داريوش شايغان سؤال الدين والسياسية

Dariush Shayegan

a religion and politics question

م.د. حسين عباس حسين

الجامعة المستنصرية– كلية العلوم السياسية

الملخص

تناول البحث اهم ماطرحهٌ داريوش شايغان حول الحضارة وما اقترن ذلك في واقعها الديني والسياسي الذي وجد في تفاصيل الطرح الحضاري ، وهو ما اقترب الى حد بعيد مع مفاهيم السياسة ، فلأنسان الحضاري هو ذاته الأنسان السياسي والذي يرتكز في انطلاقاته من ذات الوحي الحضاري الذي ينظم واقع المجتمعات وتفاصيل وحودها ، فالحرية الفكرية التي يتناولها داريوش شايغان ، هي ذاتها المحاكاة للمفاهيم التي تقترن بنمطها الحضاري مع الواقع السياسي ، فكان البحث يدور في ميدان الأفكار السياسية من مصدرها الحضاري وما نتج عن داريوش شايغان حول الحضارة ومضامينها .

Abstract

The research dealt with the most important Dariush Shayegan's proposition on civilization and what was associated with it in its religious and political reality, which was found in the details of civilized discourse, which is closely related to the concepts of politics, for a civilized person is the same political person who is based in his launches from the same civilized revelation that organizes the reality Societies and the details of their unity, the intellectual freedom that Darius Shayegan deals with is the same simulation of concepts that are

source and what resulted from Darius Shayegan about civilization and its contents.

linked to its cultural pattern with political reality, so the research was taking place in the field of political ideas from its civilized

المقدمة

"داريوش شايغان" ولد في طهران ١٩٣٥ كانون الثاني ٢٤ ، من أب أذربيجاني (تركي أيراني) وأم سنية من سلالة أمراء جورجية ، ثقافتها روسية قفقاسية.، التقى شايغان للمرة الأولى بالمستشرق الفرنسي من خلال زميله «سيد حسين ١٩٦١"هنري كوربن"، بعد أن التحق، حسب تعبيره ، بحلقة «أصحاب التأويل» في منزل السيد ذو المجد الطباطبائي في طهران، وسيكون لكوربن تأثير هام في حياته العلمية . وحلقة "أصحاب التأويل"، هي حلقة معنوية ونقاشية ، تتألف من خمسة إلى ستة أشخاص، يغوص فيها "العلامة محمد حسين الطباطبائي" مع "هنري كوربن"، في مناقشات عميقة، يتحدث فيها الطباطبائي بالفارسية، وكوربن بالفرنسية، حول العرفان والتجارب الروحية والفلسفة، ويتولى الترجمة سيد حسين نصر[١] ،وكان لها الاثر في صياغته مجمل التجليات الفكرية لَديه ، ويجد الباحث المطلع للوهلة الاولى على مضامين ما يطرحه " داريوش شايغان" من أفكار للنسق الحضاري وتفكيك عوالقه ونتاجاته فارضا لنفسه ومن النشأة وصولاً الى ما يميز كل حضارة عن الاخرى ، فهو كمن يضع نسيجاً عضويا في مرمى المجهر المخبري الذي يفسر تكوين وشكل هذا النسيج ، فالحضارة لديه ليس مجرد تاريخ امتاز بعدة معطيات جعلت له هوية تشكل ملامحه التي عرف بها ، بل ينظر للحضارة كون لها جوهر يتمركز حول الثبات المتأثر "بالمُماثلات التناسبية" أي الحضارات التقليدية المماثلة ، فالحضارة تستمد وجودها من ثقافاتها وقانونها ومقولاتها الخاصة بها ، ويُعد أول من نَظرَ لحوار الحضارت وذلك في مؤتمر عُقد في إيران ١٩٧٧ ، وقد شكلت هذه الحضارات بعداُ نمطياُ في صياغة العقل في هذه الحضارات أي"المجتمعات التقليدية السائدة" فهذه المجتمعات بمختلف انساقها وهذه الحضارت قد انساقت بوعي او بدونه نحو أدلجة الموروثات الدينية فاصبحت هذه الموروثات في سياق المفاهيم المنقودة الخاضعة للتحليل وللتشريح من خلاصة الافكار والرؤى المختلفة التي كونت الوعي المرتكز عليها والثقافة الحافلة بهذه الموروثات والسلوكات

النابعة من هذه التراكمات البيئوية أجتماعيا وأقتصاديا وسياسيا ، فشكلت نوعا من الترابط السردي المتصل اطراداً مع كل مقولات الحضارة الممتزج دينيا وفلسفيا وسياسيا والنابع من ذات المجتمعات التقليدية نفسها لتضع صياغات الحداثة بصمتها في ثوابت المقدس الديني ، فكانت من علامات التثوير للسرديات التي حاكمت النصوص باخضاعها للتحليل وبنوية الآنسان في قطبية يكون كل ما حوله مكمل لِسيرورة بقائهِ وتعايشهِ وبتحقيق هذا التكامل تتحقق المجتعات المُثلى ، أن اغلب ما طرحه **داريوش شايغان** لم يكن سياسياً بالمعني الحرفي للمفاهيم المجردة ، لكنه كذلك لما تشي به جملة هذه الافكار لتلازمية الدين مع المجتمعات واحدى أهم ما عُرف من الشواخص عن الحضارات وتواطئية السياسة مع كل محل فيه أجتماع ديني أو مجتمع ودين ، ففي كتابه " ما الثورة الدينية عندما يجد موائمة بين الايديولوجيا والمثيولوجيا في وحدة الدور بصفتها التي ترضي الوحدة الجماعية لمعتنقيها ، هنا يؤكد على الشحنة العاطفية التي تحتويها الايديولوجيا والتماثل الموجود في ذات الانفعال ، " منوهاً أن المقولات الايديولوجية التي ترتكز عليها تمظهرات عدة ومنها السياسة هي نابعة من ذلك الانفعال الذي يحدد المعالم للرؤية السياسية "، [٢] فكان جلياً الآثر الديني في عامل التوجيه الآجتماعي الذي يعانق في مدياته الايديولوجية وما تشكله من رؤى ومواقف سياسية تتناثر منه مفاهيم وطبيعة السلطة والنظام السياسي وطرق حكم الشعوب وقواعد الحقوق والواجبات ، وفي كتابه "النفس المبتورة" عندما يصف الحضارات القديمة وتوقفها عن الابداع وهيمنة الابداع الديكارتي في المنهج ، " هنا يشير الى الدور الخاص بمراقبة السلطة الذي ترجمه الوعي الحر في مراقبة السلطة السياسية ، ويلمح الى التناقضات الجدلية التي تضع الاخلاق في مواجهة السياسة " [٣] ، أشارة الى تَسيد العامل الديني في تحكمية الأتساق الآخلاقي ، هذا ما تنطق به وتُستَنطق به اغلب مؤلفاته وتبوح به مجمل الافكار االتي نتجت عنه ، فالمجتمعات ، الدين ،الهوية ، العادات ، الثقافة ، كلها ابعاد مفاهيمية تصب في انشغال واشتغالات السياسة ، فهي تنطلق من الاجتماع السياسي وقد لا تقف عند مفاهيم سياسية شَتى كمفهوم المواطنة في محاكاة الهوية ، والديمقراطية وما يعلق بها من تعددية وتداولية بمحاكاة للحرية والحرية الفكرية ، وككل الحضارة التي تكونها عدة عوامل ، الثقافة والتجمع البشري ، الدين ، اللغة، ، بمحاكاة للايديولوجية .

لِذا كانت **اشكالية** : البحث تصب في الاجابة عن تساؤل ، هل وظفت الفكرة

الحضارية لدى " داريوش شايغان" قراءة مستقلة عن الفلسفة السياسية أم أن كل القراءات النابعة من الميدان الفلسفي للمفهوم الحضاري تتناول البعد السياسي كمصدرية في التبني ، كونها جامعة للأطر الاجتماعية المعنية بوجود الانسان وسيروراته المتلازمة مع الضابطة الروحية المتمثلة بالدين والتي تأخذ مداها في العلاقة المترابطة والجدلية مع السياسة

أما **الفرضية** : خاضت في المباني الفلسفية لإستنطاق النصوص الواردة في طروحات " داريوش شايغان " التي تتعرض في مضامينها للبنية الفكرية السياسية فهي تحاول تحديد الانماط السياسية في ما يجول به خاطر الكاتب من سرديات وكينونة هذه السرديات التي تقترب بمخرجاتها مع المفاهيم السياسية التي تحدد لنا مساراً في فهم الافكار السياسية من ميدان الراسخ الحضاري ، وهي تتمحور بأن ماطرحه داريوش شايغان من رؤى فلسفية من مخاضات الحضارة كانت مفاهيم حضارية معنية ببنية المجتمعات سياسياً وثقافياً ودينياً ، وهي تَمظهر لإنعكاسات السلوكات الناتجة من ذلك الفهم المجتمعي لتك البنية التي رمت بظلالها المثيولوجية والميتافزيقية في مركزية الدين المهيمن على ذلك الوعي والذي انتج اصالة التكوين السياسي لتلك الحضارات مع اختلاف كل حضارة عن الاخرى بأختلاف ما يميزها .

وقسم البحث وفق هذا المضمون الى مبحثين رئيسيين **الآول** : الدين والسياسة تمظهرات السلطة في التكوين الحضاري ، والمبحث **الثاني** : الآسس الفكرية للبعد السياسي عند داريوش شايغان .

المبحث الأول

الدين والسياسة تمظهرات السلطة في التكوين الحضاري

عُرفَ داريوش شايغان بتناوله الحضارة كمفهوم ذا بعد روحي يتلامس مع المنظومة القيمية التي تُسهم في بناء السياقات الفكرية في المجتمعات متبلورة حول الابعاد القيمية للتكوين الاجتماعي " المجتمعات " وهذا ما عرف عنه في تكونه الفكر الذي لمع منه في اطروحته الهندوسية والتصوف فكان مفهوم الحضارة المفهوم الذي تمحورت حوله افكار شايغان ، نعم أن الحضارة بمفهومها المجرد تُعرف بأنها " هي ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته، سواء أكان المجهود المبذول للوصول تلك الثمرة مقصودا أم مقصود وسواء أكانت الثمرة مادية أم معنوية " "[٤] فالحضارة هي الحالة التي لم تعرف يوماً أنفكاكا عن الدين فهو العنصر الذي شكل إلبعد الروحي في أيمان الآنسان بالعالم الآخر مهما كان توجه ووعي

ودين ذلك الأنسان ، فالغيب والعالم ألآخر هي الحالة الوحيدة التي بقيت متلازمة مع الثقافة والوعي والايمان الديني و البنية المثيولوجية المصاحبة للآنسان ، فالترابط الحضاري الديني موثوقاً في مختلف المراحل التي تجلت عبر تطور التاريخ ، وجاء الاعتقاد الديني كجوهراً اساسياً في تكوين التفكير وتحديد الرؤى في تنظيم المجتمعات في الانتماء وتشكيل هوية تلك المجتمعات ، وكان له الدور في تحديد معالم تلك الهوية في المجتمعات فكان للسلطة الدينية الروحية الابوية أثر في الانتماء ، كما كان للسلطة السياسية السيطرة القسرية والقانونية في النفوذ والتحكم بهذه المجتمعات ، فأتى التزاحم بين السلطتين في قيادة تلك المجتمعات التي عرفت بالحضارة واضحاً مما شكل جدلية وأشكالية في بعض منظومات الفكر في تغليب السلطة الدينية من جهة ، والمنظومات الفكرية التي تريد غير ذلك " العلمنة " من جهة أخرى ، فكانت كتابات " داريوش شايغان "حافلة في تفكيكها للدين من الناحية الفلسفية المرتبطة بتكوين الوعي الآجتماعي و الذي يماثل في هرميته وعلويته السطوة التي تضطلع بها المؤسسة السياسية بمختلف اشكالها ومراحلها ، بالتاكيد ان من أبحر في فكر داريوش شابغان عن الطروحات السياسية فهو كالباحث في منجم للفحم عن الماس نعم فد يجدها ولكن عليه أن يتمعن كثيراً ويميز أكثر ، فالمصطلحات السياسية حرفياً تاخذك نحو التخصص المجرد ولكنها كامنة أيضاً في النظريات الفلسفية و السيسولوجية والانثروبولوجية ، فمحاولات دارويش شايغان مع السياسة كامنة في إعمال العقل كحالة لِتشكيل الوعي في قراءة المنظور الديني ، لآنه بنظر الى الدين كهاجس أنساني قبل ان يكون مَحطاً مجرداً بل هو مرتبط بواقعية التعايش الآجتماعي والمُقترنات الثقافية للسلوك الجمعي لكل مجتمع فهو ينظر الى الدين من مبتنيات الحالة الحضارية التي تقترن بالتكوين الأجتماعي في التأثير المتقابل الّذين يتسم بكل ما يحمله الانسان من مدركات الحياة الفلكلورية ورؤى الانسان للحياة " من يملك العلم والفن يملك أيضاً الدين فهل يمكن أن يكون صاحب دين من كان خالي الوفاض من الاثنين أن هذه الكلمة الجامعة تضع من جهة أولى الدين في موضع التعارض مع أعظم أبداعين للآنسان ، وتعلن من جهة ثانية ، أن هذه الابداعات قابلة من منظور قيمتها الحيوية لأن يحل بعضها الآخر وينوب منابه " (٥)

ويجيء دور الدين في السياسة في التكوين الايديولجي للأنسان لا من حيث أن ما ينطلق من الدين هو ذاته الأيدولوجية ، وإلا فنحن أمام أيدولوجية فلسفية خالية من البعد الروحي في مكنوناتها ، وكذلك هي ليست

الدين في صياغة لِمدركات ولَدتَها الفلسفة المجردة والين مجتمعة ، فتكون حالة لتوازن بين الفلسفة المجردة من بُعدها الديني وبين الديني الخالي من البعد الروحي فهو ينظر اليه كنمط معادل لِإنتاج الفكر الموازي للفلسفة التي تتجرد من الضوابط الروحية " إن الايديولوجية ليست أيضاُ ديانة لأنها تنفي كل تعال وكل وحي ، إنها بمعنى من المعاني الوليد الطبيعي لعصر الأنوار ، ونتيجة لذلك ، لايمكن للأيدولوجيا في عالم ديني تقليديدي ، ولا في عالم تهيمن عليه الفلسفة ولكنها تصبح فاعلة ومؤثرة عندما يصل العالمان إلى طريق مسدودة ،أي عندما تزاح الفلسفة من محور المحرك للحياة الأجتماعية وتتنكر السلبيية لنفسها ، وعندما تتفتت الديانة وتحتضر الآلهة ، إن نجاح الأيدولوجيا نابع من كونها تُلبي حاجتي الإنسان الرئيسيتين : حاجته إلى الاعتقاد ، وحاجته التي لا تقل إلحاحا إلى تفسير اعتقاده وتبريره " [٦] وكذلك العلاقة بين الاخلاق والسياسة في مداها المجرد في مركزية الآنسان في تشكيل ايديولوجيته من منطلق الوعي بحريته الفكرية ، فهو يتعاطى مع النص الديني من منظورِه الحضاري الذي يتناول الحضارة كأساس في البنية الاجتماعية فهو يعطي للحضارة دور في المصدرية الفكرية الثقافية التي انعكست على الدين من موروثات في العادات والتقاليد ، وهنا جاءت الحضارة باسقاطاتها الثقافية مؤثرة في بعدها الطقوسي على الدين من حيث القراءة والفهم والممارسة ، وكذلك الدين الذي شكل نوعاً من التنميط السلوكي للمجتمعات في مختلف الحضارات ، فكان شايغان في تناوله للدين بتمثلاته العامة والإسلامي على نحو الخصوص هو أحد المعايير كوحدة قياس في ما يوضح الصفة العامة لبناء مجتمع يتحرر من منطقة الجمود النصي أي التداولية النصية الجامدة الى التفكيكية المُعقلنة للنصوص كوحدة شروع في تكوين الفهم الجمعي للوعي في الغاية والمبنغبات الدينية ، فهو يسوق عدة أمثلة حول المقاربات التي يتداولها بعض المفكرين اسقاطات المفاهيم الغربيةغلى النصوص والمتبنيات الاسلامية كالديمقراطية = الإسلام ، الوضوء = الوقاية الصحية ، الصلاة = الرياضة البدنية ، " المعنى المعلمن هو الذي يخفض الرمز الديني الى مستواه ويعطيه تبريره فعندما نخفض الوضوء إلى تربية صحية ، فأننا نجعل منه مجرد حركة طهارة جسمية ، وبذلك نتخلى عن رمز لفائدة مفهوم جديد نروم البرهنة به عليه ، ولكن لهذه العملية الآختزالية نتيجة أخرى : ظهور كيان ثالث : الوضوء الصحي الذي لا ينتمي لا لمجال الصحة ولا لمجال الشعائر الدينية ، ولكنه شكل جديد تبقى مادته معلقة بين سياقين غير محددين ، هذه

المساحة اللامحددة هي المكان الذي يكتسب فيه هذا الشكل حقيقته ومبرر وجوده وبما ان هذه المساحة غير مناسبة لهذا المعنى أو لِذاك ، فهي محرومة من سلطتها الإيحائية والرمزية " [٧] فحركة الحضارات بعمومها قد تمحورت بين بعديها الديني كونه السياق الممنهج والمقوم للسلوك المجتمعي ، والسياسي كونه الدالة الواضحة في تنظيم ومأسسة تلك المجتمعات في وجودها الحضاري ، فالفرد هو البوصلة بين البعدين وكذلك نواة رسوخ ووجود أي حضارة فعلاقة ذلك الفرد بالموجودات بالمجالين الديني والسياسي يمكن أن تُقيدها عدة محددات :

الفرد الديني	
الفرد	الخالق
الفرد	الفرد
الفرد	المخلوقات

الفرد السياسي	
الفرد	الحاكم
الفرد	الدولة
الفرد	القانون

وهذا ما يُمكنُنا من القول أن الدين ليس وليد البعد الماوارئي فحسب والنصوص المقدسة بل هو بعبارة أخرى ممكن أن يتأثر بمحيطه الحضاري في الفهم والقراءة لهذا النص أو ذاك في تصور المبتغيات الدينية ، وهذا ما ينطبق على الأديان عموماً ومنها الإسلام " أن الجديد في إسلام الغرب هو التشديد على مفهوم القيم ، وذلك على حساب القانون ، يحاول المسلمون أن يحددوا خطابهم عن طريق خطاب عرقي ، وليس من خلال أحترام المعايير التي أرساها القانون ، باختصار بات مسلمو الغرب يتبنون الحطابات المحافظة (معارضة الشذوذ الجنسي والاجهاض) لا لأنها تتماشى مع الشريعة فحسب ، بل لِما تنطوي عليه من قيم "[٨] ، وهذا ما يخوض به شايغان في أشارة الى أن الدين ليس الايدولوجية ولكنه يستقي من كل الوجودات المؤثرة في مدركاته والتي تحدد وجهة التفكير المُعقلن ومنها الدين بطبيعة الحال ، وهو يؤكد الى إن الانماط الأجتماعية التي تشكل الحضارت عبر مكوناتها من أفراد وتجمعات لا تنساق في بنائها الفكري الى مصدرية العودة الميتافيزيقية في وجودها بل تحكمها مؤثرات البيئة والثقافة والموروث المثيولوجي في أسقاطات لتفسير البعد الانطولوجي لِصيرورة تلك المجتعات ، وما أذا أسقطنا هذا المعنى غلى الواقع الإسلامي وتعريف الثقافة الإسلامية المُنتجة للمدى الفكري كمنبع لهُ " فأنها لا تنفك عن المحددات

الاساسية لِأنثربولوجية في تكون الرؤى والافكار ، وكذلك في ذات السردية الفلسفية والدينية العقائدية القائلة " بمحورية الفرد كونه الهدف الاسمى الذي يتم معه أرتقائه أخلاقيا للتوجه الديني أو تنظيم المجمعات التي تتشكل بالهرمية السلطوية نزولا الى أدنى طبقات المجتمع فهي عاشت حالة الصراع والتنافس في العلوية بينهما وأثبات الوجود وهذا المعنى يشير اليه أحد الكتاب " لا يستدعي الاعتقاد بالضرورة أن أسباب وجود هذه الظاهرة (الآيديولوجية السياسية) أو غيابها ، أسباب عقائدية أو سياسية محضة ، ولا أن ميلادها وتطورها مستقلان عن التطور الآجتماعي والحضاري ، المادي والآقتصادي المحلي ذلك أن من العبث فصل التطور الروحي والفكري والسياسي للمجتمعات عن تطورها الاقتصادي والتقني ، فمن الممكن أحالة الظاهرة لأسبابها البعيدة كما يمكن أحالة الظاهرة لآسبابها القريبة ، حسب إذا كنا بصدد تحليل تاريخي حضاري يعتمد غلى المدى الطويل ، أو تحليل أجتماعي سياسي يقوم في مستوى الزمانية المتوسطة أو القصيرة "[٩] وعليه فأن المنتج الحضاري يعود بتشكيل ذاته على مستوى الثقافة والوعي والسلوك الذي ينعكس من جوهر الحضارة الاجتماعية وينعكس لتشكيل هويتها وشكلها ، لذا كانت الحالة السياسية عند شايغان تفصيلاً كامناً في منتجه التفكيكي لخصائص كل حضارة خاض في سردياتها ، وهنا شكل الدين البعد الروحي في التكوين الآجتماعي سواء ما كان سماوياً أو بشريا مبني على الميثيولوجيا والميتافيزيقا الآجتماعية ، لكن منظور الحضارة الشايغانية عن الاديان عموماً والإسلام على نحو الخصوص ترتبط ارتباطاً وثيقاً بكيفيات مفهوم الحداثة من حالات الفهم المُعصرن والتحول المُبيئ بلحاظه الزمكانية " الحداثة ليست ظاهرة يمكن التغاضي عنها ، أو إزاحتها جانبا وإحلال اليوتوبيا الفلانية المنتمية للعصر الذهبي محلها ، الحداثة تترك تأثيراتها منذ البداية على خياراتنا، الخيارات محدودة جداً نظراً لعولمة الاقتصاد ، لا يمكننا الفصل فصلاً تاماً بين الادوات المعرفية التي تزودنا بها التقنية والعلوم الإنسانية الحديثة وبين انطباعاتنا الذهنية عنها ، ذلك أن اي نجاح في هذا المضمار يستدعي سقفاً معيناً للتطابق والاتساق بين الادوات ، والذهنية التي تستخدم تلك الادوات ، وبغير ذلك سنواجهُ فصاماً تاماً " [١٠] وهذا ما يعط للحضارة نمطاً خارج عن المألوف من الأنقيادات النصية في المروثات الدينية بمعنى أن الحضارة مفهوم تختلف أدواته التفاعلبة أجتماعياً عن الدين فالدين محدد للأفعال أما الحضارة فهي مستقلة التكوين والأدوات وهي التي تتفاعل مع مختلف السلوكات والأنماط بواقعية الأثر

والمؤثر، أما الدين فتأثيره قيمي ونمطاً روحياً أكثر منه مادي ، وهذا ماجعل للحداثة حيزاً منفك عن الماضوية في الرؤية والأتجاه وهذا التوجه الفكري كان سمة لِأغلب المفكرين المعاصرين في توجههم نحو تفكيك المفاهيم بتجردهم من قيد الموروثات ،" ليس من باب المفارقة أن يكون هنتينغتون يشاطر طالبان نظرتهم تلك ويشطب بذلك على تاريخ طويل من الفعل الحضاري والإسلامي ، فأن يكون العرب أستطاعوا أن يبنوا لهم حضارة في التاريخ ، فهذا يعني أنهم حققوا في يوم من الأيام (حداثتهم) ، فالمشكلة ليست إذن في الماضي والتراث كما هو في لحظته التاريخية ، بل المشكلة هي مشكلة الماضي كما يحضر في أذهان العرب والمسلمين اليوم "[١١] وهذا مايجعلنا نفهم فكر شايغان الموائم للظروف الحضارية الذي تناول به الدين بواقعه الذي لاينفصل عن مكونه الأساس والذي تُبنى عليه مختلف التصورات اللاّحقة وهو الفرد المتأثر بالبعد الحضاري كما هو منساق ومتأثر بالعامل الديني ، لِذا كان شايغان لا ينظر الى الحضارة الإسلامية كونها الحضارة الوحيدة التي أمتازت بخصائصها الروحية بل كان طالما يشير الى الحضارات الأخرى كونها تتمتع بالبعد الروحي والطقوسي كالحضارة الهندية ودياناتها في أشارته للتصوف ، والتي تتسم به الحضارات المختلفة كحالة من التجانس الحضاري المنبعث دينياً [١٢] ولا بد لنا من ذكر عدة أُسس ممكن أن نقيس عليها ما طرحه شايغان كنفوذ السلطة الدينية في محيطها الحضاري والتي تزاحم أذا لم تكن اعلى في السطوة والأستحواذ من السلطة السياسية كأدوات تناوبت عبر الحضارات في أدارة المجتمعات الحضارية والتي اتسمت بصبغة سياسية وخاصة في الحضارات الشرقية :

١. أن شايغان اظهر الجنبة الروحية للحضارات المتمثلة ببعدها الديني والذي أعطاها سمة العمق الفكري والثقافي لتلك الحضارات ، والتي عرفتها المجتمعات التقليدية والتي أتسمت في عناصرها بسمة الحكم والسلطة وهي ما عرفت بها المجتمعات بوصفها السياسي عَبر تمرحلاتها الحضارية.

٢. أن التفويض الكامل للدين من قبل المجتمعات ، المستحوذ على توجيه رؤى وأفكار وعادات تلك المجتمعات، جعلت منه واعزاً وموجهاً في أغلب الشؤون الحياتية في مختلف الحضارات ، لِذا كان في فلسفة الدين لدى شايغان الأنقياد المتحكم بمحتلف الشؤون ومنها بمعنى من المعاني السياسية وهنا جاء ما نستطيع أن نسميه تزاحمية السلطتين السياسية والدينية .

٣. أن ماجاء في طروحات شايغان عن الحضارة تَركز حول العامل الروحي

كعامل مشترك لمختلف الحضارات ، فكان الدين لديه لا يرتدي ثوب الطوقسية فحسب بل هو يرتبط بالمدركات العقلية والفهم للبعد الغائي لمجمل الاديان ، وهنا كان يبحث في مضامين النصوص والطقوس وعن تثويرها وصياغتها لمجل الحضارات فيما تركته فيهم من ثقافة وممارسات ، وهذا يرتبط بصياغة العقل للمدركات التي تنعكس على صياغة الايديولوجية التي ترتبط بصميمية بالواقع الذي يترجم سياسي ، مما يشكل ملمحاً للمجتمع السياسي ومنها السلطة .

المبحث الثاني

الآسس الفكرية للبعد السياسي عند

داريوش شايغان

اولاً : منهج التفكير السياسي

والحديث عن مخرجات السياسة في فكر داريوش شايغان لا يبتعد عن التشريح العقلاني والمجرد وهنا نتحدث عن تداخلات فكرية في مأسسة الدين ولا بد لهذه المأسسة ان تخضع للأنسياق البشري الذي يُرى أثره في المفاهيم والافكار التي تطرح ، وداريوش شايغان لم يكن أستثناءاً من الوضع العام والسائد الذي حكم النمط الفكري لِآغلب المفكرين ما بعد الاستعمار " الكولنيالية " فهو تناول أفكاره الحضارية وقد تنازعتها الجدليات بين الواقعية باطارها التطبيقي والمثالية بأتجاهها الميتافيزيقي فكانت رؤية الدولة بمعناها المجرد طروءاً على ما يمكن أن نسميه بالدولة الجاهزة أي من مرحلة اللا دولة بأطارها المجرد الى الدولة المواكبة للمحيط التي جاءت بتنامي أفكار الحداثة وما بعد الحداثة ، "أما المفكر السياسي الفرنسي مونتسكيو فيرى أن الدين يخدم الحفاظ على الاستقرار الاجتماعي من خلال مساندته لفكرة إطاعة الحاكم واستئصال فكرة الاستقلال وأنطلاقاً من هذا الفهم ، يفضل مونتسكيو أن يكون وثنيا على أن يكون ملحداً، والعقيدة الدينية السيئة أفضل من أن لا تكون هناك عقيدة ، وعليه يقرر أن فائدة الدين للمجتمع إنما تأتي لكون هناك عقيدة دوغمائية ثابتة، وهذه الصفة تؤدي إلى الاستقرار الاجتماعي، وأن فائدة الدين الاجتماعية. ليست لواقعيتها بل لِإستخدامها ، وفي علاقة الدين والسياسة على الصعيد الغربي ظهر في تاريخ اتجاه ذو نزعة دينية يعلن السمو المطلق للدين على السياسة، وكان رواد هذا الاتجاه غالبا من المصلحين الدينيين مثل لوثركيغ وكالفن صاحب المذهب المعروف بالكالفينية" (١٣)

إن النقاش حول الدين عموماً و الإسلام وحول موقعه من الدولة أُريد له الغياب منذ ميلاد هذه الدوبة الحديثة في مرحلة مابعد الاستعمار " فمفهوم السياسة في الإسلام من خلال تعريفه يجعل مما لا يدع مجالاً للشك أن الظاهرة التي يعبر عنها هذا المفهوم

ظاهرة مشتركة متداخلة مابين المجتمع الدولة ، بل إن أطار حركتها هو المجتمع وليس فقط الدولة فقد توجد الظاهرة السياسية في المجتمع دون الحاجة الى وجود الدولة ، ولا يكون هذا المجتمع مفتقداً لأحد عناصر وجوده او مُجَتمعا بدائياً كما يرى علماء الانثربولوجيا السياسية المعاصرون فعملية أخذ الناس الى الاصلاح وأبعادهم عن الفساد قابلة للتحقيق والتحقق نظرياً دون وجود الدولة وان كان أكمال تحققها يستلزم وجودها " [١٤] وهنا بالأشارة الى واقع الحضارة الإسلامية التي يشير لها شايغان بمختلف مؤلفاته على إنها لا تبتعد كونها وليدة المخاض الحضاري في ما يحص المجتمعات المتكونة وفق تلك الحضارت ، " لقد نشأت الدولة العربية الحديثة على عجل ،وأرتبط ذلك الاستغجال بهدفين اساسيّن : الهدف الاول هو الاسراع في رسم الحدود السياسية بشكل لا يتم المساس بها لاحقاً ، والهدف الثاني الحيلولة دون صعود او اشراك قوى أجتماعية / سياسية في السلطة لاسيما علماء الدين " [١٥]

وهذا ما يتناوله شايغان في ثنائية السطوة الروحية قبالة النظام العام المؤسساتي الذي يتمثل بالحكم في المجتمعات " النظام السياسي " وهذه المقاربة الفكرية لدى شايغان يمكن تلخيصها بالاتي :

١.أن البناء الحضاري اعطى الدين حين مأسست الدولة و نشؤها طابعاً لِبناء سلطة روحية تتموضع وترتكز عليها السلطة السياسية لإضفاء تسويغي، كون السلطة الدينية هي السلطة الروحية الأقرب لتكوين الأنسان الفكري ، مما جعل شيء أشبه ما يكون بالتناغم المنبثق من متطلبات المجتمعات بين الدين بوصفه الروحي والسلطة السياسية ، وهذا ما اعطى االدين الطابع السياسي ، أما الدين الذي كان يعارض السلطة السياسية فكان دين الرؤى المعارضة ، وهنا كانت فلسفة تفكيك الدين على نحو الفهم لمرتكزاته لا عن طريق تقييم اداوته المعارضة .

٢.ان النسق السياسي قد يلتقي مع السياق الديني بمحورية الهدف الاجتماعي وبناء المجتمع فكما للدين سطوة روحية على الافراد كذلك من حيث ضبط السلوك العام من تنظيم الحياة ونبذ الهدر وتقنين الموارد، كذلك للدولة ضابطة القانون والنظام في السلوك والممارسات .

٣.أن الحضارات الشرقية لا تتناص بنفس المُخرج مع الحضارات الغربية ، إذ أنَ السائد الروحي هو الواضح في الحضارات الشرقية في حكمه على الاشياء فتكون القبيلة والطائفة هي المتسيدة في المواقف وهذا ما قد يتعارض مع التناول المعاصر لمفهوم السياسة ببعدها التداولي والديمقراطي ومبدأ

الحرية الخ ، اما في الحضارات الغربية فالتجرد من الأنتماء هو الاكثر مقبولية وانتشاراً ، وهذا ما جعل التوجه للدين ذو تاثير في الحضارات الشرقية عنها من الغربية ، فكانت الفلسفة التفكيكية للبعد الديني عند شايغان تتمحور في كيفية الخلاص من القيود التقليدية لتحرير العقل.

ثانياً : الحداثة والهوية الحضارية في صياغة المفهوم السياسي :

وجاءت الفلسفة التفكيكية للبعد الديني عند شايغان تتمحور في كيفية الخلاص من القيود التقليدية لتحرير العقل ، وهذا ما انقسمت عليه الآفكار والمفكرين في ما هو ديني وما هو سياسي ، وكذلك الديني الذي يستخدم للتعبير عن مواقف سياسية بأطر دينية وهذا ما يبتعد عن الواقع الفعلي والاهداف الجوهرية لدرجة فقدان الصلة بالحقيقة التي أوحت بها السماء ، "إن المؤمنين بفرضية ان الدين خير عند ما يرون حالات لا يظهر بها الدين بذلك المظهر فأنهم يستنتجون أن الدين يساء تفسيره من خلال استغلال السياسة والسياسيين له ، فالسياسة والدين ينظر لهما باعتبارهما منفصلين تماماً بعضهما عن بعض ، فالدين كان ضحية الاستغلال وفرض عليه ما يخالف طبيعته " الحقيقية" .[١٦] ويبني شايغان البعد التفكيكي في الأطار الحضاري بين الدين "الإسلام " بصفتهِ السائدة من أعتناق أجتماعي لهذا الدين وبين السياسة على عدة محاور فكرية تبنتها افكاره المطروحة في مجال الحضارة التي كانت قطب الرحى في صياغة مجمل طروحاته ، " من دون هذه الهوية لن تتعدى الثقافات (أي مستويات الوعي المتعددة حداً معيناً من النمو ،ذلك أن هذه الثقافات ، ليس من اليسير أنكار ان هذه المستويات المفهومية لها ادراكها المختلف للزمان ، والعالم ، والموت ، وآخر الزمن ، وهو أدراك لا جرم أن له أهمية ،وهو ثَر من الناحية الوجودية وغني في جانبه الحسي ، بمعنى أنه يكتنف طيفاً واسعاً ورائقا من المشاعر العميقة ، وهو مترع بالقوى الحياتية القديمة القادرة على مداعبة حتى أبعد الاوتار في أعماق النفس ، لكنه للأسف لا يمكن يتجسد ويكون مزدوج الاقطاب ، وينظر لنفسه من الخارج ، ويمارس النقد الذاتي ، فلو أراد ولوج الحقل العام ، وسلخ المركزية الاوربية (اقصد الحداثة) عن اسباب قدرتها ، فسوف يستأصل من الواقع المتغير للعالم بشكل لن يسفر إلا عن تشتت نفسي لا يطاق ،[١٧] وكان شايغان في مضامين سرده عن مكامن الثقافة والهوية يترك لها حيزاً يقبع في الهواجس الذاتية للفرد في مجمل رؤاه للموجودات ولا تخلوا بالوقت ذاته من وصمتها الحداثية ، وهذه المحاور يمكن أن

تختزل توازنية الفاعِلين الديني والسياسي في أطار الأنبعاث الثقافي وتشكيل الهوية للذات وللجماعة في أطار البناء الحضاري لمختلف المجتمعات وما يمكن التعبير عنها بالاتي :

١. الإسلام التنويري : لم يبحث داريوش شايغان الدين بصفته الميتافيزيقية البحتة بل تناول الدين في المجتمعات التي تنهض بأدواتها الفكرية والتي تكون لها أثر على باقي المجتمعات المختلفة ، فقد تناول شايغان البعد الديني بصفته الحضارية فكان يبحث عن اجابات في طرحه لتساؤلات متكررة ، هل سيصل العالم الإسلامي الى مصاف المجتمعات التنويرية ومتى يكون الإسلام تنويراً يتعامل مع الأصولية على أنها ليست قيد محدد للافكار والآراء .

٢. الحداثة والموروث الأصولي : تَركز البحث عند شايغان في المجال الآصولي وما له بعداً متعلقاً بنفس الموروث ومدى نفوذه التاريخي في استخلاص واقع التعميم المفاهيمي الذي يتوقف على ظرفيته المعاصرة ، والتي تُستقى منه الموائمة الحاضرة ما يُمكنْ الموروث أن يجعل له حيز مِنَ المرونة مع واقع الحداثة التي تتحكم بها المعاصرة ومتطلبات الواقع المُعاش في معادلة الحضارة المتنفسة الحية التي تكتسب بقائها من فاعليتها لا ركنها والنظر اليها من بعيد .

٣. محاولة تفكيك الفكرة الحضارية وعلاقتها بالمقصود الحضاري الاسلامي ومدى الالتقاء بها ، وهنا ربط الحضارة الأم في محاولة لتشخيص الحضارة الأم التي هي بحال او باخر تلتقي فيما بينها لتوضيح المنهج والغاية الحضارية .

٤. التباين بين الحضارات وقياس المتخلف منها عن المتطور بلحاظ القيمة الانسانية لبزوغ الحضارات ومحاولة لخلق نوع من التوئمة الطردية في ما يمكن أن تغذي الحضارة الاخرى ، كون هذه الحضارة تتقاسم المصدرية وتشترك بعوامل التفاعلية كالدين والعلم والثقافة والتي تكون ثانوية بالنسبة للمفهوم الحضاري وأن كانت أصيلة بالوعي البستمولوجي للمجتمعات وثقافتها .

٥. المنظور الفلسفي للحضارة الذي يجب تتبع أطواره لنفهم المنطلقات والإشارات. ونقطة إلتقائه المتفاعلة والمتمحورة حول الفرد وأولويته في التناول والتنظير الفكري في معظم المفاهيم لعلويته في ما اجتمعت حوله تلك المفاهيم ، على غير مايراه المجتمع الإسلامي الذي يتعارض في أصل وتأسيس مختلف المفاهيم ، فمن الواضح أن النَسق الغربي يجافي ويبتعد على نحو واضح ، عن الأصول الإسلامية . فهي متأثرة بقيم الليبرالية والحرية ، وهذا ما يكسب فكر شايغان صفة الأصلاح في طرحه .

وجاء تكوين الثقافة من أطارها الحضاري الذي يمنح مرتكزاً للحضارات عبر الفلسفة التي تعطي لكل حضارة ثقافتها التي تتميز بها إلا أن الهوية بقيت التسأول الذي لم تحسم أجابته عند شايغان ، لِما أتسمت به الحضارات من مشتركات الهواجس التي تتسم بها الأنسانية جمعا وما نستطيع أن نسميه بالهوية المتخندقة والهوية المفتوحة ، وأذا ما نظرنا الى الهوية الحضارية بموضعية المقارنة في ما يمكن أن تكون عليه الحضارة قبالة الدين. في رسم ملامح الهوية التي يجدها بأنها لا تكون مغلقة وإلا فهي متحجرة ، " ولكن ما هو تحجر الهوية ؟ ، كل هوية حصرية مهما كانت الصورة التي تتجلى فيها والقناع التي تخلعه على وجهها ، فهي بحث عن النمطية والطهر البدائيين ، مرآة خادعة نضلل وتجذب في نفس الوقت ، وتوفر لنا الملاذ حيال هجمات ملك الموت (المركزية الاوربية) حينما يخلق أدنى نفوذ ل"الاخر" تصدعاً في جسد هويتنا المتجانس ، فهل ثمة رد فعل أكثر طبيعية من مجابهة بكل قوانا ، واللوذ باقبية نأمن فيها على عالمنا الرجعي " [١٨]

وهذا ماجعل لشايغان بعداً نقدياً في مقولاته ، وهذا النقد كان يتماس مع قضية الحرية والسلطة والدولة والدستور والديمقراطية في إطار فلسفي أختلط بتمييز الثقافات ومحاولة الأشارة الى أمكانية الثقافة الواحدة الجامعة (المُتئنسنة) ، الطاغية على طروحاته وطروحات أغلب المفكرين المعاصرين ، وهو أذا ما بحث في الأصول لِما هو كائن وما يجب أن يكون ، إلا انه لايكتفي بوصفها الحضاري بقدر ما يخلع عليها ملامح الثقافة وتمييز الهوية لتلك المجتمعات الحضارية ، رسخ شايغان قضية الاصنام الفكرية والذاكرة الآزلية التي من ورائها ، وهو عبر التركيز على الموروث من قبل المجتمعات التاريخية والجعل منه ركيزة للبناء الايديولوجي ، وهذا النوع من التفكير لديه أدى الى سقوطه في ذات مشكلة الموروث و" الذاكرة الآزلية " ، " أنَ أنبثاق الوعي النقدي لدى شايغان في هذه المرحلة قاده الى تشريح هذه الظاهرة وتفكيكيها ، والحفر في طبقاتها التحتية ، والتعرف عل بواعثها ، واكتشاف البنية العميقة لها ، وأثرها التعطيلي في الاجتماع الإسلامي ، وهو عندما يفعل ذلك فانه يستأنف النظر بحنينه وشغفه في المرحلة الاولى ل"الذاكرة الآزلية " ، الذي ادى الى سقوطه في فخ " أدلجة الموروث " [١٩] ، وهذه الرؤية ما كان شاملاً لِأغلب مفكرين عصر " الحداثة " الذين وجدو في قراءة الموروث قراءة لِوجود الذات الأنسانية التي هي منبع كل التصورات الفكرية للمجتمعات المعاصرة ورؤيتها لمبدأ الحداثة في تأثيره على أنتاج الفكر الموائم للمعاصرة وتحولاتها " إن مفهوم الذاتية هو أول

المفاهيم التي شكلت قاعدة الحداثة في مجال الفلسفة ، يقول فيتو (الحداثة هي أولوية الذات ، انتصار الذات ، ورؤية ذاتية العالم ، ومعنى ذلك أن الأنسان الحديث أضحى يرى صورته في مرآة مَجلُوة فيتمثل من خلالها العلم بعد ما كان ضباب القرون الوسطى اللآهوتي يحجب عن هذه الرؤية الواضحة ، لقد أضحى أنسان العصور الحديثة يدرك نفيه كذات مستقلة ، ذات هي علامة على صاحبها وبيان لحاملها ، آنية لا تكتفي بأن تُعلن عما يميزها عن الطبيعة ، بل (تروض) هذا العالم وتغزوه لكي تجعله وبمختلف كائناته ومستويات أدراكه ، مُقاساً بالمقياس الأنساني ، إن هذا هو ما يطلق عليه مارتن هايدجر سمة عصر تصورات الأنسان للعالم " [٢٠] ، إذ البعد الروحي والميتافزيقي للاديان بدأ يقف أمام واقعية العقل والتخيل لدى شايغان في ما عكسته تلك الحداثة المعاصرة مقارنة بالأنساقات الروحية كطابع سائد لفلسفة عصور ما قبل الحداثة ، وهي ليست رهينة التنظير الفلسفي لشايغان بل في التحولات التي عاشها العالم وكانت أطلالاتها على واقع قراءة الافكار وتوظيفها وهي ما انعكست على رسم خط بياني للتنظير المتاثر بهذا التحول من طروئه على الجغرافية الحضارية ، " انه لا جدوى من نقل فكر ما بعد الحداثة إلا أذا نقلنا أولاً فكر الحداثة نفسه ، إذ كيف يمكننا أن نفهم (الما بعد) أذا كنا لم نفهم (الما قبل) أو كيف يمكن أن نفهم الفكر الحالي الذي هو كله نقد للحداثة أذا كنا لا نعرف بالضبط الشيء المفقود أو المسار المقطوع ؟ ثم أن موقعنا نحن المثقفين العرب ، ليس هو موقع المثقفين الغربيين ، فهم يستطيعون أن يسمحوا لأنفسهم بنقد الحداثة ومحاولة تجاوزها أو تصحيحها لأن تجربة الحداثة تراكمت عندهم مدة قرنين أو ثلاثة من الزمن ، لقد تراكمت لديهم الى درجة أنها تراثاً " [٢١] ، إلا أنَ الفارق الحقيقي فيما طرحه شايغان في مقولاته الحضارية ينحسر في أن الوجود الأنساني هو الموجود القابل لِلاندماج أللاواعي في كل ما يشتمل على البعد الروحي لدى المجتمعات وجأت الاديان لتجسد هذا المعنى ، وهي ذاتها المشترك للأنسانية جمعاء وما أقترن لأغلب المفكرين المعاصرين حول تلازمية الدين بصورة الميتافيزيقية، وصيرورة الأنسان باتجاه كماله الروحي والأخلاقي ، وما وصلو أليه من تشريح الأنسانية ببعدها المفهوميّ وجدليتها التي تتنازعها الميتافيزيقيا بصفتها الأخلاقية أو من عَدها لا قيمة لها ، لأنها تصطدم المأزوم بتلاشي هذه المبادئ والقيم ،" يتأسس النقد النيتشوي للنزعة الأنسانية ، على فكرة أنها ميتافيزيقيا، وأن الميتافيزيقيا بدورها عبارة عن أخلاق ، تصنع قيم مزيفة للواقع ، ومتعالية عليه ، أي قيم مثالية تهدف الى

أخفاء ، وطمس مظاهر حقيقية الوجود القاسية ، الذي تذهل الأنسان وتفزعه ، وتتحطم عندها أحلامه وأوهامه ، ويمكن أن نقول عن هذا النقد ، من الآن ، أنه يسير في التجاه المعاكس تماماً للتقليد الفلسفي الكانطي ، فبينما دعى كانط ، الى ضرورة تحقيق أفكار الميتافيزيقا على أنها مجرد قيم لتأسيس الخلاق ، ومسلمات للفكر العلمي ، يرى نيتشه ، أن النقد الجذري للفكر الميتافيزيقي برمته ، لا يتحقق إلا بفضح حقيقته ، التي تكمن في أنه مجرد أخلاق ، ويحق القول بأن الدعوة الى نقد الميتافيزيقيا وتجاوزها ، تظهر علمياً في الكتابات الفلسفية عنده ، في مستويين أثنين ، قد يبدوان متكاملين بالفعل ، ولكنهما متمايزان بدون شك [٢٢] ويمكن من هنا أن نعد شايغان كمفكر تنفست عنه الخلجات السياسية في ما طرحه من مضامين حضارية فمنظور الحداثة لديه هو أصلاح لمنظومة مفاهيمية نابعة من الفبسفة الحضارية ، وهذا يُبنى على أُسس لا تخلو كتابات شايغان منها و تتعاطى وأن كانت بصورة غير مباشرة مع جوهر المفاهيم التداولية في اروقة التفكير السياسي ، كالليبرالية وكل ما يقترن بها من مفاهيم تتمحور حول الفرد ، بسمتها مدركاً للأنسان الحضاري الذي يتعاطى مع مختلف التحولات كفاعل لها من حيث التفكير ، أو الانسياق الخاضع لظرفية المحيط الذي يتعايش معه ،

الخاتمة :

يمكن القول بان داريوش شليغان من الباحثين الذين وائموا مابين التراث الحضاري باطاريحه المعنية بالبناء الحضاري وبين العلاقة البنيوية بصيغة الأفكار في المجتمعات المتنوعة بركائز عدة ، منها الموروث الثقافي واركيزة الدينية التي صاغت ببعدها المفاهيمي النمط الأيديولوجي لهذه المجتمعات ، وهذا ما جعل لِأفكار داريوش شايغان أستنطاق سياسي للرؤية التي حملتها الافكار في ما يمكن أن يشكل وتداً رئيساً في مفاهيم ذات صلة صميمية في المجال السياسي التي تُكونُ الهوية ببعدها الثقافي والأجتماعي ، والمواطنة ببعدها السياسي ، من هنا جاءت أهمية ما طرحه شايغان بأنه يَشي بالعمق الفلسفي التي تتضمه مقولات الحضارة كونها منظومة متكاملة في صيرورة المجتمع السياسي ، هذا ما أكد عليه وبتناوله الدين كمناط محوري في صياغة الفكر والوعي الذي ترتكز عليه آراء المجتمعات في رؤية الأشياء والظواهر ، وهنا كانت نقطة التمحور حول ما شكله الدين في نسق ذلك الوعي ، فنقل الدين من التكوين الفطري الى منطقة التحليل والنقاش كونه يسهم وبشكل لا يناظره مفهوماً آخر في

تكوين الحالة الثقافية التي تغذي عموم المجتمعات ، والتي تنعكس بالضرورة على الحالة السلوكية لذات المجتمعات ، إنَ داريوش شايغان خلق تصوراً جديداً في المجتمعات الشرقية بأنسياقاتها الروحية للانطلوجيا مبنية على أسس من النفكيك العقلاني في الرؤية مرتكز بذلك على هويته الفكرية التي يُعلن " التجريد في تحليل الفكرة والظاهرة " لِما يحمل من أقتباسات البُعد التنويري الذي أنتجته عصور النهضة الأوربية في التحليل والتفكيك ، فبزغ منتوجه الفكري متنفساً مديات الصياغة العقلية والفكرية للمجتمعات وهنا كان للبعد الأيديولوجي حضوره في مجمل طروحاته الفكرية تتناغم مع واقع الهوية والمواطنة تارة ، وتنصرف في مداها الروحي للصياغات الدينية أُخرى ، التي توجه المجتمعات بدورها من حيث السلطة المعنوية التي تسيطر غلى العقل الجمعي لتلك ألمجتمعات بمختلف أنتماءاتها وأصولها التي تَنتهل منها ، فكان داريوش شايغان بوصلة الآلتقاء بين الحضارات بواقعها الجمعي والأنساني ، فاصبح ينسج المشتركات بين هذه الحضارات الشرقية والغربية ويتخلل هذه المشتركات الحضارية ما حصل من تاثير وتأثر مضاد في ما يمكن أن نصنفه بالتدافع الحضاري وهو ما خلق نسقاً ثقافياً جديداً عبر عن وجه أخرى للمفهوم الحضاري يتعلق بالظرفية والراهنية التي يصفها بأنها اعطت وجهاً آخر للهوية الحضارية والثقافية ، نعم أن ما جاء من طرح شايغان كان في منظومة البعد الفلسفي للحضارة ، لكنه اعطى صورا ممنهجة ومنظمة للصياغة الايديولوجية المعاصرة المتنفسة لصياغات سياسية من محض تلك المخاضات الفكرية النابعة من مديات مقولات ذات الحضارة .

الهوامش:

(١) للمزيد ينظر :عبد الجبار الرفاعي ، الفيلسوف المغمور داريوش شايغان من الذاكرة الازلية الى الهوية باربعين قطعة ، بحث منشور في مجلة الكوفة، العدد ٢، جامعة الكوفة ،السنة الأولى ٢٠١٣ ، ص٣٥ ،ص ٣٦.

(٢) ينظر داريوش شايغان ، ما الثورة الدينية ، ترجمة محمد الرحموني ، ط ١ ، دار الساقي ، بيروت ، ٢٠٠٤ ، ص ٣٤ ، ٣٥ .

(٣) للمزيد ينظر ،داريوش شايغان ، النفس المبتورة ، ط١ ، دار الساقي ، بيروت ، ص ٥١ وما يليها. .

(٤) ينظر حسين مؤنس ، الحضارة دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها ، ط ١ ، سلسلة عالم امعرفة ، الكويت ، ١٩٧٨ ، ص ١٣ وما يليها .

(٥) سيغموند فرويد ، قلق في الحضارة . ترجمة جورج طرابيشي ، ط ٤ ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٩٦ ،ص ٢٠ .

(٦) داريوش شايغان ، ما الثورة الدينية ، مصدر سبق ذكره ، ص٢٢٠ .

(٧)دايوش شايغان ، ما الثورة الدينية ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٧٨ .

(٨) اوليفيه أروا ، عولمة الإسلام ، ط ٢ ، دار الساقي ، بيروت ، ص ١٥ .

(٩)سمير امين وبرهان غليون ، حوار الدولة والدين ، ط ١ ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ،٢٠١٦، ص٤٦ .

(١٠) داريوش شايغان هوية بأربعين وجهاً ، ترجمة حيدر نجف ، مراجعة وتقديم عبد الجبار الرفاعي ، ط ١ ،دار التوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ٢٠١٦ ،ص ٦٢ .

(١١) ينظر : ادريس هاني ، الإسلام والحداثة إحراجات العصر وضرورات تغيير الخطاب ، ط ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ٢٠٠٥ ، ص ٩٠ .

(١٢) ينظر داروش شايغان ، ما الثورة الدينية ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٣ وما يليها .

(١٣) نقلاً : لزهر بوراضي ، جدلية الدين والسياسة وثنتئية التداخل والتصادم ، المجلة العلمية لجامعة الجزائر ، العدد ٩ ، ٢٠١٧ ، ص ٢ . https://www.google.com/search?sxsrf، ٢٠١٨/٨/٧

(١٤) مجموعة مؤلفين ، مأزق الدولة بين افسلاميين والليبراليين ،ط ١ ،مكتبة مدبولي ، القاهرة ،٢٠١٠ ، ص ١٣٧ .

(١٥) أدريس الكنبوري ، الآسلاميون بين الدين والسلطة ، منشورات طرب برس ،الرباط ، ٢٠١٣ ، ص ٥٣ .

(١٦) أيقان ستيرنسكي ، إشكالية الفصل بين الدين والسياسة ،ط١ ،مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، مصر ، ٢٠١٦ ،ص ٢٨ .

(١٧) داريوش شايغان ، هوية بأربعين وجهاً ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٠٠ .

(١٨) يُنظر : داريوش شايغان ، هوية بأربعين وجهاً ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٠١ .

(١٩) داريوش شايغان ، هوية باربعين وجهاُ ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٣ .

(٢٠) يُنظر : محمد الشيخ وياسر الطائري ، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة حوارات منتقاة من الفكر الماني المعاصر ، ،ط١ ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٩٦ ، ص ١٢ .

(٢١) هاشم صالح ، الأنسداد التاريخي لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي ؟ ، ط١ ، دار الساقس بيروت ، ٢٠٠٧ ، ص ٢٥٣ –٢٥٤ .

(٢٢) نقلاً عن : عبد الرزاق النداوي ، نقد الفلسفة في الخطاب الفلسفس المعاصر هيدجر – ليفي شتروس – ميشيل فوكو ، ط١ ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، د ت ، ص ٣٤ .