الحكومة الديمقراطية الدينية في فكر عبد الكريم سروش

أ.م.د. جواد كاظم محسن/ الجامعة المستنصرية

The Religious Democratic Government in the Thought of Abdolkarim Soroush

Jawad kadhim muhsen

Abstract : Contemporary Iranian political thought has played a significant role in the field of contemporary Islamic political theory. Unofficial Iranian political thought, if one may call it that, has played a role in analyzing and formulating concepts parallel to official political thought. Abdolkarim Soroush's ideas formed the foundation of this thought. The contributions of Shabestari and Malekian to this intellectual and philosophical diversity cannot be overlooked. The core of Soroush's thought began with a central critique of the Guardianship of the Islamic Jurist (Velayat-e Faqih) and its conflict with public freedoms. He also criticized closed political thought and attempted to offer a new interpretation of contemporary Iranian religious and theological thought, breaking down the classical concept based on intellectual stagnation, a departure from critical content, and selectivity, while introducing new and innovative modern concepts and perceptions. The terms "contraction" and "expansion" in Islamic law, and the separation of the divine from the human and the sacred from the profane, are among Soroush's most prominent contributions to contemporary reformist thought, and he was a pillar of the new political thought in Iran.

المستخلص : شكل الفكر السياسي الإيراني المعاصر أهمية كبيرة في ساحة النظرية السياسية الإسلامية المعاصرة...ولعب الفكر السياسي الإيراني غير الرسمي أن صح القول دورا في تحليل مفاهيم موازية الفكر السياسي الرسمي وصياغتها، ومثلت طروحات عبد الكريم سروش الأساس لهذا الفكر ....كما لايمكن اغفال اسهامات شبستري وملكيان في هذا التنوع الفكري والفلسفي،

Article history
Received: 7 /5/ 2026
Accepted: 22/6/ 2026
Published : 30 /6/2026

تواريخ البحث
تاريخ الاستلام : 2026/5/7
تاريخ القبول: 2026/6/22
تاريخ النشر :30/ 6/ 2026

الكلمات المفتاحية :
الحكومة الديمقراطية ، فكر عبد الكريم سروش ، الاصلاح المعاصر.

Keywords :
Democratic government, Abdolkarim Soroush's thought, contemporary reform
.

© 2023 THIS IS AN OPEN ACCESS ARTICLE UNDER THE CC BY LICENSE

http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

Corresponding author:
Jawad kadhim muhsen
jawadal.basvi@uomustansiriyah.edu.iq

DOI:
https://doi.org/10.61710/34cqs095

ومضامين فكر سروش ابتدأت بنقد مركزي لولاية الفقيه وتعارضها مع الحريات العامة كما انتقد الفكر السياسي المغلق وحاول إعطاء قراءة جديدة للفكر الديني والكلامي الإيراني المعاصر محطما المفهوم الكلاسيكي القائم على مرتكزات الجمود الفكري والابتعاد عن المضمون النقدي ومغادرة الانتقائية وادخال مفاهيم وتصورات حداثية جديدة ومبتكرة...ان مصطلحات القبض والبسط في الشريعة وفصل الإلهي عن البشري والمقدس عن المدنس تعد من أهم ماقدمه سروش للفكر الإصلاحي المعاصر وكان من اعمدة الفكر السياسي الجديد في إيران.

المقدّمة

شكلت مفاهيم الحكومة الدينية والدولة الدينية والسلطة الدينية مرتكزات للفكر الاصلاحي الايراني المعاصر، وبعد قيام الجمهورية الاسلامية في ايران وتطبيق ولاية الفقيه اتخذ هذا الفكر الاصلاحي تناولا أكثر نقدا للتجربة الدينية – السياسية في ايران، وقد انتظمت اكثر الانتقادات في فكر المفكر الايراني عبد الكريم سروش ،الذي عدّ الحكومة الدينية شكل ثيروقراطي جديد مشابه للنموذج الثيوقراطي في العصور الوسطى ،كما انها تعارض بشكل أو بآخر الحريات الشخصية والفكرية للمجتمع، ولعل من أهم كتبه التي عالجت هذه القضايا كتاب القبض والبسط في الشريعة الاسلامية، وقد حلل عبد الكريم سروش مفاهيم الحكومة الدينية بعدّها متقاطعة مع حقوق الانسان وخياراته السياسية وتنوع المذاهب الفكرية في المجتمع الايراني، وتخالف المبادئ الديموقراطية والفصل بين السلطات، وابتكر ما سماه التجربة النبوية التي كانت المبدأ الأساس الذي قامت عليه التجارب الدينية اللاحقة ،وفصل بين الشريعة الاسلامية وبين المعرفة الدينية، فالاولى معطى ووحي متعالي بينما الثاني هو فهم البشر للنصوص الدينية، والشريعة الاسلامية نصوص مقدمة والمعرفة الدينية هي تجربة انسانية خاضعة للخطأ والصواب، وسعى سروش الى تقديم مشروع نظرية سياسية تعتمد على المناهج (الهرمنيوطبقية) و (الابستيمولوجية) للتمييز بين الدين والفكر الديني ،وتقديم قراءة جديدة للدين أو الفكر السياسي الديني عبر انضاج الحكومة الدينية الديمقراطية القائمة على الفهم البشري للدين بصورة عامة، والايمان بنسبية المعرفة الدينية وانها تتصف بالتحول والتغير وربما الى الاخذ بالنماذج المعرفية في فلسفة العلم، وكما في نظرية البرادايم عن كوت وباشلار في تكوين نظرية انسانية تتعاطى مع النصوص الدينية.

إشكالية الدراسة:تكمن في التعارض بين الدين والشريعة ،وهما من الثوابت وبين المبادئ الديمقراطية وهي جهد انساني متغير

فرضية الدراسة : يتأسس البحث على فرضية مفادها أن الحكومة الدينية في فكر عبد الكريم سروش تجمع بين الصفة الدينية والجانب الديمقراطي وفق الآليات التي حددها.

منهجية الدراسة: استعمل الباحث المنهج التحليلي والوصفي

المبحث الأول

التجربة السياسية النبوية

تقدم العديد من الإصلاحيين والمجددين للفقه الشيعي نقداً للعديد من الحكومات منهما (الحكومة الاستبدادية) ،و (الحكومة الدينية) في محاولة للوصول إلى حكومة أكثر انسجاماً مع الواقع المجتمعي والحضاري التي أطلق عليها سروش بـ(الحكومة الديمقراطية الدينية) من هنا تصنف الحكومات وفقاً لتصوره إلى ما يأتي:

1- الحكومة الاستبدادية : وهي الحكومة التي لا تخضع للقوانين بمعنى ان تصرفات الحكام فيها لا تصدر وفقاً لقواعد قانونية (الخلخالي، 1975، صفحة 81)، سواء كان الحكم فردياً أم جماعياً، ليس هناك أي قانون أو وسيلة يمكن بوساطتها تقييد ممارسة السلطة السياسية مثل هذه الحكومة تعد نفسها فوق المساءلة وغير خاضعة لاستجواب الشعب حول سلوكها (منتظري، 1997، صفحة 445).

من أقسام هذا النوع من الحكومة، الحكم الملكي المطلق، والحكم الجمهوري مدى الحياة وأنواع الحكومات الخيالية من أي نوع من الشورى، أو المجالس الاستشارية الفعالة (منتظري، 1997، صفحة 445)، وقد سبق وان أشرنا إلى أن العديد من الفلاسفة والمفكرين من بلاد الغرب والشرق من ندد بهذا النوع من الحكم، فقد وصف افلاطون في جميع مؤلفاته ولاسيما كتابي (الجمهورية) و (مدينة القوانين) الحكومة الاستبدادية بانها أسوأ أنواع الحكومات (افلاطون، د.ت، الصفحات 221-222)، أما أرسطو ففي تقسيمه لنظم الحكم فقد عد الحكم الاستبدادي أسوأ أنواع الحكومات وأكثرها ظلماً وتعسفاً ؛لأنه يركز على الخديعة والانانية ،ويكون الحاكم فيه فرداً يستغل السلطة لمصلحته فقط من دون ان يتقيد بقانون، ويحكم رغم إرادة المحكومين (ارسطو، د.ت، صفحة 322)، وقد صدر حديثاً رواد الإصلاح الغربي كمونتسكيو وجون لوك من سيادة هذا النمط من الحكومة، كما ان المفكرين الإصلاحيين في البلاد الإسلامية في العصر الحديث وضعوا ارواحهم على المحك حينما صدحوا رافضين الحكم الاستبدادي الذي الفه بلاد الشرق كثيراً وفي هذا الأسلوب من الكفاح الإصلاحي يظهر الافغاني في خطاباته العديدة (الافغاني، د.ت، صفحة 334)، كما ان الكواكبي قام بتأليف كتابة (طبائع الاستبداد) للتحذير بأشد العبارات من الاستبداد (الكواكبي، 2006، صفحة 148)، وفي ايران كان الناس قد شخصوا هذا النوع من الحكومات أذ عدوها اسوء أنواع الحكومات واكثرها طغياناً (النائيني، 1419هـ، صفحة 136 ما بعدها).

2- الحكومة الدينية : يعد سروش ابتداءً الحكومة الدينية من المفاهيم والرؤى القديمة المتداولة في المجتمعات الاستبدادية غير الدينية ،وكذلك في المجتمعات الدينية (سروش، ارحب من الايدلوجيا، 2010، صفحة 68)، وبهذا الفهم فهي تختلف عن مفهومه للحكومة الديمقراطية الدينية؛ لأن الحكومة الدينية وان اتخذت سميات مختلفة كالدينية والفقهية إلا أنها تقترن بالنتيجة عند العديد من الليبراليين والاصلاحين بمفهوم الثيوقراطية وهو راجع في أصله إلى اليونانية ، فهو مركب من مقطعين احدهما ثيوس معناه الله والأخر كراثو ومعناه القوة والسلطان، ويطلق على كل نظام سياسي يبني على السلطان الإلهي تمثله السلطة الروحية، ويفرض عدم التمييز بين هذه السلطة والسلطة الزمنية (صليبيا، د.ت، صفحة 369).

من هنا يصف الحكومة الدينية ودور السلطان فيها قائلاً ((فالسلطان ظل الله على الأرض وحق السلطنة ينحصر بالأشخاص الذين يتبعون بتسديد سماوي وامداد الهي والذين لا يعدون الحكومة والمجتمع طرفان في حد واحد ورأسان لنسيج واحد فاحدهما سماوي والأخر ارضي، وحكم السلطان على المجتمع وعلى الرعية هو حكم السماء على الأرض)) (سروش، ارحب من الايدلوجيا، 2010، صفحة 68)، هذا الرأي يقترب كثيراً من الدراسات التي دارت حول الحكومة الدينية عند الأصوليين الإسلاميين، ففي دراسة للكاتب الليبرالي محمد جمال باروت يذكر فيها ان الحكومة الدينية عند أولئك الأصوليين والمحافظين تتسم بالثيوقراطية الإلهية، الأيديولوجية العقائدية، التوتالبتارية أو الشمولية بحكم مفهوم حقوق الجماعة، حقوق الله من حيث ان الحاكمية في الدولة الدينية هي الله (باروت، د.ت، صفحة 633).

وفي هذا الصدد يعرف مصطفى مليكان الحكومة الدينية بأنها تلك الحكومة التي يتولى أمورها رجال الدين وأعضاء من المؤسسة الدينية إذ يرى هؤلاء انفسهم تصريحاً أو تلميحاً اهم وكلاء الله على الأرض أو على منطقة منها (مليكان، د.ت، صفحة 84) ،وفي رأي مقارب للسابق توصف الحكومة الدينية بأنها تعني سيطرة رجال الدين من خلال حكمهم بمصائر الناس، كما ان قوانينها ثابتة كنظرتها إلى الحقيقة وهي تؤدي إلى بقاء المجتمع وعدم تطوره (التعيري، 2006، صفحة 56).

أما الرأي الأهم بخصوص وصف الحكومة القائمة في ايران بعد الثورة الإسلامية نجده عند عبد الكريم سروش، حيث يذكر ان الحكم الراهن في ايران يقوم على أساس من التعاليم التبعية ، وان الولي الفقيه هو الحاكم الفعلي، يستند في مشروعيته حكمه على نيابة لامام العصر، وبذلك فهو يتمتع بقداسة لا تضاهيها قداسة أي من الحكومات غير الدينية الأخرى (سروش، التشيع وتحديات الديمقراطيات الدينية، 1998، صفحة 17)، ويبدو من رأي سروش بخصوص الحكومة الدينية هو العمل على تفكيك جذورها والأسس التي تقوم عليها، وهذا المنحور يتضح في عاملين. إذ أن سروش قصد من عرضه

للحكومة الدينية محاولاً أن يطبق عليها مفردات الفكر الشيعي الأصولي في محاولة منه لإظهار ان ذلك الفكر يدعو للحكومة الدينية (سروش، التشيع وتحديات الديمقراطيات الدينية، 1998، صفحة 17).

مما تقدم يحاول ان يستنتج ان الدولة الإسلامية في ايران هي دولة ثيوقراطية تستمد شرعيتها من الدين، ولتبيان صحة هذا الفرض من خطئه لا بد من دراسة الجذور التاريخية والمعنوية التي تستمد الدولة الإسلامية القائمة على أساس ولاية الفقيه منها شرعيتها، وعلاقة الدين بالسياسة تاريخياً، وان سروش في هذا المضمار كان حاذقاً من خلال دراسة جذور ولاية الفقيه من باب عرف حديثاً بعلم الكلام الجديد، الذي يبدو من خلاله فاهم جيداً بالعقائد الدينية، وفي ما يأتي أهم الجذور التي يعتمد عليها أصحاب فكرة الحكومة الدينية في العالم الإسلامي ولاسيّما في إيران:

المبحث الثاني
الدولة الدينيّة

1- التجربة النبويّة :

تتخذ تجربة الرسول (ص) في المدينة عند اغلب الكتاب والمفكرين من جميع اتجاهاتهم سواء المحافظة، أم الإصلاحية مجالاً رحباً للتفكير محاولين أن يوصلوا عليها اطروحاتهم الفلسفية والسياسية ، فكل له رأي في أسلوب تصنيفي على ضوئه يغيّرون عمل الرسول (ص) السياسي والمجتمعي بالمدينة، فالبعض حاول أو لغتها عندما عده عملا سياسيا تنظيميا يسميه بالدولة النبوية (العنبر، 2011، صفحة 84)، في حين تصف كتابات السر التقليدية وجود النبي في المدينة بالهجرة النبوية (الحميري، 2010، صفحة 347)، بين الادلجة والتقليد ذهب سروش وآخرون بفلسفة تلك الواقعة أي وجود الرسول (ص) في المدينة عندما اطلقوا عليها بالتجربة النبوية (سروش، بسط التجربة النبوية، 2002، صفحة 27).

فالنبوة توصف بانّها سفارة بين الله، وبين ذوي العقول من البشر لتدبير حياتهم في أمر دينهم واخرتهم (السبحاني، 2010، صفحة 247)، أما سروش فأنّه يصف النبوة بقوله : ان الله تعالى يختار شخصاً أو أشخاصاً من بين خلقه ، ويمنحهم مقام النبوة – لتوافر خصائص وقابليات معينة فيهم – بعض اسرار الغيب ويحملهم وظيفة اجتماعية (سروش، بسط التجربة النبوية، 2002، صفحة 287)، أي أن النبي (ص) شخص من البشر ومن الناس انفسهم يجتبيه الله تعالى على سائر بني نوعه ،ويختصه بعنايته وهديه فيوحى اليه او يحدثه من وراء الحجب أو يرسل اليه ملكاً بملكه (العاملي، د.ت، صفحة 195)، ويذكر سروش إن الرسول (ص) كان يعيش نوعين من التجربة وهما على النحو التالي (سروش، بسط التجربة النبوية، 2002، صفحة 34):

1- التجربة الباطنية : وكان في تجربته هذه صاحب رؤية والهام ومعراج ومراقبة وتفكر حتى وصل في هذا الميدان إلى العمق في التجربة.

2- التجربة الخارجية: وفي هذه التجربة بنى الرسول (ص) مجتمع المدينة وإدارة النظام السياسي والاجتماعي الجديد، وقاتل الأعداء وربى الاتباع.

وعليه مصطلح التجربة النبوية أسلوب للتمييز ما بين الروحي أو الألهي ومن بين التفكير البشري التاريخي، وهو المنهج الذي استعمله أيضاً المفكر العربي محمد أرون عندما اصطلح مفهوم التجربة النبوية ،أو نموذج المدينة محاولة منه ان بغرس في عمل النبي (ص) بالدينة في الحتمية التاريخية أكثر.

مما تقدم يتبين أن التصور السابق يذهب إلى أن الرسول محمد (ص) كان يتمتع بسلطة روحية استطاع من خلالها قيادة المجتمع الإسلامي، إذ أن هناك نقطة خلاف مركزية ما بين المحافظين والاصلاحيين ،تداولها الباحثون في ما بعد هذه النقطة لم تكن وليدة اليوم وانما امتدت منذ حقبة دخول الحداثة السياسية في القرن التاسع عشر وإيجاد الفقه الدستوري في بلدان العالم الإسلامي، وعلى العموم يمكن الإشارة إلى الاستفهامات التي اخذت تشتغل بنية العقل المسلم من قبيل : أولاً هل أنشأ الرسول (ص) دولة بمعنى سياسي تنظيمي؟ ثانياً :هل كانت لديه سلطة سياسية إلى جانب سلطته الروحية، ثالثاً :هل بعد بنائه الدولة يعطي ذلك مشروعية للحكومة الإسلامية التي تبتغي الحركات الأصولية الإسلامية وجعلها انموذجاً تطبيقيّاً للواقع المعاصر؟ يجيب اغلب الاصلاحين في ايران ومنهم سروش بالإيجاب على السؤال الاول والثاني (سروش، بسط التجربة النبوية، 2002، صفحة 34) (شبستري، قراءة بشرية للدين، 1995، صفحة 220)، فيما يتحفظ اغلبهم على إجابة السؤال الثالث، اذن يؤمن اغلب الإسلاميين في جميع اتجاهاتهم بالجانب التنظيمي في المدينة كنموذج أول في الإسلام ،وربما هناك استثناءات نخبوية قليلة وهم على قسمين:

القسم الأول : الرافض أصلاً لفكرة ان الرسول (ص) أسس حكومة وتجلت أولى معالم هذا الفكر في مصر مع الازهري علي عبد الرزاق الذي اتسم بصراحة بالرفض والرأي القائل ان الرسول (ص) ليس حكومة أذ يقول : بأن النبي (ص) لم يكن وكيلاً ولا جباراً ولا مسيطراً اذن فهو ليس بملك لان من لوازم الملك السيطرة العامة حيث لم يكن له الحق على امته غير حق أداء الرسالة (عبد الرزاق و السنهوري، 2007، صفحة 113).

القسم الثاني : وهو وأن يؤمن بحكومة الرسول (ص) لكنه يعدها بمثابة التجربة التاريخية وأشهر من يمثله سروش، ومحمد أركون كما تقدم روبري عن الأفضل التخلي عن مفهوم الدولة الإسلامية، وعزل هذه المفردة عن الخطاب الإسلامي السياسي المعاصر، إذ يشير المفكر عادل ظاهر صراحة في كتابه (أولية العقل) مؤيداً أركون ولو ضمناً ،بان الشروط الموضوعية التاريخية التي اقتضت قيام الدولة

الإسلامية آنذاك قد انتفت، وان الدلالات القطعية للنص الديني جاءت بمضمون عام ،وهي لا تقتضي بحتمية قيام الدولة الإسلامية اليوم (ظاهر، 2001، الصفحات 74–75).

أما الذين يذهبون إلى أن الرسول (ص) كان يحكم بتفويض آلهي فأنهم يحسبونها على الزمن المعاصر بضرورة قيام الحكومة على أساس الشرعية الدينية ،وهم في الغالب من المحافظين وانصار ولاية الفقيه، اذن حول هذا الفهم ينقسم الإسلاميون على رأيين :

الرأي الأول : حكم الرسول (ص) بالتفويض الإلهي :

يرى العديد من المفكرين الإسلاميين بما أن النبي (ص) مرسل من الله تعالى وانه كما وصفه القرآن لا ينطق عن الهوى فأن جميع أفعاله هي الهية وبالتالي تصبح مسألة تأسيس الدولة حق إلهي، وفي هذا المجال يذكر محمد باقر الصدر في تصوره الأول للحكم بأن حكومة الرسول (ص) كانت بتعيين إلهي (الصدر، 1999، الصفحات 257–258)، مستشهداً بعدد من الآيات القرآنية منها قوله تعالى : { **النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ** }(سورة الأحزاب، الآية 6)، وقوله تعالى : { **أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ** }(سورة محمد، الآية 33)، هذا المنحى من التأصيل للحكومة الدينية لجأ آليه آية الله الخميني في آخر تصوره عن الحكم قائلاً : ((الرسول الأعظم (ص) كان يترأس جميع أجهزة التنفيذ في إدارة المجتمع الإسلامي فضلا عن مهام التبليغ والبيان وتفضيل الأحكام والأنظمة كان قد أهتم بتنفيذها حتى أخرج دولة الإسلام إلى حيز الوجود)) (آية الله الخميني، د.ت، صفحة 45).

يعتقد محسن كريفر ان اغلب فقهاء الشيعة يذهبون إلى هذا الرأي وهو ان الرسول (ص) كان مفوضاً بالولاية المباشرة في إدارة شؤون الناس الاجتماعية والسياسية ما ترتبت عليه نتائج اكتبابية فيما بعد عندهم بالمناداة بقيام الدولة الإسلامية وان كانت هناك اختلافات جزئية بينهم تخص طريقة تعيين الحاكم وصلاحياته (كويور، 2000، صفحة 57)، كما عد ابن فرناس ان الرسول (ص) لم يستطيع الحكم برأيه على الاطلاق معدا التشريع ومنه أمور الحكم في الإسلام لا يكون بأيدي بشر سواء كان فرداً حاكماً أو جماعة شورية (ابن فرناس، 2008، الصفحات 150–151)، كما اتجه محمد عابد الجابري هذا المنحى حينما اكد ان الرسول (ص) أخذ بنظم المجتمع بعد الهجرة إلى ما يشبه الدولة والسعي على وحدتها والدفاع عنها من أي تدخل خارجي، وفعل هذا كله كما يقول الجابري لا بوصفه زعيماً سياسياً أو قائداً عسكرياً وانما بوصفه صاحب دعوة وناشر دين جديدا (الجابري، في نقد الحاجة إلى الاصلاح، 2005، صفحة 88).

الرأي الثاني : حكومة الرسول (ص) زمانية عقلانية :

بينما يرى القسم الثاني ان النبي (ص) وان كان مرسل من الله إلا أنه فارس سلطنة واختياراته ضمن تدابير عقلانية في تلك الأجواء أو ما سماه سروش بالدين العلماني إلى جانب من قال لهذا محمد

مجتهد شستري في كتابه (قراءة بشرية للدين) (شبستري، قراءة بشرية للدين، 1995، صفحة 220)، الاعتماد الذي اولاه الناس إياه عبر آلية البيعة حيث تشكلت حكومة دنيوية بأمر النبي (ص) في ذلك العصر (شبستري، قراءة بشرية للدين، 1995، صفحة 220)، معتقداً بان دعوة النبي (ص) لا تمثل أي أثر لتجسيم سلطة إلهية على وجه الأرض (شبستري، التباس مفهوم سيادة الشعب في الفكر الإسلامي المعاصر، في مجموعة باحثين الاسلام المعاصر والديمقراطية، 2004، صفحة 56)، كما يرى سروش ان كل عمل يقوم به الرسول (ص) بقدر ما كان ذا سمة بشرية فانه عقلاني إلا أن عمله وفعله يقع مقبولاً ومؤيداً من الوحي ويعتقد سروش ان النبي (ص) يعرض الدين البشري والإلهي في الوقت نفسه (سروش، بسط التجربة النبوية، 2002، صفحة 27).

لسروش في هذا المضمار رؤية غريبة من نوعها على علم الكلام وهو انه يعتقد ان الوحي كان تابع للرسول (ص) بمعنى ان ما يدور في ذهن الرسول (ص) من احداث وأفكار تخص الدين والمجتمع الناشئ كان الوحي يأتي يعاجل هذه الوقائع (سروش، بسط التجربة النبوية، 2002، صفحة 27).

كما نفى بعض الباحثين العرب كأنموذج محمد عمارة أن يكون الجانب السياسي والدنيوي في التجربة النبوية داخل دولة المدينة مشمولاً بالعصمة مثل الجانب الديني أو تبليغ الرسالة وهو نفي قيمه على أساس تمييز قاطع بين الرسالة والسياسة أو بين الدين والدولة (بلقزير، 2002، صفحة 20)، وعلى العموم فان هناك اتفاق على اصل قيام الدولة في الاسلام بل هو ضروري عند كلام الاتجاهيين واختلافاً فيما بينهما حول سريتها هل هي الهية ام عقلانية الاتجاه الأول يرى انها الهية بينما يرى القسم الثاني انها عقلانية.

المبحث الثالث

السلطة السياسية

1-الامامة :

الامام في اللاغة هو الذي يؤتم به انساناً كان أو كتاباً أو غير ذلك، محقاً كان أو مبطلاً وجمعه أئمة (السبحاني، 2010، صفحة 325). تعرف الامامة بأنها الهبة عامة تعبر عن الخلافة بعد الرسول (ص) في أمور الدين والدنيا (العاملي، د.ت، صفحة 241)، يصف الشريف المرتضى الامامة تاللطف الي يقرب العباد من الطاعة ويبعدهم عن معصية الله، عاداً الامام هو الحافظ للدين بعد الرسول (ص) ومن ابرز صفاته ان يكون منزه عن ارتكاب الكبائر والصغائر قبل تصديقه للحكم وبعده (صادق، 1993، صفحة 45)، يذهب سروش بالقول إلى أن الشيعة يعتقدون بان مكانة الامامة ومهام الامام بعد الرسول (ص) لا تقل عن مهام الرسول (ص) ولم يكن تعيين الخليفة لبيان الاحكام فحسب وانما لتنفيذها

أيضاً، وهذا الهدف هو الذي اضفى على الخلافة أهمية وشأناً بحيث كان يعد الرسول (ص) لولا تعيينه الامام من بعده فهو غير مبلغ رسالته كما يذكر القرآن الكريم (آية الله الخميني، د.ت، صفحة 45)، بمعنى انه تعد عدنهم أي الامامية اصلاً من أصول الدين فيما اتفقت كلمة اغلب فقهاء أهل السنة على ان الامامة من فروع الدين (السبحاني، 2010، صفحة 326).

هذه الخاصية الموجودة في ادبيات الفكر الامامي تشاركهم بها الصوفية أيضاً من جانب أهل السنة وفي ذلك يقول سروش : ((ان مفهوم التصوف القائم على الولاية موجود عند أهل السنة، أيضاً بالقوة نفسها الموجودة في التشيع ولا فرق بينهما من هذه الناحية، أي أ، المتصوفة من أهل السنة مثلاً ينظرون إلى جلال الدين الرومي بوصفه أنساناً مقدساً ووليا من أولياء الله)) (سروش، التشيع وتحديات الديمقراطيات الدينية، 1998، صفحة 19)، هذا لأن سروش يعتقد ان علم العرفان والتصوف هو علم الولاية أيضاً (سروش، التشيع وتحديات الديمقراطيات الدينية، 1998، صفحة 19) ، وهذا بالنتيجة ما ينطبق على الولاية عند الشيعة الامامية يماثله على اقطاب العرفان كذلك من نتائج يخص ممارسة الحكم، إذ أنه يعتقد ان العرفان كتجربة دينية ممارسة الحكم، اذ انه يعتقد ان العرفان كتجربة دينية إذ ما اتخذ كأسلوب للحكم في المجتمع سوف يؤدي للاستبداد (سروش، الدين العلماني، الصفحات 246-247)، من هنا فهو يدعو إلى ابعاد هذه التجربة الدينية العرفانية عن الجانب السياسي وترسيخها على المستوى الروحي، الفكرة التي يذهب اليها المفكر العربي محمد عابد الجابري كقوله ان ما تختلف فيه الولاية الصوفية عن الولاية الشيعية في ان الامام الشيعي فقيه وزعيم سياسي وقائد روحي أيضاً أما الولي الصوفي فان الموهب الأساسية التي يدعيها والمهمة الرئيسة التي يمارسها هي القيادة الروحية (الجابري، بنية العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة الدينية)، 1986، صفحة 345).

على العموم ان سروش يعتقد ان الولاية الموجودة لدى المتصوفة السنة هي بنفس القوة والحماسة الموجودين عند الشيعة الامامية مع فارق ان الاولياء عند الشيعة محددون باسمائهم وعرفوا بوصفهم خلفاء النبي (ص) وهم الذين يعرفون بأئمة المسلمين الشيعة. وكذلك أعطيت لهم شخصية تكاد ترقى إلى النبي (ص) نفسه على حد وصف سروش (سروش، التشيع وتحديات الديمقراطيات الدينية، 1998، صفحة 19)، ويجمعون ما بين القيادة الروحية والسياسية بينما يعزل أئمة الصوفية والعرفان الجانب السياسي ويركزون على الجانب الروحي. على العموم فان البعض القليل جداً يفهم من فكرة الامامة على انها ارتقاء من خاصية النبوة هذه النظرية النقدية لم تكن سائرة في علم الكلام في بعض الكتب الشيعية في ما يخص الامامة لذا فان البعث من قبل الإصلاحيين مؤخراً حول النبوة والامامة والولاية ونسبة العلاقة بينهما اكتسب أهمية من اعتبار انها جعلت هناك تجديد في علم الكلام حتى بات يطلق عليه اليوم بعلم الكلام الجديد، يقول شبستري مؤيداً أطروحة بحث المسائل السابقة من باب علم الكلام الجديد

: ((موضوع ولاية الفقيه هو أوسع من علم الفقه لانه كمفهومي النبوة والامامة الواقعين خارج نطاق الفقه والداخليين في علم الكلام، والإجابة عن أسئلة تتعلق بحقوق الإنسان ومفهوم الحرية والعدالة الاجتماعية هي وظيفة هذا العلم)) (شبستري، قراءة بشرية للدين، 1995، صفحة 326)، فهو بذلك يثبت ضرورة ادراج ولاية الفقيه بالإضافة إلى النبوة والامامة ومسائل الحكم التي اكد عليها سروش من ناحية بحثها على وفق علم الكلام الجديد والأسس المعرفية (سروش، ارحب من الايدلوجيا، 2010، صفحة 326).

لذلك تدخل هذه المسألة في مجال هذا العلم إذ تشير العديد من الدراسات الكلامية الجديدة في الفكر الشيعي وفي مقدمتها كتابات سروش ككتاب (بسط التجربة النبوية) (سروش، بسط التجربة النبوية، 2002، صفحة 207)، ومقالته السادسة والمعنونة (جذر في الماء : نظرة إلى عمل الأنبياء في واقع الحياة) المنشورة ضمن كتابه (العقل والحرية) (سروش، العقل والحرية، د.ت، صفحة 223)، ودراسة حول (التشيع وتحديات الديمقراطية الدينية) (سروش، التشيع وتحديات الديمقراطيات الدينية، 1998، صفحة 19)، على ان الامامة قد يصبح وجودها منافي لمسألة ختم النبوة وضد امام حجية العقل بعد الرسول (ص) لكن الغريب من الدعوى السابقة التي يطرحها سروش ومن قبله محمد اقبال هم اعلم من غيرهم بان العقيدة الشيعية تعد من المدارس العقلية التي استفادت منها باقي المدارس الفلسفية كالمعتزلة مثلاً، هذه النظرية التي أشار اليها سروش عدت من منتقديه بمثابة الشبهة أو التهمة التي حاول الرافضين لوجود التشيع اثارتها، من هنا عدت ليس بالجديدة على العقيدة الشيعية انما الجديد فيها هو توظيفها سياسياً من قبل سوش من اجل التقليل من مكانة نظرية ولاية الفقيه الحاكمة في ايران، وذلك من خلال العمل على إيجاد هفوة في أسسها وجذورها الممتدة للامامة حسب الرؤية الفقهية، أو على حد تعبير الباحث عبد الاله بلقزيز بان أي فقيه لم يكن يملك ان يعزل الولاية الفقهية عن منظومة الامامة حتى من العزل المنهجي من هنا يعتقد بلقزيز ان هذا الامر قاد إلى أ، يكون نقد ولاية الفقيه نقداً للامامة (بلقزير، 2002، صفحة 247).

ولا نجد هذا النقد متصفاً لأن ولاية الفقيه شيء والامامة شيء آخر كما سيتضح، كما يمكننا القول ان هذا المنحنى النقدي التجذيري الذي سلكه سروش لم يسبق لأي مفكر إصلاحي في ايران القيام به، على العموم فان منهج التفكير الذي يصر على ان الامامة او الولاية يفرض مسألة ختم النبوة يجعل الباحث امام طرح عدة تساؤلات منها ما هو ختم النبوة؟ وما الغاية عن طرح مسألة ختم النبوة؟ وهل ان الامامة فعلاً مصادرة الخاتمية؟ هل كل هذا الجدل هو محاولة لعزل الامامة عن النبوة؟ ومن ثم نسق مسألة وجود الولاية للفقهاء بعد انقطاع الامامة المتمثلة بالامام الثاني عشر (ع) ؟ ثم ان هل ما تقوله سروش من الامامة والولاية أحدثت ارباكاً في مفهوم خاتمه النبي (ص) صحيحاً؟ وللإجابة وإيجاد الحلول لهذه التسؤلات لا بد من بيان مفهوم ختم النبوة والغاية منه ثم ما هي علاقته بالامامة، ابتدأ يعتقد سروش

شأنه شأن العديد من المحققين الاخرين ان المسلمين جميعاً فتفقين على ان خاتمية النبي (ص) من ضروريات الإسلام واحد اركان الفكر الإسلامي وعدها اصلاً ثابتاً لا يقبل التأويل (سروش، المهدوية بين الديمقراطية والحياة العلمانية، 2005، صفحة 67).

وان خاتمية النبي (ص) من المسائل التي جازت اجماع المسلمين الإسروتين يعتقد ان هناك غلواً ادخله بعض المحافظين مؤخراً على مسألة الامامة الأمر الذي صادر خاتمية النبوة.

على كل حال المراد من الخاتمية هو انه لن يكون هناك من نبي بعد النبي محمد (ص) وان باب الوحي يتعلق على الإنسانية وانه لن ينزل بعد ذلك على أي انسان وهي يعمل تشريع حكم أو تعيين تكليف أو تحليل حرام أو تحريم خلال، في النص الإسلامي الأول (القرآن) وأينما استعمل مصدر (الختم) وبأي شكل كان فأنه يعطي مفهوماً عن الانتهاء أو الأغلاق (سروش، المهدوية بين الديمقراطية والحياة العلمانية، 2005، صفحة 67).

جاء في قوله تعالى : { **الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ** }(سورة يس، الآية 65)، يذكر سروش ان القرآن الكريم صريح في اثبات خاتمية النبي (ص) فهو أخر الأنبياء (ع) ولن يبعث نبي بعده (سروش، التشيع وتحديات الديمقراطيات الدينية، 1998، صفحة 19)، بعد هذا التمهيد القرآني يجعلنا ان ننتقل إلى معنى الخاتمة حيث عرف اللغويون الخاتم ببلوغ الشيء نهايته وختامه ووضع الختم على الشيء (مهر، د.ت، صفحة 102)، ومن البديهي ان الشيء ما لم يبلغ نهايته لا يختم وعليه فان الخاتمية تعني ان النبي (ص) قد ختم الشريعة وان ميع مرائب الدين قد بلغت غايتها في الشريعة الخاتمة (مهر، د.ت، صفحة 102)، اما معنى الخاتمية اصطلاحاً فتدل على نهاية تدوين نظام التشريعات في نظام تشريعي حديث اسمه الاسلام بوصفه آخر الأنظمة التشريعية، وحيث ان كل نظام تشريعي ليتم إبلاغه عبر ارسال الرسل وانزال الكتب في السياق نفسيه نرى سروش ان الخاتمية بأي معنى كانت تقوم بركنين هما الأول ان تتوفر في هذا الدين خصوصيات تمنعه البقاء والخلود، الآخر ان يحدث في الناس تحول في واقعهم واخلاقياتهم بحيث يمكنهم حفظ هذا الدين وصيانته من عوامل التحريف والاندثار على شرط ان تتوفر فيهم واسماه نعمة صلاحية البقاء والدوام (سروش، العقل والحرية، د.ت، صفحة 5).

الاشكالية التي يثيرها سروش هنا هي ان بعض فقهاء الشيعة أعطوا الأئمة مقاماً يقترب من مقام النبي (ص) بمعنى ان : ((هناك من ينتمي إلى الشيعة من اعطى الأئمة مقاماً ومنزلة تقرب من مقام النبي ومنزلته)) وهذا باعتقاد سروش ما لا يمكن المرور عليه سهولة أي أن مفهوم الخاتمية عند هؤلاء يصبح مفهوم رقيق وضعيف على حد وصفه (سروش، التشيع وتحديات الديمقراطيات الدينية، 1998، صفحة 20)، ويحاول سروش ان يكون استنتاجه بقوله انه ما دام مفهوم الخاتمية مفرده ثابتة قرآنية فأنه

لا يحق لأي عالم ان يضطلع بهذا الدور أي دور النبوة على حد تعبير سروش، لان حق التشريع من مختصات النبي (ص) حيث كان ما عوراً وكان يوحى اليه ويقول هذا ما قاله الله تعالى (سروش، بسط التجربة النبوية، 2002، صفحة 208).

وفقاً لما تقدم يرى سروش ان الفهم الموجود حالياً عند الشيعة في ايران لمعنى الولاية فيه نفي للخاتمية وذلك لعدهم الولاية استمرار للامامة يعطي لهم شأن النبي (ص) نفسه وكلامهم مساوٍ لكلامه، يعتقد سروش أن هذا الارتباك ما بين خاتمية النبي والولاية راجع إلى فهم مصادر الشريعة من فقهاء الدين وهذا الفهم سوف يترتب عليه مجموعة من الاثار السياسية المعاصرة وادلجة لمفهوم الامامة خاصة بعد غيبة الامام الثاني عشر (ع) من أئمة المسلمين الشيعة، إذ يعد الفيه أو الولي هو عماد الدولة الإسلامية، ثم ان ولاية الفقيه تصبح بهذا التفكير من أولى مهامها هي التمهيد لولاية الامام الثاني عشر (ع).

عندئذ يكتب الفقيه مقام القدسية التي تجعله فوق مستوى النقد وهذا ما تتعارض مع التفكير السياسي الحديث بل هي احدى اهم المؤاخذات التي لم يسجلها سروش فحسب وانما عدد كبير من الذين تصدوا النقد ولاية الفقيه، في هذا الصدد يذكر عبد الاله بلقزيز قائلاً ((معظم الذين تصدوا ينفذ نظرية ولاية الفقيه من الباحثين المعاصرين سنة وشيعة ينطلق من فرضية التواصل بينها وبين فكرة الامامة فهي في منظارهم النقدي ظلت وفيه لأهم موضوعات النظرية الفقهية الشيعية في الامامة خاصة القول بان الامامة مسألة عقيدية عن الأصول والقول بالوصية والتعيين والعصمة .. وهي ثوابت استمرت مشتغلة في هذه النظرية حتى بعد ان صارت إلى نظام سياسي في ايران)) (بلقزير، 2002، الصفحات 246-247)، في هذا السياق يقول توفيق السيف ان التأسيس على ان نظرية ولاية الفقيه على انها نيابة للامام المعصوم هو ابرز نقاط ضعف النظرية ، وهو السبب الذي جعل عدد بارز من كبار الفقهاء يعارضونها تلك المعارضة المبنية على الفارق بين الامام والفقيه لجهة عصمة الأول دون الثاني، دأب سروش ان يفسر نوع الحكومة على أساس مشروعيتها وقيمها كما ذكرنا محاولاً أن يعمل اصلاحاً سياسياً يكاد يقترب نسبياً من طريقة مفكري عصر الإصلاح والتنوير الغربي الذي عزلوا حكم السلطة الدينية ومهدوا الفكر للحكومة الديمقراطية والمدنية بهذه الطريقة يدرس المشروعية الدينية لولاية الفقهية في ايران معتقداً أنها تكون على محورين :

1- المشروعية الثبوتية النصبية : وهي المشروعية التي يرى فيها الحاكم نفسه منصوباً بشكل مباشر من النبي (ص) أو الأئمة (ع) وما دور الناس إلا الكشف عن الولي الفقيه لا نصبه ، بمعنى يكشفون عن الشخص الذي نصب في رحلة سابقة لمنصب الامامة والولاية على المجتمع (سروش، السياسة والتدين، 1997، صفحة 176).

يعتقد سروش ان ولاية الفقيه الحاكمة في ايران تصنف مشروعيتها على هذا النحو قائلاً ((النظرية الحاكمة في بلدنا (ايران) تميل اكثر نحو مقولة النصب لا التفويض)) (سروش، السياسة والتدين، 1997، صفحة 176) تأكيداً على ما تقدم بذكر محمد خاتمي ان القبول بنظرية ولاية الفقيه سيقود إلى القول يكون المشروعية أمراً إلهياً وليس أمراً شعبياً.

2- المشروعية الاثباتية التفويضية : أما هذه المشروعية فتعتد على مقولة الجبر والتفويض بمعنى ان المتدينين يفوضون امهم الى الحاكم بالصفات والضوابط التي ينبغي توفرها فيه، فكل شخص عادل يختاره المتدينون لمنصب الحاكم والسلطة فان الله تعالى يضفي عليه المشروعية أيضاً (سروش، السياسة والتدين، 1997، صفحة 176).

ما دام سروش ينظر إلى أهل ومشروعية هذه الفكرة السائدة عند اغلب فقهاء الشيعة مع اختلافات جزئية حول صلاحياتها مذكراً أن فقهاء الشيعة يؤمنون ان مفهوم المهدوية هو استمرار للامامة والولاية، وهذا الرأي باعتقاد سروش يؤدي إلى أمرين (سروش، التشيع وتحديات الديمقراطيات الدينية، 1998، صفحة 21):

الأول : أخفاء قداسة على التاريخ غير العلماني، بمعنى أن العالم قد تمت هندسته بشكل تتم السيطرة عليه من جهة عليا وانه سيؤدي في النهاية إلى ظهور رجل من سلالة الأنبياء على صفحة التاريخ بعد الهيمنة الكاملة للنظام العلماني ويعيده إلى النظام الديني.

الثاني : ان مفهوم الغيبة افضى بدوره إلى مفهوم الغصب بمعنى اغتصاب الحكم والحق في السلطة، وما هو متداول فان فقهاء الشيعة يذاهبون إلى عد كل حاكم في عصر الغيبة مغتصباً لحق ثابت للإمام مهما كان ذلك الحاكم عادلاً (سروش، التشيع وتحديات الديمقراطيات الدينية، 1998، صفحة 23).

يرى سروش ان ما تختلف فيه الحكومة المهدوية عن غيرها من الحكومات هو التالي ((إذا أمنتم بالمهدوية أو بتلك الشخصية الموجودة في اليهودية والمسيحية، فأن معنى الحكومة وإدارة الدولة والعالم يكون مختلفاً عندكم، وسيكون للحكم الملقى على عاتق الدولة مفهوم آخر، وسيكون مختلفاً عن الحكومات العلمانية والديمقراطية.

كان موضوع نقد علي الدباغ لحكومة ولاية الفقيه حول مصدر شرعية الولي الفقيه قائلاً : ((ان استمداد الولي الفقيه شرعيته من الله تعالى يعني هذا ان ولاية الفقيه هي فهم تيوقراطي لان ذلك يضفي منزلة سماوية تمنع أي مساءلة مدينة لشخص الولي الفقيه من الأمور الدنيوية الحياتية التي قد تخرج من الاطار الفقهي ويؤسس هالة من القداسة وحصانة من المناقشة أو الاعتراض على الحكم الدنيوي الذي يتعرض له الولي الفقيه)) (الدباغ، 2011، صفحة 61)، ان حكومة الفقيه كما يعتقد سروش تكون مكلفة

تراقب الشعب حتى لا تجعل أداً مقصراً في دينه ولا يرتكب المحرمات ويجهر بها، كما الرؤية الفقهية للحكومة الدينية تلى العمل الظاهري والعرضي أهمية اكبر من والجوهر وسيكون الفقه بمنزلة نواة الإسلام وبالتالي الفقهاء ودهم من يتولون أمور الحكومة (النعيمي، 1995، الصفحات 173–174)، على كل حال فان الانتقادات السابقة التي توجه لولاية الفقيه في ايران هي على شكلين الأول يدور حول سعة صلاحيات الولي الفقيه، والثاني وهو الأهم ند اغلب الاصلاحين ومنهم سروش يدور حول المشروعية الدينية للفقيه أو ما درست في باب علم الكلام الجديد الذي يبعث الولاية في اصل الفكرة وامتداداتها من هنا حاول سروش ان يقلل من جرها تمهيداً للقول بأنها فاقدة المشروعية من هذه الناحية ليطرح بديل في عدد من مؤلفاته ليكون بـ(الحكومة الديمقراطية الدينية) (سروش، ارحب من الايدلوجيا، 2010، صفحة 253) (سروش، التراث والعلمانية (النبي والمتركزات والخلفيات والمعطيات)، 2007).

على العموم فان ديمومة ولاية الفقيه في ايران حجة أخرى، إذ حرص القائمون في البلد المذكر ان يجعلوا ولايتهم تستد شرعيتها من احد ابرز المفاهيم الحديثة المتمثلة بالشرعية الدستورية أو وجود الدستور الذي ينص على ولاية الفقيخ صراحةً، وجعل الأمة مصدراً للسلطة محاولين أي واضعي الدستور الإيراني ان يكون نظامه السياسي الإسلامي اقرب انسجاماً إلى العصر الحديث لا إلى حكم الكنيسة ورجال الدين في العصور الوسطى كما يتهمه معارضوه، وأذا كانت نظرية الدستور قد أخرجت ولاية الفقيه من تهمة الحكومة الدينية (الثيوقراطية) فان هناك العديد من الباحثين حاول ان يدعم مشروعيتها دينياً التي حاول سروش ان يقلل فيها من خلال النقد الآني : أولاً ذهب إلى التمييز بين النبوة والامامة وبينها وبين ولاية الفقيه، قانياً إذ فرق كبار محركي الشيعة قديماً وحديثاً بين النبوة والامامة. إذ أتفق جميع المسلمين من ضمنهم الشيعة على ان النبوة المتمثلة بمحمد ص) قد ختمت به وشريعته كانت خاتمة الشرائع وكتابه خاتم الكتب السماوية (السبحاني، 2010، صفحة 311)، مما يدلل على مسألة الأقرار بالخاتمية حتى من الأئمة أيضاً الذين يتهم سروش فقهاء ورجال الدين بمحاولة جعل مكانتهم تقترب من دور النبوة وهو مما يعني عنده نفي للخاتمية.

ويذهب المدافعون عن نظرية الامامة إلى أن هناك دلائل عديدة تؤكد استمرار الامامة وذلك من خلال طريق الآيات القرآنية وطريق الروايات العديدة (الحيدري، 1423هـ، الصفحات 33–38)، لذا فعندهم خاتمية النبوة أمر آلهي مقدس، كما ان استمرار الامامة يعد امر اخر مختلف عن فلسفة الخاتمية حيث يذكر لنا مرتضى مظهري هذه المعادلة ((بان انقطاع النبوة يعني انقطاع المهمة الإلهية للارشاد والهداية وليس انقطاع الفيض المعنوي تجاه السائرين والسالكين إلى الله، لذا فمن الخطأ الكبير ان يذكر بان الإسلام قد انكر الحياة المعنوية باعلانه ختم النبوة)) (لبمطهري، د.ت، صفحة 235).

المبحث الرابع

مفهوم السلطة السياسية في فكر عبد الكريم سروش

بحث سروش واقع اصلاح السلطة السياسية فلسفياً من خلال تطبيق المنهج المعرفي Eistemology إذ أنها تمثل احدى اهم المفردات التي اخت حيزاً كبيراً في حقل الفلسفة السياسية قبل تراجعها امام الأصولية الإسلامية ي نهايات العصر الحديث لذا يتجه سروش بعد هذا الجفاء ان يرد الحيف للفلسفة السياسية في العديد من مؤلفاته مؤيداً تصورات الفلاسفة حول ضرورة الاهتمام بفلسفة الدين والحكمة العلمية التي تنطوي عندهم في ثلاث مفردات أساسية تدخل في مجال سياسة تدبير المدن وهي : المدينة، وماهية السلطة، مشروعية السلطة، التي لا تتم إلا بمعرفة مفهوم السلطة وشرعيتها ومن ثم نقدها من اجل معرفة قيم الحكم الصالح في عصر العولمة هذا. وفقاً لما تقدم سوف نرى سروش عارضاً للعديد من علامات الاستفهام من قبيل هل ان السلطة لها منشأ ديني وغير ديني؟ أو هل ان السلطة أو الحكومة حق إلهي أو غير إلهي؟ هذه المسائل التي يتساءل عنها سروش كانت محط اهتمام العديد من المفكرين الغربيين في محاولة توديعهم للواقع السياسي الذي حكم أوربا باسم الدين. في ضوء ذلك نقسم هذا المبحث على ما يأتي:

أولاً: مفهوم السلطة :

ينحى سروش في رؤيته لأصل السلطة منحناً فلسفياً مخالفاً للعديد من الأصوليين الإسلاميين المعارضين خاصة المحافظين منهم، الذين يعتقدون ان اصل السلطة ديني مسوغين ذلك بدعوات بعض الأنبياء الذين حاولوا تأسيس حكومات للمجتمعات التي بعثوا إليها، وفي هذا المجال يقول سروش : ((ان السؤال الفلسفي في الواقع يعود إلى الفلسفة السياسية التي يجري الحديث فيها عن الحرية والعدالة والحق والسلطة وامثال ذلك)) (سروش، ارحب من الايدلوجيا، 2010، صفحة 73)، ويوافق المفكر العربي محمد عابد الجابري منطق سروش السابق الداعي بضرورة العودة إلى الفلسفة وذلك بسبب فشل التدبير الذي تم بدون حكمه مادي إلى ازمة السلطة (الجابري، قضايا الفكر المعاصر، 2007، صفحة 16)، فماذا تعني السلطة؟ وما هي علاقتها بالفلسفة؟ .

يرى سروش ان السلطة (تدبير المدينة) ترجع في أصلها إلى الفلسفة اليونانية تحديداً إلى القسم العملي، حيث ان الفلسفة تقسيم على قسمين هما الفلسفة النظرية والفلسفة العملية (الحكمة العلمية) والأخيرة محور البحث هنا لأنها تهتم بالفلسفة السياسية وتدبير المدن والتي تنقسم على ثلاثة اقسام هي (سروش، السياسة والتدين، 1997، صفحة 151):

1- الاخلاق العملية: الاخلاق في اللغة جمع خلق وهو العادة والسجية، والطبع والمروءة والدين والأخلاق عند الفلاسفة القدماء ملكه تصدر بها الأفعال عن النفس من غيرهم تقدم أولية وفكر

وتكلف (صليبيا، د.ت، صفحة 49)، وعرف سروش الاخلاق بأنها التأدب في كل مقام بما يناسبه مثلاً لو كان الإنسان في المدرسة فلا بد ان يتأدب بآداب المدرسة وهكذا (سروش، الدين العلماني، صفحة 24)، من هنا يراد بالاخلاق العملية بأنها تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها تزكو النفس، وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر عنها النفس (الرفاعي، 2008، صفحة 14).

2- تدبير المنزل : التدبير يعني التفكير النظري العلمي في القضايا والبحث الفلسفي الدقيق، ووضع البرامج والتفنن في تنفيذها (اللاريجاني، 1995، صفحة 35)، إلى ذلك فتدبير المنزل يعي تعلم كيفية المشاركة التي ينبغي ان تكون بين أهل منزلة واحد لتنظيم به المصلحة المنزلية (الرفاعي، 2008، صفحة 14).

3- تدبير المدينة : احدى المفردات الأساسية المتداولة في الفلسفة اليونانية والمرتبطة بالقسم الثاني (الحكمة العملية) ويسمى سروش تدبير المدينة أياً بـ((سياسة المدينة)) (سروش، السياسة والتدين، 1997، صفحة 151)، وهو تعبير يقترب من مفهوم السياسة المتداولة على الألسن، إذ هي تعطي ذات المعنى الذي تدل عليه عبارة تدبير المدن لكن سروش يرى من الأفضل إضافة لفظ السياسية لمصطلح المدن لأن السياسة لوحدها لا تعطي معنى واضعاً ومقيداً باعتقاده لتصبح ((سياسة المدن)) وهذه الكلمة تعود في أصلها اللاتيني لكلمة (Politics) وكلمة (Polis) باليونانية تعني المدينة (سروش، السياسة والتدين، 1997، صفحة 151) ، من هنا فمفردة السياسية ترتبط بتدبير المدينة (سروش، السياسة والتدين، 1997، صفحة 151) ، وفي المنظور الفلسفي ان اهم ما يدل عليه مصطلح المدينة هو النظام السياسي الذي يقوم على مشاركة أعضائها في تدبير شؤونها وذلك بوساطة علم الكلام والمنطق وهما من اهم فروع الفلسفة (الجابري، قضايا الفكر المعاصر، 2007، صفحة 14) (خاتمي، 2000، صفحة 25).

يرى بعض علماء السياسة ان المفهوم الفلسفي لتدبير المدينة ترتبط حديثاً بكلمة (Power) الإنكليزية التي كثيراً ما تترجم إلى العربية بـ(السلطة) وتشمل معنيين : احدهما ينطوي على معنى القوة، وثانيهما يدل على مسألة سياسية أو قانونية محددة فيقال مثلاً سلطة نيابية أو سلطة شخصية أو سلطة فردية (الأسود، 1990، صفحة 126).

ثانياً : أصل السلطة :

يرى سروش ان دارة النظام السياسي أمر عقلاني شأنه شأن إدارة الأمور الأخرى، فهي أمر عقلاني وغير ديني، فاللياقة باعتقاد سروش في إدارة أمور البلاد لا تختلف بالنظر العقلاني عن اللياقة والصلاحية لمديرية مصنع أو مستشفى أو مدرسة. لذا يوجب سروش بالنظر إلى القوانين الحاكمة في أجواء هذه المديرية (السلطة) ومعرفة المهارة والتدبير للقيام بهذه المهمة، من هنا فالمديرية بتعبير سروش

ترتبط بمسائل مهنية يسميها بـ(اللياقة) و (الصلاحية) معداً هذه المسائل ليست من الأمور الدينية (سروش، السياسة والتدين، 1997، صفحة 173)، وبغض النظر عن علامات الاستفهام حول اصل السلطة فان وجودها يكاد يكون عليه اجماع البشر ربما يستثنى الفوضويين منهم.

على هذا النحو اجمع اغلب المفكرين ولعل نموذج النائيني يمثل اكثرهم وضوحاً حيث عد مسألة وجود السلطة عليها اتفاق من جميع البشرية سواء كان الحاكم دكتاتوراً غاصباً أم منتخباً، لأن استقامة ما اسامه بالنظام العام وحياة النوع البشري متوقف على وجود سلطة سياسية (النائيني، 1419هـ، صفحة 100)، في ضوء ما تقدم فان سروش مع هذا الاجماع حول جوود فسألة السلطة وتدبير المدينة لكن هو يعدها ذات اصل عقلي، حيث لا تختلف عنده عن سائر العلوم العقلية كالرياضيات والفيزياء وعلم الاجتماع، فيرى من الضروري ان تدار وتدريس بصورة عقلية وعلمية، في هذا المعني يشير سروش قائلاً ((تعد المديرية احد الفنون العقلانية والعملية التي يجب اكتسابها من خلال التجربة والخطأ، وعلى هذا الأساس فان القسم الذي يتصل بمديرية الحكومة فهو مستقل عن الدين بذاته)) (سروش، السياسة والتدين، 1997، صفحة 174).

يأتي سروش رأيه من هذا من حساسية العلاقة بين الدين والسياسة، فعند البحث عن تلك العلاقة يوصي بأه لا ينبغي التوجه إلى أبواب الفقه والبحث في الاحكام الشعية عن مسائل الحاكم لأن مسائل الفقه فرعية، هذه الفكرة تتجلى عنده في أفكاره، ويوصف سروش العلاقة بين الدين والسياسة تمتد إلى حقول اعمق من المسائل الفقهية محذراً من بحث تدابير الدولة في هذه المسائل لأنها تؤدي أخيراً إلى اختلاف آراء الفقهاء.

هذه الآراء يستنتج منها اغلب الباحثين من ان الإصلاحيين في ايران منهم سروش يريدون ان تبحث مسألة السلطة واصلها في باب علم الكلام الجديد، ومن جملة أولئك الباحثين احمد القبانجي، إذ يرى ان البحث عن السلطة من باب علم الكلام يعني ان البحث يكون من خارج الفقه، حيث يكون المنهج العقلي في عملية الاستنباط هو الحاكم ويمكن الاستشهاد بالنصوص كمؤيدات وشواهد لا اكثر (القبانجي، د.ت، صفحة 252)، هذا التوصيف باعتقاد توفيق السيف راجع إلى الارتباط الوثيق في ما بين السلطة والامامة عند الشيعة الذين يعنونها من أصول الاعتقاد ويرجح توفيق السيف بضرورة جعلها موضوعاً في البحث الكلامي لا الفقهي على العكس من المذاهب السنية التي السلطة في المجال الفقهي (السيف، 2002)، فالسلطة أو الحكومة باعتقاده أي سروش مهما كانت فهي بالنهاية تتصل بالناس ومع الناس ومن جنسهم وتقع في عرضهم، وهذه الرؤية لا تختص بعلم الكلام والفلسفة الإسلامية فحسب وانما تشمل أيضاً الفكر الماركسي والفكر الليبرالي.

ثالثاً : مشروعية السلطة :

تعد مشروعية السلطة من المسائل الجديدة نسبياً (سروش، السياسة والتدين، 1997، صفحة 152)، بمعنى انها نظرية متأخرة في مجال العلوم الإنسانية (سروش، السياسة والتدين، 1997، الصفحات 174–175) ، حيث كانت القوة هي عماد السلطة في الفكر القديم (القبانجي، د.ت، صفحة 257)، تعود كلمة (مشروعية) في الأصل إلى كلمة (Legilinacy) الإنكليزية وهي ترجع في جذرها اللغوي من مادة (شرع) ويظن سروش ان كلمة (مشروعية) ليس لها معادل جيد في اللغة الإيرانية معداً أفضل تعبير عنها هو (حقانية) واصفاً كلمة (الحقائبة) اعم من المشروعية، وبهذا الصدد يذكر سروش : ((ان المشروعية ليس لها فعال جيد في لغتنا، والأفضل التعبير عنها بكلمة (حقائبة) .. وهذه المفردة اعم من المشروعية))، ويعرض من اجل اثبات أهمية مشروعية السلطة في اصلاح الواقع السياسي للدولة العديد من الأسئلة التي تم الاشارة اليها في مقدمة البحث، وان هذه المسائل التي يتساءل عنها سروش كانت موضوع استفهام قسم من المفكرين الغربيين (سروش، ارحب من الايدلوجيا، 2010، صفحة 67) ، وقد سار على نهجهم العديد من الإصلاحيين في البلدان الإسلامية،ولعل اهم ما يستنتج محاولة البحث عن مشروعية السياسة للحكم هو للتمييز ما بين الدعاوى القائلة للحكم باسم الله أو التفويض الإلهي والحكم باسم الشعب، المحاولة التي نجح الإصلاحيون الغربيون من إيجاد نظريات تستند شرعيتها من الشعب كالحكومة الديمقراطية والدستورية من هنا نلحظ العديد من المفكرين الإصلاحيين في البلدان الإسلامية ومنها ايران من آمن بهذا النمط من التفكير في أصناف الحكومات وانواعها كالحال مع محمد حسين النائيني، ومحسن كيفر، ومحمد خاتمي، عبد الكريم سروش معاصر الذي يرى ان نوع الحكم يعتمد على أساس شرعيته السياسية.

وعليه فالتفكير الإصلاحي بالبحث عن شرعية الحكومة ربما يكون من الأسباب الأساسية التي جعلت المحافظين يوجهون الضغوط للإصلاحيين في ايران تماماً مثلما تعرض الإصلاحيين الغربيين ابان حكم الكنيسة والسبب الرئيس الذي يجمع نظرة رجال الكنيسة في الغرب هو المحافظين الأصوليين في البلاد الإسلامية لان كلا النمطين الغربي والإسلامي يعتقدون ان هناك شرعية واحدة للحكم الا وهي الشرعية الدينية للسلطة، يذكر سروش ان المشروعية بدأت بالبعث والدراسة الجادة مع عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر، إذ يشير ان ماكس فيبر يعتقد بوجود ثلاثة أنواع من المشروعية للسلطة وهذا التصنيف اصبح نموذجاً عند علماء الاجتماع السياسي فيما بعد (الأسود، 1990، صفحة 138)، الا انه أضاف اليه مشروعية أخرى تتمثل بالمشروعية الدينية وان لم يتبناها (سروش، السياسة والتدين، 1997، الصفحات 174–175)، وهما كالآتي:

أ– المشروعية الكارزمية : وهي ان يتصدى شخص لقيادة النهضة أو المجتمع ويملك صفة شخصية جذابة بحيث يهيمن على قلوب الناس، فيتحرك الناس من موقع الطاعة والخضوع لهذا القائد من

دون الإحساس بالجبر والتكلف، ومن الأمثلة التي يستدل بها سروش على هذا النوع من المشروعية بحكومة النبي محمد(ص).

ب- المشروعية التقليدية : وهي المشروعية المتوفرة نوعاً ما بين القبائل أو النظم الملوكية (الأسود، 1990، صفحة 175) ، ففي هذه النظم الابن يرث اباه في العرش أو مشيخة القبيلة، ويرى ان السلطة التقليدية لا تسأل من قبل الناس لانها اشبه ما تكون سنة ومن المهم في اعتقاد أولئك الملوك استمرارها وتداولها (الأسود، 1990، صفحة 175).

ج- المشروعية العقلائية : هي المشروعية الديمقراطية في العصر الحاضر حيث يختار عامة الناس الأشخاص الذين تتوافر فيهم بعض الصفات والضوابط لأمر الحكومة والنظام السياسي ويشرف الشعب على عملهم وفي حال عدم لباقتهم وصلاحيتهم لإدارة الأمور يتم عزلهم واستبدالهم (سروش، السياسة والتدين، 1997، صفحة 175).

د- المشروعية الدينية : وهي تلك المشروعية التي تتخذ من الدين أيديولوجية لمحاولة جعل النظام السياسي قائم على تأصيلات مستمدة من الدين كالحال مع نظرية الحاكمية التي نادى بها المفكر الباكستاني أبو الأعلى المودودي (المودودي، 1982)، وتلقفها عدد من المفكرين الدعاة اللاحقين اهمهم سيد قطب في مصدر (قطب، د.ت، صفحة 165)، وكذلك نظرية ولاية الفقيه عند اغلب فقهاء الامامية (سروش، السياسة والتدين، 1997، صفحة 175).

هذا التقسيم الحديث في اصل المشروعية السياسية للحكم يختلف من مجتمع إلى آخر والسبب راجع إلى مستويات التفكير السياسي والاجتماعي ، وم ثم فان التنوع المذكور للمشروعية بدعونا إلى دراسة التجديد والإصلاح على المستوى السياسي من خلال التفكير الجاد في دراسة أنواع السلطات والحكومات في المجتمعات الإسلامية عسى ان تكون هناك سلطة تنسجم وكواكب العصر وتتلائم مع واقع تلك المجتمعات.

الخاتمة

يرى الدكتور سروش بان القول ببنية المعرفة الدينية يرسخ ثقافة التعددية في الإسلام وتدعهما وتقضي على المنهج الاصطفائي الذي تؤمن به العديد من المذاهب الإسلامية والفرق الكلامية و تحكم من خلاله على ضلال الفرق المخالفة لها في المذهب والمعتقد، ويقول سروش ان اول من رسخ مفهوم التعددية ووضع بذورها ودعا اليها هو الله سبحانه وتعالى عندما ارسل الرسل والانبياء متعددين وارسل كل واحد فيهم الى مجتمع يختلف عن الاخر وكذلك لارسال شرائع متعددة من دين التوحيد الذي دعا اليه ادم عليه السلام الى اليهودية مرورا بالمسيحية والإسلام وحتى في داخل الإسلام نفسه فإن الله لم يشرع اجتهاد معيناً لاتباعه وانما فتح باب الاجتهاد على مصراعيه، ويدعو سروش في كتبه ومقالاته وابحاثه

المتعددة الى الحوار بين الأديان والمذاهب الأفكار ويرى أن أصحاب الديانات الأخرى لم ينفتحوا على اديانهم من مبدأ منفعي او عن موقع ضلال وانما لانهم امنوا ورأوا انها على الحق وبذلك فأنه يقف على الضد من كثير من رجال الدين من أصحاب الديانات المختلفة الذين يدعون انهم على الحق المطلق وان مخالفيهم يعرفون تماماً أنهم على ضلال ولكنهم يتعمدون مجاهدة الحق ومعاندته وقد الف الدكتور سروش كتابا حول هذا الموضوع تحت عنوان (("الصراطات المستقيمة" قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية)) .

وأخيرا نجد ان عبد الكريم سروش هدف من خلال هذه النظرية الى محاولة وضع معنى النص الديني كمتغير في آفاق الفهم التأريخي المتحول، وتقديم بديل لانسنة الدين بمعنى جعل الدين من أجل الانسان وترسيخ مبدأ بشرية المعرفة الدينية ووضع حد للتقاطع والتناقض بين هذه المعرفة وبين باقي المعارف البشرية العلمية والفلسفية، ويميز سروش بين الذاتي والعرضي في الشريعة فهو يرى ان العوامل اللغوية والثقافية والحضارية قد اسهمت في تشكيل مديات ومقاربات الدين الاسلامي، واذا كانت هذه المشكلات متغيرة فلابد ان تكون العوامل الذاتية للدين أيضاً متحولة ومتغيرة، ان الانسان كائن وموجود تاريخي عنده لكن يصعب وصف الدين في هذا الوضع لأن الوحي ثابت ومستقل ومكلف عن اعراض المعرفة البشرية النسبية.

المصادر والمراجع :

1- ابن فرناس. (2008). رسالة حول الخلافة وحكم الله (المجلد ط1). كولونيا (المانيا): منشورات دار الجمل.
2- ابن هشام الحميري. (2010). تولوجيا الحكم لدى الشيعة (المجلد ط2). دار الضياء: تونس.
3- أبو الأعلى المودودي. (1982). نظرية الاسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور. (مراجعة : مسعود الندوي ومحمد عاصم الحداد، المحرر، و ترجمة : خليل حسن الاصلاحي، المترجمون) بيروت: دار الفكر.
4- احمد القبانجي. (د.ت). تصحيح احاديث الشيعة (المجلد ط1). بيروت: دار العودة.
5- ارسطو. (د.ت). كتابات السياسات (المجلد ط1). بيروت: دار الطليعة.
6- افلاطون. (د.ت). الجمهورية (المجلد ط2). (ترجمة : حنا خباز، المترجمون) بيروت: دار السفير.
7- اياد خلف حسين العنبر. (2011). الدولة المدنية في الفكر السياسي الإسلاممي المعاصر. اطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم السياسية / جامعة بغداد.
8- آية الله الخميني. (د.ت). الحكومة الإسلامية (المجلد ط5). بيروت: دار النهضة.
9- توفيق السيف. (2002). نظرية السلطة في الفقه الشيعي (المجلد ط1). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
10- جعفر السبحاني. (2010). محاضرات في الإلهيات (المجلد ط1). دائر الائمة للطباعة والنشر والتوزيع: بيروت.
11- جمال الدين الافغاني. (د.ت). الاعمال الكاملة (المجلد ط2). (تحرير : دكتور محمد عمارة، المحرر) القاهرة: دار مدبولي.

12- جميل صليبيا. (د.ت). المعجم الفلسفي (المجلد ط2). القاهرة: دار المعرفة العلمية.
13- جهاد تقي صادق. (1993). الفكر السياسي العربي الإسلامي (دراسة في ابرز الاتجاهات الفكرية) (المجلد ط1). جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية.
14- حسن رضائي مهر. (د.ت). الامامة اتمام النبوة (نقد وتعليق مقولان د. كروش). (ترلاجمة : حسن مطر الهاشمي، المحرر) مجلة نصوص معاصرة، السنة 6.
15- حسن مكي العاملي. (د.ت). البداية في علم الكلام (المجلد ط2). بيروت: دار المفيد.
16- حسين علي منتظري. (1997). الحكومة الإسلامية أو ولاية الفقيه (المجلد ج2). قم: دار الشيخ الطوسي.
17- سلطان محمد النعيمي. (1995). الفكر السياسي الايراني، التيارات والقوى السياسية ضرورة وروافده (المجلد ط1). مركز الامارات.
18- سيد قطب. (د.ت). معالم في الطريق (المجلد ط15). بيروت: الدار الاسلامية.
19- صادق الأسود. (1990). علم الاجتماع السياسي (أسسه وابعاده). بغداد: كلية العلوم السياسية.
20- عادل ظاهر. (2001). أولية العقل (نقد اطروحات الاسلام السياسي). بيروت: دار امواج للطباعة والنشر والتوزيع.
21- عبد الاله بلقزير. (2002). الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر (المجلد ط2). بيروت: دار الطليعة.
22- عبد الجبار الرفاعي. (2008). مبادئ الفلسفة الاسلامية (المجلد ط2). منشورات مجلة قضايا اسلامية معاصرة.
23- عبد الرحمن الكواكبي. (2006). طبائع الاستبداد في مصارع الاستبعاد. (ط1، المحرر) بغداد، كولونيا (المانيا): منشورات الحمل.
24- عبد الكريم سروش. (1997). السياسة والتدين (المجلد ط1). قم: دار الصراط المستقيم.
25- عبد الكريم سروش. (1998). التشيع وتحديات الديمقراطيات الدينية (المجلد ط2). قم: دار الصدوق.
26- عبد الكريم سروش. (2002). بسط التجربة النبوية. (ترجمة احمد القبانجي، المترجمون) دار الصدوق: قم.
27- عبد الكريم سروش. (2005). المهدوية بين الديمقراطية والحياة العلمانية. بيروت: دار الامير.
28- عبد الكريم سروش. (2007). التراث والعلمانية (النبي والمتركزات والخلفيات والمعطيات). (ترجمة : امد القبانجي، المترجمون) النجف: دار الفكر الجديد.
29- عبد الكريم سروش. (2010). ارحب من الايدلوجيا (المجلد ط1). (ترجمة : احمد القبانجي، المترجمون) النجف: دار الفكر الجديد.
30- عبد الكريم سروش. (بلا تاريخ). الدين العلماني. (ترجمة القبانجي، المترجمون) النجف: دار العراق الجديد.
31- عبد الكريم سروش. (د.ت). العقل والحرية. (ترجمة : احمد القبانجي، المترجمون) النجف: دار الفكر الجديد.
32- عبد الكريم سروش. (د.ت). العقل والحرية. (ترجمة : امد القبانجي، المترجمون) النجف: دار الفكر الجديد.
33- علي الدباغ. (2011). في التنوير الاسلاممي (المجلد ط1). كولونيا: منشورات دار الجمل.
34- علي عبد الرزاق، و عبد الرزاق السنهوري. (2007). الاسلام واصول الحكم، واصول الحكم في الاسلام. (تقديم : جابر عصفور، المحرر) القاهرة: دار مصر المحروسة.
35- كمال الحيدري. (1423ه). مدخل الى الامامة (المجلد ط6). قم: دار فراقد للطباعة والنشر.
36- محسن كويور. (2000). تقلبات الحكم في تعلم لاشبابا الشيعي (المجلد ط2). بيروت: الدار الجديد.

37- محمد باقر الصدر. (1999). الاسلام يقود الحياة (المجلد ط2). بيروت: دار التعارف.
38- محمد جمال باروت. (د.ت). نظرية الحاكمية في الفكر الإسلامي المعاصر (ومفهوما كحقوق الانسان). (في محمد عابد الجابري وآخرون، حقوق الإنسان في الفكر العربي، المحرر) د.ت: د.ت.
39- محمد جواد اللاريجاني. (1995). الاسس الفلسفية للحكم الاسلامي (المجلد ط2). قم: دار المفيد.
40- محمد حسين النائيني. (1419هـ). تنبيه الأمة وتنزيه الملة. (تحقيق وتقديم : عبد الكريم آل نجف، المحرر، و ترجمة : عبد العين آلنجف، المترجمون) مؤسسة أحسن الحديث.
41- محمد خاتمي. (2000). مدينة السياسة (فصول من تطور الفكر السياسي في الغرب) (المجلد ط1). بيروت: دار الفكر الجديد.
42- محمد عابد الجابري. (1986). بنية العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة الدينية). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
43- محمد عابد الجابري. (2005). في نقد الحاجة إلى الاصلاح (المجلد ط2). بيروت: دار الطليعة.
44- محمد عابد الجابري. (2007). قضايا الفكر المعاصر (المجلد ط3). بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية.
45- محمد علي التعيري. (2006). مقاربة جديدة للخطاب الديني (المجلد ط1). القاهرة: منشورات الجمعية الفلسفية العربية.
46- محمد مجتهد شبستري. (1995). قراءة بشرية للدين (المجلد ط1). منشورات دار الجمل.
47- محمد مجتهد شبستري. (2004). التباس مفهوم سيادة الشعب في الفكر الإسلامي المعاصر، في مجموعة باحثين الاسلام المعاصر والديمقراطية (المجلد ط1). بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين.
48- محمد مهدي الخلخالي. (1975). المعتد في العروة الوثقى (المجلد ط2). النجف: دار الطوسي.
49- مرتضى لبمطهري. (د.ت). رؤى جديدة في الفكر الإسلامي (المجلد ط2). قم: دار الباقر.
50- مصطفى مليكان. (د.ت). مطاراحات في عقلانية الدين (المجلد ط2). قم: مركز دراسات العقلانية الاسلامية.