مجلة الدراسات الإيرانية

دراسـات وأبحـاث علميـة متخصصـة

مجلة علمية نصف سنوية محكمة تصدر باللغتين العربية والإنجليزية

السنة السابعة – العدد السابع عشر – أبريل 2023م

تصدر عن

RASANAH
المعهد الدولي للدراسات الإيرانية
International Institute for Iranian Studies

مراجعة كتاب:
«الوجه الآخر.. الفكر العلماني في إيران الإسلامية»

د. محمـــد الصيـــاد

باحث بالمعهد الدولي للدراسات الإيرانية

مقدمـــة

رُبما ليس من المُســتغرَب وجود أفكار علمانية عميقة في «إيران الإسلامية»، فالمظهر العام بعد الثورة وإن كان إســلاميًّا خالصًا، فإنَّ حول القراءة الدينية، التي ينبغي أن تُعتمد، تجاذبات نشأت من رحم الجماعة الدينية، وقد آلت إلى بروز تيّارات تنويرية وعلمانية، معظمها من داخل الجماعة الدينية نفسها.

وفي هذا السياق، نقرأ كتاب «الفكر العلماني في إيران الإســلامية» للباحث عماد الهلالي، الذي نُشِــر في جزء واحد بمؤسســة «الانتشــار العــربي» في بيروت. وقد قدَّم الكتاب المفكِّر اللبناني حيدر حب الله، وجاء في مقدِّمة وثلاثة فصول وخاتمة. أمّا الفصل الأول فجاء بعنوان: «تطور المعرفة الدينية عند سروش»، وجاء الفصل الثاني بعنوان: «الشبســتري من الهرمنوطيقا إلى الأنسنة»، ثم جاء الفصل الثالث والأخير بعنوان: «الحداثة والاتجاه المعنوي في الدين عند ملكيان». ويمكن تبيين وإيضاح معالم الكتاب ومنهجيته من خلال المحاور التالية:

أولًا: سروش والخروج من عباءة الأيديولوجيا

رصد الهلالي مراحل تطورات عبد الكريم سروش (1945م-...) الفكرية، بدءًا من ذهابه إلى بريطانيا للدراسة، وانتهاء بفلسفته الدينية التي استقرّت بعد نضوجه العلمي ومعاركه الفكرية والمعرفية. فقد وُلد سروش بمدينة طهران، ودرس في مدرسة القائمية الابتدائية في طهران، ثم أتمّ تعليمه الثانوي في مدارس الرفاه، التي كانت مناهجها تجمع بين التعليم الديني والمعاصر. ثم تعلّم في كلية الصيدلة وتخرج فيها، ثم بعد الخدمة العسكرية عُيّن مسؤولًا عن مختبرات الدولة في محافظة بوشهر، جنوبي إيران. ثم ذهب إلى بريطانيا عام 1972م في منحة دراسية بجامعة لندن فرع الكيمياء التجريبي، لكنه في الوقت نفسه واصل دراسته الجامعية في علم التاريخ وفلسفة العلوم. ومن هنا بدأ سروش الوقوف على الفلسفات الغربية، وبدأ مسيرته الفكرية.

1. الإصلاح الديني ونظرية التصويب:

أخبر سروش عن نفسه أنه تأثر بالغزالي، لا سيما في كتابه «الإحياء»، إذ كانت «أنظار الغزالي المعرفية تسطع عليّ من نافذة المحجة»[1]، لكنه يرفض المقارنة بين مولوي والغزالي، بين حرارة المولوي وبرودة الغزالي، وهو في نفس الوقت متأثر بالملا صدرا لا يكاد يفارقه. من هنا يمكن فهم طريقته في إصلاح الفكر الديني. فقد بات سروش من رموز مدرسة «علم الكلام الجديد»، وأخذ على عاتقه تجديد علم الكلام والمعارف الإسلامية، لكنه جُوبِهَ بمعارضة شديدة من التقليديين والمحافظين، وقد أثار الجدل بكتابه «القبض والبسط في الشريعة»، ثم بكتابه «الصراطات المستقيمة» الذي ينظر فيه إلى صراطات مستقيمة لا إلى صراط واحد. ثم خرج بكتابه «بسط التجربة النبوية» الذي يؤسس فيه لتاريخية النبوة ذاتها.

أ. التعددية الدينية: وعند النظر في تحول سروش المتمثل في كتابه «الصراطات المستقيمة» نجده يقترب من جون هيك، ويقول بالتعددية الدينية، وهي تتمثل عنده في أمرين، الأول: هو أن الحق منتشر في كل الأديان والمذاهب، وغير منحصر في مذهب دون مذهب، وهو ما يعتقده ويؤمن به. والثاني: أنه على فرض أن الحق في واحد فإنّ الإنسان حتى إذا لم يصل إليه فإنه من أهل النجاة إذا عمل بإخلاص وبقدر الوسع والطاقة البدنية والعقلية له[2]. وهو يجعل الهلاك للمعاندين فقط، وهم كما يقول ابن سينا «أقلية من الناس»[3]. وهذه النظرية قريبة مما طرحه بعض المعتزلة وأهل السنّة، كالجاحظ، أحد أئمة المعتزلة، والعنبري، أحد محدثي أهل السنّة. وقد اعتبر الرازي خلافهما في «المحصول»، ودافع عنهما، وجعل قولهما بالتصويب في العقليات وأصول الديانات مقيدًا في مَن نظر واجتهد واستفرغ الوسع، لا في مَن عاند واستكبر[4].

ب. التفرقة بين الذاتي والعرَضي: أمّا في مشروعه الأخير الذي كتبه في إيران «بسط التجربة النبوية»، فيفرق فيه بين الذاتي والعرضي في الدين، ويقول ببشرية الدين وتاريخيته، ويفصل مذهبه في هذه المسألة بقوله: «فلم تكن الحالة أن النبي يأتي بكتاب جرى تأليفه سابقًا ويضعه في اختيار الناس ويقول: اقرؤوا ما فيه واعملوا بتعاليمه. إنّ القرآن أُنزل بالتدريج وبالتناسب مع سلوكيات الناس وممارساتهم، ويمثل إجابة عن المسائل والحوادث الواقعية في عين حفظ روح الخطاب الإلهي، في مضمونه، أي إنّ الحوادث والوقائع كان لها نصيب في تكوين الإسلام»[5].

2. التمرد على الإصلاح: كان سروش في كل مراحله السابقة يسعى تقريبًا إلى الإصلاح من الداخل، لكنه اصطدم بحائط التقليد والمحافظين الذين يرفضون أي إصلاح ديني أو سياسي، فما لبث أن أعلن نظريته «القرآن كلام محمد»، وكان لها أثر كبير فيه وفي مكانته داخل الجماعة العلمية والإصلاحية الإيرانية، حتى اشتبك معه الجميع من الإصلاحيين والمحافظين على السواء. وكان الإعلان عن تلك النظرية بمثابة إعلان عن قطيعة مع الجماعة الإصلاحية والتقليدية، أو إذا شئت فقُل مع الجماعة الحوزوية برمّتها، بل حتى مع تأثراته الأولى بأمثال الغزالي ومولوي وصدرا والفيض وغيرهم، وتأسيس لمدرسة علمانية صرفة.

3. الإصلاح السياسي ونظام الحكم الديمقراطي: يقول سروش إننا عندما نقول إنّ الإسلام دين سياسي، فمعناه الدقيق أنّ الإسلام واجَه حالات سياسية، فلو لم يواجه أمورًا سياسية لكان مثل المسيحية بعيدًا عن السياسة، فقد دخل أصحاب المنافع والمصالح إلى الميدان فاضطر النبي إلى مواجهتهم ولم ينسحب من ساحة هذه المواجهة، ومن هنا امتزج الإسلام بالسياسة التي كان لها دور في تكونه التدريجي»[6].

ويذهب سروش إلى أنه لا حَقَّ إلهيًّا للحكومة، وأنها ينبغي أن تُسأل، وتحاسَب، ويراقبها الشعب ومؤسسات الدولة[7]. وينتقد التعاطي مع الدولة من مدخل الفقه، فإنّ المدخل الفقهي يجعل مسائل الدولة دائرة بين خلاف الفقهاء، ويحصرها في جزئيات وفروع الحلال والحرام دون النظر إلى الكليات والمقاصد العامة.

ويرى سروش أنه ليس من حق الدولة إكراه الناس على الدين، أو على قراءة دينية ومذهبية بعينها: «إذا ما أرغمتم الناس وأصبحوا في الظاهر مؤمنين فإنّ ذلك الإيمان ليس إيمانًا، لأن الإيمان ذو طابع منافٍ للإجبار، ولا يمكن إحلال الإيمان في قلوب الناس بالإجبار»[8]، فإكراه الناس على الدين يعارض نظرية التصويب والتعددية الدينية عند سروش، ويعارض كذلك مبادئ الحكم الديمقراطي والدستوري.

ويحاول سروش أن يوجد حلولًا عملية لإصلاح الحكم في إيران، فيقول بما يسميه نظرية السيطرة على القدرة، ويقصد سروش بتلك النظرية عدم الاكتفاء بالمكابح الداخلية للحاكم (من عدل ووثاقة وورع ونحو ذلك)، ووجوب توفر، أو تهيئة مكابح خارجية ممثلة في مؤسسات وأجهزة رقابية، تحاسبه وتراقب عمله، وتضبط أفعاله، لا سيما أن هذا الإنسان الذي في سُدّة السلطة يملك نفوذًا واسعًا وقدرة كبيرة، وبالتالي تتصاعد قدرته على الخطأ، لأن «وسوسة القوة والثروة مجتمعة ليست وسوسة قليلة، ويمكن أن تكون سببًا لانزلاق أي أحد، إلا إذا كان معصومًا، أي إنّ قدرة حفظه وضبطه بيد الله لا بيده، وهذا له حكم آخر»[9].

ثانيًا: الشبستري.. من الهرمنوطيقا إلى الأنسنة

يُعَدّ الفيلسوف ورجل الدين الإيراني محمد مجتهد الشبستري (1936م-...) أحد أهمّ فلاسفة التنوير في إيران، وُلد في شبستر التابعة لمحافظة أذربيجان شمال غربي إيران، ثم انتقل برفقة والده إلى تبريز، مركز المحافظة، في الرابعة عشرة من عمره، ثم ذهب إلى قم سنة 1951م للدراسة في الحوزة، وتشرَّب العلوم الدينية العقلية والنقلية، وألَّف كتبًا، وترجم أخرى.

1. الشبستري والسياسة.. من دعم الثورة إلى نقد النظام:

دعم الشبستري الثورة وتأثر بآية الله الخميني، وفي نفس الوقت شعر بقرابة ذهنية مع أمثال جلال آل أحمد (ت: 1969م)، وعلي شريعتي (ت: 1977م)، ومهدي بازركان (ت: 1994م)، وآية الله محمود طالقاني (ت: 1979م)، ومرتضى مطهري (ت: 1979م). فيبدو إذن أنه وإن تأثر بالخميني ودعم الثورة فإنه كان منفتحًا على عقول إصلاحية وتنويرية، ولم ينحصر في الجانب التقليدي، لا سيما وقد تعلَّم اللغة الألمانية فانفتح على اللاهوت الغربي والفلسفة الأوروبية. ورغم أنه اعتزل العمل السياسي مبكرًا في ثمانينيات القرن العشرين وتفرغ للتدريس والعمل الجامعي، فإنه أُحيل إلى التقاعد الإجباري سنة 2005م بسبب مواقفه السياسية ومقولاته التنويرية، حتى قال رئيس جامعة طهران الشيخ عباس علي عميد زنجاني: «إنّ الجامعة ليست بحاجة إلى أمثال الشبستري»[10]. وهو وإن لم ينتقد النظام نقدًا مباشرًا ودائمًا فهو يؤسس لمقولات تزعج النظام، وتخلخل فلسفته وأُسُسه، كتنظيره للديمقراطية وسيادة الشعب ونحو ذلك من مقولات ليبرالية يمكن أن نجدها مبثوثة في مصنفاته.

2. الفقه ونقد القراءة الرسمية للدين:

رجع الشبستري أزمة القراءة الرسمية للدين إلى عدة أسباب، السبب الأول: القول بشمولية الإسلام، وأنه يملك نظريات اقتصادية وسياسية واجتماعية جاهزة التطبيق. والسبب الثاني: القول إنّ وظيفة الحكومة هي تطبيق أحكام الإسلام في فضاء المجتمع الإسلامي. ويرى أن هذين السببين لا يتطابقان مع حقيقة الإسلام، ولا مع واقع حياة المسلمين في العصر الحاضر، ولا ينسجمان مع المتغيرات والمستجدات التي يعيشها المسلمون في هذا العصر. هذه المستجدات ظهرت في المجتمع الإسلامي منذ ما يقرب من 150 سنة بسبب التنمية والحداثة. وخلص إلى أن المجتمعات الحديثة «لا يمكن أن تدار بأحكام الفقه»، وذلك لأن «أحكام الحلال والحرام الفقهية بإمكانها أن تتدخل في زاوية محدودة من هذه الحياة الاجتماعية الجديدة، فعِلْم الفقه لا يستطيع تحليل الوقائع الاجتماعية، ولا يستطيع وضع برامج لغرض تغيير تلك الواقعيات وسوقها باتجاه أهداف معينة»[11].

لكن ولكي يحدد مفهوم القراءة الرسمية للدين، قال إنها –أي تلك القراءة الرسمية– ظهرت تدريجيًّا مع بروز ما يسمى بـ«الإسلام الفقاهتي»، وهو الظاهرة التي تعبر عن القراءة الرسمية للحكومة. ومكمن خطورتها أنها تقيد الدستور وشكل الحكومة ووظائفها ومسؤوليتها والحقوق الأساسية للفرد والمجتمع من خلال الفتاوى الفقهية. وقد آل الأمر بهم، أي بهذا الفريق، إلى أن جعلوا ولاية الفقيه نظرية دينية فوق مستوى النقد، وجعلوا المشروعية السياسية المبنية على آراء الناس غير لازمة في كسب المشروعية لهذا النظام، والفقه السياسي مع كل ما تضمنه من نقاط ضعف وقصور في العصر الراهن أصبح هو المبنى لعملية التقنين وإدارة المجتمع[12]. ثم يجعل من تجليات ذلك ونتائجه: إلغاء المشروعية المدنية، أي إلغاء الأصالة والمشروعية لرأي الناس في تعيين النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وإسباغ القداسة على المسؤولين، بمعنى أنه جرى إدغام حرمة الحاكمين بحرمة الدين، وعليه فإنّ نقد الحاكمين يُعتبر نقدًا للدين،

وتسييس الثقافة، أي إنّ الحكومة هي التي يجب أن تتولى الشؤون الثقافية، وبالتالي ينتهي الأمر إلى التنظير لأعمال العنف وتجويز استعمال آليات القهر.

وخلاصة القول هنا أنه يجعل نقد الدين بداية لإصلاح الفكر الديني والسياسي، ويقول بضرورة نقد الدين لأنه عبارة عن اختيار واعٍ حُرّ، لا يمكن أن يتحقق بالتلقين أو وسائل الإعلام، ولا يمكن تحديده وصياغته من خلال كبتّ الحريات وحظر النقد للأفكار والنظريات الدينية الموجودة في الوسط الديني[13].

3. هل توجد ديمقراطية إسلامية؟

انتقد الشبستري رافضي الديمقراطية، وذهب إلى أنه لا تعارض بينها وبين الدين، لأنها منهج للدنيا لا للآخرة، وتحت ظلالها يملك أصحاب جميع العقائد والفلسفات وأتباع الأديان حق الحياة والرشد والتطور والتزام قيمهم وعقائدهم وقوانينهم.

ويطرح سؤالًا مهمًّا يردده الرافضون للديمقراطية: ماذا لو كان رأي الناس مخالفًا لحكم الله؟ فهل نقبل رأي الناس أم حكم الله؟ يجيب عن ذلك بأن المسلم، أولًا: من الناحية الكلامية والعقائدية مكلف امتثال الحكم الإلهي القطعي وترجيحه على رأيه. وثانيًا: على فرض أن غالبية المجتمع من المسلمين وأرادوا في مقام سَنّ القوانين أن يتركوا العمل بشكل جادّ بالقوانين الإلهية القطعية، ففي ذلك اليوم «ينبغي القول للأسف إن مثل هذا الشعب المسلم ترك دينه، وفي هذه الصورة للأسف لا يستطيع أي شخص عمل أي شيء، والكلام عن حكم الله في هذا الوسط لا يبقى له معنى، لكنني مطمئن أن ذلك اليوم لن يأتي»[14].

وردّ الشبستري كذلك على من يقيد الديمقراطية بـ«الإسلامية»، فلا توجد ديمقراطية إسلامية في نظره، بل ديمقراطية للمسلمين، لأن ثمة حقيقة يتجاهلها هذا الفريق الذي يقيد الديمقراطية بالإسلامية، وهي أن «الديمقراطية تُعتبر مجرد منهج لنظام الحكم، لأن الديمقراطية تُبنى على مسبوقات فكرية أنثروبولجية، إنسانوية، من قبيل قدرة الإنسان على التعقل، والاختيار، والحرية، والمساواة»[15]، إضافة إلى أن مقتضى هذا التقييد أن تمنع الأفكار المخالفة من الانتشار والامتداد في جو الفكر، وقد يسمح باستخدام وسائل القهر والقوة ضد الطرف الآخر، لغرض كبت الرأي الآخر، والحفاظ على المناصب الحكومية من الوقوع في أيدي الطرف المخالف»[16].

ثالثًا: ملكيان.. الحداثة والاتجاه المعنوي في الدين

يُعَدّ مصطفى ملكيان (1955م- ...) من أبرز الفلاسفة المجددين في إيران المعاصرة، وهو أحد تلامذة مرتضى مطهري (ت: 1979م)، وأمير حسين يزد كردي (ت: 1986م)، وغلام حسين صديقي (ت: 1991م)، ومهرداد بهار (ت: 1994م). واللافت أن ملكيان خريج كلية الهندسة قسم الميكانيكا (1973م)، لكنه التحق بحوزة قم بعد تخرجه من الهندسة، ثم حصل على الماجستير من كلية الإلهيات بجامعة طهران قسم الفلسفة في عام 1986م.

1. بين الدين والحداثة:

حاول ملكيان حل الإشكال القائم بين الدين والحداثة، وقسَّم عناصر الحداثة إلى نوعين، الأول: عناصر يمكن اجتنابها. والثاني: عناصر لا يمكن اجتنابها. وهو يقرر أن تقسيمه هذا ليس على

أساس المعايير، بل على أساس الواقع، فالذي يمكن اجتنابه فيه الخير والشر، والذي لا يمكن اجتنابه فيه الخير والشر، فالقسمة ليست قائمة على الحسن والقبيح العقليين، أو على أساس الشرع، بل على أساس الأمر الواقع، ومن ثم فالذي يمكن اجتنابه لا تضادّ بينه وبين الدين، أمّا الذي لا يمكن اجتنابه فيجب التعايش معه حتى ولو كان مخالفًا للدين في بعض جوانبه، لأنه أمر واقع لا يمكن اجتنابه، فكأنه من باب الضروريات[17].

2. إصلاح الفكر الديني:

الدين عند ملكيان يطلق بعدة إطلاقات، فيقصد به أحيانًا النصوص المقدسة، وأحيانًا يقصد به الشروح والتفاسير والتأويلات التي أحاطت بتلك النصوص المقدسة، وأحيانًا يقصد به الممارسة التي قام بها أتباع الدين على مَرّ العصور. والثاني والثالث ظاهرتان اجتماعيتان بلا ريب.

ثم يطرح سؤالًا مهمًّا: هل يختار الإنسان دينه؟ يجيب بأن الإنسان لا يختار دينه، إنما يصوغه فقط، وأن البشر على مدى التاريخ كانوا وارثين للدين، والذين اختاروا دينهم وتجاوزا الموروث هم نادرون جدًّا. ويشير إلى نقطة هامة، وهي أن معظم ادعاءات الأديان هي من النوع الذي لا يمكن التحقق من صدقه وكذبه، فكيف يمكن الوصول إلى قول قطعي فيه؟ فإذا ادّعى دين أن الإنسان يتناسخ بعد الموت، ودين آخر قال عكس ذلك، وما دمنا نحن في هذه الدنيا فكيف يمكننا القول إنّ هذا مطابق للواقع، والآخر غير مطابق؟[18]. وهذا الذي يقرره ملكيان، يفكك دعوى القطعية في فروع العقائد التي يزعمها البعض، ويفتح الباب لقبول الرأي الآخر فيها. وربما أراد ملكيان أن يقرر التعددية الدينية من وراء هذا القول.

3.الإصلاح السياسي:

يذهب ملكيان إلى إمكانية الجمع بين الدين والديمقراطية بشكل كامل، ويفسر ذلك بقوله: «بمعنى أن المجتمع يمكن أن يكون في آنٍ واحد دينيًّا وديمقراطيًّا في ذات الوقت، فلا يوجد هنا مُحال، لا في مقام النظر ولا في مقام العمل، فبالإمكان إدارة المجتمع الجيني من قِبل نظام سياسي ديمقراطي»[19]. لكنه في نفس الوقت يرفض قيام حكومة دينية على حكم ديمقراطي، ويجعل ذلك مستحيلًا: «إذا أرادت الحكومة في عالم الواقع أن تكون حكومة دينية فلا يمكنها أن تكون ديمقراطية»[20].

4. الاتجاه المعنوي:

المعنوية عند ملكيان هي «الدين المعقلن»[21]، أمّا عن صفاتها ومعالمها فيلخصها كالآتي:

أ. المعنوية خصوصية ليست تعميمية: بمعنى أنهم لا يدعون ولا يسعون إلى تعميم النموذج المعنوي، بل يحصرونه في النخبوية، لأن تعميمه سيضر، ولأنه ذو طابع خصوصي لا يتعمم.

ب. المعنوية مقول تشكيكي ذو مراتب: فكما أن التدين مراتب، والحداثة مراتب، في القوة والضعف، فكذلك الانتماء إلى المعنوية مراتب، ومن ثم فلا يجوز تجريد شخص من معنويته. ولذلك وُصفت بالاتجاه المعنوي، لا بالمذهب.

ج. ضرورة وليست خيارًا: بمعنى أن المتدينين لا يمكنهم مواجهة الحداثة في العناصر التي لا يمكن اجتنابها، وإلا سيحكم عليهم وعلى مشروعهم بالفشل، ولذا كان لا بد من الاتجاه المعنوي، ليرتب العلاقة بين الدين والحداثة.

د. استبطان المعنوية لقدر من العلمنة: أي للدنيوية والآنية، فالاتجاه المعنوي معني بالدنيا، وبالنتائج الحالية، ولا يركز على الآخرة كثيرًا. فلا بد أن نجرب كل طريق للحل يعرض علينا في هذه الدنيا، لنطمئن إلى صوابيته، لا أن نحرّمه أو نرفض لمجرد الرفض.

هـ. تخفيف آلام الإنسان: بمعنى أن الدين للإنسان، وليس الإنسان للدين، فالدين جاء لخدمة البشرية. فهو إذًا حاول أن ينزع قداسة الدين ويعقلنه، ويوائم بينه وبين الحداثة، ولكن يبقى الإشكال أنه لم يبين الفروق الدقيقة بين الاتجاه المعنوي وغيره من اتجاهات، وما انعكاساته على أرض الواقع إذا لم يكن الهدف تعميمه، والاكتفاء بنخبويته وانحصاره في طبقة معينة من المفكرين والمتأثرين.

خاتمة

في الأخير يمكن القول إنّ بين هؤلاء الفلاسفة مشتركات فكرية، فهُم جميعًا درسوا العلوم العصرية والتراثية، وجمعوا بين الدراسة الحوزوية والجامعية، واطلعوا على فلسفات الغرب وحضارته، وبدؤوا مناصرين للنظام ثم انقلبت مواقفهم وأفكارهم السياسية لينتقدوا ولاية الفقيه ونظرية الحكم في إيران، حتى مُورست ضد جميعهم ضغوط من قِبل السلطة أو من مقربين لها. وقد قادوا تيار التنوير في إيران، وصاروا أهم منظّري العلمانية الإيرانية في الحقبة الحالية، وهي علمانية تنويرية، وفلسفية، ومعارضة لنظام الحكم، بخلاف ما كانت عليه العلمانية الإيرانية، أو النمط السائد منها في عهد الشاه. ولم يتجاهل هؤلاء التركيز على تجديد وإصلاح الفكر الديني باعتباره مركزيًّا في عملية الإصلاح الشامل، السياسي والاجتماعي والحوزوي، وربما سمح لهم البعد نسبيًّا عن العمل السياسي والنقد السياسي في مواصلة السير في الإصلاح الديني، وإن أدركت النخب الدينية أن هذا المسار قد يؤول في نهاية المطاف إلى التشكيك في الأعراف السياسية المستقرة، لاستمداد أصولها من القراءة المذهبية، مثل ولاية الفقيه وغيرها، فلجأت في أوقات كثيرة إلى مواجهتهم بالتشكيك والتسقيط تارة، وتحصين الأتباع ضد أفكارهم تارة أخرى، وأحيانًا بالتعامل القانوني والمؤسساتي.

المراجع والمصادر

(1) عماد الهلالي، الفكر العلماني، ص38.
(2) سروش، الصراطات المستقيمة، (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي 2009م)، ص134.
(3) المرجع السابق، ص136.
(4) راجع: الإمام فخر الدين الرازي، المحصول، (السعودية: جامعة الإمام، 1981م)، 6 / 41 وما بعدها (الجزء الثاني، القسم الثالث).
وراجع: الشوكاني، إرشاد الفحول، (القاهرة: دار السلام، 2006م)، 2 / 742.
(5) سروش، بسط التجربة النبوية، (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2009م)، ص39.
(6) سروش، بسط التجربة النبوية، ص43.
(7) سروش، أرحب من الأيديولوجيا، (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2014م)، ص91.
(8) حيدر حب الله «تحرير»، مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي، (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي 2015م)، ص258.
(9) مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي، ص262.
(10) الفكر العلماني في إيران، ص113.
(11) محمد مجتهد الشبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي 2013م)، ص24.
(12) نقد القراءة الرسمية للدين، ص42.
(13) الشبستري، الإيمان والحرية، (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي 2013م)، ص117.
(14) نقد القراءة الرسمية للدين، ص144.
(15) نقد القراءة الرسمية للدين، ص152.
(16) الشبستري، قراءة بشرية للدين، (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2009م)، ص221.
(17) الفكر العلماني في إيران، ص174.
(18) الفكر العلماني في إيران، 176.
(19) ملكيان، الشوق والهجران، ترجمة أحمد القبانجي، (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2009م)، ص334.
(20) ملكيان، الشوق والهجران، ترجمة أحمد القبانجي، (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2009م)، ص334.
(21) الفكر العلماني في إيران، ص206.