محكم

من قضايا الفكر الإصلاحي الإيراني في العصر الحديث

علي بن مبارك
باحث تونسي

قسم الدراسات الدينية

جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
All rights reserved
Mominoun Without Borders

على سبيل التقديم:

اشتغلنا في هذه الورقة العلمية على التجربة الإيرانيّة وذلك لعدّة اعتبارات؛ فهذه التجربة تثير عدّة استفهامات، فرغم كثرة البحوث والدّراسات التي تناولت التجربة الإصلاحيّة الإيرانية،[1] فإنّنا نعتقد أنّ فرص البحث مازالت قائمة أمام تعدّد المداخل وتنوّع المقاربات وتغيّر المعطيات، وتثير مسألة علاقة الإصلاح الدينّي بالانتقال الديمقراطي في إيران اليوم عدّة قضايا تتعلّق أساساً بمكانة الدّين والتديّن عند الإيرانيّ، ومدى اقتناع الشعب الإيرانيّ اليوم بما تحقّق من مكاسب في مجال الحريات وحقوق الإنسان، ولا نبالغ إذا قلنا بأنّ المنظومة الفكرية والثقافية السائدة في إيران منذ العصور القديمة تقوم أساساً على الاعتقاد والتديّن، وتدعّم هذا البعد العقدي في بناء العقل الفارسي مع حكم الصفويّين وانتشار الفكر الشيعيّ الإماميّ في إيران، وأصبح الدّين منذ ذلك العصر العمود الفقري لكلّ متطلّبات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعيّة، ورغم ظهور الفكر الليبرالي منذ القرن التاسع عشر في إيران وتبنّيه لمشروع إصلاحي، فإنّه لم يستطع التحرر من الفكر الدّينيّ، بل اعتمد رجال الدّين لنشر فكره الإصلاحي، ولنا في تجربة الثورة المشروطة خير مثال على ذلك، فقد كانت حركة ليبرالية استوعبت علماء دين[2] وجعلتهم في صدارة العمل التغييريّ الدّيمقراطيّ، فتبنّوا مشروع انتقال ديمقراطيّ شعاره "تقييد صلاحيّات الملك بالدستور"، وتوفير حدّ أدنى من الحريات السياسيّة.

أوّلاً: الثورة الدستورية ودور علماء الدين في نجاحها

كشفت الثورة الدستورية بإيران عن أهميّة المسألة الدّينية وضرورة إسهام علماء الدّين في أيّ مشروع إصلاحيّ يهدف إلى تحقيق الانتقال الديمقراطي وترسيخ حقوق الإنسان بكلّ تفريعاتها السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، لقد اتّفقت أغلب التيارات الفكرية السّائدة في ذلك العصر على محورية الدّين في كلّ تغيير سياسيّ، إذ لا يمكن الحديث عن تغيير سياسيّ أو ثقافيّ دون مراعاة الضمير الدّينيّ والمكتسبات العقديّة، و"الواضح أنّ عامل الدّين في التاريخ الإيرانيّ القديم والحديث شكّل مرتكزاً أساسيّاً تمحورت حوله مجمل التطوّرات والأحداث التي عصفت بالبلاد"[3]، فالشعب الإيرانيّ شعب متديّن يعشق المقدّس ويبحث عنه دون كلل منذ الحضارات القديمة، ولذلك كانت إيران فضاء جغرافيّاً خصباً لانتشار الفكر الدّينيّ في تعدّده وتنوّعه،

---

[1]- انظر على سبيل المثال:

*Abrahamian, Ervand, Iran Between tow Revolution, Princeton: Princeton UN Pres198

[2]- يمكن أن نذكر: هادي نجم آبادي ومحمد الطباطبائي وعبد الله البهبهاني ومحمد حسين النائيني.

[3]- علي عبد الله كريّم، **دستور الجمهوريّة الإسلاميّة: قراءة في عناصر التجديد والحداثة**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، 2008، سلسلة الفكر الإيراني المعاصر، ص 13

وكشفت الثورة المشروطة عن تباين خطير في وجهات نظر علماء الدّين فبعضهم حذّروا من التغيير، واعتبروا القرآن الدستور الأوحد للمسلمين، واكتفى آخرون بالصمت والانتظار، وساند مجموعة منهم الثورة، ورأوا أنّ الدّين ليس مجرّد أحكام فقهية اقتضتها النوازل، بل هو منظومة قيم كونية ومقاصد سامية لا بدّ من تحقيقها مهما اختلفت الأطر الزّمانيّة والمكانيّة، وإذا كان الدستور سيحقّق مقصد العدل ويحدّ من مفاسد الظلم والاستبداد، فهو لا يتناقض مع الشّرع، بل هو وجه من وجوهه ومسلك من مسالكه، وأثارت الثورة الدستوريّة أسئلة خطيرة تتعلّق بعلاقة الإصلاح الدّينيّ بالانتقال الديمقراطي، ومن أهمّ هذه الأسئلة "هل استطاع الدستور الإيراني أن يحسن الجمع ما بين الماضي والحاضر، ودمج المخزون العقائديّ الفكريّ في سياق مقتضيات الحداثة الواقعية؟"[4] و"ما هي المقاربات العملية المباشرة المساعدة على تقديم الترجمة الفعلية للموروثات الدّينيّة في قوالب حداثويّة؟ وإلى أيّ مدى استطاعت أن تساعد على توافر مقتضيات النجاح والاستمرار وشروط المقبولية العملية لدى الأوساط الشعبية؟".[5]

وسنحاول الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها ممّا سنطرح في متن العمل من خلال عرض موجز لأهمّ إسهامات علماء الدّين الإيرانيين في توجيه المشهد السياسيّ ودعم حركة "الدسترة" في العالم الإسلاميّ، وقبل أن نتعرّض إلى ثلّة من علماء الدّين ممّن شاركوا في بلورة مشروع الدستور الإيرانيّ، نرى من الضروريّ الحديث عن مجهود جمال الدّين الأفغاني في هذا المجال، إذ تحدّث دون كلل عن ضرورة إرساء دساتير تحمي حقوق الناس وتحافظ على حرّياتهم الأساسية[6]، وفي هذا السياق يندرج اتصال جمال الدّين الأفغانيّ بالشاه ناصر الدّين[7]، إذ اقترح عليه "مسودّة دستور يجعل من خلالها إيران دولة دستوريّة ولكنّه رفضها"[8]، وتؤكد هذه المبادرة ريادة علماء الدّين في مجال الإصلاح الدستوريّ، ولكنّ تاريخ الفكر الإصلاحيّ العربيّ أهمل هذه الحقيقة وهمّشها.

ويُعتبر ميرزا محمد حسين النائيني (تـ 1944) "واحداً من مؤيّدي الحركة الدستوريّة -التي اصطلح البعض على تسميتها بالمشروطة- في إيران"[9]، بل كان منظّر هذه الحركة وأبرز قادتها، ولئن نشأ النائيني في

---

[4]- علي عبد الله كريّم، المرجع نفسه، ص 20

[5]- علي عبد الله كريّم، المرجع نفسه، ص 20

[6]- للتعمق في منهج الأفغاني الإصلاحي انظر:

* الإيسيسكو، **جمال الدين الافغاني: عطاؤه الفكري ومنهجه الاصلاحي**، منشورات الإيسيسكو، 2009

[7]- ناصر الدين القاجاري ولد سنة 1831 وتوفي سنة 1896،كان ملك إيران من الأسرة القاجارية، امتدت فترة حكمه لما يقارب الخمسين عاماً من 17 سبتمبر 1848 حتى اغتياله في 1 ماي 1896

[8]- طلال مجذوب، **إيران من الثورة الدستورية حتّى الثورة الإسلاميّة 1906-1979**، دار ابن رشد، بيروت، 1980، ص 61

[9]- عبد الهادي الحائري، **محمد حسين النائيني وتأسيس الفقه السياسي**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2012، تعريب: محمد حسين حكمت، ص9

عائلة محافظة اضطلعت بمشيخة الإسلام لعدّة أجيال، فإنّه كان رائد مكافحة الاستبداد والتوريث السياسي وصاحب فكر تجديديّ ينزع إلى التحرّر والاعتدال، ويعتبر النائيني أحد كبار علماء الدّين ومراجع التقليد في عصره، إذ استفاد من أستاذه الميرزا الشيرازي (تـ 1314/1894) صاحب فتوى تحريم التبغ الشهيرة، واستطاع من خلال صحبته وملازمته أن يتعرّف على أفكار جمال الدّين الأفغاني الإصلاحيّة وصراعه مع ناصر الدين شاه حاكم إيران في ذلك الوقت، "إذ تنقل لنا وثائق تلك الفترة رسائل عدّة كان الأسدآبادي (الأفغاني) قد كتبها إلى الشيرازي يدعوه فيها للقيام ضدّ الدكتاتوريّة القاجاريّة"[10]، وبعد وفاة الشيرازي سنة(1312/1894) التحق النائينيّ بالنّجف، وأصبح من تلاميذ الآخوند زعيم الثورة الدستوريّة في إيران. وأكّد هذا المفكر الإصلاحيّ أنّ مرحلة الغيبة الكبرى (الانتظار) لا تمنع من الإصلاح وبلورة مشاريع إصلاحيّة بناء على قاعدة "كل ما حكم به العقل حكم به الشرع"، وعلى هذا الأساس أفتى النائيني بشرعية وجود البرلمان وشرعية الفصل بين السلطات. ولا نبالغ إذا اعتبرنا النائيني أبا للإصلاح الديني/السياسي في إيران، ونظر النائيني إلى التاريخ الإسلاميّ من خلال ثنائيّة العدل والجور، إذ ازدهر المسلمون، حينما جعلوا العدل أساس عمرانهم، وتخلّفوا عندما استبدلوا العدل بالظلم والاستبداد، وتطلّب هذا الضرب من الإصلاح الدستوري فهماً جديداً للنصوص، وفي هذا السياق التجديديّ يتنزّل كتابه "تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة" الذي صدر أوّل مرّة سنة 1909، و"لقي استقبالاً حاراً من المختصّين الإيرانيين، خصوصاً أنصار الحرية منهم، وصار الكتاب الوحيد من نوعه الذي ظلّ إلى الآن متداولاً يرجع إليه القرّاء ويستفيدون منه، كما أصبح يشار إليه، باعتباره مصدراً مهمّا وغنيّاً للبحث في قضية التوفيق بين فكرة الدولة الدستوريّة والدولة الإسلاميّة"[11]، ولم يكن النائيني وحده في هذا الحراك الإصلاحيّ، إذ شاركه الحلم ثلّة من رجال الدّين، مثل الشيخ الآخوند الخراساني والمازندراني والطباطبائي والبهبهاني وعمل كلّ واحد منهم على دفع الإصلاح الدينيّ وتقييد سلطة الملك بدستور يتفق حوله الجميع، وفي المقابل عارض بعض رجال الدّين كلّ إصلاح، ولنا أن نذكر محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (تـ1919/1337) والشيخ فضل الله النوري (تـ 1907/1327)، ولعلّ السؤال الذي يطرح في هذا السياق: لماذا يتحمّس نخبة من علماء الدّين للإصلاح السياسيّ ويتحفّظ آخرون فينتقدونه ويرفضونه ويعرقلونه؟

ثانياً: تجارب الإصلاح قبل قيام الثورة الإسلامية الإيرانيّة

من الصّعب في هذا الحيّز البحثيّ الضيّق أن نتحدّث بتعمّق عن مختلف التجارب الإصلاحيّة الدّينيّة المعاصرة في إيران؛ فتاريخ الإصلاح الديّني ليس تاريخ أفراد ولا يمكن حصره في نخب دون أخرى، فهو

[10]- عبد الهادي الحائري، المرجع نفسه، ص 15

[11]- عبد الهادي الحائري، المرجع نفسه، ص 106

تاريخ معقّد تخترقه الذّاكرات، وتسهم عدّة عوامل في بلورته ورسم مسالكه الكبرى، ويمكن التمييز ـ منهجيّا ـ بين ثلاث مراحل كبرى عرفها الفكر الإصلاحي الإيراني في العصر الحديث:

1- مرحلة الثورة الدستوريّة وتداعياتها:

بدأت هذه المرحلة مع الثورة الدستوريّة بإيران (1906) وما سبقتها من أحداث جمعت بين رجال الدّين والمثقّفين العلمانيين[12] في إطار ما عرف وقتها بأزمة التنباك سنة 1890، إذ قام شاه إيران في ذلك العصر "ناصر الدين" بتقديم حقوق الاحتكار لشركة بريطانية: شركة "Imperial Tobacco Company" على سوق التنباك الإيراني لمدة 50 سنة الأمر الذي أدى إلى تذمّر كبير بين صفوف الشعب الإيراني وخصوصاً تجار السّوق الشعبي الإيراني "البازار"، وكذلك حلفاؤهم رجال الدين، الأمر الذي حدا بآية الله العظمى الشيرازي الذي كان يعيش في ذلك الوقت بالعراق من إصدار فتوى بتحريم استعمال الدخان، وتمّت مقاطعة كاملة للدخان من قبل الشعب الإيراني بكل أطيافه، الأمر الذي أدى إلى تراجع الشاه وإلغاء الاحتكار البريطاني للتبغ. وانقسم رجال الدّين في هذه الثورة الدستورية إلى صنفين: صنف رافض لكلّ تغيير وآخر مؤيّد للثورة متحمّس لها، وكان على رأس الرّافضين فضل الله نوري[13] الذي حرّم وضع دستور جديد للبلاد بإدعاء أنّ مثل هذا الدستور سيأتي مكان الدستور الربّاني المتمثل في القرآن الكريم، واعتبر ثورة الدستور أو "الثورة المشروطة" كما يسمّيها الإيرانيون (1906-1908) منعرجاً إصلاحياً خطيراً في تاريخ إيران، واضطلعت عدّة صحف فارسية بدور ريادي في التنظير للإصلاح الدينيّ وضرورة التغيير السياسيّ والاجتماعيّ بعد أن ألغت الحكومة رقابتها على الصّحف، وبلغت الحريات أعلى مستوى، ومن أهمّ هذه الصحف التي أخذت مأخذاً إصلاحياً، نذكر: **قانون، أختر، حبل المتين، ثريا، بروروش، عروة الوثقى**.

والجدير بالذكر هو أنّ الثورة الدستوريّة وما صحبها من تحرّر على المستوى الإعلاميّ، أسهمت في تطوير لغة الصحافة، فأصبحت لغة سهلة يفهمها عامّة الشعب بعد أن كانت لغة نخبويّة، وانتهت هذه الثورة بثورة مضادة تزعّمها الشّاه محمد علي القاجاري انتهت باغتيال أهمّ الشخصيات الإصلاحية من قبيل ميرزا نصر الله خان الأصفهاني المعروف بملك المتكلمين، وتواصل الحكم الديكتاتوري مع الشاه رضا البهلوي ونجله من بعده الشاه محمد رضا البهلوي بعد انقلابه على رئيس وزرائه محمد مصدق (ت1967) سنة 1953.

---

[12]- نقصد بالعلمانيين غير علماء الدّين.

[13]- ولد فضل الله نوري سنة *1259*/1843 وتوفي سنة *1327*/1909، من كبار علماء الشيعة في عصره، كتب عدة مؤلفات.

وتميزت هذه الفترة بهيمنة المشاريع الإصلاحية المدنيّة ذات المنزع الحداثيّ المتأثرة بالغرب، ويمكن التمييز في هذه المرحلة بين مجموعة من التيارات الإصلاحية[14]:

*** التيار الإصلاحي الحداثي:**

ويعرف هذا التيار أيضاً بالتيار التنويري[15]، وقد صرّح هذا التيار بانبهاره بالغرب ومنهجه العلماني في إدارة الدنيا والدّين، وهذا ما نلحظه من كلام حسن تقي زاده أحد أعلام الثورة الدستوريّة: "إنّ تقدّم إيران والمجتمع الإيراني مرهون بتقليد الغرب وأتباعه في كلّ صغيرة وكبيرة... إنّي وبناء على تجاربي ومعرفتي السياسيّة والاجتماعية، أعلن أنّ الحلّ لمشاكل إيران هو في التوجه إلى الغرب واتخاذ مسلكه مسلكاً بعيداً"[16]، ويؤكّد هذا التيار على البعد الشخصي للدين، ويفصل بين الدين والواقع الاجتماعي والسياسي، فالدين عندهم عبادة فحسب[17]، ووجّه هذا التيّار نقداً لاذعاً للاستبداد السياسيّ المتمثّل في النّظام الملكي المطلق غير المشروط، ودعا روّاده إلى إصلاح دينيّ جذري في إطار ما عرف بالبروتستانتية الإسلاميّة، كما يرى هذا التيّار أسبقية الإصلاح الاجتماعي على الإصلاح السياسيّ، إذ لا بدّ من إصلاح المجتمع الإيراني من حيث عاداته وتقاليده ومؤسّساته[18]، ومن رموز هذا التيار ميرزا فتح علي أخوند زاده الذي كان يعتقد أنّ الإصلاح لا يكون بالدّين وفي إطاره، وآية ذلك أنّ "كلّ فلاسفة الدنيا يؤمنون بأنّ التمسك بالمعتقدات الدينية من أسباب الذلّ والهوان لكلّ من الملك والأمّة"[19]، ويرى هذا التيار أنّ الإصلاح يكمن في العودة إلى الأصول الفارسية التي كانت سائدة قبل دخول الإسلام إيران، وفي هذا السياق ذاته انتقد عبد الرحيم طالبوف رجال الدّين، لأنّهم لا يحسنون الحديث إلاّ "بألسنة الموتى وكلّ ما لديهم من علوم عفا عليه الزمن ولم يعد لها جدوى"[20]، كما طالب ميرزا آغا خان الكرماني بمشروطية دستوريّة متحرّرة من المرجعيات الفقهية والخلفيات الدّينيّة.

---

[14]- تعمّق محمد شفيعي فر في دراسة هذا التيارات، انظر:

* محمد شفيعي فر، الأسس الفكرية للثورة الإسلاميّة الإيرانيّة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، 2007، ص ص103- 172، سلسلة: الفكر الإيراني المعاصر، ترجمة: محمد حسن زراقط

[15]- "المتنورون" ترجمة للمصطلح الفارسي "روشنفكران"، ولا يوحي هذا المصطلح بمعنى إيجابي كما هو حاله في اللغة العربيّة، بل يستعمل بغرض التهكّم والسّخرية.

[16]- محمد شفيعي فر، المصدر نفسه، ص 117

[17]- رسول جعفريان، **مرفرى بر زمينه هايّ التقاط جديد در إيران** (نظرة خاطفة إلى الخلفيات الفكرية للرؤية الالتقاطية الجديدة في إيران)، سازمان تبليغات اسلامى، طهران، 1990، ص 15-16

[18]- علي أكبر ولايتي، **مقدمه فكرى نهضت مشروطيت** (مقدمة فكرية في الحركة الدستوريّة)، دفتر نشر فرهن إسلامى، تهران، 1994، ص ص 37-74

[19]- فريدون آدميت، **انديشه هاي ميرزا فتحعلي خان آخوند زاده** (أفكار الميرزا فتح علي خان آخوند زاده)، دار خوارزمي، طهران، 1977، ص 210

[20]- محمد شفيعي فر، المصدر نفسه، ص 114

وعلى مستوى الإصلاح السياسيّ، اقتصرت طلبات أعلام هذا التيار على الديمقراطيّة واعتماد البرلمان وسيادة القانون، ولا يمكن الحديث عن قانون خارج المرجعية الغربيّة التي نشأ بها، و"وصلت كلّ جهود مفكّري ذلك العصر إلى مأزق سببه عدم الإدراك الصحيح لمشكلة المجتمع الإيرانيّ، وذلك أنّهم اعتقدوا أنّ مشكلة المجتمع سياسيّة، وهي في الواقع لم تكن كذلك، بل كانت في أهمّ وجوهها ثقافيّة".[21]

*** التيار القومي:**

يرى هذا التيار أنّ الإصلاح السياسيّ يتعلّق باللغة والآداب والعادات والتقاليد المشتركة[22]، وتبنّى الدعوة إلى الحداثة والعلمانية السياسيّة، وطالب بفصل السلطة السياسيّة عن السلطة الدينيّة، وانتقد السلطة الحاكمة ومؤسّساتها، ونادى بإحياء أمجاد فارس قبل الإسلام، ولكن هذه الحركة لم تقدّم تصوّرات إصلاحية سياسية واضحة وعملية واكتفت في أغلب الأحيان بالتغني بأمجاد الأسلاف[23]، ولقد تعاطف رضا خان بعد انقلابه على الثورة المشروطة مع القوميين، وأصبح يروّج على لسانهم أنّ الإصلاح السياسي يكمن في بناء دولة مركزية قوية تماثل النموذج الغربي، واختزل الإصلاح في عملية التحديث: تحديث الإدارة وتحديث التعليم وتحديث التشريع، كما حارب الحوزة ورجالها وأمر بنزع حجاب النّساء[24]، وكان رضا خان يعتقد أنّ رجال الدّين المعمّمين يعوقون الإصلاح والتقدّم[25]، ولتحقيق هذه الأهداف استعمل العنف السياسي والاستبداد، وفي هذا السياق المتأزم ظهر مصدق وجبهته الوطنيّة للمطالبة بالديمقراطية والحقوق العامّة ومقاومة الظلم وحرية الصحافة، من خلال تجديد العمل بالدستور والحفاظ على الملك مع إعطاء صلاحيات كبيرة لرئيس الوزراء، وبعد انقلاب 1953 تراجع فكر الجبهة الوطنية، وانشق ثلة من أعضائها وأسسوا سنة 1961 تشكيلاً إسلاميّاً يميل إلى التديّن تحت عنوان: "حركة تحرير إيران".

*** التيار الماركسي:**

استقطب هذا التيار الشباب في طهران ومدن إيرانية أخرى، وأصدر الحزب الشيوعي صحيفة "خلق" (الشعب)، فكانت لسان حاله، وبعد فشل المشروطة الديمقراطية التحق عدد كبير من الحداثيين بالاشتراكية،

---

[21]- محمد شفيعي فر، المصدر نفسه، ص 121

[22]- رضا داوري، **ناسيوناليسم وانقلاب (القومية والثورة)**، دفتر بزوهشها وبرنامه ريزي فرهني، وزارت إرشاد، تهران، 1986، ص 33

[23]- Afsaneh Najmabadi , Iran's turn to Islam ; from modernisme to moral order, Cambridge journal of economics, 1980, p 211

[24]- محمد شفيعي فر، المصدر نفسه، ص 128

[25]- ملك الشعراء بهار، **تاريخ مختصر أحزاب سياسى، انقراض قاجاريه** (تاريخ الأحزاب السياسية المختصر: رحيل القاجار)، أمير كبير، طهران، 1992، ص 96-97 .

وتزامن ذلك مع انتصار الثورة البلشفية، واستفاد هذا الفكر من فشل الأطروحات الليبرالية والقومية[26]، واستطاع مجموعة من المفكرين اليساريّين تأسيس حزب "توده" (الشعب) سنة 1941، واختار الحزب بناء على نصيحة الاتحاد السوفياتي برنامجاً إصلاحيّاً في إطار الدستور، وكان رواده يتجنبون الخوض في المسائل النظرية، ويركزون في المقابل على القضايا السياسيّة، ممّا جنّبهم الصراع الإيديولوجي مع المجتمع.

*** التيار الإسلامي:**

بقدر ما نجد أصواتاً تنادي باتباع الغرب في بناء دستور المشروطة، نجد أصواتاً أخرى ترفض ذلك، ولعلّ أهمّ هذه الأصوات الشيخ فضل الله النوري الذي شكك في خلفية الثورة الدستورية وصحة أسسها الفكريّة، ونبّه إلى مخاطرها قائلاً: "أحسب أنّ عصر رئاسة الحوزة والعلماء في طريقه إلى الانقراض، ونهاية شريعة الإسلام على يد هؤلاء قد أوشكت... إنّكم خير من يعلم أنّ هذه الشريعة من أكمل الشرائع والأديان، وأنها تقود الناس إلى العدل، حصل حتّى نستورد قانون عدلنا من باريس، ووصفة شورانا من الإنكليز"[27]، ولم يكن لكلام النّوري صدى في عصره وأعدم دون أن يترك أثراً ملحوظاً، ولكن الحوزة العلمية احتوت أفكاره وطورتها في صمت في انتظار فرصة ظهورها من جديد، ونشر الإمام الخميني كتابه "كشف الأسرار" وانتقد الشاه رضا و"إصلاحاته" وطرح تصوّراً عاماً للسلطة يستند على خلفيات دينيّة، وأكد الخميني أنّ الدين ليس سبب تخلف المجتمع الإيراني، كما أنّ ترك الدين لا يحقق بالضرورة التقدم واللحاق بركب الحضارة[28]، وأكّد في هذا الكتاب أنّ "فصل الدولة عن علماء الدّين والمؤسسات الدينية، هو أشبه ما يكون بفصل الجسد عن الرأس"[29]، ولا يعني هذا الكلام أنّه يطرح فكرة "ولاية الفقيه" كما ستتجلّى لاحقاً. وهذا ما نفهمه من كلامه "نحن لا نطالب بدولة الفقيه وإنّما نطالب بأن تدار الدولة وأمور النّاس وفق شريعة الله وقوانينه لما فيه مصلحة الناس والوطن، وهذا الأمر لا يتحقق دون رقابة الفقهاء، وقد أقرّ دستور المشروطة هذا الحقّ للفقهاء، ولا يتعارض هذا مع مصلحة الوطن ولا السلطة بأي شكل من الأشكال"[30]، ولئن أظهر الكاشاني رفضه لتعديل الدستور سنة 1948، فإنّ المرجع الشيعي الأعلى في ذلك الزمن السيد البروجردي لم يعارض التعديل بشرط أن لا يمسّ بالبنود المتعلّقة بالدّين[31]، ولم تعارض مرجعية البروجردي سياسة الشاه، ولكنّه قام بعدّة إصلاحات داخل الحوزة وأعاد

[26]- محمد شفيعي فر، المصدر نفسه، ص 147
[27]- محمد شفيعي فر، المصدر نفسه، ص 156-157
[28]- الخميني، كشف الأسرار، منشورات آزادي، 1943، ص 2
[29]- الخميني، المصدر نفسه، ص 208
[30]- الخميني، المصدر نفسه، ص 263
[31]- محمد شفيعي فر، المصدر نفسه، ص 167

تنظيمها وقام بإرساء شبكة علاقات قوية بين الحوزة والمجتمع الإيراني بمختلف فئاته، وسيكون لذلك العمل انعكاس على مستقبل إيران السياسيّ.

وكانت مختلف هذه التيارات محدودة في طرحها الإصلاحيّ، ولم تفلح في تقديم بدائل سياسيّة يقبلها المجتمع، وكادت أدبيات هذه الاتجاهات تنحصر في الإجابة عن سؤال: لماذا تأخّر مسلمو إيران عن ركب الحضارة؟ وكان التيار الإسلامي أضعف هذه التيارات وأكثرها تردداً واضطراباً، وكان في أغلب الأحيان في موضع الدفاع والتبرير. ولكنّ الأمر سينعكس بعد الانقلاب على مصدق وتراجع التيارات الليبيرالية والقومية واليساريّة، إذ وجد التيار الإسلامي نفسه في الواجهة السياسيّة يبحث عن حلول إصلاحية لقضايا متراكمة، وانتقل روّاد هذا الفكر من موقع الدفاع والتبرير إلى موقع الهجوم والتنظير.

2- مرحلة تجديد الفكر الإسلاميّ والإصلاح الدّينيّ:

يمكن اعتبار الفترة الممتدّة بين سنتي 1953 و1978 فترة تجديد الفكر الإسلامي والإصلاح الدينيّ بامتياز، وظهرت في هذه الفترة سجالات كثيرة ومحاولات توفيق بين مختلف التيارات والمزج بين الإسلام من جهة والماركسية واللّيبيرالية والقومية من جهة ثانية، وظهرت نخبة من المثقفين تدرس الدّين وفق منهج علميّ، وفي هذا الإطار يندرج أدبياً مهدي بازركان (تـ 1995)، إذ نظر إلى المعارف الدّينيّة بمنظار العلوم التجريبيّة، وجدير بالذّكر أنّ بازركان كان أحد الطلبة الوافدين على أوروبا لمواصلة دراسته سنة 1928، وتأثر بالحضارة الغربيّة وهذا ما انعكس على أدبياته، ولم يستطع هذا المنهج التلفيقيّ إنتاج فكر إصلاحي قادر على التغيير وتحقيق الانتقال الديمقراطيّ.

تميّز الفكر الإصلاحيّ في العقد الأوّل من هذه الفترة بالهدوء، إذ اعتمد الشاه بعد انقلاب 1953 نظاماً دكتاتوريّاً تسانده الولايات المتحدة الأمريكيّة، واقتصر نضال المعارضين على العمل الفكري والتربوي وإعادة بناء الذات، وظهرت بداية من سنة 1963 مجموعة من التيارات كانت بمثابة التواصل لما كان سائداً قبل الانقلاب من تيارات:

*** التيار الإصلاحي الوطني:**

واصل مسيرة الجبهة الوطنية، وذهب هذا التيار إلى إمكانية الجمع بين الإسلام والديمقراطيّة وغيرها من المفاهيم السياسيّة التي طرحها العصر، وعمد هذا التيار إلى تأويل القرآن للحديث عن هذه المفاهيم المستحدثة.

كما اعتمد هذا التيار منهجاً إصلاحيّاً داخليّاً حافظ فيه على مكاسب الدستور، وتبلور هذا التيّار سياسياً في "حركة تحرير إيران"، وشكّل الباقون من قيادات الجبهة الوطنية الجبهة الوطنية الثانيّة التي تضمّ مهدي بازركان ويد الله سحابي وآية الله الطالقاني، ثمّ أسس بازركان صحبة الطالقاني تشكيلاً جديداً تحت عنوان "نهضة حرية إيران" سنة 1961.

أكد بازركان ألا تناقض بين الدين والقومية، ورأى أنّ الإسلام لا يتناقض مع المفاهيم المدنية الحديثة من قبيل الحرية والعدالة والمساواة، ويعتبر مفهوم الحرية ركناً ركيناً في فكر بازركان؛ فدلالات هذا المفهوم تكاد تتواجد في مختلف النصوص الدينيّة[32]، وما الديمقراطية والحرية عنده إلاّ التزام القوانين من قبل الحاكم والمحكوم[33]، وشكّل بازركان في أواخر حكم الشاه وقبيل الثورة الإسلاميّة لجنة "الحرية وحقوق الإنسان" طالبت الملك باحترام الحريات العامّة. وأكّد بازركان بعد انتصار الثورة أنّ الإسلام لم يقترح أيّ نظام سياسيّ أو أيّ شكل مخصوص من أشكال السلطة، ودعا بازركان إلى إقامة حكومة شورى وطنية تجمع بين الإسلام والقومية تقوم على رأي الأغلبية، كما أكّد أن القرآن يعطي حق الانتخاب واقترح قيام نظام حكم جديد، أسماه "الجمهورية الديمقراطية"، لم يلق المباركة والتأييد.

*** تيار الإسلام الثوري:**

تعامل هذا التيّار مع الإسلام، باعتباره دافعاً للثورة، ومثّل هذا الفكر "مجاهدو خلق" إذ تأثروا بأفكار آية الله الطالقاني وبازركان ومحمد بهزاد وغيرهم، ويعتقد مجاهدو خلق أنّ الحوزة العلمية مؤسسة عاجزة عن تحقيق الإصلاح المنشود والانتقال المرجوّ، وبالتّالي لا يمكن الرّهان عليها، ولا بدّ من إيجاد "بروتستانتية" إسلامية تقوم بمراجعة الفكر الدّيني وتطوير مقالاته، وتطلّب ذلك منهم قراءة جديدة في القرآن وتأويل النصوص الدينيّة، وركّز فكر مجاهدي خلق الإصلاحيّ على الإصلاح الاقتصادي، باعتباره أسّ المشاكل. واعتقدوا أنّ الإصلاح السياسي التدريجيّ لا يؤتي أكله، فنادوا بمقاومة أمريكا ومن يمثّلها في إيران، ثم اختاروا المواجهة المسلحة، وأصبحوا يرون أنّ الانتقال الدّيمقراطيّ يتحقّق أساساً بالنّضال المسلّح ومقاومة النظام القائم.

[32]- مهدي بازركان، بازيابي أرزشها (العثور على القيم من جديد)، الكاتب، طهران، 1985

[33]- مهدي بازركان، المصدر نفسه، ص 411

*** التيار الفقهي:**

ظهر هذا الطرح في ثنايا دروس الخميني الحوزوية ومن خلال إقبال الطلبة على طرحه الجديد المتمثّل في ضرورة إحداث تغيير جذري على مستوى الفرد، حتى يتسنى للفكر الدّيني الإصلاح بمفهومه الشّامل، وتتلمذ على يد الخميني في هذه المرحلة عدد كبير من التلاميذ من قبيل مرتضى مطّهري والشهيد بهشتي وغيرهم ممن شكلوا جماعة للتبليغ والدعوة، وتدعّم هذا التوجّه بالتحاق الطبطبائي بالتدريس بالحوزة العلميّة بقم، وأعطى هذا التيار الأولوية في إصلاحه للتربية والتعليم والاهتمام بالإصلاح الثقافي، وكان الخميني يعتقد في هذه المرحلة (الأربعينيات من القرن العشرين)، أنّ بداية الإصلاح تكمن في بناء الإنسان ذاته، و"بينما كانت التيّارات السياسية المنافسة تبحث عن حل سياسي أو ثوري لمشكلة الاجتماع الإيراني نجد أنّ التيار الفقهي الولائي، يرى في إصلاح ثقافة المجتمع وسيلة وحيدة للإصلاح"[35]، وبعد وفاة البروجردي وتحوّل المرجعيّة الشيعيّة العليا إلى الخميني صرّح التيّار الفقهيّ برفضه النّظام القائم، وأعلن الخمينيّ صراحة عن موقفه السلبي من الملكية ودستور المشروطة في محاضرة له سنة 1969 حول ولاية الفقيه والدولة الإسلامية.

ثالثا: الثورة الإسلاميّة الإيرانية: ولاية الفقيه والانتقال الدّيمقراطيّ

ظهر الخلاف بين دعاة الثورة الإسلامية إثر قيامها سنة 1979، وانقسموا فريقين: أكّد الفريق الأوّل ضرورة توفير الحريات والعدل ومشاركة النّاس في العمل السياسيّ والحدّ من صلاحيات علماء الدّين. أمّا الفريق الثاني، فرأى في القيادة الدّينيّة والرّوحية المتجسّدة وقتها في روح الله الخميني السلطة المطلقة، ورغم عدم حديث رواد الفريق الثاني في بداية الثورة عن ولاية الفقيه، فإنّهم كانوا يلمّحون إلى ضرورة اعتماد هذا النّمط من الحكم، واحتدّ الصراع داخل الثورة الإسلامية بين مفكّري الفريقين.

وشنّ رجال الدّين حملة مغرضة ضدّ علي شريعتي قبل الثورة وبعدها وفي حياته وبعد مماته على حدّ سواء، وجدير بالذّكر أنّ شريعتي انتقد المؤسسة الدينية ورجالاتها "لأنّها تناست مكافحة الظّلم"[36] بكلّ أنواعه، ولا خير في خطاب دينيّ يهادن الجور والاستبداد، لقد آمن شريعتي بأنّ الحرية والتعدّدية والدّيمقراطية في بعدها الثقافيّ تعتبر جميعها منشود كلّ تغيير اجتماعي ثوري يؤطّره الدين أو يدعو إليه، وعلى هذا الأساس دعا شريعتي إلى تفعيل دور المثقف في الانتقال الديمقراطيّ ومراجعة دور المؤسسة الدّينية وعلمائها، فلا يمكن الاستغناء عن هذه المؤسّسة في أيّ عمل انتقالي ديمقراطيّ، ولكنّ المشكلة تكمن في تحوّل هذه المؤسسة الدينية

[35]- محمد شفيعي فر، المصدر نفسه، ص 259

[36]- محمد اسفندياري، شريعتي وفتنة "إسلام بدون رجال الدين": تاريخ علاقة مأزومة بين المثقف والفقيه، مجلة نصوص معاصرة، السنة 4، عدد 13-14، شتاء وربيع 2008، ترجمة حسن علي مطر الهاشمي، ص 82

إلى سلطة سياسية تحتكر القرار وتهيمن على كلّ مجالات الحياة، ولذلك حورب فكر علي شريعتي واختفت كتبه طيلة العقود الأولى من الثورة الإسلاميّة بإيران، ويمكن أن نكتشف هذا الخوف من خلال ما قاله أحد منتقديه: "يعتبر الدكتور شريعتي زعيم المخالفين للمؤسسة الدّينيّة ومناهضاً لولاية الفقيه، وإنّ القضاء على هذا الفكر الخطير واجب علينا جميعاً"[37]، وبني هذا الموقف على مغالطات وسوء فهم، فشريعتي لم يسلب المؤسّسة الدّينيّة دورها في الإصلاح السياسيّ والاجتماعي وتحقيق الانتقال الديمقرطيّ ولم يهمّش علماء الدّين، بل انتقد المواقف السلبية التي اتخذتها بعض المؤسّسات الدينية التقليدية ورجالاتها، وتتعلّق هذه المواقف أساساً برفض حركات الاحتجاج على الظلم والظالمين والسكوت على الاستبداد وأهله، وأكّد شريعتي أنّ المؤسسة الدّينية يجدر بها أن تكون في مقدّمة كلّ تغيير سياسيّ واجتماعي يهدف إلى تحقيق العدل والحريات وإرساء مصالح العباد على أساس المساواة وتكافؤ الفرص، ولا نبالغ إذا قلنا إنّه كان يؤمن بأنّ التغيير الحقيقيّ في العالم الإسلاميّ لا يكون إلاّ بمشاركة المؤسّسات الدّينية وعلماء الشريعة، وهذا ما أكّده في حوار مفتوح مع ثلّة من الجامعيّين أكّد فيه دور علماء الدّين المستنيرين والثوريّين والطلبة الملتزمين في تطوير المجتمعات وتحقيق الانتقال الديمقراطيّ العادل، وجاء في هذا الحوار: "إنّ أملي بالطلبة في النهضة الفكرية وبث الوعي في الناس واستنهاض روح المعارضة التي تنشد عدالة التشيّع العلوي وصلاح المجتمع أكثر من أملي فيكم"[38]، ولئن انتقد شريعتي "الملالي"[39] في رسالة توجّه بها إلى أبيه فأثارت غضب المحافظين من الملالي، فإنّه قصد أساساً تلك الطبقة النافذة من علماء الدّين ذات المواقف المتحجّرة الرّافضة لكلّ تغيير.

كان علي شريعتي مدرسة رائدة في فلسفة التغيير والانتقال الديمقراطي، ولكنّ مشروعه لم يكتمل، فتراجع صوته أمام هيمنة الفقهاء ونظرية ولاية الفقيه التي انتقدها قبل اعتمادها، فلاقى الإهمال لفترة طويلة من الزّمن، وشهدت إيران في السنوات الأخيرة حراكا ثقافياً سياسياً اتخذ له شكل السجال الصريح والضمني بين من عرفوا بالمحافظين والإصلاحيين، وتدعّم هذا الحراك باندلاع ثورات الربيع العربي وانتفاضة عدّة شعوب استئناساً بالثورة التونسية تطالب بالحريات والعدالة الاجتماعيّة ومحاربة الفساد وتحقيق حقوق الإنسان وترسيخ ثقافة المواطنة والمؤسّسات، وكما هو حال أغلب الدول الإسلامية طالب ثلّة من رجال الدّين والمثقّفين في إيران بمراجعة المقاربات التقليدية التي ارتبطت بالثورة الإسلاميّة الإيرانية ونظام ولاية الفقيه، وآية ذلك أنّ الثورة تحتاج بدورها إلى تجديد استئناساً بما يحدث من ثورات جديدة، ويمكن أن نرصد ثلّة من العلماء والمثقفين الذين أسهموا بصفة فعّالة في تطوير الخطاب الإصلاحي وتوجيهه وجهة حقوقيّة حداثيّة تقرّ التعدّدية والنسبية وترسّخ

[37]- أحمد آذري قمي، الأسئلة والأجوبة العقائديّة والسياسيّة والثقافيّة، عن مجلة نصوص معاصرة عدد 13- 14، ص 89

[38]- علي شريعتي، **مذهب ضدّ مذهب**، الأعمال الكاملة، دار الأمير، بيروت، 2007، ب ج22، ص ص 315-316

[39]- يقصد بالملالي في التقليد الإيراني رجال الدّين المعمّمون، ويقابلهم "الأفندية"، وهم المثقفون الذين تخرّجوا في الجامعات.

ثقافة حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، ونكتشف وجهاً من وجوه هذا التيار النقديّ من خلال كتاب "الديمقراطيّة في بلد مسلم"[40] الذي احتوى ست دراسات إيرانية تتحدّث جميعها عن علاقة الديمقراطية بالفكر الدّينيّ، واستهلّ هذا العمل محمد مجتهد شبستري بمقال طريف عنوانه: "الدِّيمقراطيَّة كحاجة للحياة الدِّينيَّة" أكّد فيه أنّ العلم الإسلامي بحاجة اليوم إلى الديمقراطية وما ارتبط بها من قيم إنسانية كونية تتعلّق بالحرية والعدالة والمساواة. ويعتبر عبد الكريم سروش من أهمّ المثقفين المهتمين بالإصلاح السياسيّ الناشدين الانتقال الديمقراطيّ الذي يحقّق الحريات وحقوق الإنسان.

رابعا: الفكر الإصلاحي عند عبد الكريم سروش

اعتبر عبد الكريم ثورات الرّبيع العربيّ شكلاً من أشكال الوعي وتطوراً في بنية الذهنية الإسلاميّة، وتتطلّب منّا هذه الثورات مراجعة الأسس التنظيرية التي قام عليها الفكر الإسلاميّ المعاصر في مختلف تجاربه، ومن أجل ذلك ارتأى سروش أن يتحدّث في مؤتمر دولي[41] خصّص للحديث عن ثورات الرّبيع العربيّ عن إسهامات ثلاثة مفكرين فقدهم العالم العربيّ: محمد عابد الجابري ومحمد أركون ومحمد ناصر أبو زيد. ونلاحظ من خلال أدبيات عبد الكريم سروش أنّ هذا المفكّر الإيراني كان يدرك أهمية الدّين في التغيير السياسيّ والاجتماعي والانتقال الديمقراطيّ المنشود؛ فالدّين سلاح ذو حدين، فقد يتحوّل عند بعضهم إلى وسيلة خنوع وهيمنة، وقد يستحيل الدّين خطاباً ثورياً يحارب الفساد والفاسدين ويعمل على تحقيق العدل وترسيخ الحرّيات، ويبدو أنّ سروش تأثّر في هذا المجال بعلي شريعتي الذي أكّد في عدّة مواضع أنّ أخطر شيء على الدين هو الدّين ذاته، ولذلك يتطلّب منّا الإصلاح التحرّر من الرّواسب ومن الصّور الدينية المشوّهة ومن الأفهام المريبة، "إنّ الأحكام الشرعية والأفكار الدينيّة قد واجهت الكثير من التغيير والتلاعب على يد رجال الدّين... كان المسلمون يرفضون حضور المرأة في المجالس التشريعيّة، هذه الآراء والفتاوى تغيّرت تماماً في هذا العصر، ولهذا لا يمكن الاستناد إلى مثل هذه الآراء والفتاوى المتغيّرة وجعلها أساساً لمعرفة الحقوق الإلهية وحقوق الإنسان ودعوة النّاس إلى الالتزام بها ومراعاتها".[42]

يتطلّب الإصلاح الدينيّ الباحث عن الحرية وتحقيق مصالح الأنام رؤية تجديديّة تشمل التصوّرات والمفاهيم، ومن الصّعب أن نتحدّث عن الحرية والديمقراطية وما يتعلّق بهما من تعدّد واختلاف في ظلّ

---

[40]- مجموعة مؤلفين، **الديمقراطيّة في بلد مسلم**، أطياف للنشر والتوزيع، بيروت 2007، تحرير توفيق السيف

[41]- نظّمت جمعية الدراسات الشرق أوسطية (MESA) المؤتمر الخامس والعشرين بواشنطن، وتناولت موضع "ثورات الربيع العربي". ولمزيد من التعرف على هذه الجمعية يمكن تصفّح موقعها الرسميّ: http://www.mesa.arizona.edu

[42]- عبد الكريم سروش، **التراث والعلمانية**، ص 142

منظومة دينيّة متحجّرة ترفض التطوّر وتقوم أساساً على التطارح والسّجال والتعصّب؛ "فالنظام السياسيّ الجديد يستدعي أصولاً جديدة، وأمّا المفاهيم القديمة فلا تقوى على حمل الأفكار الجديدة ولا تتواصل مع آفاق الحداثة"[43] وعلى هذا الأساس، طرح سروش مشروعاً معرفيّاً ثوريّاً لا يقطع مع الإسلام وتقاليده، وإنما يحتضن المفاهيم المدنية الكبرى، ولعلّ أهمّ هذه المفاهيم ما تعلّق منها بحقوق الإنسان وحقوق الجماعات.

من الصّعب - حسب عبد الكريم سروش - أن نعتمد على المنظومة الدينية التقليدية لتحقيق الانتقال الديمقراطيّ وترسيخ ثقافة الحريات، وآية ذلك أنّ "أوّل مسألة مهمّة في باب حقوق الإنسان هي أنّ البحث في هذه المسألة يقع خارج الأطر الفقهيّة والقانونيّة؛ فالبحث في مسألة حقوق الإنسان هو بحث كلاميّ وفلسفيّ، والأهمّ من ذلك أنّه بحث فوق المستويات الدّينيّة"[44]، ولا يعكس هذا الكلام موقفاً سلبياً من الثقافة الدّينية ورجالاتها، بل نجد فيه دعوة ضمنية لمراجعة مفهوم الدّين ذاته؛ فالدّين في الأصل لا يقبل الظلم وانتهاك حقوق الإنسان والإضرار بحياته أو عائلته أو ماله والمساس بكرامته وحريته، فالدين يعني في أبسط مفاهيمه المحافظة على مصالح النّاس وكرامتهم واحترام معتقداتهم وأفكارهم ومعاملتهم بطريقة عادلة بغضّ النظر عن انتماءاتهم الدينيّة والمذهبيّة والقبلية والطبقيّة، "الدّين ينبغي أن يتّسم بالعدالة والإنسانيّة وأنّ مثل هذه السّمات تعتبر شرطاً لقبول الدّين، وهذا يعني أنّ الذي لا يهتمّ بحقوق الإنسان (ومنها حقّ الإنسان في الحرية والعدالة) لا قبول له؛ أي أنّ الدّين يجب ألا يكون حقاً في الدائرة المنطقية فقط، بل يجب أن يكون أيضاً في الدّائرة الأخلاقيّة"[45]، فقيم الحرية والعدالة تتجاوز الانتماءات الدّينيّة الضيّقة، باعتبارها مطلباً إنسانياً منذ القديم، فهي حلم الإنسان المنشود منذ وجوده في الكون، ولذلك لا يمكن أن نجعل هذا المنشود حكراً على منظومة فكرية، ومن الوهم أن نعتقد أنّ قيم الديمقراطية والعدالة وحقوق الإنسان قيم ليبراليّة بالأساس، وعلينا اتّباع الغرب ومؤسّساته في هذا المجال "فلا الليبراليّة مستوفية جميع حقوق الإنسان ولا الدّين بعيد عن هذه المقولة"[46]، وحتّى تستوفي الليبراليّة بقية الجوانب المهملة، لا بدّ أن تراعي الخصوصيّات الثقافية والدينيّة والاجتماعية لكلّ بلد أو مجموعة بشرية، كما أنّ الدّين لا يمكن أن يستوعب هذه المفاهيم الكونية دون مراجعة لما وضعه رجال الدين من تعاليم اعتقد عامّة الناس أنّها الدّين ذاته، والحال أنّها اجتهادات وتفاسير تتغيّر بتغيّر السياقات والمقامات؛ فالحديث عن حقوق الإنسان يتطلّب منّا "إجراء تغيير مفهوم الإنسان ذاته"[47]، ولكنّ المشكلة أنّ

---

[43]- عبد الكريم سروش، **السياسة والتديّن: دقائق نظريّة ومآزق عمليّة**، الانتشار العربيّ، بيروت، 2009، ص 48

[44]- عبد الكريم سروش، **التراث والعلمانية**، ص 150

[45]- عبد الكريم سروش، **التراث والعلمانية**، ص 150

[46]- عبد الكريم سروش، **التراث والعلمانية**، ص 152

[47]- عبد الكريم سروش، **التراث والعلمانية**، ص 145

"أيّ تغيير في هذا التعريف من شأنه أن يستهدف البنى والأسس الفكريّة التقليديّة للدّين، ومن هذه الجهة ندرك جيداً سبب مجابهة علماء الدّين ورجال الحكومة الدّينيّة للتعاريف الجديدة للإنسان وحقوقه".[48]

ويثير هذا الطرح سؤالاً خطيراً يتعلّق بمدى استعداد المؤسّسة الدّينيّة التقليديّة لمراجعة أطروحاتها ومفاهيمها، ولا يبدو الأمر سهلاً؛ فالتجديد يتطلّب جرأة وشجاعة واستعداداً لمواجهة المصاعب، ولذلك تعرّض كبار المجتهدين إلى التهميش والإقصاء وربّما إلى التفسيق والتكفير؛ فالمنظومة الدّينية أرست قواعد نظرية لاهوتية تضبط علاقة المؤمن بالآخر، واتخذت هذه القواعد لها نظاماً منطقياً عقلياً من الصّعب مراجعته أو التشكيك فيه، وجدير بالذّكر أنّ "عالم الدّين لا يمكنه أن ينفي الأحكام العقلية التي أثبتت بواسطتها حقّانية الدّين، وبالتّالي لا يمكن تقديم تعاريف أخرى للحق والعدل والإنسانية خلاف ما يقتضيه العقل، لأنّه في هذه الصّورة يحفر تحت قدميه".[49]

وينفتح عبد الكريم سروش من خلال ما تطرّق إليه على موضوع آخر شغله، كما شغل عدداً كبيراً من المثقفين الإيرانيين والمسلمين، يتعلّق بالحكومة الدّينيّة ونظرتها إلى الدّيمقراطيّة وحقوق الإنسان عند اضطلاعها بالحكم، ويقصد أساساً بدرجة أولى النّظام السياسيّ القائم حاليّاً في إيران، باعتباره نظاماً إسلاميّاً - فيما يزعم- ينشد تطبيق الشّريعة وأحكام الدّين، ونلاحظ من خلال قراءة نصوص عبد الكريم سروش أنّه يتجاوز أحياناً الحديث عن التجربة الإيرانية لينبّه إلى أمور تتعلّق بكلّ حركة إسلامية تطمح أن تكون حكومة تقود البلاد والعباد، ولعلّه يستحضر تجارب سياسية أخرى زعمت أنّها تمثّل الشّريعة وتعمل على تطبيق تعاليم الدّين، ويعتقد سروش أنّ "الحكومات يلزمها لتكون دينيّة أن تجعل الدّين محوراً ومعياراً لكلّ مشكلاتها ومسائلها، ويلزمها لتكون "ديمقراطيّة" فهم اجتهاديّ للدّين بما يتناسب وأحكام العقل الجمعيّ".[50]

ويرى سروش أنه من الطّبيعيّ أن تفرز المجتمعات الدينيّة حكومات دينيّة[51]، ولكنّ هذه الحكومات الدّينية القائمة بالقوّة أو بالفعل لا بدّ أن "تحقّق النّظام الدّيمقراطيّ في أجواء هذا المجتمع، فينبغي أن تعيش هاجس طلب رضا الله ورضا النّاس وتعمل على إيجاد التوافق والتناسب بين المقولات من داخل الدّين وخارجه"[52]، وندرك من خلال كلام سروش أنّ الإصلاح الدّينيّ مسلك أساسيّ لكلّ إصلاحيّ سياسيّ، وأنّ الانتقال

[48]- عبد الكريم سروش، **التراث والعلمانية**، ص 145
[49]- عبد الكريم سروش، **التراث والعلمانية**، ص 149
[50]- عبد الكريم سروش، **التراث والعلمانية**، ص 149
[51]- عبد الكريم سروش، **التراث والعلمانية**، ص 153
[52]- عبد الكريم سروش، **التراث والعلمانية**، ص 153-154

الدّيمقراطيّ لا يمكن أن يتحقّق في المجتمعات الإسلامية بعيداً عن الأطروحات الدّينيّة، لأنّها تمثّل ضمير الشعوب وعقلها الجمعيّ وذاكرتها المشتركة.

ونلاحظ من خلال هذه الجولة الموجزة في بعض تجارب الإصلاح بإيران في العصر الحديث أنّ الصّراع بين الخطاب الفقهيّ التقليديّ والخطاب الفكريّ التحرّريّ، لم ينقطع منذ الثورة الدستوريّة إلى اللحظة الرّاهنة؛ ففي كلّ حقبة نجد تنافساً بين طرحين دينيين، يعتقد الطرح الأوّل أنّ الدين كامل شامل وأنّ الإسلام واضح التعاليم مكتمل البنيان، تحدّث عن كلّ ما يشغل الإنسان، وبناء على ذلك لا نحتاج إلى مفاهيم غربية تعلّمنا قيم العدالة واحترام حقوق الإنسان. أمّا الطرح الثّاني، فإنه يذهب إلى القول بأنّ الدّين قيم ومقاصد وأنّ أحكامه متغيّرة ومتطوّرة بتغيّر السّياقات والمقامات، ويحتاج الدين منّا دوماً تطوير الأفهام وتجديد آليات القراءة والتدبّر. وتمثّل ثورات الربيع العربي وتداعياتها الفكرية والإيديولوجية حافزاً لتعديل الأطروحات ومراجعة التصوّرات المتعلّقة بحاجيات المسلم وآماله؛ فالمسلمون اليوم في شوق إلى العدل والإنصاف والحرية والمواطنة، وقد تجاوزت طموحاتهم أحكام الفروع وتطبيقات الشريعة إلى تحقيق المقاصد السامية التي تحفظ كرامتهم وأعراضهم وأموالهم وأهلهم وأرزاقهم، فلا خير في طرح دينيّ يبثّ الرّعب في النّاس ويقسّم المجتمع طبقات وفئات ومذاهب تعامل بحسب انتماءاتها ومعتقداتها، ولا خير في طرح دينيّ لا يعترف بالمواطنة ويسلب المواطن حقّه في التعبير والتفكير والعمل السياسيّ والاجتماعيّ، ونفهم من الأدبيات الإصلاحية الإيرانية المعاصرة أنّ شريحة كبيرة من الإيرانيين اليوم تتوق إلى تطوير الفكر الدّينيّ بما يتلاءم مع حاجيات الانتقال الدّيمقراطيّ ورغبات الشعوب، فالانتقال الدّيمقراطيّ لا يكون بالثورة المسلّحة فقط، بل قد يتحقّق من خلال المراجعة والنقد الذّاتيّ وتثوير الخطاب الثوريّ كلّما استدعت الحاجة إلى وجود ثورة جديدة، ولذلك نجد اليوم في إيران، من داخل المؤسسة الدّينيّة ومن خارجها، من يدعو تصريحاً أو تلميحاً إلى مراجعة الخطاب الدّينيّ الرّسميّ والتفكير بجدية في مواكبة المستجدّات والاستجابة أكثر إلى رغبات الشعوب ومنشودها، ولكنّ هذه الأصوات تعلو أحياناً وتخفت أحياناً أخرى حتى لا تكاد تسمع، ويظلّ المواطن ينتظر بشرى التغيير والتعديل في زمن لا مناص فيه من المراجعة والتغيير.

قائمة المصادر والمراجع:

* أباذري (عبد الرحيم)، **الإمام البروجردي**، تعريب خليل زامل العصامي، (سلسلة رواد التقريب عدد 1)، 2007

* آدميت (فريدون)، **انديشه هاي ميرزا فتحعلي خان آخوند زاده** (أفكار الميرزا فتح علي خان آخوند زاده)، دار خوارزمي، طهران، 1977، ص 210

* الأسدي (مختار)، **الديمقراطية والدين وولاية الفقيه دراسة في إشكالية الحكم الديني**، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2009

* اسفندياري (محمد)، شريعتي وفتنة "إسلام بدون رجال الدين": تاريخ علاقة مأزومة بين المثقف والفقيه، مجلة نصوص معاصرة، السنة 4، عدد 13-14، شتاء وربيع 2008، ترجمة حسن علي مطر الهاشمي.

* آل سيف (محمود)، **الإمام الرضا عليه السلام أضواء من سيرته**، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر، بيروت، 2004

* آل عصفور(حسن)، **المحاسن النفسانية في أجوبة المسائل الخراسانية**، منشورات، دار المشرق العربي الكبير ،بيروت،

* آل كاشف الغطاء (محمّد الحسين)، **أصل الشّيعة وأصوله**، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1982

* الآملي (جواد)، **ولاية الفقيه ولاية الفقاهة والعدالة، 115 سؤالا حول ولاية الفقيه**، دار الرّسول الأكرم، بيروت2002

* الأمين (علي)، **ولاية الدولة ودولة الفقيه؛ الشّيعة وتحديات المواطنة**، دار الجديد، بيروت، 2007

* الأميني(عبد الحسين)، **الغدير في الكتاب والسنّة**، دار الكتاب العربيّ، بيروت، د.ت.

* إيبش (يوسف)، **الإمام والإمامة عند الشّيعة (الاثني عشرية، الإسماعيلية، الزيدية)**، دار الحمراء للطباعة والنشر، بيروت، 2002

* ابن بابويه (محمّد بن علي بن الحسين بن موسى القمّي الشيخ الصدوق):

- الإمامة والتبصرة، منشورات مدرسة الإمام المهدي، قم، د ت

- من لا يحضره الفقيه، منشورات ،جامعة المدرسين، قم، د ت

* البجنوردي (محمّد)،تجديد الاجتهاد: فقه المرأة نموذجاً، مجلة "المنطلق الجديد"، بيروت، العدد السّابع، خريف وشتاء 2004

* بركات (أكرم)، **ولاية الفقيه بين البداهة والاختلاف**، دار الصفوة، بيروت، 2010

* بهار (ملك الشعراء)، **تاريخ مختصر أحزاب سياسى**، انقراض قاجاريه (تاريخ الأحزاب السياسية المختصر: رحيل القاجار)، أمير كبير، طهران، 1992

* جعفريان (رسول)، **مرفرى بر زمينه هايّ التقاط جديد در إيران** (نظرة خاطفة إلى الخلفيات الفكرية للرؤية الالتقاطية الجديدة في إيران)، سازمان تبليغات اسلامى، طهران، 1990

* الحائري (عبد الهادي)، **محمد حسين النائيني وتأسيس الفقه السياسي**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2012،تعريب: محمد حسين حكمت، ص9

* **الحكيم (محمّد باقر):**

- **الإمامة وأهل البيت**، المركز الإسلاميّ المعاصر، بيروت، 2003

- **الحوزة العلميّة العراقيّة**، المجمع العالميّ للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة، طهران، 2003

* داوري (رضا)، ناسيوناليسم وانقلاب (القومية والثورة)، دفتر بزوهشها وبرنامه ريزي فرهني، وزارت إرشاد، تهران، 1986

* سروش (عبد الكريم)، **السياسة والتديّن: دقائق نظريّة ومآزق عمليّة**، الانتشار العربيّ، بيروت، 2009

* الصراف (باقر)، **الرؤية السياسية الإيرانية علي ضوء التراث والتجربة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2011

* فر (محمد شفيعي)، الأسس الفكرية للثورة الإسلاميّة الإيرانيّة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، 2007، ص ص103- 172، سلسلة: الفكر الإيراني المعاصر، ترجمة: محمد حسن زراقط

* الكاتب (أحمد)، **تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه**، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2008

* كريّم (علي عبد الله)، دستور الجمهوريّة الإسلاميّة: قراءة في عناصر التجديد والحداثة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، 2008، سلسلة الفكر الإيراني المعاصر

* محمدي (مجيد) ،**اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2010

* مجموعة مؤلفين، **الديمقراطيّة في بلد مسلم**، أطياف للنشر والتوزيع، بيروت 2007

* مجموعة مؤلّفين، **حاكمية الفقيه بين السلطة والولاية** (موسوعة الفكر السياسي عند الإمام الخميني)، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2011

* النعيمي(محمد)، **الفكر السياسي الإيراني (جذور، روافده، أثره) دراسة تحليلية في ضوء المصادر الفارسية**، مركز الإمارات للدراسات والبحوث، دبي، 2011

* ولايتي (علي أكبر)، **مقدمه فكرى نهضت مشروطيت** (مقدمة فكرية في الحركة الدستوريّة)، دفتر نشر فرهن إسلامى، تهران، 1994

* **اليزدي (محمّد تقي مصباح):**

- **حوارات حول ولاية الفقيه**، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2003

- **الحكومة الإسلاميّة**، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2004

* Bosworth (Clifford Edmund) ;Carole Hillenbrand, Qajar Iran: political, social, and cultural change, 1800-1925, Mazda Publishers, California, USA, 1992

* Boroujerdi (Mehrzad), Iranian Intellectuals And The West, Syracuse University,Press, 1996

* Borghei (Mohammad), Iran`s Religious Establishment: The Dialectics of Politicization, Samih K.Farsoun & Mehrdad Mashayekhi (ed), Iran; Political Culture in the Islamic Republic, Routledge, London, 1992

* Ervand (Abrahamian), Iran Between tow Revolution, Princeton: Princeton UN Pres1982

* Najmabadi (Afsaneh), Iran’s turn to Islam ; from modernisme to moral order, Cambridge journal of economics, 1980

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هـاتـف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com