ترجمات

تحول معرفي من الإسلاموية إلى ما بعد الإسلاموية

أبو الأعلى المودودي مقابل عبد الكريم سروش

إبراهيم أكوتش

ترجمة: أحمد محمد بكر موسى

مركز نهوض
للدراسات والبحوث

جميع الحقوق محفوظة 2021

All rights reserved © 2021

تحول معرفي من الإسلاموية إلى ما بعد الإسلاموية

أبو الأعلى المودودي مقابل عبد الكريم سروش

إبراهيم أكوتش

ترجمة: أحمد محمد بكر موسى

الفهرس

الملخص 4

مقدمة 5

إشكالية التعريفات 6

1. محافظ تقليدي: أبو الأعلى المودودي 7

أ- مفهوم الإسلام 8

ب- القانون الوضعي 8

ج- الدولة الإسلامية 9

2. إصلاحي تحديثي: عبد الكريم سروش 10

أ- منهج سروش ومفهوم الإسلام 01

ب- الإسلام بوصفه أيديولوجيا سياسية 11

ج- العلاقة مع الغرب 21

خاتمة 13

References 14

الملخص:

بـدأت البلـدان الإسـلامية تشـعر بشـدَّة بالتأثـير الفكـري للغـرب في القـرن العشريـن، بسـبب خسـارتها العسـكرية والاقتصاديـة أمامـه في القـرن التاسـع عـشر. ونتيجـةً لذلـك، بـرزت ظاهـرة تُسـمَّى الفكـر السـياسي الإسـلامي الحديـث، وكان لهـذا الفكـر نظريتـه وممارسـاته في البلـدان الإسـلامية المتباينـة كـرد فعل بين المفكريـن المسـلمين. أحـد هـؤلاء المفكريـن هـو أبـو الأعـلى المـودودي، المولـود في الربـع الأول مـن القـرن العشريـن: قـرن الاسـتعمار الغـربي. والآخـر هـو عبـد الكريـم سروش، أحـد الذيـن أسـهموا في ثـورة 1979 في إيـران، والمولـود في سـياق تاريخـي مختلـف، حيـث لم يكـن للغـرب وجـود. ومـن ثَـمَّ أنتـج هـذا الاختـلاف آفاقًـا سياسـية مختلفـة. فعندمـا فكَّـر كلاهـما في كيـف ينبغـي أن تكـون علاقـة الإسـلام بالسياسـة، كان مـن الطبيعـي أن يتأثَّـرا تأثُّـرًا عميقًـا بالظـروف التـي عاشـا فيهـا. سـيتعمق هـذا البحـث -مـن ناحيـة أولى- في مفهـوم المـودودي للإسـلام والقانـون الوضعـي العلـماني والدولـة الإسـلامية، وسـيركِّز -مـن ناحيـة أخـرى- على تجديـد سروش للمعرفـة الإسـلامية والديمقراطيـة والتقـارب الجديـد مـع الغـرب.

الكلـمات المفتاحيـة: الفكـر السـياسي الإسـلامي الحديـث - أبـو الأعـلى المـودودي - عبـد الكريـم سروش - الإسـلام - الديمقراطيـة - الغـرب.

مقدمة:

لقد تغيرت العلاقة بين الإسلام والسياسة تغيُّرًا كبيرًا من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين، وذلك من حيث الخطاب والإطار الأيديولوجي في سياق التطورات الاجتماعية والسياسية المتغيرة. وفي هذه العملية، ظهر على الساحة نوعان مختلفان من المفكرين تختلف مشاريعهم السياسية المتمايزة بعضها عن بعض تبعًا للسياقات التاريخية التي عايشوها. فعلى سبيل المثال، بعد أن هزمت القوى العالمية العالمَ الإسلامي في القرن التاسع عشر، بدأ المفكرون المسلمون البحثَ عن تفسيرات للتصدي لمشروع الدولة القومية وأيديولوجيته القومية، التي لم تكن موجودةً في الإقليم من قبل، والتي ظهرت مع وصول الاستعمار الغربي. ولقد حاولوا في هذه الظروف إنتاج مشاريع سياسية جديدة تعتمد في معظمها على مواءمة المبادئ الإسلامية كليًّا أو جزئيًّا للتصدي للتغلغل الاستعماري، بالإضافة إلى تعجيز المشاريع الوطنية العلمانية الهادفة إلى تشكيل كلٍّ من هوية الأفراد والهوية السياسية للدولة. وبدا ذلك هو الدافع الرئيس لمفكرين مثل أبي الأعلى المودودي، الذي حاول جعل الإسلام ومبادئه القاعدةَ الأساسية لمشروعه السياسي، الذي يقدِّم طريقةً جديدةً للتفكير في مفهوم الإسلام وصلاحية القانون الوضعي والغرض من الدولة الإسلامية.

بينما كان هذا هو الحال في بداية القرن العشرين وخلاله، فإن المرء حين يتأمَّل في الربع الأخير من القرن العشرين يدرك أن هناك صورة اجتماعية سياسية مختلفة تمامًا، حيث اختفى الاستعمار الغربي، وحيث للمجتمع مطالب ديمقراطية أكثر، مثل حقوق الإنسان، والمواطنة التي يحميها القانون، والممارسة السياسية الشفافة والمسؤولة، والمساواة بين الجنسين، وما إلى ذلك، مثلما حدث في الربيع العربي. وكما يؤكِّد آرشين: فإن «هذه اللحظة تشير إلى ظهور ما بعد الحداثة في العالمين العربي والإسلامي: لحظة ثورية، تجديدية وتحرُّرية في تاريخ البشرية»[1]. وهذه أيضًا هي الأرضية التي حاول عليها مفكرون مسلمون مثل عبد الكريم سروش تقديم بنية أيديولوجية إسلامية مختلفة، تبتعد عن النهج الأيديولوجي الإسلامي الكُلي الذي يمثله المودودي إلى مخيلة سياسية تحاول إيجاد حلولٍ للمآزق التي تواجهها المجتمعات الإسلامية الحديثة اليوم.

ولمعرفة كيف انتشر هذان التفسيران المختلفان للإسلام في السياسة لدى هذين المفكرين المبدعين، سأبدأ البحث بذكر المودودي ورؤيته الأيديولوجية عبر التركيز على مفهوم الإسلام، والعلاقة بين الإسلام والقانون الوضعي وغرض الدولة الإسلامية من وجهة نظره. وسيكون فهم سروش للإسلام، وللإسلام والأيديولوجيا السياسية والنهج الجديد تجاه الغرب، موضعَ اهتمام هذا البحث.

إشكالية التعريفات

عندما ننظر في العلاقة بين الإسلام والسياسة في سياق القرن العشرين، نجد جهدًا ضخمًا لصحفيين وأكاديميين وسياسيين لفهم تلك الصلة من زوايا مختلفة، ونجد كمًّا كبيرًا من المعرفة لرسم صورة واضحة لأولئك الراغبين في فهم كيف رُبط الإسلام بالسياسة، وكيف نُظر فيه لإيجاد حلولٍ لتحديات الغرب وللبلدان الإسلامية المُفتَّتة في هذه المواجهة مع الغرب. ومع ذلك، فإن هذا الكمَّ ليس نتيجةً لعملية فهم الإسلام فقط، ولكن هناك أيضًا مفاهيم مُلفَّقة -مثل المفهوم الأصولي والمفهوم الإسلاموي السياسي والمفهوم المتطرف- لتحديد هذه العلاقة والجهات الراغبة في استخدام الإسلام في مشاريعها السياسية. ومع ذلك، وكما يوضِّح وليام شيبرد، فإن هذه العبارات المستخدمة في الكتابة عن الإسلام والسياسة كانت بلا شكٍّ بمثابة عقبات أمام فهم الرسالة الجوهرية لهذه العلاقة[2]. لذلك من الضروري استعمال تعريفات ومفاهيم جديدة أو أكثر ملاءمةً على الأقل لفهم هذا التقارب حتى لا نقع في أخطاء التحيز المشابهة. وإلى جانب ذلك، ففي محاولة فهم مكانة الإسلام في السياسة -كما يقول عنايت- يجب ملاحظة «أن المسلمين ليس لديهم تصوُّر موحَّد ومتناغم لعقيدتهم أكثر من أتباع الديانات الكبرى الأخرى»[3]. ويختلف المسلمون بشكل خاص في تفسيراتهم السياسية للإسلام؛ لأن كل تصوُّر يتشكَّل وفقًا لخلفيته التاريخية. ومن أجل هذه الغاية، هناك حاجة إلى مفاهيم أكثر اعتدالًا وغير متحيزة يمكنها تصوير أفكار المفكر والظروف التي بزغت فيها.

ويعرض باتريك بانرمان تصنيفين: المحافظين التقليديين والإصلاحيين التحديثيين[4]. ويبدو هذا التصنيف ملائمًا لإجراء تحقيق حول مشاريع المودودي وسروش السياسية بقدرٍ أكبر من التحليل. ويرى بانرمان أن المحافظين التقليديين هم الذين يقولون إن الإسلام نظام شامل وكامل ومثالي، يشمل جميع جونب الحياة، والتطبيق الملائم له يكفي للتعامل مع الصعوبات والمشاكل التي تواجه البشرية. وهم ملتزمون أيضًا بالتقليد وقبول مدارس الإسلام ومؤسساته الراسخة. وبسبب الظروف التي عاشوا فيها، فهم لا يشعرون بضغط التأثير الفكري والمادي للغرب فحسب، بل لديهم تحفظات أيضًا على الأفكار الغربية والمذهب العقلاني نفرتهم من الغرب. في حين يسعى الإصلاحيون التحديثيون إلى إعادة تفسير قواعد الإسلام في ضوء الظروف القائمة والمتغيرة باستمرار، وكذلك يسعون إلى رفض التقليد كفرع وأصل متعارضين، وبدلًا من ذلك فهم متحمسون للاجتهاد، الذي يرون أنه ليس مسموحًا به فحسب، بل هو واجب أيضًا. كما أنهم يفضلون الجمعَ بين مبادئ الإسلام والغرب. وفي هذا السياق، فإنني أعدُّ المودودي محافظًا تقليديًّا، بينما أقبل سروش بوصفه إصلاحيًّا تحديثيًّا، وسأعتمد في تحليلي على هذا الافتراض.

1. محافظ تقليدي: أبو الأعلى المودودي

يُنظر إلى السيد أبي الأعلى المودودي المحافظ التقليدي على أنه الشخص الذي أسَّس الفكر السياسي السُّني في شبه القارة الهندية. ويوضِّح جون دونوهيو وجون إسبوزيتو أنه لم يؤثر أيُّ شخص في المفردات السياسية للإسلاموية السُّنية المعاصرة أكثر من تأثير المودودي[5]. وُلِدَ المودودي في عام 1903م في ديكان بجنوب الهند لعائلة من السادة (أحفاد النبي)، وقضى سنواته الأولى في حيدر أباد[6]. بدأ تعليمه المبكِّر بتعلُّم اللغات الأردية والفارسية والعربية، ودراسة المنطق والفقه والحديث. وعندما بلغ الحادية عشرة من عمره التحق بالمدرسة الفوقانية، التي كانت تُدرس مواد تقليدية وحديثة[7]. وانتقلت أسرته لاحقًا إلى حيدر أباد، فالتحق بدار العلوم؛ ولكن بسبب طول مدَّة مرض والده وأوضاع أسرته المالية المتدهورة، اضطر إلى التخلي عن دراسته وأصبح صحفيًّا في سن الخامسة عشرة[8].

وبعد انخراطه في الحياة المهنية، ورغم انضمامه إلى حركة الخلافة التي استخدمت لغة معادية للإمبريالية وانضمامه إلى المؤتمر الوطني الهندي، الذي سيطر عليه الهندوس بأغلبية ساحقة[9]، تحت قيادة غاندي، فقد أدرك المودودي أنه لا الحكومة الاستعمارية ولا القوة الوطنية العلمانية ستخدم «مصالح المسلمين الهنود»[10]، وكذلك رأى أن الحلَّ الوحيد للمسلمين الهنود ليعيشوا حياتهم وفقًا لدينهم وثقافتهم ويبتعدوا عن تغلغل الثقافة الغربية هو إقامة دولة مستقلة، وكان مشروع المودودي الأيديولوجي القائم على أساسيات الإسلام هو جوهر القضية. وتحقيقًا لهذا الهدف، أسَّس المودودي الجماعة الإسلامية في عام 1941م، وانقسمت هذه الجماعة إلى وحدتين مستقلتين: باكستانية وهندية (كشميرية) في عام 1947م بعد تقسيم شبه القارة، ووحدة بنغلاديشية في عام 1971م[11]، من أجل تحقيق أهدافه في تنظيم سياسي. ومن الأهمية بمكان القول: إن الجماعة قد تشكَّلت بمثل تقنينات الدولة القومية بسبب الحاجة إلى جذب المسلمين الباكستانيين، ومن ثَمَّ فهي تعكس الخطط الأيديولوجية لمشاريع الدول القومية الأخرى، ولكن بنكهة دينية. وهكذا فإن ما صوَّره المودودي في مخيلته الأيديولوجية يتشابه كثيرًا مع تعريف غوبا للأيديولوجيا: «مجموعة من الأفكار تقبلها مجموعة أو المؤمن بهذه الأيديولوجيا كحقيقة، ويستشهدون بهذه الأيديولوجيا لتحديد أفضل شكلٍ من أشكال الحكومة... بأيِّ المبادئ ينبغي على الحكومة العمل، وما هي المؤسسات التي ينبغي استبدالها أو التمسُّك بها من أجل تحقيق الأهداف»[12]. وفي هذا الصدد، تصور المودودي أيديولوجيته السياسية، التي يحاول هذا المقال التعامل معها في إطار ثلاثة مجالات: مفهوم الإسلام، والقانون الوضعي، وهدف الدولة الإسلامية.

أ- مفهوم الإسلام:

لفهم ما يعنيه المودودي بمفهوم الإسلام، من الضروري النظر في «**المصطلحات الأربعة في القرآن**» التي تشكِّل الأُسس النظرية لتفكيره السياسي. أما المفهوم الأول فهو الإله الذي يشير إلى القدرة على تلبية احتياجات الآخرين، وتوفير المأوى والحماية لهم، وإزالة القلق والاضطراب عن عقولهم، وإلى السلطة والقوة اللازمتَيْن لفعل كل هذه الأشياء[13]. وأما المفهوم الثاني فهو الربّ، المالك والسيّد، صاحب السلطة العليا، وتخضع قوانين الكون لقانونه الأعلى، وشريعته مُلزمة لجميع المخلوقات بما فيهم البشر[14]. والمفهوم الأخير هو العبادة التي تعني أنه ينبغي على العابد ألَّا يكون مصليًا ورعًا فحسب، وإنما هو مُلزم بخدمة ربّ الكون باستمرار ودون كلل[15]. هكذا وكما يوضح بانرمان، صوَّر المودودي الله على أنه الوحيد صاحب السلطة والسيادة والتشريع، والإسلام لا يعني سوى طاعة الله والخضوع له[16]. وبعبارة أخرى: «يرفض المودودي صراحةً وبشدَّة النهج الحداثي المتمثل في تكييف الشريعة مع العالم الحديث عبر تجديد الاجتهاد. ويعود -بدلًا من ذلك- إلى رؤية حرفيَّة نصيَّة للوحي: الشريعة غير قابلة للتغيير»[17]. وهو نهج لاهوتي لقراءة القرآن والسُّنة وفهمها، وكذلك ينبه المسلمين إلى أن الحلَّ الوحيد لجميع مآزقهم يكْمُن في ما يقدِّمه الوحي لهم.

ب- القانون الوضعي:

أدى هذا الفهم الجامع لله إلى مسلَّمات مهمَّة لأيديولوجية المودودي السياسية. فعلى سبيل المثال، رأى المودودي أن المبدأ الأول للنظام الاجتماعي والسياسي الإسلامي هو وحدانية الله وسيادته. وبحسب المودودي، ينبغي عدم السماح لأحدٍ بإقرار أنظمة أو إصدار أوامر بمحض إرادته، وينبغي ألَّا يقبل أحدٌ بالالتزام بتنفيذ هذه الأوامر أو طاعة هذه الأنظمة. ولذلك فالله وحده هو المُشرع، وليس لإنسان ولا للرسول نفسه أن يأمر الآخرين بفعل أشياء معيَّنة أو الامتناع عنها، وهذا هو المبدأ الأول في النظرية السياسية الإسلامية من وجهة نظر المودودي[18]. وعلاوة على ذلك، يعلن المودودي أن المجتمعات التي تقوم مؤسساتها السياسية والاقتصادية والتشريعية على القوانين الوضعية تستولي على حق الله، الوحيد الذي يسنُّ القوانين، وتُحرم روح الإنسان في هذه المجتمعات من حريتها الطبيعية، ويُقيد عقل الإنسان وقلبه ومَلَكاته الفطرية. والعلاج الوحيد لهذا الداء البغيض هو نبذُ اعتبار الله القادر على كل شيء مجرَّد ربٍّ وسيِّد، والتخلي عن هذه النظرة[19]. وهذا هو النقيض التام للفهم السياسي الغربي العلماني المعول على إرادة الإنسان وموافقته. بالإضافة إلى أنه يطرح سؤالًا كبيرًا حول كيف يمكن جعل جميع المسلمين تقريبًا الذين يعتقدون أن السيادة مستمدَّة منهم يعتقدون أن الله هو المُشرع الوحيد، وأن القوانين الضرورية ستدوَّن طبقًا للقرآن والسُّنة وتُستوحى منهما. وتبدو الحجَّة نفسها هي السبب في نظر المودودي إلى الدولة بوصفها أمرًا حتميًا لمشروعه لتنفيذ هذه الأهداف.

ج- الدولة الإسلامية:

كما يتضح مما سبق وكما يؤيد أنتوني بلاك، ينطوي قيام مجتمع إسلامي على ما أنزل الله تعالى في القرآن -الذي هو أساس النظام السياسي والقضائي- على ضرورة الحصول على السلطة السياسية: الحكومة[20]. ولذلك فليس هدف الدولة الإسلامية -حسب المودودي- مجرَّد منع الناس من استغلال بعضهم بعضًا وحماية حريتهم وحماية الرعيَّة من الغزو الأجنبي، وإنما تهدف الدولة الإسلامية أيضًا إلى تهيئة نظام متوازن للعدالة الاجتماعية يقوم على القرآن، وإلى إقامة دولة أيديولوجية تستند إلى دراسة متأنِّية للقرآن والسُّنة، وكلاهما أساس لهذه الأيديولوجيا[21]. وعن كيفية إدارة هذه الدولة الإسلامية، يقول المودودي إن أولئك الذين يؤمنون بأيديولوجية الدولة الإسلامية المدرجة في الشريعة الإلهية مكلَّفون بحكم هذه الدولة، وينبغي أن يكون مسؤولو هذه الدولة هم المكرسين للتقيد بالشريعة المقدَّسة وتطبيقها[22]. ومن هنا يؤكِّد بلاك أن المودودي «تطلَّع إلى نخبة أخلاقية وفكرية، وليس منظمة جماهيرية»، حيث «ينبغي وجود مجتمع صالح... مكرس للهدف الوحيد... تحقيق نظام الحقيقة»[23].

ومع ذلك، فما يقوله المودودي يدحض أطروحة بلاك حول منح السلطة لقلَّة مُنتقاة، فالمودودي يشير إلى أن الإسلام يستخدم مصطلح «الخلافة» بدلًا من السيادة، فالمسؤولية ممنوحة لجماعة المؤمنين بأكملها، وليست ممنوحةً لطبقة أو عائلة أو فرد. وفي الواقع، إن كل شخصٍ في المجتمع هو حاكم أيضًا وعليه مسؤولية وجود نظام عادل. وبذلك يتمتَّع جميع الرجال بوضع ومكانة متساوية في المجتمع[24]. ومن ناحية أخرى كما وضحنا أعلاه، يقول المودودي إن أتباع الإسلام المخلصين هم مديرو الدولة الإسلامية بسبب التزامهم بالمعرفة الإسلامية. وهكذا فلا يوجد تفسير واضح لما إذا كان يتوقف كون مدير الدولة الإسلامية -سواء كان خليفة أو جماعة أو المجتمع بأكمله- على طابع الشخص وقدرته أم على التكرس الشخصي للمعرفة الإسلامية.

النقطة الأخيرة فيما يتعلَّق بالدولة الإسلامية في فكر المودودي هي قضية الحرية الفردية. وهو يقول إن الحرية الفردية لا يمكن قمعها في الدولة الإسلامية، ولا يوجد أثرٌ للديكتاتورية في هذه الدولة[25]. ولكن بعد بضعة أسطر، يقول المودودي إنه لا يمكن لأحدٍ في هذه الدولة أن يعتبر أي مجالٍ من شؤونه شأنًا شخصيًّا وخاصًّا. ومن ثَمَّ هناك غموض كبير -مرةً أخرى- حول كيفية حماية الحقوق الفردية، وأي نوعٍ من الإجراءات القانونية ستطبقها هذا الدولة. ونتيجةً لذلك، يمكن القول: إنه على الرغم من شرح المودودي لهدف الدولة الإسلامية، فإنه لم يستطع وضعه في إطار نظري مُقنِع وقابل للتطبيق، حيث يلفُّ الغموض التام طريقة إدارة هذه الدولة، ومن يتولَّى هذه الإدارة، وكيف يحدث التوازن بين الحقوق والواجبات.

2. إصلاحي تحديثي: عبد الكريم سروش

يوصَف المصلح التحديثي عبد الكريم سروش بأنه مارتن لوثر إيراني؛ لمعارضته احتكار رجال الدين للسلطتَيْن الدينية والسياسية[26]. وُلِدَ سروش في طهران عام 1945م لعائلة من الطبقة الوسطى السفلى. ومع حصوله على درجة الماجستير في الكيمياء، فقد ركَّز لاحقًا على دراسة فلسفة العلوم[27]. وقد درس سروش في مدرسة الرفاه الثانوية في طهران مزيجًا من العلوم الحديثة والدراسات الدينية معًا. وكان أساتذته في هذه المدرسة يسعون إلى التوفيق بين الدين والعلم، واستوعبوا العلوم الحديثة بقدر استيعابهم العلوم الدينية مثل الفقه والأصول[28]. أما دراساته العليا، فقد درس سروش الصيدلة في إيران، ودرس التاريخ والفلسفة لاحقًا في إنجلترا، ثم انتقل إلى إيران خلال الثورة الإسلامية 1979-1978م. وبعد الثورة مباشرةً في عام 1979م، كُلِّف سروش بالعمل في لجنة الثورة الثقافية المنوط بها تشكيل التعليم العالي في إيران وفقًا للخطوط الإسلامية[29]. وكما يقول فخر الدين عظيمي، فإنه على الرغم من أنه أمضى ثلاث سنوات في هذه اللجنة، فقد استقال سروش منها في عام 1983م[30]. وفي أثناء التسعينيات بدأ سروش تدريجيًّا في نقد الدور السياسي لرجال الدين في إيران، ما مهَّد الطريق لنفيه من إيران. بعد هذه المقدمة الموجزة لحياة سروش، ستناقش الصفحات الباقية أيديولوجيته السياسية في إطار ثلاثة موضوعات: منهجه ومفهوم الإسلام، والعلاقة بين الإسلام والأيديولوجيا السياسية، والنهج التوفيقي الجديد تجاه الغرب.

أ- منهج سروش ومفهوم الإسلام:

على عكس المودودي، يعلن سروش أنه ينبغي إعادة تفسير الإسلام لتلبية احتياجات الإنسان والمجتمع الحديثَيْن. وعلى الرغم من إعلانه أن الإسلام غير قابلٍ للتغيُّر، وأن أيَّ محاولة من هذا القبيل غير مُجدية، فإنه يدعم ضرورة تغيُّر فهم الإنسان للإسلام. ولأن العالم يتغيَّر باستمرار، فلا شكَّ أن فهم الإنسان للدين يحتاج إلى التغيُّر أيضًا. ولا يحتاج المسلمون لمواجهة تحديات الحداثة إلى تغيير دينهم، بل عليهم التوفيق بين فهمهم للدين والتغيرات في العالم الخارجي[31]. ويواصل سروش قائلًا: إن المعرفة الدينية هي واحدة من الفروع الأخرى الكثيرة للمعرفة الإنسانية، ومن ثَمَّ فهي ليست إلهية، وينبغي عدم الخلط بينها وبين الدين نفسِه. وهذه المعرفة الدينية هي نتاج علماء درسوا النصوص الإسلامية: القرآن والحديث وتعاليم أئمَّة الشيعة، ويفسر هؤلاء العلماء النصوص بطرقٍ مختلفة متأثرين بالعالم والظروفِ التاريخية التي يعيشون فيها.

ومن ثَمَّ يرى سروش أن نظرة مفكر القرون الوسطى للعالم تختلف عن نظرة المفكر الحديث، حيث تنتهي نظرة المفكر الحديث بتفسيرٍ مختلفٍ للدين، وتمهِّد الطريق أمام بنى مختلفة من

المعرفة الدينية. ومن ثَمَّ يجب على مسلمي اليوم إعادة بناء تفسيراتهم الدينية وفقًا لفهمهم المتغيِّر للعالم[32]. ويرى بهروز التبريزي أن سروش قد دمج رؤية العالم الفلسفية الإسلامية الخاصة به القائمة على فلسفة ملا صدرا (مفكر القرن السابع عشر الإيراني) بفلسفة كارل بوبر الوضعية الحديثة من أجل وضع منهج تفسيري للقرآن والسُّنة، لاستنتاج تفكيره السياسي[33]. ومن ثَمَّ فإن هذا النهج لا يمنح الأفراد العاديين الفرصة لتقبُّل ما يفهمونه من النصوص -القرآن والمصادر الدينية الأخرى- من خلال تطبيق الاجتهاد فحسب، بل هو أيضًا تحدٍّ كبيرٌ لطبقة رجال الدين الذين يطالبون بالسلطة المهيمنة على تفسير النصوص الإسلامية.

ب- الإسلام بوصفه أيديولوجيا سياسية:

وفقًا لسروش، فإن الأيديولوجيا هي أداة اجتماعية وسياسية توجِّه السلوك العام وتحدِّده. وبسبب هذا الطابع، تحتاج الأيديولوجيا إلى تعبئة الناس ونشر مبادئها من أجل بقائها، وهذه هي الأرضية التي تدخل عليها الأيديولوجيا في منافسة مع الأيديولوجيات الأخرى ويبرز الانشقاق إلى الوجود. ثم يتساءل سروش: هل ينبغي أن يكون الإسلام بمثابة أيديولوجيا سياسية؟ وإجابة سروش على هذا السؤال هي «لا» مؤكّدة. فبالنسبة إليه، فإن اعتبار الدين أيديولوجيا هو أكبر عقبة أمام المعرفة الدينية، ويدعو -بدلًا من ذلك- إلى حكومة ديمقراطية بوصفها الحكومة الوحيدة المتوافقة مع مفهوم الإسلام. لقد كانت الأيديولوجيا الإسلامية التي أصبحت حجر الزاوية لثورة إيران في عام 1979م، والتي كانت بحاجة إلى تفسير ديني سياسي للعالم وعدو أيديولوجي للحفاظ على نفسها[34]، لقد كانت هذه الأيديولوجيا خاطئة؛ لأن أيَّ أيديولوجيا تضع نفسها في موضع منافسة، وتفهم العالم عبر هذه المنافسة، تقلِّل من تنوُّع المعرفة الدينية، وتثبِّت هذه المعرفة في نطاقات محدَّدة سلفًا. وبالإضافة إلى ذلك، فالتنافس نفسه يعرقل الفكر الحرَّ والتفكير العقلاني ويؤدي إلى الركود والاستبداد[35].

ولذلك فبمجرَّد نظر المرء إلى كيفية دمج سروش لأفكاره مع الديمقراطية، يبدو له أن سروش يرى أن الشكل الوحيد للحكومة الدينية هو حكومة ديمقراطية لا تستند إلى أيديولوجيا دينية ولا تعيق نمو المعرفة. لأن الديمقراطية شكلٌ من أشكال الحكم يستوعب الثقافات السياسية المتعدِّدة ويسمح بها، بما فيها الثقافات الإسلامية[36]. فالحكومة التي يقترحها سروش يجب أن تكون دينية وديمقراطية معًا. وباختصار، ينبغي على هذه الحكومة حماية حُرمة الدين وحق الإنسان معًا. وهذه هي الميزة الكبيرة لأيِّ حكومة. ومع ذلك، إذا كانت الحكومة مُصممة للحكم وفقًا لتفسير واحد للإسلام، فإنها ستطالب مواطنيها بالعيش وفقًا لهذا التفسير وستضحي بحقوق الإنسان من أجل وجودها الأيديولوجي. ومن ثَمَّ فالمبدأ التوجيهي للحكومة هو ألَّا تحمي أيديولوجيتها ولا تحاول نشرها بين

مواطنيها، ولكن تحمي حقوق الإنسان بما في ذلك الدين[37]. وتمثِّل محاولة سروش "مسعًى لدمج التدين والحقوق، والإيمان والحريات، والإسلام والحرية... بواسطة التأكيد على الحقوق بدلًا من الواجبات، وعلى التعدُّدية بدلًا من الصوت الفردي السلطوي، وعلى التاريخية بدلًا من النصوص الثابتة، وعلى المستقبل بدلًا من الماضي»[38]. ويبدو أن ما يدعمه سروش في نطاق الخطاب ما بعد الإسلامي قد وجد صداه لدى الإيرانيين الغاضبين تحت منصَّة الحركة الخضراء. ومع ذلك، فهذا الفهم للأيديولوجيا المرتبطة بطريقة تأويلية لتفسير الإسلام لا يجلب قضية المسلمين وغير المسلمين في المجتمع الإسلامي فقط، ولكنه يوجِّه أيضًا أسئلة صعبة لسروش حول إيجاد تفسيرٍ للقول إن الدين ليس هو الأساس المناسب للحقوق، بحيث يقبل هذا التفسير الذين يقبلون الدين بوصفه أساسًا للحق الاجتماعي.

ج- العلاقة مع الغرب:

توترت علاقة إيران مع الغرب بعد الثورة الإيرانية في عام 1979م. وكانت رؤية هنتنغتون حول صدام الحضارات على الساحة في ذلك الوقت، ويبدو أنها لا تزال حيَّة. وتسمي فالا فاكيل هذا الصدام بـ «الغزو الثقافي» الغربي الذي يُزعم أنه يهدِّد بتدهور الهوية الثقافية الإسلامية الإيرانية. ومع ذلك، يرى سروش أن هذا النوع من العزلة لا يمكنه سوى جلب الركود والعزلة لإيران، بل ويجادل بأن العلوم الدينية لا يمكنها الازدهار إلَّا في وجود علاقة وثيقة مع أجزاء أخرى من العالم. ويضيف أن أيَّ تقدُّم مُحرز في بلد ما يمكن نقله فقط عن طريق الحوار الحميم مع هذا البلد على مستوى الأوساط العلمية. ولذلك فالمشاركة العلمية مع البلدان الأخرى القوية علميًّا -بما فيها الدول الغربية- تفتح الباب للإصلاح والتطوُّر العلمي[39].

وقد دافع سروش عن هذا الموقف عندما استقال من لجنة الثورة الثقافية في إيران بعد ثورة 1979م. فقد اعتقد سروش أن تطهير التعليم العالي الإيراني من التأثير الغربي يضرُّ بنمو المعرفة. وبالإضافة إلى ذلك، رأى أن أسلمة العلوم غير الإسلامية خطأ كبير، ورأى أنه لا بدَّ من إحداث تفاعلٍ بين هذين المجالَيْن من المعرفة من أجل خلق بيئة تعليمية ملائمة للطلاب[40]. وعلاوة على ذلك، يرى سروش أن الغرب ليس كيانًا واحدًا، وإنما هو جمعٌ من الشعوب المتنوِّعة لكلٍّ منها ثقافته المختلفة. ولذلك فاستنساخ الغرب كليًّا غير ممكن. وينبغي -بدلًا من ذلك- أن يكون هناك تكيُّف انتقائيٌّ لثقافة الغرب وعلومه ومعارفه. ومن ثَمَّ فالسبيل الوحيد لازدهار ثقافة إيران هو انفتاحها على مجالات ثقافية أخرى، والانخراط النقدي الحر معها من أجل فهمٍ أفضل للعالم[41].

خاتمة

على مدار القرن العشرين، وفي سياق الاستعمار والإمبريالية الغربيَّيْن، استخدم عددٌ من المحافظين التقليديين المسلمين أيديولوجيا إسلامية ثورية؛ «لمواجهة الخطاب الحداثي الغربي، وليغرسوا في جماهير المسلمين شعورًا بالفاعلية الجماعية من أجل حشدهم ضد الهيمنة الغربية»[42]، ولتكوين مجتمعٍ مُشكَّلٍ طبقًا لـ «المبادئ الإسلامية المقبولة» كما في حالة المودودي. وكما يتَّضح من مشروع المودودي للدولة الإسلامية، فإن هذا التكييف الأيديولوجي لم يكن سليمًا بما يكفي لتوفير هيئة سياسية جيدة التنظيم تُعنى بالحقوق الفردية، ولا يدعم نظامًا ذا ضبط وتوازن واضحي المعالم، وليس لديه القدرة على تحدي شكل الدولة العلمانية الوطنية. ومع أن المودودي قد أسند تفكيره السياسي إلى منظورٍ نظريٍّ يشير إلى القرآن، فإن النموذج الذي حاول تقديمه لم يتجاوز نموذج مفاهيم الدولة القومية المستبدَّة المستوردة القمعيَّة «تلك المفاهيم التي لم تخطر أبدًا ببال المسلمين ولا حكَّامهم»[43]. وأخيرًا، يبدو أن عملية تشكيل دولة قومية باكستانية مستقلَّة كان لها تأثير كبير في فكر المودودي السياسي، وشكَّلت رؤيته السياسية تشكيلًا عميقًا.

أما سروش، فتبدو أيديولوجيته السياسية روحًا حديثة في الإسلام، واعدة أكثر فيما يتعلَّق باستحضار طريقة جديدة لفهم الإسلام من خلال أخذ الظروف التاريخية في الاعتبار. ومع ذلك، لم يقدِّم سروش طريقةً منهجيةً لتفسير القرآن، قادرةً على جعل المؤمنين لا يخافون من أن يُفقدهم تغيير الفهم الطريقةَ الصحيحة لممارسة دينهم. وكما يقول نوريتين كارمان، فإن هذا النهج قد يسفر عن العديد من الأنبياء بين المسلمين[44]. وإلى جانب ذلك، فإن ما يقوله سروش عن السيطرة على دور رجال الدين في السياسة في حالة إيران أو أي جماعة دينية أخرى معقولٌ تمامًا لمصلحة وجود علاقة أكثر مسؤوليةً وشفافيةً بين الدين والسياسة. وعلاوة على ذلك، أودُّ القول: إن مقاربة سروش التصالحية تجاه الغرب مقاربة مهمَّة للغاية لتبادل الأفكار، ولإيجاد حلولٍ للمشاكل العالمية وتشكيل صلة مُثمرة في العديد من المجالات المتنوِّعة، بشرط تخلي الغرب عن ازدرائه للبلدان الإسلامية، وعن اللغة والمعاملة الاستشراقيَّتَيْن تجاه هذه البلدان. وأخيرًا، يبدو أن هناك «اتجاهًا ما بعد إسلاموي يمثل تحولًا معرفيًّا نحو تشكُّل ثقافة مدنية سياسية تعدُّدية، متناغمة وغير عنيفة»[45] في البلدان الإسلامية. وهكذا وكما أشرنا سابقًا، يبدو أن للظروف التاريخية في إيران -حيث يطالب الشباب والمتعلمون بمزيدٍ من الحرية والعمل والتعليم وظروف حياة أفضل- تأثيرًا هائلًا في المخيلة السياسية لمفكري ما بعد الثورة كما في حالة سروش.

References

1. Adib-Moghhaddam, A. (2012). The Arab Revolts, Islam and Post-modernity. ME-JCC Middle East Journal of Culture and Communication, (5), p23.
2. E. Shepard, W. (1987). Islam and Ideology: Towards a Typology. International Journal of Middle East Studies, 19(3), p307.
3. Enayat, H. (1982). Modern Islamic Political Thought. London: The Macmillan Press, p1.
4. Bannerman, P. (1988). Islam in Perspective. London: Routledge, p121.
5. J. Donohue, J. and L. Esposito, J. (2007). Islam in Transition: Muslim Perspectives. New York: Oxford University Press, p74.
6. Nasr, S. Vali Reza. (1996). Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism. USA: Oxford University Press, p9.
7. ibib, p13.
8. ibid, 14.
9. J. Donohue and L. Esposito, op, cit, 80.
10. Nasr, S. Vali Reza. Op, cit, p21.
11. Nasr, V. (2003). International Relations of an Islamist Movement: The Case of the Jama'at-i Islami of Pakistan. New York: The Council on Foreign Relations, p3.
12. Gauba, O.P. (2009). An Introduction to Political Theory (5th ed). Delhi: Macmillan.
13. Mawdudi, A. A'la. (Undated). Four Basic Qur'anic Terms. Lahore: Islamic Publications Limited, p12.
14. ibid, p77.
15. Mawdudi, A. Abu'l. (1976). Political Theory of Islam. A. Khurshid (Ed.), Islam: Its Meaning and Message (147-171. pp.). London: Islamic Council of Europe, p15.
16. Bannerman, p122.
17. Black, A. (2011). The History of Islamic Political Thought from the Prophet to the Present (2nd ed.). Edinburgh: Edinburg University Press, p308.

18. Mawdudi, 1976, op, cit. p158.
19. ibid, p156.
20. Black, op, cit. p308.
21. Mawdudi, 1976, op, cit. p165.
22. ibid, p166.
23. Black, op, cit. p308.
24. Mawdudi, 1976, op, cit. p168.
25. ibid, p166.
26. Vakil, V. (1997). Debating Religion and Politics in Iran: The Political Thought of Abdokarim Soroush. Paris: Council on Foreign Relations, p1.
27. Ghamari-Tabrizi, B. (2013). Abdolkarim Soroush. J. L. Esposito. and E. El-Din Shahin. (Ed.), The Oxford Handbook of Islam and Politics (243-259. pp.). UK: Oxford University Press, p246.
28. Benzine, R. (2008). Les Nouveaux Penseurs de I'islam. Paris: Espaces libres, p58.
29. Vakil, op, cit. p4.
30. Azimi, F. (2005). Khomeini and the "White Revolution". A. Adib-Moghaddam (Ed.), A Critical Introduction to Khomeini (19-42. pp.). Cambridge: Cambridge University Press,p20.
31. Vakil, op, cit. p4.
32. Vakil, op, cit. p5.
33. Ghamari-Tabrizi, op, cit. p247.
34. Vakil, op, cit. p7
35. ibid, p18.
36. ibid, p10.
37. ibid, p16.
38. Bayat, A. (2005). What is Post-Modernity?. ISIM Review (16).
39. Vakil, op, cit. p19.
40. ibid. p19.

41. ibid. p19.

42. Saffari, S. (2017). Beyond Shariati: Modernity, Cosmopolitanism, and Islam in Iranian Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press, p109.

43. Siddiqui, K. (1981). Beyond The Muslim Nation-States. I. R. Al-Faruqi. and A. Omar. (Ed.), Social and Natural Sciences: The Islamic Perspective (87-99. pp.). Jeddah: King A. University, 1981, p89.

44. Karaman, Hayrettin. (August 2015). Abdülkerim SüruŞ. Yeni Şafak. https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/abdulkerim-suru-2019901

45. Mahdavi, Mojtaba. (2011). Post-Islamist Trends in Postrevolutionary Iran. Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, (31), p85.

جميع الحقوق محفوظة © 2021

All rights reserved © 2021