المشهد الثقافي

في العالم العربي و إيران

المعرفة، الدولة، الآخر

سرمد الطائي

يطالعنا في المشهد الفكري والثقافي في إيران جانب خصب من مظاهر التحول في الخطاب الإسلامي المعاصر، يستلهم محفزاته من متغيرات سياسية واجتماعية مهمة في الداخل، ونماذج فكرية مشابهة في البلاد العربية والإسلامية الأخرى.

ويدرك المتابع لذلك المشهد أهمية استيعاب طبيعة ما يتحرك خلاله من اتجاهات، ومستويات، ونماذج لا بد من أخذها في الحسبان في أية ممارسة لقراءة الحالة الإسلامية في بعديها الفكري والثقافي، وفي ميادين أصول الفقه، والفقه، والفقه السياسي، وعلم الكلام، والعديد مما يرتبط بذلك من مقولات.

وهذا ما يناظره تيار تحولات آخر في العالم العربي، لا تقوم أسس شراكته للحالة الإيرانية على صدفة من نمط تاريخي أو ارتجالي بل تتأسس الشراكة على حقيقة خضوع الدائرتين لسلطة سياقات متشابهة، أو متطابقة.

فبمعزل عن الشراكة في الدائرة الإقليمية سياسياً واستراتيجياً، ثمة سلطة مشتركة للمناهج المعرفية السائدة التي تهيمن على الحالتين (العقل الثقافي السائد)، والأهم من كل ذلك الإشكالية التي يدور حولها هذا العقل وتمثل هاجسه التاريخي. وثمة تجربة الدولة الحديثة التي تقوم على أنقاض نموذجين

متشابهين للغاية (العثماني، الصفوي، إضافة إلى ظاهرة المماليك الاتراك).

وعلى مقربة من ذلك نجد انتكاسة حضارية منيت بها الحالتان تتمثل في العوامل التي صاغت ثوابت العلاقة مع الغرب. ومضافاً إلى مستويات الشراكة الأخرى، تمثل أمامنا تحديات متشابهة يواجهها تيار التحولات المنوه إليه آنفاً، على مستوى طبيعة إطار الحركة، وحداثة التجربة، والنمط المميز من ردود الفعل تجاهه مما لا نجده في النطاقات الإقليمية والحضارية الأخرى.

طبيعة التحولات

منذ لحظة التكوين الأولى للفكر العربي الإسلامي وانطلاقاً من ظهور الإسلام والنص النازل في القرن الأول الهجري، راحت تُطرَح الأسئلة الكلامية والفلسفية لتتبلور في عصر الترجمة والانفتاح على الميراث الفكري الإنساني، ويتحقق التفاعل ثم الازدهار المعرفي في الفلسفة، وعلوم الشريعة، واللغة، والعلوم الطبيعية، وغيرها. وفي ظل سياق التردي السياسي والاجتماعي دخل الفكر في حقبة الغزالي وارتبك موقف الإنسان المسلم من المعرفة كما تجلى في «تهافت الفلاسفة». وراج لون طافح من التصوف، فانحسرت الرؤية العقلانية وخاصة مع صعود تيار المدرسة النصوصية متمثلة بالاتجاه الاشعري–الحنبلي في مرحلة سابقة شهدت نهاية المعتزلة.

ولا يزال هذا الفكر يشهد تحولات مهمة، رغم التفاوت بين درجاتها ودوائرها ومدياتها الزمنية وطبيعة البنى الجدلية التي أفرزتها، ورغم التيارات السكونية التي ظلت تستعصي على التحول وتعتبر مظاهره لوناً من الردة والانحراف، وهي تيارات لا يستهان بشأنها، ونفوذها، والمساحات التي تغطيها إلى درجة ربما يغيب خلالها أثر التطورات تلك، وتكتسب في وجهة نظر البعض طابعا شكلياً لا يلج إلى بنية الخطاب أو استراتيجيته.

مع عصر النهضة و«تخليص الإبريز في تلخيص باريز» لرفاعة الطهطاوي وما قام به الأفغاني وغيره من جهود، طرأ تحول جديد اقترن بحالة ذهول حيال وافد فكري رافق الغزاة الشماليين معبراً عن عصر العلم الحديث في الغرب من جهة، ومؤذناً بتحديات جديدة سيواجهها العقل المسلم من جهة أخرى. فوجدنا أنفسنا أمام الوضعية العلمية؛ والتيار المادي الماركسي بكل ما في جعبتهما من تساؤلات، وإثارات، وأنماط من التفكير لم نألفها، وبدأت مرحلة التعرف والاستيعاب لمعطيات الوعي الإنساني الحديث.

بعيداً عن لغة الإسراف في التحقيب نلاحظ أن حرب الخليج الثانية عام ١٩٩١التي مثلت نكسة أخرى لعلها مثلت انتكاسة أشد من هزيمة حزيران، راحت تعلن بنحو أوضح عن فوضى مستشرية في العالمين العربي والإسلامي كانت عبرت عن نفسها بشكل أقل وضوحاً في حرب الخليج الأولى ١٩٨٠-١٩٨٨. كما عملت بعض التجارب الحديثة كالثورة الإسلامية في إيران، على اختبار مقولات فكرية سائدة والتوقف عند بعضها، وإعادة النظر وتقديم مقاربات جديدة فيما يتصل بها.

وقد لعبت هذه المتغيرات دوراً في صياغة شتى الصدمات السابقة على شكل جرح نرجسي كبير (حسب التعبير المفضل لدى فرويد) يستجمع في نسيجه سائر جراحنا التاريخية. وهو ما أدى إلى ظهور اتجاه أخذ يعيد النظر بجدية في نظامه الثقافي، ويحاول أن يأخذ الدرس من كبوات العقل في الماضي، فاقترن العقد الماضي بتكوين ملامح لنظام ثقافي جديد ألقى بظلاله على ما ينتجه الفكر العربي والإسلامي. ويمكن القول بأننا ما فتئنا نلمح في العقدين الأخيرين شواخص لمرحلة فكرية جديدة تتباين مع سابقاتها، إذ تبلورت جهود عديدة حاولت إعادة النظر في موقفنا الفكري الراهن على مستوى مرجعياته، ومناهجه، وما تطرحه علينا هموم التجديد من أسئلة.

على الصعيد المعرفي سادت في الخطاب العربي الإسلامي محددات تقليدية لمفاهيم (الحقيقة والعلم واليقين). وبالطبع، فإنها تجاوزت إطارها الإبستمولوجي لتلقي بتأثيراتها على نماذج التحليل والتنظير والولاءات والمواقف. فالحقيقة ليست شيئاً آخر سوى الرؤية التي تحملها الأنا أو تحتكرها، ولا يعبر العلم إلا عن عملية كشف صارمة لقوانين أزلية تربط مفردات الواقع، بينما اليقين ظاهرة يفرزها منهج رياضي معصوم نمتلكه كأداة طيعة في إنتاج المعرفة. وفي تكوينه للوعي التاريخي وجدنا هذا الخطاب- وفي مستويات ليست بعديمة الأهمية - يتشبث مصراً بعنصر المؤامرة في تكوينه للحقيقة التاريخية، فنراه يعزو سائر مظاهر الخلل التي تكتنف تجربته التاريخية إلى مؤامرات يدبرها الخصوم، ويسرف في اللجوء إلى هذا العنصر ليدير من خلاله سجالاته ومعاركه، حتى ما كان يجري منها في أروقة البيت الكبير، وهو ما أنتج وعياً دسائسياً للتاريخ. وفي ما يرتبط بالنظام السياسي، فلا زلنا حتى هذه اللحظة نجد من يرى في الحكم إمارة يكون فيها الناس عبيداً ورعية، وتتمثل مشروعيته بأساس يخول «الأمير» صلاحيات تمنع من

مساءلته وتحول دون تخطيئه أو سهوه، بل يبلغ الأمر بالبعض إلى القول بأن وجهات نظر «الأمير» تشكل جزءاً من الشريعة الإلهية مما يعني أن الحديث عن تطابق آرائه ومواقفه أو تنافيها مع الشريعة ومصالح الإنسانية، هو شأن يفتقد أساسه المنطقي.

أما ممارسة الحوار، فقد باتت تعني في العديد من باحات البيت الكبير – ولا أقول غرفه أو زواياه – أداة للتسبيح بحمد الحزب أو الفرقة أو التيار، تمارس تهويل محاسنه، وتبرير هفواته، والقذف بالشتائم والرمي بالردة والانحراف للمناوئين، كما تخضع لو وجدت بشكل يتسم بانفتاح نسبي إلى إشراف كامل من قبل المرجعيات الوصائية خشية تعرض المسارات للانزلاق!

وحين نتخذ من هذه العينات نقطة لتحديد ما يجري من تحول، فإننا سنلاحظ اتجاهاً حاول استيعاب الراهن الفكري الإنساني كي يبلور من خلاله موقف الوعي بالذات، والكون، والحياة، رغم أن انفتاح الفكر العربي الإسلامي على المعطيات المعرفية الحديثة، لا يعني أنه قد وظفها على الدوام في اتجاه هادف يتوخى إعادة النظر في القناعات الموروثة، واستجلاءها نقدياً، وبناء موقف جديد يلبي الحاجات الملحّة، بل كثيراً ما جرى توظيفها بشكل يؤدي إلى انتهاك منطقها الداخلي وآفاقها المنظورة.

ورغم ذلك كله، فقد راح اتجاه التحولات –كما يحلو لي أن أسميه– يدرك مستويات متعددة للوعي بالحقيقة وينفتح على طيف فكري واسع ومتنوع، فلا يهرطق ما لم يألفه من صور الأشياء، كما يذعن بأن العلم لا يمثل بالضرورة أداة كشف صارمة بقدر ما هو فعل إنساني كثيراً ما يمارس – ولو بشكل لا شعوري – منح الانحيازات والميول شكلها المنطقي ليقدمها بصورة نتائج مبرهنة، فلا يترشح مفهوم اليقين لدى هذا الاتجاه عن هيكل حديدي من الوثوق لا يقبل الانخرام، بل يحافظ إزاءه على درجات من وعي الحقيقة، وإدراك تاريخية المعرفة. وهو ما يترك مبرراً لإمكانية المراجعة، والنقد، والحوار، والاختلاف في وجهات النظر.

كما لا تمثل قراءات السلف لديه مرجعية نهائية تجعله يستقيل فكرياً ويسلم عقله ومنطقه إلى اجتهاداتهم، بل يسعى إلى مراجعتها والوقوف عندها لاسترجاعها بحاسة فاحصة نقدية. وليس هذا التصور حول المعرفة، والحقيقة، والمرجعيات العلمية بشاذٍ عن إرثنا الحضاري؛ إذ نجد أن القرآن قد تناول – في سياق جدله مع غير المسلمين– إشكالية

المنهج في بناء الإيمان والعقيدة، وتكوين الوعي، فجرى في آيات عديدة نقد المنهج الذي ساد قديماً في الواقع العربي، وغيره كما تجلى لدى (مشركي) قريش الذين برروا بشكل غير منطقي تمسكهم بالإرث العقيدي ﴿**وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا**﴾[١]، ﴿**بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون**﴾[٢]. والقرآن يستعرض هذا المنهج بشكل نقدي بوصفه تقليداً لا عقلانياً كان يتمسك به رجال قريش وغيرهم في مناوءتهم للأنبياء. فيتمسكون بالثابت وما تم الإجماع عليه وما كان محل اتفاق الجمهور! واتهموا الأنبياء في ضوء ذلك بتجاوز الثوابت العقيدية التي أجمع عليها الآباء والأجداد وتخطي أصول الديانة التي قررها أجيال من كهنة المعابد. وهم إلى جانب ذلك يزعمون امتلاك اليقين الذي لا يقين بعده والحقيقة المطلقة. لكن القرآن عاب عليهم ذلك وأنكره ﴿**إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون**﴾[٣] وقال ﴿**قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين**﴾[٤] إلى غير ذلك من النصوص. ولم يقف القرآن عند ذلك، بل طرح بديلاً منهجياً لبناء العقيدة، فأمر بالتدبر في الكون والوجود والنظر فيهما وتعقلهما ﴿**قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق**﴾[٥] وأمر نبيَّه بالفهم والوعي والقراءة ﴿**إقرأ باسم ربك الذي خلق... إقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم**﴾[٦]، وغير ذلك من النصوص التي تحث على النظر، والتدبر، والتعقل. كما أكد أن ﴿**لا إكراه في الدين**﴾[٧].

إن القرآن في حقيقة الأمر لا يبتدع هنا منهجاً جديداً في المعرفة، بل ينبه إلى بديهيات المنهج الإنساني القائم على الفكر والتعقل، كشأن العديد من النصوص القرآنية التي جاءت لتظهير حقيقة غيبتها مؤثرات متنوعة، وفي ذلك يقول الإمام علي بن أبي طالب إن الهدف من بعثة الأنبياء هو هذا التنبيه ذاته، وأن الله بعث الأنبياء للخلق «**ليثيروا لهم دفائن العقول...**»[٨].

وبينما استطاعت هذه الرؤية النقدية المتحررة أن تؤسس لنهضة حضارية، وإنسانية عظيمة، نجد أن حقبة التراجع العام في الحضارة الإسلامية سرعان ما استعادت شعار أبي جهل، وعتاة قريش في إلغاء العقل، وكأن ذلك قدر يلازم حالات التردي والتخلف، فأُغلِق باب الاجتهاد وراجت سوق التقليد للآباء والأجداد، حتى عاش المسلم قطيعة مع عصره الذهبي أيام كان واصل بن عطاء يقف في مسجد البصرة ليختلف علانية مع

الحسن، وهو شيخه الكبير، فيؤسس فرقة «تعتزل» مدرسة الأستاذ، وتمارس حقها في القراءة التي أمر الله بها نبيه في أول كلمات أوحيت إليه. ولقد كرست هذه القطيعة شتى مظاهر السقوط الحضاري المؤلم، وراحت تؤدي – فيما تؤدي– إلى مشاغلة الفكر الإسلامي عن رهاناته الحقيقية وجرِّه إلى جدل عقيم قوامه رمي الخصوم بالكفر، والهرطقة.

لكننا نجد أن التحول الأخير أخذ يحرص على وعي المعادلة القرآنية، وتلبية دعوته سبحانه إلى دين يجري تعقله والإيمان به لا ترديده على اللسان أو التعاطف معه بشكل مجرد، كما حاول إنهاء مستويات القطيعة تلك، لا ليستلهم أفق واصل بن عطاء، وأمثاله في إطلاق العقل وعدم التقيد بقراءات السلف وحسب، بل ليقرأ تلك التجربة من جديد في ضوء وعي العصر، وبما يناسب مختلف التحولات التي طالت الحياة المدنية والعلمية، ويقيم معها قطيعة من لون آخر قوامها الاسترجاع النقدي. وفي هذا الإطار جرى استيعاب الدلالة العميقة التي يرمي إليها قوله تعالى ﴿**لا اكراه في الدين**﴾؛ إذ إن هذا النص تقرير إلهي للحرية الإنسانية وكرامة العقل من جهة وفقاً للضرورة التي يحتمها علينا العصر، وهو من جهة أخرى رد منهجي على طريقة المشركين، وكل أنصار التيار الظلامي في التعاطي مع الفكر والعقيدة، وهو ما يلتقي بالتالي مع مبدأٍ أسسه علماء الكلام، وانتقل بعد ذلك إلى علم الأصول قبل بضعة قرون ضمن قواعد المستقلات العقلية، وأعني به قاعدة «استحالة التكليف بغير المقدور»؛ ذلك أن الأفكار والقراءات ظاهرة نفسية وذهنية وعقلية غير خاضعة لاختيار الإنسان وإرادته، إنها بالضبط كدقات القلب وحركة باقي العضلات غير الإرادية، التي لا يمكن للمرء أن يتلقى أوامر فيما يتصل بالتحكم بها؛ لأن ذلك داخل في التكليف بغير المقدور[٩].

وعلى مقربة من المحددات التي تسعى إلى إيجاد حالة من التوازن حيال مفاهيم (العقل، والحقيقة، واليقين) ثمة رفض للإسراف في اتخاذ عنصر المؤامرة كنموذج تفسيري، وأداة لصياغة الموقف وإدارة الصراع. ويتفاعل هذان الموقفان ليفرزا شجباً لمظاهر الدوغما السياسية، وتوظيفاً لمعطيات جديدة توفر أشكالاً أخرى لمشروعية الحكم، ومرتكزاته، وأولوياته، تأخذ فيه موقعها المناسب مفاهيم أصبحت من مفاتيح إنقاذ الموقف الحضاري المتأزم كسيادة الأمة ومجتمع القانون، أو المجتمع المدني، والتعددية السياسية، وحرية

التعبير، ورفض الوصايات غير المبررة...إلخ. وضمن هذه الدائرة أيضاً تكتسب ممارسة الحوار صياغة جديدة تستبعد عن أولوياتها ذلك الانهماك المحموم في تنزيه الذات، وتلميع الصور، والرد على هذا، والتنكيل بذاك، وتعتمد استراتيجية طرح الأسئلة الجذرية وممارسة البحث الجريء عن عناصر التأزم في الإشكاليات التي ظلت عالقة ومطوية في أدراج الحسم الأيديولوجي، والإطلاقيات المتسرعة، بحثاً يتناول فيما يتناوله مفهوم خلافة الإنسان في الأرض كهبة إلهية وتكريم رباني ومسؤولية تقع على عاتق الجميع بشكل متكافئ، فينصت بإمعان إلى الدلالات الكثيفة لنصوص القرآن التي أكدت هذا الموضوع ﴿**ثم جعلناكم خلائف في الأرض**﴾[١٠]، بعد أن تم استهلاك هذا (الخليفة) في دائرة الجدل السياسي والاجتماعي واختُزِل عبر أدوات كلامية، وفلسفية، وسياسية خاصة ليصبح (إضافة إشراقية) ولا يقع طرفاً في حركة الكون، وهو ما جعله خاضعاً لنماذج الرمز، والكاريزما، والزعيم الفذ التي صادرت ما جاء به مفهوم الاستخلاف القرآني من حرية، وراحت تجتزئ – سياسياً – الحقيقة القرآنية، فلا ترى منها إلا ما وقع في سياق ﴿**...أولي الامر منكم**﴾!

لقد رصد العديد من الباحثين في وقت مبكر إرهاصاتٍ لتحولٍ يضع حداً للحالة السكونية التي مر بها الفكر الإسلامي، ومن أجمل ما رأيته فيما يتصل بذلك حديث للشهيد محمد باقر الصدر (رحمه الله) في مجلة الأضواء الصادرة آنذاك في النجف الأشرف، طرح فيه تصوراته عما ستؤول إليه حركة الاجتهاد الفقهي[١١]. ولم تكن نبوءته هذه استشرافاً لمآل الحركة الاجتهادية وحسب، بل اعتقاداً برواج ما بدأ يؤسِّس له هو في أعماله المتعددة[١٢]، على خلفية إدراكه لحاجة التجربة الفقهية إلى إكمال شوط التحول الذي استأنفه طبقاً لما تواجهه من تحديات أحسن الشهيد الصدر قراءتها المبكرة إلى حد كبير. كما أن ذلك لا يمثل تفاؤلاً بما سيطرأ على الفقه، والعملية الاجتهادية من تحول، بقدر ما هو تطلع إلى الآفاق التي سيخوض فيها العقل الإسلامي، أو جانب من هذا العقل على الأقل. لكن جزءاً من صعوبة المهمة في محاولة رصد التحولات الجارية في الفكر الإسلامي، يعود إلى ندرة النماذج التي يتجلى فيها التحول نسبياً، وهذا ما ينشأ عن ظروف الإنتاج الفكري لدينا والتي تحرِّض على إنتاج الجدل (بمعناه المرادف لفن الطوبيقا في المنطق) وتسعى إلى تغييب البرهان كمحاولة اكتشافية، الأمر الذي أدى إلى تضخم في

عدد المكتوب ونقص في أدائه؛ إذ إن الجدل يرافقه الإطناب، فهو يتطلب الإقناع ولا يتوقف إلا حين يحقق هدفه ويتفوق على الخصم، أما البرهان، فلا يتوخى سوى عرض دليل معين أو تقديم تفسير محدد واضح. إن أجواءنا تزخر بمبررات الجدل، حيث إن المشتغل في حقل الفكر لدينا هو بمثابة من يتحرك في ساحة معركة تتقاطع فيها الإرادات، وتتوزع في ضوئها جغرافيا القوة والهيمنة، فهو في الغالب لا يفكر داخل حلقة نقاشية، ولا يجلس على طاولة حوار مستديرة.

وسنحاول فيما يلي تسجيل بعض الملاحظات، فيما يتصل بتيار التحول الحديث في إيران والعالم العربي، في محاور ثلاثة تمثل التحديات التي تقف أمام حركة التجديد المنوه إليها.

أولاً: النظام المعرفي

يكفي بشأن المناهج المعرفية السائدة ملاحظة عنصري الدين الإسلامي، والآليات التي تم توظيفها في تأسيس الفكر الديني أو القراءة الدينية، بوصف هذين العنصرين السمة التي طبعت تلك الجهود الفكرية بعامة.

وفضلاً عن الجدل الدائم الذي كان يثار دوماً حول الإشكالية المعرفية، فقد حمل عصر النهضة (القرن ١٩ تحديداً) هموماً وتحديات مختلفة بالكامل في لحظة اللقاء الأولى مع الغرب الحديث؛ إذ كان الجدل حول نظام معرفي معين يقدم بدائل من داخل الدائرة التي تضم مجموعة الحضارات القديمة التي راح المسلمون يتفاعلون معها بحكم الجوار، وقد كانوا ألفوها قبل الإسلام، أما هذه المرة، فإن البدائل التي قدمت كانت تنبثق من عقل جديد بكل ما تعنيه الكلمة اقترن بتقنية لم يكن من السهل على العقل الإسلامي استيعابها، كما أنه عقل خاض معركة شرسة مع الكنيسة إضافة إلى أنه لم يجد بأساً في مرافقة الغزاة الشماليين خلال هجماتهم على العالم الإسلامي. ولا ريب أن هذه المواصفات جعلت الثقافة الإسلامية لا تألف هذا الوافد، بل وترميه بشكل غير موضوعي أحياناً باللادينية والكفر...إلخ.

ورغم التنوع والتباين القائم بين الاتجاهات الفكرية التي ظهرت في الدائرة العربية، وما يناظرها في إيران، إلا أن إشكالية التعامل مع التركة المعرفية ظلت هاجساً يحركها

جميعاً...لكن المائز الواضح بين الدائرتين العربية والإيرانية خلال العقود الثلاثة الماضية فرضه المتغير الاجتماعي السياسي.

فحين راحت معظم المعالجات العربية تسعى إلى التحرر من قيود التراث، ولا ترى بأساً في مناهضة مناهجه، برز في إيران منهج يسوغ لنا إلى حد كبير وصفه بالتوفيقية التي تحاول المصالحة بين التراث والمناهج الحديثة، كما نرى في أفكار عبد الكريم سروش الذي استلهم المنهج الكانطي في التمييز بين الشيء في ذاته والشيء لذاتنا[١٣]؛ لكي يميز بين الدين والمعرفة الدينية كي لا يكون الدين محوراً لما يسجله من ملاحظات نقدية بل تتجه الأخيرة إلى المعرفة الدينية بوصفها فهماً بشرياً للدين.

وهكذا نجد أن معظم الجهود الفكرية في إيران حاولت توجيه ملاحظاتها نحو القراءة السائدة للدين استجابة للحالة الإسلامية الثورية سياسياً واجتماعياً، وطبعاً فإن الخط البياني لهذا المائز لا يكاد يستقر في دوائر الموضوعات المختلفة وطبيعة الأشخاص الذين تناولوها.

نجد أن المثقف الإيراني لا يخفي اعترافه بأهمية الانفتاح على الأعمال العربية المعاصرة ويجد نفسه يشترك معها في مساحات واسعة للغاية، إلى درجة أن مجلة فكرية عرفت بمنهجها النقدي هي مجلة «كيان» واصلت حتى عددها الأخير الذي احتجبت بعده، متابعة المشهد الفكري العربي حيث حمل ذلك العدد الحلقة الأولى من حوار مطول مع نصر حامد أبو زيد أجراه معه محسن خلجي الذي يعمل في ترجمة أعمال أبو زيد إلى الفارسية.

كما تضمنت أعدادها السابقة عشرات من الحوارات مع مفكرين عرب كان أبرزهم محمد أركون وترجمات لنصوص عديدة لبرهان غليون، وجورج طرابيشي، والجابري وأركون ذاته، ومراجعات لأعمال عربية مهمة صدرت خلال العقد الأخير. كما يدرك المشهد الثقافي الإيراني أن حركة الترجمة العربية من لغات العالم الحية هي أوسع بكثير من جهود الترجمة في إيران، وثمة سعي للإلمام باللغة العربية بغية الإفادة من الترجمات الموجودة عن الفرنسية، والألمانية، والروسية بشكل خاص، حتى نقل لي بعض الزملاء الذي يدرس في جامعة إيرانية مرموقة أن أساتذته يوصون دائماً بالتوفر على العربية المعاصرة لأجل الإلمام بالثقافة العالمية الحديثة.

ويكفي في هذا السياق ملاحظة اعتماد الشيخ مرتضى مطهري على ما ترجمه العرب

من نصوص ماركسية مبكرة كما يؤكد ذلك الناقد الإيراني مجيد محمدي الذي يقول: إن أهم ما كتبه الإسلاميون في إيران في نقد الماركسية منذ الستينات كان يعتمد على الترجمات العربية، وكثيراً ما يظهر المفكر اللامع عبد الكريم سروش وأمامه على المنضدة دوريات عربية مهمة كمجلة الاجتهاد.

وبلغ شعور المثقف الإيراني بتواصله مع الثقافة العربية درجة جعلته يسأل محمد عابد الجابري عن مدى تواصل المثقف العربي مع الثقافة الإيرانية المعاصرة في حوار أجرته معه دورية إيرانية في شتاء ١٩٩٨، وقد أكد الجابري أن المثقفين العرب لا يتجاهلون الثقافة الإيرانية، بل يحول دون ذلك حاجز اللغة بينما تلم شريحة من الإيرانيين بلغة الثقافة العربية وتتواصل مع أعمالها.

ورغم فقر جهود تعريب النتاجات الإيرانية إلا أننا لا نعدم دوريات مثل مجلة التوحيد، أو مجلة قضايا اسلامية معاصرة حيث بذلت –خاصة الأخيرة– جهوداً مميزة في ذلك؛ إذ حرصت على انتقاء أهم النصوص الفارسية المعاصرة وتعريبها ضمن ملفات حساسة ومهمة كان آخرها ملفاً خاصاً بنظرية عبد الكريم سروش في تكامل المعرفة الدينية، وهو أول ما ينشر حولها بالعربية بهذا الحجم والكيفية، إضافة إلى جهود مؤسسات أخرى ومترجمين عرب يمتلك بعضهم كفاءة جيدة. ورغم أن جهود الترجمة تتركز في الغالب في دائرة الشيعة العرب والعراقيين بوجه خاص، إلا أننا نلمح اهتماماً محدوداً تبديه بعض دور النشر العربية في ترجمة الأعمال الإيرانية، ولا سيما ما كان قد نشر منها باللغات الإنجليزية والفرنسية، كعدد من أعمال حسين نصر، وداريوش شايغان. ولا يمكن في هذا المستوى تجاهل العهد الخاتمي الذي جعل من أولوياته الانفتاح على العالم العربي سياسياً وثقافياً، فيما حظي خاتمي نفسه باهتمام عربي مميز جعل حصته من الحضور في الثقافة العربية هي الأكبر بين المثقفين ورجال السياسة الإيرانيين، سواء فيما يكتب عنه في الإصدارات العربية، أو ما ينشر له من أعمال مترجمة(١٤).

وفيما يرتبط بالإشكاليات التي تناولها الفكر الإسلامي المعاصر، نجد أن ما يميز جهود الإسلاميين في إيران هو النزعة الفلسفية الصوفية التي افتقدها الكثير من الإسلاميين العرب مع استثناءات مهمة طبعاً، حيث يشهد التيار الإسلامي العربي غياباً ليس بالهامشي لمنهج المعتزلة (كمثال) وتكريساً للمدرسة الحنبلية النصوصية أو الأشعرية

التي تتحسس من الفلسفة، الأمر الذي جعل الاهتمام بالرشدية، والسينوية والتراث الفلسفي بعامة من حصة الأكاديميين العرب خارج دائرة الإسلاميين.

ويمكن في هذا المستوى من التحليل الاستعانة بملاحظة الطابع التوفيقي المذكور آنفاً والتي تبنتها شريحة مهمة من الأكاديميين في إيران، بينما نجد أن الأكاديميين العرب الذين امتلكوا خبراتٍ في مناهج المعرفة، وفلسفة العلم، والتراث، أو الفكر الفلسفي المعاصر لم يخضعوا لتأثير هاجس التوفيق بين الدين والعلم في الغالب، أو بالمستوى الذي نجده في إيران على الأقل، حتى أن من يواجه أمثال الشيخ مصطفى عبد الرازق، أو المرحوم زكي نجيب محمود في الحقبة الأخيرة من حياته، وطه عبد الرحمن، وحتى حسن حنفي يجد نفسه أمام نماذج تكاد تبدو شاذة. ولا يعني ذلك انحيازنا الكامل للمنهج الفلسفي ضد الاتجاه الآخر، بل نتوخى من ذلك تسليط الضوء على ميزات مفيدة لعملية المقارنة والتحليل بقدر ما نعترف بوجود معطيات سلبية يعاني منها كلا الاتجاهين.

ثانياً: الفكر السياسي

إن تجربة الدولة الحديثة في إيران هي وريث مباشر لنماذج السلطة المستبدة كالصفوية والقاجارية (اللتين تناظران الدولة العثمانية ودول المماليك)، حيث ظهر النظام البهلوي في القرن العشرين محاولاً بناء دولة متحضرة أخفق في تحديد مفهومها، ووقع في خطأ التقليد الكسيح للغرب، طغى فيه الترويج للسفور، والخلاعة، والتحلل بشكل راح يصطدم بهوية الشعب الدينية، وظل الوضع يتفاقم، وظلت تكرسه التبعية للولايات المتحدة والتحالف العلني مع إسرائيل لينتهي بالثورة الإسلامية. لكن الأخيرة دون شك لا تزال تعاني من الإرث السابق الذي تستوعب فيه الأزمة بنية مجتمع، وعقل حضارة، وموازنات استراتيجية وإقليمية قلقة. وتشترك إيران في كل هذا مع بلدان المنطقة الأخرى، لكن ثمة فوارق لا بد من أخذها بالحسبان؛ إذ إن الهوية الشيعية التي تستوعب الغالبية العظمى من الشعب الإيراني ساهمت في خلق نظام سياسي، واجتماعي خاص نكتفي بذكر بضعة ملاحظات بشأنه.

بعد الخسائر الفادحة التي مني بها التشيع تاريخياً منذ مأساة الإمام الحسين(ع) في كربلاء والقمع المتواصل لكل حركة شيعية، اختار الشيعة نظرية العزلة السياسية، وظهر رأي فقهي غالب يحرم اتباع كل راية تظهر قبل خروج الإمام الثاني عشر(ع). ورغم

مختلف التغيرات التي طالت بنى متنوعة حتى الآن، إلا أنه لا يزال ثمة اتجاه يحرِّم إقامة الحكم الإسلامي، ويبرز في هذا السياق اتجاه هاجسه التشبه بواقعة كربلاء في نهايتها المأساوية التي أفرزت ورثة الشهداء، وهم يلزمون جانب المعارضة الصامتة، ولكن يقوم هذا الاقتران في الموقف على أساسين متباينين؛ إذ إن الصمت الذي تلى كربلاء هو احتجاج على ما تعرض له آل البيت من خذلان ونكبة، أما العزلة السياسية المعاصرة، فهي تجسيد لخيبة الأمل التي أدت إليها الإخفاقات الشيعية المتكررة خلال القرون الأخيرة حين نجح الصفويون الشيعة في بناء دولة قوية تحكم على أساس تفويض من فقهاء كبار كالمحقق الكركي (العاملي)، وتابعهم القاجاريون في التحالف مع فقهاء من طراز شيخ العراقين جعفر كاشف الغطاء (النجفي). ورغم ما يسجل لصالح الرجلين من مواقف نقدية شجاعة فيما يتصل بسياسات الصفويين والقاجار، إلا أن هذه الدولة أفرزت نموذج حكم فاسد مستبد وظالم اكتفى بغطاء ديني لممارساته المتعسفة، الأمر الذي جعل عالم اجتماع إيراني لامع هو علي شريعتي يصنف التشيع إلى: اتجاه علوي أصيل، وآخر صفوي، مشوه، وظف الدين، والمذهب لصالح أغراضه السياسية والشخصية، مؤكداً أن الاتجاه العلوي لا بد أن يبقى في المعارضة باستمرار بوصفه «انتلجنسيا دينية».

لكن اتجاهاً آخر لم تسيطر عليه خيبة الأمل تلك، واعتقد أن الخطأ الذي عانته التجارب السابقة يكمن في أن الفقيه لم يكن يحتل فيها موقع الرجل الأول، وهكذا طرحت فكرة ولاية الفقيه كزعيم أعلى للدولة بدلاً من أن يفوض ملكاً، أو أميراً لها ينوب عنه!

ومن جهة أخرى، نجد أن التيار الداعي للحكومة الإسلامية في أوساط الشيعة يتمتع بين جماهيره بمشروعية تبدو أكبر مما لدى نظيره السني، وتمتد أوسع من أنصار التيار الأصولي المتطرف؛ حيث ساهمت العزلة السياسية التاريخية للشيعة في إقبالهم على مشروع الدولة الإسلامية الشيعية بوصفه منقذاً للأزمة من جهة، وكرست فكرة وجود الإمام الغائب الذي ينوب عنه الفقيه مباشرة (وبالتنصيب والتسديد احياناً!) مشروعية الدولة الإسلامية التي يرأسها الفقيه من جهة أخرى. وهذا ما يمكنه أن يجعل أصحاب المشروع يطمحون إلى تجاوز أزمة غياب النبي وتخطي بديل الشورى الذي قد لا يسهل تحويله إلى واقع عملي في ظروف التغيير والثورة. ونجد أن العديد من الأنظمة السياسية لم تتجاهل هذه الحقيقة، بل راحت توظفها في دعم المشروعية السياسية كحكومة العباسيين، وعائلة الشريف حسين، وملوك المغرب.

لكن مجمل هذا الواقع الإشكالي يعبر عن تحديات حقيقية يشهدها الفكر السياسي في الحالتين العربية والإيرانية، ولا شك أن هنالك مواقف متباينة من الموضوع غير أن ثمة أيضاً مساحة اشتراك تبرر لنا تصنيف تلك المواقف إلى اتجاهين، يعبر أحدهما عن سعي دؤوب للتطابق مع الذات والتماثل معها بالكامل، وأعني بالذات هنا مجمل الموروث الفكري، والثقافي، والقيمي إضافة إلى إفرازاته الراهنة نظير قوالب القيم الثورية الراديكالية ومختلف السياقات السلفية التي راجت خلال العقود الماضية. بينما يسعى التيار الآخر إلى الدعوة للاختلاف مع الذات بمعنى استرجاع كل هذا الحشد من الموروثات والإفرازات واستلهامه بشكل نقدي ومحاولة تطويره وتنقيته وتقويمه[١٥].

ثالثاً: ثوابت العلاقة مع الغرب

تتأسس العلاقة مع الغرب في الدائرتين العربية والإيرانية على جملة من الحقائق التي فرضتها حركة التاريخ ومجموعة من الأوهام التي أفرزها توازن قلق بين الغالب والمغلوب.

ومن الحقائق التي يدركها بعض أهل الشرق، وطائفة من الغربيين، أنه ليس في وسعنا بناء نسخة طبق الأصل من الغرب الحديث؛ إذ إن ذلك مما تؤكده ظاهرة التنوع الإنساني والنسبية التي قام عليها العقل العلمي المعاصر، لكن ثمة مبررات شتى لأخذ الدرس التاريخي منه والاستعانة بجوانب تقدمه لتفادي هوة كبيرة تفصلنا عما بلغه الإنسان اليوم.

إلا أن حساسية تركتها قرون من الصدام والاستعمار والهيمنة لا تترك فرصة كافية للتفكير الهادئ، بل تكرس الحالة الانفعالية التي لا تنتج فكراً بل توفر للمرء حفنة من التصورات لا أجد بأساً في تسميتها بأوهام ترضي سخطه، وإحساسه بالخسارة. ونجد أن تلك الحقيقة وهذا الوهم (كنموذج) يتقاسمان قسطاً وافياً من هموم العمل الفكري في إيران والعالم العربي.

ويكفي أن نلاحظ أن التهمة الرئيسية التي يواجهها عبد الكريم سروش والاتجاه الذي يؤيده في إيران هي الدعوة إلى الأخذ بالمناهج العلمية الحديثة في تكوين المعرفة الدينية؛ حيث يتعرض لمناهضة شديدة من قبل الرافضين لكل شكل من أشكال الانفتاح على مناهج العلم الحديث، فهم يحاولون نفي القواسم الإنسانية المشتركة، وتأطير كل لون من الفكر بقالب محلي صارم.

ولكن لا يبدو واضحاً كيف يبرر هؤلاء التوظيف السافر، والعميق لعلوم الأوائل في تراثنا الفقهي، والكلامي، والفلسفي خاصة، والذي يوظف بقوة في نقد الاتجاهات الغربية الحديثة بينما هو إعادة إنتاج لتراث فلسفي غربي (يوناني) أيضاً؟

ونسجل استغرابنا في هذا السياق من كلمة الدكتور حسن حنفي «في مقدمة لعلم الاستغراب» حيث يقول إن العلماء في قرون الهجرة الأولى استعاروا علوم الأوائل ليعبروا من خلالها عن ذواتهم، أما الاقتباس لدينا حالياً، فهو تعبير عن العلوم الغربية من خلال الذات[١٦].

ترى هل يمكن لتبريرات كهذه، وبما تنطوي عليه من عنصر شاعري أحياناً، أن تحسم الإشكالية هذه؟ ورحم الله جمال الدين الأفغاني الذي كان يبدي عجبه الشديد من اعتبار المسلمين لغاليلو ونيوتن وكبلر، في لحظة المواجهة المبكرة بين الغرب الحديث والمسلمين، علماء من بلاد الكفر (رغم ديانتهم السماوية المسيحية) بينما يذكرون أرسطو وأفلاطون... (أبناء الحضارة الوثنية) وكأنهم من أعلام المسلمين! يقول: «الأغرب من كل شيء أن علماءنا في هذا العصر قسموا العلم إلى نوعين، وراحوا يطلقون على الأول علم المسلمين، وعلى الثاني علم الإفرنج وهم يمنعون في ضوء هذا من تعاطي النوع الثاني واستيفاء فوائده، ولم يدركوا أن العلم أمر شريف لاينسب إلى جماعة، ولا يعرف بشيء خارج عنه، وإنما تعرف الأشياء والجماعات بالعلم، ويجب أن ينسب البشر إلى العلم لا أن ينسب العلم إليهم. ومن العجب أن المسلمين يقبلون على العلوم المنسوبة إلى أرسطو برغبة شديدة حتى وكأن أرسطو كان من أعلام المسلمين وكبرائهم، أما إذا نسبت قضية إلى غاليلو ونيوتن وكبلر، فإنهم يرون فيها كفراً. لقد كان البرهان أساس العلم، وليس أرسطو أو غاليلو ببرهان عليه، بل الحق يوجد حيث يتوفر البرهان، وأولئك الذين يرفضون العلوم والمعارف ويزعمون أنهم يصونون بذلك الديانة الإسلامية، هم في حقيقة الأمر أعداء للدين. إن الإسلام هو أقرب الأديان إلى العلم والمعرفة، وليس ثمة أدنى منافاة بين العلم وأصول الديانة الإسلامية»[١٧].

تحديات التحول

تتحرك التحولات الفكرية في إيران والعالم العربي ضمن ثلاثة دوائر مترابطة عضوياً هي: المرجعيات، والمناهج، وأسئلة التجديد أو الحداثة.

وهذه المحاور هي بمثابة خارطة أو قسم محدود بالأحرى من خارطة تحاول رسم ما يطرأ من تحول وتجدد واستحداث في تلك الدوائر الثلاثة.

ولا شك في أن المرجعيات عامل قسري في تطور المعرفة؛ إذ إن الفكر حركة من المبادئ إلى النتائج، والمبادئ معطيات، ووعي، وقناعات تمثل رؤية الإنسان حيال الأشياء وما يمتلك حولها من انطباعات. وفي ضوء هذا يظل الفكر رهيناً بمجموعة المبادئ التي ينبثق عنها. وبقدر ما ينفتح المرء على عالمه، ويستوعب ما حوله يتسع نطاق مرجعياته وتتاح له آفاق أوسع في عملية التفكير.

ويقودنا حديث المناهج نحو مجالات غاية في التعقيد تعنى بها فلسفات العلم بما شهدته من تقدم كبير منذ ثلاثة قرون. والمنهج يستوعب ما هو أوسع بكثير من أدوات البحث وآلياته؛ إذ هنالك أهمية كبيرة لزاوية الملاحظة والعناصر التي يتكون منها موضوع الدراسة، والصلاحية التي يمنحها العقل لنفسه أثناء التوظيف المنهجي. وقد فرضت التحديات التي واجهناها في العصر الحديث أن يعود حديث المنهج ثانية بعد ما غاب منذ توقف الجدل في منطق المعرفة عند إشارات ابن سينا، وشفائه، وبرهانه، واقتصرت الجهود على الشرح، والتعليق، والتنقيح، وتفكيك الأحاجي المنطقية، والولع بتعداد ضروب الأشكال المنتجة في القياس الأرسطي. نعم عاد حديث المنهج اليوم لا ليستأنف المكرر من الأدوات بل ليبحث عن جديد يمتلك تأهيلاً للتعاطي مع أسئلة العصر. ومع أننا لا نكاد نشاهد بلورة إبداعية متماسكة تخطت الاختبار حتى الآن، سوى ما أسعفتنا الجرأة في استعارته من جوانب تم اقتطاعها من المناهج الحديثة، غير أننا نلمح إشارة هنا، ومحاولة هناك ربما ستتمخض عن إسهام منهجي في مجال فلسفة العلم.

ويمثل سؤال التجديد، أو الحداثة على تشعبه المنطلق الرئيسي للتحول المنشود، فالسؤال هو التعبير الأكثر منطقية عن الحاجات الحقيقية، ومن المؤكد أن الأمة التي تخفق في صياغة أسئلتها لن تكون قادرة على الحركة، ذلك أنها لن تتمكن حينئذ من معرفة ما تريد بالضبط كما ستعجز عن رسم طموحاتها. **حقاً هل استطعنا حتى الآن أن نحدد طموحاتنا، أم لا زلنا نستنسخ مقاربة تقليدية للأمل تنطوي على عناصر الأزمة ذاتها؟ ولعل هذا ما يفسر الإخفاقات المريعة التي منيت بها محاولاتنا في التغيير وطرح البدائل.**

وفيما يتصل بأسئلة الفكر ثمة سؤال مرجعي يحيلنا إلى التعامل معها بشكل مغاير لما

جرت عليه العادة لدينا. ما الذي يدفعنا إلى تكوين إجابة حيال السؤال؟ هل تمثل الإجابات تصوراً نهائياً يعالج ما يتضمنه من إشكالية، أم أن الجواب لا يعدو كونه عملية إعادة إنتاج للتساؤل وصياغة متجددة للاستفهامات توسع إطارها، وتستوعب أبعاداً أكثر في موضوعها؟ وعلى هذا الأساس، فليس من الضروري أن ننتظر إجابات ترضي فينا روح الحسم والنهائية حيال أسئلة التجديد، وهي تتزايد يوماً بعد آخر. كما من المفترض أن يحملنا هذا التصور على التعامل بقدر أقل من الحساسية مع الإجابات الجديدة التي ربما لم تكن سوى إعادة بناء للتساؤل ذاته في كثير من الأحيان.

تحدد لنا هذه الملاحظات السريعة إطار اشتراك واسع من الهموم الفكرية الملحة التي أضحت هاجساً أو مجموعة من الإشكاليات تدور حولها المرحلة الحضارية الراهنة، وإذا نجحنا في تحقيق تواصل معرفي جاد بين الشركاء، فسنجني مكاسب مهمة. لكن المشكلة تتأكد حين نجد مفكرين عرب من داخل العالم العربي يشتكون القطيعة القائمة في الدائرة العربية، بل وفي القطر الواحد ايضاً كأزمة حوار حادة تواجهها المنطقة.

تحدث الفيلسوف الألماني الراحل جورج غادامر ذات مرة بوصفه شاهداً على القرن العشرين الذي عاشه من عامه الأول حتى عامه الأخير (توفي بداية العام الحالي)، وهو في حديثه لا يترك فرصة للتفاؤل أو التشاؤم في موضوع الحوار، بل يتناول حقيقة راحت تعلن عنها تجارب القرن الغنية بنحو استثنائي: «أرى أن عالم اليوم لم يحقق تقدماً في سبيل الحوار، لكن الحقيقة القاسية للمستقبل تجبرنا على الحوار الحقيقي... الذي يتيح التعرف على الآخر»[١٨].

ونلاحظ أن الرئيس محمد خاتمي يدرك أيضاً هذه الضرورة بنحو جيد، فينطلق منها معتبراً حوار الحضارات بديلاً مرجعياً لأساس تقليدي قامت عليه العلاقات خلال القرن العشرين، وهو أساس القوة والهيمنة، وهكذا يطمح إلى جعل الحوار نموذج القرن الحادي والعشرين في منطلق العلاقات بين البلدان والشعوب كضرورة يقسرنا عليها المستقبل قبل كل شيء. ويبدو خاتمي هنا، وهو يماشي أحياناً موضة النهايات التي سادت نهاية القرن، فيحاول التلويح بما يشبه لغة النبوءة: «كان القرن الماضي يتحرك في مدار السيف، وفي حركته تلك خرج البعض خاسرين، بينما حقق آخرون النصر. غير أن القرن الجديد لا بد أن يتحرك في مدار الحوار، وإلا فسيتحول ذلك السيف إلى حسام قاطع لا يعرف

الرحمة أبداً. كثيراً ما كان الطغاة الذين يشعلون نار الحروب في طليعة ضحاياها. وإن هذه الحقيقة هي إحدى تبعات العولمة وإفرازاتها»[١٩]. وثمة أصوات عديدة دعت إلى الحوار، سواء في العالم الإسلامي أم الغرب، ولا شك في أن بعضها كان مبكراً للغاية في لحظته ومنطوياً على وعي متميز لتلك الضرورة من قبيل ما تجلى في مختلف أعمال روجيه غارودي وخاصة في كتابه «حوار الحضارات»[٢٠].

ولكن إذا كان الحوار مع الآخر الحضاري على هذه الدرجة من الأهمية، فماذا في وسعنا القول بشأن حوار أبناء الحضارة الواحدة؟ إذا أخفقنا في التأسيس لحوار عربي، أو إقليمي، أو إسلامي (أو عربي إيراني كحد أدنى للطموح)[٢١] فمن المؤكد أننا لن نكون سوى مستمعين مكتوفي الأيدي في دنيا العولمة، وإيقاعها التاريخي المتسارع، واختزالها للمسافات، وتتزايد المأساة حين نشاهد كل يوم ظهور مدن الإنترنت، والبريد الإلكتروني التي تجمع بسهولة متناهية بين أطراف متباعدة للغاية!

الهوامش

١ـ سورة المائدة: الآية ١٠٤.
٢ـ سورة الزخرف: الآية ٢٢.
٣ـ سورة يونس: الآية ٦٦.
٤ـ سورة البقرة: الآية ١١١.
٥ـ سورة العنكبوت: الآية ٢٠.
٦ـ سورة العلق: الآية ١ – ٥.
٧ـ سورة البقرة: الآية ٢٦٥.
٨ـ الخطبة الأولى من **نهج البلاغة**، جمعه الشريف الرضي، تحقيق صبحي الصالح، قم، دار الأسوة، ١٤١٥هـ. ص ٢٢.
٩ـ لقد تنبه العديد من المفسرين إلى هذه البديهة، وأن العقيدة خارجة عن نطاق المقدور في التكليف، ويقول الطباطبائي في تفسير الآية مارة الذكر: إن «العقيدة بمعنى حصول إدراك تصديقي ينعقد في ذهن الإنسان ليس عملاً اختيارياً حتى يتعلق به منع، أو تجويز، أو استعباد، أو تحرير...». **الميزان في تفسير القرآن**، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ج٤، ص١١٧.
١٠ سورة يونس: الآية ١٤.
١١ـ لاحظ، الصدر: السيد محمد باقر، **الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد**. وقد نشر هذا المقال، وهو محاضرة في الأصل، في مجلة (الأضواء) النجفية، وأعيد نشره في أكثر من مناسبة، وننقل هنا عن، الحسيني، محمد، **الاجتهاد والحياة: حوار على الورق**، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم، ط٢، ١٩٩٧. حيث نشره ضمن فصل «مقالات مختارة في الاجتهاد» ص٢٥.
١٢ـ لاحظ هذه الخطوط في، الرفاعي، عبد الجبار، **منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي**، سلسلة روّاد الإصلاح. قم ط٢، ١٩٩٨.
١٣ـ الـ (Noumenon) تعني مفهوم الشيء كما هو في ذاته واقعاً، أو كما يبدو للعقل المحض في عالم النومينات على حد تعبير كانط، بينما تعني (Phenomenone) الشيء كما يبدو أو يظهر لنا، وهو التقسيم المعروف عن إيمانويل كانط (ومن هذا اللفظ تشتق فلسفة الظاهريات. Phenomenology لاحظ فيما يتصل بذلك مثلاً: بدوي، عبد الرحمن، **موسوعة الفلسفة**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٤، ج٢ ص٢٧٠ فما بعد.
١٤ـ يجدر التنويه هنا بجهود دار الفكر – دمشق، التي أصدرت خلال العامين الماضيين عدداً من الأعمال المترجمة للرئيس خاتمي. كما لا بد من تذكر الترجمات الجيدة التي قام بها بعض المصريين كالمرحوم الدسوقي شتا.
١٥ـ أستعير مفهوم المطابقة والاختلاف من فكرة المشروع الذي أطلقه الباحث العراقي د. عبدالله ابراهيم منذ بضعة أعوام، وأصدر في إطاره عدة اعمال منها: **المركزية الغربية**، الصادر عن المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧، **والثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، صدر عن المركز ذاته، ١٩٩٩، **والمركزية الإسلامية**، ٢٠٠٢ عن المركز ذاته أيضاً.
١٦ـ المنقول هنا عن حنفي يعبر عن حالة القلق التي تستبد به، وتسم معظم أعماله الواسعة، وهو قلق يعانيه جراء طبيعة المهام التي يحاول التكفل بها. فهو مدرسياً خبير في الفكر الغربي ومناهجه في الفلسفة وغيرها، كما يتحرك عن خبرته هذه في كل مساعيه لإعادة صياغة ما يواجهه التراث من أسئلة وبنائه لمختلف النماذج التي يقترحها لاستنقاذ التراث والهوية. غير انه من جهة أخرى أسير (كغالبية مثقفينا) لشعور عميق بسطوة الغرب وهيمنته وضرورة تمايز الأنا عن الآخر في جدلية تأخذ حيزاً واسعاً من أفكاره. وهذا ما يدفعه إلى التردد والارتباك أحياناً بين

عدة مناهج ومواقف كثيراً ما تتباين وتتقاطع.

١٧ ـ الأفغاني، جمال الدين، **المقالات الجمالية**، جمعها: لطف الله خان أسد آبادي. طهران، إسلامي للنشر، ١٩٣٢، ص٩٥. نقلاً عن: كلشني، د. مهدي: **العلم: من العلمانية إلى الدين**، ترجمة سرمد الطائي. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة. طبعة محدودة التداول للباحثين في المعهد.

١٨ ـ يلاحظ، حرب، علي، **أوهام النخبة أو نقد المثقف** ط٢. بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨،، ص ١٢٦. نقلاً عن مجلة كتابات معاصرة، العدد ٢٦، ص ١٢.

١٩ ـ محمد خاتمي، **كفتكوي تمدنها** (حوار الحضارات)، طهران، طرح نو، ٢٠٠١.

٢٠ صدر الكتاب بترجمة د. ذوقان قرقوط، دار النفائس، بيروت، ١٩٨٣.

٢١ ـ يجدر التنويه بندوة الحوار العربي الإيراني التي نظمها في طهران مركز دراسات الوحدة العربية بالتنسيق مع مركز الأبحاث التابع لوزارة الخارجية الإيرانية، في كانون الثاني (يناير) المنصرم، والتي حضرتها نخبة عربية جيدة. إضافة إلى ما شهدته السنوات الأخيرة من تغير نوعي طفيف في النماذج العربية التي يحرص الإيرانيون على دعوتها في بعض المؤتمرات والملتقيات المهمة، وعلمت أخيراً أن بعض الجامعات المهمة في إيران تعتزم استضافة أساتذة زائرين من العالم العربي، ولا سيما في حقل العلوم الإنسانية، وهو ما يذكرنا بالفترة التي قضاها عبد الرحمن بدوي خلال منتصف السبعينات في جامعة طهران مدرساً للفلسفة.