.

٥٤) داوري اردكاني، رضا. ١٣٥٤ الف [١٩٧٥م ألف]، فلسفة مدني فارابي [الفلسفة المدنية عند الفارابي]، طهران، المجلس الاعلى للثقافة والفنون، أعيدت طباعته تحت عنوان [الفارابي] طهران، دار طرح‌نو، ١٩٩٥.

٥٥) ١٣٥٤ ب [١٩٧٥م ب]، فارابي، مؤسس فلسفة اسلامي [الفارابي، مؤسس الفلسفة الاسلامية]، طهران، الاتحاد الملكي للفلسفة في ايران.

٥٦) ١٣٥٩ [١٩٨٠م]، فلسفه چيشت؟ [ماهي الفلسفة؟]، طهران، الاتحاد الاسلامي للحكمة والفلسفة في ايران، والمركز الايراني لدراسة الثقافات، الطبعة الثانية من قبل مركز ابحاث العلوم الانسانية والدراسات الثقافية، ١٩٩٥.

٥٧) ١٣٦١ [١٩٨٢م]، انقلاب اسلامي و وضع كنوني عالم [الثورة الاسلامية والواقع الراهن في العالم]، طهران، انتشارات مركز فرهگي علامه طباطبائي [منشورات مركز العلامة الطباطبائي للثقافة].

٥٨) ١٣٦٣ الف [١٩٨٤ الف]، «لوازم ونتايج انكار غرب» [مقتضيات التنـ للغرب ونتائجه]، كيهان فرهنگي، السنة الاولى، العدد ٣، ١٨-١٩، أعيدت طباعته ف [الفلسفة في أزمة] طهران، دار اميركبير، ١٩٩٤، ٧٣-٧٨.

٥٩) ١٣٦٣ ب [١٩٨٤ ب]، شمه‌اي از تاريخ غرب‌زدگي ما (وضع كنوني تفكـ در ايران) [جوانب من تاريخ نزعة التغريب في بلادنا، راهن الفكر في ايران] الطب الثانية، طهران، دار سروش.

٦٠) ١٣٦٤ [١٩٨٥م]، «ملاحظاتي چند پيرامون جامعة باز و دشمنانش [ملاحظات حول المجتمع المفتوح وأعدائه]، كيهان فرهنگي، السنة الثانية، العـ العاشر، ٢٣-٢٦.

٦١) ١٣٦٥ [١٩٨٦م]، «علم و آزادي آري، التقاط نه» [نعم للعلم والحرية، للالتقاط]، السنة الثالثة، العدد الأول، ١٢-١٤، أعيدت طباعته في [الفلسفة في أز دار اميركبير، ١٩٩٤، ٣٤٣-٣٥٣.

٦٢) ١٣٦٩ [١٩٩٠م]، «ميعادگاه تكنيك كجاست؟» [اين موعد التقنية؟]، كا توسعه، السنة الاولى، العدد الأول، ٣٤-٣٧.

٦٣) ١٣٧٠ الف [١٩٩١ ألف]، مكاتبه با نويسنده [مراسلة مع الكاتب] ١٧ حزير

٦٤) ١٣٧٠ ب [١٩٩١ ب]، «سنت، مدرنيته و پُست مدرنيسم» [التراث، الحدا ومابعد الحداثة]، كيهان هوائي، ١٤ كانون الثاني، العدد ٩٦٥، ١٢.

٦٥) درخشش، محمد. ١٣٦٨ [١٩٨٩م]، مصاحبه با نويسنده [حوار مع الكاتب شباط، بتسدا، مريلندا.

٦٦) دوستدار، آرامش. ١٣٥٩ [١٩٨٠م]، ملاحظات فلسفي در دين، علم و تق [ملاحظات فلسفية في الدين والعلوم والفكر]، طهران، دار آكاه.

٦٧) ١٣٧٠ [١٩٩١م]، درخشش‌هاي تيره، روشنفكري ايراني يا هنر نينديشـ [الإشراقات المعتمة، التنوير الايراني أم فن عدم التفكير]، كُولن، المانيا، دار الف الحر.

٦٨) راسخ، شابور. ١٣٥١ [١٩٧٢م]، «ارتباط تحقيقات ايرانشناسي با نيازهاي جامعة كنوني» [علاقة بحوث الايرانيات بحاجات المجتمع الراهنة]، سخن، السنة ٢٢، العدد ٢، ١١٤-١٢٦.

٦٩) رجوي، مسعود. ١٣٥٨ [١٩٧٩م]، تبيين جهان (قواعد ومفهوم تكامل) [تفسير الكون، قواعد ومفهوم التكامل] ثلاثة مجلدات، طهران، انتشارات سازمان مجاهدين خلق ايران [منشورات منظمة مجاهدي الشعب الايراني].

٧٠) ١٣٦٣ [١٩٨٤م]، «خاطرات مسعود رجوي» [ذكريات مسعود رجوي]، حوار مع ضياء صدقي، ٢٩ أيار ١٩٨٤، باريس، مجموعة تاريخ ايران، جامعات هارفارد، كمبردج، ماساجوست.

٧١) رحيمي، مصطفى. ١٣٤٧ [١٩٦٨م]، «ملت و روشنفكران» [الشعب والمستنيرون]، جهان نو، السنة ٢٣، الأعداد ٧-٩، ٢٩-٣٩.

٧٢) رزمجو، حسين. ١٣٦٩ [١٩٩٠م]، استاد و فرزند برومند او: يادداشتهاي دربارة آراء و آثار استاد محمدتقي شريعتي مزيناني ودكتر علي شريعتي [الاستاذ وابنه البار، مذكرات عن آراء و آثار الاستاذ محمدتقي شريعتي مزيناني والدكتور علي شريعتي] مشهد، دار خاوران.

٧٣) ركني، محمدمهدي. ١٣٦٦ [١٩٨٧م]، «چراغي كه در كانون درخشيد» [السراج الذي تألق في المركز] مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية في جامعة الفردوسي بمشهد، السنة ٢٠، العدد ١ و ٢، ٥-٢٩.

٧٤) ريشار، يان. ١٣٧٤ [١٩٩٥م]، «نگاهي ديگر به احمد فرديد» [نظرة أخرى لأحمد فريد]، كلك، العدد ٦؟، ٥٨-٦٠.

٧٥) زرين كوب، عبدالحسين. ١٣٥٣ [١٩٧٤م]، نه شرقي، نه غربي، انساني [لاشرقية، لاغربية، إنسانية]، طهران، دار اميركبير.

٧٦) سارتر. جان بول. ١٣٦٣ [١٩٨٤م]، «روشنفكر كيست و روشنفكري چيست؟» [من هو المستنير وماهو التنوير؟]، ترجمة رضا سيد حسيني، نقد آگاه،

الصفحات ٢٢٥-٢٤٤، للاطلاع على النص الأصلي راجع: .Paul Sartre ١ Gallimard, 1972). Plaidoyer Pour les intellectuels (Paris:

٧٧) منظمة التخطيط والميزانية في ايران، ١٣٥٧ [١٩٧٨م]، شاخصهاي اجتم ايران ١٣٥٧ بررسي مقدماتي [المؤشرات الاجتماعية الايرانية عام ١٩٧٨، در اولية] طهران.

٧٨) منظمة مجاهدي الشعب الايراني. ١٣٥٨ [١٩٧٩م]، تحليل آموزشي ب اپورتونيستهاي چپ‌نما [تحليل تعليمي لبيان الانتهازيين المتظاهرين باليسار طهران.

٧٩) ساعدي، غلام‌حسين. ١٣٦٥ [١٩٨٦م]، «تاريخ شفاهي ايران، مصـ دانشگاه هاروارد با دكتر غلامحسين ساعدي» [التاريخ الشفهي لايران، حوار ج هارفارد مع الدكتور غلام‌حسين ساعدي]، الفبا (باريس)، الدورة الثانية، العدد ٧ -١٣٩.

٨٠) سبحاني، جعفر. ١٣٦٧ [١٩٨٨م]، «تحليلي از قبض وبسط تئوريك شريع نظريه تكامل معرفت ديني» [تحليل للقبض والبسط النظري للشريعة أو نظرية تك المعرفة الدينية]، كيهان فرهنگي، السنة ٥، العدد ٩، ١٠-١٦.

٨١) سبانلو، محمدعلي. ١٣٦٦ [١٩٨٧م]، نويسندگان پيشرو ايران از مشروطيـ ١٣٥٠، تاريخچة رمان، قصة كوتاه، نمايشنامه و نقد ادبي در ايران معاصر [الك الرواد في ايران من زمن المشروطة الى ١٩٧١م، تاريخ القصة القصيرة، الك المسرحية والنقد الأدبي في ايران المعاصرة]، الطبعة الثانية، طهران، دار نكاه.

٨٢) سروش، عبدالكريم. ١٣٥٠؟ [١٩٧٠؟م]، نهاد ناآرام جهان [الأساس المضط للعالم]، سُلن، اوهايو.

٨٣) ١٣٥٩ [١٩٨٠م]، از تاريخ پرستي تا خدا پرستي [من عبادة التاريخ الى ع الله]، هوستون، امريكا، الاتحاد الاسلامي للطلبة الجامعيين في امريكا و كندا.

٨٤) ١٣٦٥ [١٩٨٦م]، «بامسئولين كيهان فرهنگي در باب گزافه فروشي» [مع مسؤولي مجلة كيهان فرهنگى حول تسويق الفجاجة]، كيهان فرهنگي، السنة ٣، العدد ٢، ٣٥.

٨٥) ١٣٦٦ [١٩٨٧م] تفرج صُنع، گفتارهايي در مقولات اخلاق و صنعت وعلم انساني [في رحاب الخلقة، كتابات حول الاخلاق والصناعة والعلوم الانسانية]، طهران،دار سروش.

٨٦) ١٣٦٦-٦٧ [١٩٨٧-١٩٨٨م]، «محك تجربه»، بخش ١ و ٢ [محك التجربة، القسم ١و٢]، فرهنگ، العدد ١، ٢١-٤٨، العدد ٢-٣، ٤٣-٧٨.

٨٧) ١٣٦٧ [١٩٨٨م]، تمثيل در شعر مولانا [التمثيل في شعر مولوي] طهران، دار برك.

٨٨) ١٣٦٨ [١٩٨٩م]، علم چيست؟ فلسفه چيست؟ [ماهو العلم، ما هي الفلسفه؟] الطبعة العاشرة، طهران، منشورات مؤسسة صراط الثقافية.

٨٩) ١٣٦٩ الف [١٩٩٠م ألف]، «سه فرهنگ» [ثلاث ثقافات]، آينة انديشه، العدد ٣-٤، ٥٠-٥٩.

٩٠) ١٣٦٩ ب [١٩٩٠م ب]، مكاتبه با نويسنده [مراسلة مع الكاتب] ٢٠ كانون الثاني.

٩١) ١٣٧٠ [١٩٩١م]، قبض و بسط تئوريك شريعت [القبض والبسط النظري للشريعة]، طهران، منشورات مؤسسة صراط الثقافية.

٩٢) ١٣٧١ [١٩٩٢م]، «پارادوكس مدرنيسم» [مفارقة الحداثة]، كيهان هوائي، ٣١ آذار، العدد ٩٧٥، ١٢.

٩٣) شادمان، سيد فخرالدين. ١٣٢٦ [١٩٤٧م]، «تسخير تمدن فرنگي، در آرايش وپيرايش زبان» [احتلال الحضارة الغربية، في تشذيب وتهذيب اللغة]، طهران، مطبعة ايران.

٩٤) ١٣٥٥ [١٩٧٦م]، در راه هند [في الطريق الى الهند]، الطبعة الثانية، طهران، دار ابن سينا.

٩٥) ١٣٤٢ [١٩٦٣م]، «زبان داستان» [لغة القصة]، راهنماي كتاب، السنة ٦، العدد ١٠-١١، ٧٠٣-٧٢٠.

٩٦) ١٣٤٤ [١٩٦٥م]، تاريكي و روشنايي [الظلمة والنور]، طهران، مكتبة سنائي. الطبعة الثانية [الطبعة الاولى في ١٩٥٠].

٩٧) ١٣٤٦ [١٩٦٧م]، تراژدي فرهنگ [مأساة الثقافة]، طهران، مكتبة طهوري.

٩٨) ١٣٤٧ [١٩٦٨م]، «شناخت ملل» [معرفة الأمم]، الأجزاء ١ الى ٣ من يغما. المجلد ٢١، العدد ٣، ١١٨-١٢٤، العدد ٧، ٣٥٦-٣٥٨، العدد ٨، ٤٢٥-٤٢٧.

٩٩) شاكري، خسرو. ١٣٦٢ [١٩٨٣م]، «خاطرات خسرو شاكري» [ذكريات خسرو شاكري]، حوار مع ضياء صدقي، ٢٧ تموز ١٩٨٣، كمبردج، ماساجوست. مجموعة تاريخ ايران، جامعات هارفارد، كمبردج، ماساجوست.

١٠٠) شانجي، محمد. ١٣٦١ [١٩٨٢م]، «خاطرات محمد شانه‌جي» [ذكريات محمد شانجي] حبيب لاجوردي، ٤ آذار ١٩٨٣، باريس، مجموعة التاريخ الشفهي لايران. جامعات هارفارد، كمبردج، ماساجوست.

١٠١) شايكان، داريوش. ١٣٤٦ [١٩٦٥م]، اديان و مكاتب فلسفي هند [الاديان والمدارس الفلسفية في الهند] مجلدان، طهران، منشورات جامعة طهران، الطبعة الرابعة من قبل دار اميركبير ١٩٩٦ م.

١٠٢) ١٣٥٤ [١٩٧٥م]، «بينش اساطيرى» [البصيرة الاساطيرية]، الفبا (طهران) الدورة الأولى، العدد ٥، ١-٨٣.

١٠٣) ١٣٥٥ [١٩٧٦م]، بت‌هاي ذهني و خاطرة ازلي [أصنام الذهن والذكرى الازلية]، طهران، دار اميركبير، الطبعة الثانية في ١٩٩٢م.

١٠٤) ١٣٥٦ الف [١٩٧٧م ألف] آسيا در برابر غرب [آسيا مقابل الغرب]، طهران دار اميركبير.

١٠٥) ١٣٦٥ [١٩٨٦م]، «ايده‌ئولوژيك شدنِ سُنت» [أدلجة التراث]، ترجمة مهرداد مهربان، زمان نو، العدد ١٢، ٢٩-٤٨، لمراجعة النص الكامل انظر شايكان ١٩٨٢.

١٠٦) ١٣٦٨ [١٩٨٩م]، مصاحبه با نويسنده [حوار مع الكاتب]، ٢٧ حزيران ١٩٨٩، بتسدا (مريلندا)، امريكا.
١٠٧) ١٣٧٠ [١٩٩١م]، «تصوير يك جهان يا بحثي درباره هنر ايران» [صورة عالم أو دراسة حول الفن الايراني] ٤-١٥، ٣١-٤٥.
١٠٨) ١٣٧١ [١٩٩٢م]، هانري كُربن، آفاق تفكر معنوي در اسلام ايراني [هنري كوربان، آفاق التفكير الروحي في الاسلام الايراني]، ترجمة باقر برهام، طهران، دار آكاه.
١٠٩) ١٣٧٣ [١٩٩٤م]، «زير آسمانهاي جهان: گفتگوي رامين جهانبگلو با داريوش شايكان» [تحت سماوات العالم، حوار رامين جهانبگلو مع داريوش شايكان]، كلك، العدد ٥٣، ٢٧١-٣٠٣.
١١٠) شريعتي، علي. (بدون تاريخ)، تشيع علوي و تشيع صفوي [التشيع العلوي والتشيع الصفوي] الأعمال الكاملة، المجلد التاسع، طهران، دفتر تدوين وتنظيم آثار دكتر علي‌شريعتي [مكتب تدوين وتنظيم آثار الدكتور علي شريعتي].
١١١) ١٣٥٦ [١٩٧٧م]، هفت‌نامه از مجاهد شهيد دكتر علي شريعتي [سبع رسائل من المجاهد الشهيد الدكتور علي شريعتي] دار ابوذر.
١١٢) ١٣٦٠ الف [١٩٨١م ألف]، از كجا آغاز كنيم؟ [من أين نبدأ؟] الاعمال الكاملة، المجلد العشرون، طهران، دفتر تدوين وتنظيم آثار دكتر علي شريعتي [مكتب تدوين وتنظيم آثار الدكتور علي شريعتي]
١١٣) ١٣٦٠ ب [١٩٨٢م ب]، روشنفكر ومسئوليت او در جامعه [المستنير ومسؤوليته في المجتمع] الاعمال الكاملة، المجلد العشرون، طهران، دفتر تدوين وتنظيم آثار دكتر علي شريعتي [مكتب تدوين وتنظيم آثار الدكتور علي شريعتي].
١١٤) ١٣٦١ الف [١٩٨٢ ألف]، آري اينچنين بود برادر [أجل، هكذا كان يا أخي]، الاعمال الكاملة، المجلد ٢٢، طهران، دار سبز.

١١٥) ١٣٦١ ب [١٩٨٢ ب]، بازگشت [العودة]، الأعمال الكاملة، المجلد الرابع طهران، دفتر تدوين وتنظيم آثار دكتر علي شريعتي [مكتب تدوين وتنظيم آثار الدكتور علي شريعتي].
١١٦) ١٣٦١ پ[١٩٨٢م پ]، چهار زندان انسان [سجون الانسان الاربعة]، الاعمال الكاملة، المجلد ٢٥، طهران، دار قلم.
١١٧) ١٣٦١ ت [١٩٨٢م ت]، اسلام شناسي [معرفة الاسلام]، الاعمال الكاملة المجلد ١٦، طهران، دار قلم.
١١٨) ١٣٦٢ [١٩٨٣م]، تاريخ و شناخت اديان [تاريخ الاديان و معرفتها] الاعمال الكاملة، المجلد ١٤، طهران، الشركة التساهمية للنشر.
١١٩) ١٣٦٤ [١٩٨٥م]، برخي پيشتازان «بازگشت به خويش» در جهان سوم [بعض رواد العودة الى الذات في العالم الثالث]، الاعمال الكاملة، المجلد ٣١، طهران، دفتر تدوين وتنظيم آثار دكتر علي شريعتي [مكتب تدوين وتنظيم آثار الدكتور علي شريعتي].
١٢٠) شعاعيان، مصطفى. ١٣٥٤ [١٩٧٥م]، انقلاب [الثورة]، الناشر ومكان النشر غير محددين.
١٢١) ١٣٥٥ [١٩٧٦م]، شورش نه: قدمهاي سنجيده در راه انقلاب و پاسخهاي نسنجيده به «قدمهاي سنجيده» [كلا للتمرد، خطوات مدروسة على طريق الثور وردود غير مدروسة على الخطوات المدروسة]، فلورانسه، ايطاليا، دار مزدك.
١٢٢) صالحي نجف‌آبادي، نعمت الله. ١٣٦٤ [١٩٨٥م]، شهيد جاويد [الشهيد الخالد]، الطبعة ١٤، قم، دار صدرا.
١٢٣) صديقي، غلام حسين. ١٣٧٥ [١٩٩٦م]، جنبش‌هاي ديني ايراني در قرنهاي دوّم و سوّم هجري [النهضات الدينية الايرانية في القرنين الثاني والثالث الهجري] الطبعة الثانية، طهران، دار باجنك.

١٢٤) الطباطبائي، محمدحسين. ١٣٣٢-١٣٥٠ [١٩٥٣-١٩٧١م]، اصول فلسفه و روش رئاليسم، با مقدمه و پاورقي مرتضى مطهري [اسس الفلسفة والمنهج الواقعي، بمقدمة وهوامش مرتضى مطهري]، ٥ مجلدات، طهران، دار محمد آخوندي.

١٢٥) و هنري كُوربان. ١٣٣٩ [١٩٦٠م]، مصاحبات علامه طباطبائي با استاد كُربن [حوارات العلامة الطباطبائي مع هنري كوربان]، طهران، دار مكتب تشيع.

١٢٦) عاقلي، باقر. ١٣٧٢ [١٩٩٣م]، روز شمار تاريخ ايران: از مشروطه تا انقلاب اسلامي [بانوراما التاريخ الايراني من ثورة الدستور الى الثورة الاسلامية] مجلدان، الطبعة الثانية، طهران، دار كفتار.

١٢٧) عصار، نصير. ١٣٦١ [١٩٨٢م]، «خاطرات نصير عصار» [ذكريات نصير عصار]، حوار مع داريوش آق اولي، ٢ كانون الأول ١٩٨٢، واشنطن، مجموعة التاريخ الشفهي لايران، مؤسسة الدراسات الايرانية، بتسدا (مريلندا)، امريكا.

١٢٨) علي‌بابائي، احمد. ١٣٧٠ [١٩٩١م]، مصاحبه با نويسنده [حوار مع الكاتب]، ١٣ و ١٤ حزيران ١٩٩١، فيرفكس (فرجينيا)، امريكا.

١٢٩) عنايت، حميد. ١٣٤٩ [١٩٧٠م]، بنياد فلسفة سياسي در غرب [اساس الفلسفة السياسية في الغرب]، طهران، دار فرمند.

١٣٠) ١٣٥٠، «حميد عنايت و فلسفة هگل (يك گفتگو)» [حميد عنايت وفلسفة هيغل، حوار]، كتاب امروز، العدد ٢، ٢-١١.

١٣١) ١٣٥١ [١٩٧٢م]، «سياست ايران‌شناسي» [سياسة علم الايرانيات]، نگين، العدد ٨٨، ٥-٨ للاطلاع على النص الكامل لهذا البحث بالانجليزية انظر: عنايت ١٩٧٣.

١٣٢) ١٣٥٣ [١٩٧٤م]، جهاني از خود بيگانه: مجموعة مقالات [عالم مغترب عن ذاته، مجموعة بحوث]، الطبعة الثانية،طهران،الطبعة الاولى من قبل دار فرمند ١٩٧٠م.

١٣٣) ١٣٥٤ [١٩٧٥م]، اسلام و سوسياليسم در مصر و سه گفتار ديگر [الاسلام والاشتراكية في مصر وثلاثة بحوث أخرى] الطبعة الثالثة، طهران، دار موج، الطبعة الاولى ١٩٧١م.

١٣٤) ١٣٥٨ [١٩٧٩م]، سيري در انديشة سياسي عرب [في الفكر السياسي ع العرب] الطبعة الثانية، طهران، دار اميركبير.

١٣٥) ١٣٦٩ [١٩٩٠م]، شش گفتار دربارة دين و جامعه [ثلاث مقالات حول الد والمجتمع] الطبعة الثانية، طهران، مكتب نشر الثقافة الاسلامية.

١٣٦) غفاري، حسين. ١٣٦٨ [١٩٨٩م]، نقد نظرية شريعت صامت، بررسي انتقاد مقالات قبض و بسط شريعت از دكتر سروش [نقد نظرية الشريعة الصامتة، درا نقدية لبحوث القبض والبسط النظري للشريعة بقلم الدكتور سروش]، طهران، حكمت.

١٣٧) غني، قاسم. ١٣٦١ [١٩٨٢م]، زندگي من [حياتي]، طهران، دار آبان.

١٣٨) غياثي، محمدتقي. ١٣٦٧ [١٩٨٨م]، «٤٦ سال زندگي، ٣٠ سال نوشتن» [عاماً من الحياة، ٣٠ عاماً من الكتابة]، آدينه، العدد ٢٧، ٤٠-٤٢.

١٣٩) فردای ايران [الغد الايراني]. ١٣٦٠ [١٩٨١م]، «فهرست اسامي كتب مضره كه منتشر شده‌اند» [لائحة عناوين الكتب المضرة التي نشرت]، فرداي ايران، الد الاولى، العدد ٥، ٤٦٢-٤٧٨، العدد ٦، ٥٤٨-٥٥٥.

١٤٠) فريد، احمد. ١٣٥٠ [١٩٧١م]، «چند پرسش درباب فرهنگ شرق» [ع أسئلة حول ثقافة الشرق]، فرهنگ و زندگي، العدد ٧، ٣٢-٣٩.

١٤١) ١٣٥٢ [١٩٧٣م]، «سقوط هدايت در چاله هرز ادبيات فرانسه» [سقو هدايت في حفيرة انحطاط الأدب الفرنسي]، اطلاعات، ٢٠ شباط، العدد ١٤٣٣٧، ١

١٤٢) كاظميه، اسلام. ١٣٦٢-١٣٦٣ [١٩٨٣-١٩٨٤م]، «خاطرات اسلام كاظم [ذكريات اسلام كاظميه]، شيرين سميعي، ٣ تشرين الأول ١٩٨٣ و ٨ أيار ١٨٤ مجموعة التاريخ الشفهي لايران، مؤسسة دراسات ايران، بتسدا (مريلندا)، امريكا.

١٤٣) كوربان، هنري. ١٣٢٥ [١٩٤٦م]، روابط حكمت اشراق و فلسفة ايـ باستان: محرك‌هاي زرتشتي در فلسفة اشراق [علاقات حكمة الاشراق بالفلس الايرانية القديمة، الدوافع الزرادشتية في فلسفة الاشراق]، ترجمة احمد فرديا عبدالحميد كلشن، طهران، انجمن ايرانشناسي [اتحاد علم الايرانيات].

١٤٤) كريمي، عطاءالله. ١٣٦٩ [١٩٩٠م]، فقر تاريخينگري، بررسي انتقادي مقالات قبض و بسط شريعت از دكتر سروش [فقر التاريخانية، دراسة نقدية لبحوث القبض والبسط النظري للشريعة بقلم الدكتور سروش]، طهران، دار علامه طباطبائي.
١٤٥) كيهان فرهنگي [كيهان الثقافي]. ١٣٧١ [١٩٩٢م]، «تهاجم فرهنگي و وضعيت تفكر» [الهجوم الثقافي و واقع الفكر]، كيهان فرهنكي، السنة ٩، العدد ٦، ٥-١٦.
١٤٦) گنجي، اكبر. ١٣٦٥ [١٩٨٦م]، «غرب ستيزي، دينداري و ...» [مقارعة الغرب، التدين، و...]، كيهان فرهنگي، السنة ٣، العدد ٥، ١١-١٦.
١٤٧) ١٣٦٦ [١٩٨٧م]، «فلسفة تاريخ هگل» [فلسفة التاريخ عند هيغل]، كيهان فرهنگي، السنة ٤، العدد ٢، ١٠-١٤.
١٤٨) غنون، رينيه. ١٣٤٩ [١٩٧٠م]، بحران دنياي متجدد [أزمة العالم المتحضر]، ترجمة ضياءالدين دهشيري، طهران، انتشارات مؤسسه مطالعات وتحقيقات اجتماعي [منشورات مؤسسة الدراسات والابحاث الاجتماعية].
١٤٩) لاريجاني، صادق. ١٣٦٨ [١٩٨٩م]، «نقد نقد و عيار نقد» [نقد النقد وعيار النقد]، الجزء الأول والثاني، كيهان فرهنگي، السنة ٦، العدد ١، ٦-١٢ و العدد ٢، ٨-١٣، وراجع ايضاً كتابه بعنوان «معرفت ديني: نقدي برنظرية قبض و بسط تئوريك شريعت» [المعرفة الدينية، نقد نظرية القبض والبسط النظري للشريعة] طهران، مركز ترجمة ونشر الكتب، ١٩٩١م.
١٥٠) مجتهد شبستري، محمد. ١٣٦٥ [١٩٨٦م]، «مسيحيت قرون وسطى وزمينه‌هاي پيدايش سكولاريسم» [مسيحية القرون الوسطى وأرضية انبثاق العلمانية]، كيهان هوائي، ٢٩ تموز، ١٩.
١٥١) ١٣٦٦ [١٩٨٧م]، «دين و عقل» بخش سوم [الدين والعقل]، القسم الثالث، كيهان فرهنگي، السنة ٤، العدد ١٢، ١٠-١١.

١٥٢) ١٣٧١ [١٩٩٢م]، «دين و مدرنيسم در جهان اسلام» [الدين والحداثة العالم الاسلامي] [الدين والعقل]، القسم الثالث، كيهان هوائي، ٢٨ نيسان، العدد ١٢ و ٢٦.
١٥٣) ١٣٧٥ [١٩٩٦م]، هرمنوتيك كتاب وسنّت [هرمنوطيقا الكتاب والسنة]، طهران، دار طرح نو.
١٥٤) مجلة دانشكده ادبيات دانشگاه تهران [مجلة كلية الاداب في طهران]. ١٣٤١ [١٩٦٢م]، «دانشجويان رتبه اول دانشكده» [الناجحون الأوائل الكلية]، السنة ١٠،العدد ٢، ٢٤٤.
١٥٥) محفوظي، علي رضا. ١٣٦٣ [١٩٨٤م]، «خاطرات عليرضا محفوظ [ذكريات علي‌رضا محفوظي]، حوار مع ضياء صدقي، ٧ نيسان ١٩٨٤، بار مجموعة التاريخ الشفهي لايران، جامعات هارفارد، كمبردج، ماساجوست.
١٥٦) مطهري، مرتضى. ١٣٤١ الف [١٩٦٢م ألف]، «مزايا و خدمات مرحوم الله بروجردي» [مميزات وخدمات المرحوم آية الله البروجردي]، در بحثي د مرجعيت و روحانيت [في بحث حول المرجعية ورجال الدين]، الطبعة الثانية، ٢٤٩، طهران، شركت سهامي انتشار [الشركة التساهمية للنشر].
١٥٧) ١٣٤١ب [١٩٦٢ب]، «مشكل اساسي در سازمان روحانيت» [المش الرئيسية في مؤسسة رجال‌الدين]، در بحثي درباره مرجعيت و روحانيت [في حول المرجعية ورجال الدين]، الطبعة الثانية، ١٦٥-١٩٨.
١٥٨) ١٣٦٦ [١٩٨٧م]، خدمات متقابل اسلام و ايران [الخدمات المتبادلة الاسلام وايران]، الطبعة ١٣، طهران، دار صدرا.
١٥٩) مكارم شيرازي، ناصر. ١٣٤٨ [١٩٦٩م]، اسرار عقب‌ماندگي شرق [أ تخلّف الشرق]، قم، دار نسل جوان.
١٦٠) ١٣٦٧ [١٩٨٨م]، «فقه ومعارف اسلامي در كشاكش افراط و تفريطها» والمعارف الاسلامية في تجاذبات الافراط والتفريط]، كيهان فرهنگي، الس العدد ١١، ٧-٩.

١٦١) مكتب اسلام، هيئت تحريريه [المدرسة الاسلامية، هيئة التحرير]. ١٣٣٧ [١٩٥٨م]، «اهداف ما»، درسهائي از مكتب اسلام [أهدافنا، دروس من المدرسة الاسلامية]، السنة الاولى العدد ١، ٢-٥.

١٦٢) مكّي، برايان. ١٣٥٩ [١٩٨٠م]، پوپر، ترجمة منوچهر بزرگمهر، طهران، دار خوارزمي.

١٦٣) منش‌زاده، داود. ١٣٢٨ [١٩٤٩م]، «شرقشناسان وشرقشناسي در آلمان» [الاستشراق والمستشرقون في المانيا]، يادگار، السنة ٥، العدد ٨ و ٩، ٧٣-٨١.

١٦٤) مؤذن، ناصر. ١٣٥٧ [١٩٧٨م]، ده شب، شبهاي شاعران و نويسندگان در انجمن فرهنگي ايران و آلمان [عشر ليال، أمسيات الشعراء والكتاب في الاتحاد الثقافي الايراني الالماني]، طهران، دار امير كبير.

١٦٥) مؤمني، باقر. ١٣٦٤ [١٩٨٥م]، «آل احمد ٣٠٠ سال عقب بود» [آل‌احمد، كان متخلفاً ٣٠٠ سنة] در يادنامه جلال آل احمد [في ذكرى جلال آل‌احمد]، إعداد: علي دهباشي، ٦٤٤-٦٥٢، طهران، دار پاسارگاد.

١٦٦) مهدوي دامغاني، احمد. ١٣٦٩ [١٩٩٠م]، مصاحبه با نويسده [حوار مع الكاتب]، ٢٤ آذار ١٩٩٠، فلادلفيا، امريكا.

١٦٧) ميراحمدي، مريم. ١٣٥٧ [١٩٧٨م]، «تأثير و نفوذ مذهب در آثار جلال آل احمد» [التأثيرات الدينية في كتابات آل‌احمد]، سخن، الدورة ٢٦، العدد ١٠، ١٠٧٧-١٠٨١.

١٦٨) ميرزازاده، نعمت [م. آزرم]. ١٣٤٩ [١٩٧٠م]، سُحوري.

١٦٩) ١٣٦٣ [١٩٨٤م]، «خاطرات نعمت ميرزازاده» [ذكريات نعمت ميرزازاده]، حوار مع ضياء صدقي، ٢٥ أيار ١٩٨٤، باريس، مجموعة التاريخ الشفهي لايران، جامعات هارفارد، كمبردج، ماساجوست.

١٧٠) ميلاني، عباس. ١٣٧٤ [١٩٩٥م]، «سيد فخرالدين شادمان و مسئله تجدد» [فخرالدين شادمان و قضية التجديد]، ايرانشناسي، السنة ٧، العدد ٢، ٢٦١-٢٧٩.

١٧١) ناطق، هما. ١٣٥٦ [١٩٧٧م]، «فرهنگ و فرنگي مآبي و رسالة انتقادي (شـ و شوخ)» [الغرب والتغريب و رسالة (شيخ وشوخ) النقدية]، الفبا، طهران، الدو الاولى، العدد ٦، ٥٦-٧٢.

١٧٢) نايس، آرن. ١٣٥٣ [١٩٧٤م]، رودلف كارناب [رودولف كارنب]، ترج منوجهر بزركمهر، طهران، دار خوارزمي.

١٧٣) النائيني، محمدحسين. ١٣٣٤ [١٩٥٥م]، تنبيه الامة وتنزيه الملة، بتقد وتعليق محمود طالقاني.

١٧٤) نامة فرهنگ [رسالة الثقافة]. ١٣٧١ [١٩٩٢م]، «گفتگوي اديان و تفا حوزه‌هاي فرهنگي [ميزگرد]» [حوار الاديان وتفاهم التيارات الثقافية، ندوة]، نا فرهنگ، السنة ٢، العدد ٤، ٦-٢٣.

١٧٥) نراقي، احسان. ١٣٤٧ [١٩٦٨م]، علوم اجتماعي وسير تكويني آن [العل الاجتماعية ومسار نشوئها]، الطبعة الثانية، طهران، مطبعة باريس.

١٧٦) ١٣٥٣ [١٩٧٤م]، غربت غرب [غربة الغرب]، طهران، دار امير كبير.

١٧٧) ١٣٥٥ الف [١٩٧٦م الف]، «ابعاد فرهنگي در تحقيقات علمي و اجتماع [الابعاد الثقافية في البحوث العلمية والاجتماعية]، راهنماي كتاب، السنة ١٩، الاعـ ٣ الى ٦، ٢٧٤-٢٦٧، ٥٧٣-٥٨٦.

١٧٨) ١٣٥٥ ب [١٩٧٦م ب]، آنچه خود داشت [ماكان يملكه]، طهران، امير كبير.

١٧٩) ١٣٥٦ [١٩٧٧م] طمع خام [الطمع الساذج]، طهران، دار توس.

١٨٠) ١٣٧٣ [١٩٩٤م]، مصاحبه با نويسنده [حوار مع الكاتب]، ٧ حزيران ١٩٤ باريس.

١٨١) ١٣٧٤ [١٩٩٥م]، «گفتگو با دكتر احسان نراقي» [حوار مع الدكتور إحس نراقي]، كلك، العدد ٧١-٧٢، ٤٨٣-٥٦٩.

١٨٢) نصر، سيدحسين. ١٣٥٤ [١٩٧٥م]، «مقدمه» [المقدمة]، جاويدان خرد، ال ١، ٧-٨.

١٨٣) ١٣٦١ [١٩٨٢م]، «خاطرات سيد حسين نصر» [ذكريات سيدحسين نصر]، حوار مع حسين ضيائي، تشرين الاول ١٩٨٢ و كانون الثاني ١٩٨٣، بوسطن، ماساجوست، مجموعة التاريخ الشفهي لايران، مؤسسة دراسات ايران، بتسدا (مريلندا)، امريكا.

١٨٤) ١٣٦٨ [١٩٨٩م]، مصاحبه با نويسنده [حوار مع الكاتب]، ٩ شباط ١٩٩٠، واشنطن.

١٨٥) ١٣٧٢ [١٩٩٣م]، «گفت و شنود شيوا كاوياني با سيدحسين نصر» [حوار شيوا كاوياني مع سيدحسين نصر]، كلك، العدد ٤٣ و ٤٤، ١٧٧-١٩٧.

١٨٦) نظري، علي‌اصغر. ١٣٦٨ [١٩٨٩م]، جغرافياي جمعيت ايران [جغرافيا السكان في ايران]، طهران، سازمان گيتاشناسي [المؤسسة الجغرافية].

١٨٧) وزارت علوم و آموزش عالي ايران [وزارة العلوم والتعليم العالي في ايران]، ١٣٥٠ [١٩٧١م]، آمار دانشجويان اعزامي به خارج از كشور در سال ١٣٤٩ [إحصائيات الطلبة الجامعيين الموفدين الى الخارج عام ١٩٧٠م]، طهران، دفتر امور دانشجويان [مكتب شؤون الطلبة الجامعيين].

١٨٨) ١٣٥٥ [١٩٧٦م]، راهنماي اعضاي هيأت علمي دانشگاها ومؤسسات آموزش عالي كشور: سال تحصيلي ١٣٥٤-١٣٥٥ [دليل اعضاء الهيئات العلمية في الجامعات ومؤسسات التعليم العالي في ايران، السنة الدراسية ١٩٧٥-١٩٧٦]، طهران، انتشارات شوراي پژوهشهاي علمي كشور [منشورات مجلس الابحاث العلمية في البلاد].

١٨٩) هايدغر، مارتن. ١٣٥٥ [١٩٧٦م]، «فقط خدائي مي‌تواند ما را نجات دهد، گفتگوي اشبيگل با مارتين هايدگر» [لايستطيع إنقاذنا إلاّ إله، حوار اشبيغل مع مارتن هايدغر]، ترجمة آرامش دوستدار، فرهنگ و زندگي، العدد ٢١-٢٢، ٢٠٧-٢٣٦، للاطلاع على النص الاصلي لهذا الحوار راجع:

190) '' Nur nochein Gott Kenn uns retten: Spiegel - Gesproch mit mertin Heidegger am 23 September 1966'' Der Spiegel, Nr. 23 (mai 31,1976): 193-219.

١٩١) هزارخاني، منوجهر. ١٣٦٣ [١٩٨٤م]، «خاطرات منوجهر هزارخاني [ذكريات منوجهر هزارخاني]، حوار مع ضياء صدقي، الاول من حزيران ٤ باريس، مجموعة التاريخ الشفهي لايران، جامعات هارفارد، كمبردج، ماساجوست

١٩٢) همايون، داريوش. ١٣٦١ [١٩٨٢م]، «خاطرات داريوش همايون» [ذكريات داريوش همايون]، حوار مع جان مجدهي، ٢١ تشرين الثاني ١٩٨٢، واشنطن، مجموعة التاريخ الشفهي لأيران، جامعات هارفارد، كمبردج، ماساجوست.

١٩٣) همبل، كارل. ١٣٦٩ [١٩٩٠م]، فلسفة علوم طبيعي [فلسفة العلوم الطبيعية]، ترجمة حسين معصومي همداني، طهران، مركز نشر دانشگاهي [مركز النشر الجامعي].

١٩٤) هنرمندي، حسن. ١٣٦٦ [١٩٨٧م]، شعر درج شده در مقالة علي كسمايي تحت عنوان «اصالت فرهنگي و قفل بستة غرب» [الشعر المدرج في مقالة علي‌اكبر كسمائي تحت عنوان «الأصالة الثقافية و الباب الغربي المقفل»]، كيهان هوائي، ٦ أيلول، ١٨.

المراجع اللاتينية

Abrahamian, Ervand 1982. Iran Between Two Revolutions. Princeton, N. J., Princeton Univ. Press.

-1989. Radical Islam: The Iranian Mojahedin. London, Tauris.

Adorno, Theodore, et al. 1976. The Positivist Dispute in German Socioloy. Translated by Glyn Adey and David Frisby. New York, Harper Torchbooks.

Afkhami, Gholam R. 1985. The Iranian Rovolution: Thanatos on National Scale. Washington, D. C., Middle East Institute.

Akhavi, Shahrough. 1980. Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period. Albany, State Univ. of New York Press.

-1983. ((Shariati's Social Thought)). In Religion and Politics in Iran, edited by Nikkie R. Keddie, 125-44 New Haven, Yale Univ. Press.

Alatas, Syed Farid. 1993. ((On the Indigenization of Academic Discourse)) Alternatives 18, 307-38.

Alavi, Reza. 1985. ((Science and Society in persian Civilization.))

Knowledge, Creation, Diffusion, Utilization 6, no. 4, 329-49.

Al-e Ahmad, Jalal. 1982. Iranian Society: An Anthology of Writings by Jalal AL-e Ahmad Compiled and edited by Michael C. Hillmann. Lexington, Ky., Mazda.

-. 1984. Occidentosis: A Plague from the West. Translated by R. Campbell and edited by Hamid Algar. Berkeley, Mizan.

Algar, Hamid. 1972. ((The oppositional Role of the ulama in Twentieth

ntury Iran.)) In the Middle East since 1500, edited by Nikkie R. ddie, 231-55. Berkeley, Univ. of California Press.

). ((Ayatollah Hajj Aqa Hosayn Tabataba'I Borujerdi.)) In cyclopaedia Iranica, edited by Ehsan Yarshater, 376-79. Vol. 4. w York, Routledge and Kegan Paul.

, Samir. 1989. Eurocentrism. New York: Monthly Review Press.

Arjomand, said. 1984. ((Traditionalism in Twentieth-centrury Iran.)) From Nationalism to Revolutionary Islam, edited by Said Amir jomand, 195-232. Albany, State Univ. of New York Press.

8. The Turban for the Crown, The Islamic Revolution in Iran. New rk, Oxford Univ. Press.

egar, Jahangir. 1977. Iran: An Economic Profile. Washington, D. Middle East Institute.

son, Benedict. 1991. Imagined Communities, Reflections on the gin and Spread of Nationalism. Rev. ed. London: Verso.

iation Internationale des docteurs de l'Université de Paris. 1967. liographie analytique des theses (1899-1965). Paris, Association rnationale des Docteur de l'Université de Paris.

m, Sadik Jalal. 1972. The Origins of Kant's Arguments in the tinomies. Oxford, Oxford Univ. Press.

l. ((Orientalism and Orientalism in Reverse.)) Khamsin, no. 8, 5-26.

sh, Shaul. 1984. The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic volution. New York, Basic Books.

Philipp, Mangol. 1980. ((Shi-ism in Contemporary Iranian Politics: Case of Ali Shariati.)) 1980b. In Towards a Modern Iran, Studies

in Thought, Politics Society, edited by Eli Kedourie and Sylvia G. Haim, 155-68. London, Frank Cass.

-. 1982. Mysticism and Dissent, Socioreligious Thought in Qajar Iran. Syracuse, N. Y., Syracuse Univ. Press.

Beblawi, Hazem, and Giacomo Luciani, eds. 1987. The Rentier State, The Political Economy of Public Finance in the Arab Countries. London, Croom Helm.

Benard, Cheryl, and Zalmay Khalilzad. 1984. ((The Government of God)), Iran's Islamic Republic. New York, Columbia Univ. Press.

Benda, Julien. 1927. La trahison des clercs. Paris, Grasset.

Benjamin, Walter. 1973. Illumination. London, Fontana.

Berkes, Niyazi. 1964. The Development of Secularism in Turkey. Montreal, McGill Univ. Press.

Berlin, Isaiah. ((Does Political Theory Still Exist?)) In Philosophy, Politics and Society (2d ser.), edited by peter Laslett and W. G. Runciman, 1-33. Oxford, Basil Blackwell.

-. 1978. Russian Thinkers. New York, Viking Press.

Berman, Marshall. 1988. All That Is solid Melts Into Air: The Experience of Modernity. New York, Penguin Books.

Bill, James A. 1972. The Politics of Iran: Groups, Classes and Modernization. Columbus, Ohio, Charles E. Merrill.

Binder, Leonard Binder. 1965. ((The Proofs of Islam: Religion and Politics in Iran.)) In Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb, edited by George Makdisi. Leiden, E. J. Brill.

Blacker, Carmen. 1964. The Japanese Enlightenment. Cambridge,

ambridge. Univ. Press.

ujerdi, Mehrzad. 1994. ((Can Islam be Secularized?)) In In ansition: Essays on Culture and Identity in Middle Eastern Societies, ited by M. R. Ghanoonparvar and Faridoun Farrokh, 55-64. Laredo, xas A&M International Univ.

on, Crane. 1965. The Anatomy of Revolution. New York, Vintage oks.

ky, Theda. 1967. ((The Teaching of Literature in Iran.)) Literature st and West 11, no. 2. 177-80.

un, Craig J. 1983. ((The Radicalism of Tradition: Community ength or Venerable Disguise and Borrowed Language?)) American rnal of Sociology 88, no. 5, 886-911.

le, Thomas. 1965. Sartor Resartus: On Heroes and Hero Worship. w York, Everyman's Library.

e Iranien Pour L'Etude Des Civilisations. 1979. L'impact de la sée occidentale rend-il Possible un dialogue réel entre les ilisation? (Does the impact of the Western thought render possible a logue between civilization?) Paris, Berg International.

ay, Jean-Paul. 1973. ((The Arab Intellectual Between Power and lture.)) Diogenes, no. 83, 40-63.

bi, H. E. 1990. Iranian Politics and Religious Modernism: The eration Movement of Iran under the Shah and Khomeini. Ithaca, N. Cornell Univ. Press.

rd, James. 1987.((Of Other Peoples: Beyond the Salvage Paradigm.)) Discussions in Contemporary Culture, edited by Hal Foster, 121-

-.1973. ((The Politics of Iranology.)) Iranian Studies 6, no. 1, 2-20.

-. 1974. ((The State of Social Sciences in Iran,)) Middle East Studies Association Bulletin 8, no. 3, 1-12.

-.1980. ((The Resurgence of Islam.)) History Today (February), 16-22.

-.1982. Modern Islamic Political Thought. Austin, Univ. of Texas Press.

-.1983. ((Revolution in Iran 1979, Religion as Political Ideology.)) In Revolutionary Theory and Political Reality, edited by Noel O'Sullivan, 191-206. New York, St. Martin's Press.

-. 1986. ((Iran: Khumayni's Concept of the Guardianship of the Jurisconsult.)) In Islam in the Political Process, edited by James Piscatori, 160-80. New York, Campridge Univ. Press.

Encyclopedia of Philosophy. 1972. S. V. ((Positivism,)) ((historicism)).

Fanon, Frantz. 1967. Black Skin, White Masks. Translated by Charles Lam Markmann. New York, Grove Press.

-. 1979. The Wretched of the Earth. Translated by constance Forrington. New York. Grove Press.

Farhang, Mansour. 1979. ((Resisting the Pharaohs: Ali Shariati on Oppression)). Race and Class 21, no. 1, 31-40.

Felstiner, Mary L. 1980. ((Seeing the Second Sex Through the Second Wave.)) Feminist Studies 6, no. 2, 247-76.

Fischer, Micbael M. J. 1980. Iran: From Religious Dispute to Revolution. Cambridge, Mass, Harvard Univ. Press.

-. 1984. ((Towards A Third World Poeties: Seeing Through Short Stories and Films in the Iranian Cultural Area.)) Knowledge and Society 5, 171-241.

130. Seattle, Bay Press.

Cohn, Bernard S. 1980. ((History and Anthropology: The State of Play.)) Comparative Studies in Society and History 22, no. 2, 198-221.

Corbin, Henry. 1980. Avicenna and the Visionary Recital. Translated by William R. Trask. Irving, tex., Spring Publications.

Dabashi, Hamid. 1993. Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran. New York, Univ. Press.

D'Amico, Robert. 1990-91. ((Karl Popper and the Frankfurt School.)) Telos, no. 86, 33-48.

Derrida, Jacques. 1982. Margins of Philosophy. Translated by Alan Bass. Chicago, Univ. of Chicago Press.

De Santillana, Giorgio. 1968. Preface to Science and Civilization in Islam, by S. H. Nasr, VII-XIV. Cambridge, Harvard Univ. Press.

Diamond, Stanley. 1974. In Search of the Primitive: A Critique of Civilization. New Brunswick, Transaction Books.

Djait, Hichem. 1985. Europe and Islam: Cultures and Modernity. Berkeley, Univ. of California Press.

Echo of Iran. 1977. Iran Almanac and Book of Facts 1977. Tehran, Echo of Iran.

Ellul, Jacques. 1964. The Technological Society. Translated by John Wilkinson. New York, Knopf.

Enayat, Hamid. 1962. ((The Impact of the West on Arab Nationalism.)) Ph. D. diss., Univ. of London.

-. 1972. Review of Religion and state in Iran, 1785-1906, by Hamid Algar. The Muslim World 62, no. 3, 260-64.

Floor, Willem M. 1983. ((The Revolutionary Character of the Ulama: Wishful Thinking or Reality?)) In Religion and Politics in Iran, edited by Nikki Keddie, 73-97. New Haven, Yale Univ. Press.

Foucault, Michel. 1965. Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason. New York, Pantheon.

-. 1972. The Archaeology of Knowledge. Translated by A. M. Sheridan Smith. New York, Pantheon Books.

-. 1975. The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception. New York, Vintage Books.

-. 1977 a. Language, Counter-Memory. Practice: Selected Essays and Interviews. Edited by Donald F. Bouchard. Ithaca, Cornell Univ. Press.

-. 1977 b. Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977. Edited by Colin Gordon. New York, Pantheon Books.

-. 1979 a. Discipline and Purtish: The Birth of the Prison. New York, Vintage Books.

-. 1979 b. ((L'esprit dans un monde sans esprit,)) Interview with Michel Foucault. In Iran: La Révolution au Nom de Dieu, edited by Claire Briere and Pierre Blanchet, 227-41. Paris, Seuil.

-. 1980. The History of Sexuality Vol. 1. New York, Vintage Books.

-. 1988. ((Technologies of the Self.)) In Technologies of the Self: A Seminar With Michel Foucault, edited by Luther H. Martin, Huck Gutman, and Patrick H. Hutton, 16-49. Amherst: Univ. of Massachusetts Press.

Friedman. Jonathan. 1987. ((Beyond Otherness: The Spectacularization of Anthropology,)) Telos, no. 71, 161-70.

:, Richard N. 1984. Interviewed by Shahla Haeri. 10 Oct., Cambridge, Mass. Iranian Oral History Collection. Harvard, Univ. Houghton Library, Cambridge.

:issari, Ali. 1998. Iranian Intellectuals in the Twentieth Century. Austin, Univ. of Texas Press.

'orthcoming. ((Hamid Inayet [Enayat].)) In Islam Ansiklopedisi Encyclopaedia of Islam). Istanbul, Turkey.

:the, Johann Wolfgang von. 1976. Faust, Part I. Translated by R. arrell. New York, Farrar, Straus and Giroux.

gory, Donna U. 1989. ((Forward.)) In International/ Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics, edited by James Der Derian and Michel J. Shapiro. Lexington, Mass., Lexington Books.

:non, René. 1962. The Crisis of the Modern World. Translated by M. 'allis and R. Nichoison. London, Luzac.

:ermas, J ürgen. 1987. The Philosophical Discourse of Modernity. Translated by Frederick Lawrence, Cambridge, MIT Press.

ıafi, Hasan. 1991. Muqaddima fi ilm al-istighrab (An introduction to ›ccidentalism). Cairo: ad-dar al-fanniya lil-nashr wa-l-tauzi.

tley, L. P. 1984. The Go-Between. New York, Stein and Day.

npel, Carl G. 1945. ((Studies in the Logic of Confirmation,)) Mind 54, ıo. 213, 1-26, no. 214, 97-121.

›sbawm, Eric. 1959. Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries. Manchester, Manchester Univ. Press.

Philosophical Anthropology.)) In The Question of the Other, edited by Arleen B. Dallery and Charles E. Scott, 127-42. Albany, State Univ. of New York Press.

Lloyd, Genevieve. 1984. The Man of Reason: ((Male)) and ((Female)) in Western Philosophy. Minneapolis, Univ. of Minnesota Press. Looney, Robert E. 1977. A Development Strategy for Iran Through the 1980s. New York: Praeger.

Lukacs, Georg. 1971. History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics, Cambridge, MIT Press.

Mahdavi, Hossein. 1970. ((The Patterns and Problems of Economic Development in Rentier States: The Case of Iran.)) In Studies in the Economic History of the middle East: From the Rise of Islam to the Present Day, edited by M. A. Cook, 428-67, New York, Oxford Univ. Press.

Mardin, Serif. 1962. The Genesis of Young Ottoman Thought. Princeton, Princeton Univ. Press.

Mashayekhi, Mehrdad. 1987. ((Dependency as a Problematic: A Study in the Political Implications of the Dependency Perspective.)) Ph. D. diss., The American Univ.

May, Reinhard. 1996. Heidegger's Hidden Sources: East Asian Influences on His Work. London, Routledge.

Mehta, Jarava L. 1985. India and the West: the Problem of Understanding. Chico, Calif., Scholars Press.

Menashri, David. 1992. Education and the Making of Modern Iran. Ithaca: Cornell Univ. Press.

ilani, Farzaneh. 1985. ((Power, Prudence, and Print: Censorship and Simin Danashvar.)) Iranian Studies 18, nos. 2-4, 325-47.

iller, Eugene F. 1972. ((Positivism, Historicism, and Political Inquiry.)) American Political Science Review 66, no. 3, 796-817.

illward, William G. 1975. ((The Social Psychology of Anti-Iranology.)) Iranian Studies 8, nos. 1-2, 48-69.

oghadam, Val. 1989. ((Against Eurocentrism and Nativism: A Review Essay on Samir Amin's Eurocentrism and other Texts.)) Socialism and Democracy, no. 9 (Fall/Winter), 81-104.

ottahedeh, Roy. 1985. The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran. New York, Pantheon Books.

ıjmabadi, Afsaneh. 1987. ((Depoliticisation of a Rentier State: The Case of Pahlavi Iran.)) In The Rentier State: The Political Economy of Public Finance in the Arab Countries, edited by Hazem Beblawi and Giacomo Luciani, London, Croom Helm.

ındy, Ashis. 1983. The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism. Delhi, Oxford Univ. Press.

ıraqi, Ehsan. 1994. From Palace to Prison: Inside the Iranian Revolution, Chicago, Ivan R. Dee.

ısr, Sayyid Hoseyn. 1964. Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibh Arabi, Cambridge., Harvard Univ. Press.

1966. ((The Immutable Principles of Islam and Western Education,)) The Muslim World 56. no. 1, 4-9.

1972. Islamic Philosophy in Contemporary Persia: A Survey of Activity During the Past Two Decades. Research monograph no. 3, Salt Lake

City, Univ. of Utah Middle East Center.

-. 1975. Islam and the Plight of Modern Man. New York, Longman.

-. 1976 a. Man and Nature: The Spiritual crisis of Modern Man. London, Un win.

-. 1976 b. Western Science and Asian Culture, New Delhi, Indian Council for Cultural Relations.

-. 1987. Traditional Islam in the Modern World. London, Kegan Paul.

-. 1989. Knowledge and the Sacred. Albany, State Univ. of New York Press.

-.1994. ((In Quest of the Eternal Sophia.)) In The Complete Bibliography of the Works of Seyyed Hossein Nasr From 1958 Through April 1993. edited by Mehdi Aminrazavi and Zailan Moris, xxvii-xxxii. Kuala Lumpur, Malaysia, Islamic Academy of Science.

Nikitine, Basile. 1956. ((Farangshenasi ou L'Europe vue de Tèhèran.)) In Charisteria Orientalia: Praecipue ad Persiam Pertinentie, edited by felix Tauer, Vera Kubickova, and Ivan Hrbek, 210-26. Prague, Nakladtelstvi Ceskolovenske Akademie Ved.

Ogburn, William F. and Meyer F. Nimkoff. 1958. Sociology. 3d ed. Boston, Houghton Mifflin.

Oparin, Aleksandr I. 1961. Life, Its Nature, Origin and Development. Translated by Ann Synge, New York, Academic Press.

Parkes, Graham, ed. 1987. Heidagger and Asian Thought, Honolulu, Univ. of Hawaii Press.

Parsa, Misagh. 1989. Social Origins of the Iranian Revolution, New Brunswick, N. J., Rutgers Univ. Press.

avio. 1985. One Earth, Four or Five Worlds: Reflections on nporary History. Translated by Helen R. Lane. San Diego, urt Brace Jovanovich.

M. H. 1982. ((The System of Dependent Capitalism in Pre-and .evolutionary Iran.)) International Journal of Middle East Studies . 4. 501-22.

Yann. 1981. ((Contemporary Shi`I Thought.)) In Roots of ıtion: An Interpretive History of Modern Iran. Nikkie R. Keddie, ı Section by Yann Richard, 202-230. New Haven, Yale Univ.

(Shari'at Sangalaji: A Reformist Theologian of the Rida Shah .)) In Authority and Political Culture in Shi`ism, edited by Said Arjmand, 159-77, Albany, State Univ. of New York Press.

, Maxime. 1980. Europe and the Mystique of Islam. Translated ;er Veinus. Scattle: Univ. of Washington Press.

chard. 1985. ((Solidarity or Objectivity?)) In Post-Analytic)phy, edited by John Rajchman and Cornel West, 3-19., New Columbia University Press.

Suha. 1982. ((Going Against The West From Within: The ence of The West As An Other in Frantz Fanon's Work.)) Ph. ., Univ. of Wisconsin.

mad. 1992. Max Weber's Sociology of Intellectuals. New York, Univ. Press.

ard W. 1978. Orientalism. New York, Vintage Books.

Orientalism Reconsidered.)) Race and Class 27, no. 2, 1-15.

-. 1987. ((Foucault and the Imagination of Power.)) In Foucault: A Critical Reader, edited by David Couzens Hoy, 149-55. New York, Basil Blackwell.

-. 1993. Culture and Imperialism. New York, Knopf.

-. 1994. Representations of the Intellectual. New York, Pantheon Books.

Sanasarian, Eliz. 1983. The Women's Rights Movement in Iran: Mutiny, Appeasement, And Repression from 1900 to Khomeini. New York, Praeger.

Sartre, Jean-Paul. 1979. Preface to The Wretched of The Earth, by Frantz Fanon, 7-31. New York, Grove Press.

Shadman, Seyyed Fakhroddin. 1937. ((Education in Iran.)) The Asiatic Review 33, on. 113, 165-73.

-. 1939a. ((Muhammad and His Mission .)) The Islamic Review 27, 64-73.

-. 1939b. ((The Relations of Britain and Persia, 1800-1815.)) Ph. D. diss., Univ. of London.

Shahdadi, Hormoz. 1982. ((The Iranian Intelligentsia and Political Development: 1900-1953.)) Ph. D. diss., Massachusetts Institute of Technology.

Sharabi, Hisham. 1988 Neopatriarchy: A Theory of Distorted change in Arab Society. New York. Oxtord Univ. Press. Shari ati, Ali. 1979. On the Sociology of Islam. Translated by Hamid Algar, Berkeley, Calif., Mizan Press.

-. 1980. Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique. Translated by R. Campbell, Berkeley, Mizan Press.

Shayegan, Daryush. 1982. Qu'est- ce qu'une révolution religieuse? Paris,

es Press esd'aujourd'hui.

)92. Sous les ciels du monde: Entretiens avec Ramin Jahanbegloo Jnder the world's skies: Interviews with Ramin Jahanbegloo). Paris, ditions du Félin.

'97. Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West. ranslated by John Howe. Syracuse, N. Y., Syracuse Univ. Press.

:, Edward. 1957. ((Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties.)) ritish Journal of Sociology 8. 130-45.

:pol, Theda. 1982. ((Rentier State and Shi`a Islam in the Iranian ovolution.)) Theory and Society 11, no. 3, 265-83.

gler, Oswald. 1939. The Decline of the West. New York, Knopf.

ri, Azar, and Nahid Yeganeh, eds., 1982, In the Shadow of Islam. ɔndon, Zed Press.

anian, Majid. 1980. ((Communication and Revolution in Iran: The ıssing of a Paradigm.)) Iranian Studies 13, nos. 1-4, 5-30.

:s (London), 1982, 3 Aug. 10.

ɔrov, Tzvetan. 1984. The Conquest of America: The Question of the ther. Translated by Richard Howard. New York: Harper and Row.

er, Bryan S. 1988. ((Religion and State-Formation: A Commentary ı Recent Debates.)) Journal of Historical Sociology 1, no. 3, 322-33.

. Abbas and Sami Zubaida. 1985. ((Factionalism and Political iscourse in the Islamic Republic of Iran: The Case of the Hujjatiyeh ɔciety,)) Economy and Society 14, no. 2, 139-73.

di, Ahmad. 1992. ((Muhammad Ali Furughi, Zuka al-Mulk (1877-)42): A Study in the Role of Intellectuals in Modern Iranian Politics.

)) Ph. D. diss., Univ. of Utah.

Walicki, Andrzej. 1979. A History of Russian Thought From the Enlightenment to Marxism. Translated by Hilda Andrews-Rusiecka, Stanford, Stanford Univ. Press.

Weber, Max. 1981. From Max Weber. Edited by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York, Oxford Univ. Press.

Williams, Patrick and Laura Chrisman. Eds. 1994, Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader, New York, Columbia Univ. Press.

Wolf, Eric R. 1973. Peasant Wars of the Twentieth Century, New York, Harper and Row.

المحتويات

مقدمة المترجم.....

مقدمة المؤلف.....

مدخل.....

كلمة شكر.....

الفصل الأول

الآخرية، الاستشراق، الاستشراق معكوساً، النزعة المحلية

مفهوم الآخرية.....

حول الاستشراق .....

الاستشراق معكوساً.....

النزعة المحلية .....

الفصل الثاني

آخرية السلطة الريعية

المستنيرون.....

العلمانيون الصداميون.....

الأدباء.....

الفصل الثالث

آخرية العالم الغربي

فخر الدين شادمان.....

أحمد فريد.....

جلال آل أحمد.....

الهوامش.....

الفصل الرابع
ثقافة دينية جديدة

ظروف تاريخية خاصة ١٣٢
الصورة الايديولوجية ١٤٠
القفزة التعليمية ١٤٥
تطور الالهيات ١٥٠

الفصل الخامس
المستنيرون الاسلاميون غير المعممين

مدينة مشهد ١٥٨
علي شريعتي ١٦٣
حسين نصر ١٨٠

الفصل السادس
المحلية الجامعية

الفناء الجامعي ١٩٥
احسان نراقي ١٩٩
حميد عنايت ٢٠٣
داريوش شايغان ٢١١

الفصل السابع
قضايا مابعد الثورة

تعريف الغرب ٢٢٦
الايمان بالتاريخ ٢٣٢
الفقه التقليدي في مقابل الفقه الحيوي ٢٣٥
خاتمة ٢٤٧

الهوامش .....
ملحق .....
المراجع الفارسية .....
المراجع اللاتينية .....

فلسفة الدين والكلام الجديد

سلسلة كتب فكرية متخصصة، يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين (بغداد) تتناول جداليات: التراث والحداثة، الاصالة والمعاصرة، تاريخية المعرفة الدينية، الاطر الاجتماعية للمعرفة الدينية، العلم والدين، النص والواقع، الغيب والانسان والطبيعة. مضافا الى كل ما يتصل بالاتجاهات الحديثة في علم الكلام، ومقارنة الاديان، والتعددية والاختلاف، والتسامح، والتعايش بين الاديان والثقافات، وعلم اجتماع الدين، و علم نفس الدين، وانثربولوجيا الدين، والتجربة الدينية، وعلوم التأويل، والتصوف الفلسفي، والعرفان النظري، وفلسفة العلم، ومقارنة الأديان.

وقد صدرت الكتب التالية في هذه السلسلة:

١ـ نحو منهجية معرفية قرآنية	طه جابر العلواني
٢ـ جدلية الغيب والانسان والطبيعة	محمد ابوالقاسم حاج حمد
٣ـ ابستمولوجية المعرفة الكونية	محمد ابو القاسم حاج حمد
٤ ـ نحو فهم معاصر للاجتهاد	زينب ابراهيم شوربا
٥ـ الابستمولوجيا: دراسة لنظرية العلم في التراث	زينب ابراهيم شوربا
٦ـ الاسلام والانثروبولوجيا	ابو بكر احمد باقادر
٧ـ اشكاليات التجديد: دراسة في ضوء علم اجتماع المعرفة	حسين رحال
٨ ـ النص الديني و التراث الإسلامي	أحميدة النيفر
٩ـ العرفان الشيعي	خنجر حمية
١٠ـ المذهب الذاتي في نظرية المعرفة	كمال الحيدري
١١ـ العقلانية والمعنوية: مقاربات في فلسفة الدين	مصطفى ملكيان
١٢ـ النص الرشدي في الخطاب المعاصر	علي عبد الهادي
١٣ـ انثروبولوجيا الاسلام	اعداد:ابوبكراحمد باقادر
١٤ـ التسامح ليس منة او هبة	اعداد:عبدالجبار الرفاعي
١٥ـ المفكرون الغربيون المسلمون	صلاح عبد الرزاق
١٦ـ جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد	محمد الشيخ
١٧ـ المستنيرون الايرانيون والغرب	مهرزاد بروجردي

فلسفة الدين والكلام الجديد

المستنيرون الإيرانيون والغرب

ISBN 9953-484-36-8

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع
هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٠٣/٨٩٦٣٢٩ - فاكس: ٥٤١١٩٩/٠١
ص.ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري - بيروت - لبنان
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com
URL: http://www.daralhadi.com