مجلة الدراسات الإيرانية

دراسـات وأبحـاث علميـة متخصصـة

مجلة علمية نصف سنوية محكمة تصدر باللغتين العربية والإنجليزية

السنة الثامنة – العدد التاسع عشر – أبريل 2024م

تصدر عن

RASANAH
المعهد الدولي للدراسات الإيرانية
International Institute for Iranian Studies

الفلسفة والسياسة في إيران المعاصرة

د.محمد السيِّد الصياد

باحث في المعهد الدولي للدراسات الإيرانية (رصانة)

الملخص:

يتمحور موضوع الدراسة حول الفلسفة والسياسة في إيران المعاصرة، وتسعى الدراسة لرصد أثر الفلسفي في السياسي، وكيف نظَّرت النُّخَب الدينية الحاكمة فلسفيًّا لشكل الحُكم وإدارة الدولة، في محاولة لتحصين الحُكم بالأفكار والفلسفات، التي لا تقِلّ أهمِّية عن الجيوش والمؤسَّسات. وهدف الدراسة الأوّلي هو تصوُّر الشيء على ما هو عليه، وبالتالي فهْم طبيعة الدولة الإيرانية المعاصرة، وإدراك مكامن قوَّة التنظير وضعفه، والنقاش حوله، والاستدراك عليه. وبالتالي، تسعى الدراسة للإجابة عن عدد من الأسئلة المتعلِّقة بدور الدرس الفلسفي في التنظير السياسي، ومآلات الدرس الفلسفي، وفلسفة «الإصلاحيين» المضادَّة لفلسفة الولائيين.

الكلمات المفتاحية:

الفلسفة، إيران، الملا صدرا، الطباطبائي، الخميني، شريعتي، سروش، الحكمة المتعالية، الغزالي.

Philosophy and Politics in Contemporary Iran

Abstract:
The subject of the study revolves around philosophy and politics in contemporary Iran. The study seeks to look at the impact of philosophy on politics and how the ruling religious elites theorized philosophically about the form of government and state administration in an attempt to entrench their rule with ideas and philosophies that are no less important than armies and institutions. The primary goal of the study is to perceive things as they are, and understand the nature of the contemporary Iranian state, understand and review the strengths and weaknesses of theorization. The study seeks to answer a number of questions related to the role of philosophical lessons in political theorization, and their consequences. Finally, the study looks at the philosophy of the reformists who are opposed to the philosophy of those who are loyal to Wilayat al-Faqih.

Key words: Philosophy, Iran, Mulla Sadra, Tabatabai, Khomeini, Shariati, Soroush, transcendent theosophy (al-hikmat al-muta'āliyah), Ghazali

المقدِّمـــة

لم يكُن الدرس الفلســـفي في إيران بعيدًا عن الفعل السياســـي، وتشكيل أنماط ومقاربات القراءات الدينية المختلفة، وتحصين النُّخَب السياســـية فلســـفيًّا، فالجـــدل الدائر في الأوساط الدينية والسياسية منذ عام 1979م حتى اليوم هو جدلٌ فلسفي في المقام الأول، أو مبعثه الخلاف في القراءة الفلسفية بين المتنازعين. والدرس الفلسفي الإيراني ليس وليد لحظة ما بعد الثورة الإسلامية، بل هو متجذِّر فـــي بلاد فارس، حتى قبل هيمنة الصفويين على الأقاليم الفارسية، وتحويلها إلى الشيعة الإمامية، بل توجد فلسفة فارسية قديمة قبل الإسلام عمِلَ البعض على استحضارها وإدماجها مع الفلسفات الأخرى، على نحو ما يرصد مؤسِّـــس التفكيكية الحديثة[1]، رضا حكيمي، في مكوِّنات الفلســـفة الصدرائية. ولم يتعلَّق الدرس الفلسفي في «بلاد فارس» بجانبٍ دون آخر، بل كانت مدارس وتيّارات عديدة فاعِلة في مراحل وكامِنة في أخرى.

لذا، نسعى في هذه الدراسة إلى تناوُل أثر الفلسفي في السياسي، أيّ تأثير الدرس الفلسفي في إيران المعاصرة في المشهد السياسي برُمّته، فالفلسفة باتت لصيقة اليوم بالدولة الإيرانيـة التي تتبنَّى نُخبتها الدينيـة في مجملها المقولات الصدرائيـة، تلك الفلسـفة لا شكّ ضمِنَت رسْم هويَّة الدولة، وتحديد أيديولوجيتها ومبرِّراتها المذهبية. ولا يعني هذا أنَّ الدرس الفلسفي الإيراني اليوم منحصِرٌ في مدرسة الحكمة المتعالية المُتبنَّاة من الخط الولائي[2]، بل لقد أحدثت اتّجاهات أخرى مهمَّة حراكًا فلسفيًّا وسياسيًّا، واتّخذت من الاشتباك مع الحكمة المتعالية أداةً لمواجهة الحكومة الإيرانية، فأضحى الدرس الفلسفي جزءًا من التجاذب السياسي في الدولة، ما يتطلَّب دراسة تلك الظاهرة، وبيان أوجهها المختلفة والمتباينة.

أولاً: الحوزة وماهية الفلسفة

تشـــتمل المؤسَّســـات الدينية في كل المذاهب على تيّارات في الداخـــل، بعضها يمارس مقاربات فلســـفية «إصلاحية»، وبعضها ينبُذ الفلسفة باعتبارها هرطقة، أو بدعة، أو نحو ذلك. والفلســـفة المقصودة هنا فنّ الفلســـفة كلُّه، وليس اللاهوتي الإلهياتي فقط، وقد اشـــتغل آخرون بالفلســـفة، لكنَّهم انتقدوا البُعد الإلهياتي فقط من الفلسفة، كأبي حامد الغزالي، الذي صنَّف «تهافُت الفلاســـفة»، وردَّ عليه ابن رشـــد في «تهافُت التهافُت»، لكن الغزالي يحصر خلافه وردَّه على الفلاسفة في الإلهيات فقط، فيقول: «فلمَّا رأيتُ هذا العِرْق من الحماقة نابضًا على هؤلاء الأغبياء، انتدبتُ لتحرير هذا الكتاب، ردًّا على الفلاسفة الُقدمـــاء، مبيِّنًا تهافُت عقيدتهـــم، وتناقُض كلمتهم في ما يتعلَّـــق بالإلهيات[3]». وبعد أن رَجَعَ سبب النزاع مع الفلاسفة إلى ثلاثة أقســـام، ما يرجع إلى اللفظ المجرَّد، وما لا يصدم مذهبهم فيه أصلًا مـــن أُصول الدين، وما يتعلَّق النزاع فيه بأصـــلٍ من أُصول الدين، جعل القسمين الأول والثاني ممّا لا ينبغي النزاع فيه معهم، بل دافع عنهم في القسم الثاني قائلًا:

«ومَن ظنَّ أنَّ المناظرة في إبطال هذا من الدين، فقد جنى على الدين[4]». أمّا القسم الثالث، وهو ما يتعلَّق بأصلٍ من أُصول الدين، فهو وحده «الذي ينبغي أن يُظهِر فساد مذهبهم فيه، دون ما عداه[5]»، ويؤكِّد موقف الغزالي ما قرَّره في «مقاصد الفلاسفة» أنَّه لم يرِد سوى الردّ عليهم في الإلهيات[6]. وعلى الرغم من هجوم الغزالي على الفلسفة والفلاسفة، فإنَّ فلاسفة إيرانيين مثل الملا صدرا من المتقدِّمين، وعبد الكريم سروش من المتأخِّرين، أثنوا على الغزالي في مواضع وتأثَّروا به، ما يعني أنَّهم فهِموا مقصده في نقْد الفلاسفة في بعض المسائل.

لكن النزاع بين الفقهاء والفلاسفة استمرَّ منذ الغزالي وحتى اليوم، وهو ما سنجِده عند الفلاسفة الإيرانيين، عندما وُوجِهوا باتّهامات الهرطقة والإلحاد من جانب خصومهم الفُقهاء. وعند تحقيق أغلب تلك الخلافات بين الفريقين نجِد لها خلفية سياسية، أو نجِد حضورًا للسُّلطة السياسية، لكن نقْد الفلسفة الميتافيزيقية[7] لم يخترعه الغزالي كما يردِّد البعض، بل إن فلاسفةً قُدامى ومعاصرين انتقدوا الفلسفة الميتافيزيقية، حتى من الفلاسفة الغربيين، مع اختلاف طرائق النقد، ومقاصده، لكن مبدأ النقد كان قائمًا[8].

فلا يمكن الزعم إذًا أنَّ الغزالي هو الذي أمات الفلسفة وأتى عليها، لأنَّ الفلسفة من حيث هي عملية تفكُّر ونظر وتفلسُف لا تموت، ولا تذهب بمجرَّد هجومٍ أو نقْد، وإلّا ما كانت فلسفة. وما يُقال عن الغزالي قد يجري أيضًا على ابن سينا نفسه، الذي انتقد بعض الفلاسفة ووصفهم بالملاحدة، «أو كان من ملاحدة هؤلاء المتفلسِفة، ومن همجهم[9]». وعلى كلٍّ، فإنَّ الجانب الأهمّ عند الغزالي هو فلسفته السياسية، وهذا الجانب لم يُشهَر بسبب معركته الكُبرى مع الفلاسفة، ولم يؤثِّر بطريقٍ مباشر في من جاء بعده من فلاسفة السُّنَّة والشيعة على السواء.

وقد تأثَّر فلاسفة الشيعة بالغزالي حتى وصفه الملا صدرا، بعد أن نقَلَ عنه، بـ«البحر القمقام، الموسوم عند الأنام، بالإمام وحُجَّة الإسلام[10]». وهُنا يظهر إعجاب الملا صدرا بالغزالي، ويبدو أنَّه قد وجَدَ في تصُّوف الغزالي سندًا لعرفانيته، التي مزجها بالفلسفة وعِلْم الكلام، وهو نفس ما فعله الغزالي من قبل، فالغزالي متكلِّم وصوفي وفيلسوف، لكن يبقى الخلاف المذهبي عميقًا بين الرجلين، فالغزالي من أعمدة الأشعرية الذين انتقدوا الفكر الشيعي، بل أهمُّهم على الإطلاق، وبالتالي نحنُ أمام مناطق رمادية وأسئلة قلِقة ومحيِّرة، تحتاج إلى دراسة وتأمُّل.

ولكُلِّ فيلسوف أو مدرسة فلسفية مذهبها السياسي، الذي أثرى نظريتها المعرفية، فالفارابي هو أوّل فيلسوف مسلم يترُك مصنَّفات سياسية، وقد أثَّر في جميع مَن تلاه من الفلاسفة، ومع ذلك فلم يكُن معنيًّا بفن الحُكم، ولا كان ناقدًا للسياسة المعاصرة، وإنَّما اهتمَّ بغاية الإنسان القصوى. ومن هذا المدخل، نظَرَ في المباحث المتعلِّقة بأفضل المُدُن والقوانين المختلفة، وقد عرَّف «المدينة الفاضِلة» بأنَّها هي «التي يُقصَد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء، التي تُنال بها السعادة في الحقيقة[11]».

واشترطَ في الإمام/الرئيس أن يدرُس العلوم النظرية، وشَبَّهه بـ«ربِّ البيت» أو «القيِّم على الصبيان»، الذين يُعلَّمون رَضُوا أم أَبَوْا. ونجِدَ أثر هذه النظرية عند الخميني في ما بعد عندما جعل الولي الفقيه وصيًّا على الناس، كالقيِّم على الصبيان. أمّا ابن سينا فإنّه يُوجِز واجبات الإمام في النظرية التشريعية السُّنِّية، ووفَّق بين الخصال الإسلامية للخليفة، والفضائل الأربع الأفلاطونية، ويجب عنده أن يكون أصيل العقيدة، عارفًا بالشريعة حتى لا أعرف منه[12]. وكان لهذا الثراء الفلسفي أثره في فلاسفة إيران، كالطوسي، ومدرسة الحكمة المتعالية، كما سيأتي.

ثانيًا: الفلسفي والسياسي في الإرث الإيراني

للعرفان في بلاد فارس تاريخ طويل، واقترن بالحكمة، حتى إنَّ البعض جعلهما متلازمَين. ومن أوائل العرفاء الإيرانيين: شهاب الدين السهرودي، المقتول (ت: 1191م= 587هج)، الذي قِيل إنَّه المسؤول عن إدخال التصوُّف إلى فن التفلسُف[13]. ودرس السهرودي فلسفة ابن سينا، «الفلسفة المشَّائية»، وقِيل إنَّه درس في أصفهان، لكن رحلته الكاملة –قبل أن يستقِرّ به المطاف في دمشق– غير معلومة، ودرَسَ كذلك الفلسفة الأفلاطونية، ومزَجَ بين المدرستين حتى صارت له مدرسة قائمة بذاتها، سُمِّيت بـ«الفلسفة الإشراقية». والفلسفة الإسلامية ما بعد الكلاسيكية يمكن أن ترجع أُصولها –حسب جون والبريدج– إلى جذور ثلاثة: أرسطية ابن سينا، وأفلاطونية السهروردي، وواحدية ابن عربي. ورأى الفلاسفة الإيرانيون المسألة على أنَّها خلافٌ بين أنصار أوّلية الجوهر «السهروردي»، وأنصار أوّلية الوجود «ابن عربي»، بمعيّةِ بقيةٍ من المشّائين[14]. ويمكن الوقوف سريعًا على المراحل المركزية والمحطَّات الرئيسية للدرس الفلسفي الإيراني في مرحلة الصفويين وما قبلهم، من خلال ما يلي:

1. الطوسي والحيرة السياسية:

قبل مرحلة الصفويين، كان نصير الدين الطوسي (ت: 1273م= 672هج)، قد عاش في حصون النزارية الإسماعيلية في فارس لثلاثة عقود، واختلف الباحثون حول عقيدته، أشيعيٌّ اثنا عشري أم إسماعيلي؟ فذهب البعض إلى اثني عشريته، لكنَّهم يقولون إنَّه استعمل التقية في أثناء مُكْثه في بلاد فارس النزارية، وصنَّف عددًا من المؤلَّفات الإسماعيلية ليُثبِت إسماعيليته حِفظًا لحياته، بيْد أنَّ آخرين يجزمون أنَّه وُلِد ونشأ شيعيًّا اثني عشريًّا في البداية، لكنّه أمضى فيما بعد قرابة ثلاثة عقود بين جماعات القِلاع الإسماعيلية في فارس، وهي الفترة الأغزر إنتاجًا في حياته، وتحوَّل خلالها إلى الإسماعيلية[15]. وعندما كان الطوسي مُقيمًا بين دهراني الإسماعيلية في فارس، كتَبَ كُتُبه الرئيسية الفلسفية، مثل «أخلاق نصيري»، و«أخلاق محتشمي»، و«شرح الإشارات والتنبيهات» لابن سينا. لكن وبعد تدمير المغول الدولة النزارية، وانضمام الطوسي إلى حاشية هولاكو، ارتدَّ إلى الشيعية

الاثنا عشرية، وكتَبَ كُتُبه الرئيسية في الكلام الإمامي، مثل: «قواعد العقائد»، و«تجريد العقائد». ويذهب فرهاد دفتري إلى أنَّ الطوسي من القِلَّة، التي جمعت بين الفلسفة وعِلْم الكلام، أو هو أوّل عالمٍ اثني عشري فعل ذلك[16].

لكن الخلاف حول مذهب الطوسي، لم يلْحظ الجانب الشخصي والمصلحي، فقد يكون الرجل ممَّن يقدِّمون مصلحتهم الشخصية ومطامعهم الذاتية على المذهب والمُعتقَد والفكر، أو آثر أن يُوجِد لنفسه مساحات للعمل وإخراج مشروعه، فاستعمل التُّقية مع الجميع. لذا، تجِده في حصون النزاريين يؤلِّف على منهجهم، ويؤمن بمُعتقَدهم، ولمَّا ولَّت دولتهم وذهبت فترتهم، كتَبَ يمدح في مُعتقَدات الاثنا عشرية. لكن قد يُقال: وما الفارق بين تصنيفه على مذهب الإسماعيلية ومذهب الاثنا عشرية، فالاثنا عشرية لم يكونوا في السُّلطة حتى يمدحهم؟ والجواب أنَّ الاثنا عشرية حينئذ هُم فرقة المنتظِرة، وأبعد الفِرَق الشيعية عن السياسة والتدبير، لكن الإسماعيلية حينئذٍ أرباب إيالةٍ، وأصحاب دولة، كانت دولتهم قائمة، وأفكارهم منتشِرة، وتهديدهم دول خصمهم لا يفتر، فلَّما ذهبت دولتهم، آثر الطوسي أن يكون تحت ظل مذهب انتظاري لا يطمع في الحُكم، ولا يشارك في السياسة، حتى بدُور المعصوم وظهوره، وهو ما يجعله محل قبولٍ عند الحُكّام الجُدُد من المغول، فيأمنون جانبه، ولا يرقبون أفعاله. وعلى القول إنَّ الطوسي قد بدأ حياته شيعيًّا إماميًّا اثني عشريًّا، وختمها على نفس المذهب، فإنَّ خدمته لهولاكو والمغول محل إشكالٍ كبير، لأنَّ الفقه التقليدي الشيعي تقليدي انتظاري، لكنَّ ذلك قد يُوَجَّه بأنَّه من جُملة عُلماء الاثنا عشرية، الذين ارتأوا جواز خدمة السُّلطان، أو أنَّ خلافه مع العباسيين السُّنَّة ونقمته عليهم جَوَّزله التعاون مع المغول ضدّهم، أو أنَّه طمِعَ في منصبٍ وجاهٍ ونفوذ، أو كل هذه العوامل مجتمعة.

2. الملا صدرا.. والنأي عن السياسة:

يُعتبَر صدر الدين الشيرازي هو الرجل الثاني في مدرسة أصفهان، بعد أستاذه مير محمد باقر الاسترابادي (ت: 1631م= 1041هـ) المشهور باسم مير داماد (لأنَّ والده كان صهرًا للشيخ الكركي، صاحب النفوذ حينئذ، والصهر= داماد بالفارسية)، وهو من أهمِّ الفلاسفة الإيرانيين ولُقِّب بـ«المعلِّم الثالث»، وأبرز فلاسفة مدرسة أصفهان. وقد تولَّى مير داماد منصب شيخ الإسلام في أصفهان، وقد بنى على الفلسفة المشَّائية، التي تعكس إدماجًا للفلسفتين الأرسطية والأفلاطونية المُحدَّثة مع العقائد الإسلامية، كما صاغها الفارابي وابن سينا، وعلى التراث الإشراقي لشهاب الدين السهروردي، والعرفان الصوفي لابن عربي، فاجتمعت هذه المتفرِّقات ممتزِجة بالتشيُّع الاثنا عشري على يد مير داماد. لكن رُبَّما كان الملمح الأهمُّ في فلسفة مير داماد أو في مدرسة أصفهان: تنقية العناصر الأفلاطونية المُحْدَثة في هذا التراث -أي التراث الفارسي الفلسفي- من شوائب المشَّائية الإغريقية، وإبراز العناصر الأفلاطونية المُحدَّثة في فكر الفارابي وابن سينا. ومن أبرز تلامذة مير داماد

هو الملا صدرا[17]، وهو أشهر فيلسوف إيراني ومؤسِّس مدرسة الحكمة المتعالية.

نشأ صدر الدين الشيرازي الملقَّب بالآخوند (ت: 1640م= 1050هـ)، في زمن الشاه عباس الكبير الصفوي (ت: 1629م= 1038هـ)، الذي وطَّد علاقاته مع الكاثوليك والغرب، حتى امتلأ بلاطه بالتُّجّار والدبلوماسيين الأوروبيين، يتودَّد إليهم ويتقرَّب منهم، مع ازدهار كبير في النواحي المادية، وبذخ وترف في التشييد والعمران. وقيل إنَّ الملا صدرا أنكر تقرُّب الشاه عباس من الكاثوليك الأوروبيين، ومن ثَمَّ اعتزل أصفهان، وأقام في بلدة نائية، متفرِّغًا للعبادة والتأمُّل، ولذا انتقد صدر الدين الشيرازي في مواضع له، «تردُّد العلماء على أبواب السلاطين، ومقاساتهم المُذِلَّة والمُهانة في سبيل أن يُكتب لهم الحصول على بعض وجوه السُّحت بمالٍ حرام[18]». ورُبَّما هذا أهمّ موقف صريح معارض للشيرازي ضدّ سُلطة الشاه عباس، الذي عُرِف بشدّته وقسوته. وتتلمذ الصدر الشيرازي على ميرداماد، الذي يُعتبَر أبرز وأهمّ أساتذته، وعلى الشيخ البهائي بهاء الدين العاملي (ت: 1621م= 1030هـ)، وكان رُكنًا من أركان مدرسة أصفهان. وتتلمذ عليه وأخذ عنه، أمثال عبد الرزاق لاهيجي (1661م= 1072هـ)، وملا محسن فيض كاشاني (ت: 1680م= 1091هـ).

أمَّا عن فلسفته، فقد مزج الملا صدرا بين مدارس فلسفية وعرفانية وكلامية مختلفة، فمزج المذاهب الأربعة الرئيسية: عِلْم الكلام، الفلسفة المشَّائية، الفلسفة الإشراقية للسهروردي، والتقاليد العرفانية، لا سيّما صوفية ابن عربي، وصاغها في قالب شيعي باطني، وسمَّاها «الحكمة المتعالية»، فقد حاول الجمع بين العقل والوحي والكشف. وذهب البعض إلى تأثُّر مدرسة أصفهان بالدرس الفلسفي الإسماعيلي، الذي بثَّه الدُّعاة الإسماعيليون بإيران في عهد الدولة الفاطمية[19].

والحاصل أنَّ الشيرازي آثر وجود مسافة بينه وبين السُّلطة، ولم ينتقدها انتقادًا صريحًا يُهدِّد وجوده أو دروسه العلمية، بل اكتفى بالعُزلة أولًا، وبنقد العلماء المتقرِّبين من السُّلطة ثانيًا، ورُبَّما كان هذا من عوامل اضطهاد فلاسفة المدرسة فيما بعد. فقد تعرَّضت مدرسة أصفهان الفلسفية والصوفية إلى الاضطهاد في نهاية القرن السابع عشر الميلادي، بتحريضٍ من فُقهاء الشيعة الاثنا عشرية، الذين تحالفوا مع البلاط الصفوي ضدّ الفلاسفة والعقلانيين. لكن، ومع الاضطهاد الذي تعرَّضت له المدرسة، لم تمُت تمامًا، فقد جاء بعض الفلاسفة الكبار ممَّن انتموا إليها وأحيوا الدرس الفلسفي مرَّةً أخرى، وعلى رأس هؤلاء الملا هادي السبزواري (ت: 1873م) المُلقَّب بـ«الحاج» وبـ«أسرار»، وكانت علاقته طيِّبة بالفُقهاء و«الأُصوليين»، كصاحب الجواهر، والمرتضى الأنصاري[20].

والحاصل أنَّ المدرسة الفلسفية السائدة في عهد الصفويين تمثَّلت في الحكمة المتعالية، وإذا كانت هذه المدرسة اتّخذت، على يد زعيمها صدر الدين الشيرازي، مسافةً بينها وبين السُّلطة، فإنَّنا سنجدها فاعلةً في قلب السُّلطة بعد عقودٍ من سقوط الدولة الصفوية. أمَّا عن نظرية الإمامة عند صدرا، فهي ذات النظرية الشيعية

التقليدية، فيقول بالنصب وعصمة الأئمَّة، ولم يمشِ على طريقة قُدامى الفلاسفة، كالفارابي وابن سينا.

ثالثًا: الطباطبائي وميراث الملا صدرا.. الشورى والعرفان

يمكن القول إنَّ الدرس الفلسفي الإيراني ضعُفَ ومرَّ بمرحلة أفول حتى ظهور محمد حسين الطباطبائي (ت:1981م/1402هج)، صاحب تفسير الميزان، الذي أعاد الدرس الفلسفي إلى مركزيته مرَّةً أخرى، وسط حوزةٍ تقليديةٍ تُمركِز الدرس الفقهي، وتُعلي من شأن الفقيه، بل يكاد الفقهاء يحتكرون منصب المرجعية العليا في التاريخ الشيعي، مهما بلغ شأو الفيلسوف أو المتكلِّم، وهو ما أثَّر في بقية العلوم.

1. الطباطبائي وإحياء الدرس الفلسفي:

يُعتبر «العلّامة الطباطبائي» أول من اعتنى بالدرس الفلسفي، وأعاد إحياءه في إيران المعاصرة. وعندما أراد الطباطبائي أن يشرح أسفار الملا صدرا في دروسه الحوزوية، وُوجِه باعتراضات كبيرة من داخل الحوزة، لا سيّما من المرجع الديني آية الله البروجردي، المرجع الشيعي الأعلى وقتئذٍ. فقد كانت الحوزة الرسمية تقليدية ومحافظة، ومن ثمَّ كانت تنبُذ الدرس الفلسفي، وتشتبك معه، وتناصبه العداء. وهذا الموقف السلفيّ لا يزال هو السائد في حوزة النجف، وتيّارات في حوزة قُم، حيث نجِد في قُم جماعة الشيرازية، والحجتية، والتيّار التفكيكي، وكل روافد التيّار الأخباري، وبعض «الأُصوليين» يمجُّون الدرس الفلسفي ويناصبونه العداء، على اختلاف ما بينهم في التفاصيل. وعلى كلٍّ، لم تكُن البيئة الحوزوية ملائمة وقتئذٍ لولوج الدرس الفلسفي داخل الحوزة، وإيجاد موضع قدمٍ له، فضلًا عن بسْط هيمنته على المشهد العلمي داخل المدارس العلمية، وذلك لعدَّة أسباب متعلِّقة بمركزية الفقه باعتباره علمًا مؤهِّلًا للاجتهاد، ومن ثمَّ الأعلمية والتصدُّر، وبالتالي إيجاد موقعٍ مهمّ في الأوساط العلمية والتقليدية، وما يترتب على ذلك من تحصيل الأخماس، وترسيخ المكانة الاجتماعية وسط عموم المقلِّدين، ونحو ذلك.

تلك المركزية الفقهية أثَّرت، ليس فقط في نمو الدرس الفلسفي وازدهاره، بل أثَّرت في نمو عددٍ آخر من العلوم، كعلم التفسير والدراسات القرآنية، فنجِد أكبر موسوعة في علوم القرآن صنَّفها أحد المعاصرين، وهو العلامة محمد هادي معرفة، في حين أنَّ الدراسات القرآنية مثلًا عند أهل السُّنَّة قديمة قِدَم التأسيسات الأولى لمنظومة العلوم. لذا، وجدنا آية الله الخوئي لم يُكمِل تفسيره، والسبب الرئيسي لعدم إكماله التفسير أنَّه فضَّل تأليف الرسالة العملية وكتابة الفقه على كتابة التفسير، لأنَّ الفقيه وحده هو صاحب المركزية في العالم الشيعي اليوم، سواء في إيران، التي تتبنى «الإسلام الفقاهي»، بعبارة حُجَّة الإسلام أكبر هاشمي رفسنجاني عندما سأله الشبستري عن الفارق بينهم وبين المخالفين، أو حتى في النجف، التي هي قلعة التقليد الشيعي قديمًا وحديثًا. وقد انتقد مرتضى مطهَّري ابتعاد الحوزويين

عن القرآن الكريم لصالح الفقه، في أكثر من موضع له، قائلًا: «إنَّ القرآن مهجورٌ في أوساطنا، ومن المتوقَّع أن يتمسَّك به الجيل الجديد. وسأثبتُ لكم الآن كيف أنَّ القرآن مهجورٌ في أوساطنا. إذا كان أحدنا عالِمًا بالقرآن، بمعنى أنَّه أطال فيه النظر والتدبُّر، وكان على عِلْمٍ كامل بتفسيره، كم سيحظى منَّا بالاحترام؟[21]». لذا، فإنَّ الطباطبائي لم يصِل إلى منصب المرجع، لأنَّ منصب المرجع مُنحصِر في الفقه والفُقهاء، وبسبب عدم تصدُّره الفقهي، وإيثاره الفلسفة والتفسير. وهذه المعضلة، حاول كثير من علماء الشيعة معالجتها، وحاولوا إضافة شروط إلى من يُوصَف بـ«الأعلمية»، كفهم الواقع، والعلم بالتفسير والفلسفة، وهكذا. ويبدو أنَّ الطباطبائي نفسه أدرك تلك المشكلة، وتحسَّر على مكانته المهجورة بين الجماعة الشيعية، فذكَّرهم أنَّ «الفقيه» كان يُطلَق في صدر الإسلام على «الشخص المتمكِّن من العلوم الدينية جميعًا، أي في الأُصول والفروع والأخلاق، وليس في الفروع وحدها، كما هي عليه دلالة المُصطلَح راهِنًا[22]». وعلى كُلٍّ، فإنَّ الطباطبائي أعاد الدرس الفلسفي إلى قُم لتصير معقلًا للمدرسة الفلسفية العرفانية من بعده، حيث أسَّس حلقة فلسفية على غرار حلقة «جماعة فيّينا»، التي أصدرت ما يُعرَف بـ«الوضعية المنطقية»، وعلى غرار مدرسة فرانكفورت. وتكوَّنت تلك الحلقة من كبار تلامذته، أمثال: مرتضى مطهَّري، وحسين منتظري، ومحمد بهشتي، وموسى الصدر، وإبراهيم أميني، وجعفر سبحاني، ومهدي حائري وجواد آملي. وفي طهران، كانت تُقام جلسات أسبوعية بحضور هنري كوربان، ومشاركة الطباطبائي، حتى وصفه شريعتي بقوله: «كان الطباطبائي يجلس هناك، كأنّه سقراط والطُلّاب من حوله[23]». ويمكن القول إنَّ الطباطبائي ومدرسته لم يأتوا بجديدٍ فلسفيًّا، بقدر ما عملوا على تدريس وإحياء مدرسة الحكمة المتعالية، لكن حدَّثت إضافات واشتباكات الفلسفية في ما بعد على أيدي تلامذته، لا سيّما بعد صعود جماعات فلسفية وتيّارات سياسية تعتمد على أُسُس مغايرة لمدرسة الحكمة المتعالية، كالتيّار التفكيكي القوي اليوم في إيران. وإذا كان الطباطبائي يقول إنَّ الملا صدرا أحيا الفلسفة بعد اندثار، فإنَّ نفس القول يصدُق على الطباطبائي، الذي أحيا مدرسة الملا بعد اندثار. فعندما أراد الطباطبائي أن يُدرِّس «الأسفار الأربعة» للصدر الشيرازي في قُم، اعترض آية الله البروجردي، ونصحه بالتراجع عن هذا القرار، أو تدريسها سرًّا إن أصرَّ، «أمَّا الدرس العلني للأسفار في الحوزة الرسمية، فإنَّه غير صالح بأيّ شكلٍ من الأشكال، ولا بُدّ أن يُترَك[24]».

2. نظرية الحُكم وشكل الدولة:

اشتُهِر عن الطباطبائي قوله بالشورى، ففي نظره يجب أن يكون حُكم الحاكم في عصر الغيبة «قائمًا على الشورى[25]». أي إنَّه يسير في نفس خط فُقهاء الدستورية، لكن يبدو أنَّه نأى بنفسه عن السياسة، مثل مؤسِّس المدرسة الملا صدرا، واكتفى برفض ولاية الفقيه المُطلَقة، واستحضار الشورى. لكن بعض تلامذته صاروا في ما بعد من أعمدة الخط الولائي

اليوم في إيران، مثل جوادي آملي، والمصباح اليزدي، وغيرهما، ممَّن يرسِّخون لولاية الفقيه المُطلَقة، التي طبَّقها الخميني عمليًّا منذ عام 1988م. وعندما أراد الطباطبائي أن يبيِّن شكل الدولة في الإسلام، ميَّزها عن الأنظمة الديمقراطية الحديثة، وجعل الإسلام بعيدًا كل البُعد عن «الديمقراطية». فالإسلام في نظر الطباطبائي، ميَّز بين نوعين من الأحكام أو القوانين: الثابتة والمتغيِّرة، وكذلك المجتمعات الديمقراطية تحتوي على ما هو ثابت، مثل الدساتير التي لا تتغيَّر بسهولة، وما هو متغيِّر مثل القوانين ذات الطابع المتجدِّد، التي تُشرَّع من مجلسَي الأُمّة والشيوخ، أو هيئات أخرى في الدولة، بشرط أن تكون بمثابة التفسير للقانون الدستوري، وألّا تخرُج في مضمونها عن ثوابت الدستور. لكنّه فرَّق بين المنهج الإسلامي في الحُكم وبين المنهج الديمقراطي، فالثوابت الإسلامية هي من الله، «إن الحُكم إلّا لله»، بخلاف الثوابت في المجتمع الديمقراطي، التي مصدرها بشريٌّ. أمَّا القوانين المتغيِّرة، فهي في الأنظمة الحديثة خاضعة للتغيُّر، حسب رأي الأكثرية (النصف+1)، أمَّا الأحكام المتغيِّرة في الإسلام فهي ثمرة الشورى، لكنَّها تخضع للحق والمصالح الواقعية، وليس لرأي الأكثرية[26].

فالطباطبائي إذًا يرى أنَّ الثوابت الإسلامية والمعلوم من الدين بالضرورة لا مجال معها للديمقراطية أو الشورى، لكن المتغيِّرات والظنِّيات فهي محل الشورى والديمقراطية، لكنَّه حتى يختلف في هذه النقطة عن الديمقراطية الغربية، فهو يرفض تطابُق المنهج الإسلامي في الحُكم مع الديمقراطية، لا سيّما في مبدأ الأكثرية (النصف1+)، لكنَّه يسكُت إزاء الجماعة القائمة على الشورى، أي من الذين يحقّ لهم تجاوُز رأي الأكثرية، ويقرِّرون ما يرونه.

لكنَّه في موضع آخر يجعل الولاية متعلِّقة بالفقيه، وليس بالعدول من الناس، فضلًا عن جماعة المسلمين، ثمّ يحاول أن يُوجِد حلًّا لإشكال الولاية عند تعدُّد الفقهاء، فهل يكون تصرُّف كل واحد منهم نافذًا حسب اقتداره، أم إنَّ الولاية تنصرِف للأعلم من بينهم؟ لكنَّه يتوقَّف عن الجواب، ويقول إنَّ الإجابة الحاسمة مرتبطة بالبحث الفقهي، وكأنَّ المسألة اجتهادية عنده قابلة للأخذ والردّ والنقاش، ويكتفي بوضع معيارٍ عام للشخص، الذي تتعيَّن فيه الولاية، فينبغي أن يكون «الأكثر تقوى من بين الآخرين، بالإضافة إلى تقدُّمه على غيره في الكفاءة وحسن التدبير، وفي الوعي والاطّلاع[27]». إشكال آخر يطرحه، متعلِّقٌ بشكل الحُكم في وقت تتعدَّد فيه المجتمعات الإسلامية اليوم، وامتدادها على رقعة جغرافية واسعة تتنوَّع فيها اللغات والأُصول القومية والوطنية، فهل يعيش كل مجتمع في إطار ولايته وحكومته الخاصَّة؟ أم توجد مجموعات من الحكومات الوطنية المحلِّية، التي تأتلِف في إطار حكومة مركزية واحدة؟ ويجيب عن ذلك بأنَّها مسألة ظنِّية، لم يحسمها الإسلام، فالإسلام بما هو «شريعة ثابتة لم يتبنَّ إطارًا معيَّنًا للحُكم يدعو إليه ويعتبره الواجب دون غيره، لأنَّ الشريعة تتضمَّن العناصر الدينية الثابتة، لذلك فهي تنظُر لقضية إطار الحُكم وشكله باعتبارها قضية متغيِّرة، قابلة للتبدُّل في المجتمعات، حسب التطوُّر الحضاري[28]».

لكن الغريب أنَّ الطباطبائي لا يضع أُسًّا للرقابة وللمحاسبية السياسية على الحكومة، «المكابح الخارجية»، واكتفى بالمكابح الداخلية المتمثِّلة في التقوى والعدالة، والسير على سيرة الرسول الأكرم وسُنّته، واستشهد بآيات قرآنية مثل قوله تعالى: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة[29]﴾. أمّا عن قوله بالشورى، فهو يقصد أنَّ كل ما يصدُر من «أحكام عن مركز الولاية والحكومة، لا تكون إلّا عن طريق الشورى، وبشرط رعاية مصالح الإسلام والمسلمين». لكنَّه لم يجعل الشورى مُلزِمة للحكومة والفقيه، ولم يبيِّن طرائقها ومواردها، وماهية الجماعة، التي تجري استشارتها، ولم يتحدَّث عن وجود هيئات شورية، كالبرلمان والمؤسَّسات الدستورية المُنتخَبة ونحو ذلك، ما يترك الباب واسعًا أمام هندسة العملية السياسية، وتجاوُز حتى مفاهيم الشورى الإسلامية، لا سيّما مع الاكتفاء بالمكابح الداخلية، دون تأسيس أجهزة رقابية وشورية دستورية.

رابعًا: في عهد الثورة.. ولاية الفقيه المطلقة

نأى الفلاسفة الإيرانيون بأنفسهم عن السياسة في التاريخ الشيعي، إلّا في فترات قليلة وأوقات ضرورية، فابتعد صدر الدين الشيرازي عن السياسة، واتّخذ مسافةً بينه وبين بلاط الحُكم، لأنَّه آمن بالتقليدية الشيعية المتعلِّقة بالانتظار، وارتأى ظُلم أُمراء الصفويين، فما أمكنه أن يضيف إلى شرعيتهم، وابتعد كذلك السبزواري عن السياسة. وفي العصر الحديث، ابتعد الطباطبائي عن السياسة، فلم تستغرقه ولم تُثنِه عن عمله الفلسفي، ولم يُمعِن في الفلسفة السياسية إلى الحدِّ، الذي يمكن وصفه بها. لكن التحوُّل الكبير حدث مع الخميني، الذي استفاد كثيرًا من الدرس الفلسفي العرفاني في تنظيره السياسيّ، فبرَّر رؤيته السياسية، ونظرية ولاية الفقيه، بالفلسفة والكلام، بعد أن كانت نظرية هامشية في المذهب، لكن لا يمكن اعتباره فيلسوفًا على غرار الطباطبائي، فضلًا عن الحُكماء القدامى أمثال ميرد داماد والملا صدرا.

1. فلسفة الخميني بين العرفان والحكمة المتعالية:

لم يكُن الخميني مُحبًّا للمدرسة المشَّائية، لكنّه مال أكثر إلى المدرسة الإشراقية، فيقول مهدي الحائري عن فلسفته، إنَّه «لم يُعِرْ أهمِّية كبيرة للفلسفة المشَّائية، لكنّه كان يحب الحكمة الإشراقية للسهروردي. وكان يفسِّر الحكمة المتعالية بذوقٍ عرفاني. كان الإمام يهتمّ بالطبيعيات القديمة وعلم الفلك الحديث، ويعتبر الفلكيات القديمة أباطيل[30]». وعلى الرغم من أنَّه لم يُعجَب بالمشرب المشَّائي، فإنه كان يُجِلّ ابن سينا كثيرًا، وينقل الآشتياني عنه أنَّه صرَّح بورود «إشكالات كثيرة على الشيخ [ابن سينا] في الحكمة الإلهية، ومع ذلك، فإنَّه بين أرباب النظر والتحقيق لم يكُن له كفوًا أحد[31]». وقد أنكر الخميني نسبة مدرسة الحكمة المتعالية إلى الفلسفة اليونانية، ووصفه بالجهل الخالص، لكنّه في نفس الوقت لم ينكِر أهمِّية الفلسفة اليونانية، باعتبارها «ذات أهمِّية كُبرى في ذاتها[32]». وكأنّ الخميني

هُنا يعتبر المدرسة المشَّـــائية يونانية المنشأ والفكر، وقد اشـــتُهِرت أو تردَّدت كثيرًا هذه المقولة بين الفلاسفة المعاصرين، مثل طه عبد الرحمن، الذي يجعل الفلسفة الإسلامية يونانية الأصل، فيقول إنَّ إشكالات الفلســـفة الإسلامية «نقلت من اللغة اليونانية ســـوء نقْل[33]». غير أنَّ فيلسوفًا أزهريًّا معاصرًا للخميني، وهو الشيخ عبد الحليم محمود (1910–1978م) ينفي هذا، وينقـــده نقدًا لاذعًا، ذلك أنَّ «المشكلات الفلســـفية أُثيرت في البيئة الإسلامية قبل عصر الترجمة[34]». لكن يمكن النظر إلى مقولة الخميني بنفي يونانية فلسفة الحكمة المتعالية دون يونانية المشَّـــائية، من زاوية أخرى، ذلك أنَّه رُبَّما أراد أن يقرِّر أصالة الدرس الفلســـفي الشيعي، دون ســـواه من فلسفة مشَّائية إســـماعيلية وسُنِّية، وغيرها، تأثَّرت في رأيه بالمدرســـة اليونانية، أو اســـتقت منها أفكارها ومسائلها ومشكلاتها. وعلى كلٍّ، فإنَّ الفلسفة، لو سلَّمنا بجذورها اليونانية، فإنَّها نُوقِشت في بيئة إسلامية بين فلاسفة مسلمين، وانعكس هذا على مباحث الإلهيات، التي اشتبك معها الفلاسفة.

انتقـل الخمينـي ومدرسـته، مـن عرفـان حافـظ الشـيرازي المُهـادِن والمُتعايِـش إلـى نموذجه الخـاص فـي العرفـان، أو مـا يُمكـن أن نسـمِّيه بالعرفـان القزلباشـي، الـذي يذكِّرنـا بالنمـوذج القزلباشـي فـي عهـد الصفوييـن، ذلـك العرفـان الثـوري الطاغـي، الـذي اعتقـده الخميني، قِيلَ إنَّه هو المحرِّك الأول للثورة، وليست النظرية النصّية، التي حملها. هذه التوليفة المعقَّدة والعصية على الفهم، التفت إليها فرهاد دفتري في الحالة الصفوية: «كيـف جـرى إدمـاج فكـر ابـن عربـي التصوُّفـي المناقـض جزئيًّـا للأفكار الفلسـفية واللاهوتيـة، مـع مقـولات الأرسـطوطاليين مثـل ابـن سـينا، أو التنويرييـن مثـل شـهاب الديـن السـهروردي. لقـد حـاول دامـاد وملا صـدرا التوليـف بيـن هـذه التناقضـات، فـي محاولة لتطويرها، وعلى الرغم من أنَّ محاولتهما كانت ناجحة، فإنها واجهت عديدًا من الخلافات مع الفقهاء». فمن هُنا نعرف كيف ورِثَ الخميني تلك التوليفة، فهي سمْتٌ لمدرسة الحكمة المتعالية، والأمر اللافت أنَّ الخميني، وإن اشتغل بالفلسفة، لكنَّه كان في نفس الوقت فقيهًا تقليديًّا يؤمن بالإرث الشيعي الفقهي، ولم يتمرَّد عليه بطبيعة الفلاسفة، وبالتالي توجد توليفة أخرى، وهي الجمع بين الفقه والفلسفة والعرفان، وتلك أشبه بالأمور المتناقضة، التي لا يمكن الجمع بينها.

وقـد حـاول بعـض الباحثيـن تضخيـم الـدور الفلسـفي للخمينـي، حتـى قـال حميـد بارسـيا: «إنَّـه الرائـد الأول علـى طريـق إحيـاء العلـوم العقليـة، أو مـا يُسـمَّى بمدرسـة الحكمـة المتعاليـة، وهـي مزيـج بيـن الفلسـفة والعرفـان، فعندمـا شـعرَ بحاجـة الحـوزة العلميـة الماسَّـة إلـى هـذه العلـوم، وعلـى الرغـم مـن إحجـام وإدبـار المجتمـع عنهـا، وإهمالـه لهـا علـى مـدى عقـود مـن الزمـن، تبنَّـى الخمينـي تدريـس العلـوم الفلسـفية والعرفانيـة فـي حـوزة قُـم، ومـن ثـمَّ تبِعـه الطباطبائـي الفيلسـوف، الـذي حافـظ علـى ديمومـة الحركـة، التـي شـرَعَ بهـا الخمينـي هنـاك[35]». ولـن ندخـل فـي جـدل مـع بارسـيا حـول مكانـة الخمينـي والطباطبائـي، فـي ذلـك الوقـت، وأيُّهمـا أسـبق، وأيُّهمـا أرسـخ مكانـةً وأمتـن فلسـفة، لأنَّ مـن شـأن هـذا النـوع مـن الأسـئلة أن يُواجَـه بحجـاجٍ مؤدلـجَ. لكـن المؤكَّـد أنّ كل الجهـود

الفلسفية في إيران المعاصرة، المتعلِّقة بالمؤلَّفات والتلاميذ والحلقات، كانت بإشراف الطباطبائي، لا الخميني، وحتى عندما رجع الخميني بعد الثورة إلى قُم، لم يتفرَّغ للتصنيف الفلسفي، مقارنةً بجهود الطباطبائي، بل إنَّ الطباطبائي اشتُهر بأنَّه مؤسِّس «حلقة قُم الفلسفية». فإذا كانت أصفهان وخراسان وغيرهما من مُدُن اشتهرت بالدرس الفلسفي قديمًا، فإنَّ قُم لم تشتهر بذلك، إلّا على يد الطباطبائي[36].

والحاصل، أنَّه لا يُمكن القول إنَّ الخميني شكَّل تيّارًا فلسفيًّا مغايرًا لتيّار الطباطبائي، فهو نفس التيّار لا شكّ، فكلاهما ينتمي لمدرسة «الحكمة المتعالية»، تلك المدرسة العرفانية، التي أعادت فهْم التشيُّع، وأعادت تشكيله المعرفي بطريقة عصية على الفهم. نعم، إنَّها عصية على الفهم، ففي حين أنَّ المدرسة «أُصولية» في الجانب الفقهي، وتعتمد القواعد التقليدية في الدرس الحوزوي، لكنَّها في نفس الوقت مدرسة عرفانية بالدرجة الأولى. كيف جرى تجاوُز الاحتراب التاريخي والتراثي بين الفُقهاء والصوفية؟! بل كيف جرى تحويل الفُقهاء إلى عرفانيين؟! هذا سؤال يدعو للتأمُّل الشديد. ففي السياقات التاريخية، لم تخلُ العلاقة بين الفُقهاء والصوفية من تعكُّر أجواء تارةً، واشتباكٍ علمي تارةً أخرى[37]. وكان الخميني مؤمنًا بابن عربي، لذا وجدنا ذلك الانصهار العرفاني الفلسفي الفقهي، الذي ضمِنَ المرونة الكبيرة في تجاوُز بعض مناطات التقليد الفقهي، لكن عبر حصْرها في الولي الفقيه، فالفقيه العادي ليس له أن يُعقْلِن الإسلام أو يتوسَّع في المصالح المُرسَلة -والمتوهَّمة- بل هذه داخلة في دوائر عمل الولي الفقيه حصرًا، ولذا أيضًا وجدنا أنَّ أدلَّة الولاية المُطلَقة فلسفية وعقلانية بدرجة كبيرة.

2. ولاية الفقيه والفلسفة السياسية:

إذا كان الطباطبائي يتفلسف لإثبات ولاية الفقيه، أو الفُقهاء في عصر الغيبة مع شرط الشورى، فإنَّ الخميني يعتبر ولاية الفقيه بدَهية، لا تحتاج إلى برهان، لكُلِّ من عرفَ الإسلام أحكامًا وعقائد، لكنّه لم يضع شرط الشورى. ويقنع الخميني الجماعة الشيعية بضرورة تأسيس حكومة، حتى في فترة غياب المعصوم، لأنَّه «قد ثبُت بضرورة الشرع والعقل أنَّ ما كان ضروريًّا أيام الرسول (ص) وفي عهد الإمام أمير المؤمنين علي (ع) من وجود الحكومة، لا يزال ضروريًّا إلى يومنا هذا[38]». وهو يرفض رأي الأكثرية، فالحكومة الإسلامية تنصاع للقرآن والسُّنَّة، وليس لرأي الأكثرية[39]. ثمّ اشترط للحاكم شرطين غير ما هو معروف من الشروط العامَّة، كالعقل والبلوغ وحُسن التدبير، هُما: العدالة، والعِلْم بالقانون الإسلامي. ومن ثَمَّ إذا كان الفُقهاء هم أعلم الناس بالقانون الإسلامي، فإنَّ الحُكّام الحقيقيين هم الفُقهاء، ويكون السلاطين مجرَّد عُمَال لهم[40]. ومن ثمَّ فإنَّه في زمن الغيبة تكون الولاية للفقيه، والحكومةُ خالصة له، والولاية المُرادة هي حكومة الناس وإدارة الدولة، وتنفيذ أحكام الشرع، وسياسة البلاد. وهو يجعل الفقيه قيِّمًا على الناس، مثل القيِّم على الصغار والصبية، وولايته شاملة على الجميع، فهي ولاية شاملة، غير محدودة[41]. ولم ينسَ الخميني

أن يضع فلسفته العرفانية، فيجعل الأئمة المعصومين في درجة أعلى من الملائكة والأنبياء والمرسلين، بقوله: «وإنَّ من ضروريات مذهبنا، أنَّ لأئمّتنا مقامًا لا يبلغه مَلَك مقرَّب ولا نبي مُرسَل»، بل ويقرِّر أنَّ الرسول والأئمَّة المعصومين كانوا أنوارًا قبل هذا العالم، فجعلهم الله بعرشه محدقين[42].

3. مطهَّري وفلسفة الشك:

يُعَدُّ مرتضى مطهَّري (ت: 1979م= 1399هـ)، من تلامذة الطباطبائي والخميني، وقد جمَعَ مطهَّري بين الحوزة والجامعة، وهو من أهمِّ فلاسفة الشيعة والحوزة في القرن العشرين، بل من أهمِّهم في تاريخ الجماعة الشيعية. وحاول مطهَّري ترسيخ فلسفة «الشك» في الحوزة الدينية، التي عادة ما تتعامل، أي الحوزة، مع النصوص الدينية والظواهر المذهبية باعتبارها مقدَّسة معصومة لا يجوز النيل منها أو التعرُّض لها، فالشك والتشكيك عند مطهَّري يساعدان في إشراق الحقيقة أكثر فأكثر، فالشك مقدِّمة اليقين، والتشكيك سُلَّم البحث والتنقيب، وفي سياق تأصيله لمسألة الشك نجده يستدِلُّ بكلام الحُجَّة الغزالي في «ميزان العمل»: «ولو لم يكُن في مجاري هذه الكلمات إلّا ما يُشكِّك في اعتقادك الموروث لتنتدب للطلب فناهيك به نفعًا، إذ الشكوك هي الموصِّلة إلى الحق[43]».

وفي هذا الاستدلال خبيئة، فعلى الرغم من انتقاد مطهَّري للأشعرية، فإنَّه يوجد ما يجمعه بالغزالي وأئمة الأشعرية، وذلك الجامع هو: العرفان والتصوُّف، والغزالي أيضًا ليس من الأخباريين، بل من كبار «الأُصوليين» ومُنظِّريهم، ولمطهَّري موقف سيئ من الأخباريين الشيعة[44]. بيْد أنَّ الخلافات بينهما أكبر بكثير، فلمطهَّري موقف سلبي من الأشعرية والمعتزلة، علاوةً على الخلاف المذهبي بين الرجلين، فلم يكُن إذًا استدلال مطهَّري بنظرية الغزالي في الشك سوى محاولة في رد نظريته إلى بيئة إسلامية، حتى لا يُقال إنَّه تأثَّر بالشك الديكارتي. وإذا كان مطهَّري يسعى في مواضع كثيرة لتعزيز فلسفة الشك، فهو يُقرِّر أولًا أنَّه لا ينزعج من «طرح التشكيكات، وإلقاء الشُّبهات في ما يتعلَّق بالقضايا الإسلامية»، لكن الشك عنده ليس للوصول إلى الحقيقة، بل لإثبات الحقيقة، «إنّ ميزة الحقيقة هي أنَّ الشك والتشكيك يساعدان في إشراقها أكثر فأكثر، فالشك مقدِّمة اليقين، والتشكيك سُلَّم البحث والتنقيب[45]».

وبعد أن تحدَّث مطهَّري عن الفلسفة والشك، وأنَّ التشكيك من حقِّ الباحثين والناظرين حتى يصلوا إلى مرتبة اليقين، لكنه عمليًّا لم يخرُج في أيّ مسألة عن مشهور المذهب الشيعي في الفروع والأُصول، بل هاجم وانتقد علي شريعتي كثيرًا بسبب الخلاف في الرأي، وحذَّر الخميني منه قبل الثورة، باعتباره مارِقًا عن المذهب والتقليد الشيعي. ويرفض مطهَّري الوحدة الإسلامية، التي تتحقَّق على حساب أيّ جزئية من جزئيات مذهب الاثنا عشرية. وفي السياسة، والدين كذلك، يرفض الأكثرية بوصفها معيارًا للحق، ويستدِلُّ بخوف كثير من الفقهاء من الجهر بأقوالهم خشية العامَّة والجماهير، ومن ثمَّ يصِل إلى نفس ما وصل إليه شيخه الطباطبائي في

ما يتعلَّق بهامشية رأي الأكثرية، وأنَّه لا يمكن اعتبار الأغلبية في الجانب السياسي، وبالتالي، فهو يرى أيضًا ولاية الفقيه، وإن لم يصرِّح بالولاية المُطلَقة، التي طُبِّقت بعد وفاته، لكن فلسفة الشك لم تُخرِجه عن التقليد الشيعي، ولم تحمله على مراجعة الأفكار الفلسفية التقليدية، خصوصًا ما يتعلَّق منها بمسألتي الإمامة والتدبير.

خامسًا: التفلسُف المضادّ.. النموذج البديل والإصلاح السياسي

لم ينحصر الدرس الفلسفي الإيراني اليوم في مدرسة الحكمة المتعالية، بل توجد مدارس أخرى بعضها قريب من الليبراليين ممَّن اقتربوا من الدرس الفلسفي الغربي المعاصر، مثل عبد الكريم سروش، وبعضهم قريب من «الإصلاحيين». ولا يزال داخل الجامعات والحوزات الإيرانية، لكنَّ معظمهم فضَّلوا الابتعاد عن السياسة والتركيز على الدرس الفلسفي، ومحاولة البناء والإصلاح من خلال المناهج الفلسفية. ومن أسباب قوَّة هذا التيّار الحداثي أنَّه خرج من رحم التقليد، ومن داخل الحوزة، بل إن معظم رموزه من روّاد التقليد الحركي، وشاركوا في الثورة منذ بداياتها، ولهم باعٌ طويل في معرفة التراث، والتمرُّس فيه. وهذه الميزة في التيّار الحداثي الإيراني سبَّبت قلقًا للنُّخبة الدينية الحاكمة، لأنَّها تدرك هذه النقطة جيِّدًا، ومن ثَمّ مارست بعض الوصاية على هذا التيّار، وحاولت التضييق عليه، ما أوجد ردّ فعلٍ من هذا التيّار يطلب من السُّلطة السياسية عدم التدخُّل في شؤون الثقافة وتشكُّل المعرفة. وبعبارة سروش، فإنَّ هذه النظرية (الولاية على الشؤون الثقافية) من الحكومة «تنتهي بالتنظير لأعمال العُنف، وتجويز استعمال آلات القهر، فلا ينبغي للحكومة أن تتولَّى صناعة الثقافة الاجتماعية، لأنَّ وضْع الثقافة بعُهدة الحكومة يعني التضحية بالديمقراطية على مسلخ القُدرة، فجعل مسؤولية تثقيف الناس بيدِ الحكومة يعني شنْق الثقافة والقضاء عليها[46]». ورُبَّما قَصَد سروش بعض تنظيرات فلاسفة النظام، التي تؤسِّس للعُنف، مثل خطاب آية الله مصباح يزدي -أحد أكبر فلاسفة ومنظِّري الحكومة الإسلامية- الذي يرى وجوب استعمال القوَّة للحفاظ على الحكومة الإسلامية، حتى ولو كانت منبوذة من أكثر من نصف الشعب، قائلًا: «الكم ليس معيارًا في الحفاظ على الحكومة، بل المعيار أن يقدِّم عددٌ من أتباع الإمام عليه السلام، أو ولاية الفقيه المشروعة، دعمهم للمحافظة على الحكومة، أحيانًا تكون نسبة هؤلاء 90%، أو 50%، أو 40%. إنَّه -الولي الفقيه- مأمورٌ بالمحافظة على الحكومة الإسلامية، فما دام يوجد مَن يمكن بواسطتهم المحافظة على الحكومة الإسلامية، فإنَّه مُلزَمٌ المحافظة عليها، لذا، فلا اعتبار بالكمِّية». إذًا، فيجب بقاء الحكومة، حتى ولو لم يكُن لها داعمون سوى 10% من الشعب، بأيّ صورة ووسيلة كانت[47]. فالأهداف الإسلامية إذا لم يتيسر تحقيقها إلا عن طريق العنف، عندئذ يُصبح هذا العنف ضرورة. وليس ذلك فحسب، بل يجب القتل خارج نطاق القانون، ودون الرجوع إلى القضاء، ذلك لحماية القيم الإسلامية للدولة[48].

لكن بقيتَ المدارس الفلسفية المُغايِرة لقراءة «الحكومة الإسلامية» تُنظِّر مرَّة لحكومة ديمقراطية، ومرَّةً أخرى للشورى الإسلامية، وأحيانًا بتفعيل الدستور القائم وتعديل بعض مواده بُغية تهذيب سلوك النظام وتشذيب النُّخَب الحاكمة، فالفلسفة إذًا في إيران المعاصرة لم تنفَكّ عن الوضع السياسي العام. والقراءة الفلسفية، التي تروِّجها نُخَب الحُكم في طهران كانت عاملًا من عوامل ثراء الدرس الفلسفي، فهذا الاستفزاز المُتبادَل بين التقليد والإصلاح، بين الحوزويين والحداثيين، بين «المحافظين» و«المعتدلين»، أثَّر إيجابًا في الدرس الفلسفي، من حيث الاتّساع والتضخم، وتفتَّقت عنه موضوعات ومُقاربات جديدة. ونقِف مع فيلسوفَين يمثِّل كل منهما حلقة ونموذجًا لتيّار عريض من خلفه، الأول هو علي شريعتي، الذي خاصم التنوير والحداثة، واشتبك مع الغرب في الخارج، ومع المؤسَّسة الدينية ورجال الدين في الداخل، وانتقدها في محاضراته ومصنَّفاته، وطالب بدولة دستورية شورية، ورفَضَ هيمنة الفُقهاء على الشأن العام. والثاني هو عبد الكريم سروش، وهو أحد أبرز الفلاسفة الحداثيين اليوم في إيران، ومن خلفه تيّار ليبرالي عريض يرى أنَّ الديمقراطية هي الحل للمعضلة الإيرانية، وأنَّ الحداثة واقتفاء أثر الغرب مخرج من المأزق، الذي دخلته طهران سنة 1979م.

1. شريعتي وشكل الدولة:

تُعَدُّ فلسفة شريعتي مهمَّة، لأنَّها خرجت عن التقليد الشيعي، ومركزت الديمقراطية والشورى، وانتبذت سُلطة الفُقهاء ووصايتهم. وشريعتي، وإن كان ثوريًّا، لكنَّ تفكيره السياسي كان أنضج من معاصريه ومُغايِرًا لهم، لأنَّه لم ينطلق من حضْن الحوزة، ولم يرقُب ردّ فعلها إزاء ما يقرِّر، واشتبك مع التقليد الشيعي حتى قُوطِعت حسينيته، وهُوجِم من عددٍ من رجال الدين، أبرزهم مرتضى مطهَّري، الذي سعى لدى الخميني بعد موت شريعتي إلى منْع كتبه من النشر والتداول، ووصفه في خطاب له بـ«الشخص الملعون». وسبب الخلاف الرئيسي بين شريعتي من جانب، والخميني ورفاقه من جانب آخر، هو مسألة الحُكم، وشكل الدولة، فشريعتي يُقرِّر أنَّ الحُكم في الإسلام مبنيٌّ على «أساس الشورى». وردَّ عليه خصومه، منهم مكارم الشيرازي، الذي قرَّر أنَّ الشورى ليست أصلًا في المذهب الشيعي، وحاول تشويه شريعتي بأنَّه لا يؤمن بمبدأ «العترة»، الذي يقضي بولاية عليٍّ وذرِّيته من بعده، واستدلَّ الشيرازي على أنَّ الشورى ليست من الأُصول الشيعية، وأنَّها هي التي استبعدت عليًّا من حقِّه في الخلافة، فكيف تصير جزءًا من معالم المذهب؟[49]. ومن أبرز التُّهم، التي اتّهموا بها شريعتي، أنَّه «سُنِّي متخفٍّ»، لأنَّه يقرأ الخلاف الأول بين الصحابة قراءة مختلفة عن عامَّة الجماعة الشيعية، فهو يرى أنَّ عليًّا لو تولَّى الخلافة بعد موت النبي لأسَّس نظامًا ديمقراطيًّا قائمًا على البيعة والشورى[50]. ولم يكُن شريعتي متأثِّرا بالغرب، بل انتقد التنويريين والحداثيين ممَّن يريدون تقليد الغرب في كل شيء، لذا فإنَّ قوله بالديمقراطية والشورى إنَّما هو محاولة للإصلاح من الداخل، وليس لأنَّه متأثِّر

بالغرب. بيْد أنَّ خلاف رجال الدين مع شـريعتي إنَّما كان بسـبب قسـوته على المؤسَّسة الدينية، ومحاولة إصلاحها، ومن ثمَّ ردَّ الفقهاء عليه باعتباره مارِقًا، أو سُـنِّيًّا، أو حداثيًّا، أو «شخصًا ملعونًا»، كما وصفه مطهَّري. لم يرفض شريعتي الإمامة الشيعية بصورة مُطلَقة، لكنّه جعلها «مرحلة انتقالية» بعد وفاة الرسـول صلى الله عليه وسلم، حتى ينضج الناس، ويظهر المجتمع المطلوب، الذي لا يحتاج إلى إمام رابع عشـر أو ثالث عشر، «لأنَّ المجتمع نفسه وعلى أسـاس البيعة الديمقراطية والشـورى، التي ينادي بها أهل السُّنَّة وبناءً على الأُسُس الإسلامية الأصيلة، سوف يتقدَّم وينمو، ولكن ليس بعد الرسول مباشرةً، وإنَّما بعد فترة الإمامة، يعني فترة الاستقلال والرُّشـد السياسي للمجتمع الإسلامي[51]». لكن طرحه بخصوص الشورى والديمقراطية مضادّ لقراءة الحوزة التقليدية، لأنَّها انتظارية، ومعارض كذلك للخميني ورفاقه حينئذٍ، لأنَّهم كانوا يؤمنون بولاية الفقيه، لا بالشورى والديمقراطية.

2. سروش والفلسفة السياسية:

لم يُكثِر عبد الكريم سـروش من التنظير السياسـي، فقد اشـتبك مع الحوزة والمؤسَّسة الدينية ثيولوجيًّا وفلسـفيًّا، وكأنَّه أراد أن يُحدِث تغييرات سياسـية بطريقٍ غير مباشر[52]، فالأرضية التي يسـتند إليها الولائيون هي أرضٌ فلسفية وعرفانية وكلامية، فكأنَّ سروش ارتـأى أنَّ هدْم تلك الأرضية والاشـتباك معها كفيلٌ بإحداث تغيير سياسـي أو سـلوكي تدريجي. وهو يُصرِّح بذلك، فيقول في موضع إنَّ آراء الخميني الفلسفية العرفانية هي التي شكَّلت نظريته السياسـية: «آراء الإمام الراحل العرفانية في باب الولاية رسـمت الإطار العام والمضمون لرأيه في باب ولاية الفقيه[53]».

لكـن فـي نفـس الوقـت كانـت لـه شـذرات فـي الفلسـفة السياسـية أيضًـا، باعتبـار الواقـع السياسـي وإكراهاتـه فـي إيـران، فقـد جعَـلَ الحكومـة تمظهـرٌ للشـعب والمجتمـع، فالحكومـة الدينيـة تتناسـب مـع المجتمـع الدينـي، والحكومـة الاسـتبدادية تتناسـب مـع الشـعب الجاهـل والظالـم والمتخلِّـف، وغيـر الصناعـي والمُغلَـق[54]. وبالنسـبة لمجلـس الخبـراء، فيـرى سـروش أنَّـه إذا أراد عـزْل القائـد لطـروء فسْـق أو عـدم صلاحيـة، فلا يمكـن تحقيـق ذلـك إذا كان المجلـس يسـتمِدّ شـرعيته الوجوديـة مـن القائـد نفسـه، لكـن إذا اسـتمَدّ المجلـس حقّـه فـي الوجـود مـن عمـوم النـاس فحينئـذٍ يمكنـه عـزْل القائـد وقـت تشـخيص عـدم صلاحيتـه. وبالتالـي، يلتفـت سـروش إلـى أزمـة عـدم وجـود مؤسَّسـات رقابيـة ومكابـح خارجيـة علـى الحكومـة الإسلاميـة.

ويلتفـت إلـى لمحـة مهمَّـة، وهـي الفقـر التنظيـري، الـذي تواجهـه «الثـورة الإسلاميـة»، فلا تُوجَـد أطروحـة جديـدة مـن الحـوزة فـي مـا يتصِـل بالثـورة الإسلامية سـوى نظريـة ولاية الفقيـه، وحتـى ولايـة الفقيـه امتزجـت مـع السُّـلطة وأضحـت متعاليـة علـى النقـد، فليـس أحـدٌ يحـاول تمحيصهـا ونقدهـا، لا مـن المثقّفيـن ولا مـن رجـال الديـن[55]. وانتقـد الحكومـة الدينيـة، لأنَّهـا تعتبـر أنّ لائحـة حقـوق الإنسـان تنطلـق فـي موقفهـا مـن عـدم الاهتمـام بالديـن، وتتعامـل مـع إنسـان فـي مجتمـع غيـر دينـي[56].

والحاصل، أنَّ الفلاسفة الإيرانيين، الذين هُم من خارج الحوزة، ومن خارج «الحكومة الإسلامية»، لا ينطلقون من ذات الأرضية الفلسفية، التي ينطلق منها فلاسفة النظام ومنظِّروه، فاهتمامهم بالفلسفة الحديثة وتيّاراتها أكبر وأعمق من الدرس الفلسفي الكلاسيكي ومدرسة الحكمة المتعالية. وأثَّر ذلك في المُخرَج الفلسفي السياسي، فالكلاسيكيون يمركزون الإمامة ثمّ يجتهدون في طُرُق التدبير السياسي من خلالها، بيْد أنَّ الآخرين من خارج الحوزة ينظِّرون للشورى والديمقراطية، على اختلاف مدارسهم ليبرالية أو يسارية، وعلى اختلافٍ في ما بينهم أيضًا.

الخاتمة

كان الدرس الفلسفي الإيراني قبل الثورة الإيرانية جزءًا من الدرس الحوزوي، أو بات كذلك على يد الطباطبائي، ولم يجرِ تسييسه أو توظيفه، بقدر ما أُريدَ له أن يكون عملًا نظريًّا تأمُّليًّا، يتأمَّل في المسائل الميتافيزيقية ومباحث الوجود والعرفان والكلام، ويشتبك مع فلاسفة اليونان تارةً، ومع خصوم الحكمة المتعالية تارةً أخرى. بيْد أنَّ «الثورة الإسلامية» أثَّرت في الحوزة الدينية برُمّتها ومناهجها وطرائق فكرها، ومن ثمَّ أثَّرت في الدرس الفلسفي أيضًا، عندما باتت الفلسفة جزءًا من التجاذب السياسي وتوليد النظريات السياسية. فنُظِّر لولاية الفقيه المُطلَقة مدعومة بقوَّة تنظيرية فلسفية عرفانية كلامية فقهية، وهي التي لم يقُل بها فيلسوفٌ سابق، بدءًا من نصير الدين الطوسي وحتى فلاسفة الحكمة المتعالية. في المقابل، فإنَّ فلسفة مضادَّة نشأت على يد حوزويين سابقين تمرَّدوا على «التقليد» و«التكلُّس» و«فِقدان الاستقلالية» و«التعالي على النقد»، واشتبكوا أولًا مع الحوزة باعتبارها مؤسَّسة أضحت جزءًا من مشاريع النظام السياسي ومُقارباته، أو باعتبارها ممثِّلةً للتقليد وحاضنةً له، وثانيًا مع نظرية ولاية الفقيه ووصايتها المطلقة. وإذا كان هؤلاء رصدوا الفقر الفلسفي والتنظيري في إيران بعد «الثورة الإسلامية» بسبب هيمنة نظرية ولاية الفقيه على المجال السياسي الإيراني، وشرعنتها دستوريًّا بما يجعل الطرح المخالِف عملًا مناهضًا للدستور، فإنَّ تنظيرات هؤلاء تُعَدُّ مُقاربات بديلة تثير أسئلة فلسفية قلِقة، في بيئة يسودها الجمود والتقليد والإكراه.

المراجع والمصادر

(1) التفكيكية المقصودة هُنا هي المدرسة التفكيكية الإيرانية، التي أسَّسها الشيخ المفكِّر رضا حكيمي، وهو أهمّ تلامذة شريعتي، وهي تيّار معرفي نشأ في مشهد، وتبلور ردَّ فعلٍ على التيّار العرفاني، الذي يُدخِل الفلسفة والمنطق وعِلْم الكلام والعرفان في فهْم النصوص، بينما يعمل التيّار التفكيكي على تفكيك العلوم وفصْل بعضها عن بعض، وتخليصها من الدَّخَل والشوائب.

(2) مدرسة الحكمة المتعالية يُقصَد بها المدرسة الفلسفية التي أسسها الملا صدرا.

(3) أبو حامد الغزالي، تهافُت الفلاسفة، تحقيق: د. سليمان دنيا، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة 2017م)، ص75.

(4) المرجع السابق، ص80.

(5) المرجع السابق، ص81.

(6) انظر: الغزالي، مقاصد الفلاسفة، (السعودية – جدة: دار المنهاج، 2023م)، ص17.

(7) الميتافيزيقا هي الأمور المتعلِّقة بالغيبيات، وما وراء الطبيعة.

(8) راجع: د. توفيق الطويل، أُسُس الفلسفة، (القاهرة: دار النهضة العربية 1964م)، ص260.

(9) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق العلامة: سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعارف، 2018م)، 2/ 15.

(10) مقام أبو حامد الغزالي عند ملا صدرا، السيِّد كمال الحيدري، حلقة منشورة على يوتيوب بتاريخ: 02 نوفمبر 2022م. https://bit.ly/3TiDy5T

(11) إرفن روزنتال، الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطى، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2020م)، ص289.

(12) المرجع السابق، ص335.

(13) جون والبريدج، الله والمنطق في الإسلام، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018م)، ص143. وقد عُرِف باسم السهرودري المقتول، تمييزًا له عن صوفيين آخرين مثل: شهاب الدين عمر السهروردي (ت: 632هـ= 1234م)، وأبي النجيب السهروردي (ت: 563هـ= 1167م). راجع: دانكن بلاك ماكدونلد، تطوُّر الدولة والفقه والكلام في الإسلام، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018م)، ص235.

(14) المرجع السابق، ص150.

(15) فرهاد دفتري، تاريخ الإسلام الشيعي، (بيروت: دار الساقي 2017م)، ص105.

(16) المرجع السابق، نفس الموضع. وراجع: زابينه شميتكه «تحرير»، المرجع في علم الكلام، ترجمة المرحوم أسامة شفيع، تقديم: حسن الشافعي، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018م)، 2/ 761–760.

(17) فرهاد دفتري، تاريخ الإسلام الشيعي، ص115.

(18) القوصي، الفلسفة الإشراقية عند صدر الدين الشيرازي، مجلس حكماء المسلمين، القاهرة، 2020م، ص35–34.

(19) راجع: فرهاد دفتري، تاريخ الإسلام الشيعي، ص116، وفضل الرحمن، الإسلام، ترجمة حسون السراي، تقديم عبد الجبار الرفاعي، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017م)، ص208.

(20) توشيهيكو إيزوتسو، أُصول فلسفة السبزواري، ترجمة بلال لزيق، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2019م)، ص44، 45.

(21) راجع: نقد الفكر الديني عند الشيخ مرتضى مطهَّري، تقديم د. محمد عمارة، (الولايات المتحدة الأمريكية – فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011م).

(22) راجع: محمد حسين الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، تعريب: خالد توفيق، (بيروت: مؤسَّسة أُم القرى للتحقيق والنشر، 1415هج)، ص185.

(23) شريعتي، العودة إلى الذات والعودة إلى أيّ ذات، ترجمة حيدر نجف، (بيروت: مؤسَّسة الانتشار العربي، 2020م)، ص126.

(24) راجع: محمد الصياد، العرفانية والانقلاب على مسار الحوزة في قمّ.. سقوط النظرية وصعود الأيديولوجيا، مجلة الدراسات الإيرانية، السنة الثانية، العدد الخامس، ديسمبر2017م.

(25) يحيى محمد، فهْم الدين: الشيعة بين ولاية الفقيه والشورى، د.ت. http://www.fahmaldin.net/index.php?id=300

(26) راجع: محمد حسين الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ص170 وما بعدها.

(27) المرجع السابق، ص186.

(28) المرجع السابق، نفس الموضع.

(29) سورة الأحزاب، 21.

(30) مركز نصوص معاصرة، محمد فنائي الإشكوري، الفلسفة الإسلامية في إيران المعاصرة، (21 سبتمبر 2017م)، تاريخ الاطلاع: 19 فبراير 2024م، https://bit.ly/3ULbr1z

(31) المرجع السابق.

(32) المرجع السابق.

(33) طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة.. مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، بيروت، منتدى المعارف، 2019م، ص243.

(34) الإمام الأكبر عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، (القاهرة: دار المعارف، 2021م)، ص179.

(35) حميد بارسيا، الخريطة الفكرية الإيرانية عشية الثورة، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2012م)، ص398.
(36) راجع: عبد الجبار الرفاعي، تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، بيروت، دار الهادي، 2005م، ص171.
(37) راجع: جلال الدين السيوطي: قمع المعارض في نصرة ابن الفارض، مجموعة مقامات السيوطي، تحقيق الدروبي، ط/ الهيئة العامة لقصور الثقافة2007م، 2/ 901–928. وللتفصيل راجع: الحر العاملي، رسالة الاثنا عشرية في الرد على الصوفية، (قم– إيران، دار الكتب العلمية د.ت)، ص169، 177، 178.
(38) الخميني، الحكومة الإسلامية، بيروت، دار الولاء، 2011م، ص26.
(39) الحكومة الإسلامية، ص42.
(40) المرجع السابق، ص46.
(41) المرجع السابق، ص51.
(42) المرجع السابق، ص52.
(43) مهدي جهرمي ومحمد باقري «جمع وتصنيف»، نقد الفكر الديني عند الشيخ مرتضى مطهَّري، ص207.
(44) راجع هجوم مطهَّري على الأشاعرة، المرجع السابق، ص132.
(45) نقد الفكر الديني، نقد الفكر الديني، ص207.
(46) سروش، نقد القرءاة الرسمية للدين، ص46.
(47) صادق حقيقت، توزيع السُلطة في الفكر السياسي الشيعي، ترجمة حسين صافي، ط1/ مركز الحضارة بيروت 2014م، ص294.
(48) حدود الديمقراطية الدينية، ص137. وتوزيع السُلطة في الفكر السياسي الشيعي، ص295.
(49) علي شريعتي سيرة سياسية، ص603.
(50) علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص336.
(51) شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، (بيروت، دار الأمير، د.ت)، 2/ 156.
(52) راجع: زابينه شميتكه «تحرير»، المرجع في تاريخ علم الكلام، ترجمة الدكتور أسامة شفيع السيِّد، تقديم العلاّمة حسن الشافعي، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018م)، 2/ 1228.
(53) عبد الكريم سروش، أرحب من الأيديولوجيا، (بيروت: مؤسَّسة الانتشار العربي، 2014م)، ص94.
(54) المرجع السابق، ص87.
(55) سروش، التراث والعلمانية، (بيروت: مؤسَّسة الانتشار العربي، 2009م)، ص309.
(56) المرجع السابق، ص145.