قراءات ومراجعات

قراءة في كتاب
اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران*

مجيد محمدي**

حسان عبد الله حسان***

شهد الفكر الإمامي –لا سيّما في إيران– حركات إصلاح داخلية قادها العديد من المفكرين على اختلاف مشاربهم الفكرية وتكويناتهم الثقافية. وحركة الإصلاح هذه ليست وليدة العصر الحديث، بل إنّ جذورها تمتد إلى قرون سابقة شهدت بلورة الفكر الإمامي نفسه. واتجهت حركة الإصلاح نحو إعادة النظر في التراث الحديثي والفقهي، والفكر السياسي... وقد تمثّلت حركة الإصلاح في قيام الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م، التي مهّدت لها العديد من الأفكار والرؤى التي ظهرت في القرنين الأخيرين (١٩، ٢٠) علماً بأنّ الدين كان –ولا يزال– محوراً للأفكار والرؤى الإصلاحية، ومحفزاً إلى التقارب والتجاذب بين الاتجاهات الفكرية المختلفة في إيران.

يُوضِّح هذا الكتاب جانباً من علاقة الدين بالفكر الإصلاحي في إيران، مُحلِّلاً موقف بعض المفكرين الفاعلين في المجتمع الإيراني من الدين وقضاياه المتنوعة. وتكمن أهمية الكتاب –بالإضافة إلى ما سبق– في أنّه محاولة لعرض بعض مناحي الفكر الإصلاحي الإمامي على القارئ العربي، الذي غاب عنه هذا الفكر لأسباب ذاتية وخارجية، حتى إنّنا نلاحظ عند عقد المؤتمرات والندوات أو إجراء البحوث والدراسات

---

* محمدي، مجيد. **اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران**، ترجمة: ص.حسين، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٠م.

** كاتب أكاديمي إيراني، يعمل أستاذاً في دائرة علم الاجتماع في ستوني بروك بنيويورك.

*** باحث وأكاديمي مصري، حاصل على دكتوراه في الفكر التربوي الإمامي–إيران نموذجاً (١٩٧٩م–٢٠٠٦م). البريد الإلكتروني: hasnnaser@hotmail.com

تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠١١/٨/١٢م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١١/١٢/٨م.

المتعلقة بإحدى قضايا الفكر الإسلامي، كالفلسفة مثلاً؛ إغفالاً، أو عدم دراية بإسهام فلاسفة كبار، مثل: الملا صدرا، أو محمد حسين الطباطبائى، أو مرتضى مطهري وغيرهم. وهكذا الحال في باقي مجالات الفكر الإسلامي؛ ممّا أفقد الأمة حصيلة معرفية تستحق الاهتمام.

يُحدِّد المؤلف منهجيته في الكتاب على النحو الآتي:

– محور الدراسة: استعرضت الدراسة بعض مناحي الفكر الديني الذي يهتم "بدراسة الرؤية الدينية أو السلوك الديني لعلماء الدين (بمفهومه الأعم). وتتم في هذا المجال دراسة تاريخ ظهور وتكامل الأفكار التي كانت تتمتع حين ظهورها بشيء من الجدة أو العملية، وأيضاً دراسة وضعها الفعلي."[١]

– الحقبة الزمنية للدراسة ومبرراتها المعرفية: تناولت الدراسة الفكر الديني في حقبة الستينيات والسبعينيات والثمانينيات؛ إذ شهدت هذه الحقب الثلاث أزمة الهوية والنضال الاجتماعي في أبرز إشكالها، ممّا دفع إحدى الفئات إلى الاعتقاد بأنّ طريق الخلاص يكمن في الدين والفكر الديني. لهذا السبب، شهدت هذه البرهة ظهور العديد من الاتجاهات الدينية، وانتهت الجهود المبذولة إلى خلق تغيير كبير (ثورة سياسية) في إطار الدين.[٢]

– حالات الدراسة: اختار المؤلف ستة من المفكرين الإيرانيين الذين يُمثِّلون مدارس مختلفة في الإصلاح، وفي النظر إلى الدين بصورة أكثر تحديداً، وهم: محمد حسين النائيني، وعلي شريعتي، ومرتضى مطهري، ومهدي بازرگان، وحسين نصر، وعبد الكريم سروش، علماً بأنّهم يُمثِّلون ثلاثة مجالات إصلاحية، هي: المجال الفلسفي، والمجال المعرفي، والمجال السياسي. وقد عمد المؤلف إلى اختيار هؤلاء المفكرين؛ نظراً إلى طبيعة العلاقة التي تجمع بينهم؛ إذ إنّهم يمرون بمرحلة العبور من "الاعتقاد الدينى" إلى "المعرفة الدينية."[٣]

---

[١] محمدي، **اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران**، مرجع سابق، ص١٧.

[٢] المرجع السابق، ص١٩.

[٣] المرجع السابق، ص٢١.

– منهجية التحليل: اعتمد المؤلف منهجية "تحليل النص" التي يُمثِّل جملة إنتاج المفكرين وآرائهم، "وتعتمد الدراسة على الكتابات المباشرة لعلماء الفكر الديني المعاصر في إيران... وبإمكان هذا المؤلف أن يُشكَّل مدخلاً لإعداد القارئ لدراسة الاتجاهات الدينية المعاصرة في إيران."[٤]

أولاً: الفكر الديني عند النائيني (١٨٦٠م–١٩٣٦م)

تُعَدّ أفكار "النائيني" من أبرز الأفكار الإصلاحية في الفكر السياسي الإمامي بالعصر الحديث، ويُمثِّل كتابه "تنبيه الأمة وتنزيه الملة" مرحلة معرفية ومنهجية فارقة في تاريخ هذا الفكر؛ إذ حاول النائيني فيه استعادة الدور المقاصدي والمصلحي للدين، ومن الدين نفسه، بعد أن ظل الدين يُستخدَم –بحجة انتظار المهدي، وتحريم إقامة الدولة، والفعاليات الاجتماعية والسياسية التي أشرفت عليها الدولة الصفوية وما تلاها– في تغييب العقل الشيعي طوال قرون عدّة؛ إذ كان النائيني أول مَنْ طرح فكرة إقامة دولة في ظل الغيبة (غيبة الإمام المهدي عند الشيعة)، بعد أن أبطلها وحرّمها علماء الدولة الصفوية وغيرهم. وذلك فيما عُرِفَ بالمشروطة[٥] أو الدستورية التي أصَّل لها من خلال منهجه الفقهي والأصولي، الذي رأى فيه الحل الناجز لإشكالية "الاستبداد السياسي"، و"ظلم العباد"، و"فساد الحكام" وضلالهم عن مصلحة الشعوب؛ وذلك في ضوء دستور يُقلِّل من وتيرة "الاستبداد"، و"الفساد"، و"الظلم".

وقد حلّل المؤلف آراء النائيني في أبعادها: المنهجية، الأصولية، والفكرية السياسية على النحو الآتي:[٦]

١. اعتقاد النائيني بأنّ مشكلة العالَم الإسلامي الأساسية تكمن في الاستبداد السياسي المصحوب بالاستبداد الديني. واقترح حلاً لهذه المشكلة يتمثّل في أنّه ما دام

[٤] المرجع السابق، ص٢٢.

[٥] وتطلق على الحركة الدستورية في إيران، التي دعت إلى وضع دستور يحكم به الملك ليكون عاملاً لتقليل الظلم، ودافعاً نحو تحقيق العدل بين العباد.

[٦] المرجع السابق، ص٤١–٤٣.

وجود السلطة السياسية أمراً لا مفر منه، وما دمنا لا نعيش في عصر الإمام المعصوم حتى نُسلِّمه مقاليد السلطة كلّها، ونعيش في أمان من التسلط اللا شرعي والاستبداد، فإنّنا نستطيع قَبول مبدأ المحاسبة والمراقبة والمسؤولية الكاملة، وتحديد مهام الحكومة، وتقييد السلطة، أو تقليل احتمالات فساد السلطة السياسية.

٢. مقارنة النائيني الدستور وضرورته وأداءه العملي، بالرسائل العملية: فهذا النوع من المقارنة يدل —من وجهة نظره– على أنّ الرسائل العملية لا تفي بمعالجة القضايا السياسية والاجتماعية، وأنّ الدستور غير المخالف لأحكام الشريعة مكملٌ لها، كما أنّه ينظر إلى الدستور بوصفه لائحة قانونية تُنظِّم شؤون السياسة والمجتمع، شأنه في ذلك شأن الرسائل العملية التي تُنظِّم حقوق الأفراد ووظائفهم، فضلاً عن بعض الوظائف الاجتماعية.

٣. ارتباط شرعية مجلس الشورى —حسب رأي النائيني– بوجود عدد من الفقهاء العدول فيه، خلافاً لرأي أهل السنة بشرعية صلاحيات أهل الحل والعقد وقراراتهم.

٤. المخرج الفقهي الآخر الذي يراه النائيني لتحديد الحكومة، في تشبيهها بالوقف؛ إذ إنّ تشبيه الحكومة بالوقف، ومقارنة لوازم الوقف بلوازم الحكم، واعتبار أصل السلطة السياسية مغصوباً في عصر الغيبة، وقيام السلطة الولائية عوضاً عن السلطة التملكية، بإزالة عين النجاسة من المكان المتنجس...؛ كلّ ذلك يشهد على نظرة فقيه أمامي لظاهرة الحكومة والإمارة.

٥. اعتقاد النائيني بأنّه يمكن الاستفادة من مبدأي الحرية والمساواة في جعل السلطة السياسية الولائية العادلة مسؤولة، ودستورية، ومحدودة الصلاحيات، ويرى أنّه قد فعل ذلك بصفة شخصية.

٦. استعانة النائيني بثلاث مسائل فقهية، إضافة إلى الأبواب الفقهية المذكورة، للاستدلال على تحديد السلطة السياسية؛ وهي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وباب الأمور الحسبية، وباب الولاية.

٧. إنّ استدلال النائيني بمبدأ المساواة، بمعنى المساواة بين أبناء الشعب كافة والحاكم في الحقوق والأحكام جميعها، إنّما هو استدلال قانوني فقهي. ويقسّم النائيني المساواة إلى ثلاثة أقسام، هي: المساواة في الحقوق، والمساواة في الأحكام، والمساواة في الأمور الجزائية، ويسوق لكل قسم نموذجاً من سيرة النبيﷺ، والأئمة من أهل بيته عليهم السلام.

٨. خلافاً للكثير من المتعلمين أو سائر فئات الشعب الذين يَعُدّون مكافحة الاستبداد وظيفة عقلية، أو واجباً وجدانيّاً، فإنّ النائيني -انطلاقاً من ذهنيته الفقهية- يَعُدّها فريضة شرعية، ومن (ضروريات الدين).

ثانياً: الفكر الديني عند شريعتي (١٩٣٣م – ١٩٧٧م)

قدّم شريعتي مشروعاً نهضويّاً منطلقاً من إعادة "النظر إلى الدين"، وإعادة تفسير ما فيه ومقاصده، وذلك انطلاقاً من رؤيته الأيديولوجية التي تأثّرت بدراسته الأكاديمية لعلم الاجتماع، ولا ينفي هو نفسه هذا التأثير الأكاديمي في أفكاره وإنتاجه المعرفي. وهذا التأثّر هو ما علّق عليه المؤلف واهتم بتحليله، مُؤَكّداً دوره في تحديد رؤية شريعتي للدين، وذلك على النحو الآتي:[٧]

١. إنّ فكر شريعتي القائم على مبادئ علم الاجتماع، الذي يُشكِّل الأساس في منهجه لمعرفة الدين أيضاً، يستمد خطوطه من علم الاجتماع في القرن التاسع عشر. والدين -حسب تحليل شريعتي- هو كيان اجتماعي يقوم على تلك البنية التحتية. ومن هذا التعبير، يتضح لنا سبب اهتمام شريعتي بالمراحل التاريخية؛ أي بنظام الرق، والإقطاع، والبورجوازية، والاشتراكية. وممّا لا شكّ فيه أنّ الأساس الفلسفي لهذا التقسيم التاريخي في علم الاجتماع، الذي ساد في القرن التاسع عشر، هو الفكر الهيجلي، والأهمية التي يحظى بها التاريخ ومراحله في أساس هذا الفكر. فكل شيء في هذا الفكر تاريخي، حتى التفكير، وكل شئ آخر ينبغي فهمه تاريخيّاً، وكل مرحلة تاريخية هي مجال لاستعراض أحد أنواع الأفكار.

[٧] المرجع السابق، ص٦٥-٦٦.

٢. اعتقاد شريعتي بوجود أربعة وجوه للتوحيد؛ فهو ينظر إلى التوحيد بوصفه رؤية عقدية، وبنية تحتية للمجتمع وللطبقة، ونظرة وفلسفة تاريخية، وبنية أساسية للأخلاق. وإذا دققنا النظر في هذه الأبعاد الأربعة، فإنّنا نلاحظ أنّ ثلاثة منها ترتبط بالعلوم الإنسانية وعلم الاجتماع.

٣. إنّ المعيار الأخير الذي يدعم فكرة تضمين شريعتي منهج علم الاجتماع في معرفة الدين، إلى جانب موضوع التوحيد والشرك الاجتماعيين وأبعاد التوحيد، هو منهج الاعتراض في نظرته إلى الدين، لدرجة أنّه ينقل مقولة الأديب الفرنسي (ألبر كامو) "أنا اعترض، إذن أنا موجود"، ثمّ يقول: "إنّني اتخذت من كلمة (كامو) هذه درساً لحياتي على أساس نفس الرسالة والمسؤولية الصغيرة التي أحس بها بالنسبة لوعيي وإحساسي وعقيدتي."[٨]

يُقصَد بالمعرفة الدينية عند شريعتي فَهْم أنواع الإيمان، والنظرات المختلفة للدين، ومبادئها التصورية والتصديقية؛ وهي معرفة تتضمن موقفاً أبعد من إطار الدين والإيمان الديني، وتُعنى بتعرّف منهج المعرفة الدينية. لذا، فإنّ الحديث في هذا السياق يأخذ طابعاً وصفيّاً، وليس طابعاً قيميّاً فرضيّاً.

يرتكز منهج شريعتي في المعرفة الدينية على مبادئ علم الاجتماع التي يؤمن بها؛ إذ ينظر إلى الدين بوصفه كياناً اجتماعيّاً، وعنصراً فاعلاً في الحركات الاجتماعية، مركّزاً على أدائه العملي في المجتمع. ولعل السبب في هذا التركيز يكمن في الاتجاه المعاصر نحو تقويم دور الدين في الحياة. وانطلاقاً من هذا النهج، فقد تعرّض الدين لكثير من الهجمات والتساؤلات. وعلى الرغم من أنّ شريعتي حاول بسلوك هذا النهج أن يوضّح الدور الإيجابي للدين في المجتمع، إلاّ أنّه تعرّض للنقد اللاذع من ناقديه التقليديين بسبب منهجه الاجتماعي هذا.

وفي واقع الأمر، فإنّ إنتاج شريعتي الفكري حافل بكثير من المفاهيم التي ابتكرها، أو نقدها، أو نحتها من القرآن الكريم، وهي تحتاج إلى لفت انتباه القارئ لها، مثل:

[٨] المرجع السابق، ص٦٧.

الاستحمار، النموذج المعرفي، البروتستانية الإسلامية، جغرافية الكلمة، التشيع العلوي، التشيع الصفوي، علم الاجتماع الإسلامي، الأمة القطب، وغيرها من المفاهيم التي تستحق عناية الباحث في فكر شريعتي، وتجعله يمتلك مفاتيح فكره ورؤاه ومشروعه المعرفي.

ثالثاً: الفكر الديني عند مطهري (١٩٢٠م–١٩٧٩م)

تحركت جهود مرتضى مطهري في مشروعه الفكري الإصلاحي نحو استعادة الهوية من خلال جانبين أساسيين: أولهما المحافظة على المفاهيم الأصلية لهذه الهوية والدفاع عنها، كما ظهر في كتاباته عن مسألة الحجاب، أو "نظام حقوق المرأة في الإسلام"، و"إحياء الفكر الدينى"، و"المرجعية القرآنية"، وغيرها من الكتابات التي كان يهدف من خلالها إلى "إعادة تصويب المفاهيم المتصلة بهذه الجوانب من التشريع، وهي مفاهيم تم التركيز عليها من أجل مواجهة الآراء التي راحت تصورها كعقبات أمام التقدم."[٩]

أمّا الجانب الثاني، فقد تمثّل في مواجهة نزعات التغريب والتغرّب التي تغلغلت في المجتمع الإيراني آنذاك –شأنه في ذلك شأن باقي المجتمعات الإسلامية– وظهر ذلك جليًّا في تحريره دروس الطباطبائي وتعليقه عليها في "أسس الفلسفة والمذهب الواقعي".

إلاّ أنّ التأثير المباشر للعلّامة محمد حسين الطباطبائي، الذي يرى مطهري نفسه مديناً له في كثير من دوافعه واتجاهاته ومبادئه المعرفية تمثّل في إصدار كتاب "أصول فلسفة وروش رئاليسم" (أسس الفلسفة والمذهب الواقعي)، وتحرير هوامشه وتوضيحاته، وقد كان الدافع الرئيسي لتأليف هذا الكتاب، هو استعراض الأفكار المادية في تلك الفترة ونقدها، والدفاع عن الفكر الديني والفلسفة الإلهية (علم الكلام).[١٠]

---

[٩] حمية، خنجر. **الشيخ مرتضي مطهري: الإشكالية الإصلاحية وتجديد الفكر الإسلامي**، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٩م، ص٢٨٤.

[١٠] محمدي، **اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران**، مرجع سابق، ص١١٢.

ومن مفاهيم الهوية التي انشغل بها مطهري وظهرت في كتاباته على نحو بارز، ما يتصل بـ"الرؤية التوحيدية"، أو "رؤية العالم"، أو ما بات يعرف بِـ"النموذج المعرفي"، وقد تناوله مجيد محمدي من خلال تحليله لستة كتب لمطهري، على النحو الآتي:[١١]

في الجزء الأول من هذه المجموعة؛ الذي عنوانه "الإنسان والإيمان"، يُقدِّم مطهري الإسلام، بعد إحصاء مميزات الإنسان عن الحيوان في مجال الرؤى والانتماءات؛ فيذكر فوائد الإيمان الديني وخصائصه، وجوانب الأداء العملي للإيمان التي لا تتأتى من العلم، ثمّ يصف الإسلام بأنّه أيديولوجية شاملة وكاملة، في محاولة منه لتقديم صورة أيديولوجية عن الإسلام، في زمن امتلأت فيه الساحة بأنواع الأيديولوجيات المختلفة.

وفي الجزء الثاني؛ الذي عنوانه "جهان بيني توحيدي" (الرؤية التوحيدية الشاملة)، يشير مطهري أولاً إلى نقائص الرؤية العلمية (التزلزل، وعدم الثبات وانعدام النظرة الكلية)، مُقدِّماً بذلك الرؤية الدينية بوصفها أفضل الرؤى الشاملة للكون والحياة. بعد ذلك، يذكر مطهري خمس خصائص ذاتية للكون، هي: المحدودية، والتغير، والتبعية، والحاجة للآخرين، والنسبية؛ ليصل إلى الله المنزه عن هذه النقائص، ثمّ يطرح بعد ذلك موضوعات: التوحيد، والشرك، والصفات الإلهية.

وقد تطرّق مطهري في الجزء الثالث إلى موضوع "الوحي والنبوة"؛ فأشار إلى خصائص الأنبياء، وهي من وجهة نظره: المعجزة، والعصمة، والقيادة، والإخلاص في النية، والبناء، والمواجهة، والنضال.

أمّا الجزء الرابع من هذه المجموعة "الإنسان في القرآن"، فقد أشار فيه إلى الإنسان الديني، أو علم الإنسان الديني. وكان مطهري يرى أنّ كثيراً من موضوعات الماركسية والوجودية تقوم على أساس نوع من علم الإنسان. لذا، فقد تناول بالبحث شخصية الإنسان وعرضها من النصوص الدينية. وبحسب رأيه، فإنّ القرآن قَدَّم الإنسان بصورة إيجابية، حين وصفه بأنّه خليفة الله في الأرض، وأنّه يتمتع بطاقة علمية فائقة، وبفطرة إلهية، وأنّه مركّب من المادة والروح، ومخلوق من غير عبث، وأنّ الله قد اصطفاه فجعله

[١١] المرجع السابق، ص١١٦-١١٧.

حرّاً مستقلاً، يتمتع بكرامة ذاتية وضمير أخلاقي، فضلاً عن تخير النعم جميعها له، واطمئنانه بذكر الله الذي خلقه للعبادة والطاعة.

ويحاول مطهري في الجزء الخامس من هذه المجموعة "المجتمع والتاريخ" أن ينقد – بنظرة فلسفية للمجتمع والتاريخ– علم الاجتماع الماركسي والمادية التاريخية. وفي سياق هذا النقد، ينساق إلى حث القرآن وتركيزه على الموضوعات الاجتماعية التاريخية أيضاً، وهي تُعَدّ توجهات جديدة في المباحث الكلامية المعاصرة.

ويدور الجزء الأخير من هذه المجموعة حول موضوعي: الإمامة، والمعاد؛ إذ يشير إلى الإمامة بوصفها قيادة المجتمع والسلطة، إلاّ أنّ سائر موضوعاته في هذا المجال لا تختلف كثيراً عن المعالجة التقليدية التراثية لموضوع الإمامة. أمّا بالنسبة إلى موضوع المعاد، فلم يطرأ عليه تغير من حيث الشكل، والهيكل، والمادة التقليدية التراثية؛ بسبب عدم وجود مواجهة مباشرة مع الخصوم في هذا المجال.[١٢]

وتأسيساً على ما سبق، يستخلص المؤلف موقف مطهري الأيديولوجي من الدين. فباعتقاده أنّ الحد الفاصل بين الإنسان والحيوان يكمن في الأنشطة التدبيرية (الإرادية) للإنسان؛ ذلك لأنّهما (الإنسان، والحيوان) يشتركان في الأنشطة الالتذاذية (الغريزية). كما يرى "أنّ الإنسان يملك دائماً في أنشطته التدبيرية مشروعاً وخطة ونظرية يترجمها إلى الواقع في مرحلة العمل." و"لأنّ الأنشطة التدبيرية تقوم على محور مجموعة من الغايات والأهداف بعيدة المدى؛ فهي –شئْنا، أم أبينا– تتطلب تخطيط برنامج، ومنهجاً، ووسيلةً مختارة للوصول إلى الهدف. إلاّ أنّ الإنسان لا يملك ذاتياً هذا البرنامج والتخطيط والمنهج، رغم أنّ عقله يؤدي دوره في التدابير الجزئية والمحدودة في الحياة."[١٣]

رابعاً: التفسير العلمي للدين عند مهدي بازرگان (١٩٠٨م–١٩٩٥م)

إنّ التساؤلات الرئيسة التي أثّرت في فكر مهدي بازرگان الديني وتأثّر بها اجتهاده الفكري، هي: ما مدى قدرة الدين على الاستجابة لمتطلبات الحياة؟ وهل مظاهر الدين

[١٢] المرجع السابق، ص١١٩.
[١٣] المرجع السابق، ص١٤٢.

الموجودة في عصره كافية لتلبية تلك المتطلبات؟ وهل يحتاج النص الديني إلى إعادة تفسير لتحقيق هذه المتطلبات؟

لقد كان منشأ هذه الأسئلة هو السياقات الاجتماعية والثقافية التى عاش فيها "بازرگان" وأهمها بزوغ الأيديولوجيات التي ادّعت القدرة على تقديم منهج متكامل، يمكن من خلاله تلبية مختلف الاحتياجات الإنسانية وفقاً لرؤاها ومبادئها الوضعية. وفي ذلك يقول فردين قريشي: "إنّ المعطيات الأيديولوجية الجديدة كانت تدفع "بازرگان" للوصول إلى معانٍ جديدة للنص الديني. ولأنّ الأفكار المتداولة لدى الحركة الوطنية واليسارية كانت تنادي بالحياة العادلة؛ كان هو يستنتج من النص الديني الدعوة إلى الحياة العادلة إضافة إلى الحياة الآخرة. لذا، فإنّ دور الدين لديه كان تأمين الحياة الدنيا والآخرة للبشرية."[١٤]

ومن هنا، فإن سعي "بازرگان" صوب القراءة العلمية للنص الدينى كان بتأثير من هيمنة أفكار "الليبرالية" و"الاشتراكية العلمية" وأيديولوجياتهم من ناحية، وبيئته الفكرية والتعليمية من ناحية أخرى، "حيث نشأ بازرگان في أحضان العلوم التجريبية، وقضى سنوات طوال في تدريس هذه العلوم والاشتغال بالأمور التقنية القائمة عليها، وقد لمس ميدانياً الفوائد العملية والدنيوية لهذه العلوم وقدرتها على حل عقد الحياة، وذلك في فترة دراسته في الغرب وأثناء العمل في إيران. من هنا، فإنّه كان يواجه المسيرة الثقافية المنطلقة من العلوم التجريبية بتفاؤل أكبر بالنسبة إلى المناهج الفلسفية والعرفانية والفقهية الموجودة في المجتمع، وكان يؤمن بأنّ العلم لا يطور الحياة الدنيوية للإنسان نحو الأفضل فحسب."[١٥]

من جانب آخر تقوم رؤية بازرگان الفلسفية على علاقة العلم بالدين من خلال ما يسميه الخدمات المتبادلة التي يمكن للعلم أن يُقدّمها للدين "فالعلم استطاع –ويستطيع–

[١٤] قريشى، فردين. **تجديد الفكر الديني في إيران دراسة في علم اجتماع المعرفة**، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨م، ص٢٢١.

[١٥] محمدي، **اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران**، مرجع سابق، ص٢٠١-٢٠٢.

إحياء مبدأ التوحيد؛ ذلك لأنّ العلم يقوم "صراحةً" أو "تلويحاً" على قبول مبدأ العلة والمعلول، ويرفض الاستقلال الذاتي أو نظرية الصدفة. فهو يعتقد بأنّ بإمكاننا الانتقال من وجود النظام في الكون الذي يثبته العلم إلى وجود المنظم (وهو الله). إنّ العالِم يعتقد بأنه لا شيء في الطبيعة دون أساس ومنشأ، بل هناك نظام واحد دقيق وأزلي في كل أرجاء الدنيا... لذلك فإنّ للدنيا كلها أساساً واحداً، ومنظماً واحداً أزلياً قادراً؛ وهو الله سبحانه الذي يهيمن على كل أرجاء الكون."[١٦]

وعلى هذا الأساس، فإنّه لا تعارض بين العلم والدين في المبدأ والأساس. كما أنّ ظهور العلوم الحديثة لم يكن بهدف مواجهة الأديان. وإذا وُجِد بعض التعارض، فإنّ علينا البحث عن أسباب ذلك والقضاء عليها. فبحسب رأي بازرگان، فإنّ أسباب هذا التعارض هي:

– المعارضة المستمرة للاكتشافات والمنجزات العلمية بوساطة رجال الدين.

– ظهور موضوعات واهتمامات جديدةٍ طفت على الأفكار والمؤسسات الدينية.

– اكتشاف كثير من الأمور التي كانت مجهولة من قبل، والتوصل إلى معالجة العديد من المشاكل، فضلاً عن التوصل إلى نتائج محيرة اعتماداً على العلوم فقط، ومن دون الاستعانة باسم الله والدين. وكل هذه الأسباب ممكنة العلاج. كما أنّ هذه المشاكل كانت خاصة بعصر خاص ودين معين.[١٧]

ويشير المؤلف بعد ذلك إلى خارطة فكرية طرحها "بازرگان" من أجل تجاوز مرحلة انحطاط الأمة وتراجعها، وذلك عبر تحقيق الآتي: الفهم الاجتماعي للدين، والدعوة إلى العمل، والاهتمام بالطبيعة، وإثارة اهتمام المسلمين بعلاقة الدنيا والآخرة، والدين والدنيا، والتوافقية بين العلم والدين، ومكافحة الخرافات، وإصلاح المؤسسة الدينية، والعودة إلى القرآن، وتعرّف الآفات، وبناء الشخصية المتحررة، والإنسانية.

[١٦] المرجع السابق، ص٢٤٩.

[١٧] المرجع السابق، ص٢٥٠.

خامساً: حسين نصر (١٩٣٣م–)

يحدّد المؤلف موقف حسين نصر من الدين في جملة من التساؤلات الفلسفية عن الدين، وهي: "كيف يرى نصر حقيقة الدين؟ وما منشأ ومخاطَب الدين برأيه؟ ولماذا يحتاج الإنسان إلى الدين؟ وما مهمة وهدف الدين؟ وما السر في بقاء الدين؟ وهل الأديان واحدة أم مختلفة؟ وهل الدين ثابت أم متغير؟ وإذا ختمت النبوة بنبي الإسلام ﷺ فما هو السر في هذه الخاتمية؟"[١٨]

يرى نصر أنّ للإسلام معنًى واحداً بثلاث درجات: "بإمكاننا القول بأنّ للإسلام –بمعناه العام– مفهوماً واحداً بثلاث درجات. أولاً: كل شيء في الكون مسلم؛ أي إنّه مستسلم لإرادة الله عز وجل... ثانياً: كل أبناء البشر الذين رضوا وآمنوا بقانون الوحي المقدس بمحض إرادتهم، هم مسلمون جميعاً؛ أي إنّهم رضخوا بإرادتهم لذلك القانون والشريعة... ثالثاً: الإسلام من جهة المعرفة والفهم الخالصين، وتلك هي المعرفة التأملية والعرفانية التي عُرفت عبر تاريخ الإسلام باعتبارها أعلى وأشمل معرفة. فالعارف مسلم بمعنى أنّ كل وجوده مستسلم لله، وليس له وجود فردي منفصل"، "وهو يؤكد أكثر شيء على هذه الدرجة الثالثة."[١٩]

إنّ منشأ الدين ومبدأه –حسب رؤية نصر– هو الحقيقة الإلهية التي لا تتغير، ومخاطب الدين هو الفطرة الإنسانية التي لا تتغير. وإنّ سر حاجة الإنسان إلى الدين هو حاجته إلى المعنويات، وهو لهذا السبب يرى في الحركات العرفانية دليلاً على حاجة الإنسان إلى الدين: "وفي العصر الحاضر، فإنّ أبعد مناطق الغرب؛ أي كاليفورنيا تعتبر مركزاً للحركات العرفانية. ولكن، وكما ذكرنا فيما سبق، فإنّ وجود هذا النوع من الحركات هو في حد ذاته دليل على حاجة الإنسان الدائمة، وفي جميع العصور وفي كل زمان ومكان، إلى الدين". كما يرى نصر أنّ ظهور الأديان الكاذبة في القرن العشرين (وليس من المعلوم أن يكون ما يشير إليها نصر ديناً أولاً، وأن تكون كاذبة ثانياً)، هي أيضاً دليل على حاجة الإنسان إلى الدين.[٢٠]

[١٨] المرجع السابق، ص٢٩٣.
[١٩] المرجع السابق، ص٢٩٤.
[٢٠] المرجع السابق، ص٢٩٤.

أمّا غاية الدين وهدفه –حسب رؤية نصر–، فهو الوصول بالإنسان من الشك إلى اليقين والإشراق: "إنّ الهدف النهائي للإسلام هو الوعي، والعلم، والإشراق إلى درجة تُمكِّن الإنسان من مشاهدة حقائق الملكوت بصورة مباشرة" وتكون مهمة الدين بالطبع تهيئة إمكانية المشاهدة والذوق: "إنّ القضية الأساسية للإسلام هي إزالة العقبات التي تضعها الشهوات والنفس الأمّارة بالسوء في طريق العقل، وتمنع عين القلب من مشاهدة حقائق عالم المجردات، والتعرّف على الحقيقة المطلقة". وهكذا، "فإنّ مهمة دين كالإسلام هي عبارة عن تحقيق كافة الحاجات الدينية والروحية للإنسان."[٢١]

وبسبب هذه النظرة إلى الدين وتحديده بإطار ربط الإنسان بالسماء، فإنّ نصراً لا يرى للدين أيّ دور في المجتمع والسياسة والشؤون الدنيوية، ولهذا السبب أيضاً، فإنّه قلّماً يتحدث في بحوثه عن القضايا الاجتماعية في إطار الدين. كما لم يكن له أيّ هاجس لطرح الدين بوصفه أيديولوجيا كما كان شأن أصحاب الاتجاهات الدينية في عصره (مثل: مطهري، وشريعتي). لذا، فإنّ بحوثه لم تستقطب اهتمام فئات الشباب.

وعن طريق تقليص الدور الدنيوي للدين أو إنكاره (خلافاً لما كان يدعو إليه الآخرون)، فإنّ نصراً يرى الأمور الأرضية (الدنيوية) عنصراً يتمتع بأصالة ذاتية، وليس بإمكان الدين إيجاده أو حذفه، بل إنّ الدين يُضفي عليه صبغته ولونه فقط: "بالإضافة إلى صورة وشكل الحضارة الإسلامية التي هي الوحي السماوي للإسلام، ينبغي أيضاً الأخذ بنظر الاعتبار مادة هذه الحضارة التي هي عبارة عن العنصر، واللغة، والأساس الروحي والنفسي والجسمي للناس الذين تتألف منهم الأمة الإسلامية."[٢٢]

ومن الاهتمامات الأساسية التي انشغل بها حسين نصر، اهتمامه بتأسيس "علوم إسلامية" تتواصل مع حركة الثقافة والحضارة الإسلامية التي انقطعت بسبب الجهل والجمود. وقد انتقد المؤلف مقولة حسين نصر التي مفادها بأنّ كل العلوم، بما فيها العلوم القديمة، "إسلامية"، وصادرة عن شجرة النبوة، ويرى "أنّ ذلك مجرد ادّعاء لم يُقدَّم لإثباته

[٢١] المرجع السابق، ص٢٩٥.
[٢٢] المرجع السابق، ص٢٩٦.

أيّ دليل سوى احتمال أن يكون هرمس هو النبي إدريس، مع أنّه لم يثبت –حتى الآن– أن تكون جميع العلوم نابعة منه، فليس من الواضح –حسب نظرية نصر– كيف أنّ الرياضيات البابلية، والعلم والفلسفة اليونانية تفرعت عن شجرة النبوة. إنّ مجرد تناقل هذا الموضوع في آثار السابقين لا يُشكِّل سبباً قوياً للتمسك به. ويبدو أنّ هذا الموضوع هو موضوع إيماني أكثر من أن يكون علميّاً وتاريخيّاً. وأيضاً لو كانت فلسفة أرسطو وأفلاطون تؤيد التوحيد، وهي ليست كذلك في كل أجزائها، لم تكن حاجة لإضفاء الصبغة الإسلامية عليها أولاً، ثمّ جذبها إلى الحضارة الإسلامية."[٢٣]

أمّا مدخل نصر الرئيس إلى الدين، فهو المدخل العرفاني، الباطني/ الرمزي، الذي استخلصه المؤلف وأوجزه في الآتي:

أولاً: طرح الإسلام من خلال ثلاث مراتب، هي: الشريعة، والطريقة، والحقيقة في تسلسل عمودي.

ثانياً: الأهمية التي يوليها نصر للمدرسة الهرمسية الفيثاغورية وتأثيرها في الثقافة الإسلامية.

ثالثاً: النظرة الرمزية إلى الطبيعة.

رابعاً: اعتماده –سواء في المدخل، أو في المنهج– على العرفاء والباحثين الدينيين الغربيين ذوي الاتجاهات العرفانية.

خامساً: التركيز على تعريف آراء المدرسة الهرمسية وسائر العرفاء وعرضها.

سادساً: إسناد الجانب المعنوي في الإسلام خاصة، وفي الدين بشكل عام إلى العرفان.

سابعاً: تفسيره الباطني–الرمزي للعلم في العالم الإسلامي.

---

[٢٣] المرجع السابق، ص٢٧٧.

سادساً: عبد الكريم سروش (١٩٤٥م–)

ظهرت أفكار سروش في نهاية حقبة الثمانينيات، ثمّ تبلورت في طرحه "نظرية القبض والبسط النظري للشريعة". وتدور أفكار هذه النظرية حول محاور أساسية عدة أهمها:[٢٤]

- الدين غير المعرفة الدينية.
- الشريعة صامتة ولا تتكلم إلاّ حين يطرح عليها البشر سؤالاً، ثمّ يطلبون منها الجواب.
- المعرفة الدينية معرفة بشرية تتصف بجميع الصفات والخصائص البشرية.
- الترابط والتغذية والتلاؤم بين المعرفة الدينية والمعارف غير الدينية.
- المعرفة الدينية نسبية وعصرية.

وقد لاقت هذه النظرية نقداً شديداً من الاتجاهات الدينية المحافظة في إيران، وتمحور هذا النقد حول منهجية سروش في إبداع هذه النظرية ومآلاتها في الفضاء المعرفي الديني والاجتماعي. وفي جانب من النقد الذي وجّهه صادق لاريجاني يرى "أنّ زعم صاحب النظرية أنّ الفهم الديني لكل شخص يأتي بالضبط على قدر أسئلته من الدين، وهذا زلل بيّن خطير، يضرب بجذوره في فكرة "صمت الشريعة". والصحيح أنّ الشريعة ليست صامتة بأيّ حال من الأحوال. إنّ نصوص الكتاب والسنة بحر هائل من المعارف، تبلور في حدود المقدور على شكل ألفاظ وعبارات معينة، فلماذا نعتبر مثل هذه الشريعة صامتة."[٢٥] "كما أن الأسئلة المتعلقة بنص معين لا تأتي دائماً من خارج ذلك النص، وإنما هي في كثير من الأحيان إبداعات ذهنية ترتبط بالنص وليست متمخضة عن باقي المعارف."[٢٦]

وعلى خط هذا النقد نفسه، سار المؤلف في تناوله لأفكار سروش، ولا سيّما فيما يتعلق بالفصل بين الدين والمعرفة الدينية؛ إذ يشير إلى أنّ الفصل بين الدين والمعرفة الدينية

[٢٤] نراقي، أرش. "خلاصة نظرية تكامل المعرفة الدينية القبض والبسط النظري للشريعة"، **قضايا إسلامية معاصرة**، بيروت، ع١٥، ٢٠٠١م، ص٢٤١ — ٢٦٤ (باختصار).

[٢٥] لاريجاني، صادق. "نظرية القبض والبسط: مراجعة نقدية"، **قضايا إسلامية معاصرة**، مرجع سابق، ص٢٠.

[٢٦] المرجع السابق، ص٢٢.

هو منهج كانطي، بمعنى أنّه يتبع أنموذج كانط "في الفصل بين الشيء لذاته" و"الشيء لذاتنا". وقد كانت مشكلة (كانط) في كيفية إنقاذ ما وراء الطبيعة من المبالغات ومن المزاعم غير المبرهنة، والتقصّي حول إمكانية ذلك، وكان يرى نفسه في غضون ذلك مضطّراً لعدم إنكار ذاتية الأشياء؛ حتى لا يسقط في هوّة التشكيك، ومن ثمّ عدم حصر المعرفة بالحس فقط.

من هنا، فإنه احتفظ "الإيمان" بالشيء لذاته، وعمد في مجال الظواهر والأشياء لذاتنا إلى كل أنواع التصنيف والنقد والمعرفة. وبالنسبة إلى سروش، فقد عانى هذه المشكلة نفسها في مجال الدين والمعرفة الدينية؛ فهو من جهة لم يكن يريد وضع علامة سؤال على أصل الدين الثابت والمقدس، وإخضاعه لعملية النقد –حتى لا يخرج من جماعة المتدينين– وكان من جهة أخرى يجد إمكانية التحول والنقد بالنسبة إلى المعارف الدينية الموجودة، ولا يرتاح للمبالغات والمزاعم الباطلة. لذلك فإنه يلجأ في هذا الفصل – وفي أبحاثه كلها– إلى التأكيد على ثبات أصل الدين. والإيمان بالثبات هو الآخر مثل (إيمان) كانط بالذوات غير القابلة للتغيير، هو مجرد إيمان. ولا يمكن الحصول على هذا الإيمان عن طريق الاستدلال أو إقناع الآخرين به. فهذا الإيمان هو عقيدة فقط، وإنّ جوهر التمسك بالدين يستقيم بواسطة هذا الإيمان."[٢٧]

[٢٧] محمدي، **اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران**، مرجع سابق، ص٣١٧.