

ما بعد الإسلاموية في إيران:

دراسة لأسس ومواقف أول مفكر لما بعد الإسلاموية الإيرانية مهدي بازركان

Post-Islamism in Iran:

A study of the foundations and positions of the first post-Islamic thinker Mehdi Bazarghan

العنزي كمال سليمان

جامعة وحوزة العلمية، تركيا، kamalbinalman@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2023/05/31 تاريخ القبول: 2023/06/23 تاريخ النشر: 2023/09/30

ملخص: يتناول البحث فرضية ما بعد الإسلاموية الإيرانية من منظور المؤسس بازركان وما تقدمه هذه الفرضية من إشكالية جوهرية على أصالة الإسلاموية الإيرانية (=الفلسفة السياسية الشيعية) لنقض مقدماتها ومقوماتها المتحاربة مع الإسلام الحداثي الذي يتسلم مع الديمقراطية والعلمانية والحريات المدنية. وتأتي أهمية البحث كون بازركان أول مناهض للأسلاموية بإيران بآراءه ومواقفه الممهدة لكبار تنويري إيران المناهضين للإسلاموية المنظورة، ولا دراسة تتناول فرضية المؤسس باللغة العربية.

المصطلحات المفتاحية: بازركان، الفلسفة السياسية الشيعية، النظام الديني، العلمانية، ما بعد الإسلاموية.

المقدمة:

تبرز شخصية مهدي بازركان في حيز الفكر والتنوير الديني والسياسي والزعامة لتيار الإصلاح الديني في عهد الجمهورية الإسلاموية بإيران بما لا تترك أية شكوك في ذلك، وقد بدأ مسيرته إسلامويا يكرس جهده الكتابي ومشغلته الذهنية لتأسيس نموذج سياسي ينبثق أصول الإسلام للإدارة السياسية والمجتمع ونظام الحكم، مع البحث عن إمكانية للتطابق النظري والعملي بين الإسلام والعلوم الطبيعية (= Natural science) أو العلوم الأساسية (= The Fundamental Science) في تصور منه أن كثيرا من معطياتها يمكن أن ترصد في نصوص الكتاب والسنة محاولا استلاب ذهنيات وعقليات نشطاء السياسة في إيران الذين اعتنوا آنذاك بالنظريات السوسيولوجية والفلسفة السياسية والشيوعية والليبرالية والناسيوناليزمي

الملكي واليسارية وفرضيات دينية مسالمة (= الفرضية الأخبائية الفقهية الشيعية) أن في الإسلام ثراء فكري يمكن استباط تطبيقات لنظام الحكم والسياسة بواسطته.

وقد شهدت مسيرة بازركان بعد مرحلة التبنّي الإسلاموي تقييما ذاتيا وتقويما علميا من نفسه أدت إلى تغيير في مواقفه مكنه أن يترك منظومة فكرية متجانسة في فهم الإسلام والعلمانية والمعتقدات الدينية. المذهبية وحقوق الإنسان والتنوير الديني ودراسات قرآنية نوعية ومسألة العلاقة بين العلم والدين والمعرفة بالإنسان؛ منظومة جديدة لم تكن مسبقة في الحيز الأكاديمي في إيران إطلاقا.

وبناء على هذا الاعتبار الوصفي يعده مؤرخو الفكر المعنيين بالدين والسياسة والعلمانية وما بعد الإسلاموية في إيران شخصية تجمع بين المعاشية لأعاصير السياسة والدين وبين الدراسات البحثية المؤسسة التي جعلته أن يتوصل إلى ضرورة العزوفية عما كان عليه من موقف لما قبل 1979م (= الإسلاموية والفكرانية الدينية) من منظور الفلسفة السياسية الشيعية والمعتقدات الدينية المذهبية وما لها من فرضيات ونظريات كالنظام الحكم الديني نافيا إمكانية تأسيس أي نوع من الإدارة السياسية والاقتصادية والاجتماعية بناء على أدلة النصوص الدينية (= الكتاب والسنة) محضرا الدين وأدائه في انتظام العلاقة المعنوية والروحانية والأخلاقية الفردية بين الإنسان وخالقه؛ متحدثا للمرة الأولى في إيران عن ضرورة فصل الدين عن النظام السياسي - الدولة وما ترتب على ذلك من مقدمات لنشوء فرضية ما بعد الإسلاموية في أجواء مشحونة بالتطرف الإسلامي بعهد الجمهورية الإسلامية الإيرانية (1979م...) منذ أن تنحى عن رئاسة الوزراء 1983م.

ومن واقع البحث في نتاج بازركان العلمي والفكري والمعتقداتي يمكن القول أنه لم يوظف مصطلح ما بعد الإسلاموية ولا يشير إليه في بحوثه بالصرافة والصراحة بذلك المنظور المتداول في المجال الأكاديمي إلا أن الشواهد ومنهجية التأسيس وطرق الاستدلال وتنوع مصادره البحثية بين المعرفة الدينية والمعرفة الإنسانية، والنقد الفكري لأسس نظام الحكم الإسلاموي (= الجمهورية الإسلامية الإيرانية) لا محالة تجعله كمؤسس لما بعد الإسلاموية وهو في العقد السابع من عمره. وبناء على أهمية البحث فإن هذه الدراسة ستبدأ بالتمهيج الوصفي. التحليلي للتعريف بهذا المفكر أولا ثم هناك تحليل لمبانية الفكرية وأسس الاعتقادية مبينة عن مواقفه للمرة الأولى؛ إذ لا دراسة تسبقها في البحث عن مؤسس ما بعد الإسلاموية الإيرانية في البحث الأكاديمي بالعربية.

بازركان الحياة والمسيرة:

ولد مهدي بازركان 1908 . 1994م في عائلة أذرية بطهران، وأكمل تعليمه الابتدائي والثانوي¹ في مسقط رأسه، ثم درس عام 1929م الترموديناميك في المدرسة المهنية في باريس وعاد إلى موطنه عام 1936م بعد مضي سبع سنوات فانتدب إلى هيئة التدريس العلمية في كلية الهندسة بجامعة طهران وسرعان ما تم تنصيبه عميدا للكلية، وترك بازركان 305 أثر كتابي تتنوع بين المحاضرات والمقالات والمؤلفات².

لقد بدأ المهندس مهدي بازركان مساره في المتسع الاجتماعي والسياسي والإسلام الإيراني على ما يزيد الستين عاما منذ عام ١٩٦٠م، حيث دون بحوثا في السياسة الإسلاموية والإسلام التقليدي وأحد فروع العلم الحديث (= *Science*) المسماة الترموديناميك (= *Thermodynamica*)، وعرفه المجتمع الإيراني بأنه أخصائي ترموديناميكي³ في هذه المرحلة الأولى من حياته الثقافية⁴. وفي أخريات عمره على أنه باحث قرآني وتنويري ديني وعلماني سياسي. ويبدو أن ثمة نقلة فكرية ما قد حصلت أدت إلى تغيير الاتجاه الفكري لديه من مرحلة إلى أخرى بقي فيها حتى نهاية العمر كمسلم علماني وهذا الأمر أوجد التباسا واشتباها لدى الباحث في الفكر الإيراني الحديث قد يعجز عن تصنيف بازركان في اتجاه (= *Apperori*) معين واضح الأبعاد في أثناء قراءة نتاجه الفكري والتعرف على مواقفه.

وبناء على هذا الاعتبار لزم دراسة أسسه الفكرية ومواقفه في مجالي الإسلاموية وما بعد الإسلاموية، ثم أدائه السياسي والتنويري والعلماني كون شخصيته تحظى بحفاوة بالغة بين مفكري إيران ومراكز البحث الأكاديمي المعنية بالتيار العلماني الإيراني والإسلام الإيراني، ويقام له كل عام تأبين واسعة النطاق وتكتب

¹ انظر: غلامرضا نجافي، شصت سال خدمت و مقاومت (خاطرات مهندس مهدي بازركان): 23، 10، چاپ: 3، نشر رسا، تهران 1398ش. ترجمة تخصصية إلى العربية كمال سلمان الغنزي .

² سعيد برزين، زندگي نامه سياسي مهندس مهدي بازركان: 12، جاب 5، ناشر: نشر مركز، تهران 2016م، بالفارسية، الترجمة التخصصية كمال سلمان الغنزي.

³ ألف كتاب العشق والعبادة والترموديناميكية للإنسان في السجن، إنه يطبق مبادئ الترموديناميكية التي طالما استخدمت في العديد من العلوم والموضوعات التقنية والنظرية والتي أسفرت عن نتائج مهمة في علم الأحياء والأنشطة البشرية في مسألة الإيمان. انظر: مهدي بازركان، مجموعه آثار ١، مباحث بنيادين: راه طی شده، عشق و پرستش، ذره بی انتها، بنیاد فرهنگي مهندس مهدي بازركان، تهران، ١٣٧٧ش. ترجمة: كمال سلمان الغنزي .

⁴ رضوی نیا، علی، نهضت آزادی، مروی بر تاریخچه، ماهیت و عملکرد: 98، تهران: کتاب صبح، 1375ش.

البحوث ومقالات عن هذه الشخصية ومن أهم ما كُتب حتى اللحظة عنه: بازركان، راه پاک⁵ (= بازركان، الطريق الطاهر)؛ إلا أن التعرف على هذا المفكر في نطاق البحوث الأكاديمية لا يتيسر أو يمكن إلا إذا ما تمت دراسة مواقفه العلمية والعملية من قبل الباحث الذي يجيد الفارسية للوقوف على أهم المصادر الأولية وذات الأولوية وهو فعلاً ما تم إنجازه في هذه الدراسة.

منطلقات الإسلاموية في إيران ما قبل بازركان:

من واقع دراسة تاريخ الإسلاموية في إيران يمكن القول أن فقهاء الشيعة الثوريين أو أتباع الراديكال المذهبي (= Religious radicals) انطلقاً من 1860م تمكن هؤلاء [فقهاء] في المذهب الشيعي من توحيد الصفوف بينهم من خلال مرجع أعلى قادر على تحريك القاعدة الشعبوي وقد تغلب هؤلاء ذوو النزعة الإسلاموية على كل أشكال الإسلام في إيران منه الصوفي وهذا أول منطلق الإسلاموية في إيران⁶. وبعد ذلك فيما يقرب من نصف قرن ظهرت في بلاد فارس حركة تعرف بالثورة الدستورية (= انقلاب مشروطه ١٢٨٨-١٢٨٤ ش = 1905-1911م) كونهت تجمعات وأنشأت صحافة بتوجه الإسلاموي ونشطت إلقاء خطابات سياسية دينية وطالبت بضرورة النضال بالسلاح ضد السلطان مظفر الدين القاجاري (1853 - 1907م). وفي عهد البهلوي الأول (1925-1941م)، حيث يبدأ فترة تطبيق للحدثة (= Modernity) عبر تغييرات في الاقتصاد والسياسة والسوسيال الإيراني والعمل على خطط عصرية بالإضافة إلى أهم عملية الحدثة وهي تطبيق العلمنة (= Secularity) السياسة بشكل صارم أدى إلى الاختناق السياسي منه ظهر قلق الهوية الدينية والسياسية الإسلاموية نتيجة استبداد رضا شاه (1878-1944م) ما انتهى إلى تلويح فقهاء الشيعة بتعبئة الجماعات الدينية والاجتماعية ضده واستمر الأمر حتى سقوط وزارة محمد مصدق رئيس وزراء إيران (1952-1953م) في عهد البهلوي الثاني (1941-1979م). وفي البهلوية الثانوية تم منع جميع الأنشطة الدينية - السياسية إلا أن الإسلاموية واصلت نشاطها سرا في أربعينيات هذا العهد في تأكيدها على هوية الإسلام ضد الهوية البهلوية التي أريد لها أن تكون في إيران وكان هذا بداية ظهور إسلاميون أكاديميون جدد كعلي شريعتي (1933-1977م) الممازج بين

⁵ انظر: بازركان، راه پاک : مجموعه مقالات همایش علمی فرهنگی بزرگداشت مهندس بازركان، مؤلف: بنیاد فرهنگی مهندس

مهدی بازركان نشر: کویر زبان: فارسی، سال چاپ: 1384 نوبت چاپ: 1؛ بالفارسية ترجمة كمال سلمان العنزي

⁶ عنایت، حمید (1362). اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی. 279

المنهجية الثورية الشيوعية والدين ومهدي بازركان (1908 . 1994م) الذي يجمع بين العلم الطبيعي والدين.

الإسلاموية (= Islamism) وما بعد الإسلاموية (= Post-Islamism) الإيرانيين:

لقد حظيت الإسلاموية بمكانة بين متديني إيران بعد أن أخفقت قدرة الأوساط الشيعية التقليدية في الحوزة العلمية في قم أو حتى النجف وهما كبريا المؤسسات التعليم الديني - الشيعي بالنسبة إلى الشيعة عن وضع خيارات حلّية لهجومنة الحداثة (= Modernity) في الاقتصاد والسياسة والسوسيال والخطط العصرية في إيران، فأدى ذلك في أواخر عشرينيات القرن الماضي إلى تأسيس تيارات تسعى إلى إنشاء فكرانية سياسية - إسلامية (= أيديولوجيا إسلاموية - شيعية) تستند بلحاظ عمومي أو تقارب ما اشتهر في الجمع بين السياسة والإسلام كالدستورية، وشورى الفقهاء، وولاية الفقيه⁷ تقوم على تعاليم الإسلام كالفقه والمعتقد والسيرة الشيعية غايتها التوجه نحو مجتمع إسلامي مثالي (= أمة الإسلام) على أن الفساد والدمار والتخلف في الإسلام - المجتمع الشيعي ناتج عن السياسة والحكم ولا يمكن العبور من ذلك إلا بإقامة نظام إسلامي (= تطبيق الشريعة).

وحيث تصنف هذه التيارات ضمن ما يصطلح عليه بالأيديولوجية الإسلاموية في أدبيات الإعلام الحديث والبحث الأكاديمي (= Islamic fundamentalism = الإسلاموية Islamism) فيلزم تعريفها يكشف عن ماهيتها بشكل أبين. وبناء على هذا عُرفت الإسلاموية: ذلك الاتجاه الذي ينتمي إلى الإسلام بصفته حركة تقليدية ومحافظة يعتقد أن على المسلمين أن يحاولوا أولا العودة إلى أصول ومبادئ الإسلام، ثم أسلمت المجتمع تدريجيا إلى جانب تطبيق الشريعة في السياسة والسوسيال والثقافة والإدارة والدستور والقانون ثانيا⁸.

وهذا التعريف في ضوء التحليل السيمانتيني يشمل مدلولين: الإسلام الأصولي والسياسة وهذا التركيب [الثنائي] يعني فكرانية إسلامية⁹ ومن جهة تعريفية أخرى وفقا للتحليل المنطقي الصوري (= Formal

⁷ انظر، محسن كديور، نظريات الحكم في الفقه الشيعي، طبعة 1، دار الهادي، بيروت 2000م

⁸ انظر: عليزاده، حسن، فوهنگ خاص علوم سياسي: 128، چاپ 2، نشر روزنه، تهران 1382 ش؛

⁹ يصنف الإسلام الأصولي قبال الإسلام التقليدي على سبيل المثال.

(logic): انتفاضة على القيم الغربية والرد على أزمة عالم الإسلام في مواجهة الحداثة . الغرب على أن الإسلام هو الأساس في المسائل الاجتماعية وبالأخص السياسية كونه يحوي أصول ثابتة لا تقبل التغيير¹⁰ من منظور نظري. وفي مجال التطبيق والعمل فإن الإسلاموية تهدف إلى الإطاحة بالحكومة والأنظمة وكل نظام ودولة لا تهدف إلى تطبيق الشريعة كالعلمانية ومتعلقاتها (= الديمقراطية والقومية..). وإقامة نظام سياسي وحكومة دينية - ثيوقراطية.

وأما منظور فلسفي إذ يتيح لنا إمكانية تحليل ما تتبناه في مجال النظر قبل العمل يرى الإسلاميون أن ثمة أحكام ثابتة في الإسلام توصف بـ الجوهريانية الإسلامية¹¹ يستدل بها من واقع النص المقدس (= الكتاب والسنة) في تطبيق هذه الفكرانية ما يعني أن [الإسلاموية] ظاهرة فاعلة تنبثق من النص الديني (= الكتاب والسنة) ومبادئ وأسس وقيم إسلامية بالإضافة إلى السمات المتأصلة والأساسية للإسلام¹²، حيث توظف المفاهيم والمصطلحات والمفردات التي تعد عينات ثابتة (= جوهريانيات (لها طابع استغراقي أو شمولي (=Holism) إلى جانب وجود أيديولوجية في جميع جوانب الفكر وأسلوب الحياة، ما يعطيها ظهوراً أصولياً الإسلاموياً (= Fundamentalism¹³) بحثاً للعمل على استئصال كل ما لا صلة له بالإسلام كالمفاهيم الأساسية للحداثة: كالعلمانية السياسية والعقلانية الأداتية والوضعية الفلسفية والديمقراطية، والمجتمع المدني وحقوق الإنسان كالمساواة في حقوق الرجل والمرأة وحرية الرأي لدى الآتيزيمين والتنوع المعرفي من الإسلام كالصوفية والعرفان والفلسفة الإسلامية¹⁴.

ومن جهة نقدية حول ما يسمى بالجوهريانية يمكن الاستدلال على أنها ليست سوى خطابات يمكن الاستبطان الفقهي منها بأشكال مختلفة في حيز الأحكام الشرعية إلا أن الإسلامويون يركزون على نوعية معينة ويعتدون بها كقراءة رسمية، أي استنباطات لا تحتل غير الوجه الذي هي عليه، بينما يلزم أن تخضع هذه الجوهريانية إلى عدة مشروطات أدواتية وموضوعية وزمكانية، كما لو تمت دراستها من منظور النظريات

¹⁰ عبد الكريم سروش، تفرج صنع: 17.9 چاپ 8، موسسه فرهنگي صراط، تهران 1385ش. بالفارسية ترجمة كمال سلمان العنزي .

¹¹ انظر، عبد الكريم سروش: جوهر وعرض الدين: 168، نشره كيان، شماره 42، سال 1377ش. بالفارسية ترجمة كمال سلمان العنزي.

¹² المصدر نفسه: 10.

¹³ يقابله الإسلام التقليدي وأتباعه يعيشون وفقاً لتقاليد الإسلام وليس لديهم اهتمام أساسي وفلسفي بعالم اليوم، وليس له نظرية لعالمنا اليوم ولا يوجه نقداً للعالم الحديث لا السياسي ولا الفلسفي.

¹⁴ يمكن رصد دولة الوهم والخرافة (داعش) كأهم عينة في هذا المجال حيث العداء لكل ما تمت الإشارة إليه.

الحديث التاريخانية واللغة والسوسيولوجيا ومنهجيات فهم النص والتلقي والأمر المعنوي والأمر العرضي للدين، وإعمال نقد المعرفة الدينية لما تورث من الفقهيات والمعتقدات، وإمكانية العمل بهذا المفروض وهو أن مجموعة الجوهريانيات التي يتمسك بها الإسلامويون لم تكن أصلا جوهريانية.

والآن بهذا الاعتبار القائم على أداء الإسلاموية يمكن التعرف على خصوصيتين أساسيتين لها وهما: أيديولوجية حكومية لإنشاء نظام سياسي إسلامي واحتكار السلطة وهذا أولا؛ ثم الإطاحة بالحكومة العلمانية أو الحكومة المؤسسة وفق المعايير الدولية العرفية واستبدالها بحكومة ثيوقراطية لتطبيق الشريعة ثانيا.

ومن جهة نرى أن الإسلاموية الإيرانية لا تختلف إلى حد ما عن نظريتها الإسلاموية المشاعة من حيث المصادق فإنها تعتمد ثوابت تنماز بها في التضاد الفكري والفلسفي مع الغرب وبالذات مع الولايات المتحدة، حيث تنظر إلى الأخيرة بعين شكوكية في مجال العلاقات والاهتمامات والفكرانيات؛ وذلك لأن النظام الإسلاموي في إيران يتبنى الإسلام الأصولي الذي يرى إمكانية التفاعل مع العالم الحديث إلى حد ما لمصالح ومنافع تخص مسألة الحفاظ على النظام والسلطة في إيران، لكنه يغلق فكرانيته أمام تبني القيم والمبادئ والأسس الغربية - الأمريكية (= الديمقراطية والليبرالية وحقوق الإنسان..) فيواجهها نظريا، بل عمليا لإنقاص تأثيرها على السوسيوال والسياسة والاقتصاد والحرية الفردية. فهو في الواقع يوظف أدوات العالم الحديث لهذه المواجهة ويتجاهل المعطيات الإنسانية الحديثة وتراكمية التقاليد الفكرية والفلسفية الإيجابية المتحصلة في الإسلام منذ قرون وما لها من أشكال كالدعوة إلى الإسلام الروحي والتوسع بالعلاقات الثقافية والدينية والاقتصادية وحسن الجوار والمسلمة مع العالم وفلسفاته .

وبناء على الاعتبار التوصيفي، إن قارنا ماهية الإسلاموية مع ما يأتي حول ما بعد الإسلاموية (= Post-Islamism) فسنجد أنها على نقيض من هذه الأخيرة التي تتقوم في عدم الإقرار بفرضية الجوهريانية الإسلاموية وتبتعد عن القراءة الرسمية الملزمة ومعاداة العلمانية والحداثة والقيم الإنسانية الحديثة عينا كما يبينه آصف بيات¹⁵ (= Asef Bayat 1954م) في بحثه عن هذا المصطلح الذي أنشأه¹⁶ في التسعينيات

¹⁵ "ما بعد الإسلاموية" عند بيات نموذجٌ للتغيُّرات الحاصلة في الخطابات الإسلاموية في إيران على مستويي الفكر والسوسيوال غير الرسمي لمرحلة ما بعد الحميني برزت في التيار الإصلاحية الإيراني. وكان كتابه ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي أهم ما كتبه في الأطروحة. انظر، ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي، بيروت، جداول للترجمة والنشر والتوزيع، 2013م.

¹⁶ ما بعد الإسلاموية عند آصف بيات أستاذ دراسات الشرق الأوسط بجامعة إيلينوي الأمريكية تختلف عما هي عند أوليفيه كاريه (= Carré Olivier): اليوتوبيا الإسلامية في الشرق العربي 1991م (= L'Utopie islamique dans l'Orient)

ونشره في بعض مقالاته¹⁷.

يعرف آصف بيات ما بعد الإسلاموية تعريفاً بواسطة الغاية على أن ما بعد الإسلاموية هي نتيجة الاعتراف بمتطلبات العلمانية والتحرر من التحيز وكسر احتكار الحقيقة الدينية؛ باختصار بقدر ما يمكن اعتبار الإسلاموية أمراً مزدوجاً من الدين والمسؤولية، فإن ما بعد الإسلاموية هو مكون مزدوج من الدين والحقوق الفردية¹⁸. ويعني بالنسبة إليه: العبور من الإسلام السياسي والإسلاموية، أي الانتقال من الإسلام السياسي إلى ما بعد الإسلام السياسي¹⁹. لقد وظف بيات مصطلح ما بعد الإسلاموية في إشارة إلى ما حدث من ثورة في إيران وما يتعلق بما سبق الثورة عندما تحدث آية الله الخميني عن تطبيق الشريعة، ثم من خلال رصد العقد الأول من تاريخ الثورة الإسلامية ما انتهى به إلى التنظير لما بعد الإسلاموية، أو ما يعني: تخطي الإسلام السياسي؛ الانتقال من الإسلام السياسي إلى ما بعد الإسلام السياسي. ويؤكد في التعبير الأكثر إبانة إنها مسعى ما بعد الإسلاميين هو الجمع بين الإسلام والحرية والاختيار الفردي والديمقراطية والحداثة بهدف تحقيق ما يسميه البعض الحداثة الأصلية المحلية²⁰.

وأخير فإن تنبه بعض مرحلة ما بعد الإسلاموية من تجربة الجمهورية الإسلامية (= Islamic Republic of Iran) في إيران فإن التجربة نفسها ألزمت أبرز المشاركين في أن يتحدثوا عن ما بعد الإسلاموية فكان بازركان المتأخر من الأوائل.

1. المقدمات الفكرانية: بازركان المتقدم والإسلاموية (=Islamism):

في هذه المرحلة ينحرف بازركان في الاتجاه الشمولي (= Holism) الأصولي في فهمه للإسلام ويتبنى الإسلاموية لفترة طويلة 1947 . 1198 وفيها كرس اهتمامه لوضع الصلة بين الإسلام والسياسة والدولة والشريعة وبالإجمال دعم الفكرانية الإسلاموية (= الأيديولوجية الإسلاموية) كون بازركان يرى أن الإسلام . الدين له إيديولوجيا سياسية ومن هنا اهتم بالأيديولوجية وضرورة النضال بغية إنتاج مجتمع متآلف موحد

arabe للعلوم السياسية الوطنية المؤسسة، مطابع باريس 1991م (Presses Fondatio National des Sciences Politiques). حيث يريد بيات العبور من الإسلاموية في إيران إلى ما بعدها.

¹⁷ انظر: كارنامه آصف بيات: 24، مجله مهرنامه، تاريخ انتشار 1391ش.

¹⁸ آصف بيات، ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي: 34، بيروت، جداول للترجمة والنشر والتوزيع، 2013م.

¹⁹ المصدر نفسه: 39.

²⁰ المصدر نفسه: 31.

(= أمة الإسلام)؛ إذ لا تطور ولا حضارة دون وجود أيديولوجية ونضال وثورة حتى صار يدين أي فكر غير مناضل مصنفًا إياه في حيز المنافاة للطبيعة الإنسانية وأهداف الخلق البشري.

ومن هذا المنطلق بدأ علاقات مع مقاتلي حرب العصابات الثائرين في البلاد ذوي الميول اليسارية مستدلاً على هذا الموقف النضالي ببحوث الاسكاتولوجيا في مسألة الإيمان بالله والآخرة والمصير الأبدي والاستشهاد والجنة والخلود، فيكتب: مرز بين دين وسياسة²¹ (= الحد الفاصل بين الدين والسياسة) وعلل عقب افتدأكي ملل مسلمان (= الأسباب المؤدية إلى تخلف الشعوب المسلمة) ومزايا ومضار دين (= منافع ومضار الدين) وانتظار مردم از مرجعيت (= ما يتوقعه الناس من المرجعية الدينية) محولاً إيجاد صيغة فعالة لأيديولوجية إسلاموية على أن بين الإسلام ونظام الحكم السياسي ترابطية لا قطعية.

يقول في ذلك: أن يهيمن الدين على السياسة ويسندها [فهذا هو المطلوب]، وإن تهمين السياسة على الدين فإنها سوف تصهره في بوطقتها وتبدده أو تتحكم به كما تشاء²² [وهذا مرفوض] فالدين لا يستولي على السياسة فحسب وإنما على كل شؤون الحياة والعالم والفرد، وأن تلك الشؤون لها عناصر مشتركة مع أحكام الإسلام العملية (= الأحكام الشرعية العملية)، وبعبارة موصلة أن الدين يتدخل في الحياة والأخلاق والعواطف والسياسة... لكن لا ينبغي لكل هذه المفاهيم أن تتدخل في الدين وتوجهه إلى غاية ما²³. وهذا دليل يبين على القول بالترابطية بين الإسلام والسياسة (= الإسلام السياسي = *Political Islam*)، وهو ما أكدته في مؤلفاته أو معظم بحوثه مرارا وتكرارا للوصول إلى صياغة فكرانية إسلاموية²⁴ للتحكم بشؤون الحياة والسوسيال والسياسية والثقافية والتعليم وإلى ما ذلك من فينومينات (= *Phonemenon*) أخرى.

تتضح وجوه الجوهرانية الإسلاموية في أعمال بازركان من واقع فهمه وتفسيره الاستدلالي للنص الديني (النص التنزيلي / النص غير التنزيلي) نافيا من وجهة تصور أكاديمية نظريات العلوم السياسية وفلسفة السياسة والعرف السياسي (= *politics conventional*) الحديث والتجربيات السياسية العالمية المعاصرة والمعايير السياسية الحديثة وأحداث السوسيوالات والوقائع الإنسانية في التعامل مع الموضوع

²¹ تصنف بازركان بحسب التقييم بأنه إسلاموي لتكريسه بهذا الكتاب على مسألة السياسة وليس التغيير الثقافي والحضاري.

²² . انظر: مهدي بازركان، مجموعته آثار: 8/ 364، بنيا د فرهنكي مهندس مهدي بازركان، تهران، 1377ش

²³ مصدر سابق: 8/ 379.

²⁴ مصدر سابق: 8/ 379.

السياسي، بل إن عزمته على تحديد الموقف الشرعي الصرف من النص الديني بمنأى عما تمت الإشارة إليه من المعارف والتجربيات والمعطيات، هو أقوى دليل على تبنيه للإسلاموية والقول بالجوهريانية لها. على سبيل المثال لقد استدل بنصوص من القرآن معتبرا إياها جوهريانية وأدلة أولية للإسلاموية، مثلا من الآية: (وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُشْرِكِينَ²⁵) يتساءل عن معنى المفسد؟ فيجد أن (الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ²⁶) أن الآية فيها دلالة [= دلالة سياقية] على عدم الخضوع والطاعة والانقياد إلى الحاكم أو السلطة؛ السلطة التي تفسد أو أنها لا تصلح أحوال البشر ومتعلقاته [متعلق السوسيال والبلوتيك]، فهي مصداق (وَأِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ²⁷.. 28) وبناء على هذا الاعتبار التفسيري التقليدي لآيات فيها مفردات تدل بظواهرها على المجاهدة مع الحاكم غير الإسلاموي وعمل على تأصيل الحكم الإسلاموي (=إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ) إلى جانب المفكر ذي النزعة الشيوعية في العمل السياسي علي شريعتي (= Ali Shariat 1977-1933) وفقهاء ثوريين آخرين أبرزهم آية الله محمود طالقاني (1911 – 1979م) باللقاء محاضرات في الأيديولوجية السياسية والثورة فيها محاولات الاستدلالية على أن للمفهومين علاقة بالإسلام والفقهاء الشيعي، في تجمعات الجيل الشاب آنذاك²⁹.

ومن هنا انتهى نشاطه السياسي في تلك الفترة بمرحلة العمل والتطبيق فلذلك في عام ١٩٦١م أسس هو وآية الله طالقاني حزب نهضة الحرية الإيراني (= حزب نهضة آزادی ایران) فقام الأمن الإيراني سافاك باعتقاله وإيداعه السجن عام ١٩٦٣م وبعد مضي خمسة أعوام في ١٩٦٧م أعفي عنه وأطلق سراحه³⁰.

2. المقومات المعرفية: بازركان المتأخر العلماني وأسس ما بعد الإسلاموية (= Post-Islamism):

²⁵ الشعراء: 151.

²⁶ الشعراء: 151.

²⁷ البقرة: 206.

²⁸ انظر: مرز میان دین و سیاست: ٤، شرکت سهامی انتشار، تهران ١٣٤١ هـ ش / ١٩٤١ م. بالفارسية ترجمة كمال سلمان العنزي.

²⁹ سعيد برزین، زندگی نامه سیاسی مهندس مهدی بازركان: 15-16، تهران، نشر مرکز، 1374 ش.

³⁰ انظر: غلامرضا نجاتی، تاریخ سیاسی بیست و پنج ساله ایران (از کودتا تا انقلاب): 1/ 23، 163، 23، 165، 374، چاپ

5، نشر رسا، تهران 1378 ش. بالفارسية ترجمة كمال سلمان العنزي.

لقد باشر بازركان العمل على العلمانية بهذه المرحلة ذات الأهمية وفقاً لأطروحته الله والآخرة وغاية الأنبياء (= خدا وأخرت هدف انبيا) وانقطع عن ماضيه المليء بالتشدد الديني الذي بحث فيه بشدة وحمية عن إيجاد فرضية للعلاقة بين الإسلام والسياسة لصياغة فكرانية إسلاموية؛ بازركان المتأخر تبني أصالة اللاعلاقة بين الدين والسياسة (= العلمانية السياسية)، وأن الإنسانيات والأعراف والدراية العلمية والعلوم السياسية وفلسفة السياسة الحديثة هي من تتمكن من إيجاد الخطط الحلية لصياغة نظام سياسي يصلح لحياة كريمة فضلاء وللتخلص من مسألة الإسلاموية في إيران.

وبناء على هذا كان كثيراً ما يتطرق إلى شواهد من الأديان في البحث عن الأدلة من متونها، لا يهتم بها الإسلامويون أو لم تتم الفهومة لها كما هو مطلوب وفقاً لما بينا من معارف ومعطيات أكاديمية. فكان يرتأني أن الإسلام لم تأتِ للإجابة على الإشكاليات الدنيوية وحلحلة مشكلات الحياة لكل مجالاتها وبالتفصيل والإسهاب، وهذا هو مدخل العلمانية عنده إذ يفصل بين العمل الأنبيائي وبين العمل البلوتيكي، فيرى أن: الإسلام بالذات لم يأت بغية إنشاء الحكم السياسي! وإدارة المجتمع سياسياً! وإنما جاء خصيصاً بالآخرة، وأن معرفة الله غايته الجوهرية في أن يتعرف الإنسان على هذه الأمرين المهمين والمصيريين³¹.

وهذا الفهم النوعي المناقض لمرحلته المتقدمة يجعل السياسية في مديات اهتمامه علماً دنيوياً (= worldly science) ينقض به فرضيات ونظريات متحصلة بناء على استنباطات الفقهاء الفقهاء جملة وتفصيلاً! حتى إنه عمل ضدهم (= Anticlericalism) في مواضع عديدة واصفاً إياهم بصفة الضلال³² لأنهم استدلالوا بالفقه للبحث عن مناهج للسلطة أو حكومة دينية³³ (= Religious Government)!

³¹ انظر: مقالة: آخرت وخدا هدف بعثت انبياء، مجموعة آثار: ١٧ / ٢١٧ - ٣٥٤، بعثت ٢، تهران شركت سهامی انتشارات، ١٣٨٨ هـ. ش / ٢٠٠٩ م. بالفارسية ترجمة كمال سلمان العنزي. .

³² يكتب: المضللة "1983م (=گمراهان) في الكشف عن أخطاء دخول رجال الدين في السياسة. انظر: مهدي بازركان، گمراهان، چاپ 1، ناشر نامعلوم، تهران 1362 ش.

³³ يوازي عمله هنا علي عبدالرزاق (1888 - 1966م)، حيث يرى أن الرسول كان داعية إلى الإسلام ولم يوافق بين الرسالة والحكومة ولم ينو تأسيس نظاماً سياسياً كما يفهم من السياسة، وهو كغيره من الأنبياء لا بسلطان ولا مؤسس دولة ولا داعية للسلطنة السياسية وأما عن وجود ما يشبه الحكم السياسي يرى أنه نابع من الإيمان برسول الله وهو خاص بذلك حيث يتبعه الصحابة حيثما يمضي من دون قوة ملك وسيطرة وإخضاع ورقابة: من لم يكن حفيظاً ولا مُسيطرًا ليس بملك، لأنّ من لوازم الملك السيطرة العامة

ويضيف أنه يتمتع إمكانية: تحليل التراث لفهم السلطة من متون الأديان، ولا يمكن أن يتوقع ذلك من الأديان، ولا داعي في طلب ذلك من مؤسسي الأديان والمذاهب الروحية، وفي حال فقدان ما يفيد أو يصلح للاستعمال في الحكم السياسي لا يمكن القول أن عدم الوجدان دليل على ضعف الأديان³⁴، وإن القرآن في حديثه عن مؤسسي الأديان والتوحيد على أيدي الأنبياء والمرسلين في خطابه مع الإنسان بتوسيط الأنبياء كموسى وإبراهيم.. ومحمد فإنه يقول مخاطباً لنا: (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى.. وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى³⁵).. إن الأنبياء وبما في الرسائل لديهم لم يأتوا ليحملوا عنا أوزارنا أوزار أعمالنا الدنيوية، ولا لوضع حلحلة أو منظومة فكرية لما يقوم به كل إنسان في المجتمع³⁶.

وبناء على هذا الاستدلال فقد وظف بازركان بهذه المرحلة أدبيات علمانية بيّنة في الخطاب والبحث والمصطلح في سبيل نقض الاستنباط الرسمية من النصوص وتعميم سلطة التراث الفقهاء الشيعي من واقع التفسير والتنوير اللذين اتخذهما إلى جانب إنشاء مصطلحات في غاية الأهمية منها مصطلح: جمهورية رجال الدين، قد أطلقه على الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وكذلك مصطلح: المسلم العلماني، ويريد منه: يمكن أن تكون متدينا وفي الوقت ذاته علمانيا، متدينا في العقيدة وعلمانيا في السياسة فاصلاً بين الدين والدولة³⁷.

لقد كشف بازركان عن كل ما يتوصل إليه من استنباطات جديدة أثناء كل محاضرة يلقيها في ذكرى المبعث النبوي وكانت إحدى محاضراته النوعية التي أقيمت في منتدى المهندسين الإسلاميين (=) انجمن اسلامي مهندسين عام 1985م حيث أبدى فيها مواقف العلمانية للمرة الأولى هي محاضرة: ما لم يقال عن البعثة النبوية (=) ناگفته های بعثت³⁸ ثم محاضرة الله والآخرة مشروع الأنبياء (=) خدا وآخرت تنها برنامه

والجبروت، وسلطاناً غير محدود. انظر: علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم: 160، تحقيق الدكتور محمد عمارة، الناشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 2000م

³⁴ انظر: مقالة: آخرت وخدا هدف بعثت انبياء، مجموعة آثار: ١٧ / ٢١٧ - ٣٥٤، بعثت ٢، تهران شركت سهامی انتشارات، ١٣٨٨ هـ. ش / ٢٠٠٩ م.

³⁵ النجم: 3938.

³⁶ انظر: مقالة: آخرت وخدا هدف بعثت انبياء، مجموعة آثار: ١٧ / ٢١٧ - ٣٥٤، بعثت ٢، تهران شركت سهامی انتشارات، ١٣٨٨ هـ. ش / ٢٠٠٩ م. مصدر سابق.

³⁷ انظر: كفاشی كاظم آبادی، اکرم، بررسی اندیشه روشنفکران سکولار مسلمان در ایران بعد از انقلاب اسلامی (مهدی بازركان، محمد مجتهد شبستری، عبدالکریم سروش)، أطروحة دكتوراه، 2004م جامعة طهران. ترجمة كمال بن سلمان العنزي.

³⁸ ناگفته های بعثت 29 Abril 1985، محاضرة صوتية بالفارسية.

ي بعثت انبيا³⁹) تبنى فيهما ضرورة فصل السياسة عن الدين في نظام الحكم ومؤسسات الدولة، وقد نشرتا لاحقاً في كتاب: الله والآخرة غاية الأنبياء (= خدا وآخرت هدف انبيا). يتسائل بازركان في كل بحثه: ما الذي يطلبه البشر من الدين؟ ما مرامي البشر من مسألة الدين والله والآخرة في منظور الغاية الأنبيائية والرسالات؟ وذلك عندما يدرس أفعال وأعمال وسلوكيات ورسالات الأنبياء بواسطة النص القرآني، ثم يجب أن الغاية هي تقريب البشر = الإنسان من وجود الله ومحاولة إيصاله إلى السعادة الأخروية، ولم تعترم نصوص القرآن التي تذكر بعثة الأنبياء إقامة نظاماً سياسياً (الإسلام السياسي = *Political Islam*) وتأسيس حكومة ثيوقراطية (= *Religious Government*) ولا يمكن على أساس السنة النبوية تأسيس ودعم ذلك⁴⁰.

الف). العلمانية السياسية النوعية كمقوم أول لما بعد الإسلاموية:

يشير بازركان أن العلمانية السياسية في الأنظمة التي توظفها كمنهجية الإنشاء الحكم وعمل الدولة تشهد الحفاظ على حق الديانة والتدين إلى جانبه حق العدالة والحرية والإنسانية لكل فرد بصرف النظر عن انتماءه ومعتقداته ما ينتج مجتمعاً يمكن المتدينين وغير المتدينين من العيش معاً وفقاً لحسن المواطنة، وبذلك لا يختلف بازركان في تعريفه للعلمانية السياسية (= *secularism*) المستعملة في أوروبا وأمريكا وهذا من جهة؛ ومن جهة أخرى العلمانية لدي بازركان تريد كسر هذه التصورات القائم في إيران أنه لا يمكن لغير المرجعية الدينية كالفقيه أو الولي الفقيه من فهم الحياة والسياسة ونظام الحكم، فلا مناص من الإسلام والفقيه، والمناصية غير واردة في الإسلام! لأن الكتاب والسنة تسلط الضوء على مسألتين هما الله والآخرة؛ وأن النصوص تتحدث بصورة مباشرة أو بضرب من البيان المستعار عن وجوب الإيمان بالرؤية الإلهية والحث عليها وأن تعاليم القرآن إنذار وتحذير من الآخرة بنفس الأهمية التي عليها مسألة الدعوة الألوهية، وأن القرآن الذي هو

³⁹ هذا الكتاب عبارة عن مجموعة من نص منقح لمحاضرة الآخرة والله الرسالة والمهمة وتوقع المؤمنين من التدين ضمن الموضوعات التي ناقشها المؤلف بالتفصيل يجمع هذا الكتاب أيضاً إضمامة لآراء عبد الكريم سروش ومصطفى كاتيراي ويوسف الإشكوري حول هذا الموضوع في نهايته. انظر: مهدي بازركان، آخرت و خدا: هدف رسالت انبياء، چاپ 1، ناشر رسا، تهران 1377 ش، بالفارسية ترجمة كمال سلمان العنزي.

⁴⁰ انظر: مقالة: آخرت وخدا هدف بعثت انبياء، مجموعة آثار: ١٧ / ٢١٧ - ٣٥٤، بعثت ٢، تهران شركت سهامی انتشارات، ١٣٨٨ هـ. ش / ٢٠٠٩ م.

جوهر الرسالة يوجه اللوم لنا على كثرة شغف الإنسان بالدنيا! وإهمال الآخرة التي هي المقصودة الأبدية.. وإن الأنبياء مرسلون ودعاة مهتمون بالإيمان بالله ومسألة الآخرة ومسار تكامل الإنسان وكماله، فغاية الرسالة الأنبيائية دعوة معنوية لا سياسية.

ومن واقع آخر يتخذ بازرغان موقفا نوعيا يعزز فيه أصالة الاعتقاد بالله يرى أنها لا تتناقض مع القول بالعلمانية في السياسة، على أن الاعتقاد بالعالم وكائناته ومخلوقاته كملك لله وأن الله هو الخالق، أساسا يأتي من الفهومة العقلانية والعلوم الإنسانية وهي من تكشف استقلالية الوحي عن مجالات الحياة المعاشية والسياسية، كون الوحي يخص الآخرة والاسكتولوجيا مثلاً؛ لكن لا العقلانية ولا العلوم الإنسانية لا تتقابل مع علم الله، أي أن النسبة المنطقية بين علم الله والإنسان ليست كنسبة النقيض؛ وبصفة عامة هذه العلوم والعقلانية من منظور آخر لا تزال قاصرة في فهم مسألة الله والإسكاتولوجيا.

وعليه فالعلمانية الإيرانية في تصور هذا المفكر علمانية خاصة، أي أنه يتعاطى مع نوع من العلمانية المعدلة التي تسعى إلى تحقيق رؤية أن المعرفة الإنسانية وحرية الإنسان هما من يمكنان الإنسان من بناء الحياة المعاشية ومكوناتها كالعدالة الاجتماعية وتوزيع حقوق الإنسان بهذا العالم حالماً ثمة فقدان للهجومية الدينية . الإسلامية ووساطة رجال الدين الإسلاميين والفقهاء الراديكاليين في تفسير أو وضع العلاقة بين الإنسان وبين الله، ومع ضرورة تبني موقف وهو أن الدين يقتصر على الله والآخرة وهذا ما وردت أدلته في تعاليم الإسلام؛ فالعلمانية السياسية عند بازرغان هي البديل الجوهري لهجومية الدين على السياسة ولها من الخصائص التي لا تتفق مع الدين ك: الاهتمام بالعلم والعقلانية وفصل الدين عن الحكومة وسيادة الشعب بدلاً من القول المستنبت للسيادة الإلهية⁴¹ وأن أسس هذه العلمانية النوعية هي: القومية، ومعارضة نظرية ولاية الفقيه، وتفسير الإسلام على الأسس الليبرالية، ومعارضة تشكيل حكومة ثيوقراطية، ومعارضة سلطة الأحكام الدينية على المجتمع⁴² .

لقد توصل بازرغان أن فقدان العلمانية في السياسة في إيران على الحد الأدنى سبب ويسبب بباطولوجيا دينية يشير إلى سبع فقرات رصدها من واقع الأوضاع والأحوال والتغيرات والأحداث المعاشة في التاريخ الإيراني الحديث بالإضافة إلى التاريخ المرجعي الديني الشيعي كثورة عام 1979م وهي كالاتي:

عملية انقلاب التوحيد إلى مفهوم الشرك:

41 آخرت و خدا، هدف بعثت انبياء، مهندس مهندس بازرگان، مجموعه آثار شماره ١٧، ١٣٧١

42 آخرت و خدا، هدف بعثت انبياء، مهندس مهندس بازرگان، مجموعه آثار شماره ١٧، ١٣٧١

يرى بازرغان أن أولى معطيات التلقي الديني من الرسالة الأنبيائية هو انقلاب أمر الوجدانية الإلهية أو التوحيد الإلهي إلى مفهوم الشرك؛ وذلك حينما يراد تحسين المعاش (= المعيشة الدنيائية) بذلك المستوى الراقي⁴³، وتعبير أدقي: المضي بالدنيا بنقطة الموازنة والمعادلة مع نقطة الآخرة. وعليه فإن لحاظ الدنيا بهذا المستوى وغلبتها أو هجموتها على الدين على أن ذلك من صميم العقيدة الدينية ينافي بالأساس الغاية (Telos) المحبولة عليها الإنسان في ثقافة العبودية لله الواحد القهار: العبودية [لله] صارت في المحسوس والمتاح [من أمور الدنيا]؛ لسهولة سبلهما الميسرة بكل أنواع الاتاحات، لذلك فنشهد أن الإخلاص وهو أساس العبودية يدخل حيز النسيان والغفلان! مما قد يكون أمره آيل إلى عدم التفكير فيه جملة تفصيلاً، ومن هنا ينقلب التوحيد إلى الشرك بكل ما فيه من مظالم ومفاسد فاتكة⁴⁴.

متاركة الدين وفقدان الأمل منه والإيمان به:

يعتقد بازرغان الأديان التوحيدية والرسالات الانبيائية والشرائع، لم تأت بغية الإجابة على المسائل العلمية والعملية، ولا الكشف عن أسرار الكون والعالم! لم تأت بحلول لمعالجة الآلام البشرية، ولا لرفع العقبات الدنيوية! عندما يرى أتباع الإيمان وبخاصة الشبان فشل الأديان وعدم كفاءة زعماء العقيدة ودعائها فلا شك أن الشبان سيتجهون إلى الالتقاط [في الدين] وهذا يؤدي بآثره إلى الفتور أو الإهمال في الاهتمام بالعقيدة⁴⁵.

وأما باقي الفقرات فهي: غلبة زعماء العقيدة على الدين والدولة؛ دين الله أم بضاعة الشيطان؛ الدين من أجل ترك الدنيا أو ترك الدنيا من أجل الدين؛ الأنبياء دعاة إلى الله والقيامة والآخرة؛ لغة تفكير الدين من أجل الدنيا⁴⁶.

باء). التاريخانية الفهموية كمقوم ثانٍ لما بعد الإسلاموية :

ينطلق بازرغان من مسألة ذات أهمية كبرى في الدراسات الأكاديمية وهي النظرية التاريخانية للفهم وأدواتها

⁴³ أطلق عليه : التطرف الاستهلاكي لشؤون الحياة.

⁴⁴ انظر: مهدي بازرغان، آخرت و خدا: هدف رسالت انبياء: 91_92، چاپ 1، ناشر رسا، تهران 1377 ش، بالفارسية ترجمة كمال سلمان العنزي.

⁴⁵ خدا و آخرت هدف انبيا: 93. مصدر سابق.

⁴⁶ خدا و آخرت هدف انبيا: 93_110. مصدر سابق.

في فهم النصوص ويرتكز على منهجيتها لنقض القراءة الرسمية التي يستدل بها فقهاء الشيعة الراديكاليين في تكوين الإسلاموية.

وبحسب مؤسس الهيرمنوطيقا الدينية في إيران الفيلسوف محمد مجتهد الشبستري (1934 . . . م) أن تاريخانية (Historicity) الفهم تركز على مسألة تكوين النص وفهم النص⁴⁷ الديني ولا وجود لما يسمى بالجوهرانية في الإسلام؛ الإسلام لا جوهرانية له (= الجوهر = Essence) لا بالمعنى الفلسفي الأسطي المتداول، ولا بالمعنى الذي يعتقده الإسلاميون تجاه آي القرآن على أن الآيات القرآنية وخطاباتها أحكام شرعية قائمة بذاتها ولها معان ثابتة وغير عرضية وأن آفاقها غير منفتحة على الفهم الحديث وأنها متعالية الوجود⁴⁸. وهذا التصور من الجوهرانية يقضي الموضوع التاريخي والواسطة المعرفية، في فهم وقراءة المفاهيم الإسلاموية. ما يعني أن الإسلامويون يرون أن الخطابات والأحكام تؤخذ مباشرة بلا واسطة معرفية ولا اعتبار تاريخي (= التعالية الزمكانية) من نصوص القرآن والسنة، وهما المرجع الوحيد للإجابة على كل مشكلة وإشكالية إلى جانب الفقه، وأساساً أن فقه الشريعة هو المصدر الوحيد للتقنين (The Major Source) لا مجرد مصدر مهم (A major source) فحسب.

ومن هنا يُمنح الفقه صفة التقديس ومنه يؤكد بحساسية مبالغ فيها على بعض معاني آيات القرآن مثل الجهاد والاستشهاد.. بنحو مغلق كلياً، فيظهر إشكاليات عدة تقع في مديات نقد شبستري على الفقه وفهم أو تفسير النص الديني وفي التصرف مع التراث الفقهي والكلامي بصفة عامة على أن النصوص لا تغلق آفاقها كلياً أساساً، ولا تعتبر ما توصل إليه من تفسير أمراً مروغاً عنه، بل لوازمها تستمر حتى الوقت الحاضر بحثاً عن التجارب الجديدة والفهميات الحديثة؛ كون فترة ظهور النص (= الكتاب والسنة) وكيفية تطوره أمر ما، وعقيدة عالم الدين وفهمه أمر آخر في عملية الاستنباط والاجتهاد⁴⁹. وبناء على النصوص ولوازمها والتاريخانية يحاول بازركان نقض القول بجوهرانية الإسلام التي كان قد تقارب منها وتبناها في مرحلته المتقدمة، على أن لا مفر من نقض هذه الجوهرانية كون فهمومات النص الديني والتراثيات والوقائع الواردة التي ينظر إليها بأنها [جوهر] الإسلام كان من الممكن أن تكون بطريقة مختلفة تماماً عما [يفترضه] فقهاء

⁴⁷ انظر، محمد مجتهد شبستري، هرمونتيك كتاب وسنت: 102، ناشر: طرح نو، تهران، چاپ دوم، سال 1375ش

⁴⁸ القاعده از پندار تا پديدار. معرف: باقرى، اسماعيل؛ زمستان 1386 - شماره 32 (3 صفحه - از 157 تا 159)

⁴⁹ المصدر نفسه: 134

الشيعية⁵⁰ الثوريين أو أتباع الراديكال المذهبي (= Religious radicals) أو فقهاء السطة. ولذلك أن المنظور التاريخي بإمكانه أن يساهم في حلحلة الإشكالية التي يقع فيها الإسلامويون في موضوع النص محاولا الوصول إلى المغزى والفحوى (= الفحوى ومفاد المتن) مانحا الإدراك والفهم التاريخي أن يتقارب من المعنى العصري المتطابق مع اقتضاءات اللغة والثقافة والفهميات والمعطيات المعرفية الحديثة للكشف عن دلالات جديدة تتخطى الفهم التاريخي المستدل به في الإسلاموية والعمل بفرضيات تضعه أمامه التاريخانية.

تاء). مبادئ حقوق الإنسان كمقوم ثالث لما بعد الإسلاموية :

يولي بازركان اهتماما لمسألة حقوق الإنسان، ويلج بحثها من منظور علم الأنثروبولوجيا (Anthropology=) وبلاستدلال على مبدأ القانون الطبيعي (= Natural law = Naturlex lex) ذي السابقية الطولى في بحوث فلسفة العلوم الاجتماعية (= فلسفة الأخلاق، وفلسفة الحقوق، وفلسفة السياسة..)، يضع المسألة كمقوم لما بعد الإسلاموية ولم يغفل عن معطياتها الإنسانية ونتائجها المهمة في الديمقراطية. والمراد من هذا المبدأ: أن هناك للبشر حقوق ومكتسبات معينة وثابتة لا تقبل التصرف فيها حتى لو لم تعترف بها الدول أو لم تكن واردة في نصوص مدونة⁵¹ والواقع أن هذه الحقوق تناسب واقع حياة الإنسان وتعتبر عالمية⁵². وبهذا الاعتبار التعريفي يمنح بازركان حقوق الإنسان أصالة الحق (=right) ويؤكد لها قبال من يرى أن الإنسان مقيد بأصالة التكليف (=الفريضة =duty)؛ الإنسان من حيث هو إنسان تتعلق به عدة حقوق لأنه يؤسس ذاتيا حقوقا تخصه وتحميه وتفرز له حدوده الإنسانية عن الحدود الدينية؛ كون المعرفة الدينية لا تهدف إلى بناء العالم ولا هندسة المجتمع والطبيعة(=Natur)، بل تترك العلم والعقل الجديد أن يقوموا بذلك. ويتبنى هنا بازركان فهومة المستوى الأقللي لا أكثرلي من الدين ناقضا ما كان يعتقد من الشمول والاستغراق العمومي والكللي للدين لكل مجال يقع في حياة الإنسان.

⁵⁰ انظر: مهدي بازركان، آخرت و خدا: هدف رسالت انبياء: 54، چاپ 1، ناشر رسا، تهران 1377 ش، ترجمة كمال سلمان العنزي.

⁵¹ Elshstain, Jean Bethke. "The Just War Tradition and Natural Law." Fordham International Law Journal 28, no. 3 (2005): 742–62

⁵² Küng, Hans. "Religion, Violence, and 'Holy Wars.'" International Review of the Red Cross 858 (2005): 253–68.

والمراد من حقوق الإنسان مجموعة أساسيات حقوقية أقرها المجتمع الدولي والعرف العالمي يحق للإنسان أن يمتلكها في الحياة العملية والتي تُمنح على أساس القول بالحقوق الطبيعية (= قبال الحقوق الموضوعية) بالاستدلال على نفس القانون الطبيعي. والبحث في حقوق الإنسان بما نعهده اليوم يعود في تكوينه إلى فلاسفة ومفكري أوربا في العصور الأخيرة كجون لوك واسبينوزا وكانت⁵³. يقول أسبينوزا أن: يعيش كل فرد في أمان بقدر الإمكان؛ أي أن يحتفظ بحقه الطبيعي في الحياة وفي العمل دون إلحاق الضرر بالغير⁵⁴. وتبنى هذه الحقوق على أساس الكرامة الإنسانية (= Human Dignity) ولها مكونات كالمساواة والحق والملكية والأمن وعدم العنف توظف من أجل الحفاظ على كرامة الإنسان وأنها متأصلة في الطبيعة البشرية⁵⁵. وقد تأصلت بشكل دستوري منذ إعلان 2771 لاستقلال أمريكا (= United States Declaration of Independence) الذي كتبه توماس جفرسون إذ أنه قام بصياغة إعلان الإستقلال الذي يعد بمنزلة المقدمة التي تأسست عليها فكرة حقوق الإنسان^{56, 57}.

لقد بدأ بازرغان المتأخر مسألة حقوق الإنسان في زمن الرؤى الدينية المتطرفة في إيران والتهميش لحقوق الإنسان الطبيعية في الجمهورية الإسلامية متفاعلا مع المسألة ضمن ما رصده من تقدم في المجتمعات والحكومات الراعية للمسألة. ومن هذا المنطلق كان من أوائل مثقفي من أكدوا في المجال السياسي مسألة حقوق الإنسان، حيث اعتقد أنها جاءت نتيجة لمسار طويل ومتعرج وممرات صعبة متتالية وبجهود ونضال طويل ومستمر حتى فهم الإنسان في القرن العشرين أهميتها والاعتراف بها، ثم إنه يستدل بأصالة الحق من منظور الوجود الطبيعي للإنسان (= موجود واع، والوعي جزء من نشأته) وفي رأيه من هذه الأصالة يمكن أن تتأسس حقوق الإنسان وأن قوامها الفكري ناتج عن:

1. الطبيعة [البشرية] هي أرحم أب وأطيب أم للإنسان؛

2. يتربى الإنسان في حضن الطبيعة [البشرية]، ومن هنا فله القيمة البشرية والاحترام الطبيعي؛

⁵³. Weeramantry, E. G; 1997, Justice Without Frontiers: Furthering

Human Rights, Vol. 1, p 134

⁵⁴. اسبينوزا، رسالة في الالهوت والسياسة: 437، ترجمة حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، الطبعة الأولى، 2005، دار التنوير، بيروت.

⁵⁵. Brierly, James; 1963, The Law of Nations, 18 Oxford, Clarendon press.

⁵⁶ كريشتوفر هيتشنز، توماس جفرسون وإعلان الاستقلال الأمريكي: 14، ترجمة: رشا سعد زكي، دار كلمات عربية للنشر والترجمة، ط 1، القاهرة 2008م.

⁵⁷ -Anheier, humult & regina a.list, A dictionary of civil society, philanthropy and non-profit sector, London and new York: taylor & francis group, 2005, p 127

3. كرامة الإنسان تكفل له حقوقه وتفرض عليه واجبات ومسؤوليات؛
 4. الحق الأول للإنسان هو الحق في الحرية، وللإنسان أن يتمتع بحرية الاختيار في معتقداته وخطابه وأفعاله طالما لم ينتهك حقوق الآخرين؛
 5. شعوب العالم لما لهم من قيم وحقوق إنسانية فهم متساوون مع بعضهم البعض بالحقوق والواجبات الاجتماعية؛
 6. ليس لأحد الحق في امتلاك أو السيطرة على الإنسان الآخر ويجب أن يكون الحكم بيد الشعب (= الأصل الديمقراطي)؛
 7. يتحمل الأفراد مسؤولية الحفاظ على وجودهم والوفاء بحقوق الآخرين والمشاركة في الالتزامات الاجتماعية⁵⁸
- واعتقد بازركان أن شعار الحرية والمساواة والأخوة الذي تم تناقله بالاتباع للجمهورية الفرنسية والثورة الكبرى، حيث أصبح شعار دستورية إيران في الأصالة له أسس تعاليمي أنبيائي؛ كون الأنبياء لقنوا أتباعهم به وطبقوه بأنفسهم في المجتمعات أو على الشعوب، وأن الثوار والأحزاب الشيوعية في العالم والتي نزع منها أكثر من غيرها غرست الحرية الشاملة وإلغاء أي امتياز للخرافة الأرستقراطية والعرقية وما إلى ذلك، إنما غاية ما حققت أن ينادى فيها بعضٌ بالرفيق، بينما قبلهم بقرون كان أتباع الأنبياء ينادون بالإخوة وعملوا وعاشوا متكاتفين معاً⁵⁹. فمن الضروري العمل بمبدأ الحرية والمساواة ومراعاة الحقيقة ولزوم حق التعبير والمعارضة لنظام الحكم في الإسلام، ومن هنا أصبحت الديمقراطية ضرورية وفي منطق الأديان جاءت طاعة الأنبياء وعبادة الله من منطلق الحرية التي أعطيت للإنسان منذ اليوم الأول فكان (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ)⁶⁰.
- وبصفة عامة فإن بازركان قد سعى في مرحلته المتأخرة من أجل تحقيق مبادئ الديمقراطية وفقاً للمصادر الدينية والتزم بالعمل بالنصوص المقدسة (= الآيات والآحاديث) التي تم تأويلها من قبل الإسلاميين لدعم الحكم السياسي في مغايرة منه لهم بصياغة فكرية ترفض نظريات السلطة الدينية والحكم السياسي للإسلام في المجتمعات.

⁵⁸ بازركان، مهدي، مباحث اعتقادي و اجتماعي: 193، چاپ 1، نشر شرکت سهامی انتشار، تهران 1385 ش. ترجمة كمال

سلمان الغنزي.

⁵⁹ المصدر نفسه: 218.

⁶⁰ المصدر نفسه: 191.

المحصلة:

الإشكالية التي يمكن أن ترد على منظومة بازركان أنه يوظف الإسلام بالمعنى العمومي فيحتاج إلى تخصيص المراد منه، كون الإسلام له مصاديق عدة، ولو أن بحوثه ارتكزت على نقد الإسلام الأصولي الذي يستدل به الإسلامويون للسلطة والسياسة والاقتصاد والثقافة ما يعني بالعموم أن يساند الإسلام الحدائي ليضعه في مواجهة فكرية مع مبدأ الثورة الإسلامية (= الإسلام الثوري) أو الإسلامية الإيرانية.

ومن أجل التوسع فيما بعد الإسلامية الآخذة ببطيء بالحالة التأسيسية منذ ثلاث عقود في إيران بالصياغة العلمية يلزم أن تدرس فرضية بازركان بناء على ما قدمته الدراسة للوصول إلى جوهر ما بعد الإسلامية الإيرانية والتي لم يبرزها المفكر بازركان للتفكيك بين العلمانية الفلسفية (= اللامعتقدات الدينية) والعلمانية المخصصة (= العلمانية السياسية) مع إمكانية الاحتفاظ بالمعتقد الديني والظهور كمسلم علماني بالمعنى المخصص للعلمانية كون العلماني المسلم يرى أن السياسة تابعة للأعرافيات والعقلانيات والعلوم الإنسانية وهي متعالية على النظام السياسي الإسلاموي المستدل بالمنظومة التقليدية بالفقه والتفسير القرآني وعلم الكلام المناهض واقع السياسية والحقوقية والديمقراطية والعلمانية والليبرالية والأعراف العامة في المجال الإدارة السياسية وإنشاء الحكم وتكوين الدولة. وعليه فما بعد الإسلامية (= Postsecularism) البازركانية هي الأكثر فاعلية نظريا لمواجهة الإسلامية الإيرانية؛ لأنها قد درستها طيال ثلاثة عقود في محاولة تعي ضرورة إعادة مكانة الدين بالفضاء العمومي للمعيشة دون تفضيل معتقدات على أخرى. وبهذا الاعتبار المعرفي الانجازي فهو أول مفكر مابعد إسلاموي كونه حاول التأسيس لما بعدها وإن لم يوظف المصطلح المتداول في أدبيات ما بعد الإسلامية والبحوث الأكاديمية؛ وذلك لأن التفسير المغاير للتقليد الفقهي والمواقف الكلامية وهرمنقة فهم نصوص الكتاب والسنة كل ذلك تم الاهتمام به في مجال نقض الإسلامية ولوازمها.

المصادر والمراجع:

المصادر الفارسية:

1. انظر: غلامرضا نجاتي، شصت سال خدمت و مقاومت (خاطرات مهندس مهدي بازركان)، چاپ: 3، نشر رسا، تهران 1398 ش. ترجمة تخصصية إلى العربية كمال سلمان العنزي .

2. سعيد برزین، زندگی‌نامه سیاسی مهندس مهدی بازرگان، چاپ 5، ناشر: نشر مرکز، تهران 2016م، بالفارسیة، الترجمة التخصصية كمال سلمان العنزي .
3. رضوی نیا، علی، نخضت آزادی، مروری بر تاریخچه، ماهیت و عملکرد، تهران: کتاب صبح، 1375ش. ترجمه کمال سلمان العنزي.
4. مهدی بازرگان، مجموعه‌ی آثار 1، مباحث بنیادین: راه طی شده، عشق و پرستش، ذره‌ی بی‌انتها، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان، تهران، ۱۳۷۷ش. ترجمه: کمال سلمان العنزي .
5. بازرگان، راه پاک : مجموعه مقالات همایش علمی فرهنگی بزرگداشت مهندس بازرگان، مؤلف: بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان نشر: کویر زبان: فارسی، سال چاپ: 1384 نوبت چاپ: 1؛ بالفارسیة ترجمه کمال سلمان العنزي
6. مهدی بازرگان، مجموعه‌ی آثار 8، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان، تهران، ۱۳۷۷ش
7. مرز میان دین و سیاست: 4، شرکت سهامی انتشار، تهران 1341 هـ ش / ۱۹۴۱م. ترجمه کمال بن سلمان
8. غلامرضا نجاتی، تاریخ سیاسی بیست و پنج ساله ایران (از کودتا تا انقلاب)، چاپ 5، نشر رسا، تهران 1378ش. ترجمه کمال سلمان العنزي .
9. آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء، مجموعه آثار، بعثت ۲، تهران شرکت سهامی انتشارات، ۱۳۸۸ هـ. ش/ ۲۰۰۹م. ترجمه کمال سلمان العنزي.
10. مهدی بازرگان، گمراهان، چاپ 1، ناشر نامعلوم، تهران 1362ش.
11. مقالة: آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء، مجموعه آثار، بعثت ۲، تهران شرکت سهامی انتشارات، ۱۳۸۸ هـ. ش/ ۲۰۰۹م.
12. کفاشی کاظم آبادی، اکرم، بررسی اندیشه روشنفکران سکولار مسلمان در ایران بعد از انقلاب اسلامی (مهدی بازرگان ، محمد مجتهد شبستری ، عبدالکریم سروش)، أطروحة دکتوراه، الأستاذ المشرف داود فیروزی، 2004م جامعة طهران. ترجمه کمال بن سلمان.
13. ناگفته‌های بعثت 29 Abril 1985، محاضرة صوتية بالفارسیة.
14. مهدی بازرگان، آخرت و خدا: هدف رسالت انبیاء، چاپ 1، ناشر رسا، تهران 1377 ش، ترجمه کمال سلمان العنزي.
15. مصباح یزدی، محمدتقی، سلسله مباحث اسلام، سیاست و حکومت، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلام، قم 1377ش. ترجمه کمال سلمان العنزي .

16. مهدي بازركان، آخرت و خدا: هدف رسالت انبياء، چاپ 1، ناشر رسا، تهران 1377 ش، ترجمة كمال سلمان العنزي.
17. عليزاده، حسن، فرهنگ خاص علوم سياسي: 128، چاپ 2، نشر روزنه، تهران 1382 ش

مراجع العربية

- فرانسوا هارتوغ، تدابير التاريخانية الحاضرة وتجارب الزمان، ط 1، الناشر المنظمة العربية للترجمة، لبنان 2010م.
- العروي، عبد الله، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ط 2، الناشر المركز الثقافي العربي، المغرب 1988م.
- علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، تحقيق الدكتور محمد عمارة، الناشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 2000م
- الجرجاني، التعريفات، مادة الدين: 105، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، الطبعة: الأولى، دار الكتب العلمية - بيروت 1403هـ - 1983م.

المراجع الإنجليزية:

- Buzan, Barry (2000), The Middle East: A Perennial Conflict Formation, Cambridge University Press.
- Bernard, Lewis, (1988), The Political Language of Islam .Chicago: University ofChicago Press.
- Dekmejian, R. Hrair (1998), Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World, 38 ,Syracuse University Press.

المجلات:

- مجله مهرنامه (ماهنامه خبری، تحلیلی، در زمینه علوم انسانی، علوم اجتماعی)، تهران مهر 1391 (288 صفحه، تاريخ انتشار: 15/07/1391 تعداد عناوين: 101.