

المثقفون الجدد في إيران



فرهاد خسرو خاور
ترجمة: محمد الحاج سالم

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

المثقفون الجدد في إيران^{(*)1}

بقلم: فرهاد خسرو خاور

ترجمة: محمد الحاج سالم

*1- تنبيه من المترجم: تولينا تعريب المصطلحات الفارسية الواردة في هذا المقال تسهيلاً على القارئ، وهي الموضوعية بين معقوفين. وفرهاد خسرو خاور عالم اجتماع ومدير بحوث في «مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية» (EHESS) في باريس، مهتم بشؤون إيران المعاصرة وبالإسلام الأصولي، وله عدة كتب في هذا السياق منها كتاب «إسلام السجون»، و«إيران: كيف الخروج من الثورة الدينية» و«الإناسة في إيران». انظر المقال الأصلي بالفرنسية في:

ملخص:

منذ أوائل القرن العشرين، تتابعت أربعة أجيال من المثقفين في إيران. وُلد الجيل الأول رسميًا في أعقاب الثورة الدستورية (1906-1911)، وكان يقوم على تعددية سياسية تُحافظ على علاقات غامضة مع الإسلام. ونشأ الجيل الثاني تحت حكم رضا شاه في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضي، وهو يجمع بين القومية والماركسية مع بقاء الإسلام على هامش أفقه الفكري. أما الجيل الثالث، فقد ظهر في الستينيات ضمن عودة إلى الإسلام، وفرت له أسلحة فكرية ضد استبداد الشاه والإمبريالية الغربية، وهو ما نتج عنه مزيج من الإسلام والماركسية، وهو ما شكّل فكره. وأخيرًا، واثّر الثورة الإسلامية في التسعينيات، برز جيل جديد حين قام "المثقفون الدينيون" بإبداع نسخة تعددية من الإسلام تُشكك في الثيوقراطية الإسلامية باسم إسلام رוחي؛ أي دين لا يفرض وجهات نظره على الساحة السياسية، وتعارض حكم ولاية الفقيه الذي تأسست عليه جمهورية إيران الإسلامية، وتُعبّر لأول مرة وبشكل صريح عن معارضتها الفكرية للسلطة من خلال رؤية تهدف إلى التوفيق بين الإسلام والديمقراطية.

أربعة أجيال من المثقفين

كان ظهور الطبقة المثقفة الحديثة في إيران، كما هو الحال في جميع الدول الإسلامية، نتيجة تفاعل غير متكافئ مع الغرب. ولهذا السبب، أثارت هذه الطبقة منذ بداية ظهورها في المجتمع الإيراني في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، مشاعر مختلطة من عدم الثقة والشك (فالمثقفون هم ناقلو تأثير الغرب المؤذي) ومن الافتتان والسحر أيضاً (فالمثقفون مكنهم تقديم حلول للتغلب على النقص التكنولوجي وبشكل عامّ النقص «المادي»¹ عند المجتمعات الإسلامية مقارنة بالغرب). وكما هو معلوم، فقد عرفت التقاليد الإسلامية «العالم» (عالم الدين)، و«الفيلسوف» (بالمعنى الأرسطي أو الأفلاطوني الجديد للمصطلح)، و«الصوفي»، و«الشيخ» (لقب فخري مرتبط بالتقدم في العمر، وبالتفوق مجال الدين، وكذلك في المعارف الإسلامية). كما عرف العالم الشيعي، ألقاباً أخرى، مثل «آخوند» (رجل الدين الذين يسترشد به المؤمنون و«يُقلّدونه»)، ثم من بداية القرن العشرين، لقب «آية الله» و«آية الله العظمى»، وهي جميعها مفاهيم مختلفة أشدّ الاختلاف عن مفهوم «المثقف».

أمّا التعبير عن المثقف، فقد ظهر في اللغة الفارسية في صيغة «منور الفكر» (أي صاحب الفكر المنير، تلميحاً إلى التنوير الغربي)، ثم صيغة «رُوشَنفَكْر» (ويعني حرفياً: صاحب الفكر الواضح أو المستنير). وقد كان لظهور المثقفين في إيران تداعيات مهمة على الثورة الدستورية (1906-1911)، حيث كان إنشاء «بيت العدل» لأول مرة، وهو نسخة من البرلمان في أوروبا، أهمّ مطالب معارضي الاستبداد الملكي. ومنذ البداية، تمّ تشكيل مجموعتين متعارضتين: تضمّ الأولى المطالبين بحداثة علمانية تقطع مع الإسلام (وهذه حالة ميرزا ملكم خان، مؤسس أول فرع للماسونية في إيران)، وأشخاصاً منتبئين إلى أqliات دينية، مثل بيرم خان [من أصول مسيحية]، أو ممّن تأثروا بالأوساط الفكرية الروسية أو العثمانية أو الإنجليزية أو الفرنسية. أمّا المجموعة الثانية، فتضمّ المطالبين بالإسلام مع رغبة في «الإصلاح» من خلال العودة إلى أصوله، على غرار جمال الدين أسد أبادي المعروف بالأفغاني، وتلاميذه. وقد اخترقت هذه الازدواجية طبقة المثقفين الإيرانيين طوال تاريخهم وصولاً إلى أيامنا.

وفي عهد رضا شاه، وخاصة بسبب سياسته التحديثية اليعقوبية والاستبدادية، برزت في إيران طبقة جديدة من المثقفين المتأثرين بالماركسية وبالقوموية، وانخرط العديد منهم في هذه الفترة، التي امتدت من عشرينيات القرن الماضي وحتى الحرب العالمية الثانية، في تحدّي النظام الإمبراطوري الجديد، وقاموا

[1] نقصد بـ "مادي" ما يقوم فرناند بروتال بتحليله بوصفه "حضارة مادية" حين تكون إحدى الحضارات متفوقة من الناحية المادية على أخرى فيما يتعلق بتعدد الاقتصاد وتوسعه وبقدرتها التكنولوجية والعسكرية. انظر:

Braudel (Fernand), *La civilisation matérielle*, Paris, Armand Colin, 1979

تحت تأثير النفوذ الروسي بتأسيس أحد أقدم الأحزاب الشيوعية في الشرق الأوسط، وهو حزب «تودة» [الجماهير]. ومع ظهور محمد رضا شاه، وبعد سنوات قليلة من حكمه، شهدت إيران حركة تأميم النفط على يد رئيس الوزراء محمد مصدق (1950-1953). وفي ذلك الوقت، انقسم المثقفون بين القومية والشيوعية، ولم تكن منهم سوى قلة قليلة تطالب بالإسلام، إذ ظلت هذه الدعوة، وعلى رأسها آية الله أبو القاسم كاشاني، منحصرة في رجال الدين الشيعة، إلا أن قمع المثقفين القوميين بعد انقلاب 1953، بدعم كبير من وكالة الاستخبارات المركزية الأمريكية، غيّر المشهد الفكري الإيراني بشكل جذري، إذ أصبحت معاداة أمريكا سمة مهيمنة يتقاسمها المثقفون الماركسيون والقوميون معاً.

ومع الإصلاح الزراعي في أوائل الستينيات، انقلب المشهد الاجتماعي في إيران رأساً على عقب؛ فقد أصبح حكم الشاه مستبداً تماماً، وأدى تأييده لأمريكا إلى ظهوره في صورة ملك مناهض للإسلام ومعادٍ للتقدمية. وفي هذه الفترة، ظهر على الساحة جيل جديد من المثقفين، يتسم برفضه للغرب، سواء لنظامه الديمقراطي (الأعضاء الجدد في أقصى اليسار الإيراني الذين يشجبون الديمقراطية «البرجوازية») أو علمانيته (أجيال جديدة من المثقفين المسلمين الذين يشددون على مقولة الإلحاد الغربي واتّسامه بالكفر). وقد جمع هذا الجيل الجديد بين الماركسية والإسلام في صورة متناقضة، وكانت أهم شخصية في هذا التيار علي شريعتي الذي يُماثل بين وحدانية الله (التوحيد) ووحداًية مجتمع دون طبقات، وطالب في الوقت نفسه بتشجيع لا يخضع لسيطرة رجال الدين (روحانيات). وتحت تأثيره، احتشد جيل كامل من المثقفين وراء المُثل اليسارية والولاء للإسلام. وبالتوازي، برز اتجاه آخر مطبوع بالأصولية الدينية تحت قيادة تيار شيعي أقلوي هيمنت عليه شخصية آية الله الخميني الكاريزمية.

وقد تميّزت هذه التيارات المختلفة، سواء تيارات أقصى اليسار الماركسي (فدائيو الشعب، منظمة بيجار [الكفاح])، أو المدافعين عن ماركسية إسلامية (مجاهدو الشعب)، أو الداعين إلى العودة إلى إسلام الأصول (تيارات فدائيي الإسلام، الفرع الشيعي من الإخوان المسلمين، وبصورة أعم، التيارات الإسلامية بقيادة آية الله الخميني) بالتعارض في بينها لأسباب بعيدة في كثير من الأحيان عن معارضة استبداد الشاه. وقد أنهت الثورة الإسلامية في عام 1979 النظام البهلوي وأقامت نظاماً سياسياً ثيوقراطياً قائماً على الإسلام الشيعي. وقد وقع المثقفون الإيرانيون في أزمة بعد الثورة الإسلامية، حيث استبعد آية الله الخميني الإسلاميين اليساريين وتيارات أقصى اليسار العلماني باسم مفهومه الأصولي للإسلام. ولم تمض على الثورة الإسلامية سوى عشر سنوات، حتّى ظهر نوع جديد من المثقف على الساحة العامة، كان هذه المرة لا يربط الإسلام بالثورة السياسية أو بإقامة مجتمع وطني متدين بقيادة رجال الدين، بل بالديمقراطية. وقد كان هذا الجيل

الجديد من المثقفين في أصل إعادة قراءة الإسلام، وهو ما كان له أكبر الأثر على حركة الإصلاح الإيرانية (انتخاب الرئيس خاتمي في عام 1997 حتى عام 2005).

وباختصار، فإنّ إيران تشهد حاليًا الجيل الرابع من المثقفين: إذ يعود الأول إلى أيام الثورة الدستورية؛ بينما تطوّر الثاني في عهد رضا شاه زمن قيام الماركسيّة والقوميّة بتهميش الإسلام؛ أمّا الثالث، فقد وُلد في السبعينيّات مع شخصيّات مثل جلال آل أحمد² وعليّ شريعتي ومرتضى مطهري³، ولعب فيه الإسلام دورًا جديدًا، إذ جمع هذا الجيل بين نقد الحداثة العلمانيّة والغربيّة، وبين رؤية حركيّة للإسلام تُغطّي الحقل السياسي بالكامل باسم مفهوم للعدالة يتأرجح بين الماركسيّة والأصوليّة الدينيّة. وأخيرًا، وانطلاقًا من التسعينات، ظهور مجموعة جديدة من المثقفين الذين يتركّز اهتمامهم الأساسي على تحدّي الثيوقراطية الشيعيّة من خلال اقتراح نسخة ديمقراطيّة من الإسلام.

الخصوصيّة الإيرانيّة

وفي الوقت الراهن، تُوجد ثلاثة اختلافات رئيسة بين إيران وقسم كبير من العالم الإسلامي على المستوى الفكري. ولئن كان يُوجد في بقية العالم الإسلامي مفكّرون كبار يحاولون نشر «إسلام ديمقراطي»، إلّا جاذبيّة الإسلام السياسي في معظم هذه المجتمعات ما تزال قويّة بسبب فشل العلمانيّة وفشل الأنظمة العلمانيّة بعد الاستقلال. أمّا في إيران، وبعد أكثر من عقدين من الثيوقراطية، فإنّ الأجيال الجديدة بصدد البحث عن نظام سياسي أكثر استقلاليّة عن الديني. وهنا نعثر على الاختلاف الذي يتمثّل في أنّ إيران شهدت ظهور جيل جديد من المثقفين (أكثرهم ممّن خاب ظنّه في الإسلام السياسي)، ومن ضمنهم حوالي 15 مثقفًا مشهورًا، يدعمهم عدّة مئات من الصحفيين والفنانين الذين يُشكّلون تيارًا يُعطيه هويّة محدّدة، ويُمكن تسميته «المثقفون الدينيّون الجدد». إنّنا نشهد اختفاءً فعليًا للمفكرين الإسلامويّين، وهذا على عكس العالم العربي الذي يتصدّر فيه الجيل الجديد من المفكرين وعلماء الدين الإسلامويّين المتشدّدين المشهد⁴.

ويتميّز «المثقفون الدينيّون الجدد» بإرادة في تحدّي الشرعيّة الدينيّة للثيوقراطية الشيعيّة وبشكل أعمّ للإسلاميّة الراديكاليّة، ويعملون على نشر نسخة من الدين تُبرّر انفتاح المشهد السياسي على التعدديّة.

2 وهو مخترع مصطلح «غرب زدغي» (نزع التغريب)، والذي يرجعه البعض إلى الفيلسوف الإيراني أحمد فرداد، تلميذ هايدغر. انظر ترجمة كتابه «غرب زدغي» المنشور في السنينيات في إيران باللغة الفرنسيّة، في:

Al-Ahmad (Jalal), *L'occidentalité*, Paris, Le Harmattan, 1988

3 انظر حول هؤلاء المؤلفين:

Nikpey (Amir), *Politique et religion en Iran contemporain*, Paris, Le Harmattan, 2001

4 يمكننا ذكر أسماء المقدسي والطرطوسي وأبو مصعب المصري وغيرهم، الذين يظهر إنتاجهم الفكري على موقع منبر التوحيد، والذين تُنشر أعمالهم بشكل غير قانوني في العالم الإسلامي.

وبحلول التسعينيات، لم يعد يُوجد في الواقع أيّ مفكر كبير يُدافع عن الإسلامويّة. أمّا بالنسبة إلى السلطة القائمة، فهي تعتمد من أجل إثبات شرعيّتها الدينيّة وبشكل أساسي على كتابات كبار المفكرين الإسلاميين المنتمين إلى الفترة السابقة من أمثال الإمام الخميني ومرتضى مطهری، والشيخ فضل الله نوري⁵. وبما أنّ التشييع هو المذهب المهيمن، فإنّه لم يكن للمفكرين السنّة، مثل المصري سيّد قطب أو الباكستاني أبو الأعلى المودودي تأثير مباشر على الإسلامويّة في إيران. ومقابل ذلك، فقد كان لمفكرين مثل جمال الدين الأفغاني أو قادة مثل نواب صفوي، تأثير كبير على الإسلامويّة الإيرانيّة، بل إنّ عليّ شريعتي تأثر بمفكرين من العالم الثالث مثل فرانز فانون وبمستشرقين، مثل لويس ماسينيون وبمفكرين وجوديين مثل جون بول سارتر.

وقد أدّى ظهور الجمهوريّة الإسلاميّة في عام 1979 في أعقاب ثورة شعبيّة، وبعد عقد من صعود هذا النظام، إلى خيبة أمل تجاه الإسلام السياسي. وبعد وفاة آية الله الخميني والفترة الانتقاليّة التي افتتحتها رئاسة هاشمي رفسنجاني في عام 1989، شهدت إيران تلاشي الطوبى الثوريّة وتغيّرًا تدريجيًا في موقف المثقفين الملتمزمين إلى ذلك الوقت، مثل عبد الكريم سروش، أو الفنّانين الراديكاليين مثل محسن مخملباف، تجاه النسخة الراديكاليّة من الإسلام؛ فقد بدأ بعض المثقفين والفنّانين، الذين سبق أن دافع بعضهم عن الإسلام السياسي، في مراجعة أفكارهم. وقد كان انتخاب الإصلاحية محمد خاتمي رئيسًا للجمهوريّة في عام 1997، هو ما فتح المجال أمام المثقفين الجدد لتجسيد تصوّرهم لإسلام مستقلّ عن السياسة ضمن مشروع مجتمعي. وهكذا وجد مفكرون مثل محمد مجتهد شبستري وعبد الكريم سروش ومحسن كدبوري وحسن يوسف اشكوي، وكثيرون غيرهم، فرصة للتعبير عن أنفسهم علانيّة، والتشكيك في الأسس اللاهوتيّة للإسلام السياسي الذي تجسّده ولاية الفقيه، ممّا فتح الباب واسعًا أمام استقلاليّة المجتمع تجاه الدين باسم «إعادة النظر» في الدين. وانطلاقًا من تلك اللحظة، لم يعد العلمانيّون أبطال الدعوة إلى الفصل بين السياسة والإسلام كما كان الحال قبل الثورة الإسلاميّة، بل أضحي العديد من المفكرين الدينيين هم الداعون، حفاظًا على نقاء الإسلام وسلامته، للفصل الجذري بين الدين والدولة. وهنا برزت ظاهرتان جديدتان إلى جانب الظاهرة المركزيّة المتمثّلة في ظهور مفكرين مسلمين جدد. فقد شهدنا من ناحية أولى ازدهارًا جديدًا للأفكار العلمانيّة مع أشخاص، مثل داريوش شايجان⁶ وجواد طباطبائي⁷ وأرامش دوستدار⁸، ولكن أيضًا، العديد

5 وهو رجل دين كبير مناهض للدستور أُعدم في عام 1909 بسبب قيامه بحملة ضدّ السلطة الدستوريّة. انظر:

Amir-Moezzi (Mohammad-Ali) & Jambet (Christian), *Qu'est-ce que le chiisme?*, Paris, Fayard, 2004.

6 انظر:

Shayegan (Dariush), *Le regard mutilé*, Paris, Albin Michel, 1989; *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*, Paris, Albin Michel, 1991; *Les illusions de l'identité*, Paris, Éd. du Félin, 1992

7 طباطبائي (جواد)، زوال اندیشه سیاسی در ایران [انحطاط الفكر السياسي في إيران]، تهران، 1373 هـ.ش (1994 م).

8 انظر: دوستدار (آرامش)، ملاحظات فلسفي در دين و علم و تفكر [ملاحظات فلسفيّة حول الدين والعلم والفكر]، تهران، 1359 هـ.ش (1980 م)؛ وتحت الاسم المستعار باباك بامدادان، درخشش هاي تيره [التماعات قاتمة]، خاوران، بارييس، 1977

من النساء الحقوقيات مثل شیرین عبادي (الحائزة على جائزة نوبل للسلام لعام 2004) أو الناشطة النسوية مهرانگیز کار. ويُطالب هؤلاء النسوة بنوع جديد من العلاقات الاجتماعية بين الرجال والنساء، ضمن توجه غالبًا ما يكون متناقضًا مع الإسلام. وعلى نفس المنوال، ظهرت مجموعة جديدة يُمكن أن نُطلق عليها اسم «المثقفون الوسيطون»⁹، وهي متكوّنة من صحفيين وشعراء ورجال أدب وفنّانين (رّسامون وصنّاع أفلام وكتاب مسرح وممثلين وكتاب) وأكاديميين يُشاركون في وسائل الإعلام، ويدافعون عن رؤية علمانية للإسلام. وقد أدّى تطوّر المجلات والصحف الإصلاحية الجديدة إلى ظهور منصة كاملة لنشر رؤاهم الخاصة بمجتمع مستقلّ، لا يحكمه الإسلام بشكل مفروض. ووفق هذه الرؤية، فإنّ الدين أمر يخصّ وجدان المؤمن، بينما يتحدّد المجتمع بشكل مستقلّ ويتوافق من أعضائه الذين يُفترض أن يكونوا مسلمين صالحين في حياتهم الفردية. ومن هنا، نرى تقاربًا ملحوظًا بين المفكرين الإصلاحيين المسلمين والمثقفين العلمانيين الذين يدافعون عن الفصل بين الدين والدولة باسم متطلبات الحداثة.

وقد ترافق إخفاق الإصلاحيين في إحداث تغيير حقيقي في الحياة السياسية في إيران، مع تحوّل عميق في المشهد الثقافي بات معه من الصعب إضفاء شرعية دينية على الهيمنة السياسية للجماعة المسيطرة، وأضحى تفوّق النخبة الحاكمة الجديدة أكثر إشكاليًا، على الأقلّ في المجال الفكري في إيران، إذ لم تعد السلطة الثيوقراطية تحتكر فهم الإسلام، حتى في المجال السياسي.

«المفكرون الدينيون» الجدد

إنّهم، قبل كل شيء، مثقفون يتبنّون الإسلام أساسًا لفكرهم ويشكّكون، انطلاقًا من فرضيات إسلامية أعادوا صياغتها، في الجوانب الأساسية للفكر الإسلاموي المتمثّل في «ولاية الفقيه» (التي تجسّدت في آية الله الخميني، ثمّ في المرشد الجديد آية الله خامنئي). وهؤلاء المفكّرون، وأشهرهم عبد الكريم سروش ومحمّد مجتهد شبستري ومحسن گدیور وحسن يوسفی اشكواری، هم رجال دين أو علمانيون¹⁰. فشبستري وگدیور واشكواری لا يرتدون زيّ رجال الدين (العمامة والعباءة)، كما لا ينتمي سروش إلى فئة رجال الدين. وبمعنى آخر، فإنّ الانقسام بين مؤيدي إسلام غير ثيوقراطي ومؤيدي ولاية الفقيه يشقّ رجال الدين الشيعة بقدر ما يشقّ بقية المثقفين. ولعلّ الخطّ الفاصل هو في الواقع بين أنصار إنسيّة دينية جديدة تريد أن تكون في صالح رؤية منفتحة للإسلام وأنصار رؤية تُؤكّد وجوب شمول الإسلام مجمل حياة المؤمن، بما في ذلك

9 انظر:

Khosrokhavar (Farhad), "The new Iranian intellectuals in Iran", *Social Compass*, 2004, n° 51 (2)

10 انظر أطروحة الدكتوراه المتميّزة لمحسن مثقي، في:

Mottaghi (Mohsen), *L'émergence d'un nouvel intellectuel religieux en Iran post-révolutionnaire*, Paris, EHESS, 2004

المجال الاجتماعي والسياسي برمته. فبالنسبة إلى التيار الأول، فإنه لا يمكن للإسلام أن يحل محل المجتمع في إدارة المشاكل السياسية، ذلك أنّ الحقائق السياسية متغيرة ومحل تنازع، وهي نسبية، في حين أنّ الدين يتعلّق بالمطلق ولا يمكنه سوى احتضان ما هو روعي. وتكمن القطيعة بين الإسلاميين المعتنقين فكر آية الله الخميني وبين المفكرين الدينيين الجدد في المكانة التي يحتلّها الديني في الحياة الاجتماعية والسياسية، إذ يجهد هؤلاء المفكرين في التشكيك هذا النوع من التفكير الشمولي الذي يريد حكم المجتمع باسم الدين عن طريق إخضاع الشأن السياسي وتقييده بمعيارية إسلامية.

وبالنسبة إلى سروش¹¹، فإنّ تفكيره ينصبّ على خلق مجتمع مدني إسلامي جديد تحكمه مثل الديمقراطية ولا يتدخل فيه الديني إلاّ من خلال تمسك كلّ فرد بإسلام روعي. وحينها ستكون القواعد السياسية «إسلامية»؛ بمعنى أن الأفراد في هذا المجتمع سوف ينتسبون إلى الإسلام في أعماقهم، وهذا ما سيضمن استقلالية المجتمع (الذي ستسوده القواعد الديمقراطية) مع إعطاء الإسلام معنى بارزاً، إذ يلتزم كلّ فرد به بصفة طوعية بما يُمكن المؤمنين من بناء نظام سياسي لا يحكمه أيّ تعالٍ. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ فكرة المجتمع المدني كانت أحد المصطلحات الأساسية التي تبناها المثقفون الدينيون الجدد للتمايز عن المفكرين الإسلاميين الذين يفترضون، على غرار عليّ شريعتي والخميني، أمة إسلامية مثالية، موحدة وخالية من الشقاق، بفعل تمسكها بالإسلام وبالتوحيد الإلهي. ويتميّز المجتمع المدني، حتى وإن كان «إسلامياً»، بميزة أساسية تتمثل في كسر وحدة المجتمع في شكل أمة واقتراح مجتمع جديد لا تتم فيه ممارسة الضغط التوحيدي باسم الإسلام إلاّ من الناحية المثالية، إذ هو مسؤولية كلّ فرد، ودون أن يستتبع ذلك أيّ قيد في المجال السياسي. وبينما يرى الإسلاميون، وخاصة في النسخة التي اعتمدها مفكرون، مثل رضا داوري أردكاني¹²، أنّ المرشد هو ممثّل النبي والإمام الغائب، وبالتالي فهو يتمتّع تقريباً بما يُشبه العصمة التي تخوّله اتخاذ قرارات كبرى بمعزل عن المجتمع، فإنّ فكرة المجتمع المدني عند المفكرين الدينيين الجدد، تُشكك في وحدة الأمة تحت رعاية المرشد (الوليّ الفقيه). ففي نظر سروش، يجب أن يكون الدين «منكمشاً» (أو «مقصوراً») على الحياة الداخلية للمؤمن بما يُحرّر الفضاء السياسي والاجتماعي، وأن لا يكون نسخة «موسعة» من الإسلام تهدف إلى ضبط المجتمع وإخضاعه لهيمنة الديني. ويُتيح الإسلام «المنكمش» الاضطلاع الحقيقي بالإيمان في حين يتطلّب الإسلام «الموسّع» إكراهاً غير مبرّر وقسراً غير مشروع، بما في ذلك في المجال السياسي، ويمتنع بذلك كلّ زعم بإيمان حقيقي دون خوف أو ارتجاف.

11 للحصول على ملخص لأطروحات سروش وغيره من المفكرين الدينيين الجدد، انظر:

مقي (محسن)، «روشنفكران اصلاح طلب ديني وجامعه مدني» [المثقفون الإصلاحيون الدينيون والمجتمع المدني]، مجله ايران نامه، المجلد التاسع عشر، العدد 4، خريف 1380 هـ.ش (2001 م).

12 انظر: أردكاني (رضا داوري)، فلسفه در بُحران [الفلسفة المأزومة]، تهران، 1373 (1994).

أما شبستري¹³ من جهته، فيتحدّى شموليّة الإسلامويين الدينيّة. وحسب رأيه، فإنّ الخطاب الرسمي للإسلام (الثيوقراطية الإسلامية) يتميز بمعاشيته أزمتين رئيسيتين؛ أولاًهما هي الاعتقاد بأنّ الإسلام يشمل جميع المعارف، بما فيها السياسيّة والاجتماعيّة على وجه الخصوص، وأنّه يُجيب على جميع الأسئلة التي يُمكن أن تُثار في أيّ زمن. أمّا الأزمة الثانية، فهي ناتجة عن الاقتناع بأنّ الحكومة الإسلاميّة يجب أن تُطبق الشريعة الإسلاميّة كما هي. وحسب شبستري، فقد نشأت كلتا الفكرتين إثر الثورة الإسلاميّة في إيران. ويعتمد هذا التمثّل للإسلام الذي غدا «الإسلام الفقهي» (إسلام فقهاً) في الواقع، على ظروف تاريخيّة محدّدة، ترتبط هي نفسها بفكرة أنّ الدين يجب أن يهيمن على الحياة السياسيّة. وبهذا، فقد استفادت الدولة الإسلاميّة التي تأسست على شرعيّة المقدّس، من المصادقة الشعبيّة (مشروعية إلهي/مقبولية مردي). وتعتمد هذه المشروعيّة بدورها، وفق شبستري، على ثلاثة افتراضات مسبقة؛ الأوّل هو وحدانيّة مصدر المعرفة الذي يُفترض أنّه ديني بشكل حصري؛ أي إنّ ما من معرفة إلّا وهي قائمة على الشريعة الإسلاميّة (الفقه). أمّا الافتراض الثاني، فهو الفكرة اللاتاريخيّة بشأن الدين وتطوّره، وافتراض أن تكون الحقائق المنسوبة إلى النبيّ معمّمة على جميع البشر، مهما اختلفت الأزمنة. أمّا الافتراض الثالث، فيتعلّق بوجود تفسير صحيح واحد للدين، هو الإسلام الشمولي الذي تجسّده الصيغة الرسميّة للسلطة الثيوقراطية في إيران؛ أي إسلام ولاية الفقيه. ووفق شبستري، فإنّه لا يمكن الدفاع عن أيّ من هذه الافتراضات الثلاثة باسم الإسلام¹⁴. فلا وجود لنسخة حصريّة للإسلام، تماماً كما لا يمكن أن يكون للإسلام إجابة جاهزة لجميع المشاكل التي تطرأ في أزمان مختلفة، وأخيراً، تُوجد أشكال من المعارف غير دينيّة. وهذا ما يفتح إمكان أرخنة الدين واستقلاليّة المجال الاجتماعي والسياسي، انطلاقاً من تفسير غير شمولي للإسلام. فإذا لم يستطع دين الله تقديم إجابة جاهزة لجميع المشكلات، فإنّه لا يتعيّن على المؤمنين أن يبحثوا عن قاعدة نهائيّة في الديني، وهو ما يسمح للمجال السياسي بأن يتشكّل بصفة مستقلّة عن الدين.

وإنّه لمن الواضح هنا أنّ المفكرين الدينيين الجدد يضحّون معنى جديداً في الديني. وبما أنّ الديناميّات الداخليّة للمجتمع الإيراني تتّجه نحو التشكيك في السلطة الثيوقراطية، فقد تعاظم النظر إلى النسخ الكليّة أو الشموليّة للإسلام بارتياح، إن لم يكن بالكذب من قبل الغالبية العظمى من الأجيال الجديدة بما في ذلك جزء كبير (ما يقرب من 2 مليون) من ذوي التعليم الجامعي. ولعلّ ما يميّز إيران ما بعد الثورة عن بعض المجتمعات الإسلاميّة التي يتمّ فيها الاحتجاج باسم التطرّف الديني وطموحه إلى حكم المجال السياسي والاجتماعي بأكمله، أنّ المجتمع الإيراني بدأ يشهد بعد ثلاثة عقود تقريباً من الثورة الإسلاميّة في عام 1979، توجّهاً نحو التشكيك في هذه النسخة من الدين. وقد أظهرت علمنة الإسلام الجديدة أوجه تشابه مهمّة

13 انظر: شبستري (محمّد مجتهد)، نقدي برقرائت رسمي از دين [نقد القراءة الرسميّة للدين]، تهران، طرح نو، 1379 (2000).

14 انظر: Mohsen Mottaghi, *op. cit.*

مع المسيحية في القرن الثامن عشر، حتّى إنّ البعض يصفها بأنّها بروتستانتية إسلامية: فهي تطوّر منهجاً تأويلياً جديداً يتمّ فيه تفسير النصّ المقدّس بطريقة تاريخية، ويضع ادّعاء المؤسسات الدينية تدبير المجال الاجتماعي بأكمله موضع تساؤل، ويتمّ فيه إعلان استقلال المجتمع عن العقيدة.

المثقفون «الوسطيون»

يُوجد على الأقلّ جيلان من الصحفيين ورجال الأدب والفنانين الذين يدّعون رؤية علمانية تفتح الطريق أمام التعددية السياسية باسم «إعادة النظر» في الإسلام. وينتمي هؤلاء المثقفون الجدد إلى جيل الثوريين (بين 45 و70 عاماً) أو الجيل التالي له. وقد عاش بعضهم، مثل أكبر كنجي¹⁵ الذي كان مثقفاً ملتزماً بالحركة الثورية وإسلامياً متطرفاً، تغيّراً كبيراً منذ ذلك الحين، فهو يرفض الآن التضحية بالتعددية السياسية باسم الإسلام. وفي رأي كنجي، فقد كانت الثورة الإسلامية والتصويت الشعبي لانتخاب زعيمها الخميني، قرارات اتخذها مواطنون، وهذا ما يُمكن إبطاله بدوره بتصويت شعبي آخر. كما أنّه يُعارض بين «دولت ديني» [الدولة الدينية] و«دين دولتي» [دين الدولة]، حيث لا يستطيع الإسلام الإجابة عن جميع المشكلات الاجتماعية والسياسية، وعلى التصويت الشعبي أن يحسم في هذه المسائل. أمّا الحكومة الدينية من جانبها، فتفرض الأحكام الإسلامية باسم المقدّس، في حين يفترض الإسلام بوصفه «دين الدولة» في مفهومه الصحيح، استقلالية المواطنين الذين يقترحون «تفسيرهم» للدين داخل إطار الدولة. ومن هنا، فإنّ المجال مفتوح أمام المواطنين لاختيار نوع الحكم المناسب لبلدهم مع عيشهم الإسلام ديناً في وجدانهم. وفي الحقيقة، كما يلاحظ كنجي، فإنّه توجد ثلاثة خطابات مختلفة بشأن ولاية الفقيه؛ الأوّل نابع من رؤية ملوكية تمنح الزعيم الإسلامي نفس حقوق الملك؛ والثاني هو الخطاب الفاشي الذي يفترض مسبقاً خضوع المجتمع للزعيم السياسي الديني؛ وأخيراً، التمثيل الديمقراطي الذي يُخضع سلطة الزعيم الإسلامي للسيادة الشعبية، وهذا ما يتوافق حسب كنجي مع الإسلام الحقّ.

فإذا انتقلنا إلى مثقّف مسلم آخر، وهو سعيد حجارين، فإنّنا نجده يشنّ حرباً على علوية ولاية الفقيه من خلال التأكيد أنّ الجمهورية الإسلامية قد قامت بالفعل بعلمنة الدين. فوفقاً لحجارين، فإنّ الإمام الخميني قد علمن الإسلام حين دعا إلى أولوية السياسة الإسلامية على الإسلام بوصفه ديناً، باسم المصالح العليا للأمة الإسلامية ذاتها. ومن هذا المنظور، فإنّه لا يمكن لأية قاعدة دينية أن تقف عقبة في طريق «سياسة إسلامية» تتعارض معها في سبيل الحفاظ على المصالح الحيوية للأمة الإسلامية. ومن هنا، فإنّ السياسة أهمّ من الدين

15 كنجي (أكبر)، تلقي فاشستي از دين وحكومت [الفهم الفاشي للدين وللحكم]، تهران، طرح نو، 1378 (1999).

حتى لو تم تنفيذها باسم الدين. وإذا كان من الممكن التشكيك في الدين باسم الإسلام، فإنه من باب أخرى القيام بذلك لمصلحة المواطنين واحترام رأيهم.

أما الصحفيون، فنجد مثلاً حامد يوسفى ومحمد قطشاني، وهما مثقفان شابان يعملان في إدارة تحرير صحيفة «شرق»، وهما بالكاد يبلغان من العمر 30 عاماً. وقد انخرط قطشاني في الصحافة المهنية بحثاً عن الأفكار والحقائق التي يثبت أنها تتعارض مع الإيديولوجيا الرسمية، في محاولة لإظهار عيوب النخبة السياسية القائمة، وتناقضات المحافظين، وفساد البعض منهم (وهو ما تسبب له في مشاكل مع القضاء وأحكام بالسجن)، وهو ديدن العديد من الصحفيين الآخرين أيضاً ممن أدانتهم العدالة الإسلامية، إلى جانب عدد من المثقفين الذين تعرّضوا لاعتداءات جسدية، مثل سعيد حجارين الذي تعرّض إلى إطلاق نار من مسافة قريبة، مما أصابه بالشلل لفترة طويلة. وفي الواقع، فقد كانت صحيفة مؤثرة مثل «شرق» (آخر مولود في موجة الصحف التي تدعو إلى الإصلاح السياسي، والتي تم منعها في عام 2007) يُديرها صحفيون أغلبهم من الجيل الثاني، إن لم تكن من الجيل الثالث ما بعد الثورة: فقد كان معظمهم في العشرينيات أو الثلاثينيات من العمر عند قيام الثورة. وقد حلت صحيفة «اعتماد ملي»، وهي لسان الحزب الإصلاحي الذي أسسه رجل الدين مهدي كروبي، تقريباً محل صحيفة «شرق».

ومن خلال تجذير أطروحات سروش وشبستري وغيرهم من المثقفين «القوميين الدينيين» (أي الذين يعتقدون إسلاماً يفصل بين المجالين الديني والسياسي، ويدعون إلى اقتصاد غير خاضع بالكامل للدولة باسم الأمة الإيرانية ذاتها)، يُشدّد بعض تلاميذهم، مثل حميد پردار على استحالة المقايضة بين السياسي والديني واستحالة وضعهما على نفس المستوى¹⁶. وبالمثل، يؤكد الثوري السابق الذي أصبح أحد أبرز وجوه المقاومة السلمية للنظام الإسلامي، أكبر گنجي، عدم توافق النظام الإيراني الثيوقراطي مع الإسلام، حيث إن ولاية الفقيه تتوجّه نحو تصوّر فاشي للدين¹⁷. ومن هذا المنظور، فإنه يستحيل التوفيق بين الإسلام والديمقراطية دون علمنة الإسلام، وهو ما يعني وجوب فصل الدين والسياسة. وبالمثل، فإن للدين مهمة إعطاء معنى لروحانيّة المسلم، في حين تتعلّق السياسة بإدارة جماعية، وتُثير وجهات نظر متضاربة، ولذلك فإن الخلط بين الأمرين من شأنه الحطّ من قيمة الإسلام¹⁸.

16 پايدار (حميد)، "پارادوکس اسلام ودموکراسي" [مفارقة الإسلام والديمقراطية]، كيان، 1999، العدد 19

17 أكبر گنجي، م.م.س.

18 من وجهة النظر هذه، فإن المثقفين على اختلافاتهم، مثل محمد گزيان (علماني بالكامل) ومسعود بهنود (علماني) وعلي رضا رجائي (المسمّى بـ "الوطني-الديني" [ملي مذهبي]، وهو ما يعني "اجتماعي ديمقراطي" أو عضو في الجبهة الوطنية (حزب ليبرالي) التي أسسها مهدي بازركان)، وعبّاس عبيدي، و غلام رضا كاشي، وشمس الواعظين، يجدون أنفسهم في انسجام تام.

وعلى النقيض من ذلك، نجد أنصار الفكر الإسلامي المحافظ أقل تأثيراً في الفضاء العام، لكن تصوّرهم الديني، المرتبط بتصور المحافظين، يعكس وجهات النظر السائدة في صفوف النخبة الحاكمة. وهذا هو الحال مثلاً مع أمير محبيان، مدير صحيفة «رسالت» المحافظة، والأخوان عليّ لاريجاني وصادق لاريجاني¹⁹.

ولعلّ أبرز سمات المثقّفين الوسيطين هي مراوحتهم بين السياسة والصحافة؛ فقد كان بعضهم أعضاء في البرلمان (في دورته السادسة التي انتهت في عام 2004)، فيما لعب آخرون دوراً في السياسة المحليّة (أعضاء مجالس بلديّة)، ومن بينهم بعض النساء. وهذا هو الحال بشكل خاصّ مع هونغام شهيدي التي عملت في جريدة «نوروز» قبل أن تُغلق بحكم قضائي، لتكون بعدها مرشحة حزب سازندگی [حزب البناء] في البرلمان؛ وكذلك فاطمة حقيقت- جو، الصحفية وعضو البرلمان في دورته السادسة؛ وفاطمة راكمي، الشاعرة وعضو حزب «المشاركة» [جبهه مشاركت ايران اسلامي]، وشادي صدر وغيرهن. وكقاعدة عامّة، يربط المثقّفون الوسيطون أفكار كبار المثقّفين بالسياسة الاجتماعيّة وبالحياة اليوميّة في المجتمع. ومن بينهم بعض الطلّاب أو الطلّاب السابقين، وبعض الأساتذة الجامعيّين (مثل حسين بشيريه وفايز زاهد ويوسف أغاجاري، الذين سجنوا بتهمة الإساءة للإسلام). وقد مارس العديد منهم نفوذاً كبيراً، إمّا في المجالات التي يُديرها «كبار المثقّفين» (مثل مجلّة «كيان»، و«طرح نو» [الطرح الجديد]، و«إيران فارد» [إيران الغد]، وغيرها من المجالات الممنوعة من النشر من قبل القضاء الذي يسيطر عليه المحافظون في الأعوام 1990-2000) أو في الصحف أو الصحف الأسبوعيّة التي عانت من نفس المصير (صحيفة «سلام»، و«جامعه»، و«شرق»، و«هام ميهان» [المواطن]، الخ). كما تُستخدم وسائل الاتصال الحديثة (مثل الأقراص المدمجة أو أشرطة الفيديو أو الإنترنت)، وكذلك الدوريات المنشورة في الغرب مثل «إيران نامه» و«مهرگان» (تصدران في الولايات المتحدة).

المثقفون المحافظون الجدد

بينما يتمتع المثقّفون الإسلامويّون في جزء كبير من العالم الإسلامي بالشرعيّة بسبب معارضتهم للغرب وللأنظمة القائمة التي تُعتبر تابعة للإمبرياليّة الغربيّة (مصر، المغرب، باكستان، الأردن، المملكة العربيّة السعوديّة...)، فإنّهم في إيران بصدّد فقدان شرعيّتهم بسبب علاقتهم المباشرة مع التئوقراطيّة الإسلاميّة القائمة. ويتمثّل دور هؤلاء المفكرين حالياً في دعم الجناح المحافظ للنظام الإسلامي، ورفض انفتاحه السياسي باسم الدين. ونجد ضمن هؤلاء رجال دين مثل آية الله مصباح يزدي وآية الله أحمد جنتي، ومثقفون

19 Khosrokhavar (Farhad), "The neo-conservative intellectuals in Iran", *Critique*, 2001, n° 19

علمانيون مثل غلام علي حدّاد عادل وسيّد مجيد ظهيري²⁰ أو علماء دين من رتبة حجة الإسلام (رتبة أقلّ من آية الله) مثل حميد پارسا²¹ وصادق لاريجاني وأحمد واعظي²².

ولهؤلاء المفكرين «خُراس» السلطة المحافظة، صحافتهم ومجلّاتهم الفكرية، مثل «انديشه حوزة» (المنشورة في قم) أو «پژوهشنامه متين» (جريدة فصلية لمعهد الإمام الخميني والجمهورية الإسلامية) إضافة إلى الصحف، مثل «كيهان» و«رسالت» التي تُفسح لهم منابرها لترويج خطاباتهم. ولعلّ السمة الغالبة على هؤلاء المفكرين هي ما يمنحونه لولاية الفقيه من أولوية: فالمرشد الأعلى هو من يضع المعايير التي يجب أن يُطبّقها المؤمنون، حتّى وإن كانوا لا يُوافقونه على المستوى الديني البحت. فأية الله محمد هادي معرفت²³ يُعارض بين المجتمع الإسلامي والمجتمع المدني، ويرى أنّ المفهومين غير متوافقين: إذ يقوم المجتمع المدني على القوانين الإنسانية، بينما يقوم المجتمع الإسلامي على المعايير التي حدّدها الوحي الإلهي في القرآن والوصايا الدينية المقدّسة²⁴. إنهم يُعارضون المثقّفين الدينيين الجدد، ويُحاولون إظهار أنّ علمنة الإسلام تدنيس له، بل هم يرون ضرورة «نزع العلمانية» عن الإسلام، وأنّ على الإسلام أن يشمل جميع المجالات بما فيها تلك التي كانت تخضع في إيران ما قبل الحديثة إلى «العُرف»: فالإسلام يطمح تاريخياً إلى أن يشمل كلّ نواحي حياة المؤمن، وينبغي أن يشمل جميع المجالات الخارجة عن سيطرته باستخدام بممارسة القياس الفقهي والاجتهاد. وبناءً على ذلك، فإنّ أرخنة الإسلام بدعة، والمثقفون الدينيون الذين يزعمون «تحديثه»، إنّما يُحدثون فيه ما يُخرجهم منه. وفي هذه النسخة الشمولية، نجد الهيمنة السياسية منغرس في جوهر الإسلام ذاته، ومهمّة «الوليّ الفقيه» هي إرشاد المجتمع المسلم نحو المثل الأعلى للأمة الذي افتتحه النبي في الفترة التي قضاها في المدينة حين باشر وظائف سياسية ودينية لا انفصال بينها.

20 انظر: ظهيري (سيد مجيد)، «نقد نظريه افتراق ساختار سياسي از نهاد دين» [نقد التصوّر الذي يفصل البنية السياسية عن الدين]، انديشه حوزة، السنة الرابعة، العدد 4، ربيع 1378 هـ.ق (1999 م)، حيث ينتقد المفكرين الإصلاحيين الذين يفصلون بين الدين والسياسة.

21 پارسا (حميد) «مباني معرفتي وجهه اجتماعي سكولاريزم» [الأسس العرفانية والسمات الاجتماعية للعلمانية]، في: كتاب الفتح، شتاء 1375 هـ.ق (1996 م)، العدد 1.

وللحصول على وصف عامّ لهؤلاء المفكرين، انظر:

Khosrokhavar, "The neo-conservative intellectuals in Iran", *op. cit.*

22 انظر: واعظي (أحمد)، «پارادوكس جامعه مدني ديني» [مفارقة المجتمع المدني الديني]، مجله نقد ونظر، خريف 1376 هـ.ق (1997 م)، السنة الثالثة، العدد 4. وفي هذا المقال ينتقد الكاتب تصوّر سروش للمجتمع المدني الديني الذي لا سمة إسلامية له سوى إيمان الناس بدين الله دون أن يكون ذلك مؤثراً مباشرة على السياسة.

23 انظر: معرفت (محمد هادي)، «جامعه ديني يا جامعه مدني؟» [مجتمع ديني أم مجتمع مدني؟]، مجله انديشه حوزة، السنة الرابعة، العدد 2، 1377 هـ.ق (1999 م).

24 نفس السابق.

المثقفون العلمانيون

وإلى جانب المثقفين الدينيين الذين يحدّدون داخل مجال التشيع، ويُدرجون التعددية السياسية ضمن التفكير في الإسلام، تُوجد مجموعة أخرى من المثقفين الذين يُصرّحون بعلمانيّتهم ولا يدّعون التدين، وهم يطوّرون نوعاً جديداً من التفكير، متأثر في الغالب بفلاسفة الغرب (خاصةً نيتشه، ولكن أيضاً هيغل وفوكو وهابيدغر وهابرماس ورورتي...)، وهم يضعون أنفسهم منذ البداية ضمن منظور علماني، وكان لهم تأثير حاسم على المثقفين الدينيين.

ويُعرّف هؤلاء المفكرون أنفسهم أحياناً من خلال علاقة عداء تجاه المثقفين الدينيين الجدد، ومن خلال علاقة تكامل أحياناً أخرى. ويُعتبر داريوش شايجان²⁵ من بين أكثرهم نفوذاً، ويهدف نقده إلى تحدي الاستبداد الديني والواحدية الثقافية، وهو يرى أنّ الثورة في إيران حدثت باسم الدين، انطلاقاً من البحث عن هوية شاملة تقوم على رؤية واحدة للإسلام، وأنّ هذا التمثّل للذات وللآخر يتعارض مع التوجّهات الكبرى والحميّة للحدث، ويؤدّي إلى الانحطاط الثقافي وإلى العزلة. فقد مرّت إيران فجأة ودون عيش مرحلة انتقالية من التقليديّة إلى ما بعد الحدث، وهو ما أدّى إلى انفصام في البنية الذهنيّة للناس. لذا، يجب علينا التخلّي عن هويّة مغلقة ومتوحّدة وأن نقبل بدرجة معيّنة من التفتّت من أجل تجنّب الفصام الذي تُعتبر الإسلامويّة المتطرّفة إحدى سماته المميّزة.

أمّا بالنسبة إلى آرامش دوستدار وجواد طباطبائي، فهما يستنكران كلّ بطريقته الخاصة التجذّر العميق للهويّة الإيرانيّة في الدين. وحسب دوستدار²⁶، فإنّ الثقافة الإيرانيّة تقوم على لاوعي ديني يمنعها من فهم جوهر الحدث الذي يقوم على العلمانيّة والعلمنة، بل إنّ المثقفين الإيرانيين حين يعرفون أنفسهم بأنهم يخالفون الدين، فإنّ هذا اللاوعي الديني يهيمن عليهم ويمنع تحرّره من الإسلام. أمّا بالنسبة إلى طباطبائي²⁷، فإنّ انحطاط الفكر السياسي الإيراني يعود إلى القرنين التاسع والعاشر للميلاد، حين قام علم الكلام والفقه الإسلاميّين بخلق الفكر اليوناني. ومنذ ذلك الحين، أضحت حتى الأفكار الخارجة عن الدين في الواقع محدّدة سلفاً من قبله، وفشلت في التحرّر من قبضته، وهذا ما جعلها عاجزة عن فهم الحدث. ولعلّ ما يميّز دوستدار وطباطبائي هو رؤيتهما الشموليّة للمجتمع الإيراني ولثقافته، إذ لا يأخذان بعين الاعتبار التنوّع والاتجاهات الجديدة المنخرطة في الفكر الثقافي والاجتماعي في إيران. وعلى خلاف هذين المفكرين، يُطالب شايجان بتبني هويّة منقسمة والتخلّي عن الطوبويّات الشموليّة التي تُعدّ الإسلامويّة إحدى أكثر تجسّداتها اكتمالاً. أمّا

25 Shayegan (Dariush), *Le regard muilé*, Paris, Albin Michel, 1989; *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*, Paris, Albin Michel, 1991; *Les illusions de l'identité*, Paris, Éd. du Félin, 1992.

26 انظر: دوستدار، *ملاحظات فلسفي* در دين وعلم وتفكر، م. م. س.

27 جواد طباطبائي، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، م. م. س.

الحلّ الذي يقترحه، فهو القبول بعالم متعدد الثقافات تتخلّى فيه الذات عن التوحّد المتجانس الذي يُمثّل الإسلام السياسي نموذجاً الأقصى.

خاتمة

شهد المجال الفكري في إيران تغييرات مهمّة في العقدين الماضيين؛ فقد ظهر نوع جديد من المثقّفين طرحوا على أنفسهم مهمّة تحدّي الثيوقراطية الإسلاميّة، وإظهار توافق الإسلام مع الديمقراطيّة، وتحرير المجال السياسي من قبضة الديني. ولعلّ هذا الأمر هو أحدث صورة لعملية العلمنة التي بدأت مع الثورة الدستوريّة في إيران عام 1906، واستمرّت مع الثورة الإسلاميّة، لتتأكّد أخيراً في مواجهة تسييس الديني مع ظهور «المثقّفين الدينيين» الجدد الذين يطالبون بإنشاء مجتمع مدني باسم الإسلام ذاته. أمّا بالنسبة إلى المفكرين العلمانيين الذين يعود ظهورهم كذلك إلى فترة الثورة الدستوريّة، فإنّهم مستمرّون في ممارسة تأثيرهم، ولاسيّما من خلال إعطاء المثقّفين الدينيين الموضوعات الأساسيّة للتفكير (المجتمع المدني، والديمقراطية، والتسامح، وإنشاء قيم لا تدّعي احتكار الحقيقة، إلخ)، حيث يتولّون إدراجها ضمن شبكة تأويليّة للإسلام باعتماد مفاهيم إسلاميّة، مثل الشورى والروحانيّة الإسلاميّة في بعدها الصوفي، إن لم يكن انسحاب الإسلام كنظام سياسي مهيم بحسب ما تُملّيه إعادة القراءة التجديديّة للقرآن والسنة. ويصاحب ذلك في الوقت نفسه عملية غزيلة للأحاديث «الضعيفة» المرويّة عن النبي والأئمّة، والتي تستند إليها شرعيّة ولاية الفقيه. إنّ ظهور شباب ما بعد الثورة، ممّن لم يعد تستهويهم العقيدة الثوريّة للجيل السابق، يُعطي شرعيّة كبيرة لهذه المفاهيم الجديدة للمجتمع وللإسلام. فعلى عكس العديد من المجتمعات الإسلاميّة التي ولّدت فيها أزمة الحداثة والنظم الناتجة عن الاستقلال، سقوط شرعيّة السلطة السياسيّة، والتي تمّ التعبير عنها من خلال صعود الإسلامويّة المتطرّفة، يجد المجتمع الإيراني نفسه منخرطاً ضمن توجّه يُطالب بالديمقراطية باسم الإسلام وفي مواجهة الثيوقراطية.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com