

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية أصول الدين
قسم العقيدة ومقارنة الأديان



جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قسنطينة

الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل:

نقد الفكر الديني عند علي شريعتي

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه L M D في العقيدة

تخصص: العقيدة

إشراف أ.د.

أحسن برامة

إعداد الطالبة

فطيمة بوالطين

الصفة	الجامعة الأصلية	الرتبة	أعضاء المناقشة
رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	أستاذ	أ.د. اسعيد عليوان
مشرفا ومقررا	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	أستاذ	أ.د. أحسن برامة
عضوا	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	أستاذة محاضر - أ	د. نورة رجاتي
عضوا	جامعة عبد الحميد مهري - قسنطينة 2	أستاذ	أ.د. إسماعيل زروخي
عضوا	جامعة عبد الحميد مهري - قسنطينة 2	أستاذ	أ.د. عصام عبد الحفيظ

السنة الجامعية 1442/1443 هـ - 2021/2022 م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جامعة الأميرة
الملك سعود
للعلوم الإسلامية

"إلهي علمني كيف أحيأ...

أما كيف سأموت فسأعرفه"...

علي شريعتي

شكر وتقدير

أتقدم بالشكر الجزيل والامتنان الكبير إلى أستاذي المشرف
احسن برامة تقديرا له على صبره وتوجيهاته القيمة

وأتوجه أيضا بخالص شكري إلى:

الأستاذين الفاضلين الذين سبق لهما الإشراف على هذا
البحث عبد الوهاب فرحات وعفيف منصور

الأستاذ ميلود رحمانبي الذي لم يبخل علي بالنصح والإرشاد

الأستاذ حسن الصراف - مترجم بعض كتب علي شريعتي إلى
العربية - على كل الدعم الذي أولاه لهذا البحث

كل أساتذتي في قسم العقيدة ومقارنة الأديان

مكتبة جامعة الأمير عبد القادر، ومكتبة دي لو.. وفي كليهما
كنوز المعرفة التي ينهل منها طلاب العلم

وإلى كل من ساندني وقدم لي يد العون والمساعدة

إهداء

إلى روح المعلم علي شريعتي...الذي ضحى بالمصلحة من أجل
الحقيقة ودفع حياته ثمنا لها...

جامعة الأمير عبد
السلام للعلوم الإسلامية

مقدمة

جامعة الأمير
القادر للعلوم الإسلامية

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده. أما بعد:

كان الدين ولا يزال أحد العوامل التي شكلت الحضارة الإنسانية، وساهمت في إثراء تجاربها، وإن اختلفت طقوس التدين بين مجتمع وآخر، فإن دلالة هذا التنوع هي ارتباط الدين بالإنسان على مر العصور. ما يجعل الإنسان في احتكاك دائم مع النصوص الدينية، وهو ما يولد رؤى تختلف عن النصوص الأصلية حسب الظروف التي شكلتها سواء ما تعلق منها بالعوامل الداخلية التي تنطلق من الدين ذاته، أو بما يعترضها من عوامل خارجية تتعلق بمحيط المتلقي، بما يمليه من تحديات الفكر والواقع. وبالنظر إلى الدين الإسلامي فإن ما حدث من تغيرات على مستوى الفهم والتفسير داخل النصوص الدينية أنتج فكراً دينياً قد يصل إلى معارضة الدين ذاته؛ فالدين غير الفكر الديني، إذ يتشكل الأول من النصوص المقدسة بينما الثاني تكونه قراءات المنتسبين إليه، وهذا خاضع بطبيعة الحال إلى الظروف المكانية والزمانية التي تساهم في صياغة الفكر الديني.

إن نقد الفكر الديني قد رافق الحركة العقلية للمسلمين منذ العصور الأولى، ويتجلى هذا من خلال المناقشات الدينية التي كانت تدور حول التصحيح، ومن خلال الجهود المبذولة من طرف العلماء المسلمين في عملية الاجتهاد. إن نصوص القرآن الكريم تدعو إلى إعمال الفكر والتأمل والنظر، كما أنها تدمر المتشبهين بآراء السابقين، ولا يعني هذا تبني الطروحات التي تبعد الدين وتعزله عن الحياة، بل إن هدف هذه العملية هو إبقاء فاعليته على مستوى الإنسان والمجتمع والحضارة، وهذا ما قام به زعماء الإصلاح في العصر الحديث، إذ جعلوا الدين ركيزة أساسية في مشاريع التغيير الحضاري.

ويعد علي شريعتي أحد المفكرين المسلمين الذين اشتغلوا على نقد الفكر الديني، وقدموا رؤاهم وفق نسق معرفي خاص، ناتج عن راهنية المرحلة التي شكلته بما توفره من أدوات منهجية تحدث الفرق بين كل مشروع وآخر، وهذا حسب توجه المفكر ذاته.

أهمية الموضوع:

تكمن أهمية البحث في كونه مندرجا تحت إطار الفكر الإسلامي المعاصر، إذ أن نقد الفكر الديني أحد قضاياها المركزية التي تؤسس للإصلاح والتجديد. وبالتالي فإنه يتفاعل مع واقع المسلمين وقضاياهم في هذا المجال، ما يعني الاستجابة لسؤال الواقع بما يمليه من مسؤولية على المستويين الفكري والمعرفي من

جهة، والاجتماعي من جهة أخرى. وإن كان الدين - في شقه الموجود- هو محل الإشكال هنا فإن المراد من كل ذلك الوصول إلى نموذج الدين- في شقه المطلوب- دين الوحي والرسالة الخالدة التي بنت الإنسان والحضارة، وهو ما حاول شريعتي الوصول إليه. وبالتالي فنتناول موضوع كهذا من شأنه أن يساهم في تطوير الدرس الديني، خاصة في ظل تحديات الحياة المعاصرة التي همشت الأديان وعزلتها عن الواقع وإشكالاته. إن نقد الفكر الديني يجعلنا نقف أمام قضيتين أساسيتين؛ الأولى متعلقة بالفصل بين القضايا الحقيقية والوهمية في الفكر الديني، والثانية معالجة هذه القضايا بالكشف عن امتداداتها وآثارها الواقعية رغم انتماء أغلبها إلى فترات تاريخية سابقة للعصر الحديث، لكنها تحتل الصدارة في النقاشات الدينية المعاصرة، وكان الأولى توجيه الاهتمام لواقع الفكر الديني بإشكالاته الحقيقية، إذ أن ذلك ما يحقق التجديد الفعلي له ويجعل حضوره بناء في حياة المسلمين، وهذا ما حاول علي شريعتي الوصول إليه.

إشكالية البحث:

إن الإقرار بثقل الحمولات الفكرية والمذهبية والمعرفية العنيفة والمتداخلة في مجال الفكر الديني دفع علي شريعتي إلى ضرورة نقدها ومراجعتها من جوانب عدة، وانطلاقاً من ذلك، كيف نقد شريعتي الفكر الديني؟ وإن كانت مضامين ذلك متعلقة بجانبين مهمين؛ الأول منهما يخص المنهج، والثاني يخص القضايا المعالجة، فإن الفرق بين كل مشروع فكري وآخر يقوم على هاذين الجانبين، وبالتالي تتشكل هويته وتوضح مقاصده. وبناء على ذلك تتمخض مجموعة من الأسئلة الفرعية عن الإشكالية الرئيسية، ويمكن تلخيصها من خلال ما يلي:

- ما هي العوامل والظروف التي شكلت شريعتي المفكر؟ وكيف ساهمت في إنتاج خطابه؟
- ما هي الأدوات المعرفية التي استعان بها شريعتي في مشروعه الفكري؟ وكيف تجلت في نقده للفكر الديني خصوصاً في قضيتي المنهج والقضايا المعالجة؟
- هل استطاع شريعتي أن يؤسس لفكر ديني جديد بالنظر إلى مخرجات ونتائج مشروعه على مستويي الفكر والواقع؟

أسباب اختيار الموضوع:

يعود اختيار الموضوع إلى أسباب؛ الأولى ذاتية والثانية موضوعية:

الأسباب الذاتية:

- سيرة شريعتي المثيرة للاهتمام وآراؤه المثيرة للجدل جعلتني في موقف الطالب للمعرفة واكتشافها.
- الرغبة في الانفتاح على مختلف الأفكار التي تنتسب إلى الإسلام في مبانيها ومقاصدها.
- إثراء رصيدي المعرفي من خلال نموذج شريعتي بما يحمله من توجه عام بصفته مسلماً، وتوجه خاص باعتباره شيعياً.
- الرغبة في المساهمة ولو بالقليل بالتعريف بأحد أعلام الفكر الإسلامي المعاصر، وإثراء المكتبة الجزائرية بذلك.

الأسباب الموضوعية:

- كون شريعتي من الشخصيات المعاصرة والقريبة زمنياً من الوقت الراهن، وبالتالي فالإشكاليات المعالجة من طرفه لا تزال كثيفة الحضور في المشهد الفكري والاجتماعي على وجه الخصوص.
- امتاز فكر شريعتي بقوة الطرح وتنوعه وصرامته أمام متطلبات الواقع، مما جعله عملياً من المفكرين الذين خدموا مجتمعاتهم واعتنوا بإشكالاتها.
- لا يمكن عزل شريعتي عن الحركة الفكرية الإسلامية في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي، إذ يعتبر من أبرز الأصوات التي شهدتها الساحة الثقافية الإسلامية.
- وازن شريعتي بين الموروث الديني والمعرفة المعاصرة بطريقة تحفظ الذات والهوية الثقافية ولا تحمل فتوحات العقل الإنساني الحديث، وهي ميزة تحسب له في ظل الاستيلاء الذي يعاني منه المسلمون بين تجاذبات التراث والحداثة، وما نتج عن ذلك من اختلالات شوهدت الوجه الحضاري للأمم الإسلامية.

أهداف الموضوع

يهدف هذا البحث إلى التعريف بأحد المشاريع الفكرية الهامة في العالم الإسلامي، والذي يتناول ما قدمه علي شريعتي في نقد الفكر الديني، من أجل الكشف عن المعالم الكبرى التي وجهت مشروعه، وآثار ذلك على مستوى الفكر والواقع. ويمكن تلخيص أهداف البحث في النقاط الآتية:

- التعريف بعلي شريعتي الذي قدم مشروعاً فكرياً متميزاً، عكس قدرته على التفاعل مع إشكالات عصره.
- إثراء النقاش الديني من خلال القضايا المتناولة في البحث.
- مساءلة الفكر الديني برؤية نقدية تحاول تنقيته من الشوائب التي علقته به، من خلال نموذج شريعتي.
- بيان أهمية الدين ووجوب تفعيله في حاضر الأمة الإسلامية، لكونه لبنة من لبنات البناء الحضاري.
- الكشف عن خطورة الانحراف الديني، وآثاره على: الإنسان، المجتمع، والحضارة.

منهج البحث:

اعتمد هذا البحث بشكل أساسي على المنهج التحليلي، ويعود ذلك إلى طبيعة الموضوع ذاته وما يتطلبه منهجياً، ويتجلى استعماله في بيان ما طرحه شريعتي في مؤلفاته ومحاضراته، واستنباط البنى التي تحكم رؤيته النقدية للفكر الديني الإسلامي. وقد تمت الاستعانة بمنهج أخرى:

المنهج التاريخي: وقد استعمل في الفصل الأول من خلال بيان عصر شريعتي وسيرته الذاتية، أو من خلال الاستعانة بالوثائق ذات الصلة بالمفكر محل الدراسة - كالمسائل مثلاً -

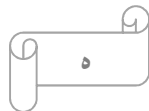
المنهج الوصفي: في عرض حياة شريعتي ومحطاتها الرئيسية .

المنهج المقارن: في المقارنة بين التشيع العلوي والتشيع الصفوي

أما مبرر اختيار هذا العنوان " نقد الفكر الديني عند علي شريعتي " فيرجع إلى ثلاث نقاط أساسية:

الأولى: كان ترك العنوان من دون تحديد لتجنب الإطالة، وعدم إضافة الإسلامي كان من باب عدم تفسير المفسر، لكون الشخصية محل الدراسة في انتمائها واهتماماتها وجهادها تدرج في الإطار الإسلامي بدايةً ومنتهاً.

الثانية: لم أقم بتحديد الموضوع وتخصيصه بالفكر الديني الشيعي لكون شريعتي كما أراه شخصية متعالية على التصنيف المذهبي، وبالتالي فحصر جهوده داخل الإطار الشيعي هو ظلم له وجهوده التي اتسمت بالشمولية واتساع الأفق المعرفي والفكري، والتنوع في مصادر التشكل والاهتمامات. خاصة وأن خطابه كان إسلامياً جامعاً، ولم يكن منساقاً وراء الطروحات المذهبية التي كانت ولا تزال حجر



عثرة في سبيل وحدة الصف الإسلامي.

الثالثة: حاولت قدر الإمكان التعامل مع أفكار شريعتي من دون وسائط، وهو ما يبرر تحليل الأفكار والتعامل معها مباشرة.

الدراسات السابقة:

هناك العديد من الدراسات التي تناولت علي شريعتي في مختلف الجوانب التي تشكل مشروعه الفكري، ولكن من أهم من كتب في الموضوع هو الباحث العراقي عبد الرزاق الجبران في أطروحته المعنونة بـ"علي شريعتي وتجديد الفكر الديني بين العودة إلى الذات وبناء الأيديولوجيا"، (نشرتها دار الأمير-بيروت-2002)، وهي دراسة اتسمت بالعمق المنهجي وسعة الأفق المعرفي، وإن كانت لا تخلو من مجانبة الصواب في بعض الجوانب، خاصة من ناحية غياب النقد والتصحيح، وهي ميزة تعارض مسار شريعتي ذاته، إن الجبران في أطروحته قد أظهر البناء الأيديولوجي لعلي شريعتي من خلال العودة إلى الذات كفكرة مركزية، إضافة إلى إصلاح المؤسسة الدينية للوصول إلى بروتستانتية إسلامية، وهذا يتقاطع مع هذا البحث بشكل أساسي.

وتناولت الأستاذة شافية صديق في أطروحتها المعنونة بـ"إشكالية النهوض في الفكر الإسلامي المعاصر دراسة تحليلية نقدية" (جامعة الجزائر/1/2005)، جزئية عن علي شريعتي، لكنها لم تتعمق في الموضوع، وإنما عاجلت الجانب الإصلاحي فحسب.

وهناك رسالة ماجستير بعنوان "النقد والثورة دراسة في النقد الاجتماعي عند علي شريعتي" لخالد عودة (جامعة بيرزيت - فلسطين- /2006)، وهي مقدمة في تخصص علم الاجتماع، وقد ركز الباحث على جانب واحد هو النقد الداخلي عند شريعتي من خلال قضيتي الدين ضد الدين، وكذا التشيع العلوي والتشيع الصفوي وهذا يتقاطع بشكل مباشر مع جزئية من البحث، وعلى الرغم من أهمية هذه الجزئية إلا أنها لا تعبر عن مشروع شريعتي الكلي.

توجد أيضا رسالة ماجستير معنونة بفلسفة تقويم الإنسان عند علي شريعتي، إذ درس فيها الباحث عبد الجليل خليفة (جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة -) رؤية شريعتي للإنسان مركزا على نظرية العودة إلى الذات. وهي قضية جزئية في مشروع شريعتي كسابقاتها.

المصادر والمراجع:

اعتمدت بشكل أساسي على كتب شريعتي المترجمة إلى العربية، والعناوين متفاوتة الأهمية في خدمة الموضوع، فكتاب العودة إلى الذات، أو التشيع الصفوي والتشيع العلوي، أو دين ضد الدين... هي كتب تمنحنا مفاتيح فكر شريعتي، بينما كتاب الصحراء يعرفنا به بطريقة مغايرة، من خلال الجانب العرفاني الذي لم نعهده في كتبه حول الإسلاميات والاجتماعيات.

أما بخصوص المراجع، فقد كان كتاب علي شريعتي سيرة سياسية لعلي رهنا أهم ما كتب في الموضوع، إذ أنه عالج مختلف الجوانب المتعلقة بشريعتي من خلال مختلف المحطات التي شكلت حياته وفكره، خاصة وأن المؤلف قد قام بالعديد من اللقاءات مع باحثين وأشخاص من معارف شريعتي، واطلع أيضا على كم هائل من الوثائق الخاصة بالشخصية محل الدراسة.

ورغم كثرة المؤلفات حول شريعتي إلا أن معظمها لم يتناول نقد الفكر الديني بشكل مباشر. لكنني استفدت من كتاب فاضل رسول الذي كان بعنوان هكذا تكلم علي شريعتي، إذ أنه قد عرف به من مختلف الجوانب التي تخدم هذا البحث.

خطة البحث:

اشتمل البحث على مقدمة، أربعة فصول، وخاتمة:

عنونت الفصل الأول بعلي شريعتي وتشكلات فكره، وقد قسمته إلى مبحثين؛ الأول منها بمثابة مدخل إلى نقد الفكر الديني، وفيه ضبط المفاهيم، والبحث في الأسس والمقاصد التي يستند عليها نقد الفكر الديني، وكذلك مسار نقد الفكر الديني في العالم الإسلامي قبل شريعتي. أما الثاني فكان معنونا بعلي شريعتي البيئة والمسار، وفيه مطلبين، الأول حول عصره، والثاني حول حياته.

تناولت في الفصل الثاني منهج علي شريعتي في نقد الفكر الديني، وفيه مبحثين، الأول حول العلوم الإنسانية وبناء المنهج في نقد الفكر الديني عند علي شريعتي، وقد احتوى على ثلاثة مطالب، وهي متعلقة بعلم الاجتماع، وعلم التاريخ وفلسفته، وعلم الأديان. أما المبحث الثاني فكان عن أدوات المنهج، وهي مقسمة إلى ثلاثة مطالب أيضا؛ عن الاستعانة بالأدبيات الماركسية، وعن الإيديولوجيا

وصناعة التغيير، وعن الهدم وإعادة التأسيس بين إعادة القراءة وإنتاج معاني جديدة.

أما الفصل الثالث فكان حول قضايا نقد الفكر الديني عند علي شريعتي ويندرج تحت ثلاثة مباحث؛ الأول معنون بدين ضد الدين ويتناول الدين بين الواقع والمأمول، ثم الاستحمار الديني، وكذلك التشيع الصفوي، بينما تناول المبحث الثاني قضايا النقد، وقسم إلى مطلبين؛ احتوى الأول على الجانب الإبماني والعقدي، أما الثاني فكان عن الجانب التعبدي والاجتماعي. وكان المبحث الثالث حول أزمة المؤسسة الدينية، وفيه مطلبين: الأول متعلق بالسلطة والمال وصناعة الاستبداد، أما الثاني فتناول رجال الدين.

وبالنسبة للفصل الرابع فقد عنون بمعالم بناء فكر ديني جديد وفق رؤية شريعتي، وفيه ثلاثة مباحث، الأول عن الرؤية الكونية التوحيدية، وقد تناول مركزية الإنسان في فكر شريعتي، والعلاقة بين الله والكون والإنسان، والرؤية الكونية التوحيدية. وعنون المبحث الثاني بالعودة إلى الذات، إذ قسم إلى ثلاثة مطالب كسابقه، وكانت حول تصور الذات وسبل العودة إليها، ثم حدود العلاقة بين الأنا والآخر، وبعدها مسؤولية المثقف. أما المبحث الثالث فكان حول خطاب شريعتي وآفاق التغيير وفيه ثلاثة مطالب، الأول عن مقومات التجديد في مشروع شريعتي، والثاني عن مميزات خطاب شريعتي، أما الثالث فكان معنوناً بشريعتي بين التهوين والتهويل.

صعوبات البحث:

واجهت بعض الصعوبات خلال مرحلة إعداد هذا البحث، لكن العائق الأكبر كان في الحصول على كتب شريعتي بالدرجة الأولى، وكذلك المؤلفات الخاصة بأوضاع إيران في عصر شريعتي، وما لاحظته هو فقر المكتبة الجزائرية فيما يتعلق بالفكر الشيعي. ومن ناحية أخرى فعدم معرفتي باللغة الفارسية أعاق الاطلاع على مختلف الوثائق والمؤلفات والمقالات الخاصة بالشخصية محل الدراسة، وهو أمر ضروري، وأرجو أن أوفق إلى ذلك مستقبلاً لتغطية هذا النقص، خاصة وأن شريعتي قد وجد في إحدى المراحل الحرجة من تاريخ إيران، والتي جعلت المشهد الثقافي بشكل عام أكثر تعقيداً.

جامعة الأمير
علي شريعتي وتشكلات فكره
الفصل الأول:
عبد القادر للعلوم الإسلامية

إن البحث في فكر شريعتي لا يتم من دون معرفة ملابسات الظروف التي صنعتها، سواء من الناحية السياسية أو الاقتصادية أو الثقافية أو الاجتماعية، خاصة وأن إيران في عصر شريعتي كانت قد شهدت تحولات كبيرة غيرت المشهد العام لها وخلقت صورا جديدة فيه، وإن تعلق هذا بالمحيط العام للشخصية محل الدراسة، فلا يمكن إهمال المحيط الخاص بها، من خلال الجو الأسري الذي احتضنه منذ بداياته الأولى، أو من خلال تتبع تطوره الفكري في مختلف المراحل التي شكلت حياته. ولهذا صلة أيضا بمسألة التأثير والتأثر، إذ أن شريعتي قد استثمر المعارف الموجودة في عصره ووظفها في خطابه.

المبحث الأول: مدخل إلى نقد الفكر الديني

يعتبر نقد الفكر الديني من القضايا المهمة التي تناولت بالبحث والدراسة في الفكر الديني الإسلامي، بل إنه كان مصاحبا للحركة العقلية في الإسلام؛ من خلال محاولة العلماء بمختلف توجهاتهم تصحيح الانحرافات التي تقع في تناول المسائل الدينية، لكن مع انبثاق عصر النهضة نهاية القرن التاسع عشر برزت عدة مشاريع في ذات السياق، ممن تبنى أصحابها رؤية حضارية ذات بعد ديني، وهو ما يجعل الدين في هذه الحالة لبنة مهمة في عملية البناء الحضاري، ولا يتم هذا إلا من خلال بيان ومعالجة التشوهات التي علقت بالفكر الديني، وعليه فإن نقد الفكر الديني هو عملية ضرورية من أجل تجديد الخطاب الديني واستحداث رؤى جديدة تستند على النص من جهة، وعلى متطلبات الواقع المعاصر من جهة أخرى، لجعل الدين حيا وفاعلا في حياة الأفراد والمجتمعات.

المطلب الأول: ضبط المفاهيم

إن معرفة المفاهيم المفتاحية لهذا البحث ستحدد إطاره العام وستسهّل فهم المراد منه، ولذلك وجب الوقوف على الأجزاء التي تكونه، لرسم الحدود المفاهيمية التي تضبط الموضوع.

1. تعريف النقد

أ. لغة:

النقد خلاف النسيئة، ومن أمثالهم النقد عند الحاضرة.

والنقد: تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها، وكذلك تمييز غيرها، وقد نَقَدَهَا يَنْتَقِدُهَا نَقْدًا وَاَنْتَقَدَهَا،

وَتَنَقَّدَهَا، إِذَا مَيَّرَ جَيِّدَهَا مِنْ رَدِيئِهَا⁽¹⁾.

وَنَقَّدَ الرَّجُلُ الشَّيْءَ بِنَظَرِهِ يَنْقُدُهُ نَقْدًا وَنَقَدَ إِلَيْهِ: اِخْتَلَسَ النَّظَرَ نَحْوَهُ، وَمَا زَالَ فُلَانٌ يَنْقُدُ بَصْرَهُ إِلَى الشَّيْءِ إِذَا لَمْ يَزَلْ يَنْظُرُ إِلَيْهِ، وَالْإِنْسَانُ يَنْقُدُ الشَّيْءَ بِعَيْنِهِ، وَهُوَ مَخَالَسَةُ النَّظَرِ لَثَلَا يَفْطِنُ لَهُ، وَفِي حَدِيثِ أَبِي الدَّرْدَاءِ أَنَّهُ قَالَ: إِنْ نَقَدْتَ النَّاسَ نَقْدُوكَ وَإِنْ تَرَكَتَهُمْ تَرَكَوْكَ؛ مَعْنَى نَقَدْتَهُمْ أَيَّ عَبْتَهُمْ وَاعْتَبْتَهُمْ قَابِلُوكَ بِمَثَلِهِ، وَهُوَ مِنْ قَوْلِهِمْ نَقَدْتَ رَأْسَهُ بِأَصْبَعِي أَيَّ ضَرَبْتَهُ⁽²⁾.

ب ماصطلاحاً:

النقد Criticism/Criticisme: «عرض وتحليل وتقييم الشيء، وتمحيصه وإظهار عيوبه ومحاسنه وما يجب أن يكون عليه بنوع خاص الأعمال الأدبية والفنية. ويقوم على المبادئ والمعايير التي تستخدم في مناقشة أي عمل أدبي»⁽³⁾.

2 تعريف الفكر

أ. لغة

الفِكر: الفِكر بالكسر، ويفتح: إعمال النظر، والتفكير: التأمل، والاسم الفِكرُ والفِكرُ، والمصدر: الفِكرُ بالفتح⁽⁴⁾.

وهو إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة المجهول، ويقال: وما لي في الأمر فكر: نظر وروية، وما لي في الأمر فكر: ما لي فيه حاجة ولا مبالاة، وفكر في الأمر: أعمل العقل فيه⁽⁵⁾.

(1) - محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1428هـ-2007م، ج9، ص5، ص129

(2) - جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، 2000م، ج2، ص804

(3) - أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات الدراسات الإنسانية والفنون الجميلة والتشكيلية، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب

اللبناني، بيروت، ط1، 1412هـ-1991م، ص86

(4) - محمد مرتضى الزبيدي، مرجع سابق، مج7، ص191

(5) - المعجم الوسيط، إخراج إبراهيم أنيس وآخرون، دار الفكر، د م ن، دط، دت، ج2، ص698

ب . اصطلاحا

ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول⁽¹⁾.

والفكر جولان الخاطر في النفس... والتفكر جريان تلك القوة بحسب نظر العقل، وذلك للإنسان لا للحيوان، ولا يقال فيما يمكن أن يحصل له صورة في القلب.

وقيل الفكر: مقلوب عن الفك؛ لكن يستعمل الفكر في المعاني، وهي فرك الأمور وبحثها للوصول إلى حقيقتها⁽²⁾. وهو « اسم لعملية تردد القوى العاقلة المفكرة في الإنسان، سواء أكان قلبا أو روحا أو ذهننا بالنظر والتدبر، لطلب المعاني المجهولة من الأمور المعلومة، أو الوصول إلى الأحكام أو النسب بين الأشياء»⁽³⁾.

مصطلح الفكر عند المتقدمين ممن كان متعلقا بالآليات العقلية التي ميزت الإنسان عن الكائنات الأخرى، لتجعل منه كائنا متعلقا وممارسا لتعقله بما اصطلاح عليه "الفكر" أو "النظر"⁽⁴⁾.

3 تعريف الدين

أ . لغة:

الدين: الجزاء، ومنه قوله تعالى: ﴿مَلِكٍ يَوْمَ الدِّينِ﴾⁽⁵⁾، وقوله: ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾⁽⁶⁾، أي ذلك الحساب الصحيح والعدد السوي. والدين الطاعة، والدين الإسلام. والدين العادة والشأن، ودُنْتَه ملكته، ودَيْتَه القوم أي وليته سياستهم، والدين الحال، وما يتدين به، وهو السلطان، الورع، القهر، المعصية والطاعة⁽⁷⁾.

(1) - علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق عبد المنعم الحفني، دار الرشد، القاهرة، دط، ص 191

(2) - محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف معجم لغوي مصطلحي، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، سوريا، ط 1، 1410 هـ - 1990 م، ص 563-564

(3) - طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، دط، ص 125

(4) - جبرار جهامي وآخرون، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، 1996، ص 604-605

(5) - الفاتحة: 4

(6) - التوبة: 36، يوسف: 40، الروم: 30

(7) - ابن منظور، مرجع سابق، مج 5، ص 339-340

ومن خلال تتبع التعاريف اللغوية للدين نستنتج ما يلي:

- مصطلح الدين يحتوي على مفهوم الغلبة والاستعلاء
- يوحي بوجود علاقة بين طرفين سواء من الناحية الاقتصادية أو غيرها، حيث يكون الأول منهما مسيطرا على الثاني، وفي هذا امتداد للمعنى الأول.
- يختلف المفهوم باختلاف السياق الموظف فيه، والهدف المرجو منه.
- ما نلاحظه من خلال التعاريف اللغوية أنها لا تتحدث عن دين معين.

ب. اصطلاحا

حظي مصطلح الدين باهتمام بالغ من طرف الباحثين في العلوم الإنسانية، وهو ما أدى إلى وجود العديد من التعاريف التي تتفق حيناً وتختلف أحيانا أخرى، وهذا بحسب الخلفية الفكرية التي ينتمي إليها المعرف، ويمكن اختيار مجموعة من التعاريف التي تخدم موضوع البحث:

الدين هو: « مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخيا»⁽¹⁾. و«هو شيئان اثنان: أحدهما هو الأصل وملاك الأمر، وهو الاعتقاد في الضمير والسر، والآخر هو الفرع المبني عليه القول والعمل في الجهر والإعلان»⁽²⁾.

ويمكن اعتباره «هوية مغلقة بثلاثة أغلفة أو أطر: أحدها يمثل المركز والمحور للدين وهو التجربة الدينية، ويحيط بها غلاف من القيم الأخلاقية، والإطار الثالث هو الأحكام الفقهية»⁽³⁾. كما أن «لكلمة دين وجهين متضادين، الأول إيجابي والثاني سلبي، أما جانبها الإيجابي فهو يعني يقهر، يقمع، يحكم بقوة. ويعني جانبها السلبي يخضع، يستسلم، يصير طيِّعا منقادا»⁽⁴⁾. إضافة إلى أن «الدين ينشأ من الطاعة الشخصية الخالصة... ويتقدم باتجاه أن يكون ماديا موضوعيا، وفي هذه المرحلة الأخيرة من هذا

(1) - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1995، ص196

(2) - جرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1998، ص312

(3) - عبد الكريم سرور، العقل والحرية، ترجمة أحمد القباجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2010، ص188

(4) - توشيهيكو إزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ترجمة هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007، ص342

التطور، فاقتربه أكثر من مفهوم الملة، يصبح الدين مترادفا تقريبا مع المفهوم الأخير»⁽¹⁾. ويظهر الترادف بين الدين والملة في الآية الكريمة ﴿قُلْ إِنِّي هَدَيْتَنِي رَبِّيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَتْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾⁽²⁾.

و«يتحول المفهوم إلى الملة التي تعني الدين بوصفه شيئا موضوعيا بكل ما في الكلمة من معنى، ونظاما رسميا من العقائد والشعائر التي تشكل مبدأ الوحدة لمجتمع ديني بعينه، وتعمل كأساس لحياته الاجتماعية. وخلافا لكلمة دين التي ظلت محتفظة بالمعنى الدلالي للإيمان والاعتقاد الشخصي - الوجودي - إذ جاز لنا القول، مهما كان مدى ذهابنا في اتجاه معناه المادي، فإن الملة تتضمن شيئا ما صلبا موضوعيا شكليا، وتذكرنا دوما بوجود مجتمع قائم على دين مشترك واحد»⁽³⁾.

ج . المفهوم القرآني

تقوم كلمة الدين في القرآن الكريم مقام نظام بأكمله، وهذا النظام يتركب من أجزاء أربعة:

- الحاكمية والسلطة العليا، كقوله تعالى: ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ٱ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾⁽⁴⁾.

- الطاعة والإذعان لتلك السلطة والحاكمية، كقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ ۝﴾⁽⁵⁾.

- النظام الفكري والعملي المتشكل تحت تلك السلطة، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾⁽⁶⁾.

- المكافأة التي تمنحها تلك السلطة على اتباع النظام الذي وضعت، كقوله تعالى: ﴿وَمَا آدْرَاكَ مَا

(1) - توشيهيكو إزوتسو، المرجع السابق، ص 352

(2) - الأنعام: 161

(3) - المرجع السابق، ص 352. وحول المعنى الدلالي لكلمة دين والمفاهيم المتعلقة بها يُنظر المرجع نفسه، ص 338 - 353

(4) - غافر: 65

(5) - الزمر: 11

(6) - يوسف: 40

يَوْمَ الدِّينِ ﴿١٧﴾ ثُمَّ مَا آدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ ﴿١٨﴾ يَوْمَ لَا تَمَلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ ﴿١٩﴾ (1). وبالتالي لا يمكن حصر المفهوم القرآني للدين في مجال واحد، وإنما يعتبر نظام حياة شامل لمختلف الجوانب، بما فيها الاعتقاد والسلوك وغيرهما. والمعنى الذي يعبر عن ذلك ملخص في التعريف الذي ورد في كتب تراثنا العقدي؛ هو "وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة بالاختيار إلى ما فيه الصلاح في الحال والفلاح في المآل".

ح. تعريف الدين في بعض العلوم الإنسانية

تلتقي مباحث العلوم الإنسانية مع الدين في العديد من القضايا باعتبار الإنسان أحد موضوعاتها الكبرى، لذلك فقد تناولت هذه العلوم الدين بالتعريف والتحليل، ونذكر منها:

1- مفهوم الدين في علم النفس:

يعرف إيريك فروم* الدين بكونه: «أي نظام من الفكر والعمل تشارك فيه مجموعة، ويعطي للفرد إطاراً للتوجه وموضوعاً للإخلاص»⁽³⁾.

ويعتقد فروم بأنه لا توجد ثقافة في الماضي وربما لن توجد ثقافة في المستقبل لا يشملها هذا التعريف للدين. ثم إن دراسة الإنسان تسمح لنا بتبيين أن الحاجة إلى نظام مشترك للتوجه وموضوع للإخلاص والعبادة عميقة الجذور في شروط الوجود الإنساني، وأي إنسان لا يخلو من الحاجة الدينية؛ الحاجة إلى امتلاك إطار عام يمثل المرجعية التي تحفظ التوازن والتلاؤم في عالمه⁽⁴⁾.

(1) - فاطر: 17-19

(2) - أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، ترجمة محمد كاظم سباق، دار القلم، الكويت، ط5، 1391هـ-1971م، صص 116-126، ولزبد من التفاصيل ينظر: المرجع نفسه، صص 116-130

* - إيريك فروم Erich Fromm: محلل نفسي أمريكي، ولد سنة 1900 بفراكتورت، وتوفي سنة 1980 بالولايات المتحدة الأمريكية، من أهم كتبه: الخوف من الحرية، التحليل النفسي والدين، اللغة المنسية، مدخل إلى معرفة الأحلام... ينظر: نوربير سيلامي وآخرون، المعجم الموسوعي في علم النفس، ترجمة وجيه أسعد، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، دط، 2001، ج5، صص 1973-1974

(3) - إيريش فروم، التحليل النفسي والدين، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، دار الحوار، سوريا، ط1، 2012، ص87

(4) - المرجع نفسه، صص 88-93

3 مفهوم الدين في علم الاجتماع:

يشير دوركايم* إلى أن «الدين هو نظام من المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات مقدسة. وهذه المعتقدات والممارسات تشترك فيها جماعة معينة. ويظهر الدين من البداية كظاهرة اجتماعية»⁽¹⁾، ولا يركز دوركايم على إعطاء تعريف كلي للدين فقط بل يسعى إلى تعريف الظواهر الدينية، أو العناصر التي تشكل الدين. كما أنه يركز على فكريتي القدسية والجماعة.

4 مفهوم الدين في علم الأديان:

الدين سمة من سمات الفكر الإنساني، وقد رافق الحضارة منذ نشأتها الأولى لذلك من العسير أن نجد مجتمعات خالية من التدين²، ويرتكز مفهوم الدين على فكرة القدسي وهي لفظة معقدة ومركبة تحمل عناصر عقلانية وأخرى غير عقلانية³، فالدين «استعدادنا لمعرفة ما هو قدسي، والذي يكون فيه من جهة أخرى هو نفسه إعرابا عما هو قدسي»⁴.

5 مفهوم الدين في الأنثروبولوجيا:

يعتبر الدين عبارة عن « استرضاء أو استمالة قوى تفوق قوة الإنسان يعتقد أنها توجهه وتتحكم بسير أمور الطبيعة والحياة البشرية. وبناء على هذا التعريف يتشكل الدين من عنصرين هما: العنصر النظري وهو الإيمان بالقوى العليا، والعنصر العملي وهو محاولة إرضاء تلك القوى. ومن الواضح أن الأول يأتي أولاً لوجوب الإيمان بوجود الكائن الإلهي قبل محاولة استرضائه. ويبقى الإيمان محض نظرية ما لم يؤدي إلى

* - ولد دوركايم عام 1858 في Epinal لعائلة يهودية، وقد أعد أول الأمر ليكون حاخاماً، إلى أن توجه نحو الدراسات الفلسفية، دخل عام 1879 إلى معهد المعلمين العالي، وبعد تخرجه وحصوله على التأهيل عام 1882 سمي أستاذاً للتربية والعلوم الاجتماعية في جامعة بوردو، حيث دشن الدراسات الجامعية لمادة علم الاجتماع، ثم تحصل على الدكتوراه عام 1893، والتزم بعدها ببناء علم الاجتماع كمادة اختصاص مستقلة، وهي المرحلة التي أصدر فيها كتبه الكبرى. توفي عام 1916. ينظر جان فرنسوا دورتيه وآخرون، معجم العلوم الإنسانية، ترجمة جورج كتورة، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، أبو ظبي، بيروت، ط2، 1432هـ- 2011م، ص393

(1) Emile Durkheim, cours sur les origines de la vie religieuse, 1ere édition, 2002, Québec, p8

² - مرسيا البياد، المقدس والعادي، ترجمة عادل العوا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، دط، 2009، ص12 -

³ - رودولف أوتو، فكرة القدسي التقصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلاني، دار المعارف الحكيمة،

بيروت، ط1، 2010، ص141

⁴ - المرجع نفسه، ص205

الممارسة المتساوقة معه»⁽¹⁾. بمعنى أن السلوك لا يوصف بأنه ديني ما لم يكن مبنيا على معتقد ديني، لذلك يجب أن تمتلك القدرة على استمالة القوى العليا، ويتم هذا عن طريق الطقوس والقرايين، وهي بدورها تؤثر على القوانين التي تسير الطبيعة.

والملاحظ أن تعريفات الدين واستنباطها في العلوم الإنسانية خاضع للحقول المعرفية التي ينتمي إليها الباحثون، وبالتالي فهي عاجزة عن الوصول إلى المعنى العميق والشمولي الذي رسمه الإسلام من خلال النصوص الدينية التي تعالج المسألة، بما ترسمه من توازن بين الفرد والجماعة، والدنيا والآخرة، وبين العقيدة والشريعة، في نسق كلي يرسم هوية دينية تنطلق من الوحي في صياغة المفاهيم المحورية داخل المنظومة الإسلامية.

4. مفهوم الفكر الديني

الفكر الديني هو «خطاب إنساني عن الدين يحاول أن يصوغ العقائد والأخلاق والتشريعات التي يتضمنها الوحي في نسق كلي مترابط ذي طابع عقلائي ما»⁽²⁾. والمقصود به أيضا «ذلك التراث الفكري الذي سطره المفكرون المسلمون من فقهاء وفلاسفة.. الفكر الديني يستوعب جميع وجود الإنسان ويؤثر فيه، ويجعله خاضعا له بشكل دائم... يمتد بدون قيد وشرط إلى أعماق وجود الإنسان، ويرسم له مصيره، ويمثل لديه غاية المسائل المطروحة في حركة الحياة في خط الرسالة والمسؤولية»⁽³⁾.

أما نقد الفكر الديني فالمقصود به هو مراجعة وإعادة قراءة نتاج المسلمين في تعاملهم مع النصوص الدينية المقدسة (قرآنا وسنة)، إذ أن الكثير من الانحرافات قد التصقت بفهم وتفسير النصوص الدينية، وهذا راجع لاعتبارات كثيرة، كالظروف الاجتماعية والسياسية بما تحمله من صدمات المصالح وضغوطات التوجيه الإيديولوجي، وكذا الانتماءات المذهبية والسقف المعرفي للمفسرين لهذه النصوص ممن شكل تراثهم المرجعية التي يستقي منها المسلمون في العالم المعاصر رؤاهم وتفسيراتهم الدينية في

(1) - جيمس فرايزر، الغصن الذهبي دراسة في السحر والدين، ترجمة نايف الخوص، دار الفرق، دمشق، ط1، 2014، ص79

(2) - نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحرير والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1،

2010، ص74

(3) - محمد مجتهد الشبستري، هرمينوطيقا الكتاب والسنة، ترجمة أحمد القباجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2013،

ص240.

الكثير من الأحيان.

إن نقد الفكر الديني تارة ينطلق من الخارج، وأخرى من الداخل، وبين هذين النمطين من النقد تفاوت جوهري، فنقد الفكر الديني من الخارج لا ينطلق من حالة إيمانية، وأما بالنسبة إلى القسم الثاني أي نقد الفكر الديني من الداخل ومن موقع الإيمان، ويتم بواسطة المؤمنين أنفسهم فيما يتصل بأفكارهم الدينية، ومعطيات هذا النقد تعود بثمارها على الفكر الديني والمتدينين، وبينما يكون غرض الناقد من الخارج غالبا قطع جذور الفكر الديني والتقليل من شأنه، فإن غرض النقد الداخلي تقوية دعائم وأركان الفكر الديني⁽¹⁾، وقد مورس هذا النقد في التراث الإسلامي منذ القدم، ولم يكن بدعة جديدة، لأن البحث في المسائل الدينية وغرابة الآراء بخصوصها، ومحاولة تصحيح الآراء على المستوى الذاتي أو المذهبي كان مرافقا للحركة العقلية في الإسلام، وهو جزء من نقد الفكر الديني.

المطلب الثاني: نقد الفكر الديني الأسس والمقاصد

إن الدين بوصفه رسالة سماوية مقدسة قد يفقد مع مرور الوقت صلة التجاذب الايجابي بينه وبين المنتمين إليه، ما قد يعطل تأثيره ويحد من قدرته على التغيير البناء، وإن تفاعل الإنسان مع الدين والاصطلاح على نتاج ذلك فكريا دينيا يجعله في مقام المساءلة بصفة دائمة حماية للدين نفسه وحفظا لمساحة التأثير لديه، وضمانا للفاعلية التي تجعل المجتمع يقظا في ظل الأفكار الدينية.

لذلك فإن نقد الفكر الديني ضرورة حياتية في المجتمعات الإسلامية من أجل الحيلولة دون سيطرة الأفكار الدينية السلبية والهدامة على العقل المسلم، وإن تجربة المسيحيين - كتجربة إنسانية في هذا السياق - في القرون الوسطى التي لم تتجاوز لديهم إلا بالانقلاب على الكنيسة بما حملته من تعطيل للعقل واستبداد شرع له عن طريق رجال الدين الناطقين باسم الدين نفسه خير مثال على ذلك.

والقضية ليست جديدة بل هي متجدرة في تاريخنا الإسلامي، والمتبع للسجلات بين العلماء والمذاهب يدرك أن الحواجز أمام نقد الفكر الديني لم تكن إلا مع عصور الانحطاط، حيث ساد التقليد بشكله السليبي، وطغت المذهبية، وجعل تعطيل الأمة عن مسارها الحضاري تحت مسميات ذات طبيعة دينية كالقضاء والقدر على سبيل المثال لا الحصر.

(1) - محمد مجتهد الشبستري، المرجع السابق، ص 241-243

و«الدين يعبر أيضا عن حاجة جوهرية، لا يمكن الاستغناء عنها والتقليل من خطرهما، بل إننا نرى أن الدين أكثر جوهرية وضرورة من كل النشاطات البشرية الأخرى؛ لأنه القاعدة التي تبنى عليها سائر نشاطات الإنسان الأخرى، فإذا صلحت هذه القاعدة كان البناء العلوي سليما ومضمون البقاء، وهذا الضمان هو الذي يخلق الطمأنينة والاستقرار النفسي، بدل الخوف والقلق والرعب الدائم من مستقبل الحياة»⁽¹⁾. «فالمسلمون ليسوا بحاجة لكي يستعيدوا فاعليتهم، إلى تكوين الدين من جديد أو تجديد الدين ذاته، لكنهم في حاجة إلى الوعي المعرفي والمنهجي، الذي يمكنهم من توليد الإرادة والقدرة والعزيمة والفاعلية لتجديد مناهج الفهم وفقه التدين وإلى القدرة على تقويم مسيرة حياتهم العملية والسلوكية بأفكار قائمة على القاعدة العقيدية ومصادر التدين»⁽²⁾. وفي النتيجة «يكون التجديد خطابا نهضويا، يستهدف البنية الفكرية، لتلبي جميع حاجات الإنسان المعاصر. وبكلمة أخرى فإنه يهدف - في كل زمان ومكان - إلى صياغة المشروع الإسلامي الحضاري، الذي يشتمل على عملية استيعاب جميع متطلبات الحياة. أي أنه معلول الحاجات العملية، وليس حركة نظرية مجردة ومنفصلة عن الواقع»⁽³⁾.

وإن كان «النص الديني وعلومه (التراث) شكلا ومازالا يشكلان الهوية القاعدية والبنية العميقة لمجموع الأمة الإسلامية، كان لزاما ألا يبدأ أي إصلاح إلا بوعيها ومراجعة المعطى التراثي للأمة نقدا وتجاوزا وصولا إلى غرض البناء الجديد»⁽⁴⁾. وبذلك يكون فهم النص و التراث هو نقطة الانطلاق في هذه العملية، وهذا مرتبط باستعدادات المتلقي، فكل «عملية فهم للمتن الديني (نصا كان أو غيره) تعتمد على قليات موجودة لدى صاحب هذه القراءة، لأن الإنسان لا يستطيع أن يطلب المجهول المطلق، بل لا بد من وجود معلومات أولية عن الشيء الذي يطلبه. إن هذه القليات والفرضيات المسبقة تختلف من شخص لآخر، وذلك باختلاف الظروف والملابسات»⁽⁵⁾. ومن هنا ينتج اختلاف القراءات الذي يرتبط بالقارئ ومحيطه، و الذي يساهم في تشكيل تصوره عن المواضيع المتناولة سواء

⁽¹⁾ -علي عبود الحمداوي وآخرون، فلسفة الدين مقولة المقدس بين الإيديولوجيا والبيوتوبيا وسؤال التعددية، منشورات ضفاف، بيروت،

منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، دار الأمان، الرباط، ط1، 1433هـ-2012م، ص27

⁽²⁾ - طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، دط، 1416هـ-1995م، ص22

⁽³⁾ - علي المؤمن، الإسلام والتجديد رؤى في الفكر الإسلامي المعاصر، دار الروضة، بيروت، ط1، 2000، ص18

⁽⁴⁾ - أنور أبو طه وآخرون، خطاب التجديد الإسلامي الأزمنة والأسئلة، دار الفكر، دمشق، ط1، 1425-2004، ص88.

⁽⁵⁾ - علي عباس الموسوي، قراءة نقدية في تجديد الفكر الديني، دار الهادي، بيروت، ط1، 1422-2002، ص22.

على مستوى الفكر الديني أو غيره. ما يجعل من الضروري «إعادة تشكيل العقل المسلم المستنير، القادر على القيام برسائله وممارسة دوره في الاجتهاد والتجديد والعمران الإنساني، وتأهيل دور المسلم لدور الاستخلاف، وبناء القدرة لديه على التسخير، وذلك من خلال جولاته الفكرية والثقافية، واكتشاف سنن الله في الأنفس والآفاق، لامتلاك إمكانية التسخير. ولهذا الهدف سبيلان:

الأول: تنقية عالم الأفكار، وإعادة قراءة الميراث الثقافي، وتقويمه في ضوء رؤية ذات دراية وفقه حضاري.

الثاني: بناء النسق المعرفي والثقافي الإسلامي»⁽¹⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن «التحليل النقدي للخطاب الديني قائم على أساس تفرقة واضحة بين الفكر الديني والدين، أي بين فهم النصوص وتأويلها، وبين النصوص في ذاتها، وهذه التفرقة تسعى إلى فهم موضوعي للنصوص لا إلى إلغاء النصوص»⁽²⁾، وهي نقطة محورية تأسيسية للموضوع، لأن أساس المشكلة هو الخلط بين النص الديني وقراءاته، واعتبار هذه الأخيرة بمثابة النتيجة القطعية التي لا تقبل النقاش. وهو ما ينتج اختلالات عميقة في تناول الفكر الديني وفي تفعيل الدين في الواقع أيضا. وهنا تكمن أهمية النقد وضرورته من أجل التصحيح وإعادة القراءة.

أما أهمية النقد فتكمن في كونه «أهم أداة يعتمدها العقل البشري لتطوير نفسه في مختلف المجالات، لأن عملية التفكير تعتمد بشكل أساسي على المراجعة والتقويم، وما لم يكن هناك نقد ومراجعة لا يمكن أن نفكر بجدية، النقد علامة التفكير بحرية، إما أن نفكر بحرية أو لا نفكر أبدا، هذا هو التفكير الذي يضعنا في عصر جديد، وينقلنا إلى عوالم مختلفة»⁽³⁾، ويفتح أمامنا آفاقا واسعة في تناول المسائل الدينية، سواء ما تعلق بالمنهج أو القضايا، أو ما تعلق أيضا بفتح باب الاجتهاد أمام

(1) - طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، دط، ص 53

(2) - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1995، ص 34

(3) - عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، دار التنوير، بيروت، ط2، 2013، ص 25.

العقل المسلم تجاوزا لحالة الركود التي أصابته إبان عصور الانحطاط، وخلقت ما عبر عنه مالك بن نبي* بإنسان ما بعد الموحدين**.

وإن كان الفكر الإسلامي مرتبطا بالماضي ولصيقا به من حيث تاريخ المذاهب ورجالها، على مستوى الفقه أو الحديث أو التاريخ أو غيرها، والتي تشكل المرجعية التي يستند عليها الباحثون في الدراسات الإسلامية المعاصرة، فإن الاعتماد على التراث بهذه الطريقة من شأنه أن يؤثر على تفاعل العقل المسلم مع النصوص الدينية باعتبارها المرجعية العليا التي يستمد منها المسلم الأسس التي تبني رؤيته الحضارية وتوجهه الفكري.

وحتى وإن كان الفكر الديني ذاته منحازا إلى الماضي، في حين يسعى التجديد إلى نقله إلى الحاضر على مستوى التفاعل الايجابي كمرجعية فكرية قابلة للتعامل الإنساني⁽¹⁾، فإن «الدراسة النقدية والعلمية للتراث هي وحدها القادرة على كشف جوانبه الايجابية وتبيان قيمته الحقيقية، وفتح الطريق لتجاوز سلبياته التي لا تزال تعيق نهضة العرب والمسلمين عموما»⁽²⁾. «وفي النتيجة يكون التجديد خطابا نخبويا، يستهدف البنية الفكرية، لتلبي جميع حاجات الإنسان المعاصر. وبكلمة أخرى فإنه يهدف - في كل زمان ومكان - إلى صياغة المشروع الإسلامي الحضاري، الذي يشتمل على عملية استيعاب جميع متطلبات الحياة. أي أنه معلول الحاجات العملية، وليس حركة نظرية مجردة ومنفصلة عن الواقع»⁽³⁾، وبالنظر إلى «النهضات الإسلامية التي ظهرت في المائة والخمسين عاما الأخيرة هي حركات سياسية قبل كل شيء... بمعنى أن رواد هذه الحركات كانوا يهدفون في الغالب إلى حل مشكلة معينة، وهذه المشكلة

* - مالك بن نبي (1905-1973): مفكر جزائري، ولد بقسنطينة، وأنهى دراسته الثانوية في تبسة. تخرج مهندسا كهربائيا من جامعة باريس، ثم عاد إلى الجزائر فالقاهرة. نشر أكثر كتبه بالفرنسية وترجم معظمها إلى العربية، ومنها "شروط النهضة"، "الظاهرة القرآنية"، "مشكلة الثقافة". ينظر عزيزة فواك بابتي، موسوعة الأعلام العرب والمسلمين والعالميين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2009، ص4، ص110

** - اعتبر مالك بن نبي سقوط دولة الموحدين بمثابة علامة فارقة لدخول الحضارة الإسلامية عصر الانحطاط، وما ميز إنسان ما بعد الموحدين كونه فاقدا لهمة البناء الحضاري وعاجزا عن الإبداع ومجسدا للقابلية للاستعمار، والذي ورث جميع الأمراض التي أصابت العالم الإسلامي في مختلف العصور. ينظر: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر دمشق، ط2، 1423هـ-2002م، صص34-38

(1) - أحمد البغدادي، تجديد الفكر الديني دعوة لاستخدام العقل، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط2، 2008، ص13

(2) - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط4، 2007، ص18

(3) - علي المؤمن، الإسلام والتجديد رؤى في الفكر الإسلامي المعاصر، دار الروضة، بيروت، ط1، 2000، ص18

تتمثل في التخلف، وسيطرة الأجانب على المسلمين، ومسألة الاستعمار⁽¹⁾، ما يعني أن المصلحين سيعالجون الظواهر السلبية في المجتمعات الإسلامية وفق هذا السقف.

والمثير للانتباه أن الإسلام لم يكن مطروحا في الوسط المتدين إلا في قوالب علم الفقه أو علم الكلام، وأما ما يتصل بالحياة الاجتماعية والسياسية على شكل فلسفة اجتماعية سياسية أو فلسفة أخلاق اجتماعية أو فلسفة حقوق فلم تكن معروفة في الوعي العام للمسلمين⁽²⁾.

لذلك فإن «الوظيفة المعرفية للمؤمن تستدعي الاهتمام بأشكال النقد للقضايا الاعتقادية لتنقيتها من أوجه الخلل والضعف المعرفي»⁽³⁾. وفي عملية النقد والإصلاح هذه تتم قراءة التراث الديني من جديد، ويكون العمل على تصفيته وتطهيره، وبالتالي قبوله من موقع الإرادة الحرة والفكر الحر في الذهنية الإسلامية، وهذا هو عين التحرر من الجمود على عتبة التراث، وعين العثور على الهوية الحقيقية للإنسان المسلم، إن الإبقاء على الرسوبات المتكلسة في التراث والانشداد إلى دوامة الماضوية، وتقليد الشخصيات التاريخية، يعد آفة الإيمان فيما يعنيه من انتخاب حر وحرية فكرية متحررة من القيود⁽⁴⁾. ناهيك عن كون «الدين دائما محفوف بالمعارف والأفكار المتناسبة مع كل عصر، ويعيش معها عملية جدلية من الطرفين، فما دامت هذه العناصر الخارجية متغيرة فإن هذا التغيير يسري إلى أجواء الفكر الديني»⁽⁵⁾. ما يحفظ للفكر الديني حركية دائمة في التعامل مع ما يحيط به من جوانب الفكر أو الثقافة أو الاجتماع أو الاقتصاد.. الخ. كما أن «النص الديني (القرآن والسنة في الإسلام) كأني نص، لا يكتسب معناه إلا بقراءته. ولا يخفى أن كل قراءة بالأساس عملية تأويل، تتأثر إلى حد بعيد بشخص القارئ وظروفه مما يجعل النص الواحد يتعدد بتعدد القراءات»⁽⁶⁾.

(1) - محمد مجتهد شبستري، الإيمان والحرية، ترجمة أحمد القباجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2013، ص 183

(2) - محمد مجتهد الشيبستري، المرجع السابق، ص 332-333

(3) - محمد مجتهد الشيبستري، قراءة بشرية للدين، ترجمة أحمد القباجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، ص 162

(4) - محمد مجتهد الشيبستري، الإيمان والحرية، مرجع سابق، ص 143

(5) - عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ترجمة أحمد القباجي، مؤسسة الانتشار العربي،

بيروت، ط1، 2009، ص 177

(6) - مصطفى التواقي، التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام، دار الفارابي، بيروت، منشورات آنيب، الجزائر، ط2، 2003،

وبالنظر إلى حالة التفاعل داخل الفكر الإسلامي فإن «الكثيرين اليوم يخافون من التوصل إلى آراء تقع على طرف آخر مما ساد الدرس الفقهي والأصولي، وهذه العقلية القلقة بالمعنى غير الإيجابي للكلمة. لن تقدر على تقديم جديد يذكر، وستبقي الاجتهاد نحوًا من التقليد يدور في مدارات الآخر الذي مضى، فيما المطلوب الخروج من هذا النفق»⁽¹⁾. استجابة لمتطلبات الواقع وتفاعلا مع النص الديني باعتباره صالحا لكل زمان ومكان، مما يجرر الاجتهاد من حمولة الاحتكام إلى الماضي.

ومن ناحية أخرى، ينعكس فهم الإنسان للدين على فكره و سلوكه أيضا، ويمكن اختصار ذلك في التدين، وهو حلقة وصل مهمة أو هو «ظاهرة ذات طرفين، أحدهما يمتد إلى عالم الألوهية، والطرف الآخر إلى عالم الإنسان، والتدين ربما يتلوث بسبب عناصر الضعف والقصور التي تجره إلى الأسفل، وهذه حقيقة واقعية لا يمكن إنكارها، ورسالة الأنبياء تكمن في تطهير هذا التدين من هذه الرسوبات، وإخراج الإنسان من جو الماديات والانشداد للدين إلى فضاء حقيقة التوحيد، وهذه الرسالة في الحقيقة نقد نبوي للفكر الديني الرسمي في المجتمعات البشرية.

والمصلحون الحقيقيون يريدون أيضا أن يتحركوا في هذا الخط، ومن هذا المنطلق فإن الطريق الوحيد لإعادة الفكر الديني التوحيدي إلى صفائه وسلامته وحيويته يتمثل في النقد الداخلي والإيماني لتلك الأفكار، وفائدة نقد الفكر الديني من الداخل تعود أكثر من أي شيء آخر إلى الدين نفسه، والأفكار الدينية في المجتمع تنمو وتزدهر عندما نضعها على محك النقد والغريزة، بما يساهم في تكريسها في وعي الإنسان بعمق»⁽²⁾. وبالتالي فنقد الفكر الديني يحافظ على رسالة الدين ذاته، من خلال تطهيره من الانحرافات، ويرتبط هذا بالجانب العقدي والفقهي على حد سواء، إضافة إلى حماية إيمان المرء وتدينه.

إن نقد الدين والإيمان، ونقد المؤسسة الدينية، وعلماء الدين يعتبر ضرورة من ضروريات الحياة الإيمانية⁽³⁾. وعلى المؤمنين التحرك نحو إيجاد صيغ جديدة من الخطاب الديني وطرحها على مائدة البحث والنقاش، لأن الحركة التجديدية لا يمكن أن تحدث بدون نقد جريء للدين والتدين والإيمان في المجتمع⁽⁴⁾.

(1) - حيدر حب الله، مسألة المنهج في الفكر الإسلامي وفتات وملاحظات، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط 1، 2007، ص 277

(2) - محمد مجتهد شبستري، هرميوطيقا القرآن والسنة، مرجع سابق، ص 246

(3) - محمد مجتهد شبستري، الإيمان والحريّة، مرجع سابق، ص 119

(4) - المرجع نفسه، ص 118

إن أكثر الناس وخصوصا العوام يخافون من توجيه هذا النقد للدين، لأن مثل هذا النقد بإمكانه أن يلحق الضرر بالإيمان التقليدي المرتبط بالمصالح الفردية والاجتماعية للمتدين⁽¹⁾. ومن هنا فإن كسر حاجز الخوف هو الخطوة الأولى في نقد الفكر الديني، وتناول الموضوع بعيدا عن الانتماءات المذهبية والمصالح الفئوية من أجل استحداث خطاب ديني ملائم ومتماشي وواقع المسلم المعاصر.

والخطاب الديني عموما مطالب بتبني آليات تنأى بنفسها عن النسبة إلى الإسلام عندما تكون السبل غير أكيدة معرفيا⁽²⁾. وهذا سيساهم في التفريق بين الدين كرسالة، والفكر الديني كمحاولة لفهم الرسالة والتفاعل معها، مع التركيز على أهمية التنوع واحترام الاختلاف في هذا السياق.

ويمكن اعتبار أن وظيفة عالم الدين هي «العمل على تلطيف الفضاء الديني، وإزالة غبار الرسوبات العرفية والتاريخية عن أصل الدين وجوهره، وخلق المحبة في واقع البشر، وتفعيل عناصر الخير في وجدان الإنسان، وهذا ما عمله الأنبياء في المسار التاريخي للبشرية، حيث تحركوا دائما من موقع المخالفة للتقليد والأعراف السائدة في إطار الدعوة إلى الدين، فالمسألة هي أن الأنبياء سعوا لإزالة الفكر الديني الموجود في عصورهم، وأرادوا من خلال ذلك طرح سيماء جديدة لساحة الألوهية والذات المقدسة، فالنبوة بمعنى الوحي بمعناه الخاص قد انتهت وتمت، ولكن عمل الأنبياء لم ينته بعد، ففي هذا العصر لا يبعث نبي، ولكن علينا مواصلة عمل الأنبياء في إزالة الغبار المتراكم على معنى الألوهية وعلى الجميع أن يتحرك بهذا الاتجاه»⁽³⁾. وما هذا سوى مواصلة لخدمة الرسالة السماوية من جهة، وضمانا لإحياء ميراث النبوة واستمرارية لوجوده، واستحضار دائم له في المجتمع الإسلامي على المستوى الفردي أو الاجتماعي من جهة أخرى.

إن الدين في الإسلام مرتبط بكل مناحي الحياة وغير منفصل عنها، لذلك «لا يمكن التعامل مع الفكر الديني وتفسير النصوص الدينية بعيدا عن دراسة آثارها العملية وتناجها العينية في واقع الفرد والمجتمع»⁽⁴⁾. مع التركيز على أن جوهر الإيمان عبارة عن اختيار واع حر لا يمكن أن يتحقق بالتلقين أو

(1) - المرجع السابق، ص 118

(2) - حيدر حب الله، مرجع سابق، ص 300

(3) - محمد مجتهد الشبستري، الإيمان والحرية، مرجع سابق، ص 45-46

(4) - المرجع نفسه، ص 141

وسائل الإعلام، ولا يمكن تحديده وصياغته من خلال كبت الحريات وحظر النقد للأفكار والنظريات الدينية الموجودة في الوسط الديني⁽¹⁾. خاصة وأن فرض التدين بالقوة أو التدخل في خيارات الأشخاص على المستوى الإيماني تخلق التطرف وتوصل إلى نتائج معاكسة تماما، على خلاف فسخ المجال أمام حرية التدين التي تثري التجربة الإيمانية والفكرية على حد سواء. مع التركيز على أن «الفكر يسبق العمل، وليس العمل إلا نتاجا للفكر، ولا يكون الفكر الإسلامي رشيدا إلا إذا كان موصولا بالاعتقاد، صادرا عنه، ويتم ذلك بأن يكون المسلم في كل ما يفكر فيه لإنتاج الرؤى والتصورات والمخططات والمشاريع مستحضرا للعقيدة الإسلامية استحضارا تكون به تلك العقيدة حالا له لا مجرد مفردات يحملها ذهنه»⁽²⁾.

وفي ذات السياق يشير حيدر حب الله* إلى أن غياب روح الثقة والاحترام المعرفي واحدة من أهم أزمات الفكر الديني عموما والعقدي على وجه الخصوص، ويرجع هذا الغياب إلى أمور أبرزها:

. الإرث التاريخي فيما يخص الجانب المذهبي من علم الكلام الديني، وهو إرث في غاية الثقل والتعقيد، ومن الصعب جدا التجرد منه بهذه البساطة مهما أطلق الإنسان من شعارات الموضوعية والإنصاف .

. إحساس الخطر الحاضر الممزوج لدى البعض بشيء من عقدة النقص والحقارة، وهو ما يتمثل في العلاقة مع الغرب، وهذا القلق الإسلامي العام من الغرب بما يرتبط به من الخوف على الهوية والأصالة والذات والخصوصية يحولان دون القدرة على تبديد أزمة الثقة في العلاقة مع الآخر، لكون الباحث الديني اليوم مهزوم على المستوى الحضاري، وبالتالي فمن الصعب أن نقنعه بتوازن ثقافي مع الآخر في ظل لا توازن حضاري وسياسي وعسكري.

(1) - المرجع السابق، ص 117

(2) - عبد المجيد النجار، مراجعات في الفكر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 2008، ص29

* - ولد محمد حيدر كامل في 15/01/1973 في مدينة صور بجنوب لبنان في أسرة متدينة، درس المرحلة الابتدائية والمتوسطة في مدارس المدينة. عام 1988 انتسب إلى الحوزة العلمية في مدينة صور، ودرس على مجموعة من الأساتذة المعروفين، وفي عام 1995 سافر إلى إيران لإكمال دراسته الحوزوية العليا، وفي عام 2002 التحق بقسم دراسات الماجستير في علوم القرآن والحديث في كلية أصول الدين، وتحصل بعدها على ماجستير في علوم الشريعة في جامعة المصطفى العالمية، وحصل على الدكتوراه في اختصاص مقارنة الأديان واللاهوت المسيحي. اشتغل بمجال الترجمة من الفارسية إلى العربية وصدرت له مجموعة كبيرة من الكتب والمقالات، كما له مساهمات فاعلة على مستوى الدوريات والنشريات الفكرية في إيران والعالم العربي. ينظر: الموقع الرسمي للشيخ حيدر حب الله

. جمعية الظاهرة المعرفية: يعتمد التصور الكلاسيكي للمعرفة الأشخاص عنوانا له، بمعنى أن المعرفة هي ما أنتجه هذا المفكر أو ذاك، أما عامة العقول فهي أطراف لا مركز، وبالتالي لا تلعب دورا جادا في تنامي العلم وتطوره، وعليه فإن هذه الفكرة . أي فكرة جمعية الثقافة وجمعية الفكر والمعرفة . هي أحد المولدات . معرفيا للقناعة بضرورة الاختلاف والنقد والاعتراض والملاحظة وإعادة النظر السوي من أي مستوى أو جهة صدرت هذه الأمور، وهي التي تحول دون ممارسة أي دور احتكاري لعالم المعرفة والفكر، أو تولد مرجعيات رسمية أرثوذكسية في ساحات الدين والأخلاق.

. الهادفة المعرفية للحوار: أي ورود الحوار بعد حمل القناعات والهدف إيصال الفكرة إلى الآخر، وبذلك يتحول الحوار عن كونه وسيلة تعاون بين الطرفين لتصحيح أخطائهما، ويفقد بشكل متواصل طابعه التواصلي، ليتحول تدريجيا إلى طابع تصادمي فرضي، يريد كل طرف فيه صرع الآخر، كما يريد إلزامه بفكرته.

. تخفيض معدل الخطوط الحمراء معرفيا: المنطق الجدلي السابق ذكره يفترض وجود مسلمات غير متجادل عليها، وبالتالي فإن محاولة أحد الأطراف نقد هذه المسلمة اللامفكر فيها فإنه سيتعرض للإقصاء، وسرعان ما سيكون خارجا عن قواعد اللعبة؛ لأن المفروض قيامها على تلك القطيعات، وأما على المستوى الديني فسوف تطفو على السطح مقولات الارتداد والتكفير وغيرها، والمشكلة الأولى التي تفرزها هذه الوضعية هي سد الباب أمام أي عملية إعادة نظر أو تصحيح أو نقد داخلي بناء⁽¹⁾.

وكإضافة لما سبق فإن أساس نقد الفكر الديني هو البحث النقدي التحليلي للأفكار والمسلمات القديمة، والذي «يكشف عن جذور هذه الأفكار، ويفصح عن دلالتها في سياق تكونها التاريخي الاجتماعي، وبذلك يردّها إلى أصولها بوصفها "فكرة" وليست "عقيدة"»⁽²⁾. «لأن تصور الدين عموما خاضع لمحيط معتنقيه، وهذا النمط من البحث النقدي التحليلي . التفكيكي . يزيل عن الأفكار القداسة التي تراكمت حولها من جراء التردد والتكرار، ومن جراء تشويه الأفكار الأخرى التي تخالفها وتضحضها. وفي عملية إزالة القداسة تلك نوع من "التفكيك" المعنوي الذي لا يغتال الأفكار، ولكنه

(1) - حيدر حب الله، مرجع سابق، ص 37-46

(2) - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط3، 2006، ص 19

يكتفي بردها إلى سياقها الذي يسمح للأفكار "الجديدة" بالقدرة على مناقشتها ومساجلتها على أرض "الفكر" وليس على أرض "العقيدة"⁽¹⁾. وهذا من نتائج التوحيد بين الفكر والدين، والذي يؤدي إلى «التوحيد مباشرة بين الإنساني والإلهي، وإضفاء قداسته على الإنساني والزمني»⁽²⁾. فالمتدينون «ينقلون القداسة والإطلاق والسمو، والتي هي صفات جوهر الدين وحقيقته، ينقلونها إلى تصوراتهم النسبية والمحدودة، وإلى فهمهم عن الدين، وهو فهم محدود بالزمان والمكان»⁽³⁾.

كما أن «إهدار البعد التاريخي في تصور التطابق بين مشكلات الحاضر وهمومه، وبين مشكلات الماضي وهمومه، وافتراس إمكانية صلاحية حلول الماضي للتطبيق مع الحاضر، ويكون الاستناد إلى سلطة السلف والتراث، واعتماد نصوصهم بوصفها نصوصاً أولية تتمتع بذات قداسة النصوص الأولية، تكثيف لآلية إهدار البعد التاريخي، وكلتا الآليتين تساهم في تعميق اغتراب الإنسان والتستر على الوقائع الفعلية في الخطاب الديني»⁽⁴⁾.

وانطلاقاً مما سبق فإن القضية محل الإشكال هي التفرقة بين الدين والفكر الديني؛ ومجرد فهمها والتعامل العلمي الجاد إزاءها سيجنينا مشكلات نحن في غنى عنها خاصة فيما يتعلق بالجانب الحضاري، وهو ملتصق بالفكر الديني في الإسلام.

إن التفرقة بين الدين والفكر الديني وفهم الأمر. في سياقه التاريخي. على وجه الخصوص سيسمح بوجود مساحة حرية تكفل الإبداع الإسلامي وتساهم في صنع الحياة المطلوبة المتجاوزة للموجود مع تصحيح مسار الأفكار داخل البيئة الإسلامية، وهذا لا يتم إلا بالنقد البناء بعيداً عن التعصب الديني لأفكار غير دينية أساساً. كما أن «إن إعادة البناء تستلزم تفكيك البناء القديم أولاً، واختبار مكوناته لنفي واستبعاد العناصر اللصيقة الصلة بسياقها التاريخي الماضي، والتي تخلو من المغزى اللازم للبناء النفسي المعاصر، ومن أجل تحقيق ذلك، التعرف أولاً على طبيعة البناء القديم وعلى عناصره المكونة له، وهو أمر يستلزم معرفة كيفية التي تنتظم بها العناصر، وتراكم بها الأجزاء»⁽⁵⁾.

(1) - حيدر حب الله، مرجع سابق، ص 20

(2) - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص 45

(3) - محمد خاتمي، مطالعات في الدين والإسلام والعصر، دار الجديد، بيروت، ط 2، 1998، ص 36

(4) - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص 55

(5) - نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص 158

إن الهدف من نقد الفكر الديني يرتكز على نقطتين:

الأولى: كون «الحاجة ماسة إلى قراءة جديدة للنصوص عند مواجهة حقائق إنسانية متحولة، وستبقى السبيل الوحيد لإنتاج أخلاقيات دينية تواجه تحديات التاريخ الإنساني»⁽¹⁾.

الثانية: «المطلوب تنقية هذه المفاهيم وتهذيبها، والإيمان بأن لكل عصر رجاله ومفاهيمه، وفي العصر الحديث لا يمكن احتكار تفسير الدين»⁽²⁾.

«فالتجديد الذي نسعى إليه يجب أن يكون نتاج المعرفة الإنسانية، وليس فقط المعرفة الفقهية الجامدة... معرفة ترتبط بالواقع دون التفريط بالأصول العقديّة، المعرفة القائمة على مستويات عدة من القراءات التابعة لظروف الزمان والمكان واللغة.

تجديد الفكر الديني الذي ندعو إليه لا يعتمد مرجعية أو منظومة فكرية واحدة: الدين، بل يستمد مصادره المعرفية من منظومات متعددة، مثل العالم، تنوع مناهج البحث العلمي، الأحداث المعاصرة، الظروف الدولية والواقع الذي يعيشه الناس باختلاف الزمان والمكان. وهذا بدوره يستدعي ضرورة القبول بتعدد القراءات وتعدد مستوياتها. وما لم يكن المحيط الاجتماعي عقلانياً، ولديه الاستعداد النفسي لتقبل هذا التنوع الفكري، فلا مجال للحديث عن التجديد. فالفكر الديني ذاته ليس في نهاية الأمر سوى نتاج عقل بشري، يكون إنسانياً بقدر اقترابه من مجال احترام إنسانية الإنسان، الذي يُفترض أن النصوص الدينية تُخدمه لكي يحيا حياة طبيعية متألفة مع الواقع»⁽³⁾. وبالتالي الاستفادة من الخبرات الإنسانية واستثمارها في فتح أفق أرحب لمناقشة التجربة الإيمانية ولبناء جديد للفكر الديني.

واختصاراً لما سبق، فإن الخطاب الديني الإسلامي بحاجة إلى:

- الفصل بين الدين والفكر الديني ومحاولة الانتقال بالقضية إلى الحياة العملية، لأن الخلط بينهما من مسببات التطرف والتعصب والركود على مستوى الفكر الديني.

(1) - طارق رمضان، الإصلاح الجذري الأخلاقيات الإسلامية والتحرر، ترجمة أمين الأيوبي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010، ص 45.

(2) - أحمد البغدادي، مرجع سابق، ص 203

(3) - المرجع نفسه، ص 19

- تفسير الدين لا الولاية عليه، وعدم القبول باختزال الرؤى الدينية في اتجاه واحد، بمعنى الانفتاح وقبول التعددية.

- إيعاز النصوص التاريخية إلى سياقاتها (زمنياً وجغرافياً)، وفهم الملابس التي تحكمت في إنتاجها.

- الاستفادة من نتائج التقدم الذي تشهده العلوم الإنسانية في الغرب كآليات تساهم في إثراء وخلق أسئلة لاهوتية جديدة، من دون الخوف من مترتبات ذلك.

- إعادة بعث الإيمان وتحريره من العقلانية المفرطة.

- محاولة فهم أزمة العقل المسلم الراكن إلى الكسل المعرفي والتخلف الحضاري.

وخلاصة القول أن نقد الفكر الديني مطلب مهم لإصلاح وتجديد الفكر الديني الإسلامي، لإعادة الاعتبار لمكانة الدين في نفوس أتباعه والحفاظ على فاعليته فيهم وفي المجتمعات التي ينتمون إليها، ولا يتم هذا إلا بتقدم القراءات الجادة التي تنحاز إلى الحق بدلا من الانشغال بالمسائل الهامشية والصراعات المذهبية، وينبغي لهذه القراءات أن تنطلق من الوحي كأساس لمحكمة الأفكار الدينية وغربلتها من كل الشوائب التي ارتبطت بها، والتي تخلفها آثار الزمان والمكان واختلاف الفهوم في تعاطي النصوص الدينية، إضافة إلى مدى تفعيل آليات الاجتهاد بدلا من الكسل المعرفي الذي يخلفه الاحتكام إلى الماضي في مناقشة وتقويم أسئلة الحاضر.

إن الفكر الديني الإسلامي مطالب اليوم أكثر من أي وقت مضى بمراجعة نفسه، وامتحان قدرته على تحدي رهانات الواقع وإشكالاته، خاصة وأن الظروف والملابسات التي تنتجها قاصرة عن تقديم قراءات مناسبة للأزمات الراهنة، سواء ما تعلق بالمستوى الداخلي من خلال إعادة قراءة التراث واستحداث رؤى جديدة تتناسب ومرحلة العصر وسجلاته، أو على المستوى الخارجي من حيث علاقة الإسلام بغيره من الأديان والحضارات، وإشكالية التبعية الفكرية والانتكاس الحضاري أمام المد الغربي... خاصة وأن الإسلام كدين يمتلك كل مقومات البناء الحضاري، وهذا ما أثبتته التجربة الإسلامية في مراحل تاريخية سابقة، ما يدعو إلى إعادة قراءة فكرنا الديني حماية للإيمان بوصفه المحرك الأول للحضارة في الإسلام، وهو من يبني الإنسان القادر على التغيير بالانتقال من الوضع الموجود إلى الوضع المطلوب.

المطلب الثالث: مسار نقد الفكر الديني في العالم الإسلامي قبل شريعتي

عرف العالم الإسلامي بوادر نهضة فكرية مع نهاية القرن التاسع عشر، وبرزت نزعة التجديد في الفكر الإسلامي وتحددت غايتها بوضوح من خلال نقطتين:
الأولى: محاولة الملاءمة بين العلم والدين.

الثانية: امتحان أسس العقيدة واختبارها في ضوء الفكر الغربي الحديث⁽¹⁾.

وقد حاولت مشاريع التجديد تقديم قراءات مختلفة عن القراءات السائدة آنذاك خاصة فيما يتعلق بالفكر الديني، باعتباره أساس الإصلاح في هذه الرؤية، لذلك فإن «النهضة الإصلاحية الأولى بالعالم العربي كانت مبنية على الإصلاح الديني، حيث جاءت بمثابة رد على الاستعمار وطالبت بالانتماء إلى الدين»⁽²⁾. وعليه فإن «رواد مدرسة الإصلاح الأوائل وهم يحملون على التقليد حملتهم، عاشوا ظرفية من التحدي ذات وجهين؛ التحدي الخارجي ممثلاً في الزحف الغربي الاستعماري، مع ما يحمله من نظم ومبادئ في التمدن والرقى. والتحدي الداخلي ممثلاً في الصراع المذهبي والسياسي، وفشو مظاهر التخلف العلمي في الأمة»⁽³⁾.

وإن كان المفكرون الذين اشتغلوا في حقل الدراسات الدينية قد تناولوا نقد الفكر الديني، فإنهم لم يسيروا بنفس الوتيرة فيه، وكانت اختلافاتهم حول المنهج المتبع، أو في طرح القضايا وترتيب أولوياتها، مما أنتج تنوعاً في الطرح وسجلات واسعة أثرت بحق في الفكر الإسلامي، وفتحت أمامه أفقاً رحباً. ومن بين المفكرين الذين أثروا بشكل عميق في نقد الفكر الديني نذكر:

(1) - محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط9، 1401 - 1981، ص92

(2) - تجديد الفكر الديني في الإسلام من منظور المؤرخ، حوار مع عبد المجيد الجمل، عن موقع : www.mominoun.com

18 أوت 2016

(3) - سعيد شبار، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1،

2007، ص 245

أولاً: رواد الإصلاح في العصر الحديث

1- جمال الدين الأفغاني* (1254-1314 هـ / 1838-1897م)

يعتبر جمال الدين الأفغاني رائد نقد الفكر الديني في العصر الحديث، وقد اعتبرت رسالته في الرد على الدهريين بمثابة المرجع المؤسس لهذه المشاريع. وقد «اتخذ من تجديد الإسلام بعقل الفيلسوف أداة لتجديد حياة الشرق والشرقيين، واتخذ من الثورة سبيلاً تصل الجماهير عن طريقه إلى مواقع السلطة والسلطان، كي تملك بيدها مصائرهما، وتحرر طاقاتها. واستهدف من وراء ذلك أن يبعث روح المقاومة في الشرق؛ كي يصد الغزو الاستعماري الأوروبي الذي كان آخذاً في الزحف على بلاده، وشعوبه وقيمه وحضارته في ذلك الحين»⁽¹⁾.

والملاحظ أن السيد جمال الدين الأفغاني حارب على جبهتين هما:

أولاً: الاستبداد الداخلي وتسلم الحكام على الشعوب المسلمة فدعا إلى سنّ الدساتير وتقييد سلطات الحكام، ومنح الشعب حقوقه وحرياته.

ثانياً: محاربة التحجر الفكري والتقليد الأعمى، والتفسير الحرفي للنصوص الدينية، والدعوة للانفتاح على التطور العلمي والحضاري للأمم الأخرى⁽²⁾.

إن ما أراده الأفغاني هو إصلاح العقول والنفوس أولاً، وإصلاح الحكومة ثانياً، مع ربط كل ذلك بالدين⁽³⁾. وبناء على ذلك، يمكن اعتبار جمال الدين الأفغاني رائد الإصلاح في العصر الحديث، وهو الشعلة التي استمد منها كل من جاء بعده النور لنقد الفكر الديني والسياسي المكرس للجمود والتبعية والاستعمار. ومن خلال رسالته الشهيرة في الرد على الدهريين نُخلص إلى مجموعة من النتائج:

* جمال الدين الأفغاني (1838-1897): مصلح ديني مسلم، تعاون مع الشيخ محمد عبده في إصدار "مجلة العروة الوثقى" في العاصمة الفرنسية. حث المسلمين على التحرر من الاستعمار، يعتبر أحد أبرز رجال الإصلاح المسلمين في القرن التاسع عشر وأكبر الداعين إلى الجامعة الإسلامية، وقد شن حملة دعائية واسعة للتبشير بها. ينظر: منير البعلبكي، موسوعة تراجم لأشهر الأعلام العرب والأجانب القدامى والمحدثين مستقاة من موسوعة المورد، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1992، ص60.

⁽¹⁾ - محمد عبده، الأعمال، تح محمد عمارة دار الشروق، مصر، ط2، 1427 هـ - 2006م، ص

⁽²⁾ - جعفر عبد الرزاق، الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي 1905.1920، قضايا إسلامية معاصرة، مؤسسة الأعراف

للنشر، الكتاب22، 1420-2000، ص33

⁽³⁾ - أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، دط، دت، ص59

- نقد الرؤية الداروينية للعالم ودحض نظرية التطور، ومناقشة مختلف رؤى المذاهب الإلحادية
- الاستدلال العقلي في الرد على الخصوم واستلهاهم الأدلة من الكون والظواهر الطبيعية، وعدم استخدام الأدلة الشرعية.
- اعتبر أن الدين هو اللبنة الأساسية لتحقيق الرقي والتقدم، فقد «أكسب الدين عقول البشر ثلاث عقائد؛ وأودع نفوسهم ثلاث خصال، كل منها ركن لوجود الأمم، وعماد لبناء هيئتها الاجتماعية، وأساس محكم لمدينتها. وفي كل منها سائق يحث الشعوب والقبائل على التقدم لغايات الكمال والرقي إلى ذرى السعادة، ومن كل واحدة وازع قوي يباعد النفوس عن الشر، ويزعها عن مفارقة الفساد، وصددها عن مقارنة ما يبدها وما يبدها»⁽¹⁾، وذلك من خلال:
- التصديق بأن الإنسان خليفة الله في الأرض، وهو أشرف المخلوقات، ما يستدعي الترفع عن الصفات البهيمية، وكل ما اشتد اعتقاده هذا سما عقله، لأن السقوط إلى الحيوانية يعرقل الحركة الفكرية للإنسان.
- كل دين على يقين بأن أمته أشرف الأمم ومن يخالفها على ضلال، وفي هذا الاعتقاد دافع إلى التسابق بين الأمم نحو المدنية.
- مسيرة الإنسان في هذه الحياة ليست عبثاً، وإنما لتحصيل الكمال يهيؤه للعروج إلى عالم أرفع، ما يجعل الإنسان في سعي دائم إلى بلوغ أسمى مراتب الكمال الفكري والعقلي، وهذه العقيدة هي ما يهدي الإنسان إلى المدنية الثابتة المؤسسة على المعارف الحقة والأخلاق الفاضلة⁽²⁾.
- في الرسالة شذرات متفرقة يحلل فيها الأفغاني سبب سقوط الأمم وتقدمها
- إنكار الألوهية أصل الفساد ورأس كل الشرور
- مهما انحطت درجة دين من الأديان إلا أنه أفضل من الإلحاد في رأي الأفغاني
- الدين هو «السبب الفرد لسعادة الإنسان. فلو قام الدين على قواعد الأمر الإلهي الحق، ولم يخالطه شيء من أباطيل من يزعمونه ولا يعرفونه، فلا ريب أنه يكون سبباً في السعادة التامة والنعيم الكامل،

(1) - جمال الدين الأفغاني، الرد على الدهريين، ترجمة محمد عبده، المكتبة الحمودية التجارية بميدان الجامع الأزهر، مصر، دط،

1354هـ-1935م، ص30

(2) - المرجع نفسه، ص ص30-34

ويذهب بمعتقديه في جواد الكمال الصوري والمعنوي، ويصعد بهم إلى ذروة الفضل الظاهري والباطني، ويرفع أعلام المدنية لطلابها، بل يفيض على المتمدين من ديم الكمال العقلي والنفسي ما يظفرهم بسعادة الدارين»⁽¹⁾.

- على الأمة أن تبني عقائدها على البراهين والأدلة الصحيحة، وترتفع عن التقليد، وتجعل من أبنائها من يحمل هم التعليم والمعرفة.

وخلاصة القول أن ما أضافه الأفغاني لنقد وتجديد الفكر الإسلامي كان في طرق البناء والاستدلال، إذ كان تركيزه على تفعيل دور العقل سواء في التعاطي مع الأمور الدينية، أو في الرد على المخالفين هو ما شكل الفارق، كما أنه لا يفصل بين الدين والحضارة، ما جعل الدين في رؤيته لبنة البناء الحضاري، وهذا الدين مؤسس على البراهين العقلية.

2- محمد عبده *

قام محمد عبده بتتمة مسار أستاذه جمال الدين الأفغاني، «ولا ريب أن الإصلاح الديني كان شاغله الأول؛ فيصرح بأنه ارتفع صوته بالدعوة إلى تحرير الفكر من التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع إلى ينابيعه الأولى واعتبار الدين من ضمن موازين العقل»⁽²⁾. و يرى أن التدرج في الإصلاح هو الطريق الأقوم والأضمن، وأن التربية المستندة إلى الدين بعد تجديده بواسطة المؤسسات التربوية الجديدة. مثل دار العلوم مثلاً. وكذلك المؤسسات العتيقة بعد إصلاحها.

⁽¹⁾ - المرجع السابق، ص 68-69

* - ولد محمد عبده حسن خير الله في قرية محلة نصر سنة (1849م/ 1266هـ) في أسرة اشتهرت بمقاومة الظلم. تلقى تعليمه الأول في القراءة والكتابة وحفظ القرآن بالقرية، وفي سنة 1862م ذهب إلى الجامع الأحمدي بطنطا ليحضر دروس تجويد القرآن، وفي سنة 1864 بدأ في تلقي الدروس الأزهرية، وفي سنة 1966 ذهب إلى الأزهر، والتقى بالأفغاني عام 1871 م، ولازم مجلسه واشترك مع أستاذه في التنظيمات السياسية التي أنشأها الأفغاني بمصر، سنة 1876 م نفي الأفغاني من مصر وعزل عبده من التدريس في مدرستي دار العلوم والألسن، وفي سنة 1880 م حصل على العفو من الخديوي توفيق، وفي هذه الفترة عمل بالسياسة والصحافة، انضم مع الحزب الوطني الحر إلى العراقيين.. ليسجن وينفى بعد ذلك إلى بيروت عام 1882، وبعد أن استدعاه الأفغاني سافر إلى باريس بعد عام من ذلك وأصدر رفقة الأفغاني جريدة العروة الوثقى سنة 1884، وقد عاد إلى مصر سنة 1889، في سنة 1892 اشترك في تأسيس الجمعية الخيرية الإسلامية، وفي 1899 عين في منصب مفتي الديار المصرية وعين عضواً في مجلس شورى القوانين، في سنة 1900 أسس جمعية إحياء العلوم العربية وبدأ بإلقاء دروسه في تفسير القرآن الكريم بالجامع الأزهر، توفي يوم 11 يوليو 1905 الموافق ل 7 جمادى الأولى 1323. ينظر: محمد عبده، الأعمال الكاملة، ص 23-38.

⁽²⁾ - محمد عبده، رسالة التوحيد، دار إحياء العلوم، بيروت، ط5، 1985م- 1405هـ، ص 18

مثل الأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية ... هي السبيل الوحيد لبلوغ غاية الشرق في التحرر الفكري والتحرر السياسي⁽¹⁾. لأن الإصلاح الفردي غير كاف .

ولعل من أهم إنجازات خطاب التنوير، المميّزة له عن الخطاب السلفي، نظرتة الديناميكية للماضي والتراث. فرغم أنه يضعه -على سبيل التقية ربما- في خانة "الوجدان" والشعور، التي لا تخضع لآليات التحليل العلمي ومنهجه، فإنه يفرق بين التراث بين "المعقول" و "اللامعقول". والأهم من ذلك أنه يقف في صف "المعقول"، على عكس الخطاب الديني السلفي الذي لا يكتفي بالوقوف في صف "اللامعقول" بل يعيد إنتاجه في ثقافتنا وواقعنا. هذا الانحياز للمعقول يمهد الأرض لتأصيل "تاريخية التراث الديني"، ومن شأن إدراك هذه التاريخية أن يؤدي في نهاية الشوط إلى طرح كل الأسئلة الممكنة، بلا خوف ولا تردد ولا تواطؤية تبريرية، إنها ممارسة "الحرية"، على مستوى الفكر والقول والفعل، الحرية التي اعتبرها التنويريون صرخة العصر، وشارة إنسانه وشعوبه التي تسعى لقهر "الضرورة" على المستوى العلمي بفهم قوانين الطبيعة والمجتمع، والحرية كما تتحلى في تعبيره الجميل عن أحلامه وأشواقه. إن ممارسة هذه الحرية في نقد التراث تعد شرطاً ضرورياً في مشروع النهضة سعياً لتغيير بنية العقل في حالة "الإذعان" والتقبل السليبي "إلى حالة "التساؤل" و "إنتاج المعرفة"⁽²⁾.

وفي محاولته الإصلاحية انطلق محمد عبده من حاجات عصره ومجتمعه، ولم يفصل تناوله للمسائل الدينية عن ذلك السياق. «لن نبحت في نصوص عبده عن مواقف من المرأة أو السلطة لنصنفه في خانة التقليد أو الإصلاح، القديم أو الجديد، بل سنبحث في نصوصه عن آليات تشكل النص وعلاقة هذه الآليات بالمضامين. الأهم في خطاب عبده ليس الموقف من هذه القضية أو تلك (التحليل المضموني)، بل الموقف أمام اصطدام أشكال الكتابة والتأويل القديمة بالأشكال المستحدثة الجديدة. الجديد لدى عبده هو الوعي بالأزمة والاتجاه إلى حلها بإحدى طريقتين تردد بينهما: جعل النص المفتوح أكثر انفتاحاً ليستقطب كل قول جديد، أو تحويل النص المفتوح إلى إعلان للاتفاق الأدني يترك المجال مفتوحاً للمختلف فيه من الأقوال»⁽³⁾.

(1) - محمد عبده، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص 43

(2) - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص ص 74 - 75.

(3) - محمد الحداد، محمد عبده قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2003، ص 13

وقد دعا محمد عبده إلى :

. التحرر الفكري من الجمود والتقليد والرجعية الدينية، بسلوك طريق العقل لتجديد الدين، وإحياء الدراسات الفلسفية الممزوجة بالإلهيات، وإحداث ثورة فكرية تغربل بها موروثاتنا الدينية عن الأولين، وخصوصاً أهل قرون التخلف والانحطاط⁽¹⁾.

. التفريق بين الدين والفكر الديني، مما وسع من دائرة الاجتهاد واستعمال العقل.

ومن خلال أهم مؤلفاته "رسالة التوحيد" يمكن ملاحظة ما يأتي:

. قد يبدو للقارئ بناء علي مُسمّى رسالة التوحيد أنها من مؤلفات العقيدة، لكن تصفحها يوقفه أمام قضايا العقيدة والشريعة والأخلاق بل والسياسة والمجتمع.

. غلبة الاستدلال العقلي على الشرعي، مع التركيز على قيمة العقل الإنساني وأهميته في الدرس القرآني خصوصاً، والدين الإسلامي على وجه العموم.

. تفعيل الرؤية القرآنية في مناقشة الأفكار والحكم عليها بدلا من الاستناد على آراء السابقين.

. عدم التعرض لبعض المسائل التي شغلت حيزاً واسعاً في مؤلفات العقائد وعلم الكلام كالإمامة ومرتكب الكبيرة وغيرها.

. الاستدلال على العقائد الدينية من خلال الكون، وعلى سبيل المثال لا الحصر قضية وجود الله.

. ذم التقليد، والحث على إعمال الفكر في مسائل الشرع، والنظر في ملكوت الله.

. الابتعاد عن تناول مسائل الخلاف على طريقة المتكلمين، وهذا ما نلاحظه جلياً في مسألة الرؤية،

وتوسيعه للمساحات المشتركة في قضايا الخلاف من أجل فهم الأدلة بدلا من تبادل أحكام التضليل

والتكفير، «ولكن مُني الإسلام يقوم يحبون الخلاف والله فوق ما يظنون»⁽²⁾. وتناول مواضيع الخلاف

بعيدا عن تعصب الانتماءات المذهبية من شأنه توحيد الصف الإسلامي، خاصة وأن «أغلب الخلاف

كان في فروع الأحكام لا في أصول العقائد»⁽³⁾.

. جعل التفكير فريضة إسلامية لا تختص به طبقة من الناس دون أخرى.

⁽¹⁾ - محمد عبده، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص 42

⁽²⁾ - المرجع نفسه، ص 159

⁽³⁾ - المرجع نفسه، ص 46

. تقليص مساحة عالم الغيب مقابل عالم الشهادة.

. يلخص لنا أسس مشروعه الإصلاحية قوله: «والذي علينا اعتقاده أن الدين الإسلامي دين توحيد في العقائد، لا دين تفريق في القواعد، العقل من أشد أعوانه، والنقل من أقوى أركانه، وما وراء ذلك فنزعات شياطين، وشهوات سلاطين، والقرآن شاهد على كل عمله، قاض عليه في صوابه وخطئه»⁽¹⁾.

3- محمد إقبال :

تميز طرح إقبال عن غيره بتركيزه على الإنسان، ومحاولته استعادته من برائن الاستبداد الفكري المؤسس على الأفكار الدينية التخديرية، ولا يزال سفره العظيم "تجديد التفكير الديني في الإسلام" ناطقا بذلك.

«إن الذات أو "خوذي" هي الفكرة المحورية التي أنشأ عليها محمد إقبال فلسفته الإحيائية، التي تعد موقفا متفردا في الفلسفة الإسلامية المعاصرة، من حيث دعوتها إلى قوة الذات الإنسانية وحرمتها ومكانتها في هذا الكون»⁽²⁾. والملاحظ على إقبال نقاط ثلاث:

الأولى: تفعيل دور القرآن الكريم باعتباره كتاب عمل بالدرجة الأولى.

الثانية: بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناء جديدا، آخذا بعين الاعتبار المآثور من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة⁽³⁾.

الثالثة: إمامه بالفلسفة الغربية ومدارسها واتجاهاتها. «والبعد الفلسفي هو أكثر ما يميز محاولة إقبال في تجديد التفكير الديني، فهو البعد الذي كان ينطلق منه ويستند إليه، كإطار منهجي ومعرفي»⁽⁴⁾.

(1) - المرجع السابق، ص 53

* - محمد إقبال: شاعر نابغة وفيلسوف مبدع، ولد في 24 ذي الحجة سنة 1289هـ (22 فيفري 1873)، بدأ تعليمه في طفولته على أبيه، وقد كان شديد الذكاء، درس في الكلية الأسكوتية وفرغ من دروسها سنة 1895، وكان ينظم الشعر خلال هذه المرحلة. سافر إلى لاهور سنة 1905 ودخل كلية الحكومة في هذه المدينة، وبعد إتمامه للدراسة أختير لتدريس التاريخ والفلسفة في الكلية الشرقية في لاهور. ثم نصب لتدريس الفلسفة واللغة الإنجليزية، وقد اشتهر بقصائده وعرف في المحافل الأدبية، سافر بعدها إلى أوروبا، وأمضى هنالك ثلاث سنين، إذ عاد إلى وطنه سنة 1908 واشتغل في المحاماة والتعليم وكان يحاضر في أرجاء الهند. توفي عن عمر يناهز خمس وستون سنة. تاركا مؤلفات مهمة شكلت نقلة نوعية في مسار الفكر الإسلامي. ينظر: عبد الوهاب عزام، محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، مصر، دط، 2014، ص ص 11-65

(2) - الشريف زيتوني، محمد إقبال وشذرات من فلسفته الإحيائية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دط، دت، ص 84

(3) - محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، دط، 2015، ص 6

(4) - زكي الميلاد، الإسلام والتجديد كيف يتحدد الفكر الإسلامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 2008، ص 29

- وخلاصة أهم كتبه كتاب تجديد التفكير الديني في الإسلام ما يلي:
- التأسيس القرآني للأفكار الدينية.
 - استعادة مكانة الإنسان كما أرادها القرآن.
 - بيان الجانب التجريبي للقرآن، وربطه بالواقع والحقائق العينية.
 - جعل الملاحظة التأويلية شكلا من أشكال الوصول إلى الحقيقة.
 - إنصاف الرياضة الروحية، وجعلها من سبل الوصول إلى الحقيقة الدينية، وهذا حسب إقبال لا يمنع مساءلتها ونقدها .
 - الاستعانة بآراء الفلاسفة الغربيين والمستشرقين في بيان رؤاه الدينية والفلسفية .
 - التأسيس العقلاني للقصص القرآني، وتفسيره بعيدا عن الخرافة وترسبات تأثير العهد القديم- قصة آدم أنموذجا-
 - جعل العبادة متصلة بالمعرفة، وإخراجها من الطقوسية الجوفاء، والإتيان بمعان جديدة - الصلاة أنموذجا-
 - الاستشهاد بعالم الحس، وجعل العلم بالطبيعة في مراتب العبادة، حيث يقول: «وعلى هذا فإن الرأي الذي اصطنعناه يضيف على العلوم الطبيعية معنى روحيا جديدا، فالعلم بالطبيعة هو العلم بسنة الله، ونحن في ملاحظتنا للطبيعة إنما نسعى في الحقيقة وراء نوع من الاتصال الوثيق بالذات المطلقة، وما هذا إلا صورة أخرى من صور العبادة»⁽¹⁾. وعلى الرغم من اختلاف مناهج العلم والدين إلا أن غايتيهما واحدة، وهي الوصول إلى أعلى درجات الحقيقة⁽²⁾.
 - رد الاعتبار للمرأة باعتبارها نواة للأسرة، و للأسرة باعتبارها أساس الأمة والدولة على حد سواء.
 - التنبيه إلى ضرورة الانتقال من العالم المثالي إلى الواقعي .
 - على الرغم من نقده للفكر السائد وتأكيد على إعادة النظر في النظم القديمة، إلا أنه أنصف الحضارة الإسلامية ولم يتنكر لمنجزاتها.

(1) - محمد إقبال، المرجع السابق، ص 82

(2) - المرجع نفسه، ص 266

- عند تناوله لمصادر التشريع: في مسألة الحديث النبوي فرق إقبال بين الأحاديث التي تتضمن أحكاماً تشريعية، والأحاديث التي ليس لها طابع تشريعي، وجعل الثانية منها غير مفروضة بحرفيتها على الأجيال اللاحقة. وفي الإجماع فرق بين إجماع يتعلق بواقعة من الوقائع، وهو ملزم، كاعتبار الصحابة المعوذتين سورتين من سور القرآن الكريم، وإجماع متعلق بحكم شرعي، وهو غير ملزم للأجيال اللاحقة، وفي هذا فتح لباب الاجتهاد.

- التشبث بالأفكار الدينية القديمة يقضي على حرية الذات المبدعة.

- الدين «هو في أسمى مظاهره ليس عقيدة فحسب، أو كهنوتاً، أو شعيرة من الشعائر، هو وحده القادر على إعداد الإنسان العصري إعداداً خلقياً يؤهله لتحمل التبعة العظمى التي لا بد من أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث، وأن يرد إليه تلك النزعة من الإيمان التي تجعله قادراً على الفوز بشخصيته في الحياة الدنيا، والاحتفاظ بها في دار البقاء»⁽¹⁾. باعتباره طريقاً للسمو إلى مستوى جديد في فهم الإنسان، خاصة مع الانتكاس الروحي الذي تعاني منه الحضارة الحديثة.

وبالنظر إلى بيئة شريعتي فإننا نجد عدة شخصيات مارست نقد الفكر الديني كل على طريقتهما، وقد تركت أثراً متفاوت العمق في مسار شريعتي الفكري :

1- الشيخ النائيني *

في رسالة "تنبيه الأمة وتنزيه الملة"، «لا ينطلق النائيني (ت1355هـ. 1936م) من المسلمة الشيعية القائلة بأحقية آل البيت بالإمامة أو الخلافة، ولا من عقيدة الانتظار الإمامية التي انتهت إلى تعطيل الحكم أو الدولة، ولا من فكرة النيابة العامة للفقهاء عن الإمام الغائب المعصوم، وإنما انطلق مما اعتبره: «مسلمة توافق عليها جميع الأمم، وأقرها جميع عقلاء العالم، (مسلمة) مفادها أن استقامة النظام العام، وانتظام حياة البشر، مرهون بوجود الدولة ذات السلطة القادرة على فرض النظام»، بعبارة أخرى

(1) - المرجع السابق، ص ص 258-259.

* - هو محمد حسين الغروي النائيني فقيه وأصولي ومرجع شيعي بارز، وأستاذ لجيل من الفقهاء، والأساتذة المعروفين في الحوزة العلمية في النجف. ولد في نائين. مدينة إيرانية قرب اصفهان. سنة (1860م. 1277هـ)، وكان والده وكذلك جده من رجال الدين، اشتهر باجتهادات هامة في أصول الفقه، كما تميز بتجديده للفقه السياسي. ينظر: محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ترجمة مشتاق الحلو، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2014، ص 25

له، إنه قد بات: «مسلم ومعلوم بالضرورة، أن صيانة شرف البلاد واستقلالها وتماسكها كأمة، والمحافظة على مختصاتها الدينية أو القومية منوط بالضرورة بقيام سلطة (الدولة)»⁽¹⁾.

وانطلاقاً من هذا التأكيد «يتبين كيف عمد النائبني إلى القطع مع أطروحة التيار الإخباري المحافظ، القائلة بعدم جواز قيام الدولة عصر الغيبة الكبرى، مستمداً ضرورة قيامها من مهامها الوظيفية التي حددها في وظيفتين أساسيتين: الأولى، حفظ النظام الداخلي للبلاد، وتنمية المجتمع، وإيصال كل ذي حق إلى حقه، والحيلولة دونبغي أفراد الشعب على بعضهم، أو تطاول أقويائهم على ضعفائهم، وغير ذلك من الوظائف النوعية المتعلقة بمصالح البلاد والشعب ضمن حدود الدولة. الثانية، التحفظ من تدخل الأجانب في أمور البلاد، والاحتياط من مؤامراتهم، وتهيئة القوة الدفاعية والاستعداد الحربي وغير ذلك مما يلزم لصيانة الاستقلال»⁽²⁾. وعليه فإن الأفكار التي نادى بها النائبني تعد انقلاباً على الرؤى الدينية المذهبية الشيعية التقليدية من ناحية، وعلى المنظومة السياسية الإيرانية من ناحية أخرى.

ولأن نقد النائبني كان مزدوجاً فقد ركز على جانبين؛ السياسي والديني، وجعل بينهما ارتباطاً قوياً، حيث أن كل منهما يسبب الآخر، معتبراً أن الاستبداد الديني أشد فساداً على الفرد والدولة. وقد جعله مؤسساً على عدة عناصر:

- الجهل بالحقوق وتكاليف السلطة

- الاستبداد الديني

- ترويج عبودية الملك

- إلقاء الخلاف بين أفراد الشعب وتفريق كلمته

- الإرهاب والتخويف والتعذيب

- الاستبداد الطبقي

- اغتصاب الأموال العامة، وتسخير الجيش

وما سبق من رؤى إصلاحية «تعبّر عن تحول كبير في مسار تطور الفكر السياسي الشيعي الإمامي الإثني عشري بانتقاله مع النائبني من مرحلة فتح المجال السياسي أمام الفقيه إلى مرحلة فتح المجال

⁽¹⁾ - عبد العزيز العماري، في الفكر السياسي العربي الإسلامي من الإمامة والخلافة إلى الدولة مقارنة في نشأة وتطور النظريتين

السياسيتين السنية والشيعية، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، ط1، 2015، بيروت، ص 254

⁽²⁾ - المرجع نفسه، ص 255

السياسي أمام الأمة. ومن سلطة ذات طابع ديني إلى الدعوة لبناء سلطة ذات طابع مدني. لذلك فإن آراءه من هذا الجانب بقدر ما شكلت قطيعة كبيرة مع الإرث الفقهي الشيعي السابق، بقدر ما عبرت عن حضور قوي لنزعة حدائوية، من خلال تأثرها الكبير برياح الفكر السياسي الليبرالي الغربي، إلى جانب تأثرها كذلك بدعوات وأطروحات رواد الحركة السلفية، خصوصا منهم بآراء جمال الدين الأفغاني، وعبد الرحمن الكواكبي صاحب "طبائع الاستبداد". دون ننسى أنها شكلت أحد نماذج الانفتاح الشيعي الإمامي الاثني عشري على الفكر السياسي السني، سيما على مستوى الطرح القائل بالاختيار، والطرح القائل بالشورى لأهل الحل والعقد، وهما الطرحان اللذان أقر النائبي. كما سبق وأن قلنا أهما: "أساس الدولة الإسلامية بنص الكتاب والسنة"، بل اعتبرهما صاحب رسالة التنبية المسلمين الشرعيين لنزع فتيل الصراع المذهبي بين الشيعة والسنة، بحسابه صراعا سياسيا مداره سلطة الحكم في المقام الأول والأخير»⁽¹⁾.

والملاحظ أن النائبي يقيم استدلالاته بناء على النقل والعقل، موظفا الاصطلاحات المنتشرة سياسيا والمثلة للسجلات التي ماجت بها تلك الفترة، متجاوزا المسار التقليدي لمراجع الشيعة. ومشددا على ضرورة الانتفاف حول دستور واحد يكفل الحرية والمساواة والعدالة، حيث تطبق نصوص قوانينه على الحاكم والمحكوم على حد سواء.

ومن ناحية أخرى «لا يمكن أن يتبنى النائبي هذه المواقف والأفكار والفتاوى، من دون رؤية كونية لله، ومكانة الإنسان في العالم، تغاير الرؤية الكونية للفقهاء الآخرين، الذين رفضوا الدستور، واعتبروه بدعة. وبعبارة أخرى فإن النائبي اهتم باكتشاف المضمون الاجتماعي للتوحيد والعدل الإلهي، فالسلطة المطلقة نمط من أنماط الشرك بالله.. والعدل الإلهي ينبغي أن يجد مدلولاته في الحياة الاجتماعية»⁽²⁾. وهي نقطة يشترك فيها مع علي شريعتي ومفكرين إسلاميين كثر.

وقد ربط النائبي الدين الإسلامي بالعدالة، واعتبره غير مخالف للمدنية، والاستبداد الديني مرتبط عنده بالاستبداد السياسي، وتعد رسالته الشهيرة تنبيه الأمة وتنزيه الملة خير دليل على هذا الربط، معتبرا

(1) - عبد العزيز العمري، المرجع السابق، ص 272

(2) - محمد حسين النائبي، مرجع سابق، ص 35

أن فقدان السلطة العادلة تهدد للدين أيضا وهذا مرتبط برؤيته السياسية. لذلك فالاستبداد الديني هو من المفاهيم الأساسية في منظومة النائي الفكرية، هو «رغبات شخصية، يصوره بعض من يرتدي زي الروحانيين أنه دين، ويفرضون على الشعب الجاهل بعقيدته ودينه إتباعهم»⁽¹⁾.

أما ما يعد تجاوزا للفكر الديني السائد، وقد نطقت به رسالة تنبيه الأمة وتنزيه الملة فنحمله فيما يلي:

- جعل النائي الشرك بالله استسلاما لبيعة طواغيت الأمة وحكام الجور، ما يعني ربطه للمفاهيم الدينية بالواقع وتفعيلها. وفي هذا ثورة على الوضع القائم.
- ذم تقليد علماء سوء المتلهفين للعالم ومناصبها باعتبارهم صنعا للزيف الديني باسم الدين نفسه.
- نبه إلى السلوك النبوي للاقتداء به، باعتباره تطبيقا حقيقيا للوحي، مستعينا في ذلك بنصوص من السيرة النبوية.
- اعتبر أن سر نجاح الإسلام في الصدر الأول نابع من عدالة الحكم، وقيامه على الشورى والحرية والمساواة. وهي نفس المبادئ التي يرتكز عليها الحكم العادل المتسم بالولائية.
- اقترح تشكيل مجلس شورى وطني لحفظ البلد، وتسيير أمور الحكم، لا لإقامة حكومة شرعية وإصدار الفتاوى، وهذه النقطة بالذات سابقة في الفكر الشيعي المعاصر، فاستعارة الشورى كمبدأ سياسي في نظام الحكم السني وتطبيقه في بيئة شيعية هو انقلاب حقيقي ليس في المفاهيم فقط بل في تطبيقاتها أيضا.
- ضيق من سلطة الفقيه أو المجتهد وجعل دوره محصورا في السهر على مشروعية القوانين.
- ربط جهل الإنسان بالحقوق والواجبات السياسية بعبادة الأوثان والشرك، بحيث يتخلى الإنسان عن حريته ويتجه إلى العبودية، عبودية تخضعه للطواغيت والجبابة.
- جعل الدعوة إلى الحرية مقدمة على الدعوة إلى التوحيد.

(1) - المرجع السابق، ص 156

وتجدر الإشارة إلى النايني يمتلك رؤية مذهبية توفيقية، فلا هو بالإقصائي أو الإلغائي بل يحمل روحا متسامحة، تتسم بقبول المخالفين مذهبيا.

2- جلال آل أحمد* :

هناك شبه إجماع من الباحثين على أن التحول في وجه التشيع من التقليدية إلى الثورية بدأ في إيران أواخر الستينات الميلادية من القرن العشرين، وهذا التحول قد جسده المثقفون وليس رجال الدين، وفي مقدمتهم جلال آل أحمد (1923-1969)، ثم علي شريعتي، والذي اعتبر أب الثورة الإيديولوجي، وكان ما قاما به بمثابة ردة فعل اتجاه حملة التغريب التي حاول الشاه إرساء دعائمها في إيران ما حفز بالمقابل الاتكاء على الثقافة الإسلامية للشعب الإيراني⁽¹⁾.

كان آل أحمد طالبا يدرس الشريعة وشيوعيا لبعض الوقت: لكنه تحول تحت تأثير السياسة الستالينية إلى شخص قومي متحمس ويكره الأجانب. كان يرى أن التقليد الأعمى للغرب هو المسؤول عن ابتعاد الإيرانيين عن قيمهم التقليدية، وعن قطع "الجزور" التي كانت ثقافتهم تستمد منها عصير الحياة. بواسطة عنوان لأكثر كتبه شهرة أصبحت كلمة "غرب - زدجي" التي تصعب ترجمتها ذات شعبية واسعة في إيران: بعضهم ترجمها "مصاب بوباء الغرب"، وترجمها آخرون "سكرة الغرب" و"وباء الغرب"، وترجمها البعض "أوكسيد نتوزه" وهي مرض مميت حل بالشعب الإيراني. وقد ذكر الخميني في وقت لاحق أنه قرأ هذا الكتاب الذي صدر سنة 1962 بإعجاب كبير. توجه آل أحمد، وهو المثقف اليساري، بحماس شديد إلى التقاليد الدينية. على الرغم من أنه لم يتجاوز أبدا كل ما لديه من شكوك اتجاهها. لأنه رأى فيها المادة الحقيقية الوحيدة المضادة لسموم الوباء الغربي. وذلك لأنه كان يعتقد أن الدين وحده

* - ولد جلال آل أحمد في طهران سنة 1923، ودخل عالم الكتابة وهو في سن السادسة عشر، انضم إلى عدة أحزاب سياسية لكنه انفصل عن اليسار الإيراني بسبب ما حيك من الأعياب السياسية، عاش آل أحمد ستة وأربعين عاما أمضى منها ثلاثين عاما في الكتابة، وخلف بعدها أربعين مؤلفا، وقام أيضا بعدة دراسات تتعلق بعادات الشعب الإيراني وفنونه ولهجاته، إضافة إلى مجموعة قصصية، كما قام بترجمة العديد من الأعمال الأجنبية إلى اللغة الفارسية. وكان تأثير كتب آل أحمد على جيل كامل من الإيرانيين، بمن فيهم رجال الدين وطلاب الشريعة، كبيرا إلى أبعد الحدود. بعد وفاة آل أحمد في سنة 1969 تبني أفكاره في السبعينات علي شريعتي وقام بتعميقها. ينظر: جلال آل أحمد، المستنبرون خدمة وخيانة، ترجمة سلوى عباس أبو غزال، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ص ص 9، وأيضا: هاينس هالم، الشيعة، ترجمة محمود كيبو، الفرات للنشر والتوزيع، بيروت، بيت الورق للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، ط1، 2011، ص 139

(1) - حمزة الحسن، طقوس التشيع الهوية والسياسة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2004، ص ص 604-605

لم يكن قد أصيب بعد بعدوى الطاعون الغربي، وبما أن الجماهير الواسعة من الإيرانيين البسطاء متمسكة بتقاليدھا الدينية شعر بحسّه الغريزي الأكيد بأنه يوجد هنا طاقة ثورية كامنة أكبر بكثير من طاقة الأفكار الماركسية التي تأثر بها الطلاب والمثقفون، ومن طاقة العمال في حقول النفط الذين لم يكن عددهم كبيراً بأي حال⁽¹⁾.

عُرف جلال آل أحمد بالعمل السياسي وتحليل ونقد الوضع الاجتماعي والثقافي في إيران، لذلك فإن ما اشتهر عنه هو حديثه حول المستنيرين، وهذا اللفظ بمثابة المركز الذي يتمحور حوله فكره ككل. والمستنيرون هم «أشخاص يحملون رؤية استعمارية، يطرحونها كرؤية علمية في بيئة لم يطأها العلم الحديث حتى الآن، وهم لا يعرفون شعبيهم حتى يعتبروهم حديرين بالديمقراطية، كما أنهم يستخدمون حرية الفكر لا للوقوف في وجه الحكومة، بل فقط للوقوف في وجه الأسس التقليدية من دين ولغة وتاريخ وأخلاق وآداب»⁽²⁾.

ومن خلال أحد أهم مؤلفاته "المستنيرون خدمة وحيانة" فإن الجدير بالذكر ما يلي:

- . المستنير منفصل عن مجتمعه لذلك لا تجد له اهتماماً بالقضايا القومية والعقائدية.
- . معظم المستنيرين هم عملاء للاستعمار.
- . معظم المستنيرين لا يوجد في أعمالهم إبداع، بل إن عمل معظمهم هو تزييف الحقيقة وتبرير الوضع القائم.
- . ما لم تكن عوامل السقوط موجودة في الداخل فإن العوامل الخارجية لن تؤتي ثمارها.
- . اعتبر التنوير ناتجاً عن علماء الدين أيضاً باعتبار أن:
- . رجال الدين يتشددون في حفظ التقاليد، ويمتلكون نظرة متحجرة في الحكم على فروع الدين، أي أنهم متعصبون للمظاهر التنويرية.
- . رجل الدين مرتبط بالطبقات الفقيرة لكنه ارتباط من حيث القيادة وليس من باب المساواة بهم.
- . علماء الدين يجسدون مفهوم الريادة والزعامة في الحياة (ويعتبر المستنير زعيماً للمجتمع أيضاً).

وقد قام بنقد المؤسسة الدينية ورجال الدين باعتبارهم:

- . محافظين على التقاليد والوضع القائم.

(1) - هاينس هالم، مرجع سابق، ص 138 - 139

(2) - جلال آل أحمد، مرجع سابق، ص 39

. رجال الدين يمارسون الرقابة كما تفعل الحكومة، وتكفيرهم للعديد من الشخصيات بسبب النصوص التي يقدمونها على الرغم من عدم مخالفة هذه الأخيرة للشرع، بل تحمل مواقف جادة في مواجهة الحكومات الاستعمارية، وتحريمها تنفيذ لعمل هذه الحكومات عن طريق التزمت والتكفير.

. الاهتمام بقضايا هامشية يبعد رجال الدين عن دائرة التأثير، ويجعلهم متفوقين داخل التقاليد المتحجرة.

. «كان رجال الدين عادة آلة في يد الحكومات دون إدراك القضايا السياسية الملحة ودون أدنى اهتمام بالطبقات الدنيا والعلم بمجريات الأمور»⁽¹⁾.

. الخوف من العامة سبب تدني قيمة رجال الدين.

. نقد بعض العقائد الدينية وعلى رأسها معتقد الانتظار.

«وعلى هذا يجب على رجال الدين أن يعيدوا النظر في معتقداتهم الأصلية، وفي المشاركة بعد ذلك في الثورات. ولو أنهم ظلوا على معتقداتهم الراسخة فإنهم يمنعون أنفسهم من الاشتراك في القضايا الاجتماعية والسياسية الملحة»⁽²⁾.

ومن خلال كتابه فقد جعل للتنوير قسامين؛ سلمي وهو السابق ذكره، وإيجابي. معتبرا أن المعتزلة وإخوان الصفا هم أقدم المستنيرين في الثقافة الإسلامية، ممن اتخذوا العقل والحكمة معيارا في التفكير والعمل، وكذا في تفسيرهم للعقائد الدينية على أسس عقلانية. كما أنه أشاد بالعرفانيين والمتصوفة الذين وقفوا أمام الفقهاء، حيث كان معظمهم خاضعين للسلطة الحاكمة. ومعظم النماذج التي أوردها من خلال استحضار التاريخ كانت نماذج نائرة على الوضع القائم، ما يعني ثورية الأفكار التي ينادي بها جلال آل أحمد ذاته، لذلك فإنه يورد شخصيات ناطقة عنه.

ولم يغفل آل أحمد دور رجال الدين في اندلاع شرارات الثورات الاجتماعية. واعتبر الدين بمثابة السد المنيع في وجه تغريب المستنيرين من جهة، وفي وجه الحكومات المنقادة للغرب والاستعمار الغربي من جهة أخرى. لكن وجه الضعف هو أن وجهة النظر الدينية «عاجزة في مقابل العالم المعاصر، وكل مشكلاته المعقدة وعلاقاته المتشابكة». ولتجاوز الإشكال ينبه إلى ضرورة مراجعة القوانين الشرعية أو الأحكام الدينية التي لها حكم الوحي، والمرتبطة أساسا بظروف مكانية وزمانية معينة⁽³⁾.

⁽¹⁾ - المرجع السابق، ص 189

⁽²⁾ - المرجع نفسه، ص 187

⁽³⁾ - المرجع نفسه، ص 168

3- أحمد كسروي:

أحمد كسروي (1890-1946): عجز عن إيجاد أصل أو دليل في الفقه الإسلامي الذي اعتبره بداية أساسا متينا للكثير من الممارسات السائدة في مجتمعه، ناهيك عن عدم وجود أسس عقلانية تحتكم إليها. إضافة إلى تبيانه للفوائد الاجتماعية في الالتزام بجوهر الدين، بيد أن انشغال الشيعة بالشكليات الدينية حرمهم من تفعيل الدين المؤدي إلى تطوير أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية.

نقد كسروي بداية كان متعلقا برجال الدين، والممارسات الطقوسية غير العقلانية في المجتمع الشيعي، لكن الأمر تطور تدريجيا من مصلح للتشيع إلى معادي للتشيع باعتبار رؤاه الراضية للأسس التي تقيم المذهب الشيعي، وكثيرا ما دافع شريعتي على عدد من انتقادات كسروي، كما أن ما أخذه شريعتي على كسروي يتمثل في سوء الحكم أو التعامل مع الأوضاع الراهنة لا فيما يخص مضمون كتاباته. كما أن نقاد شريعتي لاحقا جعلوه شبيها بكسروي بل وأشنع منه أيضا⁽¹⁾.

ومن خلال كتابه التشيع والشيعة نخلص إلى عدة نقاط مهمة:

- أصحاب المذاهب يعارضون ما يرونه مخالفا لعقيدتهم، وبالتالي فانصارهم ليس للحق، بل لما يوافق عقائدهم.
- عرف الدين بكونه «معرفة العالم إلى حد ما يمكن، ومعرفة حقائق العيش، وإتباع العقل في كل الأمور»⁽²⁾، هذا التعريف الفريد يوضح مكانة الدين في صياغة النموذج الديني عند الكسروي، وهي رؤية مقبولة بالنظر إلى الرؤى الدينية المتشددة التي روجها رجال الدين في عصره، والتي أغرقت الدين في الجوانب الغيبية وعزلته عن الكون والإنسان.
- الاستدلال على وجود الله عز وجل بدلائل علمية، ومعارضته للفلسفة المادية.
- اعتبر أن التشيع تطور من جهاد سياسي إلى عقائد مذهبية، وأن نظرية الإمامة جعلت الشيعة منفصلين عن جسد الأمة الإسلامية ومنشغلين بالخلافات المذهبية بدلا من الجهاد السياسي الذي سار عليه الشيعة الأوائل، أو ما عبر عنه بفساد العقيدة وتفرق الأهواء.

(1) - علي رهنما، علي شريعتي سيرة سياسية، ترجمة أحمد حسن المعيلي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2016، ص55-63

(2) - أحمد الكسروي، التشيع والشيعة، مراجعة وتحقيق ناصر بن عبد الله القفاري وسلمان العودة، دم ن، ط1، 1988، ص21

- نقد أسس المذهب الشيعي كالمهدوية والغيبة والتقية، واعتبرها مظاهر تعبر عن اختلال المذهب الشيعي وانحرافه.

- رفض نتائج التشيع أو ما سماه أفعالا قبيحة من قبيل الطعن في أصحاب النبي ﷺ وإقامة مجالس العزاء للحسين رضي الله عنه...

لا يمكن عزل شريعتي عن مشاريع الإصلاح، سواء تلك التي كانت داخل إيران أو خارجها، فقد استفاد منها ووظف بعضها من طروحاتها في خطابه، وأشاد بأعلامها... إن هذه المشاريع حاولت فهم إشكالية التخلف الحضاري للأمة الإسلامية، وبنيت نفسها على أسس دينية، أما ما بينها من اختلاف فيعود إلى طبيعة هذه المشاريع ذاتها، والظروف التي أنتجتها سواء ما تعلق بالمفكر أو محيطه، ولم يكن شريعتي مستثنى من ذلك.

المبحث الثاني: علي شريعتي البيئة والمسار

يتناول هذا المبحث عصر شريعتي وحياته، بما يحملانه من محطات هامة ساهمت في تشكيل هذا المفكر، الذي اعتبر لاحقاً ملهم الثورة الإيرانية، والمعلم الذي صنع جيلاً كاملاً من "الثوار" الذين انتقلوا بإيران إلى عصر جديد.

المطلب الأول: عصر علي شريعتي

ولد شريعتي في عصر كان بمثابة مرحلة انتقالية في إيران، خاصة مع التحولات الكبرى التي شهدتها البلد مع بداية القرن العشرين، عصر ماج بأحداث مهمة شكلت فيما بعد ملامح إيران الحالية. وبالنظر إلى مجريات الأمور فأقل ما يمكننا قوله هو أن اللاإستقرار هو السمة المميزة لهذه المرحلة الزمنية إن على مستوى السياسة أو الاقتصاد وحتى بخصوص البنية الاجتماعية والثقافية.

1- الجانب السياسي

كانت قد تابعت على إيران في العصر الحديث ثلاث عهود؛ الصفويون (1501-1722م)، ثم القاجار (1795-1925)، ثم أسرة بهلوي (1925-1978)⁽¹⁾. وبعد أن سقطت الدولة الصفوية (1722م) عاشت إيران أكثر من نصف قرن في ظل الفوضى والحروب المحلية.

وفي أواخر القرن الثامن عشر نشأت الدولة القاجارية التي ورثت عن الدولة الصفوية جميع مساوئها؛ التبعية للغرب، الاستبداد الداخلي، التعصب المذهبي، ومواصلة المعارك مع الدول الإسلامية الأخرى... وفي عهدهم ازداد التغلغل الاستعماري وخسرت إيران المزيد من أراضيها وثرواتها الوطنية؛ حيث باع الملوك القاجاريون مصالح البلاد لقاء أثمان بخسة يواصلون بها حياة البلاط المتفسخة، كذلك حاول القاجاريون استخدام الدين والمؤسسة الدينية غطاءً لحكمهم ولتبرير استبدادهم⁽²⁾. وهو ما جعل الأوضاع في إيران أشد صعوبة.

وفي العشرينيات من القرن التاسع عشر تعرضت إيران لاحتلال الروس. وتعمقت تبعية إيران في النصف الثاني من القرن نفسه وازدادت حدة التنافس الاستعماري على نهبها، وكان ناصر الدين شاه

(1) - فهمي هويدي، إيران من الداخل، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط4، 1991، ص ص58 59

(2) - فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي فكره ودوره في نهوض الحركة الإسلامية مع نصوص مختارة من كتاباته، دار الكلمة،

بيروت، ط3، 1987، ص 15

القاجاري (1848- 1896م) يواصل إعطاء الامتيازات للشركات الأجنبية دون حدود حتى سمي بعهد الامتيازات.

و عارض بعض علماء الدين سياسة الامتيازات فما كان من الشاه إلا أن أعطى لشركة بريطانية امتياز احتكار التبغ الإيراني (1890م)، وقد ألحق هذا القرار أضرارا كبيرة بالشعب الإيراني، وبالتالي أدى إلى قيام حركة احتجاج ما لبثت أن تطورت إلى انتفاضة شعبية قادها رجال الدين⁽¹⁾. والملاحظ أن إيران قد أصبحت في نهاية القرن التاسع عشر شبه مستعمرة تابعة للدول الأجنبية الكبرى، لاسيما بريطانيا وروسيا، نتيجة للامتيازات الاقتصادية التي حصلت عليها تلك الدول⁽²⁾. وبالتالي كانت إيران في تلك الفترة منطقة لصراع المصالح الأجنبية.

أما الشاه فحافظ بإصرار على موقفه بقمع التحرك الشعبي ونفي كبار علماء الدين، وهو ما دفع بالمرجع الديني الأعلى للشيعة المرزا محمد حسن الشيرازي لإصدار فتواه التاريخية المشهورة بتحريم التبغ... وقد حدث التعارض بين المؤسسة الدينية والسلطة السياسية في إيران بعد قرون طويلة من الاندماج، وهذا التعارض الهام كان بمثابة بداية لنهوض وطني توج فيما بعد بالثورة الدستورية (1905-1911)، واستمر إلى ما بعدها.

إن ثورة (1905- 1911) ضد الاستبداد القاجاري والحكم الملكي المطلق شهدت بداية تبلور التيارات داخل المؤسسة الدينية، كما شهدت بروز حركة إسلامية خارج المؤسسة وداخلها⁽³⁾. وهي نقطة محورية في عملية التحول التي شهدتها إيران آنذاك.

وبعد أن كانت إيران لأكثر من عشرين قرنا من الزمان تحت حكم ملكيات مطلقة حتى قيام هذه الحركة الثورية التي أنتجت لإيران حكومة نيابية، وإذا أخذنا هذا بعين الاعتبار إلى جانب أنها كانت في الأربعين سنة التي تلت ذلك خاضعة لضغط أجنبي في أحيان كثيرة، فإن التقدم الذي أحرزته إيران في الحكم الديمقراطي ملحوظ جدا⁽⁴⁾.

(1) - المرجع السابق، ص 16

(2) - ناظم يونس الزاوي، التاريخ السياسي لامتيازات النفط في إيران 1901-1951، دار دجلة، عمان، ط1، 2010، ص245

(3) - فاضل رسول، المرجع السابق، ص 17

(4) - دونالد ويلير، إيران ماضيها وحاضرها، ترجمة عبد النعيم محمد حسنين، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت،

ط2، 1985، ص 175

ولا بد من الإشارة إلى أن النظم السياسية والاجتماعية التي كانت سائدة في تاريخ إيران الماضي كانت أكثر ما تبني على العلاقات الأسرية والقبلية⁽¹⁾. كما أن الماضي التاريخي لإيران يعد ساحة لحضور وانتشار نفوذ تراث الفكر الديني في مختلف قطاعات المجتمع، وقد خلق ذلك قيودا ومحدورات اجتماعية لسلطة القبائل، وهذا ما يفرض عليها في نهاية المطاف نمطا معيناً من السلوك .

وعليه فإن «الاستبداد الذي كان سائدا في إيران إلى ما قبل ثورة الدستور (المشروطة)* كان يتمثل بالاستبداد القبلي والعشائري. لذلك تحافظ العشيرة على انسجامها واقتدارها الداخلي في ظل الرابط العائلي والتحالفات القبلية بين شركاء القوة. ويبسط النظام الاجتماعي حسب مقتضى مدينة التغلب على أساس القهر والغلبة، ويلجأ المستبد إلى الاستفادة من أسلوب التحريف في الدين في المجتمع الذي يتسم بالإيمان بالغيب والاعتقاد الديني»⁽²⁾.

إن الظروف المعقدة التي عاشها المجتمع الإيراني في مواجهته مع الغرب كانت قد سلبت القوة الدينية القدرة على التعرف على الصديق والعدو، وأفقدتها الأرضية الصحيحة لتمييز التموقع، وكانت الثورة العظيمة لهذه القوة تهدر في التفرق، وأحيانا في المواجهة بين القادة الدينيين ممن كانوا يرون السيطرة على الاستبداد هو مهمتهم الشرعية⁽³⁾. والملفت للانتباه أن مذهب الشيعة قد استطاع أن يتخذ موقفا عند الضرورة في مواجهة الحكومة وذلك بسبب الاستقلال المالي الذي حظي به، وهو ما منحه القوة اللازمة باعتباره أحد أهم أطراف المعارضة.

ولم يكن لحكومة القاجار السياسية في الحقيقة قدرة على أن تنافس قوة التنوير والقوة الدينية، وهو كما تفرضه طبيعة الظروف ولو من غير وعي بعض أطراف النزاع⁽⁴⁾.

(1) - حميد بارسانيا، الخريطة الفكرية الإيرانية عشية الثورة دراسة اجتماعية معرفية، تعريب خليل زامل العصامي، مركز الحضارة لتنمية

الفكر الإسلامي، بيروت ط1، 2012، ص 48

* 1911-1905م

(2) - المرجع نفسه، ص 50

(3) - حجت مرتضى، التيارات السياسية في إيران المعاصرة، ترجمة محمود علاوي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2001، ص 13.

(4) - حميد بارسانيا، المرجع السابق، ص 335.

وبعد تسلط رضا خان* على الحكم قام بتغيير بنية إيران الاجتماعية بدعم من إنجلترا، أما المنتورون وإن كانوا قد عرضوا عن استبداد ما قبل المشروطة، ولكنهم عارضوه، وهذا بخلاف مؤسسي الاستبداد الاستعماري الذين عاضدوا رضا خان بقوة⁽¹⁾. والملاحظ أن الاستبداد الرضا خاني قد وجه كل هجماته نحو القوة الدينية، ونظرا لانعزال المرجعية عن مستوى القيادة شهدت حركة التشيع السياسية في آدائها تعددية الأقطاب⁽²⁾، والملاحظ أن «الاستبداد كان المانع الأصلي في سبيل التوسع والتنمية السياسية»⁽³⁾. وبالنظر إلى مرحلة التحديث البهلوي فقد «اتسعت الفجوة بصورة غير مسبقة بين رجال الدين بصفتهم الحارس للتقاليد الإسلامية، وبين الطبقة الحاكمة باعتبارها القائمة على التحديث السياسي والاجتماعي، الأمر الذي قاد أيضا إلى فجوة عميقة بين التوجه نحو الدين والتوجه نحو الدنيا»⁽⁴⁾. «أما من الناحية السياسية الثقافية، فالمواجهة قائمة على الدوام بين القوى الأصولية والتقليدية من جهة والقوى الإصلاحية من جهة أخرى، وهذه المواجهة هي أحد تجليات الفجوات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وهي... النزاع الناشئ عن الفجوة الفاصلة بين التقليد والتجديد»⁽⁵⁾.

والواقع أن «السياق التاريخي العام لهذه الفترة (النصف الأول من القرن العشرين) أفضى إلى نقاط تحول أساسية في تاريخ هذا البلد العريق؛ إذ أصبحت دستورية للمرة الأولى في العقد الأول من القرن العشرين... وشهدت أيضا أول انقلاب قام به العسكريون بزعامة رضا بهلوي، ثم انهيار النظام القاجاري الحاكم

* - رضا شاه بهلوي: (1878-1944م): حكم بلاد فارس وأطلق عليها اسم إيران، وكان ذلك بين عامي 1925 و1941م... ولد في الأشت، وهي قرية تقع إلى الشمال الشرقي من العاصمة طهران، اسمه الأصلي رضا خان، دخل الجيش وترقى في الرتب العسكرية حتى أصبح قائدا للوحدة العسكرية الرئيسية في إيران، في سنة 1921 قاد وحدته ودخل طهران حيث قلب نظام الحكم، أصبح رئيسا للوزراء سنة 1923م، وأجبر الشاه أحمد شاه على التنازل عن العرش. وفي سنة 1925م أصبح هو الشاه، وغير اسم عائلته إلى بهلوي، وعين ابنه الأكبر محمد بهلوي وليا للعهد. وخلال الحرب العالمية الثانية أرادت قوات الحلفاء استخدام إيران طريقا لتزويد الجيوش فرفض رضا شاه أن يتعاون معهم. وعلى إثر ذلك قامت الجيوش الإنجليزية والسوفيتية بغزو بلاده وأجبرته على الاستقالة. مات في المنفى في جنوب إفريقيا، وتولى الحكم من بعده ابنه الأكبر. الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1999، ج11، ص234

(1) - حجت مرتضى، المرجع السابق، ص365

(2) - المرجع نفسه، ص366

(3) - المرجع نفسه، ص10

(4) - فاطمة الصمادي، التيارات السياسية في إيران صراع رجال الدين والساسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط2،

2019، نقلا عن: على درابي، علم التيارات السياسية في إيران، ص321

(5) - المرجع نفسه، ص25

(1790-1925) وقيام نظام جديد تمثل في النظام البهلوي (1925-1979) بزعامة رضا بهلوي الحاكم فيما بين العامين (1925-1941)، الذي اختلف عما كان قبله في الأبعاد والمضامين؛ لتبدأ معه إيران مرحلة متطورة من تاريخها الطويل، والتي تتوازي حجما وشأنا في أهميتها مع تلك المتغيرات التي أطاحت في أواخر القرن نفسه بالملكية الإيرانية عام 1979، خاصة إذا ما تصورنا أن هذه الفترة تمثل أحد الأبعاد الحاسمة بمجموعة المتغيرات التي طرأت على التوجهات السياسية الإيرانية فيما بعد، سواء في عهد رضا بهلوي (1941-1979)، أو في عهد الثورة الإسلامية .

لقد أتاحت السياقات التاريخية والمذهبية الشيعية لإيران مساحة من التحرك الفعال للفقهاء وقيامهم بدور سياسي خطير ظلت تتصاعد بدءا من عام 1500 م عام قيام الدولة الصفوية، وصولا لأضخم إحياء شيعي عاشته إيران عام 1979 عام قيام الثورة الإسلامية بزعامة آية الله خميني، مروراً بعدد من مواقف الحسم والتوجيه إزاء القضايا الهامة خلال العهدين القاجاري البهلوي، فهاهم فقهاء الشيعة وهم وثيقوا الصلة بكل الفئات الاجتماعية بدءاً من الحرفيين والكسبة مروراً برجال البازار وصولاً لإشرافهم على الأوقاف والقضاء والرقابة على القوانين يمثلون دور المؤسسة المستقلة اقتصادياً في مواجهة السلطة السياسية بعد قيام الحكم القاجاري عام 1790، وبعد أن تأكدت استقلالية حوزاتهم ومدارسهم الدينية بعيداً عن أصفهان وطهران، لتصبح مدينة قم منطقة جذب واستقطاب لكبار الفقهاء والمراجع الشيعية خلال أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، لتصبح قم علامة هامة في تاريخ تطور المؤسسة الدينية في إيران⁽¹⁾، ومنذ تولي محمد رضا شاه الحكم عام 1941 وحتى منتصف الخمسينيات، كانت المؤسسة الدينية تناضل من أجل بقاء امتيازاتها⁽²⁾.

أما الحركة الإسلامية فقد أخذت محاولات تنظيمها منذ الأربعينات اتجاهين مختلفين، ولكن المحاولات كلها جرت خارج إطار المؤسسة الدينية (أو قمتها على الأقل):

(1) - سعيد الصباغ، تاريخ إيران السياسي جذور التحول 1900-1941، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ط1، 2000، ص 9،

وأيضاً: فهمي هويدي، إيران من الداخل، ص 20

(2) - حقي شفيق صالح، سقوط عرش الطاووس انخيار القوات المسلحة الإيرانية في عهد الأسرة البهلوية، مكتبة مدبولي، القاهرة، دط،

الاتجاه الأول:

وقد تمثل التنظيم الأول تنظيم فدائيي الإسلام الذي تكون سنة 1946 كتنظيم سري محكم الانضباط، مؤمن بالعمل المسلح وخاصة الاغتيال السياسي. لكن تراجع دوره بعد سقوط مصدق* وعاش قاداته فترة من الزمن في مصر وبلدان عربية أخرى، ثم عادوا ليواصلوا العمل السري واعتقلوا ثم أعدموا عام 1957.

و أثناء النهوض الجديد للحركة الإسلامية (1961- 1963) نشطت بقايا المنظمة من جديد، ودعمت نضالات الخميني في 1963، لكن دورها لم يكن كبيراً ومهماً، ثم انحسر نشاطها مرة أخرى بعد انتفاضة 1963، ولم تجر إعادة بناء المنظمة إلا بعد انتصار الثورة الإسلامية سنة 1979.

الاتجاه الثاني:

مثله تيار بازركان- الطالقاني الذي عمل على تشكيل الجمعيات الإسلامية للطلبة والمهندسين في 1942، ثم نشط ضمن تيار الجبهة الوطنية وتحت قيادة مصدق طوال تلك الفترة، رغم الطابع الإسلامي لفكر قادة هذا التيار.

بعد سقوط مصدق وحل الجبهة الوطنية (1953) حاول هذا التيار القيام بعمل منظم جديد فشكل في العام (1945) حركة المقاومة الوطنية، وكان من أبرز قادتها آية الله فيروز آبادي، آية الله زنجاني، آية الله طالقاني، مهدي بازركان، وآية الله سحابي، ولكن حركة المقاومة الوطنية تعرضت لقمع شديد ثم أوقفت نشاطاتها⁽¹⁾.

بعدها ظهر تجمع جديد باسم "علماء الدين المناضلين" أو "روحانيان مبارز"، كان التجمع الجديد

* - محمد مصدق (1879-1967): سياسي ورجل دولة إيراني، نشأ وترعرع في رحاب البلاط القاجاري مما دعاه لدخول المعترك السياسي في وقت مبكر من عمره، أسندت إليه مهمة إدارة شؤون مالية خراسان على مدى عشر سنوات...سافر إلى أوروبا لمتابعة تحصيله العلمي حيث درس العلوم السياسية والمالية في فرنسا، ثم انتقل إلى سويسرا فحصل على شهادة الدكتوراه في القانون والعلوم السياسية قبيل اندلاع الحرب العالمية الأولى. عاد إلى إيران ودرس في مدرسة العلوم السياسية في طهران، وانتخب عضواً في لجنة "تطبيق الحوالات"، ثم صار معاون وزير المالية لكنه استقال من منصبه، وسافر إلى أوروبا، عارض منح التاج الإيراني لرضا خان الذي ألقى عليه القبض وسجنه وفرض عليه الإقامة الجبرية في قرية أحمد آباد، ثم سجن مرة أخرى وأفرج عنه بعد رحيل رضا خان إلى المنفى. عزيزة فواك

بابتي، مرجع سابق، مج4، ص ص 175-176

(1) - فاضل رسول، مرجع سابق، ص 29

للفقهاء تعبير عن حاجتهم إلى إيجاد صيغة للمشاركة في العمل السياسي خارج إطار المرجعية الدينية أو بالتوازي معها، فضلا على أن تجربة مصدق أثبتت أن الليبراليين واليساريين لم يحققوا الآمال التي عقدت عليهم لسبب أو لآخر، الأمر الذي دعا الإسلاميين لكي يخوضوا الميدان كقوة نضالية وسياسية.

هؤلاء كان على رأسهم آية الله طالقاني، سيد ضياء الدين سيد جوادى، جلال نائيني... وقد قاموا بنشر فتاوى آية الله نائيني عن علماء الدين ذوي الصلة بالبلاط ووجوب طردهم من المؤسسة الدينية، وأعادوا نشر كتاب الشيخ النائيني حول ولاية الفقيه، وأصدر آية الله البروجردى فتاوى تدين علماء البلاط، وأعلن معارضته للشاه علنا في قم سنة 1858، وقد كان آنذاك على رأس المرجعية الشيعية، في الوقت ذاته فقد سعى الشاه إلى التودد إلى المؤسسة الدينية⁽¹⁾.

وبينما شهدت بداية الستينات ذلك الفراغ في قيادة المرجعية الشيعية فإن المسرح السياسي الإيراني كان يعيش فراغا مماثلا من جراء عدة عوامل أهمها:

. اتجاه الشاه إلى سياسة تصفية العناصر والتيارات السياسية التي عارضته ووقفت إلى جانب الدكتور مصدق.

. الانشقاق الكبير الذي حدث داخل الجبهة الوطنية مما أدى إلى تخلي آية الله الكاشاني عن الدكتور مصدق، بسبب اشتراك حزب توده الماركسي في الحكومة، وكانت تلك خطوة باتجاه انفصال الإسلاميين عن العلمانيين وهو ما مهد لإنشاء حركة تحرير إيران.

. الضربات المتلاحقة التي أصابت اليسار الإيراني ممثلا بحزب توده الماركسي، إذ تم اعتقال أعداد ضخمة من أعضائه بعد عودة الشاه⁽²⁾.

وقد شهد المسرح الإيراني تحولات أخرى نذكر منها:

. ارتباط الشاه بالمخططات الأمريكية بالدرجة الأولى وهو ما لم يعد سرا، وقد تزايد ذلك بعد سنة

1953.

(1) - المرجع السابق، ص ص 25-27

(2) - المرجع نفسه، ص 28

. نتيجة لتزايد إيرادات النفط تضاعفت الاستثمارات وتعددت مشروعات التنمية الاقتصادية، والتي أدت إلى ظهور مظاهر البذخ المبالغ فيه على حياة الأرستقراطية الإيرانية.

. محاولة الشاه تحسين صورته أمام الناس وأمام العالم الخارجي فأنشأ حزبين، ونصب اثنين من رجاله عليها، وقام بإلغائهما سنة 1975، واستبدلها بحزب واحد، وأعلن أن من لا ينضم إلى حزبه إما عميل أو خائن وعليه إما أن يغادر البلاد أو يدخل السجن.

. حملة التغريب التي بدأها الشاه ابتداء من سنة 1960⁽¹⁾. وغالبا ما كانت السلطة الحاكمة مرتبطة بالأجنبي⁽²⁾. خاصة وأن إيران «أصبحت في نهاية القرن التاسع عشر شبه مستعمرة تابعة للدول الأجنبية الكبرى، لاسيما بريطانيا وروسيا، نتيجة للامتيازات الاقتصادية التي حصلت عليها تلك الدول»⁽³⁾.

«أما في فترة الانفتاح السياسي الجديد (1960-1963) فقد أعاد قادة الجبهة الوطنية إعادة بناء الجبهة ... وقد نشط تيار بازركان - طالقانيوبقيا حركة المقاومة الوطنية ضمن الجبهة الوطنية الثانية، ولكن الخلاف ما لبث أن دب بين قيادة الجبهة وهذا التيار، بل وبين قادة الجبهة وأغلبية قواعدها أيضا. لقد أدى ذلك وأسباب أخرى إلى أن يستقل تيار بازركان - الطالقاني عن الجبهة، ليكون حركة تحرير إيران بمباركة وتأييد مصدق نفسه، ورغم أن حركة تحرير إيران حافظت على تعاونها مع الجبهة الوطنية، وكان لها ممثلون في قيادة الجبهة، إلا أنها بلورت وجهها الإسلامي أكثر فأكثر، وتعاونت بشكل وثيق مع الخميني الذي كان قد بدأ يقود تيارا نضاليا داخل المؤسسة الدينية، حيث تصدر النضالات الوطنية التي أدت إلى انتفاضة 1963. إن هذه الانتفاضة كانت ثورة التعاون بين الخميني وحركة تحرير إيران، وبعدها وعلى إثر إنهاء فترة الانفتاح وعودة القمع البوليسي، ثم نفي الخميني إلى الخارج، كما اعتقل بازركان والطالقاني والقادة الآخرون لحركة تحرير إيران وحوكموا. وقد أدى كل هذا إلى انحسار الكفاح الوطني لفترة طويلة»⁽⁴⁾.

وقد اشتدت المعارضة للنظام الملكي - الذي يمثله الشاه - وكثرت المطالبة بالقضاء عليه وإسقاطه،

(1) - المرجع السابق، ص ص 28-32

(2) - سيد جلال الدين المدني، تاريخ إيران السياسي المعاصر، ترجمة سامر مشكور، منظمة الإعلام الإسلامي، إيران، ط 1، 1993، ص 11

(3) - ناظم يونس الزاوي، التاريخ السياسي لامتيازات النفط في إيران 1901-1951، دار دجلة، عمان، ط 1، 2010، ص 245

(4) - فاضل رسول، مرجع سابق، ص ص 21 - 22

وركب رجال الدين وعلماء المذهب الشيعي موجة الأحداث، ونادى الخميني من منفاه بباريس بفرنسا بضرورة إقامة حكومة إسلامية في ظل نظام جمهوري في إيران، يحل محل الملكية المنهارة حينذاك⁽¹⁾.

وقد ساعدت سياسة الشاه محمد رضا بهلوي على إشعال نيران الثورة ضد النظام الملكي الذي يمثله، والواقع أن الشاه محمد رضا بعد إسقاطه حكومة محمد مصدق الوطنية بمساعدة الولايات المتحدة الأمريكية وعودته إلى إيران بعد فراره منها، انتهج سياسة موالية للغرب باعترافه، وصار يمثل دور شرطي الغرب في منطقة الخليج، ثم انشأ جهاز السافاك* للبطش بمخالفه، فشح الخوف والرعب بين طوائف الشعب الإيراني، ونفي الزعيم الديني آية الله الخميني من إيران إلى العراق عام 1964، ثم إلى تركيا⁽²⁾، ليستقر بعدها بفرنسا .

وقد برزت في أواخر الستينات (1969-1971) تنظيمات مسلحة داعية إلى الثورة على النظام والإطاحة به أهمها فدائيو خلق ومجاهدو خلق، ومجموعة من المجاهدين الماركسيين التي عرفت لاحقاً باسم "بيكار" .

أما القوتان السياسيان الأكبر اللتان كان لهما وجود على المسرح السياسي فهما حركة تحرير إيران وحزب توده، لكن كانت كل منهما أضعف من أن تتحدى النظام من جذوره، سواء بسبب الانشقاقات التي أصابت كل منهما، أو بسبب الضربات التي سددها نظام الشاه إليها⁽³⁾. وكانت قوات الجيش الموالية للشاه تعقد محاكمات فورية لأي شخص يشك في أنه من مؤيدي مصدق، وقتل مئات

(1) - دونالد ويلبر، إيران ماضيها وحاضرها، مقدمة المترجم، ص 5

* - هي الكلمة التي تطلق على هيئة الأمن والمعلومات التي أنشأها تيمور بختيار الحاكم العسكري سنة 1956 لإنهاء حالة الطوارئ بعد أن سادت البلاد موجة من الاغتيالات السياسية التي استمرت ثلاث سنوات على أيدي أعضاء حزب توده الشيوعي، وكان عمل هذه الهيئة هو تعقب الشيوعيين والقبض عليهم وسجنهم، وقد قامت السافاك بمهام الحكم العسكري . بعد إلغاءه . واستطاع تيمور باختيار بواسطة السافاك طوال الخمس سنوات التالية لإنشاء الهيئة المذكورة أن يعتقل المناهضين للنظام على اختلاف مذاهبهم، وأن يقدم الكثيرين منهم إلى فرقة الإعدام. خلفه حسن باكروان لمدة ثلاث سنوات وكان آخر عمل قام به هو نفي الإمام الخميني في 4 أكتوبر 1964، ثم تولى بعده نعمة الله نصيري رئاسة السافاك لمدة أربعة عشر عاماً قاسى خلالها الإيرانيون أنواع من الرعب لا مثيل لها. ينظر: فهيمي هويدي، إيران ماضيها وحاضرها، ص 20. كما يلاحظ أيضاً أن تنفيذ اغتيالات السافاك لمعارضتي الشاه كان يتم داخل وخارج إيران على حد سواء، ينظر: أحمد عبد القادر الشاذلي، الاغتيالات السياسية في إيران، العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 1997، ص 34

(2) - فهيمي هويدي، المرجع السابق، ص ص 52-53

(3) - دونالد ويلبر، مرجع سابق، ص 7

من الطلبة واليساريين رميا بالرصاص⁽¹⁾.

وفي هذه الفترة أصبحت الساحة السياسية ميدانا للقتل وللقتل المضاد، بين أجهزة الأمن والمنظمات السرية، ودخل الاغتيال السياسي طور التنظيم من الطرفين⁽²⁾، وقد مست الاغتيالات المسؤولين السياسيين في الحكومة، والناشطين في المنظمات والخلايا المناوئة للنظام، وكذا رجال الفكر والأدب والثقافة ممن يحملون أفكارا تعارض هذا أو ذاك...

2- الجانب الاجتماعي والاقتصادي :

كان المجتمع الإيراني في مطلع القرن العشرين يتكون من أربع طبقات:

أ- الطبقة الأرستقراطية:

شكلت أعلى قمة في الهرم السكاني، وتضمنت كبار ملاك الأراضي الزراعية وسلالة الحكام القاجاريين، والأمراء الملكيين، ورجال البلاط، وأصحاب الإقطاعيات الواسعة، والوزراء الملكيين، ومعهم حكام الأقاليم وموظفو الدولة ذوو الألقاب المعروفة، وهناك نخب محلية من الأعيان المحليين، ونبلاء الريف، وزعماء القبائل، وكبار الإداريين من أصحاب الملكيات الثابتة، وحملة الألقاب بالوراثة، وكذا قضاة محاكم الدولة، ثم أئمة الجمعة في المدن الرئيسية، وتعد النخب المحلية الجناح المكمل للأرستقراطية الإيرانية.

ب- الطبقة الوسطى :

تشكل من تجار المدن وملاك الأراضي الصغار، وأصحاب حوانيت البازار والمشاعل الحرفية. وهذه الطبقة تالية للأرستقراطية في الأهمية الاجتماعية والاقتصادية، حيث تعد هذه الطبقة مصدر التمويل الأساسي للمؤسسة الدينية الشيعية، لهذا ارتبطت الطبقة الوسطى برجال الدين ووعاظ المساجد، ومدرسي القرآن، وطلاب المعاهد الدينية، ورجال الدين صغارا وكبارا، بحيث أصبح من العسير اجتماعيا فصل البازار عن المسجد خصوصا أن (زكاة الخمس) تسلم مباشرة لرجل الدين (الملا) دون تدخل نهائي من السلطة الحاكمة.

(1) - محمد حسنين هيكل، مدافع آية الله قصة إيران والثورة، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط 4، 1988، ص 90

(2) - أحمد عبد القادر الشاذلي، مرجع سابق، ص 54

ج - الطبقة الثالثة:

تضم كسبة المدن عامة من حرفيين وأجراء، وعمال البناء والمصانع والحمالين، وكذا الخدم في المنازل والحوانيت، وجميعهم يمتلكون مصادر دخل مستمرة تقريبا.

د- الطبقة الدنيا:

تضم غالبية سكان الريف، وجماهير القبائل والمعدمين من الفلاحين، ومن البدو الرحل المتنقلين، ويعدون الطبقة الدنيا والأخيرة في نسيج المجتمع الإيراني⁽¹⁾.

والملاحظ أن «قوة الفوارق الاجتماعية في المجتمع الإيراني كانت عميقة. وساهمت الجغرافيا القاسية بدورها في تفتت وتشردم العلاقات الاجتماعية. كما ساعدت الأديان المتعددة، والألسن الكثيرة، وكذا الثقافات المختلفة في تعميق الهوة الاجتماعية، بحيث شارك النظام القبلي الصارم في فصل وإبعاد التعاون الاجتماعي كثيرا»⁽²⁾.

من ناحية أخرى يمكن تقسيم الفئات الفاعلة في تلك الفترة إلى:

أ- رجال الدين: بوصفهم فئة اجتماعية حاکمة، وإحدى الأطراف المساهمة في التحولات التي شهدتها إيران خلال النصف الثاني من القرن العشرين .

ب- العسكريون: وقد برز دورهم هذا إبان قيامهم بأول انقلاب عسكري في تاريخ إيران الحديث والمعاصر عام 1921، ولم تكن لهم أي سلطة حتى نجاح الانقلاب بزعامة رضا بهلوي، حيث قفزت فئة العسكريين من ذيل قائمة المجتمع إلى أعلاها، خاصة وأن قوة الجيش الإيراني قد تنامت بعد ذلك.

ج- التجار: برزت أهميتهم لارتباطهم بآليات السوق المحلي والدولي، وكذا ارتباطهم المزدوج بكبار الملاك الزراعيين، ومصادر الإنتاج الزراعي من جهة، وبالفقهاء من جهة أخرى⁽³⁾.

وما ميّز عصر شريعتي من الناحية الاقتصادية هو ما يسمى بالثورة البيضاء، وهي مجموعة

⁽¹⁾ - آمال السبكي، إيران بين ثورتين (1906 - 1979)، عالم المعرفة، الكويت، أكتوبر 1949، ص ص 9.8

⁽²⁾ - المرجع نفسه، ص 9

⁽³⁾ - سعيد الصباغ، مرجع سابق، ص ص 139

إصلاحات أرادت الدولة بها تحسين الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للإيرانيين، لذلك فقد عمدت إلى بناء المصانع وتوزيع الأراضي على الفلاحين، مع استحداث إصلاح زراعي⁽¹⁾. «والحق أن الأمانة التاريخية تلزمنا بأن نعترف بأن الشاه محمد رضا بهلوي بذل غاية الجهد خلال المرحلة الانتقالية المذكورة آنفا للنهوض بإيران والارتفاع بها إلى مصاف الدول الغربية فقد انعطف بإيران نحو التصنيع، وسعى إلى إنشاء قوات مسلحة ضخمة وحمل إيران على عتبات عصر التكنولوجيا، واشترع قانون الإصلاح الزراعي وقام بثورته البيضاء المشهودة، ولكن جميع هذه المنجزات الفذة والإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية الجذرية تقريبا لم يرافقها إصلاح سياسي، وأي تقدم نحو المزيد من الحرية والمشاركة الشعبية الحقيقية في الحكم، الأمر الذي أفقد نظام الشاه توازنه وجعله يعيش في حال من انعدام التوازن»⁽²⁾.

ولتعزيز سلطته وإسكات الأصوات المعارضة فقد قام الشاه بإصلاحات اقتصادية؛ فسعى لاستصلاح الأراضي الزراعية البور، لكن فقر الفلاح وضعف موارده أسقطه عنوة تحت سطوة كبار الملاك القادرين بأموالهم على تغطية احتياجات الزراعة، لذلك فقد ظهرت ارسنقراطية جديدة من كبار موظفي الدولة والتجار وأنصار الشاه الذين حصلوا على إقطاعات كبيرة كمكافآت لإخلاصهم للشاه ونظامه. ورغم سعي الشاه لرفع إنتاجية المحاصيل الزراعية إلا أن احتكاره لزراعة بعض المحاصيل، واستحواده على أجود الأراضي أدى إلى تضخم ثروته وثروة حاشيته على حساب الفلاحين الصغار إن صح هذا التعبير⁽³⁾.

ومن ناحية أخرى فإن دعم الصناعة وتوفير مناخ الاستثمار فيها برؤوس الأموال والشركات الأجنبية ساهم في إغراق السوق الإيرانية بالبضائع الاستهلاكية، ومع انخفاض قيمة العملة فقد التهمت الأسعار في الأسواق المحلية.

ولم يكن بمقدور الحكومة التصدي لجميع الآثار السلبية المترتبة عن احتكار التجارة وقوانين العملة، فزادت حالات السرقة، وانتشرت عمليات التهريب عبر الحدود، كما زادت معاناة الطبقات

(1) - أرنولد إبراهيميان، تاريخ إيران الحديثة، ترجمة مجدي صبحي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير،

2014، ص ص 186 - 188

(2) - ذبيان الشمري، إيران بين طغيان الشاه ودموية الخميني، مؤسسة المدينة للصحافة، ط 1، 1983، ص 30

(3) - آمال السبكي، مرجع سابق، ص ص 69 - 71

الفقيرة من تكلفة الحياة الجديدة، في حين زاد ثراء الأثرياء⁽¹⁾. وهكذا ساهمت الإصلاحات الاقتصادية في تكريس الانقسام الطبقي.

3- الجانب الثقافي والفكري :

الملاحظ في تلك الفترة أن الشاه قد اهتم «بالتبشير بأيدولوجيا تعصبية تُبنى على مركزية إيرانية، تبشر باسترداد الماضي السحيق للأخمينيين وغيرهم من الأقوام الأوائل، ممن أشادوا التمدن الإيراني، وبذل جهودا واسعة من أجل إحياء الرموز والميثولوجيا الفهلوية العتيقة، واتسم نظامه بطابع استعلائي غارق بالمحاكاة الشكلية للغرب»⁽²⁾.

وأدخلت تعديلات على القانون المدني استمدت بنودها من القانون الفرنسي والإيطالي، كما فرض لبس الملابس العصرية على رجال الدين، وألغيت المناسبات الدينية لتحل محلها مناسبات قومية، وأنشأ الشاه المدارس وأرسل البعثات العلمية إلى أوروبا، وكانت محاولة تطوير قاعدة التعليم وتوسيعه على حساب المدارس الدينية التي سعى بكل جهده للحيلولة دون بنائها⁽³⁾. فإلى غاية العقد الثالث من القرن العشرين كان رجال الدين يسيطرون تقريبا على كل شؤون التعليم في البلاد⁽⁴⁾. «وإذا كان البازار قد اعتبر دائما مجالا للخطاب العام، فإن المسجد اعتبر دائما وحقا، الحيز الوحيد الذي يمكن فيه التعبير علنا عن الرأي الشخصي. إن البازار يبرز الأفكار عبر ألوف النقاشات غير الرسمية، أما في المسجد، فمرة في الأسبوع على الأقل يشكل الرأي جزءا من الصلاة نفسها»⁽⁵⁾، ويمكن القول أن «المذهب الشيعي يمثل بعدا هاما ومحوريا للمجتمع الإيراني الذي بات متمتعا بمنظومة قيمية وفكرية تخلع عليه مجموعة محددة من السلوكيات الفردية والجماعية القائمة على دعائم من التراكم الفكري المتوارث والمفاهيم المستحدثة الناجمة عن التفاعل مع ثقافة وفكر الآخر»⁽⁶⁾. وهو ما دفع بالشاه إلى استبعاد مظاهره ومحاولة طمس معالمه.

(1)- المرجع السابق، ص ص 71 - 80

(2)- عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، مرجع سابق، ص 48

(3)- آمال السبكي، مرجع سابق، ص ص 81 - 82

(4)- كمال مظهر أحمد، دراسات في تاريخ إيران الحديث والمعاصر، الأمانة العامة للثقافة والشباب، بغداد، دط، 1985، ص 185

(5)- روي متحدي، بردة النبي الدين والسياسة في إيران، ترجمة رضوان السيد، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط2، 2007، ص 46

(6)- بيزن ازدی، مدخل إلى السياسة الخارجية لجمهورية إيران الإسلامية، ترجمة سعيد الصباغ، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ط1،

1420-2000، ص 5.

وقد ظهرت نعمة تدعو إلى مشاركة المثقفين في صنع التقدم وتنبيه الأذهان إلى قضايا التنوير والديمقراطية، فدعت في هدوء لضرورة تحسين الأوضاع وتغيير العلاقات بين السلطة والمجتمع، والحد من النفوذ الأجنبي، وإبعاد الأوروبيين عن نهب ثروات البلد.

وقد تبني تلك الأفكار جيل من المثقفين الأوائل أمثال أحمد كسروي والشيخ محمد طباطبائي، وآية الله بجهاني وغيرهما من طائفة رجال الدين المتنورين. وعلى المستوى المدني برز ميرزا مالكم خان أحد رموز التحديث وصاحب كتاب الإصلاح الذي قدمه لناصر الدين شاه ليهتدي به في إعادة بناء إيران، وركز فيه على مبدأ العدالة الاجتماعية، ورفع مستوى معيشة السكان، ويعد الكتاب الركيزة الأساسية التي اعتمدت عليها الثورة الدستورية⁽¹⁾.

ومن ناحية أخرى «اختلفت السياسة التعليمية في عهد رضا شاه عنها في عهد القاجاريين من حيث تعميق البعد القومي والافتداء بالغرب، وتجميع التعليم الفقهي، لتكون في محصلتها النهائية ظهور لبعد جديد في الشخصية الإيرانية في عهده، وهذا ما كان له انعكاسات على المجتمع بشكل ملموس، الأمر الذي تصاعدت انعكاساته حتى قيام الثورة الإسلامية عام 1979»⁽²⁾.

أما الجامعات الإيرانية فقد ظلت طوال سنوات حكم الشاه خصما عنيدا للنظام، لأنها كانت مشحونة بالأفكار التحررية المتباينة من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، وأما الشاه فقد سلك أساليب متعددة في التعامل مع الجامعات، تراوح بين الاسترضاء والقهر، فحاول إسكات الأصوات المعارضة لنظامه عن طريق إبعاد الأساتذة أو اعتقالهم أو فصلهم، أو منع ترقيتهم أو تهديدهم في أنفسهم وعائلاتهم، مع تعيين المواليين لنظامه في الوظائف الحساسة بالجامعات، وإغداق المزايا والهبات عليهم، كما حاول كذلك استرضاء الأساتذة بزيادة مرتباتهم ومكافأهم.

وكان طلاب الجامعات شغل النظام الشاغل، فقد اعتنقت طائفة منهم المبادئ الشيوعية، بينما وجد حماة المذهب الشيعي في الجامعات تربة خصبة لنشر مبادئ التشيع. وقد استعمل الشاه مختلف الأساليب لإسكات صوت الطلبة المتمردين على نظامه، وتنوعت هذه الأساليب بين القهر والتعذيب

(1) - آمال السبكي، مرجع سابق، ص ص 16-17

(2) - سعيد الصباغ، مرجع سابق، ص 258.

والسجن والحرم من استكمال الدراسة⁽¹⁾.

وبالنظر إلى الكتابات الأدبية* التي تناولت تلك الفترة، فقد صورت الكثير منها وضع اللااستقرار والخوف كميزة رئيسية، خاصة للشباب المنتمي إلى تيارات مناوئة للنظام، ومن ناحية أخرى فقد غلب على طريقة الحياة النمط الغربي. إضافة إلى تنوع التيارات الفكرية والسياسية التي كانت تحاول استمالة الشباب - في الجامعات خاصة- رغم كل التخويف الممارس من طرف السلطة.

يمكن القول أن أهم ما ميز عصر شريعتي هو الاضطراب واللااستقرار، سواء على المستوى السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي، كما أن إيران في تلك الفترة قد كانت منطقة خصبة للصراعات الأيديولوجية والمصالح الأجنبية، وهو ما شكل لاحقاً أحد العوامل المباشرة لانطلاق شرارة الثورة في نهاية السبعينيات، كرد فعل طبيعي لتجاوز الوضع القائم الذي أنهك الإيرانيين على مختلف المستويات.

المطلب الثاني : حياته

1- المولد والنشأة :

ولد شريعتي في قرية "مزبان" التابعة لمدينة مشهد في خراسان سنة 1933، وخراسان بحكم موقعها الجغرافي وتاريخها، والسياقات الثقافية والاجتماعية لها، بمثابة عالم مصغر للحياة الدينية في إيران. أما والد شريعتي فهو محمد تقي أحد أساتذة التيار الإسلامي المستنير في إيران.

انخرط شريعتي الأب في الحوزة العلمية في مشهد سنة 1928 وعمل في مدارسها الثانوية، واهتم بتأسيس منتدى ثقافي إسلامي يعني باحتضان الشباب ورعايتهم وتعليمهم حقائق الإسلام، ويتلمس لهم سبل مواءمة الإسلام مع العصر، والتغلب على الإشكالات، والإجابة عما يتولد لديهم من أسئلة لاهوتية جديدة لم يألفها علم الكلام أو الفقه من قبل... ويقدم لهم تفسيراً للقرآن لا يكرر آراء السلف ويوظف بعض مكاسب العلم الحديث في استنطاق النص، ويسعى لوصول الواقع بالقرآن والواقع، متجاوزاً ما راكمه المفسرون من قطيعة بينهما، بعد إغراق المفسرين مصنفاتهم بمباحث لغوية بيانية، ومفاهيم كلامية ميتافيزيقية تتحدث عن عوالم الملكوت، فيما تحمل الإنسان وهمومه الأرضية⁽²⁾.

(1) - دونالد ويلبر، مرجع سابق، ص 14- 15

* - ينظر على سبيل المثال لا الحصر: آذر نفيسي، أشياء كنت ساكنة عنها، ترجمة عبد الأمير صالح، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، دط، 2014، وشيرين عبادي، مذكرات الثورة والأمل، ترجمة حسام عيتاني، دار الساقى، بيروت، ط 2، 2011. (وهما سيرتان ذاتيتان في قالب روائي).

(2) - عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، دار الهادي، بيروت ط 2، 2008،

وقد ولد شريعتي في فترة ماجت بإرهاصات لحركات وطنية عدة، كانت عبارة عن تداعيات لخط ثوري سالف - في العالم الثالث عموما - وبداية بزوغ وعي جديد يحمله رجال مصطلحون هنا وهناك، أوجدته عوامل عدة سواء بما أثاره المستعمر في كيانها بالإحساس بالهوية من جهة، ومن جهة أخرى ظهور حشد من الأيديولوجيات تحمل عبوات التحرر، سيما أن هذه الأيديولوجيات طرحت كإطار فكري لا يختص بجغرافية أو حالة معينة، أما في العالم الإسلامي فالاحتكاك مع الغرب في نهضته ومعارفه من جهة، والإثارة الاستعمارية باحتلال البلاد الإسلامية ومحاولة ضمها إلى الدول المستعمرة، وطمس الهوية الإسلامية إضافة إلى فلسطين ووجهها الديني من جهة، كذلك ما عليه المسلمون ومؤسستهم الدينية من تخلف أزرى بالإسلام أمام الأيديولوجيات الأخرى... كل هذا كان قد أعاد جذوة الإسلام من جديد كهزة جديدة للوعي الإسلامي، وإدراكه ما عليه المسلمون من تخلف واستيلا بوركود، إذ وصف التحدي لهذه التحديات غالبا بوجهة إسلامية قادة وقاعدة، بحيث أفضى هذا إلى تشكل النسق الجديد للحركة الإسلامية ضمن تكتلات تأخذ أشكالا مختلفة لمنظمات وأحزاب وجمعيات ومدارس (1).

بداية «تعلم على غرار أقرانه في القرية القرآن الكريم حتى سن السابعة، ولم يبد في سنوات الدراسة . رغبة كبيرة بالدرس، وكان معلمه يشكون عدم انصياعه للقوانين واللوائح المدرسية.. لكنه أثار أحيانا بأسئلته دهشة معلميه، فقد كان يبدي توقا خاصا لقراءة الكتب الفلسفية والعرفانية الموجودة في مكتبة والده» (2). وفي سبتمبر من عام 1947 التحق علي شريعتي بمدرسة "الفردوسي" الثانوية (3).

وقد قسم شريعتي حياته إلى مراحل خمس*، استغرقت كل مرحلة منها خمس سنوات، وكانت كما يلي:

المرحلة الأولى: من بداية الشباب إلى سقوط حكم الدكتور مصدق وبداية الحكم الدكتاتوري

تدرج في مراحل الدراسة، وظهرت مبكرا موهبته، وتفتقت عقليته النقدية وروحه المتوثبة عندما كان

(1) - عبد الرزاق الجبران، علي شريعتي وتحديد التفكير الديني بين العودة إلى الذات وبناء الأيديولوجيا، دار الأمير، بيروت، ط1،

2002، ص ص 89-90

(2) - فيروز راد وأمير رضائي، تطوير الثقافة: دراسة اجتماعية في مفهوم الثقافة عند علي شريعتي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي،

بيروت، ط2، 2016، ص 90

(3) - علي رهنما، مرجع سابق، ص 120

* - ورد هذا التقسيم في آخر رسالة كتبها شريعتي إلى ابنه، وهي ملحقة في كتاب: فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، ص

242. وينظر أيضا الملحق رقم 2، ص 349

طالبا في المرحلة الثانوية⁽¹⁾.

«اجتاز الصف التاسع في مدرسة "الفردوسي"، لكنه بدلا من مواصلة الدراسة إلى دبلوم الشهادة الثانوية اتخذ مسارا آخر، فنزولا عند رغبة والده دخل عام 1950 امتحان القبول في كلية المعلمين»⁽²⁾، و تخرج منها عام 1952، واستلم في السنة نفسها وظيفة من وزارة التعليم في إحدى المدارس الابتدائية⁽³⁾. وكان قد انجاز حينها للتيار الوطني الذي تزعمه الدكتور محمد مصدق سنة 1954.

بدأ علي شريعتي نشاطه السياسي وهو لم يزل طالبا في المدرسة الثانوية؛ حيث انضم إلى جناح الشباب في الجبهة الوطنية في تيار الدكتور مصدق، ثم انضم بعد سقوط الدكتور مصدق عام 1954 إلى حركة المقاومة الوطنية التي أسسها كل من آية الله زنجاني وآية الله طالقاني والمهندس مهدي بازركان⁽⁴⁾.

«أما المرحلة الثانوية فقد تقاطعت مع دخوله عالم الفلسفة ثم التصوف، ومنحته طريقا أكثر تحديدا في قراءته. فما بين عام 1959م حين التحق بالمدرسة الثانوية ومغادرته إلى باريس عام 1959م انقسمت قراءته إلى أربعة مجالات رئيسية: القراءات الفلسفية، وكتب التصوف التي تبعت فترة من الاكتئاب الناجم عن القراءات الفلسفية، والقراءات السياسية التي بدأت نحو عام 1950م مع حركة تأميم النفط، والأدب والشعر على نحو خاص، وهو شغفه الحقيقي الذي خصص له ربما أكثر الوقت. ورغم أن هذه المجالات الأربعة قد تداخلت في بعض الفترات إلا أن اهتمام شريعتي بالسياسة في الخمسينيات تفوق على حماسه للكتب الفلسفية والصوفية. أما ظمؤه وعشقه للشعر فبقي متقددا طوال تلك الفترة»⁽⁵⁾. ويمكن ملاحظة تأثير هذه المرحلة على نتاج شريعتي الفكري بشكل عام، خاصة من خلال الكتب والمحاضرات ذات المنحى الانفعالي، فلا يمكن عزل المفكر عن بيئته بما تحتويه من توجهات أو صدامات.

(1) - عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، مرجع سابق، ص 290

(2) - علي رهنما، مرجع سابق، ص 122

(3) - المرجع نفسه، ص 126

(4) - عبد الرزاق الجبران، مرجع سابق، ص 92

(5) - علي رهنما، المرجع السابق، ص 134

المرحلة الثانية (1954-1959): مرحلة العمل السري في حركة المقاومة الوطنية

تزايد اهتمام شريعتي بالعمل السياسي خلال هذه المرحلة، فقد «عرف في دوائر مشهد السياسية والإسلامية إبان حركة تأميم النفط بعد الانقلاب بتمكنه في المفاهيم الإيديولوجية والسياسية والفلسفية. ورغم أنه كان ينظر إليه بوصفه منظرا أيديولوجيا أكثر منه مناضلا، إلا أنه لم يكن محصنا ضد موجة الحراك السياسي التي اجتاحت البلاد»⁽¹⁾. وهي ميزة قد طبعت شباب جيله، من دون عزلهم عن المشهد العالمي آنذاك بما حمله من نضالات حول البناء الأيديولوجي، والثورة، وحركات التحرر....

والملفت للانتباه أن شريعتي خلال العامين 1954-1955 قد عانى من أزمة فكرية وفلسفية حادة، جراء التيه الذي سببه التأثر بالفلسفات الأوروبية المنتشرة آنذاك، وقد تأثر شأن الكثيرين من شباب عصره بأفكار موريس مترلينك*، شوبنهاور**، كافكا وصادق هدايات*** وأمثالهم، وهذا ما أحدث عنده قطيعة بينه وبين المعتقدات الدينية التي نشأ عليها⁽²⁾.

في هذه المرحلة لم يستطع التوفيق بين إيمانه وعقله، وكان حينها كما عبر فاقدا للحصانة اللازمة والمقدرة العلمية لمواجهة تلك الأفكار التي اعتبرها هدامة خاصة فيما يتعلق بمسألة وجود الله التي شغلته في تلك الفترة⁽³⁾. «أما توجهه إلى الكتابات الصوفية فقد كان نتيجة للحيرة الفلسفية والذهنية، والأزمة

(1) - علي رهنما، علي المرجع السابق، ص 156

* - موريس ماترلينك (Maurice Maeterlink) (1862-1949): شاعر وكاتب مسرحي بلجيكي، يعتبر أحد أبرز أركان المدرسة الرمزية في المسرح. مُنح جائزة نوبل في الآداب لعام 1911. من أشهر آثاره مسرحية "العصفور الأزرق"، ودراسة فلسفية بعنوان "حياة النحل"، عزيزة فواك بابتي، مرجع سابق، مج 4، ص 83

** - آرثر شوبنهاور (Arthur Schopenhauer) (1788-1860): فيلسوف التشاؤم الذي جعل للإرادة مكانا عاليا في الميتافيزيقا. ولد في مدينة غدانسك في بولندا، وتلقى تعليما عاليا، وتعلم سنتين في فرنسا ثم انتقل إلى لندن، ثم إلى سويسرا فالنمسا والتحق أخيرا بجامعة غوتنغن لدراسة الطب. قرأ أفلاطون وكانط وتأثر بهما، فالتحق بجامعة برلين وحصل على شهادة الدكتوراه، وبعدها درس الفن. فكتب كتابه "نظرية الأبصار والألوان"، ثم "العالم إرادة وامتثال"، ثم نال درجة دكتوراه ثانية في التدريس والتأهيل. وحاز أيضا جائزة الجمعية الملكية للعلوم عن رسالته "حرية الإرادة"، من أهم مؤلفاته "حول الإرادة في الطبيعة"، و"أساس الأخلاق" و"الحواشي"، و"البواقى". المرجع نفسه، مج 2، ص 463

*** - صادق هدايات (1903-1951): روائي إيراني يعتبر أبرز أدباء إيران في القرن العشرين. من أشهر آثاره رواية "البومة"

العمياء عام 1937، مات منتحرا في باريس. المرجع نفسه، مج 4، ص 308

(2) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ترجمة حيدر مجيد، مراجعة حسين شعيب، دار الأمير، بيروت، ط 2، 2007، ص 146

(3) - المصدر نفسه، ص ص 144 - 150

التي أثمرتها الفترة الأولى من دراساته الجادة، ويذكر شريعتي أنه في المرحلة الثانوية قرأ وجمع أقوال الصوفيين الكبار كالحلاج والجنيد البغدادي والقاضي أبي يوسف ومحمود الشبستري وأبي القاسم القشيري وأبي سعيد أبو الخير وأبي يزيد البسطامي»⁽¹⁾.

وعلى الرغم من أن «شريعتي كان في هذه المرحلة عضوا حزبيا ناشطا ومحرضا سياسيا، إلا أن اهتمامه وشغفه الرئيس كان بالكتابة. وفي الفترة الممتدة بين عامي 1951-1955 يمكن تقسيم أعمال شريعتي إلى ثلاثة أصناف:

- الترجمات، والمقالات الاجتماعية السياسية والنظرية والسير في بعض الأحيان، في صحيفة خراسان المرموقة، والشعر»⁽²⁾.

- المدرسة الإسلامية الوسيطة: نشرت في صحيفة خراسان سلسلة مقالات بعنوان المدرسة الإسلامية الوسيطة ابتداء من نوفمبر 1954، تنوعت المقالات بين تبيان الغرض منها، كأحد الحلول المقدمة لعلاج الأزمة الراهنة، وهذه المدرسة التي تشكلت وفق رؤى إسلامية وموقعها الوسيط فلسفيا بين المادية والمثالية، واجتماعيا بين الرأسمالية والشيوعية، وسياسيا بين المعسكرين الشرقي والغربي. وقد تناولت المقالات أيضا مواضيع المادية والديالكتيكية والمادية التاريخية...الفكرة التي يطرحها شريعتي في هذه المقالات هي أن الإسلام طريق ثالثة صالحة للتطبيق، ويحاول فيها شريعتي أن يحدد طريقة تفكير وتنظيم اجتماعي تختلف عن تلك المستقاة من الأنظمة الاقتصادية السائدة والمدارس الفكرية والفلسفية⁽³⁾.

- ابتداء من فبراير 1955 نشر شريعتي سلسلة مقالات أخرى حول "شخصيات علمية بارزة"، وقد كان المقال الأول عن جمال الدين الأفغاني، والثاني تحت عنوان "فرويد مؤسس مدرسة الحب"، وكان الثالث عن ألكسيس كاريل، بعد ذلك مقال عن موريس ماترلينك ويقدمه شريعتي بصورة العرفاني الأوروبي، ثم عن محمد إقبال مقال بعنوان "الإنسان الكامل"، ثم مقال عن شخصية أقل شهرة وهي إفاريسست كالوا وقد قدمه شريعتي كطفل متمرّد غير مجتهد، ولم تعرف إسهاماته إلا بعد وفاته⁽⁴⁾.

(1) - علي رهنما، مرجع سابق، ص 137

(2) - المرجع نفسه، ص 160

(3) - المرجع السابق، ص ص 169-172

(4) - المرجع نفسه، ص ص 175-178

في العام 1956 دخل كلية الآداب بجامعة مشهد، وانتسب إلى فرع الآداب الفارسية⁽¹⁾، ومارس إلى جانب الدراسة والتدريس نشاطات ثقافية وأدبية من جملتها :

. تأسيس جمعية أدبية للدفاع عن الشعر المعاصر، وقد دعا إليها الكتاب والشعراء والشباب المجددين في إقليم خراسان، وذلك سنة 1956⁽²⁾.

. نظم الشعر: (نشر قصيدتين في صحيفة خراسان الأولى بعنوان طير الشلال والثانية بعنوان نظرة سنة 1955)، وفي سنة 1957 نشر قصيدة غزل بعنوان "أسوأ من الفراق"، وقد ظهرت القصيدة مع أسماء شعرية معروفة في الساحة الإيرانية، أما قصيدته الحديثة الأولى "البجعة البيضاء" المنشورة عام 1958 فقد أثارت لغطا كبيرا بين التقليديين في مشهد، وهوجم بسبب مناصرته للشعر الحدائي، والجدير بالذكر أن أهم قصائده الحديثة إضافة إلى البجعة البيضاء قصيدتي "بماذا أخطأت؟" و"ما أنا" قد كانت محبوبة جدا في الأوساط الشبانية⁽³⁾.

- نشر مقالات في صحيفة خراسان⁽⁴⁾.

- تقديم برنامج إذاعي أدبي أسبوعي.

والجدير بالذكر أن شريعتي لم يكن «النموذج المعهود لخريج الثانوية العامة الذي يدخل الجامعة؛ إذ كان يبلغ من العمر آنذاك اثنين وعشرين عاما، وقد عمل معلما في مدرسة ابتدائية مدة ثلاث سنوات، كما أنه كان ناشطا في السياسة الحزبية، واكتسب شيئا من السمعة كمصدقٍ متحمس، وكان معروفا جدا في الأوساط الثقافية والحداثية الإسلامية... كما أن مقالاته أكسبته شهرة بوصفه ناقدا اجتماعيا واعدا ومنظرا أيديولوجيا، وشاعرا رومانسيا رقيقا. هذا وقد كان علي الابن الوحيد لمحمد تقي شريعتي الذي كان معلما وشخصية دينية وناشطا سياسيا يحظى باحترام كبير. هكذا إذن ميزت هذه الخلفية علي

(1) - فيروز راد وأمير رضائي، مرجع سابق، ص 91

(2) - المرجع نفسه، ص 91، نقلا عن جعفر سعدي، كرونولوجيا فكر شريعتي، ص 257

(3) - علي رهنما، مرجع سابق، ص ص 199-206

* - شملت كتاباته في صحيفة خراسان (وبعضها افتتاحيات) تحليلا لروح الشعب الإيراني، وقد توقف عن الكتابة في صحيفة خراسان

في 25 آب/أغسطس 1955 بعد تسعة أشهر من الكتابة المنتظمة. ينظر علي رهنما، المرجع السابق، ص ص 180-181

(4) - المرجع نفسه، ص 92، نقلا عن زوجة شريعتي الدكتورة بوران شريعت رضوي.

شريعتي عن بقية زملائه في الجامعة»⁽¹⁾.

في السنة نفسها تزوج شريعتي من زميلته في الدراسة السيدة بوران شريعت رضوي، أخت الشهيد مهدي شريعت رضوي، من مناضلي الجبهة الوطنية .

وقد أنشأ شريعتي أيضا حلقات دراسية في الجامعة لمناقشة قضايا الإسلام مستعينا بجهود والده في هذا المجال⁽²⁾. خاصة فيما يتعلق بمركز نشر الحقائق الإسلامية الذي أسسه والده سنة 1944⁽³⁾. وفي عام 1958 سجن لمدة ستة أشهر، ولم يكن حينها قد تخرج من الجامعة، وذلك بعد أن ضربت المقاومة الوطنية بعنف من قبل السلطة وتم تشيبتها⁽⁴⁾. «كانت لتجربة الاعتقال والسجن أثر بالغ في شريعتي، ولقد أتعبته رحلته الطويلة نسبيا في البحث عن الذات التي بدأها في عام 1955»⁽⁵⁾.

المرحلة الثالثة (1959-1964): فترة الدراسة في أوروبا

بعد تخرجه من الجامعة بدرجة امتياز في الأدب أرسل في بعثة دراسية إلى فرنسا عام 1959، وقد درس الأديان وعلم الاجتماع، وبدأ هناك بنشر بعض دراساته عن الإسلام باللغتين الفرنسية والفارسية⁽⁶⁾. وكان يقوم غالبا بدراساته وبحوثه الأساسية في مركزين الأول في كلية فرنسا (Collège de France) على يد أساتذة كبار مثل جورج غورفيج (George Gorviche) ** في حقل علم الاجتماع،

⁽¹⁾ - المرجع السابق، ص 184 - 185

⁽²⁾ - فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، مرجع سابق، ص 7

⁽³⁾ - فيروز راد وأمير رضائي، مرجع سابق، ص 91

⁽⁴⁾ - عبد الرزاق الجبران، مرجع سابق، ص 93

⁽⁵⁾ - علي رهنما، مرجع سابق، ص 211

⁽⁶⁾ - فاضل رسول، مرجع سابق، ص 7، وعلي شريعتي، سيماء محمد، ترجمة جعفر سامي الدبوبي، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت،

مؤسسة نشر آثار الدكتور علي شريعتي، طهران، ط2، 1428 - 2007، هامش ص 27

* - كوليغ دي فرانس (Collège de France): أسسها فرنسوا الأول بنصيحة من مدير المكتبة غليوم جودي عام 1930 وكان الهدف حينئذ ردم الفجوات مع جامعة باريس في ما يخص التعليم. ومنذ نشأتها لم تعتبر جامعة ولا مدرسة كبرى ولا معهد أبحاث، لكنها شغلت مكانة متميزة في مجال المعرفة. تتطور كراسي الدراسات فيها بحسب تطور العلم، وهي ليست دائمة، إذ يقدم الأساتذة المكلفون بهذه الكراسي العلمية محاضرات عامة، وتترك لهم حرية واسعة في اختيار البرامج التي يودون متابعتها، وهكذا عرفت الكوليغ دي فرانس بحائته لامعين أمثال كلود برنارد في الطب، وهنري برغسون في الفلسفة وغيرها ... جان فرنسوا دورتيه وآخرون، معجم العلوم الإنسانية، ص 894-895

** - جورج غورفيتش: (1894-1965): أحد الوجوه الأكثر أصالة في علم الاجتماع في القرن العشرين، ولد في نوفو روسيك (روسيا)، كان تلميذا لامعا، وقد انضوى شخصيا في الثورة البلشفية لعام 1917، والتقى لينين وليون تروسكي، مستخلصا من الملاحظة والمراقبة لما شهدته البنية الاجتماعية القديمة الشاملة مثل انفجار الأفكار الموجهة لأعماله السسيولوجية اللاحقة، ولعدم توافقه

والأخرى في المركز الوطني العالي للأبحاث (CNRS) في علم الاجتماع الديني على يد أساتذة مثل جاك بيرك (Jaques Berques) وآخرون⁽¹⁾.

وكانت أيام باريس أخصب فترة في تكوينه الفكري ونشاطه السياسي، فقد درس الاتجاهات الفكرية الراهنة في فرنسا والغرب، وتعلم على يد بعض المفكرين المعروفين ذلك الحين بباريس⁽²⁾. هناك حيث واصل شريعتي نشاطه السياسي إلى جانب دراسته التي تفوق فيها أيما تفوق، فأسس حركة تحرير إيران فرع أوروبا عام 1961، وقد لاقى صعوبة في مكوثه هناك بعد أن سحبت منه المنحة الدراسية لمواقفه السالفة.

تتلמד هناك بضع سنوات على أعظم علماء الإسلاميات على يد بيرك وبرستويج وهنري ماسيه^{**} في الإسلاميات، وكان هؤلاء قمم العلوم الإنسانية، و غدا في طليعة الطلاب في هذه العلوم، بل قد كان يشارك أحيانا أساتذته في الدراسات الدقيقة العميقة ولمع نجمه في الوسط الجامعي، والتقى علماء كبار وتعامل معهم معرفيا من قبل شوارتز، جان بول سارتر^{***}، وكوكتو، كما رافق أستاذ علم الاجتماع الكبير جورفيتش وغدا من أقرب الناس إليه، وأوعى الطلاب لنظريته حتى اشتهر بجورفيتش الثاني.

مع المنحنى الذي أخذته الثورة، لذلك ترك روسيا عام 1920، ذهب إلى براغ لدراسة الحقوق، ثم وصل إلى فرنسا عام 1925، سمي أستاذا في السوربون عام 1949، وتوفي عام 1965. جان فرنسو دورتيه وآخرون، المرجع السابق، ص 784

* - جاك بيرك (Jacques Berrque)(1910-1995): كاتب ومترجم ومستشرق فرنسي، بدأ تعليمه في الجزائر، ثم انتقل إلى فرنسا ليتم تعليمه في السوربون، تنقل بين عدة وظائف عسكرية، ثم سافر إلى مصر ليعمل خبيرا لليونسكو، ثم عاد إلى باريس فانتخب أستاذا لكرسي التاريخ الاجتماعي للإسلام المعاصر، ومديرا للأبحاث في المدرسة التطبيقية العليا. ثم استقال من التدريس الجامعي، واستقر في بيته متفرغا للتدريس والترجمة لا يغادره إلا لإلقاء المحاضرات والاشتراك في المؤتمرات، عريزة فواك بابتي، مرجع سابق، مج 1، ص 420⁽¹⁾ - فيروز راد وأمير رضائي، تطوير الثقافة، مرجع سابق، ص 93

⁽²⁾ - عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، مرجع سابق، ص 290
^{**} - هنري ماسيه Henri Masse(1886-1969): فرنسي متخصص في الفارسية، تعلم في المدرسة الوطنية للغات الشرقية، حيث حصل على دبلوم في العربية والفارسية والتركية، كما حضر محاضرات في المدرسة العملية للدراسات العليا (الملحقة بالسوربون)، وسافر إلى مصر حيث التحق عضوا بالمعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، فأمضى الفترة من 1911 إلى 1914، وهنا اهتم بالنصوص العربية. في 1919 نشر رسالته الكبرى للحصول على الدكتوراه بعنوان: "بحث في سعدي الشاعر"، وعقب ذلك دعي ليكون أستاذا في كلية الآداب بالجزائر، فقام بتدريس اللغتين العربية والفارسية، وكلف بإلقاء محاضرات عن علم الاجتماع الإسلامي، في 1927 صار أستاذا للفارسية في "المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية"، وكان خلال هذه الفترة ينتقل بين الجزائر وباريس، إلى أن استقر نهائيا في باريس. سافر إلى إيران ومصر، ويتنوع إنتاج ماسيه بين الدراسات العربية والدراسات الفارسية، كما أنه حقق العديد من الكتب. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1993، ص 536

^{***} - سارتر(Jean Paul Sartre)(1905-1985): فيلسوف وكاتب فرنسي، وهو داعية لما يسمى الوجودية الملحدة، أهم مؤلفاته: الوجود والعدم، الوجودية نزعة إنسانية، ونقد العقل الجدلي. تتميز فلسفته بالنزعة المتمركزة على الإنسان والذاتية. روزنتال، يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، دط، ص 238

وهناك أيضا بدأ بنشر بعض دراساته عن الإسلام باللغتين الفرنسية والفارسية، وترجم عن الفرنسية كتاب لويس ماسينيون عن سلمان الفارسي⁽¹⁾.

وقد قام أيضا بترجمة كتاب الوجود والعدم لجان بول سارتر، وكذا عمل ماسينيون عن الحلاج، وقام ببضع ترجمات أخرى عن لوي بول، دوركايم، هالبواكس⁽²⁾، كما ترجم جزءا من المعذبون في الأرض لفرانز فانون⁽³⁾، وقد تراسل معه ****.

كان شريعتي خلال هذه الفترة أيضا من أبرز النشطاء في دعم الثورة الجزائرية، وتنظيم التظاهرات ونشاطات التضامن معها⁽⁴⁾، حتى أنه تعاون عن طريق كتابة المقالات مع جريدة الجبهة الناطقة باللغة الفرنسية⁽⁵⁾.

استطاع شريعتي خلال فترة إقامته في فرنسا والتي استمرت خمس سنوات، أن يتنفس أجواء الحرية ويكمل دراسته بعيدا عن الاستبداد الذي كان جاثما على صدر شعبه، غير أنه لم يكن بعيدا عن قضايا

(1) - عبد الرزاق الجبران، مرجع سابق، ص 93-94.

* - ليفي بول (Lucien Levy Bruhl) (1857-1939): فيلسوف فرنسي. أستاذ في جامعة السوربون، ومدير المجلة الفلسفية، من أعماله: "تاريخ الفلسفة الحديثة في فرنسا" و"الذهنية البدائية". عزيزة فواك بابتي، مرجع سابق، مج 4، ص 70
** - إميل دوركايم: ولد عام 1858 في Epinal لعائلة يهودية، وقد أعد أول الأمر ليكون حاخاما، إلى أن توجه نحو الدراسات الفلسفية، دخل عام 1879 إلى معهد المعلمين العالي، وبعد تخرجه وحصوله على التأهيل عام 1882 سمي أستاذا للتربية والعلوم الاجتماعية في جامعة بوردو، حيث دشن الدراسات الجامعية لمادة علم الاجتماع، ثم تحصل على الدكتوراه عام 1893، والتزم بعدها ببناء علم الاجتماع كمادة اختصاص مستقلة، وهي المرحلة التي أصدر فيها كتبه الكبرى. توفي عام 1916. جان فرنسوا دورتيه وآخرون، مرجع سابق، ص 393.

(2) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، مؤسسة نشر آثار الدكتور علي شريعتي، طهران، ط2، 1426هـ - 2006م، ص 394.

(3) - عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، مرجع سابق، ص 291.

*** - فرانز فانون (Frantz Fanon): (1925-1961) طبيب نفسي وفيلسوف اجتماعي، ولد في جزر المارتينيك، وخدم خلال الحرب العالمية الثانية في جيش فرنسا الحرة، وحارب النازيين، ثم التحق بالمدرسة الطبية في ليون، ثم عمل كطبيب عسكري في الجزائر، لينتقل بعدها كرئيس للقسم النفسي بمستشفى البلدية، وعمل خلال تلك الفترة مع جبهة التحرير الوطنية الجزائرية بشكل سري، ثم بشكل علني بعد استقالته من منصبه، حتى توفي ودفن في مقبرة مقاتلي الحرية الجزائريين عام 1961م. ينظر: فرانز فانون، معذبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي، جمال الأتاسي، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ط2، 2015، ص 8.

**** - ينظر الملحق رقم 3، ص 350

(4) - فاضل رسول، مرجع سابق، ص 7

(5) - فيروز راد وأمير رضائي، مرجع سابق ص 93، نقلا عن بوران شريعت رضوي، ص 68

بلده والأحداث التي عصفت به في تلك الفترة، ولذلك كان إلى جانب الدراسة في فرنسا يمارس نشاطه السياسي ضد الحكومة المستبدية في إيران، وذلك عبر انضمامه إلى الحركة الوطني الإيرانية، حيث شارك في نشاطات المنظمات الطلابية الإيرانية في الخارج عبر كتابة البيانات، والقيام بمسيرات الاحتجاج ضد النظام⁽¹⁾. هذا بالإضافة إلى تأثره خلال هذه المرحلة بمقولات لاهوت التحرير* في أمريكا الجنوبية، حيث كانت منشوراتهم وكتبهم تصل إلى باريس⁽²⁾.

كما كانت له صلوات وثيقة مع بعض الصحف والمجلات التي كانت تصدر خارج إيران، ومن جملتها "إيران آزاد" الناطقة باسم الجبهة الوطنية**، كما قاد مع رفاقه خارج إيران "حركة الحرية الإيرانية". وظل شريعتي مناضلاً من أجل تنظيم الحركة الإسلامية في الخارج، ولعب دوراً في تكوين النوى الأولى للجمعيات الإسلامية للطلبة الإيرانيين في الخارج، متعاوناً في ذلك مع الحسن بنى صدر***، وحسن حبيبي وآخرين⁽³⁾. والملاحظ أيضاً في هذه المرحلة أن شريعتي قد أحس بالجفاف الروحي بسبب المادية المفرطة والابتعاد عن الروح الشرقية، ما جعله يسلك منحى صوفياً لتحقيق التوازن⁽⁴⁾.

بعدها اقتنع شريعتي بعقم السياسة الطلابية في الخارج بناء على نقطتين؛ الأولى: أن النضال الطلابي السياسي في الخارج قد انفصل عن الهدف الملموس والظروف الذاتية التي تمر بها البيئة الإيرانية، أما

(1) - المرجع السابق، ص 93-94. نقلاً عن حامد ألعار، الثورة الإسلامية في إيران، ص 101
* - لاهوت التحرير «مصطلح تداوله الباحثون في الستينات من القرن الماضي، وإن كان مدلوله يواكب الأديان في مختلف العصور، فالأديان تسعى لمناهضة الظلم والتسلط والاستبداد والطغيان، وعبر عن لاهوت التحرير في القرن العشرين جماعة من رجال الدين والكنايس في أمريكا اللاتينية، بعد أن عملوا على اكتشاف المضمون الاجتماعي الثوري للعقيدة، وتوظيفها في مقاومة الاستعمار، واعتمادها كمرجعية في النضال والتحرير». عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، مرجع سابق، ص 47
(2) - محمد مجتهد الشيبستري، قراءة بشرية للدين، مرجع سابق، ص 327
** - ظلت صحيفة إيران آزاد بوصفها الصوت الرسمي لـ"الجبهة الوطنية" تحمل بصمة شريعتي وأثره الفكري منذ انطلاقتها في نوفمبر 1962 وحتى يوليو 1963 حين تخلى شريعتي عن مسؤوليتها. ينظر لتفاصيل أكثر حول الموضوع: علي رهنما، علي شريعتي سيرة سياسية، ص 268-275

*** - أبو الحسن بنى صدر: ناشط سياسي وعضو الجبهة الوطنية في إيران، ينظر: المرجع نفسه، ص 306
(3) - فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، مرجع سابق، ص 8.
(4) - علي شريعتي، تاريخ ومعرفه الأديان، ترجمة حسين النصيري، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، مؤسسة نشر آثار الدكتور علي شريعتي، طهران، ط 1، 1429-2008، ج 1، ص 523.

الثانية: فالانخراط في حملة علنية جريئة ضد الحكومة الإيرانية يعني استحالة العودة إلى إيران، ما يعني قضاء بقية العمر في انتقادات قضايا زائفة في المقاهي الباريسية، ومفاد ذلك عدم جدوى هذا النضال، هذا إضافة إلى دور المصالح الشخصية في تسيير النضال السياسي⁽¹⁾.

وعلى الرغم من انخراطه في العمل السياسي بداية خاصة في فترة دراسته بفرنسا إلا أنه ابتعد عنه بعد ذلك بناء على محيطه العام، وتداعيات الأعمال السياسية الغير ممنهجة بشكل جيد، ناهيك عن القمع الممارس من طرف السلطة الحاكمة ضد كل من يقف عقبة أمامها. تداعيات هذه الأمور جعلته يتراجع عن العمل السياسي.

وقد «أفضت المناقشات بين شريعتي وبني صدر إلى الاقتناع بضرورة إيجاد مشروع حول" ما هو الإسلام؟"، وضرورة العمل على موضوعين بحثيين. أما الأول فهو معني بتحليل ونقد الإسلام الذي يمارسه رجال الدين والعامه، وأما الثاني فيتطرق إلى دراسة المصادر الأصلية للإسلام حيث تستنبط التعاليم والمعتقدات والسياسات. وكان لا بد من إنجاز العمل حول الموضوعين بالتوازي للمقارنة بين إسلام رجال الدين وإسلام القرآن. هذه المقارنة منحت شريعتي وبني صدر معلومات كانا بحاجة إليها لتخطيط مواقفهما وأنشطتهما المستقبلية على الصعيد الاجتماعي . السياسي»⁽²⁾. واتفقا على التواصل لاحقاً بخصوص النتائج حيث يقوم شريعتي بدراسة نقدية حول ممارسة الإسلام، في حين ينجز بني صدر بحثاً عن المصادر الأساسية، وقد حدث هذا قبيل رحيل شريعتي عن باريس⁽³⁾.

بعدها عاد إلى البلاد رفقة زوجته التي نجحت هي الأخرى في نيل درجة الدكتوراه في الأدب الفارسي⁽⁴⁾. لتبدأ مرحلة جديدة من حياة شريعتي.

(1) -علي رهنما، مرجع سابق، ص 248- 251

(2) - المرجع نفسه، ص 306- 307

(3) - المرجع نفسه، ص 306- 307

(4) - فيروز راد وأمير رضائي، مرجع سابق، ص 94

المرحلة الرابعة (1964.1969): فترة العودة إلى الوطن وفيها السجن والبطالة والنشاطات

الأولى في الجامعة، ثم فترة النشاطات والمحاضرات في حسينية الإرشاد

في عام 1964 عاد إلى إيران وسجن لمدة ستة أشهر* بسبب مساهماته في نشاطات مناهضة للشاه خارج إيران⁽¹⁾. «وقد وجهت إليه تهمة التحريض ضد الأمن القومي... و جرى التحقيق معه حول آرائه وأنشطته السياسية في أوروبا، لاسيما علاقته بالجبهة الوطنية في باريس. كما حقق السافاك معه أيضا حول سبب زيارته القصيرة إلى إيران في عام 1962»⁽²⁾.

وقد عانى من اكتئاب وميل إلى العزلة في هذه المرحلة، ربما بسبب اصطدامه بالواقع الإيراني بناء على التصور الذي حمله في باريس .

بعد عودته من فرنسا رُفض طلبه وطلب زوجته للتدريس في الجامعة، ما اضطرهما إلى الانخراط بالتدريس في المدارس الثانوية في مدينة مشهد⁽³⁾. ومنذ سنة 1966 عمل أستاذا مساعدا لمادة تاريخ الإسلام في جامعة مشهد⁽⁴⁾، وبعدها في جامعة طهران⁽⁵⁾.

في هذه المرحلة أقبل شريعتي على الكتابة إلى جانب ممارسته للتدريس⁽⁶⁾، وفي سنة 1969 تأسست في طهران حسينية الإرشاد، لتصبح بعد فترة مركزا لنشاطات علي شريعتي؛ حيث قام بإلقاء محاضرات منتظمة حول الإسلام وتاريخ الشيعة، مبلورا من خلالها منظومة أفكاره حول الإسلام، والتي أراد منها تصحيح مفاهيم سائدة خاطئة عن الإسلام، كما أراد منها شحذ الإسلام سلاحا للتعبيئة الفكرية والسياسية في أوساط الشباب؛ وقد أسس شريعتي في حسينية الإرشاد خمس لجان لتطوير النشاطات في مجالات تاريخ الإسلام، تفسير القرآن، الأدب والفن، اللغة والأدب العربي واللغة الإنجليزية، كما نظم مسرحية عن ثورة سرداران المساواتية التي حدثت في إيران خلال القرن الثامن

* - وقد ذكر علي رهنما أنه سجن لمدة ستة أسابيع. ينظر: ص 312

(1) - عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، مرجع سابق، ص 291

(2) - علي رهنما، مرجع سابق، ص 310

(3) - فيروز راد وأمير رضائي، مرجع سابق، ص ص 93-94، نقلا عن جعفر سعدي، ص 259

(4) - عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، مرجع سابق، ص 291

(5) - فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، مرجع سابق، ص 8

(6) - فيروز راد وأمير رضائي، مرجع سابق، ص 95

المجري⁽¹⁾. وكان يهاجم في خطبه ومحاضراته النظام بشكل مبطن من جملتها محاضرة الأمة والإمامة في علم الاجتماع، تمدن وتجدد، الحضارة والتحديث⁽²⁾، وكانت حسينية الإرشاد بمثابة المنبر الحر الذي استطاع شريعتي التعبير من خلاله عن رؤاه وايصالها للناس، وقد «تصدى باعتباره عالما اجتماعيا مسلما لحل مشاكل المجتمعات الإسلامية على ضوء تعاليم الإسلام لذا أخذ يستعرض لطلابه المشاكل بحثا وتحليلا، وسرعان ما أصبح محبوبا بين الطلاب وطبقات الشعب الأخرى، ولهذا شعر نظام الشاه بخطر استمرارية تدريسه في جامعة مشهد، فنقل إلى طهران، واستمر في حياته النشطة ودروسه في حسينية الإرشاد، هذه الأخيرة لم تكن لتجلب ستة آلاف طالب للتسجيل في الصفوف الصيفية فحسب، بل أصبح آلاف الأشخاص من هواة حديثه من مختلف مستويات الشعب»⁽³⁾. وإن دل على شيء فإنما يدل على أن هذه القاعدة الجماهيرية التي اكتسبها شريعتي كانت نتاج تميز خطابه التجديدي وارتباطه بواقع الناس وآلامهم، لذلك «سعى إلى خلق قيادة مسلمة جديدة أتباعها ليسوا حاملي التقاليد القديمة، وإنما الشباب والمتعلمون. وبالمعنى الأخير، كان مشروع شريعتي ناجحا بشكل هائل، ليس في إيران فحسب، بل كذلك في معظم البلدان الإسلامية التي ترجمت فيها رسائله ووزعت بين أفراد الطبقة المثقفة. وهو لم ينشئ حزبا سياسيا قط، لكنه اعتبر محاضراته المعروفة على نطاق واسع عملا موسعا للتنظيم الفكري. وكانت سلسلة محاضراته من 1967 إلى 1972 في حسينية الإرشاد بطهران محاولته الأكثر تنظيما لإبراز نسخته المعادية للهيمنة من الإسلام»⁽⁴⁾.

وكانت محاضراته تطبع كراريسا وتسجل أشرطة، لتوزع بالآلاف في كافة أنحاء إيران، إلا أن نشاطاته اصطدمت بمعارضة فئة من رجال الدين؛ فشنوا على شريعتي حملات تشهير ظالمة واتهموه بالبهائية والوهابية والزندقة... ونشروا حوله كتبا عديدة اتهموه فيها بخيانة الإسلام وإدخال البدع فيه⁽⁵⁾. وهذه المعارضة لا تتعلق فقط بأراء شريعتي التي خالف فيها التوجه العام الذي تنتهجه المؤسسة الدينية

(1) - فاضل رسول، مرجع سابق، ص 8

(2) - فيروز راد وأمير رضائي، المرجع السابق، ص 95

(3) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص 6

(4) - بهروز غماري تيريزي، الإسلاموية والسعي إلى الحدائث البديلة، ترجمة أحمد محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2018،

ص 203

(5) - فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، ص 8.

التقليدية، بل إن له علاقة مباشرة بشهرة شريعتي والتفاف الناس حول محاضراته، مما هدد مكانة رجال الدين وخطابهم التقليدي.

المرحلة الخامسة (1969-1973): خمس سنوات في ظل القمع والإرهاب والسجن والمراقبة إن محاضرات شريعتي في حسينية الإرشاد لم تثر حفيظة رجال الدين عليه فقط، بل أدت إلى «إثارة سخط مديرية الأمن العام عليه، فقامت بالضغط على إدارة الكلية التي قررت إحالته على التقاعد عام 1971 بذرائع شتى، منها عدم الالتزام بقوانين ولوائح الجامعة، وذلك بعد خمس سنوات من التدريس فيها»⁽¹⁾.

وكان شريعتي يرحح إلقاء المحاضرات الجماهيرية على التدريس الكلاسيكي، ولذلك أخذ يكتف من نشاطاته في حسينية الإرشاد، هذه الأخيرة كانت قد أغلقت سنة 1972 فأوصدت بذلك أبواب الحرية في وجه شريعتي الذي بدأ فصلاً جديداً من حياته متوارياً عن أنظار السلطة⁽²⁾، واعتقل هو ووالده، وبقي في السجن 18 شهراً⁽³⁾. وقد قيل بأن سجن شريعتي كان بسبب رسالة كتبها كبار رجال الدين إلى الشاه يتهمون شريعتي فيها بمحاربة الإسلام و تنشئة الماركسيين الإسلاميين، وهو مصطلح يُقصد به مجاهدو خلق⁽⁴⁾. «ولا بدّ أن هناك مجموعة من العوامل التي أدت إلى اعتقال شريعتي. بالإضافة إلى الربط بين شريعتي والحسينية والمجاهدين، كان قلق السافاك يتزايد حيال التأثير السياسي الذي تحدثه كتبه. فكلما واجه السافاك مشكلة مع معارضة إسلامية مسلحة أو غير مسلحة كانت أعمال شريعتي تظهر في النقاش بوصفها مصدر الإلهام الأكبر تأثيراً»⁽⁵⁾. خاصة وأن النظام السياسي آنذاك قد كان شديداً في التعامل مع المعارضين. وإن لم يكن شريعتي صريحاً ومباشراً في نقده لسياسة الشاه، فإنه قد عبر عن ذلك بطرق مختلفة؛ سواء من خلال استحضار نماذج تاريخية وإسقاطها على الواقع، أو من خلال إعادة تفسير آيات من القرآن الكريم، أو من خلال المبادئ الثورية التي أقام فكره عليها... ناهيك عن

(1) - فيروز راد وأمير رضائي، ص ص 95-96

(2) - المرجع نفسه، ص 96

(3) - فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، مرجع سابق، ص 8

(4) - علي رهنما، مرجع سابق، ص 705

(5) - المرجع نفسه، ص 714

الجماهير المتعطشة لخطابه، وهي أحد أوجه التهديد المباشر للنظام السياسي الحاكم.

المرحلة السادسة : ما بعد 1974

أطلق سراح شريعتي بعد أن تدخل من أجله المسؤولون الجزائريون أثناء زيارة الشاه إلى الجزائر سنة 1975، لكنه وضع تحت المراقبة ومنع من أية نشاطات علنية⁽¹⁾. تعرض خلال هذه الفترة للمراقبة، والملاحقة السرية، واعتقل مرات عديدة، وفصل من عمله، ومنع من أن يحاضر أو يشارك في الندوات، ولبث في السنتين الأخيرتين في وطنه تحت مراقبة مكثفة أعاقته حركته⁽²⁾.

وقد «اتخذت أعمال شريعتي بعد السجن شكل الخطاب المفرّغة، التي سُجِّلَت في منزله أو في تجمعات خاصة أو عبّر عنها في رسائل أغلبها إلى ابنه إحسان*. وعلى ضوء الظروف التي ظهرت فيها هذه الأعمال نجد أنها تفتقر إلى ذلك الأسلوب الانفعالي المؤثر الشعاري الطوباوي الذي كان في أعماله قبل السجن»⁽³⁾.

في سنة 1977 غادر طهران متوجها إلى لندن، لبدأ مرحلة جديدة من النشاط خارج البلاد بعد أن سدت في وجهه السبل في إيران، ولكنه قتل بعد شهر من وجوده في لندن بطريقة غامضة ليُدفن إلى جوار مرقد السيدة زينب، وقد أبناه ياسر عرفات والإمام موسى الصدر⁽⁴⁾. وهناك رأي آخر يقول بأن سبب الوفاة المفاجئة كان "فشلا قلبيا" جرّاء الضغوط النفسية التي تعرض لها شريعتي خاصة في الشهر الأخير من حياته⁽⁵⁾.

إن انحراط جيل كامل من الشباب في صفوف الحركة الإسلامية الإيرانية وفي الثورة الأخيرة، إنما

(1) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها

(2) - عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، ص 291

* - ينظر الملحق رقم 2، ص 348

(3) - علي رهنما، ص 779

(4) - فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، ص 8

(5) - علي رهنما، ص 804، وأيضا:

Ervand Abrahamian ;Iran between Two Revolutions;Princeton University Press;USA, 2nd edition, 1983 ,p466.

يرجع إلى حد كبير إلى جهود علي شريعتي التي سبقت الثورة، وكان اسمه يتردد أثناء الثورة بعد اسم الخميني باعتباره معلما للثورة ولل فكر الإسلامي الثوري .

كما أن مئات من قادة ومناضلي الحركات السياسية الإيرانية كانوا من تلامذة شريعتي، ومن المتأثرين بكتابات ونشاطاته في حسينية الإرشاد⁽¹⁾. لذلك فإن شريعتي أكبر مفكر قد ساهم في صناعة الثورة⁽²⁾، خاصة وأن ما ميزه عن معاصرين يتجلى من خلال نقطتين مهمتين؛ الأولى مطابقتها بين الإسلام والعلوم الطبيعية المعاصرة، والثانية إسقاط الإسلام على المشكلات السياسية والاجتماعية الراهنة. وهذه الميزة هي التي أحدثت الفارق بين شريعتي ومعاصريه⁽³⁾.

ومنذ وفاة شريعتي والمعتقدون بأفكاره وأنصاره يقيمون في كل عام مجلسا لإحياء ذكرى وفاته، ويتحدثون فيه عن أفكاره وتأثيره في تفعيل الثورة الإسلامية وإثراء الفكر الديني في المجتمع الإيراني⁽⁴⁾. ورغم عمره القصير إلا أنه قد ترك أثرا خالدا، ليس داخل إيران فحسب، بل إن صوته قد تجاوز الحدود الجغرافية والدينية. «ولما كان شريعتي نتاجا فكريا للعالم الذي كان يعيش فيه، فقد كان توليفة من التقاليد الثقافية والسياسية شرقا وغربا. غربي في مظهره وتعليمه ومنهجه، لكنه يسكن إلى الثقافة الشيعية والفارسية والشرقية، التي تلون إدراكه لها بتعليمه الغربي. كان ينظر إلى الشرق بعين الغرب، وإلى الغرب بعين الشرق. كان يدافع عن إسلامه باستخدام مصادر غير إسلامية، ويدافع عن تشييعه بمصادر غير شيعية. كان شريعتي متمردا على نفسه وعلى مجتمعه وعلى دينه وعلى ماضيه وعلى حاضره. وبوصفه طوباويا محطما للأصنام كان شريعتي دوما في حرب مع "ما كان" ساعيا إلى إيجاد "ما ينبغي أن يكون"⁽⁵⁾.

إن مسيرة شريعتي الحافلة تعبر عن التطبيق الفعلي لأفكاره، إذ أنه لم يكن من صنف المفكرين المنعزلين في أبراجهم العاجية، وإنما كان صاحب علم وعمل وشجاعة ورسالة، وهذا ما وطن شعبيته في نفوس الملتفين حول محاضراته ومؤلفاته.

(1) - المرجع السابق، ص 9.

(2) - Michel Peyret , ALI SHARIATI OU UN AUTRE ISLAM : <https://www.socialgerie.net/> , le 23/03/2021

(3) - Hamid Algar, Roots of the Islamic Revolution in Iran, Islamic publications international, USA, 1st edition, 2001, pp86-87.

(4) - عبد الكريم سروش، السياسة والتدين دقائق نظرية ومآزق عملية، ترجمة أحمد القباجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط 1، 2009، ص 96

(5) - علي رهنما، مرجع سابق، ص 809

المبحث الثالث: العوامل التي شكلت فكر شريعتي

تتداخل الكثير من العوامل في تشكيل المفكر وصياغة توجهه، وهذا سيؤثر حتما على إنتاجه ومساره الفكري. ولم يكن شريعتي مستثنى من ذلك، بل إنه صنيع ظروف نفسية واجتماعية وسياسية، وصنيع معطيات المكان والزمان أيضا.

المطلب الأول: الشخصيات التي أثرت في شريعتي

إن شخصية المفكر عادة منبثقة عن عدة روافد تساهم في بنائها وتأسيسها، بين ما يعتبر ذاتيا؛ كالاستعدادات النفسية وحالات الوعي العقلي والإدراكي، وبين ما يرتبط بحالات التأثير التي مرّ بها، والمتتبع لفكر شريعتي سيلاحظ وجود شخصيات عدة أثرت فيه بشكل أو بآخر، وساهمت في بنائه الفكري، ولم يتم ذلك بمعزل عن الجانب الأول. هذه الشخصيات انقسمت بين كونها من داخل بيئته نفسها، أو من خارجها، ما جعل المشارب التي نهل منها شريعتي متنوعة.

أولا: شخصيات مرتبطة بالبيئة الإسلامية

1- والده:

كان البيت الذي ولد فيه شريعتي بيتا من بيوت الوعي الإسلامي، فقد كان والده عالم دين . لا رجل دين . ومناضلا في الحركة الوطنية؛ الأستاذ محمد تقي شريعتي المؤسس لمركز نشر حقائق الإسلام الذي اضطلع بالدور الحقيقي للدين⁽¹⁾، بدا تأثير شريعتي بوالده واضحا في مؤلفاته من خلال الحديث عنه أو الاستشهاد بمواقف من سيرته أو الاقتباس عن مؤلفاته. ولا يعني هذا التطابق الفكري بقدر ما يوحي بقوة العلاقة بين الأب والابن، ويمكن أن يلخص ذلك من خلال إحدى مقولات شريعتي وهو يتحدث عن والده: «أبي أول معلم واجهته في حياتي بعد أن فطمتني أمي عن الرضاع، وأول إنسان علمني التفكير وهداني إلى الإنسانية، وجعلني أتذوق الحرية والشرف والطهارة والعفاف والاستقامة والاستقلال، وعرفني على مكتبه ومكتبته التي تحوي على ألفي نسخة من الكتب، وإرث أجدادنا السابقين الذين كانوا صفوة بررة وحماة الفضيلة والكرامة من رجال العلم والإيمان والطهارة، منسلخين عن حب المال والإطراء، فلم تنثني رقابهم أمام زخارف الدنيا، ومن الأبطال الأحرار فلم يهدوا كرامة

(1) - عبد الرزاق الجبران، مرجع سابق، ص 91

أنفسهم في الشاء والإطراء على أحد...»⁽¹⁾.

وإن كان محمد تقي الدين شريعتي قد سلك سبيل المصلح في مجال الفكر الديني من خلال مركز نشر الحقائق الإسلامية، فإنه أراد من خلال ذلك العودة إلى التشيع الأصيل كأساس لمنطلقه، بينما كان للابن الذي سار في طريق والده وتجاوز رسالة إسلامية أشمل، انطلقت من ضيق المذاهب إلى رحابة الإسلام. وبالانتقال إلى حيز آخر؛ المدرسة نجد أن شريعتي قد خصّ السيد أحمد الخراساني أستاذه بذكر خاص، خاصة وأنه لم يتحدث عن أساتذته في المراحل المبكرة من حياته، عكس أساتذته المتأخرين* . والسيد أحمد الخراساني هو أستاذه الوحيد الذي ترك فيه تأثيراً دائماً من عدة جهات، وقد كان الخراساني تحريماً ثائراً على التقاليد، درس في الحوزة والتحق بوزارة التعليم بعد إجباره على العمل خارج إطار المؤسسة الدينية... وكان شريعتي شديد التأثير بتأكيد الخراساني على الفكر النقدي المستقل، وكذا انفتاحه وفضوله المعرفي وحس الشك لديه⁽²⁾. وهو ما جعل شريعتي يسلك سبيل أستاذه، بغض النظر عن النتائج التي توصل إليها كل منهما.

2- زعماء الإصلاح في العصر الحديث:

إن أي دارس لفكر شريعتي سيلاحظ هذا الحضور الكثيف لرجالات الإصلاح في العصر الحديث، مع تركيزه على شخصيات بعينها، وسنورد هنا نموذجين اثنين بناء على أهميتهما في حركة نقد الفكر الديني وتجديده من ناحية، وعلى إشادة شريعتي بهما وقوة حضورهما في مؤلفاته ومحاضراته من ناحية أخرى.

أ- جمال الدين الأفغاني :

أشاد شريعتي كثيراً بالسيد جمال الدين الأفغاني في الحركة الإصلاحية الإسلامية، ويمكن اعتباره من الشخصيات التي ساهمت في بنائه الفكري، وهذا باعتبار أمرين مهمين في مسار الأفغاني ذاته؛ الأول كونه رائد النهضة الإسلامية الحديثة، والثاني دوره في مناهضة الاستعمار، وهي نقطة مهمة في كفاحه

⁽¹⁾ - المرجع السابق، الصفحة نفسها، نقلاً عن مجلة أمل ورسالة، ع 7، ص 1، 1977، لبنان، ص 5

* - حسب ما ورد في مؤلفاته في حدود اطلاعي -

⁽²⁾ - علي رهنما، مرجع سابق، ص ص 190-192

السياسي، وقد قال شريعتي: «إن السيد جمال لا يعتبر مصلحا إسلاميا فقط، بل يعتبر شخصا مبارزا ضد الاستعمار في العالم ومحركا للعالم ضد المستعمرين»⁽¹⁾.

واعتبره من أوائل الذين أرجعوا النهضة الإسلامية من حالة القرون الوسطى إلى حالتها الإسلامية الأصلية، وقد علّم العالم الإسلامي نهضة جديدة، خاصة وأن أفكاره انتشرت وأثرت بشكل كبير⁽²⁾. وهو ما يبرر هذا الحضور القوي للأفغاني في مؤلفات شريعتي.

ب- محمد إقبال

أشاد شريعتي كثيرا بإقبال، واعتبره من أكبر الشخصيات أيضا في هذا العصر وفي العالم الإسلامي، حيث فهم الإسلام و الغرب فهما جيدا، «لقد كان رجلا كبيرا ويمتلك ثقافتين، فقد كان فيلسوفا ورجلا مجاهدا إسلاميا وعالما بالثقافات الأوروبية، وكان شاعرا وعارفا ورجلا مجاهدا، حيث سعى وبواسطة فلسفته هو أن يرجع البلاد الشرقية إلى فلسفتها وعلومها الإسلامية العميقة والأصيلة»⁽³⁾. ويرجع إليه الفضل في إعادة بناء الثقافة الإسلامية، خاصة بالنظر إلى حجم التخلف الذي شهده المسلمون الهنود في تلك الفترة.

وقد ألف شريعتي كتابا عن إقبال وعنوانه بـ "نحن وإقبال"، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على عمق الأثر الذي تركه على فكره. ويمكن من خلال مؤلفات شريعتي استنباط التقاطعات المشتركة مع إقبال من خلال عقلنة الخطاب الديني وامتلاك ثقافة مزدوجة؛ إسلامية وأوروبية.

ثانيا: شخصيات مرتبطة بالبيئة الغربية

1- لويس ماسينيون

يقال بأن شريعتي قد عمل مساعدا لماسينيون بين عامي 1960 و1962، خصوصا في أبحاثه حول فاطمة، من ناحية أخرى فقد تشرب أفكاره العرفانية وتجربته الصوفية، ولم يدرك شريعتي تأثير

⁽¹⁾ - علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، مصدر سابق، ص 540

⁽²⁾ - المصدر نفسه، ص 539-545. وينظر أيضا علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، ترجمة هاجر القحطاني، دار الأمير، بيروت،

ط 2، 2007، ص 81، وأيضا علي شريعتي، تاريخ الحضارة، ترجمة حسين نصيري، دار الأمير، بيروت، ط 2، 2007، ص 775

⁽³⁾ - علي شريعتي، تاريخ الحضارة، ص 775. وأيضا: علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، مصدر سابق، ص 533

ماسينيون عليه إلا بعد عودته من إيران⁽¹⁾. وصفه بالإنسان العظيم، والعالم الكبير بالإسلام⁽²⁾. وهذا عكس التوجهات الإسلامية بشكل عام في تعاطيها مع المستشرقين وكتابتهم.

2- جورج غورفيتش:

إن القارئ لكتب شريعتي سيلاحظ لا محالة كثرة ورود اسم غورفيتش فيها، ومما لا شك فيه أن هذا الأخير قد ترك تأثيراً ملموساً على شريعتي وكتاباته، «لقد فتحت دروس غورفيتش عيني شريعتي على مكتبة غنية من أفكار المثقفين الأوروبيين والنظريات الأساسية في علم اجتماع المعرفة، وعلى الجدل فيها بين الماركسيين والليبراليين. ولعل مواظبة شريعتي على حضور محاضرات غورفيتش، الماركسي الملتزم والمعارض للستالينية، قد فتحت أمام شريعتي أبواب الفكر الماركسي وسهلت عليه التعاطي معها تحلاً ونقداً. ولعل نهج غورفيتش في التدريس قد أسهم في تمكين شريعتي من رؤية الفرق بين مرونة النظريات الماركسية وتعددتها وبين تطبيقها السوفياتي. ولعل هذا ما يفسر بقاء شريعتي على موقفه المتحفظ من حزب (توده) الإيراني الذي أراه مجرد مرآة للحزب الشيوعي السوفياتي»⁽³⁾. لذلك يمكن القول أن استفادة شريعتي من غورفيتش كانت بشكل أكبر من الناحية المنهجية.

3- فرانز فانون

اعتبره رجلاً عظيماً، ومن الشخصيات المهمة، ومن مفكري العالم الثالث ومن المجاهدين على الصعيدين الفكري والاجتماعي من جهة، وضد الاستعمار من جهة أخرى⁽⁴⁾. وقد ترجم بعض أعماله وكان على علاقة به⁽⁵⁾ وقد أثارت أعمال فانون اهتمام شريعتي خاصة كتاب معذبو الأرض، وكانت لهما توجهات مشتركة خصوصاً ما تعلق ببناء إنسان جديد بعيداً عن مخلفات الاستعمار⁽⁶⁾، واهتما أيضاً بقضايا التحلف والعودة إلى الذات. ولا يعني هذا أن شريعتي قد استعار أفكار فانون بالضرورة بقدر ما يدل على وجود مساحات فكرية مشتركة بينهما، وهي ناتجة عن تشابه الاهتمامات والقضايا

(1) - المرجع نفسه، ص 286-292

(2) - علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، مصدر سابق، ص 13

(3) - علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، مصدر سابق، هامش ص 122

(4) - المصدر نفسه، ص 417-420

(5) - علي شريعتي، مسؤولية المثقف، مصدر سابق، ص 135

(6) - ينظر الملحق رقم (3): ص 351

التي طرحها واقع بلدان العالم الثالث في تلك لفترة، خاصة ما تعلق بمسألة الاستعمار ونتائجها. لذلك يقول شريعتي: «لا يستطيع أحد أن يتهمني بأنني لا أعرف فانون لأنني من الأشخاص الأوائل الموجودين في إيران الذين يعرفون فانون جيدا، فقد ترجمت آثاره وتحديث حوله، وكتبت عن جميع أفكاره، وقد طبعت ونشرت هذه التراجم، لذا فانا أعرف أفكاره وطريقة تفكيره جيدا، فأنا أعتقد وأؤمن به بصدق، ولكنني لا يمكن أن أستنسخ أفكاره وأرددها لأنني أمتلك أساسا ثقافيا وفكرا خاصا، وقد أشرك معه في الفكر والثقافة من جهات عديدة، وأختلف معه في وجهات نظر عديدة أخرى»⁽¹⁾.

4- جاك بيرك (Jacques Berque)

ترك أثرا عميقا في نفس شريعتي الذي جعله أحد أبطاله، وكان قد حضر محاضراته خلال العام الأكاديمي 1963-1964 حول سوسيولوجيا الإسلام، وهذا بعد حصوله على شهادة الدكتوراه، وبحلول عام 1964 توطدت علاقتهما وأصبح شريعتي مقربا من جاك بيرك، وقد تعلم منه تحويل المفاهيم الجوفاء إلى مفاهيم ذات قيمة، وترتكز هذه العملية على مفهوم درجة الدلالة، أو المعنى الحقيقي للكلمات⁽²⁾، ومن هنا يمكن فهم الحمولة الثورية التي ميزت شريعتي في تناوله للمصطلحات المتداولة التي أكسبها روحا خاصة، وهذا لا يعني أن شريعتي قد فعل ذلك بدافع التقليد البحث، بل إن تصوره الخاص يطغى على كل الأفكار التي استوردها من خارج حقله المعرفي.

5- جون بول سارتر

«أصبحت أفكار جون بول سارتر (خصوصا حول الوجودية) مصدر إلهام كبير لشريعتي، فمفهوم سارتر حول حرية الفرد والمهمة الصعبة في الاختيار، والتأثير العالمي لقرار الفرد الشخصي، وحق الفرد في العصيان، كل ذلك أصبح جزءا لا يتجزأ من خطاب شريعتي وأيديولوجيته. في باريس استشعر شريعتي تأثير سارتر والانطباع القوي الذي تركه على الشباب، فوجد فيه طاقة ديناميكية وقدرة كبيرة على إحداث التغيير. حاول سارتر التوفيق بين الوجودية والماركسية والإنسانية، ما يدل على إمكانية وفائدة التقريب بين المذاهب الفكرية. هكذا اعترف شريعتي بأهمية الاشتراكية والوجودية ورأى ضرورة إدماجهما مع الإسلام»⁽³⁾.

⁽¹⁾ - علي شريعتي، تاريخ الحضارة، مصدر سابق، ص 585

⁽²⁾ - علي رهنما، مرجع سابق، ص ص 298-300

⁽³⁾ - المرجع السابق، ص ص 301-302

وقد تأثر أيضا بمدرسة أصالة الوجود، وانجذب إلى أفكار هايدغر أكثر من أية أفكار أخرى⁽¹⁾. وإشادته بالوجودية خير دليل على ذلك، إذ اعتبرها أحيانا كثيرة المذهب الذي يمكنه أن يخلص الإنسان.

وقد ساهمت الظروف التي مرت بها إيران في صياغة أفكاره وتوجيهها، كما لا يمكن إغفال الأحداث العالمية التي واكبها خاصة فيما تعلق بالثورات التحريرية في العالم آنذاك.

المطلب الثاني: كتبه

ترك علي شريعتي مؤلفات ترنوا على المائة بين محاضرات طبعت أو مقالات أو ما كانت كتباً في أصل تأليفها، وأما ما ترجم إلى اللغة العربية* فهو كالاتي:

1- محمد خاتم النبيين من الهجرة حتى الوفاة

أشار شريعتي في بداية الكتاب إلى أنه سعى من خلاله إلى النظر إلى النبي ﷺ والمدينة المنورة من أقرب نقطة ممكنة، وقد اعتمد على أقدم وثائق تاريخ الإسلام في بيان ذلك، بما فيها مصادر أهل السنة كخطوة أولى لتحقيق التقارب بين المذهبين. وكانت الهجرة هي أولى المحطات التي وقف عندها المفكر، إذ اعتبرها قاعدة التغيير الأساسية، لأن قطع العلاقة بالأرض تغير رؤية الإنسان لنفسه وللعالم، وتجنبه الوقوع في فخ الجمود والتكلس كما عبر شريعتي، لكونها تبث روح الحركة في المجتمع، ومن خلال هذا المنطلق فالنبي ﷺ سعى عن طريق الهجرة إلى فتح آفاق المجتمع العربي القبلي. وقد قام شريعتي بصياغة رؤيته وفق تحليل آي الذكر الحكيم التي تناولت الموضوع سواء من خلال القصص القرآني أو الأمر بالهجرة، مشيدا بالدور الذي قام به الصحابة الأوائل ﷺ سواء ممن هاجروا إلى الحبشة أو المدينة.

وتابع شريعتي تحليل الأحداث المتعلقة بالسيرة النبوية في المدينة في مرحلة ما بعد الهجرة، مبرزاً أهم المحطات في حياة النبي ﷺ والمسلمين، والتي شكلت المجتمع الإسلامي طيلة عشر سنوات. ليختتم

(1) - علي شريعتي، تاريخ الحضارة، مصدر سابق، ص 600

* - صدرت مؤخرا بعض الترجمات الجديدة باللغة العربية لكتب شريعتي، وللأسف لم يتمكن من الحصول عليها، وهي معنونة كما يأتي: ماذا علينا أن نفعل، مشترك في أسرة النبي، علي وحيدا، الوجودية والحرية، الهجرة والحضارة، آمال العصر في المرأة المسلمة، وقد صدرت عن منشورات لاوكون بالعراق.

الكتاب بالحديث عن وفاة النبي ﷺ وما تبعه من خلاف حول الأحق بالخلافة.

2- الإمام علي في محنه الثلاث

يقصد شريعتي بالحن الثلاث: محنة التاريخ، محنة التشيع، ومحنة الإنسان. وقد تمحورت مواضيع الكتاب حول الإنسان في الإسلام والحضارة المعاصرة، مفهوم شريعتي للدين، وحديث طويل عن الإمام علي، مع التعليق على بعض الوقائع التاريخية، وتعرض لمسألة التقريب بين السنة والشيعة، والدفاع عن المذهب الشيعي والوحدة الإسلامية.

3- فاطمة هي فاطمة

الكتاب في الأصل مجموعة محاضرات مسجلة فرغ بعضها وطبع في حياة الدكتور فتمكن من مراجعته، والبعض الآخر طبع بعد رحيله⁽¹⁾. وقد اعتبره شريعتي بمثابة إجابة للسؤال الذي يُطرح من قبل النساء: كيف علينا أن نصبح؟ وهذا بين تجاذبات القوالب التراثية والقوالب المستوردة من الغرب، ليلخص الإجابة في فاطمة.

عموما تحدث شريعتي في هذا الكتاب عن المرأة بين الواقع والتحديات والعثرات، ثم خصص حديثه عن فاطمة باعتبارها النموذج الأفضل، مع تحليل لمسارها ومواقفها في الحياة .

4- التشيع العلوي والتشيع الصفوي

التشيع بين ما هو كائن وبين ما ينبغي أن يكون، أي بين الصفوي والعلوي، وفيه أيضا نقد للخطاب الديني المقدم ولرجال الدين سواء من المنتمين إلى المذهب الشيعي أو غيره، وتطرق فيه إلى الصراع السني الشيعي من حيث الأسباب والنتائج، وكذلك ضرورة التقريب بين المذهبين، وأيضا عن المسار الذي اتخذته التشيع الصفوي وتحليلات ذلك على الواقع الشيعي المعاصر، مع تحليل عميق لبعض مظاهر الانحراف الدخيلة على المذهب والبحث في مصادرها، ليقوم بعد ذلك بمقارنة بين الأسس الاعتقادية للتشيع العلوي والتشيع الصفوي، إذ أنها وضحت الفوارق بشكل جيد ومباشر، وهو من كتب شريعتي التأسيسية والبالغة الأهمية في مشروعه لنقد لفكر الديني.

(1) - علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، ترجمة هاجر القحطاني، دار الأمير، بيروت، ط 2، 2007، ص 5

5- الشهادة

في الكتاب ثورة على التزييف الديني وإعطاء معاني جديدة خاصة فيما يتعلق بالشهادة ... وحديث عن آل البيت باعتبارهم النموذج الأمثل للشهادة كما يراها شريعتي، إذ اعتبرها منهج حياة، مركزا على فلسفة الموقف الحسيني وامتداداتها على الواقع المعاصر.

6- أبي أمي نحن متهمون

عبارة عن محاضرة طويلة ألقاها علي شريعتي بتاريخ 26-8-1972 على طلابه وجمهوره في مدينة مشهد الإيرانية، ومنعت السلطات نشرها وصارتها من المكتبات وقام طلابه بإعادة نشرها بعد أن تسربت بعض النسخ خارج إيران، ونشرت في كل من أوروبا، كندا وأمريكا، وترجمت إلى عدة لغات، وترجمت إلى العربية عام 1990 من طرف الدكتور إبراهيم شتا⁽¹⁾.

ما يميز الكتاب أمران :

- جرأته على تسمية الأمور بمسمياتها دون الالتفات إلى أي مقام، وهو ما كان يدور في أذهان الشباب الذي نفر من الدين.

- إعادة البناء على المستويين الفكري والعملي، وذلك من خلال فضح الخرافات، وتنقية الموروث، وتعمير القلوب بنور الإسلام الصافي⁽²⁾.

7- دين ضد الدين

يفصل فيه شريعتي في قضية الدين وأنواعه وتأثيراته الحضارية سواء ما تعلق بالدين الحق أو الأديان المخدرة. وقد ركز فيه على خصائص دين الشرك وبيان الانحرافات التي تفصله عن دين التوحيد، مع وجود ملاحق بالكتاب وهي كما يلي :

أ- نعم هكذا كان يا أخي

هو بمثابة حوار مع المستضعفين يصف فيه شريعتي الوضع الراهن، وما يحمله من استعباد للإنسان، سواء عن طريق الدين أو السلطة أو غيرها.

(1) - علي شريعتي، أبي أمي نحن متهمون، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، دار الأمير، بيروت، ط2، 2007، ص 6

(2) - المصدر نفسه، ص 7

ب- توينبي الحضارة والدين

وهو عبارة عن حوار مع فيلسوف الحضارة أرنولد توينبي.

ج-وداعا يا مدينة الشهادة

يتحدث فيه عن مدينة مشهد حيث دفن الإمام علي بن موسى الرضا.

د-لولا البابا وماركس

يعرض فيه مسار ماركس* في الإصلاح، وقد قصد بالبابا طبقة رجال الدين المتحكمين بعقائد الناس على طول التاريخ في مجتمعات مختلفة، ما دفع ماركس إلى الثورة وإرساء قواعد النظام الاشتراكي.

هـ- ندوة

للإجابة على الأسئلة والإشكالات المطروحة

8- الفريضة الخامسة

عبر شريعتي بطريقة رمزية عن شعائر الحج، بأسلوب جميل وكلمات راقية، وتعبير رمزي صاغ كل ذلك، الكتاب متميز جدا و قد حمل معان جديدة عن هذه الشعيرة العظيمة، وهو بطبيعة الحال لا يتحدث عنها بمعزل عن الإنسان، بل يفصل عند تناوله لكل ركن ويربطه ببناء الإنسان والمجتمع، لقد استطاع شريعتي في هذا الكتاب أن يجعل العبادات- الحج - لبنة أساسية في عملية التغيير الحضاري، ناهيك عن الأسلوب المدهش، والشعور العرفاني الذي أضفاه على الكتاب وكان سمته الأساسية.

9- معرفة الإسلام

حاول أن يعطي في الكتاب تصورا شاملا عن الإسلام، واستند في حديثه إلى دور السنن الكونية في التغيير الحضاري وتفعيلها من طرف الأنبياء خصوصا، كما أولى عنايته لقضيته الشرك والتوحيد. وفي عرضه للإسلام تحدث مطولا عن النبي ﷺ، وعن الكثير من القضايا التي أثارت الجدل حول شخصه الكريم.

* - كارل ماركس (Karl Marx) (1818-1883): فيلسوف وسياسي وعالم اقتصاد ألماني. درس القانون في بون والفلسفة في برلين، حصل على الدكتوراه ببحث فلسفي عن ديمقراطس وأبيقور. نشر مع صديقه فريدريك أنجلز "البيان الشيوعي" عام 1848، أبعده عن فرنسا وألمانيا، فذهب إلى لندن عام 1849، حيث انكب على الدرس في المتحف البريطاني. أشهر آثاره "رأس المال" في ثلاثة مجلدات. عزيمة فواك بابتي، مرجع سابق، مج 4، ص 91

10- الحسين وارث آدم

في الكتاب تحديد في بعض المفاهيم المتعلقة بالمذهب الشيعي، كلام عن الثورات والانقلاب على الوضع القائم...نقد لرجال الدين وإعطاء الرؤية الشريعية حول المذهب الشيعي خصوصا والدين الإسلامي على وجه العموم. والملاحظ أن شريعتي في هذا الكتاب لم يتناول الأحداث التاريخية - استشهاد الحسين كحدث مركزي في الكتاب- مجرد العرض، بل إن التحليل الذي رافق ذلك يرتبط بفلسفة الحضارة، خاصة وأن العقائد الدينية تؤثر بالشكلين الإيجابي أو السلبي وهذا حسب طريقة فهم وامتنال المنتمين إليها وتعاملهم معها فكرا وواقعا، وهو ما لمسناه من خلال بيان شريعتي لعقيدة الانتظار عند الشيعة، وكيف يقبل معناها السلبي الذي يلخصه في الركود وتقبل الوضع القائم، إلى معنى متحرك وفعال، ويجعله فرصة للتغيير والانقلاب على الوضع القائم.

11- العودة إلى الذات

هو أحد أهم مؤلفات شريعتي التي توضح طبيعة مشروعه الفكري ورؤيته اتجاه ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، وقد كانت العودة إلى الذات أحد المحاور المهمة التي احتواها الكتاب، إضافة إلى عرضه ونقله لبعض الفلسفات الغربية التي تحكم العلاقة الفكرية للشرق بالغرب خاصة ما تعلق بالهوية وإشكالاتها، وكذا تركيزه على مسؤولية المفكر بناء على رؤيته الخاصة.

12- بناء الذات الثورية

تكلم عن بناء الذات الثورية وأبعادها المتمثلة في العبادة، العمل، والنضال الاجتماعي، كما احتوى الكتاب بعضا من شذرات نظرتة للإنسان.

13- النباهة والاستحمار

يتحدث عن الوعي الفردي والجماعي، وعن الاستحمار وأنواعه ومظاهره مع نقد بعض المفاهيم، وتطرق فيه إلى طريقة الحياة في مجتمعه.

14- منهج التعرف على الإسلام

يصور الكتاب ملامح مشروع شريعتي النهضوي من خلال تفعيل الدين وفق رؤية جديدة، مع توظيف علم الاجتماع في ذلك.

15- الدعاء

يتحدث شريعتي في هذا الكتاب عن الدعاء بطريقة إيجابية أيجعله محركا اجتماعيا. معتبرا أن وجوده يأتي بعد الواجب وبعد العمل، والملاحظ أنه حتى في معاني دعائه قد تمرد على الواقع الديني الذي لم يكن وضعه مرضيا بالنسبة إليه. وهنا لم يعتمد شريعتي على ما ورد في الآثار الإسلامية فقط، بل تعدى ذلك إلى البحث خارج المجال الثقافي الإسلامي، إذ أشاد بما وصل إليه ألكسيس كاريل في موضوع الدعاء.

والدعاء في الإسلام وفق رؤية شريعتي هو الإرادة والمحبة والحاجة والاستغناء وتحدي الواقع، وقد أظهر الجانب السياسي والاجتماعي للدعاء، كونه وسيلة للجهاد ومناهضة الظلم، وهو ما تثبتته الصحيفة السجادية التي استنبط منها شريعتي الكثير من اللطائف وختم كتابه بنص من أدعيتها.

16- الإمام السجاد أجمل روح عابدة

اعتبر شريعتي أن الشيعة قد اتخذوا الدعاء وسيلة للجهاد بسبب الظروف التاريخية التي عاشها هذا المذهب. وقد قسم شريعتي الدعاء إلى أصناف ثلاثة؛ الأول يكون بقصد الثواب، والثاني يستعاض به صاحبه عن تحمل المسؤوليات والواجبات الملقاة على عاتقه، أما النوع الثالث وهو أرقى أنواع الدعاء، ورغم ذلك لا يكون بديلا عن العلم والفكر والعمل وتحمل المسؤولية، لذلك فطلب شيء من الله تعالى يكون بعد تهيئة السباب المحققة له، وهو ما مثلته سيرة النبي المصطفى ﷺ خاصة في غزواته، إذ أن طلب النصر من الله ﷻ يكون بعد اتخاذ كل أسباب النجاح. وهذا ما يصدق على الدعاء العلوي الإسلامي الأصيل الذي مثله الإمام السجاد عليه السلام من خلال الصحيفة السجادية. وما أراه شريعتي من خلال هذا النموذج هو تحرير الدعاء من مخالب العاجزين، باعتبار الدعاء وسيلة من وسائل التغيير والبناء.

17- مسؤولية المثقف

تحدث عن المثقف بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، معرجا على مسار ذلك في الحضارة الغربية خاصة خلال القرون 17، 18، و19 الميلادية، وأعطى وجهة نظره حول ما يمكن أن يفعل من دور المسلم حضاريا.

18- التشيع مسؤولية

تكلم عن الفن ومسؤوليته، وبعدها عن الدين وعن التشيع كما هو موجود، وكما يراه هو، وعن مسؤولية التشيع ورجال الدين الشيعة.

19- مسؤولية المرأة

تعرض المؤلف في الكتاب إلى الكثير من القضايا الاجتماعية التي تخص المرأة مع نقده لبعض القيم الغربية، وتسليطه الضوء على شخصية فاطمة باعتبارها نموذجا للمرأة الفاعلة اجتماعيا كما يرى شريعتي.

20- الأخلاق للشباب والطلاب والناشئة

قام شريعتي في الكتاب باستعراض عدة مفاهيم أخلاقية وشرحها بأسلوب عملي بسيط وجريء، وقد أراد تدريسه للناشئة في الصفوف الرابعة، الخامسة والسادسة ابتدائي، مع إضافته لبعض القصص والأشعار.

21- الأمة والإمامة

يعد الأمة والإمامة من أهم مؤلفات شريعتي، من حيث تناوله لأهم عقائد الشيعة، وإعطائه أبعادا ورؤى جديدة حولها، وجه نقده فيه لمسألة الإمامة بالمفهوم القديم، وكذا للنظم والفلسفة الغربية المعاصرة، وحوى بين طياته ثورة ضد الظلم والتخلف، وتحدث فيه أيضا عن الإنسان مركزا على قضية الإنسان الكامل... وتطرق أيضا إلى قضيتي الخلافة والإمامة ملتفتا إلى آراء ومقولات المذهب السني.

22- الإنسان والإسلام

عبارة عن ست محاضرات ألقاها شريعتي عام 1968 خلال ست جلسات متتالية في كلية النفط، في مدينة آبادان الإيرانية، ضمن الموسم الثقافي من ذلك العام، وهي معنونة كما يلي :
الإنسان والإسلام، الرؤية الكونية، استخراج المصادر الثقافية وتهذيبها، سجون الإنسان الأربعة، مخروط علم الاجتماع الثقافي، الإيديولوجية.

23- الإنسان والتاريخ

تكلم عن النظريات الفلسفية الغربية في تفسير التاريخ، هذا بالإضافة إلى رؤيته للتاريخ والإنسان وعلاقة هذا بذلك، لذلك فقد اهتم في مؤلفه هذا ببيان سجون الإنسان الأربعة، وسبل التحرر منها، ملخصا فيه نظرتة للإنسان بين الموجود والمأمول.

24- قصة حسن ومحبوبة

يعرض فيه بعض المفاهيم الدينية على شكل حوار بين معلم ورجعي، ويكون حسن ومحبوبة الأنموذج الإيجابي للدين كما يراه شريعتي.

25- الحر إنسان بين خيار الفاجعة والفلاح

عرض مسيرة الحر بأسلوب جميل ومؤثر، وقد عبر عنه برمزية بحيث يمكن إسقاط ذلك على كل إنسان. كما نقد بعض الأمور المتعلقة بتعامل الدولة مع موروثها وهويتها، ومظاهر ذلك كالعلم الوطني مثلاً.

26- سيماء محمد

تكلم عن الأديان من وجهة نظر علمي الاجتماع والتاريخ، خاصة فيما يتعلق بفاعليتها حضارياً، وخص الإسلام ببعض الكلام، مع وجود لمسة صوفية في طريقة التعبير.

27- تاريخ الحضارة

تحدث شريعتي في الكتاب عن الحضارة عموماً مركزاً على قضية الثقافة وعوامل النهوض وكذا التغيير الاجتماعي، بناء على ما يسمى بالرؤية الكونية، وقد وظف بعض العلوم خلال ذلك كعلم التاريخ وفلسفته، وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم مقارنة الأديان، إضافة إلى أن الكلام عن الحضارة الغربية قد شغل حيزاً لا بأس به من الكتاب خاصة فيما يتعلق بالرؤية الكونية.

28- الإسلام ومدارس الغرب

ركز شريعتي في هذا الكتاب على نقد الماركسية والرأسمالية والوجودية، وأعطى وجهة نظره حول الإسلام والإنسان، أو رؤية الإسلام للإنسان مقابل المدارس الغربية والأديان الأخرى...

29- تاريخ ومعرفة الأديان

الكتاب عبارة عن مجموعة محاضرات ألقاها شريعتي في حسينية الإرشاد، وقد تمحور حول الأديان من حيث التاريخ والطقوس، وعلاقة ذلك بالإنسان، كما درس قضية الدين من حيث النشأة والتعريف والأبعاد المتعلقة بذلك.

30- كتاب (الصحراء) (كوير): مفعم بالأدب والعرفان والفلسفة، يقول شريعتي بأنه كتبه لنفسه فقط⁽¹⁾. وهو سفر عظيم من أسفار شريعتي. إن قراءته بمثابة معراج في فكر وروح شريعتي لاكتشاف جانب مهم لم تظهره المؤلفات الأخرى التي اشتهر بها. فنصوصه الصحراوية هي صوته الداخلي الذي كتبه لنفسه، وإن كانت متسمة بالعدمية والسوداوية في معظم الأحيان، فهي لا تخلو من عمق عرفاني وتوجه واضح لعالم الروح. ويظهر الكتاب أيضا شغف شريعتي بالعزلة ورغبته الملحة في الانفراد بالذات، والانصات لصوتها الداخلي. وهذا مغاير تماما لما اعتدنا عليه في كتب شريعتي الدينية والاجتماعية.

وهناك بعض الكتب التي لم تصدر ترجمتها إلى العربية بعد، نذكر منها:

31- موعد مع إبراهيم

وهو من الآثار الهامة في أدب الرحلة إلى الحج باللغة الفارسية وهو كتاب يقع في ستمائة صفحة، ويضم ما كتبه شريعتي في سفرته الأولى إلى الحج سنة 1970، وسفرته الثانية والأخيرة سنة 1971، القسم الأول يتضمن محاضراته في الرحلة الأولى، وهو عبارة عن أربع محاضرات متوالية ألقاها في حسينية الإرشاد في طهران بعد عودته من الحج تحت عنوان "موعد مع إبراهيم".

أما الرحلة الثانية فهي تتألف من إحدى عشرة محاضرة ألقاها شريعتي في المدينة المنورة، ومكة المكرمة، والمشاعر المشرفة، وهي تتمحور حول المدينة المنورة كمحطة للهجرة، ورؤية تحليلية لفلسفة مناسك الحج، ودراسة في السيرة النبوية من الولادة إلى البعثة⁽²⁾.

32- دليل إلى خراسان:

ألفه شريعتي سنة 1966 بتكليف حكومي أثناء عمله في وزارة التعليم، وكان بمثابة دليل سياحي لخراسان، وقد قدم فيه وصفا مفصلا لبلدات خراسان وطبيعتها، وتاريخها ومعالمها التاريخية والأماكن السياحية، وفي الكتاب فصل كامل حول تاريخ خراسان وجغرافيتها السياسية والاقتصادية ودينها وثقافتها⁽³⁾.

لشريعتي كتابات ملؤها الألم بمنحى الأدب الفلسفي منها كتاب (التوحد)، و(دفاتر رمادية) بأجزائه

(1) - علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، مصدر سابق، ص 243

(2) - عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، مرجع سابق ص 285

(3) - علي رهنما، ص 326

الثلاثة، التي انعدمت في حادثة، وقد حزن شريعتي بسبب ذلك حزنا شديدا، وشرع بعدها في تأليف كتاب جديد (دفاتر الحقيقة) في جزأين، ويعتبر هذا النتاج الفلسفي الأدبي من أكثر كتابات شريعتي غرابة وألما وسوداوية⁽¹⁾.

«وفي حوارات العزلة يكشف شريعتي أفكاره ومشاعره الأكثر حميمية. وعلى الرغم من صعوبة وضع هذه الكتابات في قالب تاريخي محدد نظرا إلى ندرة التواريخ فيها، إلا أنها توفّر وصفا دقيقا إلى حدّ بعيد عن مزاجه وانشغالاته الفكرية»².

وقد قام أيضا بترجمة كتاب الوجود والعدم لجان بول سارتر، وكذا عمل ماسينيون عن الحلاج، وسلمان الفارسي، وقام ببضع ترجمات أخرى عن لوي برول، دوركايم، هالبواكس⁽³⁾، كما ترجم جزءا من المعذبون في الأرض لفرانز فانون⁽⁴⁾.

إن التنوع الذي نشهده على مستوى المؤلفات وتقسيمها إلى إسلاميات، صحراويات، واجتماعيات يدل على سعة أفق شريعتي وتعدد مجالات إبداعه، ناهيك عن تنوع الروافد المعرفية التي شكلت نتاجه الفكري.

(1) - عبد الرزاق الجبران، مرجع سابق، ص 117

(2) - علي رهنما، المرجع السابق، ص 498. وقد أشار المؤلف في نفس الصفحة إلى أن حوارات العزلة متكونة من جزأين، وتفوق مجموع صفحاتهما 1300 صفحة.

(3) - المرجع نفسه، ص 93-94. وأيضا: علي شريعتي، العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص 394

(4) - عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، مرجع سابق، ص 291

الفصل الثاني:

منهج علي شريعتي في نقد الفكر

الدريني

جامعة الأمير
عبد القادر
الطهري
الإسلامية

إنّ ما يمكن الاصطلاح عليه بمنهج شريعتي في نقد الفكر الديني هو ذلك النسق الذي يحكم فكره ويربط بين مؤلفاته ومحاضراته ومختلف أعماله على اختلاف موضوعاتها، ليجعل ذلك محكوماً بوحدة داخلية لها تجليات خارجية، وأدوات معرفية موصلة إليها.

وتجدر الإشارة إلى أن استقراء فكر شريعتي وتفكيك البنى التأسيسية التي تحكمه يتطلب استعمال نفس الأدوات التي تناول الفكر الديني من خلالها، حتى لا نجانب ما أراد الوصول إليه، وذلك بالنظر على وجه الخصوص إلى تخصصه في علم الاجتماع واستخدامه للأدبيات الماركسية التي ميّزت خطابه أحياناً كثيرة.

المبحث الأول: العلوم الإنسانية وبناء المنهج عند علي شريعتي

اعتنى شريعتي بالعلوم الإنسانية ووظفها في بنائه المنهجي كآلية مساعدة في نقد الفكر الديني، ويعتبر هذا بمثابة النقد الخارجي الذي يتناول الدين من سياق مغاير له، من أجل تجاوز النمطية السائدة في تناول الدين بشكل عام، ومحاولة تجديد الفكر الديني بشكل خاص.

المطلب الأول: علم الاجتماع

تكمن أهمية ما قدمه شريعتي بكونه قد انطلق في توظيفه لعلم الاجتماع من قواعد دينية، وهذه النقطة شكلت الفارق بينه وبين معاصريه، وأبرزت أهمية محاولته لبناء فكر ديني جديد، وإنتاج معرفة دينية بناء على مبادئ علم الاجتماع السائدة آنذاك، والأمر نفسه قد جعل شريعتي عرضة لنقد لاذع سنتعرض له لاحقاً.

وبالنظر إلى علم الاجتماع فإنه «يعتمد ... على حقائق التاريخ، متخذاً من هذه الحقائق مادة لدراسته، فهو يدرس ويحلل الشواهد والأمثلة التاريخية، وهو يعد المقارنة بينها، وهو يحدد أنماطها، وهو يكشف عن التعميمات التي كانت تنطوي عليها»⁽¹⁾، من أجل إظهار الصورة الكاملة لمعالم البناء الاجتماعي والثقافي المتعلقة بالظاهرة موضع الدراسة. لذلك لم يكن استخدام علم الاجتماع في مشروع شريعتي مرتبطاً بنقد الفكر الديني فقط، بل إن ما طمح إليه من خلال ذلك يتركز على دعامين أساسيين:

(1) - محمد عارف، المنهج في علم الاجتماع المنهجي الكيفي والكمي في علم الاجتماع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1972، ج1، صص 15-16.

أولاً: التغيير الاجتماعي:

1 - بحث الدين باعتباره ظاهرة اجتماعية

من خلال الانطلاق من وظيفة علم الاجتماع ذاتها، والذي يعتمد بدوره على حقائق التاريخ باعتبارها مادة دراسته الأساسية، وبالتالي إعطاء الصورة الكاملة عن الحياة الاجتماعية والثقافية، أي أن قراءة الوضع هو النقطة الأولى في قضية التغيير، فالتغيير الاجتماعي لا يتم إلا بعد فهم الظواهر وتحليلها والمقارنة بين أنماطها. وباعتبار الدين أحد القضايا المركزية في حياة الإنسان، فإن دراسته قد شغلت حيزاً واسعاً من مؤلفات علم الاجتماع، ولم يكن شريعتي استثناء من كل ذلك، كونه في تعامله مع الظاهرة الدينية عموماً - والإسلامية على وجه الخصوص - قد ابتدأ المسار بدراستها منذ بداياتها الأولى، حيث كانت تتسم بالبساطة وتستمد وجودها من خلال تعامل الإنسان الأول مع الطبيعة وانعكاس ذلك في طقوس اتخذت أشكالاً تفاعلية متنوعة، لتتطور بعد ذلك بناءً على معطيات تحددها طبيعة البيئة محل الدراسة. ناهيك عن الصراعات الطبقيّة والعوامل التي حركتها على مر التاريخ.

ويتقاطع هذا مع ما قدمه ماركس، فقد «تركزت وجهات النظر التي طرحها ماركس إلى ما كان يسميه المفهوم المادي للتاريخ، إن الأصول الرئيسية للتغيير الاجتماعي في نظره لا تكمن في ما يحمله الناس من أفكار وقيم، بل إن حوافز التغيير الاجتماعي تتمثل في المقام الأول في المؤثرات الاقتصادية. والصراعات بين الطبقات هي التي تدفع إلى التطور التاريخي لأنها محرك التاريخ، وبعبارة ماركس، فإن التاريخ البشري برمته حتى الآن هو تاريخ الصراعات بين الطبقات»⁽¹⁾.

وبالرجوع إلى المجال الإسلامي فإن ما قدمه شريعتي مهم جداً لا في فهم الفكر الديني فحسب، بل وفي تجديده أيضاً، حيث أنه كشف عن القوانين التي تشي بالروابط بين العقائد والأساطير، بين الطوطم والتقدّيس، بين الإيمان والخوف... لقد حاول إسقاط ممارساته في حقل علم الاجتماع على الفكر الديني الإسلامي بكل ما يحمله من قيم وعقائد وانحرافات أيضاً. وهذا ما يدعونا للتساؤل: كيف قام بنقد الفكر الديني عن طريق علم الاجتماع؟

(1) - أوتوني غدنر، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005، ص69.

- باعتباره باحثا لا معتقدا، فهو يحاول في هذه النقطة الفصل بين إيمانه وقناعاته الدينية، وبين دراساته العلمية، وقد كرر هذا كثيرا في مؤلفاته كتبرير لما سينتج عن ذلك لاحقا، وهي في الغالب لا ترضي الهيئات الدينية التقليدية، والتي لا تشاركه المبادئ المنطلق منها ولا النتائج المتوصل إليها.

يوضح شريعتي سبب اختياره فيقول: «إن التحليل الطبقي لأي مذهب عقائدي، أو مفكر ما، وعلى أساس من علم الاجتماع، يعد أساسا علميا مثاليا لا بد لكل إنسان أن يدعن للنتائج التي يتمخض عنها هذا البحث، ذلك أنه الوسيلة المنطقية الوحيدة والعالمية لبحث المسائل العلمية، وحتى في مجال العلوم الإنسانية، ناهيك عما تتصف به هذه الطريقة من تخلص الباحث مما يعلق به من شبهة التعصب، وخاصة الأحكام المسبقة التي تعدّ من آفات البحث العلمي، وخاصة حينما يكون الدين موضوع البحث»⁽¹⁾، باعتباره قضية خاصة بخيارات الإنسان التي يتعصب لانتمائه إليها غالبا⁽²⁾.

- تناول الدين كظاهرة خاضعة للتحليل والتفسير والنقد والمقارنة، لذلك فمؤلفاته غنية برؤى متنوعة حول الظاهرة الدينية، وهذا التنوع ليس مرتبطا بدين ما أو بمذهب فلسفي محدد، بل إنه يستمد وجوده من كل السياقات المعرفية التي أتيح لشريعتي الاطلاع عليها وفق معطيات عصره وسقفه المعرفي.

- محاكمة المعتقدات الدينية وربطها بالمفاهيم الأساسية في علم الاجتماع الديني، ويمكن أن يكون ربطه بين الإمامة كأهم دعائم المذهب الشيعي والطوطم كأحد المفاهيم الواسعة الدراسة في علم الاجتماع، أهم ما قدمه في الموضوع، لأن النتائج أساسا كانت صادمة للمتدينين التقليديين، وقد سلط الضوء على انحرافات غذتها خرافات دست من أجل خدمة مصالح معينة أو ربما بسبب تهيج العاطفة الدينية في فترات تاريخية لدى أتباع المذهب الشيعي.

- باعتبار استحالة وجود مجتمع بلا دين حسب شريعتي، لذلك فقد بحث في فكره الله كونها عاملا محركا في تحقيق النهضة الاجتماعية عبر التاريخ. وما يثبت هذا قوله: «في المراحل التاريخية القديمة، وحينما كانت المجتمعات كلها دينية، وكان الدين يشكل حجر الأساس في بنائها، من الطبيعي أن يكون لفكرة (الله) أثر فاعل في انبثاق النهضة الاجتماعية، وإيجاد عوامل التحريك. وبالنظر لهذه القضية، يصبح المؤرخ

⁽¹⁾ - علي شريعتي، الصحراء، ترجمة حسن الصراف، دار الرافدين، بيروت، ط1، 2017، ص 18. وينظر أيضا: علي شريعتي، سيماء

محمد، مصدر سابق، ص 239

⁽²⁾ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها

ملزما بدراسة النهضات الشعبية والتحويلات الاجتماعية والسياسية والتاريخية وتحليلها من خلال هذا المنظار. وذلك أن فكرة (الله) لم تطرح تاريخيا على نحو نظرية فلسفية، بقدر ما كان الوجدان الفردي والاجتماعي للمجتمعات البدوية والتاريخية حافلا دائما بالمشاعر والأحاسيس الدينية والإيمانية بالله الواحد أو الآلهة المتعددة، فالتاريخ لا ينقل لنا قصة إنسان إلا ويروي إلى جانبها قصة الإله الذي كان يعتقد به، ناهيك عن تصور مفهوم (المجتمع) بلا (دين) أمر غير ممكن في حد ذاته»⁽¹⁾.

- معرفة الدين، وهذه المعرفة التي أراد شريعتي الوصول إليها خالية من الخرافات ومبنية على أسس علمية متينة، وغير خاضعة للتعصب المذهبي والتلاعب السياسي.

2- تفسير التعصب على أساس اجتماعي:

تفسير التعصب على أساس اجتماعي يتجلى من خلال توظيفه للطوطم*، يقول: «كلنا لا نزال طوطميين. لكل امرئ طوطمه الخاص، طوطم قد حلّ فيه روح جده الأعلى وروح قبيلته وجذور فطرته الأولى وعنصر خلقته الأصيل. إن طوطمه هو نفسه بالذات التي تجسمت بذلك الشكل وعلى تلك الهيئة وأخذت شكلا ماديا عينيا. إنها روحه التي تجسمت، وشخصيته التي صارت شيئا. وبهذا فإن الطوطمي عند عبادته لطوطمه يعبد نفسه المضمرة الخفية في داخله ونفسه المقدسة الموجودة بالقوة»⁽²⁾.

صحيح أن الطوطم كرمز لجماعة معينة متعلق بالإنسان البدائي، لكن وبالنظر إلى تطور الموضوع عبر التاريخ فإنه لا يزال موجودا، وإن كانت تجلياته المعاصرة مختلفة بطبيعة الحال عن تصورات الإنسان البدائي، لذلك يعتبر شريعتي أن الإمام هو طوطم الشيعة، حيث يستحوذ على القداسة، ويربط أفراد الجماعة الشيعية، وهذا ما جعله ينتقل من كونه إنسانا عاديا إلى منحه أوصافا مقدسة، والتي أطلقت عليه في المخيال الشيعي؛ هذا الانتقال كان مسوغا لجعل الإمام متعاليا عن النقد والمساءلة، بوصفه وارثا

(1) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، مصدر سابق، ص ص 156-157

*- الطوطمية: واحد من أقدم أشكال الديانات في المجتمع المشاعي البدائي. وقد استخدمه كمصطلح لأول مرة جون لونج في نهاية القرن الثامن عشر. والسمة الأساسية للطوطمية هي الاعتقاد بوجود أصل مشترك وعلاقة ورابطة بين مجموعة من الناس ونوع محدد من الحيوان أو الأشياء أو الظواهر... والمفهوم البدائي للطوطم هو السلف الحيواني وصورته ورمزه. ينظر: روزنتال، يودين، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص 287

(2) - علي شريعتي، الصحراء، مصدر سابق، ص ص 371، 335

للمرسلة النبوية، وقد كان هذا المبرر أمام الأفكار الخرافية التي وظفت في بناء التصور الشيعي حول الإمامة بوصفها المسألة المركزية في هذا المذهب.

ومن ناحية أخرى فإنه و«من خلال قراءة علمية اجتماعية للأديان والمجتمعات منذ نشأتها حتى اليوم- خصوصا مع الاستعانة بحكايات تاريخ المدينيات - يمكن القول: إن التصاق الإنسان فردا وجماعة بالأرض هو العامل الأساس في بقاء المجتمع على انغلاقه، وبقاء الدين والرؤية للعالم كذلك، وبعبارة أخرى إنه علة العلل للركود والتكلس.

تصدق هذه القاعدة الاجتماعية على الطبقات الاجتماعية أيضا؛ فطبقة الفلاحين - كما نلاحظ- أكثر الطبقات الاجتماعية ركودا" لأنها الأكثر التصاقا بالأرض "وأما صاحبة الإرث المعنوي والنسبي، فأضحى ارتباطه بها ارتباطا روحيا، مشوبا بلون من ألوان القدسية الإلهية الغيبية، وأضحت الأرض محل سكنه وزرعه ممتزجة بشخصيته المعنوية والأسرية، وبعقائده وأصوله الاجتماعية والأخلاقية»⁽¹⁾.

ويمنح شريعتي نفسه مبررات تسوغ ما ذهب إليه :

- باعتبار أن الدين هو أحد المعارف الإنسانية التي يبحثها علم الاجتماع

- كونه عالم اجتماع ومحققا عاديا يسعى لفهم قضايا الدين باعتبارها مسؤولية ملقاة على كاهله كمسلم لا باعتباره رجل دين، يقول: «إنني لا أتحدث بوصفي عالما من علماء الدين، بل بوصفي محققا عاديا أسعى لفهم قضايا الدين بالمقدار الذي يحسه كل مسلم من مسؤولية»⁽²⁾. "الدين ظاهرة ترتبط بعلم الاجتماع" ولذلك فإنه في التحليلات المبنية على علم الاجتماع فهو يدرسه من الزاوية العلمية لا بربطها بالإيمان والمعتقد⁽³⁾. كما أن «عمل عالم الاجتماع محدود بأن يقوم بتحليل واقع ما في مجتمع ما،

(1) - علي شريعتي: محمد خاتم النبيين من المحجرة حتى الوفاة، ترجمة أبو علي الموسوي، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، مؤسسة نشر

آثار الدكتور علي شريعتي، طهران، ط2، 1428 هـ - 2007 م، ص 33-34

(2) - علي شريعتي، الأمة والإمامة، مراجعة حسين علي شعيب، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، مؤسسة نشر آثار الدكتور علي

شريعتي، طهران، ط2، 1428-2007، ص 38

(3) - علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، هامش ص 151.

أو واقع ما باسم المجتمع»⁽¹⁾.

- ليس الغرض من ذلك تقديم الحلول الفورية للإشكالات المطروحة بقدر ما هو محاولة فهم الظواهر، كما أن الغرض منه ليس تبني مدرسة فكرية أو نفي غيرها، لأن النتائج النهائية هي التي تحكم الموضوع. يقول شريعتي: «فأنا كعالم اجتماع، لا أجعل علم الاجتماع الذي انتسب إلى حلقاته وسيلة من أجل تشكيل مدرسة فكرية للناس أو اقتراح حلول، أو أن أقوم عن طريق المعارف العلمية الاجتماعية التي عندي بتخليص الناس وهدايتهم، لأن علم الاجتماع ليس تقنية، وليس "تكنيك" يقدم الحلول، وليس نبوة تهدي، وليس مسؤولاً عن إنكار مدرسة فكرية أو هدف ما أو إثباتهما»⁽²⁾.

- وفي تناول فكر شريعتي علينا أن ندرسه من جانبين: الأول من حيث كونه عالم اجتماع، والثاني من حيث انتمائه الإيديولوجي، رغم التعارض الظاهر بين المنحى الأول والثاني إلا أن فهم السياقات المعرفية التي وردت فيها مقولات شريعتي كفيلاً بدرء التعارض بينهما.

ثانياً: الأسس التي انبنى عليها توظيف علم الاجتماع عند شريعتي:

1- البحث في الظروف العينية للمجتمع

لقد «صبَّ شريعتي جهوده في دراسة علم الاجتماع وتأثيره على الحركة والظواهر الواقعية للمجتمع أكثر من علم الاجتماع الرسمي الصرف. لم تكن دراسته للحقائق والظواهر الواقعية تخلو من النقد. وخلال مدة إقامته في باريس التي انتهت بنيله شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع، كان منهمكاً في إقامة النشاطات الاجتماعية التي تصوغه إنساناً واعياً ومجاهداً بارزاً، بدلاً من أن يقضي أوقاته منكباً على مطالعة الكتب فحسب»⁽³⁾، كما أن «التحليل التاريخي الذي أثبتته الدكتور شريعتي في كتابه (الحسين وارث آدم) يبيّن بأن الإسلام لم يكن عقيدة إنسانية تقتصر على زمان ومكان معينين، بل هو تيار يسري في كل تاريخ البشرية»⁽⁴⁾.

(1) - علي شريعتي علي شريعتي، التشيع مسؤولية، ترجمة إبراهيم دسوقي شتا، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، مؤسسة نشر آثار

الدكتور علي شريعتي، طهران، ط2، 1428هـ - 2007م، ص9

(2) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها

(3) - غلام عباس توسلي، لمحات من حياة الدكتور علي شريعتي (مقدمة كتاب علي شريعتي، الحج الفريضة الخامسة)، ص36

(4) - المرجع نفسه، ص43

2- تقييم الوقائع في ظرفيها الزماني والمكاني:

بناء على مبدأ مهم في علم الاجتماع، «يتغير مفهوم كثير من الأفكار والأعمال ورسالتها ودورها، على مدى تطور المجتمع وفي مسيرة تغيرات الزمان والتاريخ، وهذا التغير والتحول يبلغ مسافة ما بين الإيجابي والسلبي من أكثر الأدوار ثورية حتى أشد الأدوار رجعية، وأحيانا يغير التاريخ والتطور الاجتماعي والاختلاف بين النظم الاجتماعية ومفهومها من المفاهيم أو ظاهرة من الظواهر بحيث يبدى الخير شرا والرجعي ثوريا، والثوري رجعيا، والمنطقي غير منطقي، وغير المنطقي منطقياً»⁽¹⁾.

«وهذا بالطبع بخلاف الحقائق والمبادئ المطلقة، أقصد الحقائق والمبادئ ما فوق الطبقية، أو بالمصطلح العلمي ما فوق التاريخية والثابتة في كل النظم الاجتماعية، وفي كل العصور المتغيرة لتاريخ مجتمع ما، فإن كثيرا من الأحكام والأعمال والأفكار البشرية تكون ذات معنى إذا وضعت في ظرفيها الزماني والمكاني، بحيث أن تغير هذان الطرفين - أي الوضع الاجتماعي - فإن ذلك المعنى يتغير بدوره»⁽²⁾.

3- عدم فصل الظواهر عن إحداثياتها الزمانية والمكانية:

علينا في تقييم أي ظاهرة «أن ننظر إليها بنفس النظرة التي كان ينظر إليها بها في عصر ظهورها... فعلى سبيل المثال عندما نتحدث عن تعدد الزوجات في الإسلام وفي حياة الرسول ﷺ علينا أن نجعل الروابط الاجتماعية وللزمان والمكان معيارا للحكم ثم نجلس للتقييم، إذ أن فصل ظاهرة اجتماعية أو قانون أو تصرف ما من أرضيته التاريخية والاجتماعية والحكم عليها بشكل مطلق ومجرد أمر عامي، وذلك لأن كل ظاهرة تتغير خلال تطور النظم الاجتماعية من حذف لا نهاية له، إلى إضافات لا نهاية لها، وتبدل من صورة أكثر الظواهر تقدمية إلى أكثرها انحطاطا»⁽³⁾.

4- مبدأ العلية

مبدأ العلية المتبادلة يتبناه شريعتي في علم الاجتماع ومفاده أن العامل في التغيير الاجتماعي يتمثل في تبادل التأثير بين الإنسان والمحيط، الاختيار المعنوي والجبر المادي، العيان والذهن.

(1) - علي شريعتي، التشيع مسؤولية، مصدر سابق، ص 60

(2) - المصدر نفسه، ص ص 60-61

(3) - المصدر نفسه، ص 61

ولا شك أن «تغيير المنهج وأسلوب البحث العلمي الحديث لا يمكن أن يتبدئ من الصفر ويكون العلة الأولى، كما لا يمكن عدّ رشد البرجوازية في نظام الإقطاع في القرون الوسطى عامله الطبقي وعلته المادية. إلا أننا نطل هنا في الحديث من زاوية ثقافية ومن نافذة التحول الفكري والتثوير الجديد للعلم مقابل النزعة التقليدية المدرسية، وفي تحليل مثل هذه الثورة المنتصرة في عالم الفكر نعتبر "المنهج" العلة الأصلية»⁽¹⁾. ومعنى ذلك أنه «لكل ثقافة اتصال مباشر قائم على قاعدة العلة والمعلول، وعلاقة منطقية مع الحتمية التاريخية والبنية التحتية الاجتماعية الخاصة به، والفرد عبارة عن خلية اجتماعية يكتسب شخصيته الإنسانية بتبلور الخصائص الثقافية لمجتمعها، ومن هنا فإن ما يسمى بالذات ليس إلا تجلي ثقافة المجتمع في الوجدان الفردي، ومن هنا فإن الشخصية الفردية لكل إنسان هي عبارة عن مجموعة الخصائص المعنوية التي ربيت داخلها حتميته التاريخية وبنيته الاجتماعية، ويتدخل احتمالاً بقدر وعيه الذاتي وقدرة الاختيار عنده في توجيههما، ومن هنا فإن الوعي الذاتي وفهم الشخصية الذاتية عند الفرد هو خلافاً لما قال به التصوف الهندي والزهد المسيحي في آثاره»⁽²⁾.

على الرغم من أن شريعتي يبني فكره على أسس علم الاجتماع إلا أن هذا لم يمنعه من أن يقوم بنقده، وما يثبت هذا الرأي قوله: «المصيبة الكبرى هي أن علم الاجتماع في القرن العشرين قد سن في الجامعات ومؤسسات البحوث العليا، وأنه حصر في قلعة العلمانية، وابتلي بالمرض العضال الموضوعية والانزواء العلمي.. وفي المستشفيات الأكاديمية، وضعوه على الفراش، وأنهمك الأساتذة المتخصصون بتمريضه، ومنعوا الناس من الزيارة»⁽³⁾. ما يعني أنه استفاد من هذا العلم من دون أن يؤثر ذلك بشكل سلبي في تعاويه مع المسائل الدينية الإسلامية.

(1) - علي شريعتي الأمة والإمامة، مصدر سابق، هامش ص 18

(2) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص 411

(3) - المصدر نفسه، ص 267

ثالثا: بناء علم اجتماع إسلامي

1- منهج معرفة الإسلام عند شريعتي:

- معرفة الإسلام مقائمة على العلوم الإنسانية عموما وعلى علم الاجتماع على وجه الخصوص، فمثلا شريعتي يميز بين «أربعة وجوه للتوحيد، فهو يعتقد أن التوحيد يعرض أولا على أنه رؤية عقائدية، وثانيا بوصفه البنية التحتية للمجتمع وللطبقة، وثالثا على أنه نوع من نظرة وفلسفة تاريخية، ورابعا بوصفه البنية التحتية للأخلاق، وإذا ما دققنا النظر في هذه الأبعاد الأربعة، فإننا نلاحظ أن ثلاثة منها ترتبط بالعلوم الإنسانية وعلم الاجتماع، ويبقى بعد واحد فقط، أي البعد الأول ذو طابع فلسفي، والذي لا يراه هو كذلك، بل يراه اجتماعيا أيضا. ولهذا السبب، يمكن اعتبار منهج شريعتي في معرفة الدين نوعا من معرفة الدين القائمة على أساس العلوم الإنسانية»⁽¹⁾.

أما عن المنهج المتخذ لمعرفة الإسلام، فشريعتي يركز فيه على أمرين:

- **الأول: منهج المقارنة:** «فهو يعد المقارنة منهجا علميا للمعرفة والتقييم الدقيق، فيقارن بين النبي ﷺ، وسائر من هم بمثابة القدوة في العصر الإسلامي الأول وبين الشخصيات المنافسة، أو يقارن بين نموذج المجتمع الإنساني من المنظار الإسلامي وبين سائر المجتمعات الأخرى». ومنهج المقارنة كثيف الحضور في مؤلفاته ومحاضراته.

- **الثاني: منهج دراسة الأنماط والنماذج:** وكان شريعتي يستعين بهذا المنهج في تقديم القدوات الصالحة للبشرية، وحصيلة هذا التوجه مجموعة كتب هي: أبو ذر وسلمان باك وعلي أعظم رجل وفاطمة هي فاطمة.. والحسين وارث آدم...

ويستعين شريعتي بمنهج دراسة الأنماط من علم الاجتماع، لأن «تقسيم الأمور والمسائل في علم الاجتماع إلى أنماط ونماذج مختلفة ثم المقارنة بينها يعتبر منهجا علميا يؤمن به الكثير من علماء الاجتماع، ويسمى بالتيبولوجيا»⁽²⁾.

(1) - مجيد محمدي، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، ترجمة ص. حسين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و م أ، ط 1، 2010، ص 66

(2) - علي شريعتي، منهج التعرف على الإسلام، ترجمة عادل كاظم، مؤسسة نشر آثار الدكتور علي شريعتي، طهران، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ط 2، 1428 هـ - 2007 م، ص 9

وفي موقع آخر يضع شريعتي أمامنا ثلاث طرق محددة لدراسة ومعرفة الإسلام:

- الأول: دراسة الأفكار التي تقدمها المدرسة الفكرية

- الثاني: دراسة التاريخ

- الثالث: دراسة النماذج⁽¹⁾

2- نحو علم اجتماع إسلامي

إن ما أراده شريعتي هو تدوين علم اجتماع ديني على أسس إسلامية، وبمصطلحات مقتبسة من نصوص القرآن الكريم والمصادر الإسلامية⁽²⁾، لذلك فقد حاول من خلال مطالعته للكتاب والسنة استخراج نظريات في التاريخ وعلم الاجتماع، مستمدة من حياة النبي ﷺ وطريقته وعمله أو كما يقول فإن: «هذا الأمر هو غير تحليل القرآن والآيات القرآنية، أو أحاديث النبي ﷺ وحياته الاجتماعية والسياسية والأخلاقية. أو بعض الفلسفات والرؤى على ضوء العلم الحديث... أي أن القرآن أعطاني مبادئ وقوانين جديدة في هذا المجال»⁽³⁾.

ويقول أيضا: «هناك بعض المسائل التي وجدتها بالاستعانة بالقرآن في العلوم الإنسانية المعاصرة، والتي لم تكن مطروحة من قبل. إحدى هذه المسائل هي الهجرة، ففي كتاب (محمد خاتم النبيين) بحثت مسألة الهجرة من الزاوية التاريخية فقط، بمعنى أن الهجرة كانت مهاجرة جماعة من منطقة إلى أخرى. لقد أدركت من لهجة القرآن بالنسبة إلى الهجرة والمهاجرين، وكذلك من حياة النبي ﷺ ومن نظرة الإسلام إلى ذلك.. أدركت أن الهجرة - بخلاف ما يتصوره المسلمون عنها- ليست مجرد حادثة تاريخية. فتصور المسلمين للهجرة هو؛ أن جماعة من أصحاب النبي ﷺ، قاموا بأمر من النبي ﷺ بالهجرة من مكة إلى الحبشة أو المدينة.

أما الهجرة في التاريخ فهي عبارة عن انتقال الأقاليم البدائية، أو شبه المتحضرة من منطقة إلى أخرى على أثر العوامل الطبيعية والجغرافية أو السياسية. بينما في الفكر التاريخي عند المسلمين فهي مجرد حادثة وقعت في حياة النبي والمسلمين. أما أنا ومن خلال مراقبة أسلوب القرآن في التحدث عن الهجرة، فقد

(1) - مجيد محمدي، مرجع سابق، ص 69-70

(2) - علي شريعتي، المصدر السابق، ص 34

(3) - علي شريعتي، منهج التعرف على الإسلام، ص 34

أدركت أن الهجرة هي قانون فلسفي واجتماعي عميق...الهجرة عامل من عوامل التطور والتمدن على مدى التاريخ»⁽¹⁾.

لا يكتف شريعتي بما سبق بل ينتقل إلى حقل علمي آخر وهو التاريخ الإسلامي، في محاولة منه لصياغة نموذج متكامل من علم الاجتماع الإسلامي، و يلتقي استعماله لعلمي التاريخ والاجتماع في تحليله لما اصطلح عليه بالدورة التاريخية الهايبلية والقبيلية، «فهايبل وقايل هما اللذان أسسا الدورة التاريخية المسماة بالدورة الهايبلية والقبيلية، وبعد ذهاب هايبل فإن التاريخ يصبح تاريخا قاييليا، وخلال دورة الملكية فإن الثنوية تظهر في القبيلة وكلمة (نحن) التي كانت تمثل الجميع، تتحول إلى (نحن والآخرين)، وفي هذه الحالة فإن الله الواحد وهو (الطوتم)، والذي كان يوجه كلمة (نحن) التي تمثل القبيلة، لا يستطيع هذه المرة توجيه (نحن والآخرين)، لذا ونتيجة لهذا الصراع فإن هناك طبقتان متضادتان ومتخاصمتان تظهران في المجتمع، وإن إحدى هاتين الطبقتين تكون طبقة مرفهة اقتصاديا، والأخرى طبقة محرومة، والأولى حاكمة والأخرى محكومة، لهذا لا يمكن أن يكون لهاتين الطبقتين إله واحد، فيظهر نظام الثنوية في المجتمع، أما الطبقة الحاكمة فمن أجل توجيه هذا الأمر فهي تحتاج إلى عامل يملأ الفراغ الموجود بين هذين القطبين ويحفظ لهما النظام»⁽²⁾. وعليه فشريعتي يقدم قراءته بناء على الأصول الإسلامية من أجل توظيف العلوم الإنسانية عموما في نقد الفكر الديني. وهذا التوظيف متعلق بالآليات المعرفية التي يمتلكها شريعتي، والتي تستقى بدورها من علوم شتى، وهذا خاضع بطبيعة الحال إلى مقتضيات الواقع وآفاقه في تلك الفترة.

المطلب الثاني: علم التاريخ وفلسفته

أهمية التاريخ ليست مرتبطة بالإسلام فحسب، لكونه جزءا بالغ الأهمية من التجربة البشرية، فالتاريخ هو الرابط بين الماضي والحاضر، وهو همزة الوصل بين ما كان وما سيكون، لذلك فشريعتي قد منحه حيزا واسعا في مؤلفاته ومحاضراته، لكن ما هو التاريخ كمفهوم عند شريعتي؟ لأن ضبط هذا المفهوم بالنسبة إليه سيوضح لنا رؤيته الفكرية العامة، والتي لا يمكن استيعابها إلا من خلال المفاهيم المفتاحية الخاصة به،

(1) - علي شريعتي، منهج التعرف على الإسلام، ص ص 35-36

(2) - علي شريعتي، تاريخ الحضارة، ص 204

والتاريخ عند شريعتي هو عبارة عن «عمر نوع الإنسان ومسيرة المجتمع البشري الذاتية، أو بتعبير آخر "الزمان العام الاجتماعي" ذو قوانين علمية محددة يمكن اكتشافها بتدوين علم التاريخ، وكما أن الزمان التقويمي عبارة عن مجموعة من الحركات المتناسقة والمنظمة طبق قوانين ومبدأ العلية (ومن هنا يمكن تحليلها ومعرفتها علمياً وبكشف قوانينها يمكن إدراك مسير حركاتها ومعرفة مقصدها العام، ويمكن التنبؤ بالمراحل القادمة بل وبالأحداث التالية)، فإن الزمان الاجتماعي أي التاريخ قد شكل أيضاً بحركات متناسقة ومنطقية من التحركات المختلفة للمجتمعات البشرية هي في حد ذاتها نتيجة لعلل وتابعة لقوانين ثابتة»⁽¹⁾، وأفضل تعريف لعلم التاريخ حسب شريعتي هو «(صيورة الإنسان)، وهذه الصيرورة هي بمثابة حقيقة علمية خارجية، حيث أن معرفة قوانين تلك الحقيقة تعني معرفة الإنسان نفسه»⁽²⁾.

من خلال ما سبق يتضح أن مفهوم التاريخ عند شريعتي يركز على عمر الإنسان ومسيرته في المجتمع، والمقصود من لفظ الإنسان هنا النوع لا الفرد، كما أن معرفة التاريخ تعني «معرفة قوانين الحركة والتحول وتكوين المجتمع والحضارة ونوع الإنسان ومعرفة علة وماهية تلك القوانين أيضاً»⁽³⁾. وهذا ما يدعونا إلى التساؤل حول أهمية معرفة التاريخ عند شريعتي، ف «الإنسان بمعرفته التاريخ يستطيع أن يقف بوجه الجبر التاريخي، وحينما يعرف نوعية وتكوين التاريخ فإن تلك النوعية وذلك التكوين يرجع إلى قبضة الإنسان وقدرته بواسطة إرادته وقدرته، وبهذه الطريقة فإن الإنسان لم يكن ليعرف نفسه فقط، بل إنه سوف يسعى لبناء نفسه أيضاً، وهذا المخلوق الذي كان مخلوقاً لأقدار الطبيعة والتاريخ، سوف يصبح خالقاً لنفسه وإلها للطبيعة والتاريخ، وسوف تتحقق فيه مقولة أنه هو خليفة الله في أرضه»⁽⁴⁾، إضافة إلى أن معرفة التاريخ هي معرفة للإنسان أيضاً⁽⁵⁾. ومنه فإن معرفة التاريخ تجعل الإنسان حراً من الجبر التاريخي، وتجعله أيضاً متحكماً في قوانين الكون باعتباره خليفة الله في الأرض، وثمار ذلك ستعود على مجالين اثنين، الأول: تسخير الكون، والثاني: تحقيق البناء الحضاري .

(1) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 479

(2) - علي شريعتي، تاريخ الحضارة، ص 126، 143 وما بعدها

(3) - علي شريعتي، المصدر نفسه، ص 144

(4) - المصدر نفسه، ص 145

(5) - المصدر نفسه، ص 153-154

وتجدر الإشارة إلى أن شريعتي قد قام بعرض النظريات المتعلقة بعلم التاريخ: أو المدارس الفكرية التاريخية؛ عرض أفكارها المحورية مع التحليل والنقد*.

1- الغرض من دراسة التاريخ الإسلامي :

يعتبر تاريخ الإسلام حلقة وصل في التاريخ الإنساني العام، فقد ورث الحضارات القديمة وقولبها وفق قالبه الحضاري الخاص، وهذا ما يجعله ناقلا للتجارب الإنسانية بشقيها المادي والمعنوي. لذلك فالتعرف الدقيق على الإسلام يعيننا كثيرا في فهم حيثيات هذا الانتقال وكيفياته بين إنسان الماضي والحاضر، وهي قضية مهمة للغاية، إضافة إلى أنه لا يمكن عزل التاريخ الإسلامي بأحداثه ومجرياته عن التاريخ الإنساني العام الذي وقع فيه.

- يمكن دراسة الإسلام أيضا من ناحية (وحدة التاريخ الإنساني)، وإهمال ذلك يؤدي إلى التفریط بحلقة مهمة في سلسلة الحضارات، ما سينعكس سلبا على الرؤية التاريخية العامة.

- فهم الدور الحضاري للإسلام كدين، يساهم في فهم النظريات العامة في حقل التاريخ وتحليلها وتقييمها أيضا.

- بناء على التنوع الذي شهدته الحضارة الإسلامية سواء من ناحية الاتجاهات العرقية والقومية أو من ناحية النهضة الفكرية والثورات الاجتماعية، ومن خلال مظاهر الرقي والانحطاط أيضا فإن بإمكان علماء الاجتماع - خصوصا- استنباط القوانين العامة لعلم الاجتماع، وكشف طبيعة العلاقات الخفية والجوانب المبهمة في منظومة المجتمع الإنساني وعقده وتشابكاته، ويرجع هذا لما يتصف به المجتمع الإسلامي من سعة وتنوع وتعقيد، خاصة وأن التاريخ والحضارة الإسلامية أقرب إلينا من سائر الحضارات القديمة على اختلافها.

- من مميزات التاريخ الإسلامي وضوح العلاقة بين الدين والحضارة، وهو أمر بالغ الأهمية في العلوم الإنسانية عموما، وعلم الاجتماع على وجه الخصوص. وهذا من خلال تتبع الدين لكونه أحد العوامل المؤثرة -سلبا أو إيجابا- في تكوين المجتمع وحركته، ولا يمكن إهمال الدور الذي يقوم به في تحديد شكل وطبيعة العلاقات الاجتماعية، وجوهر البنى التحتية للمجتمعات القديمة.

* - ينظر علي شريعتي، تاريخ الحضارة، ص146 وما بعدها

- ومن ناحية انتماء شريعتي، فقد اعتبر التعرف على الدين الإسلامي تعرفا على إيران أيضا، لكون الإيرانيين قد ساهموا بقوة في بناء الحضارة الإسلامية من جهة، ولكون الإسلام أيضا وجه من الوجوه الحضارية لإيران من جهة أخرى.

-دراسة تاريخ الديانات و الحضارات السابقة مفيد لإنسان اليوم، خاصة وأن الإسلام غني بتجارب الأمم التي اعتنقته.

- مطالعة ما يتعلق بالإسلام - ماهية تاريخا وحضارة- يعيننا على فهم واقعنا المعاصر.

- لا يمكن عزل إيران عن تاريخ الإسلام وبعده فيها.

- لا يزال الإسلام حاضرا في فكر معتنقيه وسلوكهم، ولدراسة هذه المجتمعات -خصوصا إيران - ينبغي معرفة روح الإسلام فيها قبل ذلك⁽¹⁾.

وقد قام شريعتي بتقسيم الأحداث التاريخية إلى قسمين، الأول هو نتاج العوامل الاقتصادية والسياسية كما حدث في الحربين العالميتين مثلا، والثاني هو نتاج المبادئ الدينية والفكرية، لذلك «وموجب قواعد البحث التاريخي لا بد من اعتماد منهج خاص في دراسة الأحداث من أيّ القسمين، فالوقائع المصنفة على القسم الأول تقتضي مزيدا من التدقيق في سلسلة الأحداث، وتوضيح الظروف والعوامل المادية والاقتصادية، ونوع العلاقات السياسية والاجتماعية السائدة في ظروف الحدث، بينما يتطلب القسم الثاني من الوقائع والأحداث أن تكون هناك معرفة بالمبادئ الأيديولوجية لفكر أو دين معين، وذلك أن هذا الفكر أو ذلك الدين هو المنبع والمنطلق الرئيسي لتلك الأحداث والوقائع التاريخية، والتي قد تمهد لظهور عصر جديد أو حضارة جديدة، أو ولادة مجتمع يستمدّ جذوره ويرسي دعائم وجوده على أساس ذلك المبدأ أو الدين، أو على الأقل يشيّد تركيبته البنيوية في ضوء ما يملّيه هذا المبدأ والمعتقد من قيم ومعايير»⁽²⁾، وهو ما يجعل المؤرخ يبحث في الجانب الديني لتشكيل رؤية كلية عن الظواهر التي تحكم مجتمعا ما. ما يعني أن المبدأ العقدي أو الديني هو عامل مهم في دراسة الحضارات القديمة بشكل عام.

(1) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص 33-45

(2) - المصدر نفسه، ص 49-50

2- فلسفة التاريخ: رؤية إسلامية

عندما بحث شريعتي في التاريخ ووظيفه في نقد الفكر الديني الإسلامي، فإنه تجاوز جانب الوصف؛ ووصف الأحداث التاريخية وسردها، إلى تحليلها واكتشاف القوانين التي تربطها، بمزجه بين سياقين معرفيين؛ الأول علم التاريخ في سياقه العام، والثاني الفكر الإسلامي، باعتباره سياقاً معرفياً خاصاً وفق ما يمتلك من عدة معرفية، ما مكنه من أن يمنح الفكر الإسلامي إضافات كان له السبق فيها، وما أراد الوصول إليه من خلال ذلك هو بناء فلسفة تاريخ إسلامية، لذلك فإن التقسيمات التي اعتمدها مستمدة من نصوص القرآن الكريم .

ويمكن القول أن «فلسفة التاريخ عبارة عن النظر إلى الوقائع التاريخية بنظرة فلسفية، ومحاولة معرفة العوامل الأساسية التي تتحكم في سير الوقائع التاريخية، والعمل على استنباط القوانين العامة الثابتة التي تتطور بموجبها الأمم والدول على مر الأجيال»⁽¹⁾. وفي بنائه لفلسفة التاريخ الإسلامية، بدأ بتقسيم التاريخ إلى مرحلتين:

الأولى: حيث كانت الطبيعة مصدر الإنتاج، وكانت حياة الإنسان آنذاك قائمة على الطبيعة، من خلال الصيد وتدجين الحيوانات، وقد مثل هذه المرحلة هايبيل.

الثانية: انتقل الإنسان من المرحلة الأولى إلى الملكية الفردية، التي أصبح فيها مصدر الإنتاج انحصارياً، وقد مثلها قابيل⁽²⁾. وفلسفة التاريخ «تبدأ من قصة قابيل وهايبيل، يعني من الصورة التي بدأ الإنسان فيها الصراع والتضاد الديالكتيكي، وفي الفلسفة فإن تاريخ الإنسان يبدأ من التضاد وأصل الصراع الديالكتيكي»⁽³⁾، وقد ربط بين أول قتل أخ وبين الملكية الفردية⁽⁴⁾، معتبراً أن الثانية سبب حدوث الأولى، وفي هذا تأثر واضح بالمقولات الاشتراكية، لأن الإسلام لم يمنع التملك، خاصة وأنه قد وضع القوانين التي تضبط ذلك على المستويين الفردي والجماعي. وقد جعل شريعتي أساس معرفة المجتمع في التاريخ وفلسفته قائمة على أربعة عوامل مهمة تحرك التاريخ وتفسر الحركة الاجتماعية:

(1) - رأفت غنيمي الشيخ، فلسفة التاريخ، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، د ت، ص 14

(2) - علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ترجمة عباس الترجمان، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ط 2، 2007م-1438هـ ص 59

(3) - علي شريعتي، تاريخ الحضارة، ص 151-252. وأيضاً علي شريعتي، الحسين وارث آدم، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، دار

الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ط 2، 2007م-1438هـ، ص 68. وعلي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 490

(4) - ينظر: علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ص 60

الأول: الشخصية والقائد

الثاني: الناس، أي الحشود والجماهير

الثالث: السنة أي القانون الاجتماعي وقانون التاريخ

الرابع: الظروف الاجتماعية⁽¹⁾.

وبما أن «الإنسان من صنع محيطه»⁽²⁾، فإن «الإنسان يكسب خصوصياته من نظامه الاجتماعي، فكما لاحظنا فإن المجتمع يظهر للوجود وفق قانون الحركة والتحول الجبري في التاريخ، فالإنسان يصنعه المحيط إجباراً ويغيره التحول الاجتماعي بشكل إجباري أيضاً»⁽³⁾.

كما أنه لم يهمل دور النبي ﷺ في عملية التغيير الحضاري، من حيث كون «النظام القبلي هو النظام السائد قبل الإسلام، وقد قام الإسلام بأعظم ثورة غير فيها النظام القبلي إلى نظام اجتماعي، أي أن النبي قام بهذا التغيير الجذري الثوري العظيم خلال عدة سنين لم تتجاوز الجيل الواحد، وتعد هذه الحادثة مستحيلة تاريخياً؛ لأن هذا العمل الجبار إنما يتحقق خلال عدة قرون، ومن خلال تغيير جذري عميق في البنى الاقتصادية والسياسية، فيما استطاع نبي الإسلام قلب المجموعة القبلية - وهي بنية اجتماعية جذرية قوية - وتحويلها إلى نظام اجتماعي متكامل، وأمة واحدة، ومجتمع موحد، وجماعة خاصة لها سماتها ومعالمها، كل هذا في فترة قياسية لم يشهد لها التاريخ مثيلاً قط»⁽⁴⁾.

من ناحية أخرى وفي ذات السياق فقد اعتبر شريعتي أن الإنسان في الإسلام هو جمع من ضدين، إلهي وشيطاني. (ديالكتيك) فالحرب بين القطبين المتضادين هو الذي يبني التاريخي الإسلام⁽⁵⁾، يقول: «تقوم فلسفة تاريخنا على أساس من التضاد في أبعاد مختلفة، تضاد بين "المعروف" و"المنكر"، صراع

(1) - علي شريعتي، الإمام علي في محنه الثلاث، ترجمة علي الحسيني، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ط2، 2007م-1438هـ، هامش ص 201

(2) - الإنسان والتاريخ، ترجمة خليل علي، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، مؤسسة نشر آثار الدكتور علي شريعتي، طهران، ط2، 1428هـ-2007م، ص 44

(3) - علي شريعتي، الإنسان والتاريخ، 46

(4) - علي شريعتي، الحسين وارث آدم، ص 223

(5) - علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، ص 367

بين قطبي "الاستكبار والاستضعاف"، "الله والطاغوت"، "الشرك والتوحيد"، "الجور والقسط"»⁽¹⁾.

ويمكن القول أن الديالكتيك قد اعتبر في القرن التاسع عشر من عوامل تطور المجتمع وحركته، باعتبار وجود صراع وتضاد بين طبقتين، تخلق إحداها الفعل والأخرى الفعل المضاد، وهذا ما سيحرك المجتمع، «ولكننا نرى الآن في مجتمعات إفريقيا وفي آسيا وحتى في اليونان، يوجد فيها نفس هذا الديالكتيك، ولها من العمر مائة ألف عام، ولكنها لا زالت تعيش على الصيد... إذن فالمجتمع لا يتحرك بفعل العامل الديالكتيكي والجبر التاريخي لوحده؛ إذا لم يتوفر عامل الوعي ليس بإمكان التضاد والاستثمار الطبقي والتضاد الطبقي أن يكون عامل حركة المجتمع نحو المرحلة الثانية. بناء على هذا يجب أن يصل المجتمع والناس إلى الوعي⁽²⁾. لذلك فإن «الفعل والفعل المضاد لوحده لم يكن سببا للحركة، بل الوعي بهذا التضاد يمكن التضاد من أن يكون عاملا للوعي. والمتقف عمله هو أن يرفع هذا التضاد، عدم التنسيق، واللاملاءمات الموجودة في المجتمع، الموجودة في الواقع، أن يرفع ذلك من الواقع ويورده في شعور المجتمع ووعيه»⁽³⁾، لكن أي نوع من الوعي؟ يجب شريعتي: «هو الوعي التاريخي ومعرفة البنية المادية والمعنوية لمجتمعه أي فهم ثقافته، ومن هنا فالمفكر الغريب عن ثقافته غريب عن نفسه، والمفكر الذي يفكر ويحس في جو ثقافي مختلف، مغترب بذات أخرى محل ذاته الحقيقية»⁽⁴⁾.

قام شريعتي أيضا بتوظيف الموروث الشيعي في رؤيته لبناء فلسفة تاريخ إسلامية، حيث قال: «يمكننا استخراج فلسفة التاريخ الإسلامي بالمنظار الشيعي من كلمة "الثأر" - وهي فلسفة تاريخ متكاملة - فلو أمعنا النظر لوجدنا فلسفة تاريخ الإنسان بالمنظار الشيعي تعني التاريخ منذ آدم حتى آخر الزمان، وعلى هذا فهي تعرض التاريخ وتعالجه وتفسره»⁽⁵⁾.

(1) - الحزب إنسان بين خيار الفاجعة والفلاح، ترجمة هاشم محسن الأمين، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ط2، 1428هـ - 2007م، ص. وينظر أيضا: علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، ص 368 وما بعدها.

(2) - علي شريعتي، مسؤولية المثقف، ص 174-175

(3) - المصدر نفسه، ص 176

(4) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 411. وينظر أيضا: علي شريعتي، الحسين وارث آدم، ص 231

(5) - علي شريعتي، الحسين وارث آدم، ص 230.

لذلك ربط بين مفهومي الثأر والوراثة، وهما أساس تفسير فلسفة التاريخ في الإسلام حسبه، وكذا فهم تسلسل الإمامة، ومصداق ذلك تفسيره للعبارة المتداولة في كتب الزيارات والأدعية "زيارة وارث" حيث قال: «إني أفهم الحسين كحلقة وصل في السلسلة المتصلة منذ آدم إلى آخر الزمان، ولهذا أقف بين يديه وأخاطبه واستوحي منه وأعرف من هو؟ وأردد ما قام به دائما وأبدا»⁽¹⁾. وبالتالي ففلسفة التاريخ في الإسلام مؤسسة على الوعي بالدرجة الأولى، لكن الوعي في هذه النقطة في حالة الحسين مرتبط بالدم باعتباره وارث آدم، وهذا الوعي يكون للذات أولا، ثم بالاقتصاص لهذا الدم تحقيقا للوراثة.

وكتفسير لما سبق، فقد أشار شريعتي إلى أن «التاريخ الذي يعتمد -إلى هذا الحد - على المطالبة بالدم، والرسالة والوعي والدعوة إلى أخذ الثأر لا بد أن يقوم على أساس "إرادتنا" نحن، ولكنه في نفس الوقت حتمي لا بد أن ينتهي إلى تصفية الثأر كاملا، واستيفاء جميع "ثارات الله" على طول تاريخ الإنسان، والانتقام المطلق العالمي لجميع الثارات وبالتالي إلى خمود نيران الصراع وسكون الأرض ومن عليها، وهذا حتمي قطعي، وهو معنى الحتمية التاريخية القائمة على أساس دعوة الإنسان للثأر والأخذ بالدم»⁽²⁾، وباعتبار أن الحسين شخصية محورية في الموروث الشيعي، فهو حسب شريعتي «صورة حلقة متصلة في تلك السلسلة من التاريخ الإبراهيمي، ويجب أن تفهم تلك الصورة، بل وأن تكون على هذا الأساس. وما من شك في أن طرح قضية الحسين معزولة عن ترابطها التاريخي، وبالتالي إعطاء معركة كربلاء صورة الحادثة العابرة يؤدي إلى تجريدها من أسسها التاريخية ودوافعها الاجتماعية، ومن ثم إفراغها من مضامينها الأساسية واستمراريتها المتجددة، لنجعل منها وهذا ما حدث، مجرد واقعة مأساوية لا نملك أمامها إلا أن نبكي كما نبكي اليوم»⁽³⁾.

فالطريقة التراجيدية التي انتهت بها حياة الحسين، جعلته حيا في وجدان الأمة الإسلامية، لكن كيف نفهم توظيف شريعتي لقضية الحسين وزجها في بناء فلسفة تاريخ إسلامية؟ الثأر للحسين لا يتم إلا بوجود الوعي السابق ذكره، والثأر له هو استرداد للعدالة وتحقيق للنصر، على الرغم من أن الحسين شخصية تاريخية تفصلنا عنها مدة زمنية طويلة، هنا يأتي دور السنن وتفسيرها وبيان دورها، لأن التاريخ

(1) - المصدر السابق، ص 231

(2) - المصدر نفسه، ص 235-236

(3) - علي شريعتي، الشهادة، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ط2، 1428هـ - 2007م، ص 47

حلقة وصل بين الماضي والحاضر، وبالتالي فالوقوف بوجه الظلم حتى وإن كان الموقف متعلقاً بمحادثة تاريخية فإن هذا من شأنه إحداث التغيير في الحاضر، عن طريق التفاعل البناء مع القضايا المتعلقة به، وهذا الثأر أيضاً ثأر لهاييل ولكل المظلومين في التاريخ.

وقد قسم شريعتي التشيع إلى حقبتين، إذ تبدأ الأولى من القرن الهجري الأول، حيث كان التشيع معبراً عن إسلام الحركة، في مقابل الإسلام الرسمي والحكومي، وتمتد هذه الحقبة إلى أوائل العهد الصفوي، حيث تبدأ الحقبة الثانية، والتي تحول فيها المذهب الشيعي من تشيع الحركة والنهضة إلى تشيع حكومة ونظام⁽¹⁾. «وها هنا يتجسد بوضوح قانون تبدل الحركة إلى نظام القانون الذي بوسعه تحويل عقيدة نابضة قادرة في يوم من الأيام على تحريك أمة بأكملها وعلى شتى الأصعدة والمستويات، إلى مجرد نظام ونسق اجتماعي رسمي مرتبط مع سائر الأنساق الاجتماعية-كالأسرة واللغة وأنظمة الحكم، والإدارة والمالية والاقتصاد-ارتباطاً مصيرياً، بحيث لا يمكن التفكيك بينهما بأي نحو من الأنحاء»⁽²⁾.

وينقسم التاريخ في الرؤية والتفسير الشيعي إلى ثلاث دورات:

الفترة الأولى: التي كانت فيها قيادة الناس للخلاص والكمال والحرية وبسط العدالة منوطة بالنبوة.

الفترة الثانية: وهي نهاية النبوة، ونهاية فترة الخاتمية وبداية الإمامة، وفي هذه الفترة تكون قيادة الناس في يد نظام الإمامة.

الفترة الثالثة: التي تبدأ بغيبة الإمام، أي فترة الغيبة الكبرى، تكون فيها قيادة الخلق وهدايتهم، ونشر الحكمة، وإقامة العدل والقسط، أي ما كان على عاتق النبوة والإمامة، كلها تناط بالعلم، والعلم هنا لا يرتبط بالمعرفة، بل بالوعي الذي يشبه ما يمنحه الأنبياء من وعي⁽³⁾. وهذه الفترة لا تعني حسب شريعتي التخلي عن المسؤولية بل بالعكس، لأنها بمثابة النيابة عن الإمام الغائب في تدبير الشؤون وتسيير المجتمع، وما تعنيه النيابة هي «المسؤولية التي يتعهد بها العلم حتى يكون استمراراً لطريق الإمام وحركة النبوة، وفي هذه اللحظة التاريخية تكون مسؤولية العلم وواجبه إرشاد الخلق وحكم الناس،

(1) - علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ترجمة حيدر مجيد، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، مؤسسة نشر آثار الدكتور

علي شريعتي، طهران، ط2، 1428هـ - 2007م، ص63.

(2) - المصدر نفسه، ص65. وينظر أيضاً: علي شريعتي، التشيع مسؤولية، ص ص 60-63

(3) - علي شريعتي، التشيع مسؤولية، ص ص 29-30.

وتعليم الجماهير، ومنحها الوعي، وتعريف الناس دائما بمدربتهم وعصرهم ومصيرهم ومسؤولياتهم»⁽¹⁾. وما فعله شريعتي هو «تحويل الإسلام في نسخته الشيعية الخاصة بالمجتمع الإيراني، من دين ساكن قائم على مجرد عقائد وطقوس دورية، إلى إطار إيديولوجي قوامه فلسفة التاريخ وتحليل الوضع الراهن، وتوضيح لكيفية تغيير هذا الوضع»⁽²⁾.

وهناك عدة نقاط مهمة في مسألة توظيفه لعلم التاريخ وفلسفته، نذكر منها:

- تعامل شريعتي مع المعطيات التاريخية الخاصة بالدولة العثمانية كما هي بعيدا عن الخلافات المذهبية أو السياسية. لذلك اعتبر أن سقوط الدولة العثمانية كان بمثابة هزيمة للأمة الإسلامية، وهذا لا يتنافى وتوجيه النقد لمواطن القصور أو الخلل فيما يتعلق بها⁽³⁾.

- اعتبر أن الغلو الشيعي رد فعل طبيعي باعتبار المظالم التي تعرضوا لها طوال فترات التاريخ المختلفة⁽⁴⁾.

- استخدم أحيانا مصطلحات حديثة في معرض حديثه عن وقائع تاريخية سابقة بغرض توضيح المعنى.

- اعتنى بفكرة الله في التاريخ، «فليس الغرض الخوض في مباحث كلامية أو فلسفية أو مذهبية، بقدر ما هي محاولة للتعرف على روح التاريخ والنفسية الاجتماعية السائدة في كل عصر ومصر، فإن معرفة هذه الأمور من المسؤوليات الواقعة على عاتق كل مؤرخ وعالم اجتماع، وبدونها يصبح التاريخ عملية سرد مملّ للوقائع والأحداث»⁽⁵⁾.

(1) - المصدر السابق، ص 30

(2) - علي سعدي، الدين كأساس للهوية الاجتماعية في الأدبيات المابعد كولونيالية علي شريعتي نموذجاً، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، ع12، ديسمبر 2017، ص340

(3) - علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص ص 68، 72، 122

(4) - المصدر نفسه، ص75

(5) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص157

المطلب الثالث: علم الأديان

يعد علم الأديان من العلوم المهمة والأساسية التي تتناول الدين والفكر الديني بالدراسة والتمحيص، وهو علم قديم النشأة، كثير الفائدة، وبالغ الأهمية، ما جعل شريعتي يوظفه كأحد الآليات المساعدة على نقد الفكر الديني. ويتجلى ذلك من خلال:

1- تفسير الظاهرة الدينية:

لا يتحدث شريعتي عن الإسلام بصفته مختصا في المدارس والمذاهب الإسلامية، بل يربط ذلك بانتمائه إلى هذا الدين⁽¹⁾، وما يمليه عليه ذلك من مسؤولية، وباعتبار أن ميدان دراسته هو تاريخ الأديان، ومن خلال تتبعه وبحثه في التطور التاريخي للأديان، فقد استطاع أن يقارن بين كيفية الاعتقاد في الماضي وكيفيته في الحاضر، إضافة إلى أن هذه المقارنة توضح أوجه الاختلاف بين العقيدة في حقيقتها وواقعها⁽²⁾. وهنا تكمن أهمية توظيف علم الأديان في نقد الفكر الديني، فدراسة الأديان من حيث النشأة والتطور وما يترتب عن ذلك من مدارس وانقاسامات، تبين مسار الانحراف داخلها والأطراف التي تساهم في صنع ذلك.

لكن ينبغي الوقوف على ماهية علم الأديان كما يراها شريعتي، والتي تتجلى في قوله: «إن مصطلح الأديان الذي أوردته هنا كمصطلح تاريخي واجتماعي، واستخدمته كلغة لعلم الأديان، والذي يطلق على كل رسالة ودعوة ذات جوانب دينية، في مقابل الرسالات والدعوات الفلسفية والعلمية والسياسية والأدبية والفنية وغير ذلك إن كان لها جذور ما وراثية أو لم يكن لها. ذلك أن البحث في حقانية الأديان وعدم حقانيتها من مهام الحكمة الإلهية وعلم الكلام لدى كل دين»⁽³⁾. «لكن الحكم العام بالنسبة للأديان خاطئ بقدر ما هو كذلك في الأيديولوجيات. ينبغي أن نحدد في البداية عن أي دين نتحدث، وحينذاك نحكم بشأن دوره الاجتماعي واتجاهه ورسائله الطبقية، وقد دلنا علم الاجتماع التاريخي والديني

(1) - علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، ص524، وينظر أيضا: علي شريعتي، الحسين وارث آدم، ص ص 255، 314، 340-

341

(2) - علي شريعتي، الحج الفريضة الخامسة، ترجمة عباس أمير زادة، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، مؤسسة نشر آثار الدكتور علي

شريعتي، طهران، ط2، 1428 هـ - 2007 م، ص51

(3) - المصدر نفسه، ص51

إلى أن الرؤى الكونية الفلسفية والدينية المسيطرة دائما ما هي إلا انعكاس للنظام الاجتماعي وأشكال الحياة المادية الموجودة عند البشر، ودائما ما كان الوضع الاجتماعي مفسرا ومبينا للدين، وفي الحقيقة فإن النظام العقائدي الديني المسيطر كان مفسرا للنظام الاجتماعي المادي، وأن الحقائق السماوية اللاهوتية كانت تصورا للوقائع الأرضية الناسوتية»⁽¹⁾، وقد اعتبر شريعتي أن الأديان كانت على مر التاريخ أدوات في يد الطبقة الحاكمة، «ودائما ما كانت طبقة رجال الدين في كل المجتمعات على رأس المجتمع، ودور الدين هو التبرير الفكري والعقائدي للنظام الحاكم وللوضع الموجود، وللتضاد الطبقي وتطبيع الوضع الاجتماعي لكل فرد ولكل جماعة ولكل طبقة في سلسلة مراتب المجتمع بل وجعلها إلهية»⁽²⁾، وبناء على رؤية شريعتي فإن التركيز على الجانب الاجتماعي مهم في بيان مسيرة الأديان، باعتباره ناطقا عن حقيقتها، لذلك فإنه يساهم أيضا في خلق الطبقة، كما أنه أداة في يد الطبقة الحاكمة، تستعملها في تطويع الشعوب وإخضاعها. ومن ناحية أخرى فإن الأديان تتأثر بعوامل الزمان والمكان الذي توجد فيه، فقد «انحرفت جميع الأديان في التاريخ، دخل فيها ما ليس منها، واختلط الحابل بالنابل، وغزتها العناصر الخارجية الغريبة ومسخت صورتها وتغيرت معالمها، وزوقتها أيدي خبراء "تحميل الأديان" في التاريخ، بيد أننا لم نعهد أي مذهب وأي دين في تاريخ الإنسان - على حد معرفتنا - منذ البداية حتى الآن، كالتشيع ابتلي بتغيير المسيرة واختلاف الرؤى بل تناقضها حتى كانت المسافة بين النظرتين تفوق المسافة بين الكفر والدين»⁽³⁾، فوظيفة عالم الدين هي الكف عن الانحرافات التي تمس الأديان بفعل مختلف العوامل التي تشوه صورتها الأولى وتجعلها في هيئة أخرى.

و يمكن تلخيص رؤية شريعتي وتوظيفه لعلم الأديان من خلال النقاط الآتية:

- ربط الدين بالمجتمع من خلال عاملي التأثير والتأثر، وجعلهما أساس التجربة الإنسانية، يقول: «وقام الإنسان منذ بداية مرحلة فكره وبحته بالبحث والتنقيب والفكر والتجربة على أساس عاملين: احتياجه الديني واحتياجه المادي»⁽⁴⁾.

(1) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 494

(2) - المصدر نفسه، ص 494-495

(3) - علي شريعتي، الحسين وارث آدم، ص 254-255

(4) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 481

- ربط الأمور اللامنطقية في الأديان بأسباب غير مرئية، أي «وجود علل غير العلل القرية التي نراها»⁽¹⁾، وهذا لا يعني نفيها بل محاولة فهمها في آفاق أكثر اتساعا.

- فطرية الدين وهو من المشتركات الإنسانية، لذلك فالشعور العرفاني هو مشترك بين جميع الأديان لتعلقه بفطرة الإنسان، حتى ولو كان الدين عبادة للأصنام⁽²⁾، إضافة إلى أن الميل فطري نحو عبادة القوة الواحدة⁽³⁾.

- تفسير التجارب الدينية (بشقيها الوثني والكتابي) بعيدا عن حكمي الخطأ والصواب، بل بناء على آثارها الاجتماعية وما حققه الأنبياء في مجتمعاتهم، و"الأنبياء" لفظ يطلقه شريعتي على المصلحين في كل الديانات، لذلك فهو عام ومغاير للمفهوم الذي يستعمل داخل أطر الفكر الديني.

- قام شريعتي باستعارة بعض رؤى علم الاجتماع حول الدين خاصة آراء دوركايموأضاف إليها بعضا من وجهات نظره الخاصة. والأمر هنا متعلق بما تشترك فيه الأديان كلها لا الإسلام وحده بعيدا عن قضية الخطأ والصواب⁽⁴⁾. إضافة إلى أنه استعان بآراء سبنسر* في تتبع مسار الأديان من حيثصراعها وسيادتها⁽⁵⁾.

- كل الأديان معرضة للتحريف، واعتبر أن دعوة النبي ﷺ هي الأكثر ابتعادا عن طبيعتها الحقيقية، ولمعرفة ذلك لا يقارن الإسلام مع سائر الأديان المنحطة كما وصفها شريعتي، بل «يجب قياس انحراف أي حقيقة بالنظر إلى ماضي تلك الحقيقة، ورسم مؤشر بين وضعها الحالي وما كانت عليه عند نقطة البدء»⁽⁶⁾.

(1) - علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، ص173

(2) - المصدر نفسه، ص265

(3) - علي شريعتي، دين ضد الدين، ص35

(4) - ينظر على سبيل المثال لا الحصر: تاريخ ومعرفة الأديان، ص178-202

* - هربرت سبنسر (Herbert Spencer)(1820-1903): عالم اجتماع ونفس إنجليزي، وواحد من مؤسسي المذهب الوضعي، تأثرت آراؤه الفلسفية تأثرا قويا بـهيوم وكانط، أبرز مؤلفاته "مذهب الفلسفة التركيبية". ينظر: روزنتال، يودين، مرجع سابق، ص241-242

(5) - علي شريعتي، تاريخ الحضارة، ص71

(6) - علي شريعتي، الحج الفريضة الخامسة، ص52

- تأثير الأديان البدائية على الديانات المعاصرة، بحيث تحشر بعض الطقوس والمعتقدات من الأولى في الثانية⁽¹⁾.

- لا توجد حسب شريعتي أمة قد عاشت من غير دين ولا عبادة⁽²⁾.

2- الأسطورة:

الأسطورة «هي التفكير في القوى البدئية الفاعلة الغائبة وراء هذا المظهر المتبدي للعالم وكيفية عملها وتأثيرها، وترابطها مع عالمنا وحياتنا. إنها أسلوب في المعرفة والكشف، والتوصل للحقائق، ووضع نظام مفهوم ومعقول للوجود، يقنع به الإنسان ويجد مكانه الحقيقي ضمنه، ودوره الفعال فيه. إنها الإطار الأسبق والأداة الأقدم للتفكير الإنساني المبدع، الخلاق، الذي قادنا على طول الجادة الشاقة التي انتهت بالعلوم الحديثة، والمنجزات التي تفخر بها حضارتنا»⁽³⁾، وهي أيضا عبرة عن «حكاية مقدسة تقليدية. بمعنى أنها تنتقل من جيل إلى جيل بالرواية الشفهية، مما يجعلها ذاكرة الجماعة، التي تحفظ قيمها وعاداتها وطقوسها وحكمتها، وتنقلها للأجيال المتعاقبة، وتكسبها القوة المسيطرة على النفوس، فهي الأداة الأقوى في التثقيف»⁽⁴⁾. كما أنها تجليات لأفكار وحقائق وقيم إنسانية مطلقة لدورة واحدة أو لقوم معينين⁽⁵⁾.

وقد اعتبر شريعتي أن الأساطير «هي احتياجات أرواح لا يتسنى للتاريخ أن يشبعها»⁽⁶⁾ - معنى ذلك آمالهم التي أرادوا تحقيقها - إذ يلجأ الإنسان إلى التفسيرات الغيبية كحجة أمام عجزه عن تفسير الواقع أو التحكم فيه، لذلك تجد أن «البشرية على مر التاريخ كانت تتطلع إلى المعجزة وتنشد إلى

(1) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، هامش ص ص 159-160

(2) - علي شريعتي، دين ضد الدين، ترجمة حيدر مجيد، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ط1، 1423هـ-2007م، ص35

(3) - فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة، سوريا، أرض الرافدين، دار علاء الدين للنشر والتوزيع، دمشق، ط11،

1996، ص11

(4) - المرجع نفسه، ص 19

(5) - علي شريعتي، تاريخ الحضارة، ص167

(6) - علي شريعتي، الصحراء، ص239، وينظر أيضا: علي شريعتي، تاريخ الحضارة، ص173، علي شريعتي، الإمام علي في محنه

الثلاث، ص74

الغيب، وهذا هو السرّ في امتلاء سجلات التاريخ بالأوهام والخرافات»⁽¹⁾، كما أن «روح الإنسان القديم لم تكن تتأثر بشيء إلا إذا سحر ذلك الشيء عينيه ولم يجد بداً من الانبهار به فيضطر إلى تفسيره تفسيراً غيبياً مشوباً بهالة من الغموض والإبهام. ومن هنا نرى أيضاً، أن الأمر لم يقتصر على الأنبياء فحسب، بل إن القادة والزعماء والحكماء عمدوا بدورهم إلى تبرير أفعالهم أو أقوالهم عبر ربطها بأمور غيبية خارقة للمألوف. وفي هذا السياق يكون من الحري بالأنبياء أن يلجأوا إلى التمسك بالمعجزة الغيبية، خاصة وأن رسالاتهم قائمة على أساس الغيب، وذلك أن الإعجاز هو الأكثر تأثيراً في نفوس أبناء ذلك الزمان أكثر مما يكون للمنطق والعلم والفلسفة والاستدلال العقلي والحسي من دور وتأثير»⁽²⁾.

وتقوم أهمية بحث الأساطير في الأديان على نقطتين:

الأولى: معرفة الحضارات السابقة، أو الانطلاق من الماضي لفهم الحاضر

لأن الأساطير بوصفها حلقة وصل بين الأجيال المتعاقبة، والتي رغم اختلافها تحافظ على إرثها المعنوي، ومن ناحية أخرى «إذا كانت الأسطورة تروي أحداثاً رئيسية تهدف إلى شرح سبب وجود العالم في صورته الحالية، فهي تمثل - إذا - شكلاً من أشكال التساؤل عن العالم، ولا تعبر عن الحقيقة العلمية التي أسست عليها. وهي تقوم بتحديد بشكل خيالي، الرموز الخاصة بالدين، والآباء والأخلاق والاقتصاد، التي يجب أن يلتزم بها أفراد المجتمع، كما تشمل القيم والمعارف التي تحدد هوية أي جماعة»⁽³⁾، وبالتالي فهم الإنسان اليوم وكذا صيرورة التاريخ، «لأن الأساطير تبين الحوادث الخارجية والتي وقعت في الماضي، والإنسان عادة يظهر أكثر وضوحاً في الأساطير وكذلك الناس أنفسهم، بعيداً عن العرقية والدورات التاريخية. وهذه الصورة التي يعطونها تظهر من خلال الأساطير التي يؤمنون بها أو يدونونها، وحينما يكون الإنسان بعيداً عن القيود الطبيعية والحوادث الخارجية، أو لم يكن مجبوراً أو مقهوراً لأمر ما فإنه يستطيع أن يعبر عن نفسه ورأيه بصورة أكبر وأوضح»⁽⁴⁾.

(1) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص 301

(2) - المصدر نفسه، ص 303

(3) - كلود ريفيير، الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، ترجمة أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، ط 1، 2015، ص 99

(4) - علي شريعتي، تاريخ الحضارة، ص 167-168

الثانية: فهم الطريقة التي يصنع الإنسان بها الأبطال

أظهرت النقطة السابقة أن الأسطورة هي التجلي الحقيقي للإنسان عبر التاريخ، لكن أي إنسان؟ يشير شريعتي إلى أن «معرفة الأساطير ومعرفة أبطالها يساعدنا كثيرا في معرفة الإنسان اليوم ولا يستثنى الإسلام من ذلك، لأن معرفة الأساطير في المذاهب التاريخية والأديان يساعدنا على معرفة هذه المذاهب والأديان نفسها، وعليه فدراسة سيرة النبي ﷺ وصحابته والحوادث التي وقعت بعد وفاته لا تمنحنا سوى المعرفة التاريخية، أما الأساطير فتكون مساعدة في فهم الروح الإسلامية⁽¹⁾. لذلك يبحث الإنسان عن عالم أفضل حتى وإن كان غير متحقق في الواقع، وإن كانت «الأساطير عبارة عن مجموعة الشخصيات، الظواهر، الأحداث، أساليب الحياة، العواطف، العلاقات، الأوصاف، الروابط، التفاعل الإنساني، وكلها بمستوى الذروة في الكمال، ولما كانت هذه جميعا مفقودة وغير موجودة على وجه الأرض، في حين كان الإنسان دائما وأبدا يتلظى ظمأ لها، ويجأر من ألم الجوع إليها، ويعاني من مرادتها المستمرة والحلم الذي لا ينقطع بالتحليق في عالمها وملاحقتها كآمال وأمانى بعيدة المنال، كان مضطرا إلى إشباع هذه الحاجات بوجه من الوجوه، فصنع تلك المثلي ذهنه وأقام لها صروحا ومقامات، ثم انطلق في تقديس هذه الرموز والمظاهر و"رب النوع"، والآلهة، وأخذ يعبدها ويتوسل إليها كمنقذ من هذا العالم الدنيء"⁽²⁾، وفي هذه الحالة فمن المفروض أن تكون صفحة البطل ناصعة، حتى وإن كان هذا مغاير لما هو موجود في الواقع، وبالتالي فالأسطورة تعالج مواطن الخلل والقصور في صورة البطل، «ومتى مات الأبطال فالأسطورة تلاحق أخبارهم، وتسجل آثارهم، ومتى تعرضوا للضعف والفساد الأخلاقي تطهرهم وتنزههم»⁽³⁾، من أجل تحقيق التعالي عن الواقع وتجاوزه. وهذا ليس خاصا بدين دون غيره، بل هو مشترك إنساني بغض النظر عن البيئة التي وجد فيها. لذلك يمكن اعتبار الأسطورة من الأساليب التي كان يضطر إليها الإنسان تحت وطأة الشعور بالنقص في هذا العالم والطموح إلى سد الخلل، وهي على نحوين:

(1) - علي شريعتي، تاريخ الحضارة، ص 169

(2) - علي شريعتي، الإمام علي في محنة الثلاث، ص 33، 54-55

(3) - علي شريعتي، الإمام علي في محنة الثلاث، ص 82

النحو الأول :

ما تتخذ من الشخصيات الواقعية في التاريخ أبطالاً تدور عليهم محاور الأسطورة، فتؤخذ الشخصية الواقعية التي عاشت برهة من الزمن كأبي إنسان عادي خلال ثلاثين أو خمسين أو ستين سنة وقامت بفتوحات وسجلت انتصارات، ثم استسلمت للمرض وبالتالي الموت، ثم يأتي الإنسان بعد ذلك ويجعل منها شخصية غيبية ما ورائية، فيتحول هذا البطل من الواقع إلى الأسطورة ويصور في الذهن كما يحلو للإنسان الذي يتمنى أن يكون كذلك لا كما هي الحقيقة التاريخية⁽¹⁾.

النحو الثاني :

النوع الثاني من الميثولوجيا أو الأساطير: هي الأساطير التي ليس لها أساس من الواقع أبداً، لا من حيث الأحداث ولا الشخصيات ولا العلاقات ولا الارتباطات، إنما هي خيال محض بعيد عن عالم الواقع. وهذا النوع من الأساطير يحكي الآلهة وأرباب النوع والنموذج الأمثل الذي يتمناه الإنسان⁽²⁾.

3- المشتركات بين الأديان؛ الانطلاق من التنوع للوصول إلى الوحدة:

-الدين : يثبت معنى كلمة الوجود وهذا أمر مشترك بين جميع الأديان والمذاهب وبجميع أشكالها، لأن الشعور الديني فيها يثبت معنى الوجود.

- ثنوية الوجود والإنسانية : الثنوية موجودة في جميع أديان العالم. فالإنسان وجميع الأمور تقسم إلى خير وشر، جميل وقبيح، مقدس وغير مقدس، محسوس وغير محسوس...

- التقديس في العالم: التقديس والعبادة هما أساس كل دين والتقديس هو منح نوع من الخصوصية والنظرة الغير عادية للأمر.

-وجود الروح الاجتماعية للدين.

-عالمية الخصائص الدينية: فالدين ليس وطنياً، بل عالميته تؤكد إنسانية الدين، وهو تجلي لنوع الإنسان، وليس تجلي للمجتمع القومي أو الاقتصادي أو الاجتماعي الخاص.

(1) - المصدر السابق، ص ص 63-64

(2) - المصدر نفسه، ص ص 67-68

- وحدة الإنسان والطبيعة: فالدين يبعث وحدة الروح الأصلية بين الإنسان والطبيعة... حينما يقول الدين إن جميع الأشياء تملك روحا مثل الإنسان، فإنه بهذا يعطي روح الإنسان الموجودة عنده وحدة مع الأشياء الموجودة في الطبيعة.

- السعي والمحاولة والرغبة في الاتصال والاعتقاد بالتسلط والترقي والتعالى والحركة

- مفهوم المسؤولية: الاعتقاد بالبناء الذاتي والإرادة عند الإنسان والسعي لبناء مستقبل أفضل.

- قانون العلية التحليل المنطقي للعالم: (الاعتقاد بالقوى والأرواح الغيبية هو اعتقاد ديني وفيه قانون العلية أيضا ومعرفة هذه القوى يعني معرفة رابطة علة الأشياء، والفلسفة والعلم جاءا من هنا.

- أصل البقاء: وهو الاعتقاد بأن الروح ترجع دائما، والموت لا ينهي حياة الإنسان وليس هو النهاية، وهذا لا يعني بقاء الإنسان وحده بل بقاء العالم وكل ما يعتقد أنه فان، فالجميع له وجود على طول الزمن.

- النظرة الكونية: حينما يعتقد الإنسان بالدين ويرى أن هناك عالما وراء هذا العالم المادي وان هناك أرواحا وأسرارا ومسائل أخرى، فإن نظرتة للكون تكون أوسع مما يرى من العالم المحسوس.

- النجاة من القيود الموجودة: فالإنسان في كل دين يعتقد أن الواجب يدعوه لأن يتحرر ويخرج من الوضع الموجود إلى الوضع الأفضل الذي يجب أن يوجد لذلك فإن الإنسان وبواسطة الدين، مدعو للهجرة الذاتية دائما.

- مفهوم حفظ الإنسان والحياة والمجتمع.

- المعرفة وحب الاطلاع (هذا في ما يتعلق بحب الإنسان لاكتشاف المجهول ومعرفته خاصة فيما يتعلق بالأمور الغيبية).

- عنصر الاستخدام والانتخاب: بواسطة السعي والتضحية وجهاد النفس، فإن الإنسان يستطيع أن يسخر القوى الطبيعية.

- الفن والجمال، والحب والعبادة⁽¹⁾.

(1) - علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، ص 178-201

- المثالية: حيث السعي إلى هدف متعال، وتغييرات راقية ما يعني إيجاد الوضع المطلوب مقابل الوضع الموجود .

- الانتظار: الاعتراض على الوضع الموجود والحركة نحو الوضع المطلوب⁽¹⁾.

ولا يعني هذا وحدة الأديان بقدر ما هو بحث في المساحات المشتركة بينها، وهذا ناتج عن استقرار شريعتي لمختلف التجارب الإيمانية، إضافة إلى معارفه وخبراته في علم الأديان. والملاحظ أن شريعتي قد سلك نفس المنهج الذي تحدث عنه في مؤلفاته بالبحث في موضوع ما ثم الوصول إلى التعريف المتعلق به، وهو الحال مع مصطلح الدين؛ يقول: «في تعريف الدين علينا أن نستفيد من مثل هذه الطريقة، وبدل أن نقوم بتقديم خمسين تعريفاً عن الدين ثم نرفض تسعة وأربعين منها ونقبل واحداً، علينا أن نبحت الدين في العصور المختلفة لنحصل على الوجه المشترك للدين، وكذلك الوجوه المشتركة للأديان عند جميع العرقيات والملل والقارات، من أجل الحصول على تعريف علمي غير إقصائي»⁽²⁾.

تجدر الإشارة إلى أن شريعتي ربط الدين بالسحر والفرن... وهكذا يُتناول الموضوع في علم الاجتماع. كما لاحظ من خلال النظر إلى تاريخ الثقافة والتراث بما في ذلك الثقافة البدوية استحواذ فكرة وجود دنيا أخرى أو عالم آخر مفارق لهذا العالم ومختلف عنه. وهذا الشعور ناتج عن شعور الإنسان بالغرابة في هذا العالم، ورغبته في الوصول إلى عالم أفضل. وبالنسبة إلى قضية التقديس فسرها بقوله: «التقديس أيضاً ناتج عن تقسيم العالم إلى علوي وسفلي، سواء تعلق الأمر بالأمر البدائية أو المتحضرة، باعتبار البحث عن عالم أكثر سمواً، وهذا الإحساس والميل الروحي يجعل الإنسان يقدر الأشياء والأشخاص ويقيم المعابد والمراسيم لتشريفها»⁽³⁾. فرؤية شريعتي للتقديس ليست مرتبطة بالدين الإسلامي بل إنها قد درست الظاهرة الدينية بشكل عام، وهذا من خلال نقاط عدة تتناول عادة في مجال الأديان وحتى علم الاجتماع الديني. خاصة وأن التقديس هو أحد النقاط المهمة التي يمكن فهم الظاهرة الدينية والتجربة الإيمانية للإنسان بشكل أفضل من خلالها.

(1) - علي شريعتي، الإمام علي في محنة الثلاث، ص ص 235-242

(2) - المصدر نفسه، ص 211

(3) - المصدر نفسه، ص ص 31-33 .

وبالنسبة إلى الدين الإسلامي ورؤية شريعتي له من خلال علم الأديان، فإنه يقول: «وإني لأعتقد - باعتبار أن تخصصي و مادة تدريسي تاريخ الأديان- أن أروع وأنصح وجه من وجوه الإسلام هو الوجه الذي عالج فيه فلسفة الخلقة- مما يؤسف له أنني لم أجد كثير عناية به- وأن فيه من العجب والعظمة ما يذهل الإنسان ويجعله يقف موقف المتحير، فإن ثمة مئات النكات واللفتات الكامنة في فلسفة خلق الإنسان المعبر عنها تعبيراً رمزياً، بحيث يعدّ استخراج هذه الرموز، وفك غوامضها استخراجاً لمعنى الإنسان الحقيقي في جميع أبعاده»⁽¹⁾. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى «فإذا تسنى لي القيام بدراسة وتقييم لمدى تأثير كل دين على أساس مدى إسهامه في سعادة الإنسان وتطوره، فسوف نكتشف أن نبوة الأنبياء السابقين للنبي الخاتم ﷺ لم تصل في تقدميتها وقوتها وفعاليتها ووعيتها لنبوة محمد ﷺ، ولم تصل بتأثيرها في التطور الاجتماعي للإنسان، وفي وعيه الذاتي، وفي حركته وإحساسه بالمسؤولية وطموحه البشري وجهاده في سبيل العدل، ولا في واقعيتها وملاءمتها لفترة الإنسان ودفعه للإبداع والتكيف مع التقدم العلمي والاقتصادي، والتوجه نحو الرقي الحضاري والاجتماعي مثل رسالة التوحيد الإبراهيمية في رسالة النبي محمد ﷺ الإسلامية»⁽²⁾.

إن بحوث شريعتي في الدين مهمة جداً، لأنها تيسر الاطلاع على منهجه في نقد الفكر الديني، فقد نتج عن هذا المبحث ثلاث نقاط مهمة، يمكن اعتبارها إضافة نوعية للفكر الديني الإسلامي - طبعاً وفق الظروف التي أنتجت شريعتي - وهي:

- عدم إعطاء أحكام بخصوص صحة وبطلان الأديان وبحثها بعيداً عن ذلك سيسفر في النهاية عن نتائج حيادية، ونافعة على المستوى العلمي.

- فتح باب التعددية الدينية وتنمية الحوار عن طريق البحث في المساحة المشتركة بين الأديان.

- دراسة الأساطير تبين كيفية ظهور الانحرافات الدينية وطبيعة تقديس الأشخاص بتحويلهم إلى أبطال متعالين عن مجتمعاتهم، ويتجلى ذلك في الفكر الشيعي مثلاً من خلال تقديس الأئمة، بغض النظر عن مدى واقعية التقديس وشرعيته أيضاً.

(1) - المصدر نفسه، ص25

(2) - علي شريعتي، الحج الفريضة الخامسة، ص52

ومن خلال ما سبق «تجلى لنا نظرتة للدين كونه كيان اجتماعي وعنصر فعال في الحركات الاجتماعية، هدفه تحقيق التوحيد الذي يحقق الوحدة الاجتماعية لا الشرك الذي عادة ما يبرر التمزق الاجتماعي والتفاوت الطبقي، ومن أجل ذلك يدعو المهتمين لانتهاج منهج جديد في دراسة الأديان عامة والإسلام بصفة خاصة يركز على مختلف الأساليب العلمية التي توفرها مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة واضعين نصب أعينهم هدفا ساميا يسعى الدين لتحقيقه، وهو معالجة ذلك القلق والاضطراب الذي تعاني منه الإنسانية»⁽¹⁾.

⁽¹⁾ - يامنة ترايكية وفاروق يعلى ، التجديد الديني في فكر علي شريعتي، مجلة الإحياء، مج 20، ع25، جوان2020، ص808

المبحث الثاني: أدوات المنهج

استعمل شريعتي عدة أدوات معرفية للاستعانة بها في بنائه المنهجي، فهي التي توضح مشروعه الفكري بشكل عام، لأن طريقة تفكيره مقترنة بها. إن شريعتي في هذه النقطة قد استعان بأدوات من خارج السياق الديني الإسلامي وأخرى من داخله، ويرجع هذا الاختيار إلى طبيعة مشروعه التنويري من جهة، وإلى الاستفادة من معطيات عصره من جهة أخرى، ناهيك عن الاعتزاز بالثقافة الذاتية وجعلها محورا مهما في عملية نقد الفكر الديني وإعادة إنتاج فكر ديني جديد يتجاوز الخطابات الدينية التقليدية ذات الأفق المحدود.

المطلب الأول: الاستعانة بالأدبيات الماركسية

خالف شريعتي خط الأصولية الإسلامية في تناوله للفكر الماركسي، ويعود سبب ذلك إلى فترة دراسته في فرنسا أين تعرف على مختلف الأفكار والفلسفات الغربية، والتي كانت رائجة آنذاك، ومن جهة أخرى يمكن اعتبار هذا التأثير ناتجا عن لاهوت التحرير المسيحي الذي أشاد به شريعتي والذي كان مساندا لحركات التحرر من الاستعمار خاصة في بلدان العالم الثالث.

فالاستعانة بالأدبيات الماركسية في عملية نقد الفكر الديني تعد ميزة لشريعتي، خاصة وأنه قد حاول المصالحة بين الماركسية والإسلام، وهذا لا يعني أنه قبلها تماما، وإنما تعامل معها في سياقات مختلفة وفق ما يستدعيه نسقه الفكري، ولهذا الاستعمال ما يبرره على المستوى الواقعي لكونه لغة الخطاب الفكري آنذاك، ورغم ذلك فقد قدم شريعتي نقده للماركسية وبين تناقضاتها، وهذا لم يمنعه من توظيف أدواتها لاستحداث فكر ديني يخدم الواقع وفق ما تقتضيه المعطيات الزمانية والمكانية.

وبالبداهة بتحديد المفهوم كما يراه شريعتي، وهو ما يلخصه بقوله «الماركسية ليست أيديولوجية، ليس هذا فحسب، بل هي مسيرة فكرية مضادة تماما للأيديولوجية. فالماركسية في الواقع لا هي مدرسة عقائدية ولا مذهب أخلاقي ولا تكنيك اجتماعي ولا مدرسة فلسفية ولا نظام مطلوب إقراره محل النظم الموجودة، بل هي عبارة واحدة أسلوب كشف التاريخ أو فهم مسير حركة ومواصلة المنازل المعينة التي يقطعها باستمرار عالم التاريخ»⁽¹⁾.

(1) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 429

وهي قسمان: «الأول: القسم الذي تحيّر فيه ماركس* مقابل النظام الرأسمالي الذي عاصره وهاجمه بشدة. والثاني هو القسم الذي يبادر فيه بطرح نظامه الاجتماعي الشيوعي. وفي القسم الثاني - الذي هو الوجه الإيجابي للماركسية- نلمس أن ماركس جعل حساسيته العجيبة تلك، التي كان يبيدها تجاه قيم الإنسان الأخلاقية، محور تحمسه وشوقه الشيوعي السياسي الثوري الاقتصادي، وتبدل إلى زعيم سياسي يحب السلطة وييدي شغفه للانتصار»⁽¹⁾، لذلك يفرق بين ماركس الفيلسوف الذي أخضع القيم الإنسانية لجبر الديالكتيك والمادية العمياء، وبين ماركس السياسي الذي قام بتعبئة الجماهير للسلطة والانتصار⁽²⁾. وهذه النقطة توضح رؤيته للماركسية بشكل عام.

1- تفسير التاريخ وفق الثنائيات الماركسية:

كانت البداية من بناء الإنسان بناء ديالكتيكياً على أساس تشكله من عنصرين متضادين الطين وروح الله، صراع الحق والباطل في التاريخ، الناس مقابل المترفين... وكل هذا موجود في الروح والثقافة والمعنويات أي أنه يمس كل مناحي الحياة في شكلها الواقعي لا التجريدي؛ الطبيعة والتاريخ والمجتمع وحتى على مستوى الثقافة والمعنويات وما نلاحظه أن الديالكتيكيون يعتقدون بالجمع بين الضدين بخلاف المناطقية⁽³⁾.

وبجعله للماركسية أسلوباً لكشف التاريخ وفهم حركته، فقد بنى رؤيته للتاريخ وفق الأدبيات الماركسية، وهذا الاستعمال له ما يبرره لتجنب المآزق التي قد تنتج عن الخلط بين سياقات معرفية غير مترابطة (المفاهيم القرآنية/ الأدبيات الماركسية على سبيل المثال لا الحصر)، ولتوافق رؤيته الخاصة مع استيراد النموذج الفكري الماركسي وتوظيفه فقد عمد بداية إلى قراءة الانقسام بين البشر، جاعلاً سلالته

* - كارل ماركس (Karl Marx) (1818-1883): فيلسوف وسياسي وعالم اقتصاد ألماني. درس القانون في بون والفلسفة في برلين، حصل على الدكتوراه ببحث فلسفي عن ديمقراطس وأبيقور. نشر مع صديقه فريدريك أنجلز "البيان الشيوعي" عام 1848، أبعده عن فرنسا وألمانيا، فذهب إلى لندن عام 1849، حيث انكب على الدرس في المتحف البريطاني. أشهر آثاره "رأس المال" في ثلاثة مجلدات. ينظر: عزيزة فواك بابتي، مرجع سابق، مج 4، ص 91

(1) - علي شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، ص 68

(2) - علي شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، ترجمة عباس الترجمان، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، مؤسسة نشر آثار الدكتور

شريعتي، طهران، ط 1، 2008، ص 78-79

(3) - لتفاصيل أكثر ينظر: علي شريعتي، تاريخ الحضارة، ص 640 وما بعدها، وينظر أيضاً: تاريخ ومعرفة الأديان، الديالكتيك في قصة الخلق و الصفحات الأخيرة من الكتاب تعبر عن المفاهيم التجديدية لديه.

قابيل من القتلة والقساة كما وصفها المسؤولة عن تمزيق الروابط بين بني الإنسان، «وتشتت وحدة الجنس البشري إلى تقسيمات وأشكال عديدة، نتج منها شبكة من العلاقات تجسدت في: سادة وعبيد، مستكبرين ومستضعفين، مستعمرين ومستعمرين، مستغلين ومستغلين، أقوياء وضعفاء، أغنياء وفقراء، متحمين وجائعين، أشرف وسوقة، أشقياء وسعداء، نبلاء ووضعاء، متحضرين وغير متحضرين، شرقيين وغربيين، عرب وعجم. وهكذا انقسمت الأسرة البشرية إلى أعراق وأجناس وأمم وطبقات وجماعات وعائلات، لكل منها مرتبة مميزة وقيما خاصة، وأسماء وألقابا، وكل ذلك لإظهار التفرد رغم ما يكلفه من تصنّع وجهد»⁽¹⁾. وباعتبار هاييل ممثلا للفترة التي اتسمت بالاشتراكية وهي الرعي، فإن قابيل قد مثل الملكية الفردية، وهنا كانت بداية الصراع الطبقي والاستغلال واللامساواة في توزيع الثروات. فالتناقض الديالكتيكي بين هاييل وقابيل - كقطبين متصارعين - هو ما يحرك التاريخ.

من تم فهناك «تياران متضادان دائما وعلى الدوام يرافقان مسير البشرية منذ البدء، ويقسمان المجتمع الإنساني في جميع أبعاده إلى قطبين اثنين، وهما في الإسلام يتجسدان في: الوجه الأموي والوجه العلوي» أي أن هناك حتمية مانوية تحكم التاريخ⁽²⁾، وهنا انتقل شريعتي من المفهوم القرآني (هاييل/قابيل) إلى المفهوم المذهبي، على اعتبار أن هذا التقسيم يستمر بين أقطاب الصراع من بداية الخلق، لكن تجلياته تختلف من زمن لآخر كما يوضح الاستشهاد بالوجه الأموي والوجه العلوي، وهذا خاضع لطبيعة الخطاب وزمانه.

من ناحية أخرى فقد اعتبر أن الصراع من أجل البقاء هو سنة من السنن، كما أنه المحرك الأساسي لتكامل المجتمعات: ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلُمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾﴾⁽³⁾. وبناء على ذلك فإن أي نمط من أنماط التغيير مهما كان نوعه محكوم

(1) - علي شريعتي، الحج الفريضة الخامسة، ص 76

(2) - علي شريعتي، الحرّ إنسان بين خيار الفاجعة والفلاح، ص 21-22

(3) - الحج: 39-40

بسنن ثابتة، وما يحركه ويفعله هم الناس⁽¹⁾.

وعليه فإن «دعائم الديالكتيك الثلاث (الأصل، الضد، التركيب)، تمثل النوات الرئيسية لسمفونية التاريخ بوجهها العام. غايتها أن الخطأ الذي يرتكبه الماركسيون غالبا ويقودهم على مستوى التحليل إلى نتائج خاطئة في تفسير القضايا الاجتماعية والتاريخية، هو إصرارهم على تطبيق هذه الأسس الثلاثة على حوادث جزئية محدودة بزمن أو الثلاث لا تنطبق على التاريخ إلا في بعده ومفهومه الكلي، وفي المسار العام لقافلة الحضارات»⁽²⁾.

2- القضايا المتأثر فيها بالفكر الماركسي:

كان شريعتي قد عرض الفكر الماركسي* بإسهاب في مؤلفاته وتناوله بالتحليل والنقد في بعض المواضيع أيضا، لكن ما يهمننا هو الأرضية التي أسقط عليها الأدوات الماركسية وتطبيقاتها على المفاهيم الدينية الإسلامية، لذلك فقد ربط هذه الأخيرة بالجانب الاجتماعي كما حدث مع مصطلح الشرك مثلا، إذ جعل «الشرك الاجتماعي هو انعكاس عن الشرك الإلهي. لهذا فإن الشرك هو دين تعدد الآلهة من أجل تنظيم وتوجيه عدد من العرقيات وعدد من الطبقات والعوائل، ومن أجل أن تكون هذه كلها مقدسة دينيا، وحينما تكون مقدسة، تأخذ صفة دينية غير قابلة للانتقاد والاعتراض، وغير قابلة للتصور حتى لا يعترتها تغيير، هذا هو نفس وروح الشرك على مدى التاريخ حيث كان وسيلة بيد الطبقة الحاكمة، استفادوا منه في الصراع الطبقاتي والعنقي والعائلي والقومي، ليحكموا الناس»⁽³⁾، وبالتالي فإن شريعتي قد منح الشرك كمفهوم ديني حمولة اجتماعية.

وقد جعل أيضا المجتمع الاشتراكي هو النموذج المطلوب، إذ «يستطيع إنسان مؤمن بالقيم أن يقيم مجتمعا اشتراكيا. وعلاوة على ذلك، كيف يمكن التفكير في التكامل الروحي لجوهر الإنسان والذي يدعوه إليه العشق والإيمان؟ وكيف يمكن التفكير في عبادة الله، أي عبادة المثل العليا؟ في حين أن النظام الذي يعيش الناس في ظل نظام تسيطر عليه نزعات المال والاستهلاك والبواعث الغريزية والمادية،

(1) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص 101

(2) - المصدر نفسه، ص 100

* - عن رؤية شريعتي لماركس، ينظر: دين ضد الدين، ص 150، وتاريخ الحضارة، ص 667

(3) - علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، ص 586-587

والبرجوازية والرأسمالية، والملكية الفردية، والاستغلال الطبقي»⁽¹⁾. فما يراه أنه «ليس من الممكن نيل الحرية، والإحساس العرفاني، والإخلاص الأخلاقي قبل أن يكون نظام الحياة نظاما يجر الإنسان من قيد الحياة المادية، ومن أسر الاقتصاد، ومن الصراع الذي وصف في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿الْهَلَكُومُ الْتَكَاثُرُ﴾⁽²⁾ حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ ﴿٢﴾»⁽²⁾.

في مجتمع اشتراكي - اشتراكي بالفعل - ليس من الممكن تركّز الملكية الفردية في بيروقراطية جامدة ومستمرة تسمّى بالحزب الواحد، أو ديكتاتورية الطبقة، وهي في الحقيقة ديكتاتورية الفرد، أي الزعيم. وهو ديكتاتور يؤمن نظريا بإلغاء الشخصية، ويعتقد بعدم وجود دور للفرد في مسيرة التاريخ، لكنه عمليا يتجاوز في عبادة الفرد حدود الفاشية. ومن هنا فالإنسان الاشتراكي - قبل كل شيء - إنسان إلهي، وهو جوهر صافي متسام، إنسان بلغ حدّ الإيثارة، له توجهه الإيديولوجي المتناسب مع نظريته الشاملة للحياة»⁽³⁾.

أ - البنية الفوقية والبنية التحتية

يعتبر شريعتي أن «الماركسية بتصنيفها العقائدي المحدد للمجتمع إلى صنفين، أساس وبناء (البنية التحتية والبنية الفوقية)، وباعتبارها نظام الإنتاج المادي هو الأساس (البنية التحتية) الذي يأخذ شكله حسب كيفية آلات الإنتاج، أما شكل البناء (البنية الفوقية) ونوعه، الذي هو عبارة عن الدين والأخلاق والأدب والفن وعلم النفس والفلسفة والأفكار والعقائد السياسية والاجتماعية والاقتصادية والإنسانية والوجودية... ومن جملتها العقائد... فهي صنعة آلات الإنتاج ووليدها»⁽⁴⁾.

وقد جعل شريعتي «الموضوعات العلمية والفكرية والأيدولوجية هي قضايا البنية الفوقية، أما بالنسبة للبنية التحتية فهي موضوعات الأحاسيس والعواطف والسمات والمصالح والمزايا»⁽⁵⁾. معتبرا

(1) - علي شريعتي، بناء الذات الثورية، ص 36

(2) - التكاثر: 1-2

(3) - علي شريعتي، بناء الذات الثورية، ترجمة إبراهيم دسوقي شتا، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، مؤسسة نشر آثار الدكتور علي

شريعتي، طهران، ط2، 1428هـ-2007م، ص ص 37-38

(4) - علي شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، ص 113

(5) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص ص 294-295

أنالامة والإمامة هي القاعدة الأساسية والبنية التحتية في التشيع العلوي⁽¹⁾، وهذا الربط بين الأمة والإمامة يتجاوز به شريعتي النظرة التقليدية الشيعية، إذ يبدو تأثره واضحا بتخصصه في علم الاجتماع، لذلك فإنه لا يورد الإمامة بمعزل عن الأمة، لأن كل منهما ترتبط بالأخرى ولا تنفصل في رؤيته عنها.

أما «قضية البنية الفوقية الاجتماعية، بالرغم من أنها صحيحة إلا أن وضعها وكيفية اختلافان، فليس المجتمع الإنساني بناء بسيطاً بحيث يوضع بناء اقتصادي أسفله، ثم تبنى من فوقه الأخلاق والدين والفن واللغة... الخ، والشخصيات والفضائل والأفكار والعلوم... وكل الوجوه المختلفة للروح الإنسانية الغامضة، والأبعاد المعقدة للتجليات الاجتماعية، بل إن مجموع هذه العناصر تمزج فيما بينها بشكل ما ثم تبدو في صورة شكل أو جنس يشكل البيئة الاجتماعية، وفي الوقت نفسه فإن كل هذه العناصر تشكل مزاجاً وحنساً يقتضي ظروفًا خاصة ومتناسبة، بحيث إنه بعد معرفة هذا الجنس والمزاج، فإن كل شيء أي كل الوجوه والتجليات والحركات قابلة للمعرفة وقابلة للتحليل، وعلى أساس ذلك قابلة للتعليل، بل ويمكن التنبؤ بالمستقبل والحدس بالنسبة له، والتدخل إلى حد كبير وباحتمالات قوية جداً»⁽²⁾، وقد أعطى شريعتي مثالا بالبلاد التي ابتليت بالاستعمار، حيث يعد هذا الأخير هو البنية التحتية وليس الاقتصاد، «والاقتصاد بنية فوقية توجه بواسطة البنية التحتية أي الاستعمار، وأن دور الدين ليس دور الأفيون أو المادة المخدرة، لكنه مادة محرّكة في الحركات المضادة للاستعمار في الدول الإسلامية وحتى في الشرقين الأوسط والأدنى»⁽³⁾، وهذا عكس الطروحات الماركسية الكلاسيكية.

أما عن المقارنة التي قام بها شريعتي بين ما هو موجود في الغرب وبين ما هو موجود في العالم الإسلامي سواء من الناحية الثقافية والفكرية أو الدينية أو الاقتصادية والسياسية أيضا، فإنه قدم صورة عن عمق التخلف الذي تعاني منه الأمة بالمقارنة مع جوانب الحضارة الحقيقية في الغرب، لا بناء على وهم الحضارة الذي يعيش في كنفه المستنبرون في الشرق⁽⁴⁾.

(1) - علي شريعتي، الإمام علي في محنة الثلاث، ص 116

(2) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 83-84

(3) - المصدر نفسه، ص 110

(4) - ينظر تفاصيل المقارنة: علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 86-101

ب- علي في رؤية شريعتي: مثال الاشتراكية في الإسلام:

يرى شريعتي أن علي «كان أكثر حساسية من مزدك وثورية من ماركس، وعاش هكذا، يكره المستثمرين ويهاجمهم. وكان متعاطفا مع المحرومين»، قدم لنا تصورا لأعلى نظام اشتراكي ممكن، أي «التساوي في الاستهلاك»⁽¹⁾. (قال هذا بعد أن أورد ما جرى عندما رأى الإمام علي من يفصل بين التمر الجيد والسيء، فأمره بخلطهما وبيعهما بثمن متوسط لمنع التفرقة بين الناس).

3- الإسلام والماركسية:

يرى شريعتي أن كل من الإسلام والماركسية عبارة عن «أيديولوجيتان شاملتان لجميع نواحي الحياة والفكر والوجود البشري، أي أن كل منهما له معرفة بالعالم متميزة وخاصة به، ولكل منهما نظامه الأخلاقي الخاص، وكل منهما يعرض نظاما اجتماعيا خاصا به، ولكل منهما فلسفة للتاريخ ونظرة للمستقبل خاصة به، وكل منهما يفهم معنى خاصا عن الإنسان ويدعو له، وبالتالي كل منهما يعلن عن غاية متميزة للمجتمع، للنوع والفرد البشري في هذا العالم، وفي المجتمع وفي الحياة الفردية. وتتواجه هاتان الأيديولوجيتان في كل المجالات»⁽²⁾.

ورغم ذلك إلا أنهما «متضادان تماما في أساس الفكر، أي في معرفة العالم (Cosmologie)، وعلم الوجود (Ontologie). وفي كلمة واحدة: ترتكز الماركسية على المادية وهي تستمد على الاجتماع، علم الإنسان، والأخلاق وفلسفة حياتها من المادية»⁽³⁾، بينما الإسلام يوازن بين المادة والروح، بخلاف الماركسية، «لأن الماركسية - من بين جميع الأيديولوجيات - لها هذه الميزة وهي أنها تسعى لاستيعاب جميع وجوه الإنسان المادية والمعنوية، الفلسفية والعلمية، الفردية والاجتماعية، والاقتصادية والأخلاقية، على أساس نظرتها المادية المتميزة للعالم، ولهذا السبب فإن فاجعة المادية، في هذا النظام تنهار على الإنسان من جميع الأبعاد»⁽⁴⁾.

(1) - علي شريعتي، بناء الذات الثورية، ص 33

(2) - علي شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، ص 141

(3) - المصدر نفسه، ص 141

(4) - المصدر نفسه، ص 185

والقضية محل الإشكال في رأي شريعتي ليست التضاد بين الإسلام والماركسية، بل هي نظرتهما إلى الإنسان، وهي ما يشكل الفارق وينعكس على بقية الجوانب التي تتداخل في واقع الإنسان من مجتمع وسياسة واقتصاد... «إن الإسلام يفسر الإنسان على أساس التوحيد ويمنحه معنى، والماركسية تفسره على أساس الإنتاج»⁽¹⁾. وبالتالي تهمش القيم الأخلاقية في حالة التركيز على أدوات الإنتاج، بل ويعيب الإنسان في ظل النظرة المادية للعالم. وهو ما يعارض الرؤية الإسلامية للإنسان باعتباره كائناً خلافاً ذو إرادة مستقلة.

كما أن «وضع كل نوع من التقدم أو الثورة على كاهل التطور الحتمي لأدوات الإنتاج والمسيرة التكاملية للتاريخ على أساس الصراع الجدلي، يفضي إلى نوع من التواكل والقدرية والتفويض المادي، ويجعل المفكرين من المؤمنين بالقضاء والقدر، في حين أن البحث الدقيق في التاريخ برؤية نابعة من علم الاجتماع والطبقية، وفوق ذلك تحليل الثورات التقدمية التي قامت في المجتمعات التقليدية والمتأخرة في آسيا وإفريقيا، والتي لم تكن قد وصلت إلى مرحلة الصناعة وتشكيل طبقة البروليتاريا أو حتى نضج البرجوازية كطبقة حاكمة، يوضح هذه الحقيقة التي لم تكن قد عرفت بعد معرفة صحيحة أن أي مجتمع أيا كانت المرحلة التاريخية التي هو فيها، يستطيع الإنسان فيه أن يصل إلى الوعي الاجتماعي كما يستطيع أن يتسلح بأيدولوجية طبقة متقدمة. والوعي يعني العلم بكيفية المجتمع والتاريخ، والظروف الطباقية والأيدولوجية تعني كيفية حياة الإنسان بالنسبة لنفسه وبالنسبة لمجتمعه، والمنظر صاحب الأيدولوجية هو المخطط المثالي للمجتمع»⁽²⁾.

وقد عقد مقارنة بين بعض الأفكار الدينية الإسلامية التي تتقاطع مع الماركسية في مسألة الحتمية التاريخية، باعتبار أنه قد راجت عقيدة القضاء والقدر كنوع من الجبر المشيئي، «فيه اتخذ التاريخ مكان الله، وحلت أداة الإنتاج محل المشيئة الإلهية، ففي كليهما: يعتبر الإنسان ألعوبة في يد آخر لا إرادة، ومصيره حدد دون حضوره، وأن الحتمية التاريخية تفسر هذا المعنى نفسه... على كل حال فإن أي عامل يلغي دور الإنسان كصانع مصيره وتاريخه، لم يحقر الإنسان وينزل به إلى مستوى نبات أو حيوان، وهو تابع محض للبيئة وقوانين الطبيعة والغريزة والفيزيولوجيا، بل سلب من الإنسان المسؤولية وهي النتيجة

(1) - المصدر السابق، ص 149

(2) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 127-128

المنطقية للإرادة والحرية أو الاختيار بمصطلحنا والانتخاب بالمصطلح الأوروبي. وهذه المسؤولية هي أعظم فضائل الإنسان ووجه تميزه عن كل الكائنات، وفي هذه الحالة يكون قد سلب - طوعا أو كرها - الحركة والتعامل مع المجتمع أيضا»⁽¹⁾.

كان فكر شريعتي في بعض النواحي رد فعل على الماركسية، وردًا على انتقاداتها للدين ومحاولة لخلق اشتراكية إسلامية مستقلة. جاءت العديد من أفكار شريعتي من ماركس، وغالبًا ما كان يأخذ المصطلحات الماركسية ويضفي عليها معاني دينية، كما أعطى في الوقت نفسه للمصطلحات اللاهوتية معاني تشبه المفاهيم الماركسية. كانت علاقة شريعتي بالماركسية معقدة: على الرغم من أنه في شبابه أشاد ببعض المؤلفين باعتبارهم "ماركسيين مسلمين"، إلا أنه كان كثيرًا ما ينتقد الماركسية في سنواته الأخيرة².

لكن رغم ذلك لا يمكن القول أن شريعتي متأثر تمامًا بالفكر الماركسي، وما يثبت ذلك هي شبكته المفاهيمية، حيث أنه أفرغ المصطلحات من محتواها الماركسي واستعملها وفق رؤيته الخاصة. وأما عن الاستعانة بها أساسًا فيعود إلى رواجها في عصره، أي أنه تكلم بلغة عصره لكن على غير الطريقة النمطية بل وفق أيديولوجيته الخاصة.

وبالتالي فاستعمال الأدوات الماركسية في نقد الفكر الديني هي ميزة تحسب لشريعتي، لأنه فعّل المفاهيم الدينية وجعلها قريبة من روح العصر ومتطلباته، كما أنه قرب الخطاب الديني من جماهير الناس على اختلاف مستوياتهم في الوعي والتلقي. لكن المغالاة في هذا الاستعمال تؤدي إلى الابتذال في تناول المسائل الدينية، لكونها معبرة عن مساحة من القدسية، وإزالة الصبغة الدينية عنها وإلباسها أبعادًا اجتماعية أو اقتصادية خالصة، يؤدي إلى الانحراف في فهم الرسالة الإسلامية، صحيح أن التجديد في الجانب المفاهيمي أو غيره هو مطلب سامٍ يكفل للفكر الديني الاستمرارية بعيدًا عن الجمود لكن ذلك لا يتحقق إلا وفق أطر معينة تحفظ قدسية الدين.

⁽¹⁾ - المصدر السابق، ص 124-125

² Lydia Apolinar, Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution, <https://cosmonaut.blog/2019/11/29/ali-shariati-ideologue-of-the-iranian-revolution/> 23/03/2021

المطلب الثاني: الأيديولوجيا وصناعة التغيير

كانت هذه النقطة بالذات قد جعلت الآراء منقسمة حول شريعتي، إن باعتبار المنطلق أو المآلات أيضا، بحكم أن موضوع الأيديولوجيا بالغ الأهمية في مشروعه، ولا يتعلق الأمر بالجانب الفكري فقط، بل بامتداداته إلى الواقع أيضا، وهذا ما تعكسه سيرة شريعتي أساسا.

كيف نفهم موضوع الأيديولوجيا؟ إن هذا منوط بتتبع القواعد التي وضعها شريعتي ذاته، لذلك فإن توظيفه للمصطلح كان مغايرا للمعنى المستعمل في المعاجم اللغوية التي تشرحه. كما أن من نقدوا شريعتي في هذا التوظيف لم يراعوا هذه النقطة، والتي تعتبر مفصلية لفهم الموضوع، فالتعريف التي تخص الأيديولوجيا كثيرة لكونها مرتبطة بعلوم عدة، وبالتالي فهي محكومة بتوجهات أهل الاصطلاح داخل هذه العلوم، إضافة إلى أن «مصطلح "أيديولوجيا" يحتوي على مجموعة كاملة من المعاني المفيدة، وهي ليست متوافقة مع بعضها البعض. إن محاولة ضغط هذه الثروة من المعنى في تعريف شامل واحد لن تكون مفيدة حتى لو كان ذلك ممكنا. يمكن القول إن كلمة "أيديولوجيا" هي نص منسوج من نسيج كامل من خيوط مفاهيمية مختلفة. يتم تتبعها من خلال تواريخ متباينة»⁽¹⁾. إن الأيديولوجيا بوصفها منظومة فكرية ذات بعد تبريري وهي في جوهرها «فكر عملي تعبوي يهدف إما إلى الحفاظ على العالم الاجتماعي كما هو أو تغييره إلى الأحسن»⁽²⁾، لذلك «فإن اللجوء إلى الأيديولوجيا يبدو كتعويض عن غياب مجتمع مدني يشكل القاعدة العادية للدولة الأمة، وكأداة للكفاح ضد التجاوزات الموروثة عن عهد الاستعمار، أو تلك التي تقوم بها الضغوط الاقتصادية الامبريالية الجديدة»⁽³⁾، لذلك فهي «ليست وصايا مفروضة على الإنسان، بل هي تعبير نظري عن واقعه، وتنظير مباشر لاحتياجاته. وتحقيق على مستوى الفكر لمتطلباته، وتخطيط دقيق لكيفية الممارسة، وتحقيق هذه المتطلبات بالفعل. أو أن تكون الوصايا من القواعد الجماهيرية على قياداتها، وبالتالي تأخذ معنى الرقابة والمراجعة»⁽⁴⁾، وبما أن شريعتي قد

(1) - Terry Eagleton, ideology: an introduction, verso, London, first edition 1991, p1

(2) - محمد الرحموني، الدين والأيديولوجيا جدلية الديني والسياسي في الإسلام والماركسية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005، ص 12 (نقلا عن محمد سبيلا، الأيديولوجيا، ص57)، ولمزيد من التفاصيل ينظر أيضا: الكتاب نفسه، محمد الرحموني، ص ص 9-13.

(3) - محمد سبيلا وعبد السلام بنعيد العالي، الأيديولوجيا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2006، ص 60

(4) - حسن حنفي، اليمين واليسار في الفكر الديني، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، دط، 1996، ص ص 22-

حاول أن يخلق ثورة دينية بناء عليها فالانطلاقة تكون بتحديد المصطلح بداية كما يراه، وقد كان تصوره كما يلي :

1- «الأيدولوجية تعني:العقيدة..والأيدولوجية هي العقيدة الخاصة لجماعة، لطبقة، لفئة، لشعب ما أو عنصر ما»⁽¹⁾، وبالتالي فهي عامل وحدة يجمع الأفراد المنتسبين لجماعة ما.

2- الأيدولوجية عبارة عن «نوع من اعتقاد المفكر بالنسبة إلى أهمية الواقع الخارجي وتقييمه، وكذلك الاعتقاد بما لهذا الواقع من صعوبات وإمكانية تغييرها، وكيف يمكنها أن تكون نموذجية»⁽²⁾، لذلك فإنه يريد أن يخلق عن طريقها رؤية كونية تنطلق من الذات الإسلامية كأساس لتمتد إلى الواقع كمساحة للتغيير.

وبجعله الأيدولوجيا مرادفة للعقيدة في السياق الإسلامي وفق رؤيته الخاصة، فقد نبه إلى فارق بسيط ومهم ففي الأيدولوجيا يكون اختيار الدين بصورة واعية بينما في الدين التقليدي يورث الدين ولا يكون اختياراً⁽³⁾.

كما أنه قسم الأيدولوجية إلى ثلاث مراحل:الأولى رؤية كونية، الثانية:نوع من التقييم الانتقادي للمحيط وقضاياها.الثالثة:الاقتراحات وطرق الحل بصورة نموذجية.فلما كانت «كل أيدولوجيا عليها أن تعطي في المرحلة الثالثة نماذج عملية، مثاليات وخطط نموذجية، فإن لكل صاحب أيدولوجية التزام ومسؤولية تجاه هذه المثاليات التي يعتقد بها، ويجب عليه تغيير الوضع الموجود وفقا لذلك»⁽⁴⁾، فهي بمثابة الإيمان الذي يحرك الأفكار بداية ليوجه الحياة ككل بعد ذلك. ما يجعل اختيار أيدولوجيا ما مسؤولية تقع على عاتق الإنسان الواعي.

ولكون شريعتي قد جعل هذه الأيدولوجيا مرادفة للعقيدة، فهي أساس الثورة، لذلك فإنها تقوم على عناصر عدة:

(1) - علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ص261، وينظر أيضا:علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، ص 48

(2) - المصدر نفسه، ص263

(3) - المصدر نفسه، ص276

(4) - المصدر نفسه، ص 267

1- دور الرفض أو التمرد في صنع الثورة (اقتداء بآدم)

الملاحظ بشدة من خلال مؤلفات شريعتي وكذلك من خلال سيرته وطريقة حياته ووفاته أيضا هو الطابع الثوري الذي اشتهر به وجعل من خلاله معلما وأبا روحيا للثورة الإيرانية، ورمزا من رموز التحدي والانقلاب على الوضع القائم ورفض الخضوع له أو تقبله، لذلك فإن النقاط المهمة التي سار عليها في هذا الموضوع تعتمد على قرآنية المصدر وثورية الهدف كنتيجة، من هنا فقد جعل آدم المثال الأول للتمرد، واعتبر أن «أكبر قيم الإنسان هي تلك التي يبدأ منها بالرفض وعدم التسليم، اللذين يتلخصان بكلمة لا، ومنها بدأ آدم أبو البشر...أمر أن لا يأكل من تلك الثمرة، لكنه أكل، فصار بعدئذ بشرا وهبط إلى الأرض، وإلا لكان ملكا لا ميزة له، ولصار غيره آدم، ولفرض عليه أن يسجد أمامه، لكنه تمرد فصار آدم. وأول ما يبدأ آدم بهدمه في حياته اليومية فيضحى به هو "التمرد"»⁽¹⁾. وهو ما جعل آدم مشابها لربه في الكون⁽²⁾.

هذا التمرد الذي غير مصير الإنسان تجسد في شخصيات أخرى في الثقافة الإسلامية والتي جعل شريعتي الاقتداء بها واجبا من أجل التغيير، فنجد التمرد استكمالا لنهج إبراهيم باعتباره «أعظم متمرد وقف ضد الصنمية والوثنية، وأسس دعوة التوحيد في الأرض. ورغم بدنه الذي أنهكته المعاناة والبلاء فقد كان ذا ذهن حاد وقلب مليء بالحب، إلى جانب أنه كان يحمل فأسا في يده!... إنه بحق نبي المسؤولية والإمامة»⁽³⁾، «لم يقتصر إبراهيم على محاربة الأصنام والنمرود فقط، ولكنه كان يحارب معها الجهل والطغيان. كان متمردا على الرذائل.. رجل دعوة ورسالة وإيمان وعقيدة»⁽⁴⁾، وشريعتي في النماذج التي يقدمها لا يفصل بين الجانب النظري والعملي، أي أنه يختار شخصيات قدمت أعمالا على المستويين معا، ففي مثال إبراهيم الخليل عليه السلام لم يكتف بالدعوة بل حمل الفأس وحطم الأصنام، وهذه ميزة تحسب لشريعتي، وتجعل من الإيديولوجيا التي بناها صالحة للانتقال بالثورة من القوة كمشروع فكري إلى الفعل عن طريق العمل الجاد والمتواصل.

(1) - علي شريعتي، النباهة والاستحمار، ترجمة هادي السيد ياسين، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، مؤسسة نشر آثار الدكتور

شريعتي، طهران، ط2، 1428هـ-2007م، ص67

(2) - المصدر نفسه، ص 77

(3) - علي شريعتي، الحج الفريضة الخامسة، ص 121

(4) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها

2- القدوة في رؤية شريعتي

شريعتي في تأسيسه الفكري قد اعتبر أن القدوة هي جهاد متواصل، وكان المنطلق بداية من قضية الإمامة، فكونها محورية في الفكر الشيعي جعلته يبيّن عليها رؤيته بشكل عام، مع اختلاف ظاهر في طريقة تناولها لما هو معتاد داخل الدوائر الدينية الرسمية، إذ ينظر شريعتي إلى الإمامة باعتبارها «حق ذاتي ناشئ من ماهية الشخص، فمنشؤها ذات الإمام، وليس عاملا خارجيا كالانتخاب أو النصب. فهو إمام نصب أو لا، انتخبته الناس أو لا؛ لأنه يتمتع بتلك المزايا والفضائل. هو إمام سواء كان في سجن المتوكل أم على منبر الرسول، وقفت الأمة بأجمعها خلفه أم لم يعرف قيمته سوى سبعة أو ثمانية أنفار»⁽¹⁾، وبالتالي فهي مرتبطة بمدى وجود الاستعداد النفسي والقدرة على تحمل المسؤولية، وليست متعلقة بعوامل خارجية، ومن شأن هذا أن يحد من الغلو الذي يظهره الشيعة إزاء آل البيت، كما أنه ينصف آل البيت في حد ذاتهم، باعتبارهم نماذج تمثل الكمال الإنساني بما قدموه وبما اجتهدوا فيه، وبما نطقت به حيواتهم الطاهرات، لا بالتعيين والنصب وما شابه.

إن مكانة آل البيت كبيرة في الثقافة الإسلامية عموما وفي المدرسة الشيعية على وجه الخصوص، لذلك فلطالما كان نموذج آل البيت حيا ودائما الاستحضار من أجل استمرار الاقتداء به عبر العصور، ولكن هذا لم يمنع من قيام رؤى متطرفة تجعل منهم كائنات فوق بشرية، إضافة إلى الخرافات التي تلتصق بسيرهم ما جعل آثار ذلك وخيمة جدا على طريقة تناولهم في الفكر الديني. وهنا يبرز جهد شريعتي من خلال الرؤية التي قدمها؛ فبدلا من «الاقتداء برجال الدين والشخصيات الكبيرة في البيئة الإسلامية نتجه إلى عبادتهم ورفعهم فوق مقاماتهم الإنسانية، وبالتالي تفارق طبيعتهم ما نحن عليه فلا تتحقق ثمار الاقتداء على المستوى الواقعي»⁽²⁾. إضافة إلى أن «الحجة إذا اجتمعت مع الجهل فلا تنفع في الدنيا ولا في الآخرة، وذلك لأن الآخرة تقوم على نفس القوانين العقلية والمنطقية الحاكمة على هذه الدنيا»⁽³⁾.

ففي مثال علي عليه السلام لا بدّ من البحث في شخصيته عن القيم الإنسانية لا القيم الملائكية، ولما كانت نظرتنا لعلي نظرة غير إسلامية وتصوراتنا عنه تصورات جاهلية، جعلناه وبقية قادتنا في صف

(1) - علي شريعتي، الأمة والإمامة، ص 160

(2) - علي شريعتي، الإمام علي في محنة الثلاث، ص ص 190، 185-188، 209

(3) - المصدر نفسه، ص ص 183-184

الملائكة، فلا يصلحون والحال هذه للقيادة، لأن الملك لا يقتدى به ولا يمكن أن يتبع، وبالتالي لا يمكنه إنقاذ أمة البشر، والذي يقوى على أداء هذه المهمة إنما هو الإنسان الراقي السامي⁽¹⁾.

أما الحسين عليه السلام فقد احتل مكانة مركزية في مؤلفات شريعتي، التي لا تكاد تخلو من ذكره، هذا النموذج الذي جعله الوجه الثوري للإسلام، وفي تلخيصه لسبب اختياره له قال: «كان الحسين لا يملك إذا استثنينا الحق والحرية والعدل، سوى القدرة على الانزواء للعبادة، وباعتباره ابنا لعلي وفاطمة، وسبطا للرسول، فإن مكانه من الجنة مضمون. لكن الحسين لم يكن من طينة هؤلاء المؤمنين، ولم يكن ليختار العبادة طريقا إلى الجنة بديلا عن الجهاد، كان الحسين يدرك أن الطريق إلى الله هو طريق الحق، وطريق الحق هو الجهاد، والالتزام بالنضال وبمبادئ الثورة الإسلامية وتعاليمها. ولما كانت مبادئ هذه الثورة وتعاليمها قد سحقتها عجلة الوثنية الأموية، فهل يرض الحسين بأن يتخلى عن وعيه النضالي الثوري، ويلجأ إلى زوايا المعابد، تاركا للجاهلية الجديدة أمر الاستفحال، والبطش بقيم الحق والعدل والحرية، تلك التي كانت أسس الثورة الإسلامية الأولى»⁽²⁾، من ناحية أخرى فإن «الحسين وارث آدم الذي أعطى الإنسان الحياة، وارث الأنبياء الذين علموا الناس كيف الحياة، وها هو في هذا العصر يعلم أبناء آدم كيف يموتون»⁽³⁾. كما أنه «أعظم مغلوب منتصر في التاريخ»⁽⁴⁾، فجهاده ثم استشهاده قد كانا مثلا لم يلهم أتباعه فحسب، بل كان نموذجا مشرفا للوقوف أمام الظلم للإنسانية جمعاء.

هناك شخصية أخرى كان لها حضور ملموس في مؤلفات شريعتي والمقصود هنا الصحابي الجليل أبوذر، حيث اعتبر شريعتي أن «إسلام أبي ذر وقرآنه كانا يهددان النظام الأموي من جهة ويعرضان للخطر مصالح الخطباء والمفسرين والفقهاء والصحابة وأئمة الجمع والجماعات ممن كانوا ينتمون لهذا النظام من جهة أخرى»⁽⁵⁾. وأبو ذر باعتباره أحد المسلمين الحقيقيين، «رجل ذو وجهين، وروح لها بعدان: رجل سيف، ورجل صلاة، رجل الوحدة ورجل المجتمع، رجل العبادة ورجل السياسة، رجل الجهاد والكفاح من أجل الحرية والعدالة والجياح، ورجل التأمل والدراسة من أجل فهم القرآن فهما صحيحا،

(1) - المصدر السابق، ص ص 192-193

(2) - علي شريعتي، الشهادة، ص 80

(3) - المصدر نفسه، ص 111

(4) - علي شريعتي، الحسين وارث آدم، ص 286

(5) - علي شريعتي، دين ضد الدين، ص 177

ومعرفة الحقيقة وتعلم العلوم واختزائها»⁽¹⁾، «فقد كان أبو ذر دينا مجسما، ولم يكن أي شيء آخر»⁽²⁾، هذا الصحابي الجليل استشهد به شريعتي كنموذج ثوري، باعتبار وقوفه علانية أمام الظلم مما أدى إلى نفيه من طرف الأمويين من دون مراعاة لكونه أحد صحابة رسول الله ﷺ، ولم يقف شريعتي عند هذا الحد، بل لطالما قارن بين أبي ذر وابن سينا*، على الرغم من ابن سينا شخصية متفردة في عالم الفلسفة والعلم والنبوغ، و«لو نظرنا إلى حياته الاجتماعية، وموقفه الاجتماعي نجد أنه كان إنسانا غير مسؤول تجاه مجتمعه، وحتى أنه كان في خدمة السلطة والمنصب، ولم يكن له حساسية بالنسبة لمجتمعه ومصير أمته. لأنه لم يكن يعتبر نفسه على صلة بمصير الأمة، فوظيفته هي التخصص في الفلسفة، والتحقق في المسائل العلمية فحسب. وكيفما تنقضي حياته لا فرق عنده، ومن يمنحه المال والجاه فهو بالنسبة له سواء، لأنه يملك عقيدة خاصة، ولا يحمل قضية شعبه في قلبه»⁽³⁾، لكن هنا تأخذ علي شريعتي هذه الرؤية، فلا يصح أن يختفي أمثال ابن سينا من المجتمع، لكونه مقسما سلفا إلى أقسام عديدة وكل قسم له وظائفه الخاصة، وبالتالي فاختفاء قسم ما أو تحوله إلى الآخر لا يخدم المجتمع بل يسبب اختلالا وظيفيا داخله، ما يعني أننا بحاجة إلى نموذج ابن سينا كما حاجتنا إلى نموذج أبي ذر، ويمكن اعتبار هذه الرؤية من النتائج السلبية للإيديولوجيا. أبو ذر تحقق بالدين، لكن لا يمكن أن نحتزل الدين في شخصه ﷺ، وشريعتي قد ركز على ثورته وذلك غير كاف، فالثورة لا تتحقق إلا باجتماع العلم ووجود الفكرة المحركة، والقوة وحسن التخطيط.

3- الثورة:

حسب شريعتي فإن «كلمة "الثورة" هي الأخرى واحدة من تلك المفردات ذات الهوية الخاصة والبيولوجيا التاريخية، ولهذا فهي تحمل معنى عميقا غنيا بعيدا غاية البعد، ناتجا عن اقترانها بالقضايا

(1) - علي شريعتي، سيماء محمد، ص 46

(2) - علي شريعتي، دين ضد الدين، ص 84

* - ابن سينا : أبو علي الحسين(370-428هـ/980-1037م):فيلسوف وطبيب عربي، يعتبر منظم الفلسفة والعلم في الإسلام، تجاوزت مؤلفاته المائة من أشهرها كتاب القانون في الطب، الذي نقل إلى اللاتينية، وظل يدرس في معاهد الطب الأوروبية حتى القرن السابع عشر، وقد برع ابن سينا في الشعر أيضا، وله قصيدة "في النفس" مشهورة. ينظر: منير البعلبكي، موسوعة تراجم لأشهر الأعلام العرب والأجانب القدامى والمحدثين مستقاة من موسوعة المورد، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1992، ص 27

(3) - علي شريعتي، منهج التعرف على الإسلام، ص ص 25-26

الاجتماعية والتاريخية مما يجعل المعنى أوسع بكثير من حدود اللفظ العادي»⁽¹⁾، يقول: «إن معنى الحياة في الإسلام والتشيع هو "إن الحياة عقيدة وجهاد"»⁽²⁾. لكن أي إسلام؟ يضيف: «قبلت أنا الإسلام... ليس إسلام الثقافة التي يصنعها العالم... إسلام الأيديولوجيا الذي يربي المجاهدين... ليس في مدرسة العلماء... ولا في سنة العوام... وإنما في ريدة أبي ذر»⁽³⁾، وهذا ما يجعل الإيمان بحاجة إلى الدماء وليس إلى الفكر فقط، ويتطلب التضحية والتقوى والالتزام والصبر والتضحية بالذات، وترك الاهتمام بالمصلحة الشخصية والتقية وما شابه «الإيمان يحطم السلطات دائما حتى وإن كان في قلب شخص ضعيف، وكانت السلطات مجهزة بأحدث القدرات. هذا تزامن جبري. وعلى حد قول القرآن: ﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً﴾⁽⁴⁾. هذا قانون جبر إلهي أو جبر التاريخ. لا فرق. ولهذا يبشر القرآن: ﴿وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَيْمَةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾⁽⁵⁾، (6)

4- الشهادة

يقول شريعتي: «الشهادة تعد في الإسلام أصلا وحكما مستقلا إلى جانب الجهاد... لأن الإسلام لا يجيز الاستسلام لغير الله»⁽⁷⁾، «وفي عصر كهذا، فإن موت رجل يكون ضمانا لحياة أمة، وأساسا لبقاء عقيدة، وتكون شهادته إثباتا لجريمة كبرى، وهتكا لأقنعة الخداع والزيغ، ولأقنعة الظلم والقوة الحاكمة، وإدانة لسحق القيم ومحوها من الأذهان، بل إنه احتجاج أحمر على التحكم الأسود، وصرخة غضب في صمت قطع الحناجر. إن الشهادة هي الشيء الذي يتغلغل في أعماق التاريخ لتكون قدوة لمن يأتي ويريد أن يكون، وهي إدانة لهذا العصر الذي يمضي بصمت، ثم إنها الطريق الوحيد وشكل المقاومة الوحيد،

(1) - علي شريعتي، الحسين وارث آدم، ص 222

(2) - علي شريعتي، حسن ومحبة، ترجمة موسى قصير، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، مؤسسة نشر آثار علي شريعتي، طهران،

ط 2، 1428هـ-2007م، ص 21

(3) - علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ص 308

(4) - البقرة: 249

(5) - القصص: 05

(6) - علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ص 303-304

(7) - علي شريعتي، حسن ومحبة، ص 28

وعلاوة الحضور والدفاع عن العدل والصدق والحق الذي جرده بالخيانة والباطل والظلم نظام هذا العصر من سلاحه، ثم دكّ قلاعته وقواعده، وأباد أنصاره وطلابه، وتهدد الإنسانية كلها بخطر الموت النهائي، كل هذه المعاجز تنبثق من الشهادة وفي كل هذا العصر لا بد من مصلح منتظر، والسنة الستون تطلبت هذا المصلح المنتظر⁽¹⁾، الشهادة نتاج توهج الإيمان داخل الإنسان، وهي ليست وسيلة وإنما هدف ومعراج للكمال الروحي، وهي استمرار للعقيدة عن طريق الكفاح والمقاومة، من أجل الحفاظ على الإيمان والمستقبل، وقد جعل شريعتي وجهان لكل ثورة: الدم والرسالة، فإن لم يفلح حل الكلمة فتقديم النفس هو ما يمنح الحياة لكل الأجزاء الميتة التي تشكل مجتمعاً ما، فإن قدم الإنسان روحه فقد منح الحياة بذلك لعقيدته وإيمانه ومجتمعته، وبذلك ف«الشهداء وحدهم الأحياء»⁽²⁾، لتكون النتيجة أن«الذين رحلوا أدوا دوراً حسينياً...والذين بقوا عليهم القيام بدور زيني، وإلا فإنهم يزيديون»⁽³⁾، و«منهج حياة يقول شريعتي: «كل ساحة هي كربلاء، وكل شهر هو محرم، وكل الأيام هي عاشوراء»⁽⁴⁾.

ويؤكد شريعتي على أننا «مطالبون ومسؤولون عن بناء الأمة النموذجية بما ورثناه من شهدائنا ومجاهدنا وأئمتنا وقادتنا وعقيدتنا وكتابتنا، نصنع الأمة القدوة لنكون شهداء على الناس ويكون الرسول شهيداً علينا وقدوة لنا»⁽⁵⁾، وهذا هو معنى "شهداء على الناس". وعليه فالشهادة نوعان الموت في سبيل الله والعدل والحرية، والثانية الشهادة على الناس بمعنى تحقيق القدوة والمثال لهم. مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾⁽⁶⁾.

ويحدد سبب اختياره بقوله: «لم اختار الشهادة؟ لكونها ناطقة عن تضحية الحسين الذي اختتم بها مسيرته الجهادية ضد الظلم، إن لم يكن الحسين ويكون يزيد، فإنه لا فرق بين الطواف حول بيت الله، والطواف حول بيت الأصنام»⁽⁷⁾، «فإذا لم تكن في ساحة الحق والباطل، وإذا لم تكن شاهد عصرك

(1) - علي شريعتي، الشهادة، ص 113-114، وأيضاً: ص 114-119

(2) - المصدر نفسه، ص 126، وينظر أيضاً: علي شريعتي، الحسين وارث آدم، ص 251

(3) - علي شريعتي، الحسين وارث آدم، ص 252، وينظر أيضاً: علي شريعتي، الشهادة، ص 133

(4) - علي شريعتي، الشهادة، ص 132

(5) - علي شريعتي، الحسين وارث آدم، ص 139

(6) - البقرة: 143

(7) - علي شريعتي، الحسين وارث آدم، ص 247

وشهيدا على الحق والباطل في مجتمعك، فكن إذا أينما شئت، لا فرق بين أن تكون قائما للصلاة حينذاك أو جالسا لشرب الخمر، فكلاهما سيان»⁽¹⁾. ما يعني أن الشهادة هي نتاج الثورة في بعدها العملي، أو هي هدف الأيديولوجيا التي بناها شريعتي، وبالتالي فهو يجعلها متحركة بدلا من سكون الأفكار، أي أن ما يقدمه الأشخاص منوط بمدى تحملهم للمسؤوليات ووعيهم بها، فمن يتنكر للواقع يجعله شريعتي في مرتبة من يشرب الخمر، وباعتبار أن شرب الخمر من الكبائر التي حرمها الإسلام فإن هذه النقطة توضح مدى الأهمية التي يوليها شريعتي للمسؤولية الاجتماعية أو الشهادة كما ورد المصطلح في القرآن الكريم.

وقد اعتبر شريعتي الدين التوحيدي مرادفا للدين الثوري من حيث كونه لا يرضخ للواقع ولا يتخذ الحياد واللامبالاة اتجاهه، فهو «دين يغذي أتباعه ومعتنقيه برؤية نقدية حيال كل ما يحيط بهم من بيئة مادية أو معنوية، ويكسبهم شعورا بالمسؤولية تجاه الوضع القائم يجعلهم يفكرون بتغييره ويسعون لذلك فيما لم يكن مناسباً»⁽²⁾. هذه الثورة التي تصنعها العقيدة تقوم على أسس عدة: مثلا المسؤولية، الوقوف ضد الاستبداد، رفض الوضع القائم، رفض التبرير، رفض الطبقة وتحقيق المساواة، التمرد والثورة ...

من ناحية أخرى فإن الصراع سواء صراع الفرد أو المجموعة ينقسم إلى مرحلتين:

الأولى: مرحلة البناء الذاتي الثوري للمجتمع، ويتم هذا بإيجاد نظام ثوري يقوم على وجود قيادة فكرية وعقائدية، بحيث تقوم هذه القيادة بتحمل مسؤولية الفترة التي وجدت فيها، وذلك بخلق الثورة وتبنيها في المجتمع.

الثانية: تأتي هذه المرحلة بعد انتهاء المرحلة السابقة، وهنا ينتقل المجتمع بنفسه إلى الوعي المطلوب، وهذا يصدق على الأفراد أيضا⁽³⁾.

ولكن قبل الوصول إلى الثورة التي ينادي بها شريعتي، فإنه يؤكد على وجود الثورة الذهنية كمرحلة سابقة لذلك، فما لم يتغير نمط التفكير عند الإنسان ورؤيته للأمور فلن توجد الثورة، هذه الأخيرة هي

(1) - علي شريعتي، الحسين وارث آدم، ص 247

(2) - علي شريعتي، دين ضد الدين، ص 40 وينظر أيضا: علي شريعتي، حسن ومحبة، ص 22

(3) - علي شريعتي، تاريخ الحضارة، ص 250

نتاج الوعي، و«هذا الوعي هو عبادة الله الذي جرّه رجال الدين إلى الابتدال، وهو الاشتراكية التي بدلها الشيوعيون إلى اقتصادية حتمية عمياء مادية، وهو الحرية التي جعلتها الرأسمالية نقابا للنفاق والخداع. والثورة الفكرية هدفها معرفة هذا المسخ الذي يعد أعظم مسخ في زماننا. وفي نفس الوقت الوصول إلى لياقة ذهنية تستطيع أن تحقق الوحدة بين مفاهيم العبادة والعمل».

وبالنظر إلى السيرة النبوية فكبار مكة أخذوا عليه بأنه لم يتبعه إلا الأزدلون، وفي رأيي شريعتي فإن هذه الصورة قد زكت الإسلام وثورته، لكون النبي ﷺ قد خرج من المستضعفين وإليهم، في حين أن قادة البوذية في الهند والصين قد خرجوا من الأشراف، وبالتالي فإن الإسلام مختلف عن غيره من الأديان بتكريسه للعدالة ونصرتة للمستضعفين. فالأنبياء «-غير السلسلة الإبراهيمية - عندما ظهوروا وأرادوا أن ينشروا أديانهم، كانوا يتوجهون رأساً إلى الطبقة الحاكمة، ويتقربون إلى البلاط الحاكم. وعن طريق استخدام السلطة ينشرون أفكارهم وأديانهم بين الناس. على العكس من أنبياء الله الصادقين، والسلسلة التي تبدأ بإبراهيم حتى نبي الله محمد، فهؤلاء كان ظهورهم حرباً ضد الطبقات الحاكمة، والقوى المتسلطة على الناس. فإبراهيم ﷺ عندما ظهر، حمل فأساً وحطم الأصنام، وعلق الفأس في عنق الصنم الأكبر ليعلم مخالفته مع أصنام عصره ونمادة المجتمع»⁽¹⁾.

وإن كانت معركة الإسلام في زمن النبي ﷺ بين قطبي التوحيد والشرك، فإنها مع علي عليه السلام قد أضحت بين أبناء الثورة وبين العناصر المضادة للثورة، والتي قد اتخذت شكلاً جديداً في الإسلام⁽²⁾، وقد استمرت بعد ذلك في أشكال مختلفة، وأعطى شريعتي مثاليين عن الفرق الإسلامية التي كانت نشأتها بناء على هذا الأساس:

الأول: المرجئة: كانت الفكرة المحورية في عقيدة المرجئة على كل إنسان مهما بلغ به الجرم والشر أن يرجو مغفرة الله وينتظر رحمته، انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿وَأَخْرُوجَ مَرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ﴾⁽³⁾. وعليه فلا ينبغي الوقوف بوجه الظالمين أو تغيير المنكرات، لأن الله وحده الحاكم وأمرهم موكل إليه

(1) - علي شريعتي، منهج التعرف على الإسلام، ص 22

(2) - علي شريعتي، الشهادة، ص 56

(3) - التوبة: 106

وحده⁽¹⁾. «وكان من نتائج هذا الفكر الإحباطي أن تميعت عقيدة الناس وتحللت حتى وسعت الله والشيطان في وقت واحد»⁽²⁾.

الثاني:المجبرة: استمدت هذه الفرقة مبدأ الجبر من القرآن الكريم، وكانت رؤاها تتلخص في أن كل ما يحدث في العالم هو وفق مشيئته سبحانه وتعالى، وكل من يعمل خيرا أو شرا فهو مظهر من مشيئة الله وإرادته، وبالتالي فأي اعتراض على تسلط أو ظلم أو استبداد هو اعتراض على المشيئة الإلهية⁽³⁾.

وبالنظر إلى نتائج هذا الفكر السلبي في الواقع الإسلامي آنذاك، فإن هذا المذهب كان في المفهوم السياسي، «من خلال إطاره الديني دعما لبني أمية وللسيادة الأموية، وبالتالي أصبحت إرادة بني أمية إرادة الله، فإذا اعتدوا على حقوق الأمة فإن الله يريد ذلك، وإذا هزم علي فإن الله أراد هزيمته، وإذا حكم بنو أمية فإن الله أراد لهم الحكم، وإذا كان هناك طالح وصالح ثم تحكم الطالح، فإن في ذلك مصلحة لا يعلمها إلا الله، ووفق حكمته التي لا ندرك كنهها ولا تقع في دائرة اختيارنا»⁽⁴⁾. هذا التدخل السياسي كان قد ساهم في صياغة وتوجيه العقائد الدينية، وانعكس ذلك على الفكر والواقع على حد سواء.

5- الفرق بين دين التوحيد ودين الشرك

جعلت ثورة شريعتي على المفاهيم السائدة وإتيانه بالبدائل نقده نقدا بناء، إضافة إلى كونه في محاكمته للفكر الديني كان قد حاكمه إلى النصوص الدينية أي إلى المصدر، وحاكمه أيضا إلى الشخصيات الإسلامية التي يعتقد أنها قد تشبعت بالدين وأنها نماذج يقتدى بها، ومن ناحية أخرى فإنه حاكمه إلى الواقع أيضا من حيث النفعية من جهة أي مدى فاعليته وماهية ما يضيفه للإنسان، لتكون المرحلة الأخيرة تقديمه لقراءات جديدة تنطلق من النص لتصل إلى الواقع متخذة الإنسان موضوعها الرئيسي.

فالشرك يعنياالطغيان على العبودية لله، ولكنه في نفس الوقت يعني العبودية والتسليم للأصنام (بمعناها الشامل لكل ما يتخذة البشر آلهة زورا وتزويرا بمعونة جهل الناس وظلم الحاكمين⁽⁵⁾). بينما

(1) - علي شريعتي، الشهادة، ص 71-73

(2) - علي شريعتي، الشهادة، ص 73

(3) - المصدر نفسه، ص 73-76

(4) - المصدر نفسه، ص 74، 75

(5) - علي شريعتي، دين ضد الدين، ص 39

يتصف دين التوحيد بالطابع النقدي الهجومى الثوري، وذلك في مقابل الطابع التبريري الذي يشكل السمة الأكثر بروزا من بين السمات الأخرى لدين الشرك بمفهومه الأوسع⁽¹⁾.

لكن من خلال هذه المفاهيم، كيف تتحقق الأيديولوجيا التي تصنع الثورة؟ حسب شريعتي فهذا لا يتم إلا من خلال العمل، فهو «الذي يحمل الإيديولوجيا من الحافظة والذهن ويغرسها في أعماق وجود الإنسان وفطرته، ويخلطها بطبيعته ويجعل منها عجينة واحدة. وبهذا الشكل تتبدل الأيديولوجيا إلى إيمان، ويتبدل المفكر إلى إنسان مؤمن، مؤمن بكل ما تحتويه هذه الكلمة من عمق وسعة وثراء»⁽²⁾، وهو لا يهمل الحتمية العلمية للتاريخ، لذلك فقد أعطى مثلا بعالم النبات بحيث أن معرفته بقوانينها تجعله متحكما بها، وهذا ما يحدث على مستوى الأفراد والجماعات، بحيث أن المعرفة بسنن التغيير مع وجود الإرادة لفعل ذلك تحقق التغيير على أرض الواقع، وبالتالي فهذا متعلق بمقدار فهم الإنسان لواقعه ووعيه به وبالقوانين التي تحكم حياته، وهو ما حدث مع النبي ﷺ حيث كان يتخذ الأسباب وهو ما تجلى في غزواته من خلال التجهيز التام للجيش والقيام بأسباب النصر... الخ. ولا يتم هذا إلا من خلال أمور ثلاثة:

أولا: «ما لم يوقظ قلب الأمة، وما لم يجد ضمير الأمة وعيا اجتماعيا، فكل مدرسة وكل حركة سوف تبقى عقيمة ومجردة.

ثانيا: إن الناس، والناس فحسب هم الذين يستطيعون تحرير أنفسهم، وينبغي أن تكون قيادة الحركة الاجتماعية في أيديهم مباشرة، وما لم يصل قلب الأمة إلى الحماس والانفعال التلقائي، والحركة والخلاقية الاجتماعية، وما لم يصنع الشعب من بينه أبطالا وشخصيات جديدة بنفس السمات الشعبية المخلصة والأصيلة والصادقة، أو بالتعبير العميق الرائع الوارد في القرآن "أميين"، وما لم يقدمهم إلى صفوفه الأولى، فإن حضور المتعلمين بالنيابة عنهم لن يستطيع أن يكلفهم أبدا، ولو أنهم حققوا بعض الانتصارات في بداية الأمر مؤقتا، فإن مواصلة العمل في المراحل التي سوف يكون فيها العمل صعبا قاسيا، وتحمج وسوسة الذهب ووسوسة القوة، لن تكون باعثة على الاطمئنان»⁽³⁾.

(1) - علي شريعتي، دين ضد الدين، ص 40

(2) - علي شريعتي، بناء الذات الثورية، ص 73

(3) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 124، وينظر أيضا ص 129.

ثالثا: «بالعلم بأنه ليس وجود الاستغلال الطبقي والفقر وانعدام العدالة والانحطاط، بل الإحساس بهذه الواقعيات الموجودة والوعي الصحيح للضمير الاجتماعي والطبقي بالنسبة لها، هو الذي يحدث الحركة الثورية الصحيحة الواعية»⁽¹⁾.

ومن خلال تفحص التاريخ الإسلامي، فالإسلام «قد بيّن أن لديه الاستعداد لإيقاظ المجتمع النائم الراكد ومنحه الحركة، وتزويده الأمم التي اعتادت الضعف والمسكنة بالعزة والقوة، وأنه إلى جوار كونه إحساسا دينيا وإيمانا قلبيا وعقائديا "ثقافة غنية متجددة ذات جذور"، وهو أعظم عقبة أمام تنفيذ مشروع الاستعمار الثقافي»⁽²⁾، والملاحظ هنا أن شريعتي لا يحمل رؤية طوباوية تتعالى عن الواقع، بل إن أفكاره تستقرئ الواقع وتنطلق منه، ويتضح هذا من خلال النماذج المختلفة تاريخيا والتي يوردها لبناء وجهة نظره. باعتبار أن إيمانه الديني لا يقبل تبرير الوضع القائم والاستسلام للظلم.

وإن كانت كل المدارس الثورية والفكرية التي تحاول التأثير في الجماهير تقوم على تطبيق مبادئ عمليا: «أولهما: أنه يريد أن يحول نظام الاستغلال والتفاوت الطبقي والظلم الاجتماعي والتفرقة الاجتماعية إلى نظام مساواة وعدالة. وثانيهما: أنه يخلص المجتمع من التسلط الاستبدادي والارستقراطي، ويتمتع بقيادة ثورية وإنسانية نقية»⁽³⁾. فإن المفكر المسؤول هو من يربط هذه المفاهيم بعضها ببعض، وينقلها إلى الجماهير باعتبارها الأداة الحقيقية لعملية التغيير. ولا يمكن إهمال نقطة مهمة وهي التكامل الموجود في الدين الإسلامي بين المفاهيم، فهو لا يعتبر «المعاش والمعاد، والمادية والروحانية، والدنيا والآخرة... مفاهيم منفصلة كلا عن الآخر ومتعارضة، بل يقدم الدنيا في الأساس على أنها المكان الوحيد للعمل والإنتاج والنضج والبناء واكتساب القيم المادية والروحية والسعادة الأخروية، فالحياة الدنيا وسيلة لاكتساب القيم الإلهية والحصول على استحقاق الجنة، والدنيا في الأساس هي الأصل، والحياة قبل الموت هي الأصل، والآخرة فرع للدنيا بمعنى أن الحياة الأخروية، والسعادة والنجاة الإلهية، والمصير النهائي للإنسان في المعاد، نتيجة ومعلول لسيرة الإنسان في حياته الدنيا والآخرة في الرؤية الكونية الإسلامية، فالآخرة نتيجة طبيعية ومنطقية للدنيا»⁽⁴⁾.

(1) - المصدر السابق، ص129، وأيضا ص ص 123-124

(2) - علي شريعتي، أبي أمي نحن متهمون، ص49

(3) - المصدر نفسه، ص109

(4) - المصدر نفسه، ص ص 146-147

كما أن «فلسفة المعاد في الإسلام الحقيقي ليست فلسفة رفض المعاش، وليست وسيلة في أيدي طبقة رجال الدين الأقوياء وكانزي الذهب للتغيير بالناس وصرْفهم عن الحياة المادية وعن الاهتمام بالدنيا والمجتمع، وليست جنة الآخرة في الإسلام الحقيقي أملا واهيا من أجل تعويض جهنم الدنيا، وأن دعوة الإسلام للتفكير في الحياة بعد الموت أساسا، وفي سعادة الإنسان ومتعته ورفاهيته في العالم الآخر، لا تعني ألا نفكر في هذا العالم وألا نهتم بالحياة قبل الموت، أو أن نكتسب عمارة الآخرة والتمتع والنجاة من القيامة بخراب الدنيا والحرمات والذلة في الحياة»⁽¹⁾. وهذا ما يخالف وجهة النظر الشيعة بخصوص عقيدة الانتظار التي تعطل من خلالها ممارسات الحياة المختلفة بحجة غيبة الإمام. وقد اعتبر شريعتي مرحلة الانتظار «مرحلة المسؤوليات الصعبة الملقاة على عاتق الإنسان، ومرحلة الغيبة، مرحلة المسؤوليات الثقيلة الملقاة على العالم، ثم صارت من بعد مرحلة نفي المسؤوليات وسلبها عن الإنسان ومرحلة اليأس المطلق من أي عمل وعدم جدوى أي فعل خير»⁽²⁾.

جعل شريعتي مفهوم الإيديولوجيا مرادفا للعقيدة في رؤيته ومشروعه الفكري، لذلك فستكون الأفكار مبنية على هذا الأساس. إن ما حاول الوصول إليه هو إحداث ثورة داخل العقل الإسلامي، وهذا ليس خاصا أو مرتبطا ببيئته - إيران - بل بالعالم الإسلامي ككل، هذه الثورة لها مقوماتها، ولها بنيتها التحتية إن صح هذا التعبير، وإن كانت العقيدة الإسلامية هي الأساس الذي انطلق منه، فإن ما يبرر هذا المنطلق هو رؤيته الكونية.

إن ما يعطي الدين شكلا من أشكال الوعي هو خصوصيته بالنسبة لباقي الأشكال الأخرى، والمتمثلة في التسرب إلى أعماق الجماهير وتحريكها بسرعة³، وهي نقطة مهمة في توظيف شريعتي للدين بشكل عام. كما أنه يجعله للعقيدة أساسا للثورة ربط التغيير بالذات الإسلامية وانطلق من النصوص الدينية الإسلامية في بناء مشروعه، مستفيدا من الأفكار الثورية التي كانت سائدة في فرنسا آنذاك خلال فترة تواجده بها خلال مرحلة دراسته.

(1) - المصدر السابق، ص 146

(2) - علي شريعتي، الإمام علي في محنة الثلاث، ص 246

(3) - حسن الصعيب، الماركسية والدين من لاهوت التحرير المسيحي إلى لاهوت التحرير الإسلامي، دار التنوير للطباعة والنشر

والتوزيع، بيروت، دط، 2009، ص 84

من ناحية أخرى لا يمكن إهمال الاستدلالات الرمزية التي وظفها المفكر، من خلال نموذج أبو ذر - على سبيل المثال لا الحصر - فهو يستحضر شخصيات محورية في التراث الإسلامي عموماً والشيعي على وجه الخصوص، فحضور علي أو الحسين أو غيرها له مبرراته من حيث أن هذه الشخصيات كانت ملهمة للثورات الشيعية على مر العصور، واستحضارها من شأنه نقل الثورة من القوة إلى الفعل، هذا الاستحضار لم يتم بمعزل عن واقع المفكر، بل ربط بشدة بين عناصر المد والاستقاء من الماضي وإسقاطها على واقعه آنذاك. وإن كان إحداث الثورة الفعلية مقترنا ضرورة بإحداث نقلة نوعية على مستوى الأنماط التي تحكم التفكير فما فعله شريعتي من خلال محاضراته ومؤلفاته هو عين هذا الفعل؛ إذ جعل جهوده منصبه على إحداث التغيير داخل ذهن المتلقي، عن طريق التهديم وإعادة البناء، وما أراده هو كشف زيف النموذج المشوه للإسلام والمتمثل بالتشيع الصفوي/التسنن الأموي، ثم استبداله بالإسلام النقي بوجهيه التشيع العلوي والتسنن المحمدي. ويمكن تلخيص الموضوع في النقاط الآتية:

- شريعتي في حديثه عن الأيديولوجيا أو الرؤية التي قدمها، اعتبرها مجرد طريق، ولم يقل بأنها الحل النهائي، بل إنها وجهة نظر قابله للمناقشة، ما جعله يعيب على من يتخذون طريقاً مغايراً للبحث العلمي بقوله: «ولا أدري لماذا يتحدثون دائماً مع العوام الذين لا يعرفون المسائل العلمية ويحرضون عواطفهم الجياشة القوية؟ إن هذا البحث بحث علمي، وإذا صدر عني اشتباه أو خطأ فالمفروض أن يصحح في حوار نقدي وعلمي»⁽¹⁾.

- الأيديولوجيا عند شريعتي، هي بث الحركة في الدين، وتفعيل دور الإنسان الحضاري فيه، إضافة إلى تركيزه على المستضعفين في خطابه، واستشهادته بنماذج من هذا القبيل من التاريخ الإسلامي، ليثبت أن عملية التغيير ممكنة متى ما توفر الإيمان والإرادة الجماهيرية.

- لا يمكن القبول بتأويل النصوص الدينية بمنحى ثوري بحت، لأنها ستحتزل في اتجاه واحد، بينما هي تغطي الحياة ككل.

- لا يمكن الاقتداء بإنسان مؤله.

- ضرورة الانتقال من السلطة إلى الناس.

(1) - علي شريعتي، الإمام علي في محنه الثلاث، هامش ص 201

المطلب الثالث: الهدم والبناء بين إعادة القراءة وإنتاج مفاهيم جديدة

قام شريعتي بثورة حقيقية على مستوى المفاهيم الدينية الرائجة، وبالنظر إلى نتاجه الفكري أنه قد سلك طريقين من أجل بيان ذلك؛ الأول التخلي عن المفهوم السائد تماما، والثاني تفرغته من محتواه وإعادة بعثه بحمولة جديدة مع الحفاظ على شكله الخارجي وهو الغالب في آثار شريعتي. باعتبار أن «الألفاظ هي الأدوات الوحيدة لبيان الأفكار وقبل كل شيء علينا أن نتأكد من دقة وصحة أدوات عملنا»⁽¹⁾، لذلك فضبط المفاهيم هو أحد الأدوات المنهجية التي يركز عليها شريعتي في مشروعه الفكري. لما لهذه المفاهيم من أهمية بالغة في صياغة الرؤية الدينية وتوجيهها.

وبالنظر إلى الصعيد الديني فقد أنتج شريعتي «شكلا مصطنعا يحاكي الواقع، شيئا أشبه باللوح الذي تكررت الكتابات عليه. إذ أنّ التعاريف والمفاهيم والرموز والاستدلالات التي تعكس حقيقة أساسية استقاها من الإسلام أخذت شيئا فشيئا تحجب إن لم نقل تشوّه المعاني الظاهرة والضمنية التي شاعت حول تلك المفاهيم الإسلامية. ولما أعلن شريعتي أنه لا يتفق مع التفسير السائد لهذه المصطلحات فقد أجاز توظيف تفسيره واستدلاله الخاص المختلف لتلك المفاهيم. هكذا اكتسبت المعاني السائدة فكرة جديدة أكثر إغراء بكثير من الحديث المبتذل الذي ينشره رجال الدين، وسلط شريعتي غمامة كبيرة من الشك على يقينيات سادت قرونا طويلة. وبالتالي فقد مثل الخطاب الابتداعي الجديد الذي طرحه شريعتي تحديا لما كان راسخا من معاني وتجليات للإسلام الشيعي في إيران، فلم تعد حقيقته الإسلامية الجديدة تشبه الحقيقة القديمة التي صاغها رجال الدين»⁽²⁾. ومن جملة المفاهيم التي عمل شريعتي على إعطائها حمولة بمعانٍ جديدة ما يلي:

1- الكفر: حسب شريعتي فإن الكفر لا يعني الحالة اللادينية، إذ اعتبرها غير موجودة أساسا، لذلك فالكفر «هو نوع من الدين، يطلقه أهل الأديان عادة على من لا ينتحل نحلهم ولا يدين بديانتهم. ولهذا قد تتقابل الإطلاقات ما بين أهل ديانتين فيعتبر كل منهم الفريق الآخر كافرا»⁽³⁾.

(1) - علي شريعتي، دين ضد الدين، ص 210

(2) - علي رهنما، مرجع سابق، ص 619-620

(3) - علي شريعتي، دين ضد الدين، ص 28.

وعليه فاعتبار الكفر نوع من الدين من شأنه أن يحل أهم المشكلات المعاصرة على صعيد إصدار الأحكام... ما سيوسع من مساحة البحث العلمي في الأديان على اختلافها من دون خوف من النتائج المترتبة عن ذلك. وقد استدلت شريعتي بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَنْبَغِي عَلَيْهِمْ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ٥١ ﴾⁽¹⁾. وكتفسير للآية الكريمة والتي تختزل مفهومه للكفر قال: «انظروا إذن من هم الكفرة في نظر هذا الدين: إنهم أولئك الذين يكفرون بالآيات والواقعات أي الحقائق المحسوسة التي هي رمز الحقيقة والإيمان بالله، والكفار هم أولئك الذين يقتلون الأنبياء، ويقتلون أولئك الذين يقومون من بين الناس لإقامة العدل والمساواة والعدالة... هل ترون تسلسل الآية؟ أي أن من يخرج من بين الناس ويكافح من أجل إقامة العدل والمساواة هو في الحقيقة استمرار للرسول، وهو يشاركه في مصيره، وتعامل أعماله على أنها من قبيل أعمال النبوة. هذا هو التفسير الطبقي والتاريخي بالنسبة للدين والكفر: ﴿ أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْإِيمَانِ ٥٢ فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ ٥٣ وَلَا يَحْضُ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ ٥٤ ﴾⁽²⁾»⁽³⁾.

2- حقيقة التوحيد والشرك عند شريعتي

أفرغ شريعتي مصطلحي التوحيد والشرك من معنهما التقليدي، وحملهما بعدا اجتماعيا يجعلهما متجاوزين لكونهما مفهومين دينيين إلى إشراكهما في تفاصيل الحياة عامة.

فالشرك عند شريعتي ليس مرادفا لعبادة الأوثان وإشراك غير الله في عبادته وحده، بل تعدى ذلك إلى نحو آخر، وقد اعتبره أخطر على الإنسان من القسم الأول، لذلك فإن «النهضة الدينية التي قادها النبي تستهدف الإطاحة بكل مظاهر الشرك مهما كان شكله ولونه. شأنه في ذلك شأن سائر الأديان والحركات التوحيدية»⁽⁴⁾. فالإسلام دين يحتج على الوضع الراهن، وليس ديناً يؤكد الوضع الراهن، على أساس أن أي تكوين مجتمعي سيظل أقل من المدينة الفاضلة. وبالتاليفان جوهرها النبوي يخدم كمحقق كبير لجميع الميول الاجتماعية المتدهورة، أي التسلسل الهرمي الطبقي، والتسلسل الهرمي العرقي، والقمع

(1) - آل عمران: 21

(2) - الماعون: 1-3

(3) - علي شريعتي، مسؤولية المثقف، هامش ص ص 143-144

(4) - علي شريعتي، دين ضد الدين، ص ص 31-32

الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وما إلى ذلك، ودين الشرك الذي يشرع مثل هذه الاتجاهات الاجتماعية. بالعودة إلى السنة النبوية، يتضح أن تبني التوحيد يتجاوز اللاهوت؛ إنها تعيد صياغة عالم الحياة بطريقة تجعل المؤمن يبتعد عن عالم الشرك كما هو ويحتضن روحًا يحددها عالم التوحيد كما يجب أن يكون، تمامًا كما تحول محمد ﷺ من مجرد انزعاج من العالم المشرك - كما هو - في الجاهلية، إلى كونه موحدًا مخالفًا للعالم، ضد العالم كما هو، عندما بدأت نبوته. المؤمنون الذين يعتقدون مثل هذه الروح لا يتجهون إلى الزهد والتراجع عن العالم، بل يظلون مرتبطين بعمق بالعالم الاجتماعي بينما يتجذرون في نفس الوقت في التقليد النبوي⁽¹⁾.

وكان دين الشرك هو الذي سيطر على المجتمعات البشرية عبر التاريخ، فقد «حكم دين الشرك باسم الإسلام وباسم خلافة الرسول وآله وباسم القرآن كما حكم في القرون الوسطى باسم عيسى وموسى اللذين أرسيا دعائم التوحيد في التاريخ»⁽²⁾، وكان دينا تبريريا للوضع القائم. فالشرك إذن وفق رؤية شريعتي هو إشراك ما دون الله حبا وتعلقا وعبادة وهذا يشمل جانبين مادي وغير مادي.

بينما المقصود بدين التوحيد ما يكون الله ﷻ فيه «بمعنى العلم و الإرادة والخالقية والتدبير، هذه هي صفات الرب في جميع الأديان الإبراهيمية، الخالق لأنه خلق هذا العالم بأسره، والمدبر لأن حركة هذا العالم تجري بإرادته. وهو يريد له مطلق الحرية في الحكم على الوجود، وعالم لأنه يشرف إشرافا تاما على كل ما في الكون. في الوقت نفسه فإن هذا الرب حدد هدف الخلقة وغاية وجود العالم، ولقد كانت عبادة هذه القوة المطلقة تمثل الشعار الأعلى الذي رفعته جميع الأديان الإبراهيمية»⁽³⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن شريعتي قد ربط الشرك بالجانب الاجتماعي، ما يعني «وجود أصنام متعددة بعدد الطبقات والفئات والأعراق والقبائل في المجتمع»⁽⁴⁾، وأما عن العوامل التي تتركس دين الشرك فهي

(1)-Dustin J. Byrd, Ali Shariati and the Theology of Islamic Socialism: Towards a Post-Metaphysical Alternative, Islamic Perspective Journal of the Islamic Studies and Humanities, Volume 24, Winter 2020,p19

(2) - المصدر السابق، ص 50

(3) - المصدر نفسه، ص 33

(4) - المصدر نفسه، ص 63

الجهل والخوف والمالكيّة والتمييز الطبقي⁽¹⁾، مما يؤدي إلى خلق آلهة متعددة تحت مسمى "أرباب الناس" للتحقيق مختلف أنواع الهيمنة⁽²⁾. إذ أن معظم الأديان لم تختلف في قضية وجود خالق لهذا الكون وفق نظام معين، بل اختلفت في تصور الربوبية والألوهية، وكذلك في طريقة العبادة ومحاورها.

ويوسع شريعتي من مفهوم الشرك متجاوزا النظرة النمطية التي تجعل منه عبادة للأوثان، إنه بإشراكه للجانب الغير مادي يبنه إلى أبعاد أخرى لم تراعى بشكل كافٍ. وقد أكد على هذا الأمر في كتاباته، وتركيزه هنا يخص الجانب الاجتماعي على وجه الخصوص، ولو نظرنا إلى الأمر من زاوية أخرى فباستطاعتنا فهم قضايا الاستبداد مثلا بناء على هذا الأساس وقس على ذلك.

ينطلق شريعتي من توحيد الإله ليصل إلى توحيد الإنسان، ومعنى ذلك أن الإيمان بقوة واحدة تسير العالم وفق قوانينها، وهذا العالم يسير وفق قوانين مشتركة ترجعه إلى الوحدة رغم الكثرة والاختلاف، ما يجعل الإنسان مساو للإنسان مادام خاضعا لنفس القوة، ومخلوقا بنفس الطريقة، ومن نفس المادة، وهو ما يجعل البشر متساويين. إضافة إلى أنه انتقل بمصطلح الشرك من السياق الديني إلى السياق الاجتماعي، ولهذا الانتقال ما يبرره على صعيد الحياة العملية من جهة، وعلى التوجه الإيديولوجي الذي يتبناه شريعتي من جهة أخرى، بما نتج عنه من تأثير واضح بالماركسية، وبالتالي فلا يمكن تناول قضايا العدالة الاجتماعية - مثلا - بعيدا عن ذلك.

3- التقية: يعتبر شريعتي أن وجودها مرتبط بحفظ الإيمان لا كما هي اليوم من أجل حفظ المؤمن، «وعندما يكون الإيمان هو المهدد فالتقية حرام ولو بلغ الأمر ما بلغ»⁽³⁾، إن هذه العبارة العميقة تعبر عن مدى الثورة التي سار عليها شريعتي في نقده للفكر الديني السائد آنذاك، وباعتبار أن التقية جزء مهم داخل المنظومة الشيعية فقد لعبت أدوارا مختلفة خلال تاريخها، وإن كانت التصورات التقليدية تربطها بمجالات الخطر للحفاظ على النفس، فإن شريعتي يقلب المفهوم تماما ليحافظ على الإيمان بدلا من المؤمن، ما يعني - عمليا - الوقوف العلي أمام التجاوزات التي ترتكب، وهذا لا يخص الجانب الديني وحده، بل إنه يمتد إلى مناحي الحياة المختلفة.

(1) - المصدر السابق، ص 46

(2) - المصدر نفسه، ص 64

(3) - علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، ص 25

4- الشفاعة: اعتبر شريعتي أن الشفاعة في الإسلام هي «عامل الحصول على استحقاق وأهلية الخلاص، لا وسيلة الخلاص غير المستحق، فالشخص هو الذي يأخذها من الشفيع، لا أن يعطيها الشفيع له، إن أي عنصر مذنب وملوث، لا يقين عنده ولا مبادئ، ليس من الممكن أن يمر على الصراط بأي حيلة ووسيلة، إلا أن يكون قد تعلم فن اجتيازه في هذا العالم، عالم الحياة والكدح والعمل والخدمة والخيانة، والشفيع هو أحد هؤلاء المعلمين»⁽¹⁾، ما سيجعل هذا العالم مقترنا بعالم الآخرة، بالمعنى المؤدي إلى تجاوز الاتكالية في مسألة النجاة في الآخرة بربطها بمجرد الانتماء، لذلك فشريعتي يرفض المؤمنين الكسالى الذين لا يقدمون في الحياة الدنيا العمل الكافي للنجاة في الآخرة.

5- الهجرة: يعد موضوع الهجرة أحد أهم المسائل التي اعتنى بها شريعتي، إذ أنه لم يدرسها بصفقتها أمرا دينيا بل جعلها سبيلا للبناء الحضاري، مستقيا ذلك من السيرة النبوية والقصص القرآني، وباعتبارها قطاعا لعلاقة الإنسان بأرضه فهي تغير تصوره للعالم، وفي المحصلة تذيب جليد الجمود والانحطاط الاجتماعي والفكري والعاطفي، ويحصل المجتمع المتكلس الراكد على الحياة والحركة. وبعبارة أخرى: بحكم كون الهجرة بذاتها حركة ونقلة إنسانية كبرى فهي تبث في رؤية المجتمع روح الحركة، وبالتالي تمزج المجتمع، وتنقله من إطاره الجامد إلى سلم الرقي والكمال المتصاعد⁽²⁾.

ومن خلال قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾⁽³⁾. اعتبر شريعتي أن المهاجر في طريق الحقيقة في هذه الآية لا يقف إلى صف المجاهد فحسب، بل يتقدم عليه كما نلاحظ، فبعد الإيمان تأتي الهجرة مباشرة كأعظم أصل عملي ووظيفة إنسانية مقدسة. وهذا التقدم والتأخر ذو دلالة - في السياق القرآني - ويستحق الوقوف عنده والتأمل فيه، وليس عبثا وصدفة على الإطلاق.

وقد قال تعالى في محكم تنزيله: ﴿فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِمَّنْ عِنْدِ

(1) - المصدر السابق، ص 171

(2) - علي شريعتي، محمد خاتم النبيين من الهجرة حتى الوفاة، ص 37

(3) - البقرة: 218

اللَّهُ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ ﴿١٩٥﴾^(١). وقال أيضا: ﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَاهَرُوا لِنَبِيِّنَاهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلَا جَزَاءَ الْآخِرَةِ أَكْبَرَ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿٥١﴾﴾^(٢). «فالهجرة في هذه الآية الصريحة عامل على طريق حياة أفضل للمظلومين، وسبب للتمتع الأكبر بهبات الحياة الدنيا. وهذه حقيقة واقعية يعرفها التاريخ أفضل مما يعرفها أي شخص آخر»^(٣).

وحسب شريعتي، فإن القرآن الكريم يحث على الهجرة لتحقيق ما يلي:

- إنقاذ إيمان الفرد وحرية، كما حدث في قصة أصحاب الكهف، ومع المسلمين الأوائل في هجرتهم إلى الحبشة.

- الحصول على إمكانيات جديدة لا تتوفر في البيئة المهاجر منها، وتحصيلها في البيئة المهاجر إليها، من أجل العودة لاحقا بالانتصار وتصحيح المسار، وقد تجلّى هذا في هجرة المسلمين من مكة إلى المدينة، وكذا ما حدث في قصة موسى عليه السلام.

- حمل رسالة الإسلام وترويجها في مجتمعات أخرى فكريا وعقيدة.

- معرفة الشعوب والأعراق والملل والنحل، والاستفادة من منجزات الأمم، أي قراءة العالم ومعرفته من الناحية الطبيعية والتاريخية والاقتصادية... أو بالمصطلح القرآني: "سير في الآفاق والأنفس"^(٤)، ويتم ذلك عن طريق الملاحظة، التجربة والاستقراء.

يمكن أن نرصد أهمية الهجرة كمفهوم ثوري عند شريعتي من خلال النقاط التالية:

- الهجرة نوعان خارجية بالابتعاد عن مسقط الرأس وداخلية بالاغتراب عن الذات، فالمسلم القرآني -سفر على الأرض وسفر في عمق الروح. وفي هذا الضوء يسعى الإنسان لتحريك المجتمع؛ لكن لا يقف عند نقطة فيموت، ويسعى كذلك لتحريك الفرد أيضا - فيدعو الإنسان للحركة من الخارج

(١) - آل عمران: 195

(٢) - النحل: 41

(٣) - علي شريعتي، محمد خاتم النبيين من الهجرة حتى الوفاة، ص 39

(٤) - المصدر نفسه، ص 41-42

وللثورة من الداخل: ليصونه بذلك عن التوقف والانحطاط والجمود على الدوام، ويدفعه إلى الحركة والرقي والثورة الدائمة.

- الإسلام يأتي على ذكر الهجرة بوعي علمي دقيق لأنار الهجرة المدهشة في بناء النفوس العظام والحضارات الكبرى.

- اختيار النبي ﷺ للفظ المهاجرين في الاصطلاح على صحابته الأوائل يدل على هذا المنحى أيضا، باعتبار أن الصحابة لم يهاجروا آنذاك فقط بل استجابوا لدعوة النبي ﷺ ونصروه⁽¹⁾.

- كانت هجرة النبي ﷺ هي المحطة التي ابتداء منها التأريخ الإسلامي، وهذا لا يدل على أهميتها كحدث فقط، بل باعتبارها المحطة التي قلبت الموازين آنذاك وأرست دعائم الإسلام، لذلك فقد كانت أساس الحضارة الإسلامية، رغم وجود أحداث أخرى تشكل أهمية كبيرة في مسار الأمة الإسلامية وتاريخها بما في ذلك ميلاد ووفاة سيد الخلق ﷺ، وفتح مكة وغير ذلك.

6- عصر الغيبة وفلسفة الانتظار: عرف شريعتي عصر الغيبة بكونه «عصر مسؤولية الناس في القيادة الاجتماعية، وهو العصر الذي يختار الناس فيه قائدا لهم تحت عنوان "نائب الإمام"»⁽²⁾.

أما الانتظار: فهو أحد العقائد الأساسية في المنظومة الشيعية، والتي صاغت مسار المجتمعات الشيعية على طول التاريخ، وبالنظر إلى التاريخ الإسلامي بوجه عام فالانتظار موجود حتى داخل المنظومة السنية، بل إن هذه المسألة ليست متعلقة بالدين الإسلامي فحسب، إذ أنها موجودة في التاريخ الإنساني عموما، ولطالما كان انتظار المخلص مشتركا إنسانيا يرجى به الانتقال إلى وضع أفضل.

لذلك ربطها شريعتي بالوضع الاجتماعي من جهة، وبالحالة الروحية من جهة أخرى. يقول: «عقيدة الانتظار هي جزء من المعرفة الذهنية والعلمية قبل أن تكون بحثا فلسفيا في عمل المجتمع، إن شدة وقوة الانتظار ترتبط بالكيفية الروحية للفرد أو الكيفية الروحية للمجتمع، فهي تختلف من فرد لآخر ومن مجتمع لآخر، وقد تمر عقيدة الانتظار بتعقيدات كثيرة وكبيرة في بعض الفترات الزمنية من التاريخ، وهذه

(1) - علي شريعتي، محمد خاتم النبيين من الهجرة حتى الوفاة، ص ص 44-46

(2) - علي شريعتي، دين ضد الدين، ص 180

التعقيدات تؤثر على كافة الأبعاد المذهبية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية للمجتمع»⁽¹⁾.

والملاحظ على رؤية شريعتي لهذه القضية ما يلي:

- قسم الانتظار إلى قسمين؛ السليبي والإيجابي؛ السليبي حيث يكون فيه مفهوم الغيبة مرتبط عند الذين يتغافلون عن الفساد والظلم بحجة أنهم يساعدون في الإسراع بظهور المخلص الغيبي، لذلك يسمح هؤلاء باستمرار الجريمة والظلم والفساد، «ويستغلون المذهب كوسيلة لمطامعهم الطائفية والسياسية والمعنوية، لكي يأخذوا الأمر من أتباع الإمام باسم نيابة الإمام، ويركبوا على كواهل أفكارهم واقتصادهم وسعيهم ونشاطهم»⁽²⁾. بينما الانتظار الايجابي: «هو الإيمان بمبدأ الظهور والانتفاضة والانتقام في كل أنحاء الأرض. وهو على خلاف ما يستفاد اليوم من هذه الفكرة عامل سلبية ومرض وضعف ويأس اجتماعي وقنوط سياسي وتشاؤم تاريخي. ونتيجة لهذا فإنه عامل القوة الذي يمنع المؤمن المنتظر من أن يؤمن بخلود الظالم والمزور، ويصبح يائسا أمام ضعف جماعة طلاب الحق والعدالة وهزيمة المتيمين بالسلام والحرية والمساواة الطبقية والإخاء»⁽³⁾.
- الانتظار مبدأ فكري اجتماعي، كما أنه مبدأ فطري إنساني، بمعنى أن الإنسان مخلوق منتظر، واستدل على ذلك بفكرة المخلص الموجودة في الأديان والأساطير القديمة.
- الانتظار هو موقف التضاد بين مبدأين متناقضين أحدهما الحقيقة والآخر الواقعية.
- الانتظار حتمية تاريخية.
- التواصل التاريخي ووحدته⁽⁴⁾.
- الانتظار في حد ذاته التزام وعامل يقظة وانتباه وتأهب دائم⁽⁵⁾.
- الانتظار مذهب الرفض والتحدي: فالانتظار يستبطن ذاتيا عدم الرضا عن الوضع الراهن والاعتراض على الوضع القائم، لذلك فالمنتظر ينتظر التغيير⁽⁶⁾.

(1) - علي شريعتي، تاريخ الحضارة، ص 194

(2) - علي شريعتي، الحسين وارث آدم، ص 354

(3) - علي شريعتي، أبي أمي نحن متهمون، ص 171

(4) - علي شريعتي، الحسين وارث، ص ص 354-371

(5) - علي شريعتي، أبي أمي نحن متهمون، ص 169

(6) - علي شريعتي، الإمام علي في محنة الثلاث، ص 242

7- النبوة:

معنى النبوة عند شريعتي أوسع مما هو متعارف عليه في الثقافة الإسلامية. فقد اعتبر حكماء الصين والهند وإيران واليونان أنبياء استنادا إلى الأدوار التي قاموا بها في مجتمعاتهم ما يعكس رؤيته للنبوة⁽¹⁾، وهذا المعنى مستمد من وظيفة الأنبياء بغض النظر عن الدين الذي ينتمون إليه، لأن الأساس في هذه الرؤية هو مقدار التغيير الذي يحدثونه في واقعهم.

وأشار شريعتي إلى أن الأنبياء وحدهم من يمتلكون القدرة على مجابهة قوى الزيف الثلاثة؛ فرعون باعتباره رمزا للقوة السياسية، قارون القوة الاقتصادية المسيطرة، أما بلعام بن باعوراء فهو يمثل الجانب الفكري والديني، وهذا مستمد بما يسميه شريعتي بعلم الاجتماع القرآني⁽²⁾. وإن كان قصد شريعتي من عدم حصر النبوة في الأنبياء الذين تلقوا الوحي، واعتبار المصلحين الاجتماعيين أنبياء أيضا هو تحقيق الاقتداء بالأنبياء في واقع المجتمعات الإنسانية، وهي ذات الرسالة التي يكرسها الوحي، فإن هذا الاستعمال غير موفق، لأن النبوة في السياق الإسلامي لها مدلولها الخاص الذي لا يقبل التحريف.

8- الدعاء :

الدعاء كما يراه شريعتي ليس مجرد خطاب طلي يتوجه به الفرد المسلم إلى الله ﷻ معبرا عن احتياجاته أو طالبا العون والسداد، بل إنه من الوسائل الفعالة في عملية التغيير الحضاري، لذلك فقد خصص أحد مؤلفاته من أجل هذا الموضوع، مستعرضا دعاء الإمام السجاد* ومحملا الصحيفة السجادية** كأنموذج لأرقى أشكال الدعاء في المدرسة الشيعية، بطريقة تجعل الانتقال من الماضي إلى الحاضر مندرجا ضمن فهم المباني الروحية في صياغة الدرس الديني الذي يبني الحضارة. واعتبر شريعتي أن الدعاء ارتقى ليصل في الدعاء الشيعي إلى أروع وأكمل أشكاله وصوره، ليجمع

(1) - علي شريعتي، تاريخ ومعرفه الأديان، ص 407، 409

(2) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، هامش ص 307

* - الإمام السجاد: زين العابدين علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وهو رابع أئمة أهل البيت عليهم السلام، ولد في المدينة واختلف في سنة ميلاده بين 36-38 هـ، واختلف في سنة وفاته أيضا 94-95 هـ، له ألقاب كثيرة أشهرها السجاد وزين العابدين، كان عالما ورعا حليما كريما، نسبت إليه عدة آثار كالصحيفة السجادية ورسالة الحقوق. ينظر: محسن الأمين، أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، دط، 403هـ-1983م، مج 1، ص ص 629-643

** - الصحيفة السجادية: "هي صحيفة تحتوي على أحد وستين دعاء في فنون الخير وأنواع العبادة وطلب السعادة وتعليم العباد كيف

يلجأون إلى ربحهم في الشدائد والمهمات، ويطلبون منه حوائجهم، ويعملون بقوله تعالى: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ غافر: 60 من التمجيد لله تعالى والثناء عليه والشكر له والتذلل بين يديه واللجوء إليه والتضرع والاستكانة له والإلحاح عليه... امتازت بالفصاحة والبلاغة. ينظر: المرجع نفسه، ص 638

بالإضافة إلى التحدث مع الله (كما كان عليه دائما) نوعا آخر من الحديث، ولهذا كان الدعاء الشيعي أرقى وأكمل مدارس الدعاء، لتوفره على أربعة أبعاد:

الفقر والحاجة.

العشق والحب الإلهي.

البعد التوعوي.

المبارزة والجهاد⁽¹⁾.

والدعاء الأصل في المدرسة الشيعية العلوية متعلق بتهيئة الأسباب أولا، وهذا مقتبس من السيرة النبوية، إذ كان ﷺ يقدم كل أسباب النجاح ثم يدعو الله بأن يمنحه التوفيق، وكذلك كان حال المسلمين. والدعاء في هذه الحالة بمثابة العمل والسعي قبل أن يكون خطابا إلى الله أو تضرعا إليه ﷻ. «فالدعاء يلعب دورا مكتملا ورافدا لجميع هذه العوامل والتجهيزات، ولجميع هذه الأسباب والوسائل، بل هو واحد من هذه العوامل، يعني إذا أردت شيئا ودعوت الله أن يرزقك إياه، فإن الله يعطيك إياه ولكن على أن تسعى له سعيه»⁽²⁾. كما أن الدعاء من العوامل المربية والتربوية لروح وذات الداعي⁽³⁾.

قبل قراءة الصحيفة السجادية يشير شريعتي إلى أربع نقاط مهمة توضح رؤيته للدعاء:

أولا: ليس الدعاء مجرد وسيلة خالية بذاتها من أي معنى أو محتوى، الغاية منها هو الحصول على شيء ما من الله.

ثانيا: ليس الدعاء مجرد وسيلة نستعاض بها عن تحمل مسؤولياتنا العقلية والإنسانية.

ثالثا: في إطار التشيع العلوي والذي يعتبر مثالا لمدرسة الدعاء، وفي رحاب مدرسة الإمام السجاد زين العابدين باني هذه المدرسة في تاريخنا ومجتمعنا وثقافتنا، يعتبر الدعاء مدرسة لتجلي العشق، وللتعرف على العالم الواسع وحاجات الإنسان الكبرى.

(1) - علي شريعتي، الإمام السجاد أجمل روح عابدة، ترجمة إحسان صوفان، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، مؤسسة نشر آثار

الدكتور علي شريعتي، طهران، ط2، 1428هـ-2007م، ص78

(2) - المصدر نفسه، ص91

(3) - المصدر نفسه، ص93

رابعاً: الدعاء وسيلة للجهاد والمبارزة مع المفاصد الاجتماعية في وضعية اجتماعية غير سليمة⁽¹⁾.

قام شريعتي أيضاً بتقسيم الدعاء في بعده الإنساني إلى قسمين: الأول حس الحاجة والعوز، أما الثاني فهو حس العشق العرفاني، وأضاف بعداً ثالثاً جعله مرتبطاً بصفة خاصة بالدين الإسلامي وهو البعد التوعوي الفكري أو قسم الحكمة. «لذلك فكل دعاء في الإسلام هو أحد ثلاثة: الأول: تجلّ للفقر والحاجة.

الثاني: تجلّ للحس العرفاني العاشق، المناجاة وبث الشكوى مع المعشوق.

الثالث: التعليم الفكري وتزويد الداعي بمعرفة فلسفية وعقائدية تزيده وعياً بذاته، وبالعالم من حوله؛ وهنا بالذات ستتغير جهة وحركة الدعاء بشكل كامل؛ لأن جهة الدعاء المعتادة هي من الإنسان نحو المعبود والخالق أي الله، وأما في البعد الثالث التعليمي فالمسألة ليست كذلك، فالداعي حال الدعاء إنما يكون في حالة خطاب مع نفسه، وذلك لأن الاهتمام في هذا البعد إنما يكون منصبا على الجانب التعليمي وجانب الحكمة... وليس في معرض السؤال أو الطلب من الله؛ لأن المخاطب في هذه الحالة هو الله؛ كما أننا لسنا في معرض تبين لأحاسيسنا العرفانية والعبادية، ومشاعر شوقنا وحبنا للمحبوب والمعبود؛ لتكون جهة وحركة الأحاسيس منا نحو الله؛ بل إننا في هذا البعد الثالث والذي أسميته بالبعد التوعوي والبعد الأيديولوجي أو الاعتقادي أو بعد التعليم الفكري؛ في نفس اللحظة التي ندعو فيها الله ونخاطبه، فإننا في حالة خطاب مع أنفسنا مما يجعل الدعاء أشبه ما يكون بالدرس⁽²⁾.

وبالنظر إلى تاريخ الشيعة فإنهم حسب شريعتي قد اتخذوا الدعاء وسيلة للجهاد، لكون تاريخهم حافلاً بالصراعات مع السلطات الحاكمة⁽³⁾.

اعتبرت المفاهيم الدينية التي وظفها شريعتي من ضمن الأدوات التي استعملها في نقد الفكر الديني، فلا يمكن إحداث التغيير من خارج الدين من ناحية، وكتعبير عن رفض الاستعمال المبتذل للمفاهيم الدينية وتوظيفها فقط بسبب الوراثة والاعتقاد من ناحية أخرى، خاصة بعد أن «انقلبت

(1) - علي شريعتي، الإمام السجاد في محنة الثلاث، ص 115

(2) - المصدر نفسه، ص ص 76-77

(3) - علي شريعتي، الإمام السجاد، ص 77

القيم وزهقت المبادئ وسحقت التعاليم، وهوت الرايات وذهبت الرياح بجهود المجاهدين، وجاءت بكنوز الذهب للمنافقين، أصبح الجهاد قتلا جماعيا، والزكاة انتهابا ومصادرة، والصلاة خداعا للجماهير، والتوحيد ستارا للشرك، والإسلام قيودا للاستسلام، والسنة قاعدة للسلطة، والقرآن عدة للجهل، والحديث عرضة للوضع والتزوير، وتهاوت السياط على المتون، وعادت الأمم المعذبة إلى السجن القديم، والحرية إلى القيود الأبدية السوداء، والأحرار إلى الأسر، والفكر إلى الصمت، والألسن قطعت واشترت، أما أصحاب السابقة والجهاد فقد تقاضوا الثمن إمارات وولايات، أو اعتزلوا إلى العباد، أو ساوموا على السكوت عن الظلم والرضا بالفكر، أو واجهوا النفي والموت في صحراء الربذة ومرج عذراء»⁽¹⁾.

إن شريعتي في هذه المحاولة قد ثور المفاهيم الدينية وجعلها حية في أوساط تلاميذه ومتابعيه، ويمكن اعتبار الإضافة التي قدمها في هذا السياق هي قدرته على نقلها من أوساط الحوزات العلمية ورجال الدين إلى الناس باختلاف مستوياتهم في الفهم والتلقي، إضافة إلى جعلها مفاهيم حية تنتفض ضد الوراثة والتقليد وتتجه إلى الفاعلية على الصعيدين الفكري والاجتماعي بوجه خاص. وبالتالي فإن نقد الفكر الديني على المستوى المفاهيمي وتطبيقاته أيضا هو نقد بناء ساهم في إعادة الدين إلى الواقع من خلال الطرح الجاد والتفعيل الايجابي لمبانيه وقضاياه.

(1) - علي شريعتي، الشهادة، ص ص 108-109

الفصل الثالث:

مجاللات النقر

جامعة الأميرة سمية
البحر العلوم الإسلامية

وظف شريعتي أدوات معرفية مختلفة في عملية نقد الفكر الديني، وهذا التنوع لا يخص المنهج فقط، بل الملاحظ أنه سمة أساسية في مجال النقد والقضايا المتناولة فيه أيضا. وبناء على ذلك تتضح رؤية شريعتي للدين؛ من حيث الأهمية والفاعلية في مقارنته بين الدين كما هو كائن وبين الدين كما ينبغي أن يكون، وهذا ما يبين ما لحق به من انحرافات، إضافة إلى آثار ذلك على المستويين الإيماني والتعبدي، كما لم يهمل تناول المؤسسة الدينية بميكلها المختلفة.

المبحث الأول: دين ضد الدين

كانت عبارة "دين ضد الدين" عنوانا لأحد أهم كتب شريعتي، وهي تلخص نظريته حول الانحراف الديني في الإسلام، باعتبار ما علق به خلال العصور المختلفة من جهة، وبالنظر إلى طريقة توظيفه من جهة أخرى. ما أنتج نسخة مشوهة عن الدين الذي حاد عن مقاصده التي رسمها القرآن الكريم.

المطلب الأول: الدين بين الواقع والمأمول في رؤية شريعتي

قام علي شريعتي بدراسة الدين من نواحٍ مختلفة ليصل إلى النقد البناء المؤسس على القواعد العلمية والتبريرات المنطقية لإثبات وجهة نظره، لذلك فقد قام باستقراء وضع الدين من حيث التطور والبنية المعرفية والفاعلية والتأثير الاجتماعي، من أجل التفريق بين إسلام الرسالة الذي يريد شريعتي ترسيخه، وبين الإسلام المتوارث الذي كان عامل تخدير.

وقد اعتبر شريعتي أن الإسلام الكائن أو الدين الموجود في الواقع لا المطلوب كما ورد في النصوص الدينية ذو بنية لها ارتباطات متشعبة، يمكن أن تلخص في ثلاث نقاط أساسية:

1- العادات والتقاليد وتأثيرها على الفكر الديني:

يصر شريعتي على التفريق بين الدين في شكله السماوي والعادات المتوارثة التي امتزجت به عبر العصور وأصبحت دينا أيضا، حيث أضحى التفريق بينهما أحيانا كثيرة صعبا وجالبا لتهم الكفر والضلال، فما يتوارثه الجيل بعد الآخر يكون من الصعب التخلي عنه بغض النظر عن صحته أو خطئه، لأنه قد أصبح جزءا من تكوين العقل الجمعي، وحدوث تصحيح لذلك منوط بمدى الجهود التي تبذل من طرف أهل الاختصاص.

و«الدين باعتباره تقاليد، هو عبارة عن مجموعة عقائد موروثية، عواطف تلقينية؛ كما هو التقليد من المواضع والعلاقات والشعائر الاجتماعية المرسومة، والأحكام العملية الخاصة غير الواعية. مجموع هذه الأمور يشكل الدين، حيث أنه قبل أن يكون له أساس إنساني وأساس واعي، يكون له أساس تقليدي غريزي أعمى وراثي أو اجتماعي، وفي الغالب يجسد العقل الجمعي لجماعة ما»⁽¹⁾، وعليه يكون «الدين التقليدي عبارة عن صلة تحقق الاستمرار القومي لمجتمع ما خلال عدة أجيال أو قرون أو عدة فترات»⁽²⁾.

وذهب شريعتي إلى أن أزمنا الدينية ناتجة عن عدم قدرتنا على التفريق بين الدين والتقاليد، فكثيرا ما يحدث التداخل بينهما، إذ تمتزج الأحكام والقيم الإسلامية بالعادات والتقاليد والنظم الاجتماعية التي تتشكل مع مرور الوقت، ولا علاقة لتشكلها بالدين، بل هي نتاج البيئة والظروف والتطورات التي تمر بمجتمع ما، وهذا يشكل نسقا اجتماعيا موحدا، والدفاع عنه قد يخالف تعاليم الدين الحنيف، لكون التفريق بين الدين والتقاليد صعبا أمام التعصب الذي يديه الناس اتجاه ما ورثوه عن آبائهم، وهذه الظاهرة ليست حديثة العهد في المجتمعات الإسلامية، بل إن ذكرها في القرآن الكريم مرتبط أيضا بالأمم السابقة، التي كانت ترفض الإذعان لرسائل الأنبياء بحجة عدم التخلي عن عقائد الآباء والأجداد، وهو ما حدث بشكل كبير للنبي محمد ﷺ في بداية دعوته. كما ورد في قوله تعالى:

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾⁽³⁾، وبالتالي فقد يتعصب مجتمع ما إلى آراء السابقين بغض النظر إن كانت موافقة لتعاليم الدين الحنيف أم لا، ويمتد هذا من التفاصيل الصغيرة إلى الأمور الكبيرة في الحياة؛ «فأداء القواعد الصحية الإسلامية مثلا والتي هي في غاية الرقي والدقة والعلمية، تحولت هذه القواعد بمرور الزمن، وحسب وسائل التأمين الصحية والغسل والتنظيف في الماضي وإمكانات الحياة القديمة، إلى مشكلة خاصة، إذ اتخذت وجها دينيا مقدسا، وأصبحت من عناصر الأحكام الإسلامية

(1) - علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ص 271

(2) - المصدر نفسه، ص 272

(3) - البقرة: 170، وفي ذات السياق وردت آيات كثيرة منها: المائدة: 104، لقمان: 21، الزخرف: 22...

التي لا تقبل التغيير»⁽¹⁾. وإن كان «الإسلام يتلون بلون البيئة لكي يغيّر لونها فيما بعد»⁽²⁾، فإن معتنقيه قد يسقطون تصوراتهم المكتسبة من بيئتهم على الإسلام .

وإن كان الإسلام قد وضع نظاما خاصا لبناء الإنسان والمجتمع، إلا أن تفاعل المسلمين مع ذلك متفاوت، «لأن الإنسان لا يستطيع أن يطبق نظام بيتني على أساس رسالة تتغلب على التاريخ في عشر سنوات فقط. ولقد لمسنا ذلك تاريخيا، فإن سكان المدينة لم يقدروا على تغيير تربيتهم الفطرية والاجتماعية التي تبنتي على أساس الجاهلية في مدة عشر سنوات*، ولم يستطيعوا المحافظة على ذلك النظام العظيم»⁽³⁾.

فإذا «اعتبرنا الدين والتقاليد شيئا واحدا وصنعنا من الإسلام الذي لا يزول حارسا لأشكال الحياة والمجتمع الزائلة، واشتبها بها مع العقائد القومية والظواهر الحضارية والتأريخية، عندها سوف يخطئ الزمن الذي يجري ويجرف معه التقاليد والعادات وأشكال الحياة والعلاقات الاجتماعية، والظواهر القومية والتأريخية، والعلاقات الثقافية القديمة، سوف يخطئ فيجرف مع كل هذه الأشياء الدين والإسلام، ويصلبهم جميعا على خشبة واحدة»⁽⁴⁾.

وحسب شريعتي فهكذا «يجد المثقف الذي يروم الانعتاق من قيد التقاليد والعادات البالية والمنحرفة، نفسه في مجاهدة مع مزيج متداخل من الدين والتقاليد، فيضطر إلى العمل في سبيل التخلص منهما كليهما. ولهذا نجد البعض يدافع عن التقاليد البالية بدلا من الدفاع عن الدين، فيما نجد البعض الآخر يحارب القيم الإسلامية السامية في الوقت نفسه الذي يحارب فيه التقاليد البالية. ويُعزى سبب ذلك إلى عدم قدرة الجانبين؛ المثقف الحديث والأصولي المحافظ على التمييز بين الدين والتقاليد الموروثة»⁽⁵⁾.

(1) - علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، هامش ص 56

(2) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص ص 197-198

* - وهذا هو الأساس الذي انطلق منه شريعتي في تفسير الأحداث التي وقعت بعد وفاة النبي ﷺ، من اختلاف الصحابة رضوان الله عليهم حول الشخص الأحق بالخلافة، وهنا نلاحظ أن شريعتي لم يستطع تجاوز الرؤية المذهبية الشيعية التي تؤثر على طريقة تفسير الأحداث التاريخية والنتائج المتوصل إليها، مما جعل هذه الأخيرة مجانبة للصواب، ومخالفة لمنهج شريعتي ذاته في الاعتدال التي أبداه في تناول مسائل الخلاف المذهبي بشكل عام.

(3) - علي شريعتي، دين ضد الدين، ص 65

(4) - علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، ص 56

(5) - علي شريعتي، مسؤولية المرأة، ترجمة خليل الهنداوي، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، مؤسسة نشر آثار الدكتور علي شريعتي،

طهران، ط 2، 1428هـ-2007م، ص 28

وعليه يمكن تلخيص ما طرحه في هذه القضية كما يلي:

- العادات والتقاليد تتداخل في بعض الأحيان مع الدين، وهذا راجع إلى التأثير الذي تتركه البيئة التي تحتضن الإسلام على معتنقيه، إذ تسقط التصورات والأحكام الفردية والجماعية على الدين، لتعامل معاملة الدين ذاته.

- التقديس الذي تحظى به بعض العادات الاجتماعية لم يحظ به الدين نفسه، وهذا لا يعود فقط إلى رسوخها جيلا عن جيل، بل إن العوامل العرقية والقومية تساهم في صياغتها.

- قد تتعارض العادات والتقاليد مع تعاليم الإسلام بشكل صريح، ولكنها تتبع رغم ذلك، وهنا مكنم الخطورة؛ باعتبار أن القرآن الكريم هو مصدر التشريع الأول والأساسي فكل ما يخالفه أو يعارضه هو مرفوض في الشريعة الإسلامية، بغض النظر عن قبول الأمر أو رفضه من طرف المسلمين أفرادا وجماعات. إن ما أراد أراد شريعتي الوصول إليه هو تجاوز عتبة تلقين الدين إلى فهمه وتحليله تحليلا علميا، وقبل ذلك إلى معرفته. ومنطلقه في ذلك أن «الدين كان يبرر الوضع الموجود في عهد الإقطاع. ونرى هذه الحالة في كل المجتمعات وفي كل المراحل التاريخية التي نجد فيها شكلا من أشكال الحكومة والاقتصاد، فلقد كانت مهمة الدين تبرير الوضع الموجود عبر استغلال العقائد الدينية الراسخة في فترة الناس»⁽¹⁾، ولا يتم هذا إلا بمعرفة الدين من منابعه الأصيلة، وتنقية الفكر الديني مما علق به من الشوائب عبر العصور.

2- المعرفة ودورها في تشكيل الفكر الإسلامي

يولي شريعتي أهمية بالغة للمعرفة عموما والمعرفة الدينية على وجه الخصوص، لكونها اللبنة الأساسية التي تشكل الفكر الإسلامي، وبالتالي فأى اختلال فيها سيؤدي إلى نتائج وخيمة على مستوى طريقة التفكير ككل. لذلك فقد كانت مسؤولية المثقف - والتي ستعرض لها لاحقا ببعض التفصيل - من القضايا التي ركز عليها بشكل ملفت للانتباه. لكن لم الحديث عن مسؤولية المثقف؟ لأنه من يقوم بتحليل الفكر وإيصاله إلى الجماهير التي قد لا تمتلك إمكانية ممارسة ذلك، أي أنه المسؤول عن عملية التثقيف في المجتمع، ولأن شريعتي لا يفصل في المعرفة بين الديني والديني فإنه أيضا لا يمنح رجال الدين الحق المطلق في تسيير المعارف الدينية، بل إن الأمر متعلق بتحمل المسؤولية والعمل الرسالي، بغض النظر

(1) - علي شريعتي، دين ضد الدين، ص 66

عن التخصص الذي يشغله المثقف أو العالم حسب التوظيف المفاهيمي لشريعتي... هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإنه يربط الإيمان بالمعرفة، ويجعله تابعا لها، بمعنى أنهما متناسبان تناسباً طردياً، لأن «إيمان والاعتقاد يعتمدان على المعرفة والاطلاع ومن ضمنها الاطلاع الديني»⁽¹⁾.

بحيث أن «اعتقادنا بدين لا نعرف عنه يكون مساوياً لاعتقادنا لأي دين آخر. إن الإسلام دين متحرك ومرتق، وصانع المجتمع، ودين آخر يكون بعنوان المخدر والمنوم. إن المعرفة والشعور، والمعرفة الدقيقة للدين التي تشخص حدود الدين، والاختلاف بين هاتين الصفتين، هي التي توجد التحقق الخارجي والعيني، وحينما نجهد الإسلام ونساويه مع أي دين آخر أو مدرسة فكرية لا نعرف عنها شيئاً، فإننا نكون قد وصلنا إلى العمى وعدم الرؤية والضلال. وقد قلت إن المعرفة الدينية الذاتية ومعرفة الدين في المجتمعات الإسلامية، ممتزج بالمعرفة الذاتية الاجتماعية ومعرفة المجتمع الموجود وبالشعور والروح الثقافية مع الدين»⁽²⁾. لذلك فالمثقف المهتم بالمعارف الدينية ملزم أيضاً بمعرفة الآداب الاجتماعية والتطورات التاريخية لبيئته.

وبالنظر إلى كل ذلك فأين الخلل؟ يقول شريعتي: «الدين هو دين النجاة، والعقيدة هي عقيدة العدل، والمثقف الملتزم والشعب المؤمن، إذن من المذنب هنا؟ إنه بكلمة واحدة العالم، ولكن لماذا؟ لأن السبب الأساسي في بقاء إيماننا بإسلام محمد وطريق علي وعمل الحسين شيئاً عقيماً، هو أننا لا نعرفهم، فنحن نعشقهم، ولكننا لا ندركهم.

هناك حب ولكن ليست هناك معرفة. سر هذا اللغز في أن الدين هو دين الحياة ولكنه لا يهب الحياة لشعبنا، هو أنهم يؤمنون به ولكنهم لا يعرفونه، من الذي يجب أن يعطيهم المعرفة؟ إنه العالم»⁽³⁾، وهذا ما جعله يعنون أحد كتبه بمسؤولية المثقف، إذ جعله حلقة وصل بين الدين والجماهير. والمعرفة هي الخلاص لفهم الدين، وتحقيق القدوة الحسنة على أرض الواقع، والتحلي بأخلاق القرآن الكريم وتحكيم تعاليمه.

(1) - علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، ص 203

(2) - المصدر نفسه، ص ص 203-204

(3) - علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، ص 47.

وقد أعطى نموذجاً آخر من إحدى التجارب الإنسانية، إذ انهزمت القرون الوسطى ب: «بعض النهضة، وتحجيم قدرة البابا ونبد الخرافة وتغيير نمط البحث والتحقيق، وجهود جبارة أدت إلى تحطيم الجدر المغلقة في محيطها الجغرافي والديني والفكري والاجتماعي، وكذلك الثورة الفرنسية الكبرى والثورة الصناعية في إنجلترا»⁽¹⁾، كل هذا بالعلم والفهم والتحليل، وكل الجهود التي بذلت من طرف العلماء على اختلاف تخصصاتهم وتوجهاتهم أيضاً، ولولا ذلك لما تحققت النهضة.

إذن معرفة الدين سابقة للإيمان به، هكذا يجعل شريعتي من العلم قاعدة للإيمان، إيمان بلا خرافة أو وصاية، وإنما هو سبيل لجعل الإسلام حياً في نفوس المؤمنين به، وبالتالي جعلهم أيضاً فاعلين في بناء الحضارة.

3- قداسة العرق

استخدم التمييز العرقي على مر العصور كأداة تسيطر بها الطبقات العليا على ما دونها، إذ يمنحها الأفضلية التي تجعلها متحكمة في زمام السلطة أو مصادر المال.

كما أسهمت الأرستقراطية بمعناها الحقيقي القائم على أساس التمييز العرقي والأسري في إيجاد طبقة خاصة من الأشراف والنبلاء في المجتمع، ولما كان الإيمان بأصالة الدم والنسب موجبا لظهور هذه الطبقة؛ بالتالي فإن ضعف هذا الاعتقاد واضمحلاله في أذهان الناس، يقود إلى زعزعة الدعائم الاجتماعية للأرستقراطية، ومن خلال التجربة الإسلامية سواء في الماضي أو الحاضر، فإن إيمان المسلمين بوجود فضائل خاصة لذرية النبي ﷺ، وذلك في ضوء تأثرهم بمبدأ قداسة العرق، قاد إلى ظهور طبقية عرقية خاصة لها نفوذ كبير، بحيث لا يكون بوسع المتتبع للتاريخ الإسلامي إلا أن يدعن حقيقة أن السادة عباسيين وهاشميين وغيرهم من المنتسبين إلى أهل البيت، كان لهم الدور الأكبر في مجمل الحركات السياسية والشيعية، والتي أسفرت عن زوال ملك بني أمية، وصعود بني العباس إلى دفة الحكم، ويمكن أن نلاحظ أثر هذه الظاهرة بجلاء في الحركة الصفوية، كما يمكن أن نلاحظها اليوم في الأوساط الدينية، حيث تبرز ظاهرة تكريم السادة الذين يرتبط نسبهم بالنبي ﷺ. والملاحظ أن طبقة رجال الدين التي كانت تعدّ الطبقة الفضلى في مجتمعات ما قبل التاريخ وما بعده، هي الطبقة الوحيدة التي حافظت على

(1) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص 22

مكانتها في الصدارة ونفوذها عبر التاريخ، رغم مرور المجتمعات الإنسانية بمراحل تكامل مختلفة⁽¹⁾.

أما عن ظهور طبقة رجال الدين واستمرار وجودها عبر مراحل التاريخ المختلفة، فشريعتي يرجع الأساس في ظهورها إلى «رواج فكرة أن ارتباط الناس بالآلهة وقيامهم بالطقوس العبادية لا يستقيم إلا عبر وسائط تؤمن هذا الارتباط، وتشرف على عقائد العوام، وتصوغ لهم أفكارهم، وظلت طبقة رجال الدين هي الأكثر نفوذاً في حياة الناس الاجتماعية عموماً والمعنوية على وجه الخصوص»⁽²⁾، (وهنا يبحث شريعتي في الأسس التي يبنى عليها التقديس).

وكما استخدم الدين لخدمة السلطة، فقد حدث الأمر نفسه مع القومية، وقد استعمل «كعوامل مقربة بين الحكومة وبين الشعب، لملء ذلك الفراغ الحاصل وتلك الفجوة الموجودة بينهما»⁽³⁾، وهذا يهدد استقرار الفكر الديني ويؤدجه لخدمة المصالح الفئوية والسلطوية.

وإن كانت العراقيل أمام تطور الفكر الديني وتفعيله بطريقة إيجابية كثيرة، فإن الابتعاد عن إدخال العادات والتقاليد في الدين، أو الإيمان بلا معرفة، وكذلك التقديس بناء على أصالة الدم من شأنه أن يجعل الفكر الديني في صورة أنقى.

أما تصور شريعتي للدين وللفكر الديني في شقه المطلوب، أي ما ينبغي أن يكون فإنه يبدأ بتقسيم الإسلام إلى إسلامين؛ الأول الإسلام كإيديولوجيا أي المدرسة العقائدية، حيث يكون الإيمان هدفي وهادي، إذ يتحقق فيه النضج الروحي للإنسان عن طريق الشعائر العبادية، وفي تمثل القضايا العقائدية والشعائر العملية والعبادية عاملاً للرفق والنضج الروحي والأخلاقي والفكري عند الإنسان. أما الثاني فهو ما سماه الإسلام كثقافة، وهو عبارة عن مجموعة من العلوم والمعارف من قبيل الفلسفة والكلام والعرفان والأصول والفقهاء... وغيرها، يقول: «الإسلام الأول بينه أبو ذر، وأما الثاني فيصنعه ابن سينا، الأول يصنعه المجاهد وأما الثاني فيصنعه المجتهد»⁽⁴⁾.

(1) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص 58-59

(2) - المصدر نفسه، ص 59-60

(3) - علي شريعتي، تاريخ الحضارة، ص 214

(4) - علي شريعتي، الحسين وارث آدم، ص 338-339.

أما لفظ المسلمين فيرى أنه «يعني المتمردين على الاستسلام، الاستسلام للإرادة التي تستتبع التمرد على أي إرادة أخرى، التسليم له وحده، والإسلام دين التسليم، ولكن لا بالمعنى الذي يقولونه، وإنما هو تسليم وعبودية وذلة واستسلام للقوة المطلقة والإرادة العظيمة، الحاكم على الكون. وبنفس المقدار هو دعوة للتمرد على الشرك والظلم والجور والانحراف... بل إن هذا التمرد جزء من ذات التسليم لله سبحانه وتعالى»⁽¹⁾.

وبالنظر إلى الحمولة التي تميز المصطلحات في توظيف شريعتي، فإن فعل التشوير قد رافقه في تأليفه من حيث البناء الاصطلاحي، والتحليل المعرفي، وكذلك في نتائج بحثه أيضا. فالدين في رؤيته ليس مجرد تعاليم جامدة جاهزة للتلقين، بل هو بناء للإنسان والحضارة على حد سواء. لذلك فمميزات هذا الدين تركز على نقاط ثلاثة:

- تخليص الفرد من الأنانية، وجعل حركته ضمن حركة روح المجتمع، وكذلك تجاوز التفكير القبلي إلى أفق أوسع⁽²⁾.

- فطرية الدين، وعدم ارتباطه بالأبعاد المحسوسة وبمعرفة العقل⁽³⁾.

- الدين يسعى أيضا لتربية الناس ويعطي للناس ما يطلبونه، أو يوجد ما يجب إيجاداه⁽⁴⁾.

لكن يحذر شريعتي من إسقاط تصوراتنا الحالية عن الإسلام على الإسلام الأول، «فبين إسلامنا الحالي وإسلام القرن السابع الميلادي والذي تغلب على الإمبراطورية الساسانية بون شاسع يمتد على مسافة طولها أربعة عشر قرنا من الزمن، وخلال هذه الفترة الطويلة طرأت على وجهة الإسلام تحولات كثيرة على الأصعدة الفكرية والعاطفية، واكتسبت هويته ملامح جديدة عبر الاحتكاك بثقافات متنوعة»⁽⁵⁾.

من ناحية أخرى فإن فصل المسلمين بين الأوامر الصريحة الواردة في القرآن الكريم، وتقسيمها إلى صنفين؛ الأول: من قبيل "أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة"، والثاني: من قبيل "فسيروا في الأرض وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين" هو ما أوصل المسلمين إلى الحال التي هم عليها من غيبة العلم عن الحضور، وهو

(1) - المصدر السابق، هامش ص 269.

(2) - علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، ص 215

(3) - المصدر نفسه، ص 217

(4) - المصدر نفسه، هامش ص 332

(5) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص 53-54

أخطر حسب شريعتي ألف مرة مما لحقهم من غزو المغول، باعتبار أن الآثار الناتجة عنه أسوأ⁽¹⁾. وبالتالي الغرق في الجهل والخرافة، وجعل الأفكار الدينية مجرد أفيون مخدر، وعليه فالدين في الوقت الحاضر «ينفي القيم والكرامات الإنسانية التي أقرها القرآن الكريم، إذ ليس لدينا سوى الولاء والتوسل والبكاء»⁽²⁾.

كما أن «دين الله والناس كان على مرّ التاريخ على شكل نفضة كفاح ونضال ضد الواقع المهيمن ولم يكن على شكل دين يبني المجتمع على أساس مبادئه. فإننا لا نجد في التاريخ البشري مجتمعا قد بُني على أساس هذا الدين، سوى مجتمع المدينة المنورة في حياة رسول الله ﷺ، ولم يكن هذا المجتمع حقيقة تاريخية في مرحلة معينة بل كان على شكل رمز مثالي»⁽³⁾. بينما شهدت الفترات اللاحقة انحراف المسلمين عن تعاليم القرآن الكريم، خاصة مع اتساع الفجوة الزمنية بين عصر النبوة وما يليه، ناهيك عن اتساع الرقعة الجغرافية للدولة الإسلامية.

وإن كان التقليد هو أحد المساوئ التي عرقلت التطور والانفتاح الفكري لدى المسلمين، فقد أشاد شريعتي بعلماء المذاهب الإسلامية، وسلوكهم اتجاه التقليد الذي جعل الإسلام يمر بحالة عصيبة من مراحل القمع والتكبل الديني والمذهبي، «غير أن الإسلام في مراحل الأولى كان بريئا من هذه الممارسات، ولم ينقل عن أيّ من الفقهاء الكبار كأبي حنيفة ومالك والشافعي أن أحدهم كان يتمسك برأيه فحسب»⁽⁴⁾، فقد حاربوا التقليد والتعصب المذهبي، وكانت الحرية الدينية هي الجو السائد في مجتمعاتهم، حتى أن الأقليات الدينية عاشت في كنف الإسلام وبيّنت عقائدها بكل حرية، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على مدى التحرر الفكري الذي ساهم في أن يبقى باب الاجتهاد مفتوحا، دون احتكار لحق التفسير والتعبير عن الرأي، وكان هذا التنوع في الرؤى والاتجاهات الفكرية هو الذي أنتج الأفكار الجديدة، وحقق التكامل بينها. وهو ما حقق الازدهار الذي شهدته الحضارة الإسلامية في النصف الثاني من القرن الثالث وما بعده إلى القرن الخامس الهجري⁽⁵⁾.

(1) - المصدر السابق، ص 111

(2) - علي شريعتي، ثلوت العرفان والمساواة والحرية، ترجمة حسن الصراف، دار الرافدين بيروت، OPUS PUBLISHERS، كندا، ط 1، 2017، هامش ص 86

(3) - علي شريعتي، دين ضد الدين، ص 64-65

(4) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص 127

(5) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص 127-131

أما عن العصر الحديث، فقد ضرب مثالا عن الخلافة العثمانية، فبعد انهيارها «انحسر الإسلام عن واقع الحياة كقوة سياسية واجتماعية كبرى ومركز لتصدير الأفكار الجديدة والمشاعر اللاهبة، وبدا أن الدين الذي تكفل بقيادة تحول ثوري عظيم في العالم، راح ينكمش من ميادين العمل والمواجهة الساحنة ليختبئ في زوايا المساجد، وليواصل حياة (الموت) مع جيل مهترئ شارف على الانقراض وإن بقي وفيها للإسلام التقليدي بالرغم من كل شيء»⁽¹⁾.

ما يعني أن «الهزيمة التي مني بها العثمانيون لم تكن مجرد هزيمة سياسية وعسكرية فحسب، بل إن الانحطاط الثقافي والانكسار المعنوي والروحي والفكري الذي قاسى منه المسلمون، وتبدل الإسلام إلى أفيون للشعوب وطلسم حافظ لمصالح أهل الجاه والثروة والنفوذ، ومبرر لهيمنة العنصر التركي واستعلائه على سائر المسلمين، هذه الأمور جعلت تلك الهزيمة تبدو زوالا حتميا للإسلام ككيان سياسي اجتماعي»⁽²⁾، خاصة وأن آثار هذه الهزيمة لا تزال مستمرة إلى اليوم، إذ كانت الخلافة العثمانية آخر الدول التي وحدت الكيان الإسلامي تحت راية واحدة. ليتلاشى حلم الوحدة بعد ذلك، ولينقسم العالم الإسلامي إلى دويلات أنهكها الاستعمار الخارجي والاستحمار الداخلي. والملاحظ أن الهزيمة التي يتحدث عنها شريعتي تنطلق من الدين وتشمل كل مناحي الحياة الأخرى من سياسة واقتصاد...

وباعتبار أن الإسلام أحد الأديان الإبراهيمية وخاتمها، فهو لم ينفصل عنها، بل جاء مكملا لها جميعا، ميزة هذه الأديان أنها كانت تلي جميع حوائج الإنسان - النفسية والفلسفية والاجتماعية - وقد تصدى أنبياء هذه الأديان لجميع القوى الحاكمة سواء المادية منها أو الاجتماعية أو المعنوية، وحطموا جميع الأصنام سواء الأصنام المنطقية - كما يسميها فرانسيس بيكون - أو الأصنام المجسمة، أو الأصنام الأخرى، وقد حارب هؤلاء الأنبياء جميع مظاهر دين الشرك أي الدين التبريري، ونهضوا بمسؤولية تغيير الوضع الموجود داعين أتباعهم إلى استبدال هذا الوضع بالعدالة والقسط. وقد أكد القرآن هذا الأمر مشيرا إلى أنه الهدف الأسمى من بعثة الأنبياء والرسول. فالمقصود من إقرار العدالة والميزان والقسط هو تغيير الوضع الموجود لا مدهنته. ويشير شريعتي إلى أن الدين لم يقف بوجه الإلحاد بقدر وقوفه بوجه الدين إذ كان الدين على مَرَّ العصور في صراع مع الدين نفسه، لقد وقف دين التوحيد الذي يركز

(1) - المصدر السابق، ص 21

(2) - المصدر نفسه، ص 21

على وعي الإنسان وبصيرته وعشقه وحاجته الفلسفية الفطرية بوجه دين الشرك المنبثق من جهل الناس وخوفهم، ولهذا نرى دين التوحيد ديناً ثورياً على مرّ التاريخ، فكلما نجح دين الشرك التبريري في تحريف الدين الأصلي والتلاعب بعقائد الناس ظهر نبي إبراهيمي جديد، ليدعو الناس إلى إتباع القوانين الإلهية العامة التي تعكس إرادة الله تعالى، ولذلك نرى أن دين التوحيد يتّسم دائماً بنزعة التمرد والإنكار والرفض والمواجهة⁽¹⁾.

يركز شريعتي في رؤيته للدين بين الواقع والمأمول على الإنسان كمحور، إذ إن هذا الدين جعل لتكريمه و لتحقيق سعادته في الدارين، وبالتالي فاختلال نظرتة للدين بفعل البيئة أو أدوات التفكير أو الجحود أو غير ذلك سينتج اختلالات أعمق، ليس على مستوى الدين والفكر الديني فحسب، بل إن هذا يمس المجتمع والثقافة والسياسة والاقتصاد... لأن الدين لا ينفصل عن كل هذه البنى.

المطلب الثاني: الاستحمار الديني

كان علي شريعتي من المفكرين الذين امتازوا بقوة الطرح وتنوع المواضيع المعالجة، وهذا ما يتجلى من خلال آثاره، مشدداً في كل مرة على ضرورة العمل من أجل تغيير الوضع القائم ومستدلاً بشواهد من الحضارة الإسلامية أو التاريخ الإنساني، ومؤسساً ذلك على رؤية لا تلغي الدين بل تجعله أساس البناء.

والجدير بالذكر أن شريعتي كان يعمل في مجالين: «المجال الأول تنقية الإسلام مما لحق به من شوائب وإعادة وجهه الثوري الذي يغير ويبدل ويخلق، والمجال الثاني هو بيان كيف انقلب هذا الوجه الثوري شديد التقدمية إلى هذا الواقع الأليم الرجعي الذي يدفع بالشعوب إلى النوم والتكاسل والتواكل»⁽²⁾، ويعد الاستحمار أحد القضايا التي عالجها في المجال الثاني.

وقد اشتهر بهذا المصطلح الذي وظفه في محاضراته ومؤلفاته، وجعله عنواناً لأحد مؤلفاته المهمة "النباهة والاستحمار"، وبذلك أصبح هذا اللفظ الآن من المصطلحات الرائجة في مجال الفكر ليس في إيران فحسب، بل في العالم الإسلامي أجمع.

(1) - علي شريعتي، دين ضد الدين، ص 52-53

(2) - علي شريعتي، أبي أمي نحن متهمون، مقدمة المترجم، ص 31.

وقد استلهمه من قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِعَايَةِ اللَّهِ وَوَلَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾⁽¹⁾. والمقصود به هو: «تزييف ذهن الإنسان ونباهته وشعوره، وتحريف مساره عن "النباهة الإنسانية" و"النباهة الاجتماعية"، فردا كان أم جماعة. وأي دافع عمل على تحريف هاتين النباهتين، أو فرد أو جيل أو مجتمع عنهما فهو استحمار، وإن كان من أكثر الدوافع قدسية»⁽²⁾.

أي أن كل دعوة تكون خارج الدرايتين الإنسانية والاجتماعية أو دعاية أو كلام أو حضارة أو ثقافة... «فهي ليست إلا تحديرا للأفكار، للانصراف عن الإنسانية والاستقلال والحرية، إنه تسخير للإنسان كما يسخر الحمار. ومن هنا أطلق على هذا العمل اسم "الاستحمار»⁽³⁾. وقد قسمه شريعتي إلى نوعين: مباشر وغير مباشر:

المباشر منه عبارة عن تحريك الأذهان إلى الجهل والغفلة، أو سوق الأذهان إلى الضلال والانحراف. أما غير المباشر فهو عبارة عن إلهاء الأذهان بالحقوق الجزئية البسيطة اللافتورية لتتنشغل عن المطالبة أو التفكير بالحقوق الأساسية والحياتية الكبيرة الفورية⁽⁴⁾، وبالتالي فكل ما يشغل الإنسان ويشتت انتباهه اتجاه الدرايتين الاجتماعية والإنسانية فهو أداة للاستحمار، وهذا لا يصدق على الأفراد فقط، بل على المجتمعات أيضا، بمعنى أن تحقق هذه الخصائص في مجتمع ما يصنع استحماره. وأحد الأمثلة التي أوردتها شريعتي كشكل من أشكال الاستحمار: إيهام الأفراد والمجتمعات بإشكالات غير حقيقية⁽⁵⁾. وقد «كان الاستحمار في الماضي تابعا لنبوغ المستحمرين وتجاربهم، أما اليوم فقد أصبح معززا "بالعلم"، "بالإذاعة والتلفزيون"، "بالترقية والتعليم"، وبجميع وسائل الإعلام، بالمعارض، بعلم النفس الحديث، بعلم الاجتماع، بعلم النفس التربوي.. صار فناً مجهزا بالعلم، دقيق جدا. ومن هنا

(1) - الجمعة: 5

(2) - علي شريعتي، النباهة والاستحمار، ص 100

(3) - المصدر نفسه، ص 99

(4) - المصدر نفسه، ص 125

(5) - المصدر نفسه، ص 131-134، وينظر أيضا ص 145

تصعب معرفته كصعوبة دفته»⁽¹⁾، إذ أنه يمس كل تفاصيل الحياة، ويتخذ مظاهر عدة.

واعتبر شريعتي أن الاستحمار على صورتين: استحمار قديم، والمثال الذي قدمه هو: (الصراعات المذهبية)، والثاني يتجلى من خلال (أنصاف المثقفين)⁽²⁾، «في الاستحمار القديم يُستفاد من (الزهد، الأخلاق، التصوف، الشعر، القومية، تعظيم وتحليل الماضي، الفلسفة، الشكر، الثواب، الشفاعة، والوصول الفردي إلى الجنة ودخولها...)»، وفي الاستحمار الحديث يستفاد من (التخصص، التحقيق، العلم، القدرة، التقدم، الحرية الفردية، الحرية الجنسية، حرية المرأة، التقليد والإتباع...)»⁽³⁾.

ومن الأمثلة التي قام شريعتي بتحليلها مسألة الزهد، إذ جعله نوعاً من الاستحمار، «لأنه يأمر الإنسان بأن يترك حقوقه الاجتماعية، وحاجاته الطبيعية على حدا، ويقطع حبل الأمل منها جميعاً، ويبقى الإنسان مرتبطاً بحاجات بسيطة جداً لا تتجاوز حاجات الحيوان. وكذلك يمسح حق الفرد في أن يتمتع كإنسان بجميع المواهب والنعم التي خلقت له في الدنيا، وليس لأحد أن يمنعه من التمتع بها، وبسبب حيلة للانزواء والقناعة... فيمنّ بها الزاهد على الله أنه ارتكب هذه الحماقة، ويدعو الناس جميعاً إلى ترك حقوقهم، والتخلص من حطام الدنيا لصالح أعدائهم، أهل الطمع والحرص. (ولذا ترى الزهد وسيلة لتنفيذ الظلم)»⁽⁴⁾، فشريعتي يحاكم كل مسألة بالنسبة للفاعلية الاجتماعية ومقدار ما تقدمه للواقع، لذلك جعل الزهد نوعاً من أنواع الاستحمار، وهذا الكلام ليس على إطلاقه بطبيعة الحال، فزهد بعض الأفراد في المجتمع الواحد لا يضر، بينما اتجاه المجتمع ككل نحو الزهد يعطل سيرورة الحياة، ويعرقل تطور المجتمع ذاته، وبالتالي يترك آثاراً سلبية، وقد يكون حيلة العاجزين عن تحسين أوضاع واقعهم، أو الكسالى ممن لا يبذلون أي جهد في سبيل تحقيق ذلك.

والأمر نفسه بالنسبة لمن يظن أنه قد وجد الطريق في كتب الأدعية، «كل من يعمل هذه الأعمال يدخل الجنة! أي طريق نجاة فردي لدخول الجنة!... وهذا أكبر استحمار وأكبر مصيبة تصيب المجتمعات

(1) - المصدر السابق، ص 99-100

(2) - علي شريعتي، تاريخ الحضارة، ص 189

(3) - علي شريعتي، النباهة والاستحمار، ص 109

(4) - المصدر نفسه، ص 114

الدينية، وهي أن تقع في الاستحمار عن طريق الأديان المحرّفة»⁽¹⁾، أيضا «عندما نقول للناس، للشباب، للطفل، أن قيامك بهذه الأعمال سيوجب لك من الناحية الدينية إعطائك هذا الأجر، فإننا نكون بذلك ومنذ البداية قد غرسنا في ذهنه وقلبه وأعماق شعوره أن نفس هذه الأعمال الدينية ليس لها أثر إيجابي عليك أنت الذي قمت بها، وما هي إلا أوامر صادرة عن الله وموجبة لرضاه، ولهذا عليك أن تقوم بها كأمر مفروضة عليك، كأمر تعبدية، وكأوامر لا يمكن التخلف عنها، لتعطى في مقابل هذه الأعمال وهذه الرياضات التي تتحمل أعباءها القيام بها عوضا على صورة أجر اسمه الثواب»⁽²⁾، وبالتالي فانتفاء الثواب يوقف هذه الأعمال، ولا يقف شريعتي عند هذه الأمثلة، بل ينتقل إلى مثال آخر، وفيه اعتبر أن الشفاعة هي «فلسفة الشؤم التي تربي الذلة وتصنع المتسولين والشحاذين، وتخلق العجزة»⁽³⁾، كما أنه قد ذمّ الصنف المتشبه بالآخرة من الناس، متجاهلا ما يحدث في دنياه معتبرا أن الآخرة تابعة للدنيا، بمعنى أن كل إنسان يحصل مكانته هناك بما صنعه هنا⁽⁴⁾.

إن هذه الأقوال تبدو صادمة إن قرأناها في سياق منفصل عن منظومة شريعتي الفكرية، بينما لو حافظنا عليها داخل نسقه الفكري، فس نجد لها ما يبررها، إن شريعتي كان يحاول باستمرار الارتقاء بالفكر الديني وتحديد وتخليصه من الخرافة والماضوية، بينما كان مجتمعه غارقا في كل ذلك، وهذا نوع من أنواع الهدم لإعادة البناء وفق أسس سليمة، تستمد وجودها من تعاليم القرآن الكريم وسيرة آل البيت الطاهرين، ومن كل النماذج الإيجابية في الحضارة الإسلامية.

انشغل العقل الجمعي بمسائل لا تضيف إلى الواقع الإسلامي سوى مزيد من التعقيد، من حيث كونها ذهنية ولا تفيد الواقع أو تحدمه، وبالنظر إلى المسائل المتداولة يمكن قياس مستوى الوعي السائد. فالحديث عن «المادة التي خلق الله منها الكون، والهيولى والماهية ومدن الحب السبع، واستنباط الأفكار الفلسفية والعرفانية المتكلفة من القرآن، وتتبع أسرار الخليقة بتأويل بعض الآيات غير القابلة للتأويل والقيمة للنتائج التي ينتهون إليها. ثم بدأت تغزو مجالس المفكرين قضايا: العرض والجوهر، والحب، والمنزل الأول، والمنزل الثاني، والجذبة الإلهية والخطفة، إلى غير ذلك من شؤون الفكر والفلسفة.

(1) - علي شريعتي، النباهة والاستحمار، 120

(2) - علي شريعتي، الإمام السجاد في محنه الثلاث، ص 81

(3) - علي شريعتي، أبي أمي نحن متهمون، ص 176

(4) - ينظر: المصدر نفسه، ص 62 وما بعدها.

وقد حلّ ذلك كله محل الحديث عن المسؤولية، والشعب، والعدالة، والحق، والإمامة، مضافاً إليه وجود جهاز للسلطة كان دائب الجهد على اصطناع وإطلاق تيارات ومذاهب وإيديولوجيات للفقهاء والتفسير والمعارف الإلهية، لتنتهي الغاية من كل ذلك إلى أن يصبح الإسلام دفعة واحدة قاعدة من قواعد السلطة ووسيلة من وسائل تبرير وتكريس الأوضاع القائمة»⁽¹⁾.

تكمن خطورة الاستعمار في كونه غير مرئي أحياناً كثيرة، أو أنه قد يتخذ أشكالاً مختلفة ويضفي على نفسه القدسية بناء على التوظيف الديني، لذلك فقد عقد شريعتي مقارنة بين الاستعمار والاستعمار، لماذا؟ لكون الاستعمار ظاهرة مست المجتمعات الإسلامية وأذاقتها الولايات، وكان الفشل الذي يغرق هذه المجتمعات يعلق على شناعة الاستعمار، باعتباره ظاهرة خطيرة تسببت بأضرار على مستويات مختلفة، وامتد إلى مراحل ما بعد الاستقلال، لكن رغم ذلك يريد شريعتي التأكيد على أن الاستعمار أكثر خطورة، إذ «يعمل الاستعمار القديم على إشغال الشعوب وإلهائها عن النباهة الإنسانية والنباهة الاجتماعية، لإنشاء جيل مطابق لمقاييسه وحساباته... أما الاستعمار الجديد فمن أجل أن يسلب النباهة الإنسانية والنباهة الاجتماعية»⁽²⁾.

وفي تفسير شريعتي لرؤيته لفاعلية الدين يقول: «علموا أن إله الإسلام يذكر الحديد كمظهر للقوة في صف واحد مع ميزان العدل وإلى جوار الكتاب والوحي، وعلموا أن من أمارات المجتمع المؤمن بالإسلام هو أن يكون أفرادهم ﴿أَذَلَّةً عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةً عَلَى الْكَافِرِينَ﴾⁽³⁾. وأن يتميز بالرفعة والعزة، والآن وقد ابتلوا بالاستعمار وأصبحوا أذلة وأسرى للاستعمار الفرنسي، والحقد سائد بينهم، التشاؤم وشدة التعصب تفرق بينهم، لكنهم بالنسبة إلى الأجنبي لينو الجانب، متساهلون متوائمون متفاهمون متصالحون لا يبالون، إذن فالذي لديهم باسم الدين، وما يعملون به باسم الإسلام لا هو بالدين ولا هو بالإسلام، بل إن صلاتهم ودعائهم وحجهم وصومهم، وهي أفكار مسلم بها وواضحة لا هي بالصلاة ولا بالدعاء ولا بالحج ولا بالصوم، لأنها لو كانت كذلك لكان لها نتيجة»⁽⁴⁾.

(1) - علي شريعتي، الشهادة، ص 82

(2) - علي شريعتي، النباهة والاستعمار، ص 147

(3) - المائدة: 54

(4) - علي شريعتي، أبي أمي نحن متهمون، ص 131

ويرى أن «أول ضحايا هذا الاستحمار الجديد والاستعمار الحديث في الإسلام هم الناس ومصير الناس»⁽¹⁾، وهي نقطة مهمة في فكر شريعتي، باعتبار أن الناس هم لبنة التغيير الأولى، واختلال نباهتهم اتجاه الواقع يؤدي إلى الرضوخ إلى الوضع القائم من دون الاهتمام بتغييره، وبالتالي قبول ما ينجر عن ذلك.

إن ما يقوم به الدين المستحمر هو سلب مسؤولية الإنسان اتجاه مجتمعه بطريقتين: الأولى: يأخذ الإمكانيات والمواهب التي تحقق إنسانية الإنسان ودرايته الفردية. الثانية: يحول دون وصول الإنسان والتزامه بالدراية الاجتماعية، ولتصحيح المسار، يقترح عليه مثلاً قراءة أو تكرار بعض الأدعية من أجل غفران الذنوب، وإعفائه من تحمل المسؤولية الاجتماعية⁽²⁾.

وهذا ما يجعل المجتمع يتراجع ويغرق في جهله أكثر، لأنه يصنع ما يصطلح عليه شريعتي بدين الشرك. «إن محاربة هذا الدين "دين الشرك" عندما يكون جلياً وعارياً ومكشوفاً يُعدّ أمراً سهلاً، لكن محاربه ستزداد صعوبة عندما يختفي وراء ستار من "دين التوحيد" ويكون آلة في يد الملائم والمترفين. وذلك هو الشكل الآخر من دين الشرك، الذي يظهر فيه دين الطاغوت باسم دين التوحيد ليقضي على دين "التوحيد"، ويظهر أتباع الطاغوت باسم عباد الله لبيسطوا سلطتهم على قادة نهضة التوحيد والمجاهدين في سبيله»⁽³⁾.

وتبرير ذلك أن الدين الذي يبرر الفقر ويحرص على بقائه كان يبرر العبودية أيضاً وكان يخدّر الناس ويخدعهم لصالح الملائم والمترفين. الدين القائل (إن الله لا يهتم بكظّة ظالم وسغب مظلوم) يجعل من الشعور الديني مادة تخدير تعزل الناس عن المجتمع وتزهدهم في الأمور المادية لصالح أولئك الملائم الذين يستأثرون بها دون غيرهم. إن الدين الذي أنكر دائماً مسؤولية الناس وحقهم في تقرير مصيرهم، وبرّر الوضع الظالم عبر التاريخ مستغلاً بذلك معنوية الناس وشعورهم الديني القوي، هو الذي كان يوحي للناس بأن الجوع والحرمان والمرض هو علامة على رضی الله عنه، وهو الذي يفتح لكل شخص حساباً خاصاً بالنسبة للاعتقاد بما وراء الطبيعة ليبدل الجمع إلى أفراد والحضور إلى انزواء، وهو الذي يسلب من الناس حق الحياة والتمتع والتملّك والتحكّم، ويقوم بكل هذا من أجل الطبقة الحاكمة مستخدماً بذلك الوعد

(1) - علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، ص 20

(2) - علي شريعتي، النباهة والاستحمار، ص 111-114

(3) - علي شريعتي، دين ضد الدين، ص 73

والوعيد والتبرير⁽¹⁾. وهذا يؤدي إلى اختلال الفكر الديني واعتلاله أيضا، خاصة باتخاذ الأفكار السلبية التي تدمر الأفراد والمجتمعات لباسا دينيا. لذلك فقد كانت دائما «الحرب في الجبهة الداخلية أصعب بكثير وأكثر تعجيزا للمحاربين من الحرب في الجبهة التي يكون فيها العدو الأجنبي في الجبهة المقابلة»⁽²⁾.

ومتحسرا يقول: «آه ما أقسى الأنانية. خصوصا إذا تسلحت بالمصلحة، واستطاعت تبرير نفسها بالعقيدة والدين»⁽³⁾، معتبرا أن «استبداد رجال الدين هو أفدح أنواع الاستبداد وأكثرها ضررا في تاريخ البشر»⁽⁴⁾، فعندما «يرتدي الجور لباس التقوى تقع أكبر كارثة في التاريخ»⁽⁵⁾.

وحمل رجال الدين مسؤولية الترويج للاستحمار الديني، وهذا لم يتم إلا بتحالفهم مع السلطة والمال، من أجل الحفاظ على مصالحهم في ظل مجتمعات لا تملك الرغبة في التغيير. وهو ما أنتج ما اصطلح عليه شريعتي بالدين الرسمي، معتبرا أن «نقطة الضعف الكامنة في الدين الرسمي هي أنه يبعد الإنسان عن إنسانيته، ويحوّله إلى عبد ذليل شحاذ يلتمس قوى غيبية خارجة عن قدرته، ويجعل الإنسان غريبا على إرادته بل يسلبها منه»⁽⁶⁾.

كما أن رجال الدين يعتقدون بامتلاكهم الحق المطلق والأهلية الكاملة في مناقشة المسائل الدينية يقول: «ما دام الحديث يدور حول الدين، وما دام المجلس دينيا، ولأنهم من المؤمنين الذكور، فإنهم يحسون بأنفسهم أصحاب حق، وأصحاب فهم أكثر من كل النساء في المجتمع، وكأن الإسلام والمذهب قضية رجالية في الأصل، وبدون إذنهم فإن النساء مهما كنّ أكثر فهما منه، وأكثر تعلمًا فلا حق لهن أن يستمعن بشكل مباشر ويفهمن ويخترن، في دين نساء عليهن أن يقبعن في منازلهن مراكز أعينهن على "جناب السيّد" منتظرات منه ماذا يتفضل به بشأن مسؤوليتهن الدينية ونوع عقيدتهن وفكرهن»⁽⁷⁾.

(1) - المصدر السابق، ص 79

(2) - علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، ص 218

(3) - المصدر نفسه، ص 224

(4) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 343

(5) - علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، ص 222

(6) - علي شريعتي، ثالث العرفان والمساواة والحرية، ص 88-89

(7) - علي شريعتي، أبي أمي نحن متهمون، ص 58-59.

وخلاصة القول أن «الدين قد يتحول من دين يخاطب العقل والعاطفة ويُلبي أشواق الناس وتطلعاتهم إلى دين مضلل، يسلب إرادة الناس الحرة، ويفرغهم من جوهرهم الإنساني، ليجعلهم أتباعا صاغرين، أذلاء، ينكرون مسؤوليتهم الاجتماعية، ويعلقون آمالهم وتطلعاتهم بالآخرة، وبذلك يخسرون ديناهم وآخرتهم»¹.

كما أن تحالف المؤسسة الدينية مع السلطة والمال من شأنه أن يعمق من مظاهر الاستحمار في المجتمع الإسلامي، ولا يتم هذا إلا بغياب النباهة أو الدراية الاجتماعية، وهنا لا ينفصل فهم الدين عن فهم الواقع في رؤية شريعتي، ولا ينفصل الإنسان عن المجتمع، ولا تنفصل الدنيا عن الآخرة... لأنها حلقات متكاملة لصنع الإنسان وصنع مصيره الحضاري أولا ثم الأخرى بعد ذلك. وبالتالي فرفض كل مظاهر الانحراف الديني التي تبرر للخرافة والضعف والتبعية، ثم محاولة تنقية الفكر الديني من هذه الأفكار الهدامة هو مطلب ضروري لا يتم بتجديد الفكر الإسلامي إلا به.

المطلب الثالث: التشيع الصفوي

كانت آراء شريعتي حول التشيع الصفوي صادمة للمجتمع الشيعي، خاصة بالنظر إلى ردود الفعل التي نتجت عنها، إذ شنت عليه حملات واسعة من طرف رجال الدين التقليديين، الذين ثاروا ضده وكفروه. وإن كان التشيع الصفوي هو الانحراف التام عن منهج آل البيت، وهو أداة استعباد استعملتها الدولة الصفوية من أجل السيطرة على الشيعة، بغض النظر عن جدوى الاستدلالات الدينية، فإن له شأنًا آخر في نظر الهيئات الدينية، وكل مساس به هو مساس بها وبمصالحها أيضا.

«فقد انطلق من أصول مذهبه الشيعي فأسس نفسه دينيا وعلميا، ثم ذهب إلى الغرب ينهل من علومهم الدنيوية، ومن هنا استطاع الولوج إلى منظومة التفكير الشيعي من باب الدارس الموضوعي، وليس المؤمن المنتمي إلى المذهب، ومحاولة خلخلة البنية التي يقوم عليها، انطلق من التفكير العقلاني الذي يستنهض التفكير وطرائقه العميقة وبدأ يهدم ويبيّن، يهدم الأصول الفكرية التي دمرت التصور الشيعي الراقي والنظيف وحولته من ثورة عارمة ورؤية عميقة للدين والحياة وحركة الإسلام، إلى رؤية محصورة في شخوص الأئمة والمقلدين، فمضى يضرب العمق الفكري الشيعي، يبني ويرتقي بالتفكير

(1)-دانيا محمد بازركان، يسقط الاستحمار روائع أفكار علي شريعتي، مركز الناقد الثقافي، سوريا، ط1، 2010، صص 8-9

ليصل إلى مفهوم الإسلام الذي عاشه علي بن أبي طالب ومن جاء بعده من الأئمة، ضمن مشروع فكري يتجاوب مع الأنساق المعرفية المعاصرة»⁽¹⁾.

وعلى الرغم من أن شريعتي يؤكد باستمرار على أن ميوله الشيعية واضحة سواء في الكتب أو المحاضرات أو غير ذلك، وأنه يدافع عن المذهب الشيعي بما يقوم به⁽²⁾، إلا أن رؤاه في هذه القضية بالذات قد قوبلت بالرفض.

وكان الأساس الذي انطلق منه أن «الدين لم يكن يواجه إلا بالدين»⁽³⁾، وبالتالي فقد كان هدم الدين يتم بالأفكار الدينية ذاتها، وهذا ما تجلّى تماما فيما سماه التشيع الصفوي. «إن التشيع الصفوي الذي أخذ يستشري هذه الأيام ويرفع راياته قبال التشيع العلوي لم يكن وليد العهد الصفوي فقط، بل أنه وجد منذ أن وجد التشيع العلوي، غاية الأمر في أنه اكتسب الرسمية والسيطرة في العهد الصفوي»⁽⁴⁾، لكون الخصائص والملامح المميزة بين التشيع العلوي والتشيع الصفوي واضحة بينة. كما أن المسافة بين وجهي التشيع العلوي والتشيع الصفوي هي عين المسافة بين الجمال المطلق والقبح المطلق وقد قسم المدرسة الإسلامية إلى قسمين: الأول الصفوية أو مدرسة مرتضى العسكري، والثاني: العلوية أو مدرسة الإمام الصادق⁽⁵⁾.

ويمكن تقسيم التوظيف الصفوي للدين إلى مستويين رئيسيين:

1- صياغة رجال الدين لنموذج عقيدة دينية على مقياس السلطة الصفوية: وقد سلكوا من أجل تحقيق ذلك طرقا عدة..

وكانت نقطة الانطلاق هي إفراغ المذهب من محتواه، حيث طمست التعاليم التي كانت تحرك المذهب الشيعي عبر مراحل التاريخ المختلفة، لتحل محلها الأفكار الدينية المشكّلة من طرف هيئتين

(1) - محمد شنافي، التراث والحداثة في فكر علي شريعتي، مجلة النقد الثقافي، ع1، ديسمبر 2013، ص45

(2) - ينظر على سبيل المثال لا الحصر: علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص81

(3) - علي شريعتي، دين ضد الدين، ص23

(4) - علي شريعتي، الإمام علي في محنة الثلاث، ص123

(5) - علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص80.

تسييران المجتمع، هذا التعاون بين السلطة ورجال الدين أنتج تشيعا صفويا كان ولا يزال عقبة أمام تطور المذهب وانفتاحه.

ومنه فإن «التشيع الصفوي هو مذهب إيجاد الحلول من أجل الهروب من المسؤوليات، مذهب تجليد القرآن وتذهيبه وتعظيمه لا الدراسة في القرآن وتفسيره، وتقديس القرآن لا من أجل فتح القرآن وقراءته، والتوسل التام بكتب الأدعية من أجل إغلاق القرآن لأن فتح القرآن صعب وجالب للمسؤولية»⁽¹⁾، وعلى الرغم من أن الصفوية كانت تدعي التشيع، إلا أنها كانت تسيير في منحى آخر تماما، إذ أنها تلغيه بتلك الطريقة. وبالتالي فقد أخرجت التعاليم الإسلامية عن مقاصدها في هذا النوع من التدين المغلوط، الذي يهمل واقع الناس واحتياجاتهم، ويركز على مسائل وهمية أو بعيدة عن الواقع، وتقع مسؤولية ذلك على رجل الدين الصفوي الذي «اصطف إلى جوار الحكومة، وأصبح يجالس الحكام، ومن هنا بدأ المذهب الشيعي بتغيير وجهته»⁽²⁾.

وتعتبر أهم ميزات رجل الدين الصفوي أنه يتهرب من مواجهة العلماء، كما أنه مقلد لعوام الناس، وليس سوى أداة رسمية لإصدار الأحكام على ضوء ما استنبطه مريدوه تبعا لأهوائهم وأمزجتهم⁽³⁾، وبالتالي فإن إصلاح الأوضاع الاجتماعية أو الفكرية أو السياسية ليس من أولوياته، إذ أنه تابع لعامة الناس في طرح قضاياها، وكانت نتيجة ذلك خطابا دينيا هدفه تهييج العواطف وإشغال العامة، والتغاضي عن كل النقائص الموجودة في حياة الفرد والمجتمع.

وقد أعطى شريعتي أمثلة كثيرة حول هذا الموضوع، إذ أن إفراغ المذهب من محتواه لا يتم إلا بتهدم البنى الأساسية التي تشكل الفكر الديني أو تحريفها عن مقاصدها ففي مسألة القدوة مثلا، فقد «صنعت الكيمياء الصفوية من فاطمة عليها السلام امرأة لا يشغلها شاغل عن الندب والبكاء على قطعة أرض صادرتها الحكومة بغير حق»⁽⁴⁾. وفي العادات مثلا فإن الدعاء الصفوي هو مجرد: «وسيلة للتخلص من المسؤولية والهرب منها، هو وسيلة للحصول مجانا على ما يحتاج تحصيله إلى بذل جهد

(1) - علي شريعتي، التشيع مسؤولية، ص 37

(2) - علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص 222

(3) - المصدر نفسه، ص 85

(4) - المصدر نفسه، ص 160

وتحمل مشقة وعناء... ويريد صاحبنا هنا أن يحقق بالدعاء وحده جميع آمال وتطلعات المسلمين»⁽¹⁾!

أما بخصوص توظيف الآثار لتكريس الرؤى المغلوطة فقد استدل بالأثر القائل: «محب علي في الجنة ولو عصاني ومبغض علي في النار ولو أطاعني»⁽²⁾، وهذا النموذج للتوظيف الصفوي للنصوص الدينية يعبر عن مدى تكريس الخطاب الديني للمسؤولية سواء تعلق الأمر بالأفراد أو المجتمعات، إذ يخلص حب علي أتباعه حسب هذا الاعتقاد من كافة المسؤوليات، في حين يعاقب مبغضوه حتى لو قاموا بمهامهم على أكمل وجه، هذا التفكير السقيم يكرس للامبالاة اتجاه أوضاع المجتمع وإشكالاته، كما أنه يولد الكراهية والانقسام المذهبي.

كما أن «هذا النوع من التثقيف الديني يؤدي بالتالي إلى تحجيم الشعور بالمسؤولية العامة لدى أفراد المجتمع ليحل محله الاتجاه الفردي في التعاطي مع الأوضاع والمستجدات الاجتماعية والسياسية، واختزال جميع الآمال والتطلعات والأحاسيس والمسؤوليات للإنسان الشيعي في دائرتين ضيقتين هما: العزاء، والعداء للسنة لا غير»⁽³⁾، وبالتالي جعل المذهب في دائرة تاريخية مغلقة. والملاحظ أن مثل هذه الأفكار التي تعمل على تحريك المشاعر عن طريق الشعائر الدينية ذات الخصوصية المذهبية، مع التركيز على الجانب القومي الإيراني، قد أدت إلى عزل إيران عن العالم الإسلامي، خاصة إبان هيمنة الدولة العثمانية. و«لم تكن الصفوية تقتنع وتكتفي بدور الدين والمذهب في تبرير الوضع القائم وإضفاء القدسية على كل ما هو كائن وموجود، بل كانت تطمح إلى ما هو أبعد من ذلك في استخدام المذهب كقوة تحريكية وآلة للانتقام من المذهب السني الحاكم في الدولة العثمانية»⁽⁴⁾، وبالتالي فإن «التشيع الذي كان (ضد الوضع القائم) أصبح الآن (مع الوضع القائم)، التشيع الذي كان قوة مناوئة لأجهزة الحكم، تحول الآن إلى قوة دعم وإسناد لهذه الأجهزة، وبالتالي تبدل حتى الدور الذي كان يلعبه، فالتشيع الذي كان يمارس (دورا نقديا) لسلوك الحكام بات الآن يمارس (دورا تبريريا) لسلوكيات الحكام وتصرفاتهم»⁽⁵⁾.

(1) - علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص 281

(2) - المصدر نفسه، ص 223

(3) - المصدر نفسه، ص 266

(4) - المصدر نفسه، ص 163

(5) - المصدر نفسه، ص 222

وخلاصة القول أن شريعتي يربط بين التصرفات المعاصرة وشيبتها في عمق التاريخ الشيعي، مع التركيز على الدولة الصفوية باعتبارها من جعلت التشيع مذهباً رسمياً، وبالتالي تراجع دور المذهب الذي لعب دوراً هاماً في التاريخ الإسلامي عن طريق الثورات التي قام بها، معتبراً أن النظام الصفوي هو الذي «حرم المجتمع الشيعي من ممارسة أي عمل اجتماعي، أو سياسي بحجة غيبة إمام الزمان»⁽¹⁾، وهذا لا يختلف حسب عماقم به النظام الأموي والنظام العباسي استناداً على نظرية الجبر الإلهي، وفرضية الإرجاء المنحرفة، وشيوع أفكار القضاء والقدر، التي تروج لتبرير الوضع القائم، واتخاذ دور المشاهد بالنسبة للأحداث المصيرية.

2- الشعوية* وتشكيل التشيع

اعتبر شريعتي أن بداية هزيمة التشيع كانت بدأت حين ارتبط بالسياسة⁽²⁾، لكون التشيع الصفوي نتاج اختلاط عنصري القومية والدين، وهذا هو الحد الفاصل رسمياً بين التشيع العلوي والصفوي⁽³⁾. كما أن ما قامت به الدولة الصفوية هو إحياء الشعور القومي وإحياء السنن والعادات والأعراف الإيرانية القديمة، ولكي يستند الإيراني إلى الإسلام الذي يجمعه مع التركي والعربي فإنه يحاول الاستناد إلى تراثه القومي وانتمائه العرقي الإيراني⁽⁴⁾.

ويفند شريعتي الرأي القائل بزواج الحسين من شهربانو ابنة يزيد جرد الساساني، ليصل في النهاية أن الشيعة متأثرون بالنظم الفارسية في مسألة الإمامة⁽⁵⁾. لكون زواج فتى من بني هاشم بفتاة من بني يزيد جرد يعبر في الوجه الآخر للقضية عن اقتران أول السلسلة الجديدة بآخر حلقات السلسلة القديمة، ويتبع ذلك استحداث نوع من (التشيع الشعوي) وهو تركيب إثني متناقض من النبوة الإسلامية والسلطة الساسانية،

(1) - علي شريعتي، بناء الذات الثورية، ص 80

* - الشعوية: الشعوية: "الظاهر أن كلمة شعوية قد استعملت في اللغة العربية للدلالة على القبائل غير العربية، ومن ثم فقد استعمل هذه العبارة أولئك الأعاجم الذين أبوا أن يروا للعرب هذا الفضل، أو تجعل الأعاجم أفضل من العرب، أو تحقر بصفة عامة أمر العرب وتصغر من شأنهم". ينظر: دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة أحمد الشنتناوي وآخرون، دار المعرفة، بيروت، دط، دت، مج 13، ص 315

(2) - علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص 64

(3) - علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ص 274

(4) - علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص 122، ولزبد من تفاصيل الموضوع ينظر أيضاً: ص ص 119-139

(5) - علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، ص 21

إذ جعل شريعتي تظهريه في الإمام المركب من الشاه والنبي أو من كسرى وهاشم وهو الإمام زين العابدين⁽¹⁾ وبذلك نجح الشعوبيون في ربط الدين الجديد بالقومية المشاركة على الزوال، وبهذا يستمر حضور هذه القومية من خلال البيت النبوي الشريف، ليحفظوا وجودهم ويحيوا سننهم وأعرافهم، كما أن مكانة آل البيت عليهم السلام ستمنحهم امتيازات على المستويين السياسي والاجتماعي بصفة خاصة. وإن كانت «كل حركة تحمل في صميم ذاتها ونظامها البنوي ما يعيق حركتها ويقودها نحو الركود والجمود وهو ما حدث في الديانة المسيحية، وفي الماركسية أيضا باعتبارها حركة ثورية بداية، فقد حدث الأمر نفسه مع التشيع الذي تحول مع الصفويين إلى نظام ثابت جامد رغم كونه نهضة ثورية تجديدية في بداياته الأولى»⁽²⁾.

وأحد الاستدلالات على ذلك أن الصفوية قد عمدت «إلى إضفاء طابع ديني على عناصر حركتها وجرحها إلى داخل بيت النبي، إمعانا في التضييل، ليتمخض عن ذلك المسعى حركة (شعبوية- شيعية)، موظفة الشعبوية في تحويل تشيع الوحدة إلى تشيع التفرقة، ومستغلة التشيع لكي تضفي على التشيع طابعا روحيا ساخنا، ومسحة قداسة دينية. ولم يكن ذلك الهدف الذكي والطموح البعيد متيسرا إلا عبر تحويل الدين الإسلامي وشخصية محمد وعلي إلى مذهب عنصري وشخصيات فاشية! تؤمن - أيضا- بأفضلية التراب والدم الإيراني والفارسي منه على وجه الخصوص، وبالذات السلالة الساسانية من بين الفرس»⁽³⁾، حتى وإن تنافى هذا مع تعاليم الدين الحنيف الذي أرسى دعائم الوحدة والمساواة منذ بداياته الأولى.

وقدم شريعتي تحليلا اجتماعيا للقضية، إذ اعتبر أن «الارتباط بأوامر المصاهرة بين سلاطين إيران وأئمة الشيعة والاتصال بين أهل بيت النبي وأهل البيت الساساني، ينطوي على حكمة تعود إلى الفلسفة الأصلية للزواج في التراث القديم، خاصة فيما بين القبائل والأسر العريقة وذات الوزن الاجتماعي، حيث يتراجع البعد العائلي والتناسلي في الزواج لصالح البعد الاجتماعي فيه، كونه يصبح بمثابة رسم عرفي يعبر عن نوع من التحالف والتضامن والارتباط السياسي بين مجموعة من القبائل

(1) - علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص 134

(2) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص ص 61-62

(3) - علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص ص 122-123

والأقوام والدول والحكومات»⁽¹⁾.

إضافة إلى أن أهمية عقود الزواج والمصاهرة التي «تتم في لحظات حساسة ومنعطفات تاريخية حرجة، وحجم الدور الذي تلعبه هذه الزيجات من وجهة نظر علمي الاجتماع والسياسة، ومن هنا يعلم أن هذا الهاجس العنصري قد يبادر - في بعض الأحيان - إلى اختلاق علاقات مصاهرة من هذا القبيل إذا أدرك صناع الأساطير أن سلالة معينة هي في طريقها إلى الانقراض»⁽²⁾، وهو ما حدث مع زواج ابنة الملك الساساني (يزدجرد)، بحفيد النبي ﷺ، الذي رفضه شريعتي، معتبرا أنه أسطورة محاكاة في التاريخ، من أجل إنقاذ القومية الساسانية من الانقراض، وقد قدم رفضه على شكل نقد لجوانب مختلفة من القضية، معتمدا على قراءة المعطيات التاريخية قراءة علمية، وهذا وفق الاعتبارات التالية:

- وجود إشكال تاريخي وهو لزوم أن يكون الإمام الحسين تزوج في العام 18 للهجرة (وكان عمره حينذاك 15 سنة)، بينما الإمام السجاد ولد سنة 38هـ، ومن المنصوص عليه أنه لم يولد له من شهربانوسوى الإمام السجاد، وهذا يعني أنها لم تلد من الإمام الحسين إلا بعد مضي عشرين عاما .

وأشار إلى أن العلامة المجلسي قد تنبه إلى المشكلة بالرواية وحاول ترقيعها بالقول أنه ليس من المستبعد أن تكون كلمة عمر الواردة في الرواية تصحيفا لكلمة (عثمان)، فيكون حينها الزواج قد تم في عهد عثمان لا في عهد عمر. ورغم أن هذا التبرير الذي يحل مشكلة التفاوت الكبير بين وقتي الزواج والولادة، إلا أنه سينتج إشكالا أكبر يتمثل في طول المسافة الزمنية بين انكسار جيش يزيدجرد وبين أسر بناته، إضافة إلى أن الرواية تضمنت التصريح بأن الأسرى هم أسرى (المدائن).

- أورد بعدها شريعتي الحوار الذي دار بين شهربانو بنت يزيدجرد والإمام علي، والرواية منسوبة إلى الإمام الصادق، وفيها يتحدث الإمام علي بالفارسية الدرية وهيلهجة محلية لأهالي خراسان بينما كانت بنت يزيدجرد تتحدث باللغة البهلوية الساسانية، إضافة إلى أن الرواية قد حوت بعض العبارات التي لم تكن رائجة في زمن الحدث بل وجدت في زمن الراوي. ناهيك عن وجود نقطة أخرى وهي أن الإمام علي قد خاطبها بالفارسية بينما أجابته بالعربية.

(1) - علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص 130

(2) - المصدر نفسه، ص ص 132-133

- ركر شريعتي على أن هذه الرواية لا تنسجم بحكم العقل مع القرائن التاريخية المعروفة. إضافة إلى أن تفاخر الإمام بكونه من أحفاد ساسان يتنافى مع روح التشيع، مثلما أن الحديث عن أفضلية قريش أو الفرس على غيرهم مما يتنافى وروح الإسلام العظيم، وبالتالي فقد حاكم الرواية وعرضها على تعاليم الإسلام وآليات التفكير التي تزن المعطيات التاريخية من عدة زوايا.

- من المنظار الرجالي والحديثي للشيعة فإن هذه الرواية ينقلها شخصان أحدهما إبراهيم بن إسحاق الأحمري النهاوندي والآخر هو عمرو بن شمر. وعلى ضوء معايير علم الرجال عند الشيعة يعد الأول متهم العقيدة، بينما الثاني وضاعا للحديث، والتشكيك في الرواية من هذا الجانب يؤكد الجوانب السابقة ويعضدها، ولكنه يفتح تساؤلات أكبر بخصوص الترويج لمثل هذه المروييات التي لا تصمد أمام النقد سواء التاريخي أو الحديثي، ورغم ذلك تبنى عليها التعاليم التي قد تتحكم في مصائر الشعوب.

وبالنظر إلى الجهد الذي قدمه شريعتي في هذا المقام، فهو يستحق الإشادة حقيقة، إذ أن الوقوف في وجه المؤسسة الدينية بهذه الآراء التي جلبت له الكثير من الأزمات لم يكن أمرا سهلا، لكنه يدل على مدى رغبته في التصحيح وتخليص العقل الإسلامي من الخرافة والأساطير التي صاغته وسيرته لقرون طويلة.

وهذا ليس خاصا بالمذهب الشيعي، لكون شريعتي يمتلك نظرة إسلامية كلية، والأمثلة التي كان يستدل بها خير دليل على ذلك، أما في هذا السياق فقد جعل التشيع الصفوي والتسنن الأموي وجهان لعملة واحدة، وكما فصل بين التشيع الصفوي والتشيع العلوي، فقد فصل أيضا بين التسنن الأموي الذي جعله مذهب الجور والظلم، وبين التسنن الحمدي، الذي كان استمرارا لرسالة النبي محمد ﷺ وتعاليمه، وهذا ما كان ينبه إليه باستمرار من خلال كتبه ومحاضراته. وبالتالي فقد كان يسعى إلى لم الشمل ونشر الوعي والابتعاد بل ومحاربة خطابات التفرقة التي تستمد وجودها من المروييات التاريخية الموضوعية أو عن طريق التصادم السياسي والمصالح الفئوية التي لا يهتما وضع الفكر الديني بقدر ما يهتما الحفاظ على وجودها واستمراره.

المبحث الثاني: قضايا نقد الفكر الديني عند شريعتي

تنوعت المواضيع التي قام شريعتي بنقدها بين العقيدة والشريعة، ما يعني اتساع رؤيته لتشمل الأوجه الأساسية التي تشكل الدين، وقد انقسم نقده إلى قسمين؛ الأول داخلي انطلق فيه من النصوص الدينية

الإسلامية للحكم على القضايا محل النقاش، والثاني خارجي وقد استعان شريعتي فيه بأدوات من خارج الحقل الديني كالعلوم الإنسانية مثلاً. وكان الهدف من وراء ذلك هو الإحاطة بالمسألة الدينية الإسلامية، ومحاولة تصحيح الانحرافات الواقعة من خلال الكشف عن مكامن الزيف والخلل.

المطلب الأول: الجانب الإيماني والعقدي

تعتبر العقيدة هي الأساس الذي يقيم الدين، بما تحمله من تصورات وإيمان تتشكل بهما رؤية العالم، وهذا ما يجعلها بالغة الأهمية في الفكر الإسلامي. وقد أدرك شريعتي أن كل خلل في العقيدة وما يرافقه من خلل على المستوى الإيماني يجعل البناء الديني من عبادات وشعائر وما يتعلق بها على مستوى الواقع مختلاً أيضاً.

إن تأثير العقيدة الدينية في الإسلام كان ولا يزال من قضايانا الكبرى، ما يعني أن الاستمرار في البحث فيها حماية للإيمان وارتقاء بالفكر الديني وتفعله ليناسب سؤال الواقع ويجيب عنه. غير أن التحجر الذي ابتليت به منظومتنا الدينية جعل من الجانب العقدي مجرد قوانين تلقن من دون أثر واقعي يذكر، وما أراه شريعتي هو إعادة النظر في هذه العقائد خاصة داخل المذهب الشيعي، إذ أنها قد جردت من طاقتها الروحية وأضحت مجرد تعاليم تلقينية، بل إنها جعلت كأداة للتخدير وسلب النباهة في المجتمعات الإسلامية. لذلك فتنقية الموروث الديني من الانحرافات والشوائب هو فعل حضاري بالدرجة الأولى، وبه يستمر حضور الدين كعامل ثوري للتأسيس الحضاري.

تبرز قيمة ما قدمه شريعتي في مقارنته التي اتسمت بجدية الطرح المتصلة بتفعيل سؤال الواقع وعدم فصلها عن الجانب الديني في شقيه العقدي والتعبدي أو الشعائري. وبالنسبة إلى العقائد فقد فصل فيها وفي نقاط تحولها من عوامل ثورة إلى عوامل ركود وجمود، مبرزاً كل ذلك بأمثلة من التاريخ الإسلامي، فالعقيدة الحية المحيية لا تغرق في الغيبات إلا بقدر غرقها في حيات الناس، وكمثال على ذلك فصله بين التشيع الصفوي والتشيع العلوي كتأكيد منه على ضرورة قراءة تطورات العقائد الدينية وما يرتبط بها من انحرافات، تجعلها في حياد عن مقاصدها.

فالعقيدة إن لم تكن مقترنة بالوعي تصبح مضرّة لأنها تستنزف الطاقات الإنسانية، كما أن الإيمان لوحده لا فائدة فيه، لأن الوعي هو من يصنع قيمته، وهو الذي يعطي الإيمان قيمة الولاء لعلّي، لمحمد، الولاء للقرآن.. فعبادة الله بدون المعرفة لا قيمة لها أبداً⁽¹⁾، وتستند رؤية شريعتي على معطيات تاريخية بالدرجة الأولى، إضافة إلى قراءاته للنصوص الدينية، ويتجلى هذا من خلال النماذج التي استدل بها والتي سنتعرض لها لاحقاً.

ويمكن تقسيم رؤية شريعتي لهذا الجانب إلى مستويين:

الأول: نقده للعقائد، ويلاحظ أنه اعتنى بالمذهب الشيعي بصفة خاصة.

الثاني: مقارنته بين التشيع العلوي والصفوي من الناحية العقائدية، ويمكن من خلال ذلك معرفة نقاط التحول في الانتقال من الأول إلى الثاني، أي بداية الانحراف ثم نتائجه. وبالمقارنة تتجلى الفوارق أكثر بينهما.

المستوى الأول: نقد شريعتي للعقائد الدينية

1- الإمامة

كان موضوع الإمامة ولا يزال أحد الإشكاليات الكبيرة داخل المذهب الشيعي، لأن الفصل فيه يحدد رؤية العالم ككل، فبالإضافة إلى أنه لا يرتبط برؤية الذات فحسب بل برؤية الآخر المختلف مذهبياً أيضاً، فقد مثلت الإمامة بنقلها من مباحث السياسة الشرعية وجعلها ضمن مباحث العقيدة، بل وأهم مباحثها نقلة نوعية في الفكر الشيعي، خاصة مع التغيرات التي طرأت عليه عبر مراحل التاريخ المختلفة، إذ أصبحت مصدر المشروع السياسية والدينية.

وهذه القضية قد جلبت لشريعتي الكثير من فتاوى التكفير باعتبار آرائه التي كانت معارضة للمؤسسة الدينية بصفة خاصة. يقول: «إن الإمامة وتنصيب علي في الخلافة بالشكل السائد في أذهان الشيعة ليس من التشيع العلوي في شيء، لأن ملاك الإمامة ليس النسب والقرابة والسيادة العشائرية والعنصرية، بل أن ما رشح علياً للإمامة هو القيم والفضائل الإنسانية التي انطوى عليها شخصه،

(1) - علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ص 53

وجعلته أهلا لأن يضعه الله ورسوله في هذا المنصب، فلا علاقة للنسب أو القرابة أو المصاهرة بهذا الأمر، نعم إن وصية النبي معلولة لإمامة علي وليست علة لها. هذا ما قلته وسأبقى أقوله حول الإمامة في التشيع العلوي، ولن أراجع عنه تحت ضغط الاتهامات والشتم والضجيج والمؤامرات وإثارة العوام ضدي وتكفيري من قبل الجماعة المعروفة، وإن كانوا يحرفون ما أقوله لصعوبة إدراكه نسبيا على قلبي الفهم من العوام، فينسبون لي ما يشاءون ويتهمونني في آرائي حول الإمامة والتشيع... فليقولوا ما يشاؤون وليتهموا ما استطاعوا، فإن كان التشيع هو ما يقولون ويعملون فأنا لا أرفض عقائدهم فحسب، وإنما أشعر بمسؤولية خطيرة في وجوب محاربتها بكل وجودي وحياتي من أجل حيي وتعلقي بهذه "الأسرة" العظيمة، وإيماني بالحسين وشدة تعلقي بفاطمة، وعواطفيا التي أعجز عن وصفها تجاه علي، وهذه مسؤولية كل "شيعي علوي" يعيش في "مجتمع أموي" وإن كان اسمه "شيعيا" (1). لذلك ينبغي فهم منطلق شريعتي في نقد وتصحيح الفكر الديني الإسلامي عامة والشيعي بصفة خاصة، باعتباره مناصرا لآل البيت ومحبا لهم، ومتحملا للمسؤولية الاجتماعية أيضا.

لقد كان موضوع الإمامة من المواضيع التي شغلت التراث الإسلامي، ولا يزال النقاش حولها مستمرا إلى اليوم، وهذا يدل على الأهمية التي تشغلها قديما وحديثا، ويرجع ذلك إلى أنها مرتبطة باختيار ولي أمر المسلمين، وما يترتب عنه، يقول ابن خلدون: «إن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين؛ لأن أصحاب رسول الله ﷺ عند وفاته بادروا إلى بيعه أبي بكر ﷺ وتسليم النظر إليه في أمورهم، وكذا في كل عصر من بعد ذلك، ولم يترك الناس فوضى في عصر من الأعصار، واستقر ذلك إجماعا دالا على وجوب نصب الإمام» (2).

(1) - علي شريعتي، الحسين وارث آدم، هامش ص ص 200-201، وأيضا علي شريعتي، أبي أمي نحن متهمون، ص 106
* - ابن خلدون (732-808هـ - 1332-1406م): هو عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مؤسس علم الاجتماع، ولد في تونس وينتمي إلى فرع من قبيلة كندة، وكان أجداده يعيشون في حضرموت قبل الإسلام، دخل أجداده الأندلس، وبسقوط إشبيلية انتقلوا إلى تونس. وفيها درس العربية والقرآن والفقه والحديث، ودرس العلوم العقلية والمنطق. عاش ابن خلدون في بيئة مضطربة سياسيا، وتقلد بعض المناصب أهمها كاتب سر السلاطين في غرناطة (764هـ - 1362م)، ثم انتقل إلى بجاية سنة (766هـ - 1364م)، وعاد إلى غرناطة ولم يطل به المقام بها، عاد إلى تونس حيث اعتزل السياسة وتفرغ للإنتاج العلمي، وعزل نفسه في قلعة أولاد سلامة لمدة أربعة سنوات، ألف خلالها مقدمته الشهيرة، توجه إلى القاهرة سنة (784هـ - 1382م)، ثم زار الأماكن المقدسة في الحجاز وعاد إلى القاهرة. ينظر:

الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، ط 2، 1999، ج 10، ص 135

(2) - عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار ابن الجوزي، مصر، ط 1، 2010، ص 157

أما الشيعة فيعتبرون الإمامة رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص نيابة عن النبي ﷺ، وإنما وجبت لأنها لطف واللفظ واجب، وإنما كانت لطفاً لأن الناس إذا كان لهم رئيس مطاع مرشد يردع الظالم عن ظلمه ويحكمهم على الخير ويرد عليهم عن الشر كانوا أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وهو اللطف⁽¹⁾.

فالدليل الدال على وجوب النبوة يدل على وجوب الإمامة، وإن الإمام -حسب هذه النظرة- يجب أن يكون منصوباً من الله تعالى لأنه لو كان غير ذلك لم يؤمن من الفساد وإتباع الأهواء... وإن الإمام بعد رسول الله ﷺ هو ابن عمه علي بن أبي طالب لنصه عليه يوم الغدير بأمر الله تعالى⁽²⁾، إضافة إلى إحدى عشر إماماً بعده.

وهذا جدول بأسماء الأئمة الإثني عشر، وسني ولادتهم ووفاتهم كما يعتقد الاثني عشرية*:

اسم الإمام	كنيته	لقبه	الميلاد	الوفاة	عمره
علي ابن أبي طالب	أبو الحسن	المرتضى	23 قهـ	40 هـ	63 سنة
الحسن بن علي	أبو محمد	الزكي	2 هـ	50 هـ	48
الحسين بن علي	أبو عبد الله	الشهيد	3 هـ	61 هـ	58
علي بن الحسين	أبو محمد	زين العابدين	38 هـ	95 هـ	57
محمد بن علي	أبو جعفر	الباقر	57 هـ	114 هـ	57
جعفر بن محمد	أبو عبد الله	الصادق	53 هـ	148 هـ	69
موسى بن جعفر	أبو إبراهيم	الكاظم	128 هـ	183 هـ	55
علي بن موسى	أبو الحسن	الرضا	148 هـ	203 هـ	55
محمود بن علي	أبو جعفر	الجواد	195 هـ	220 هـ	25
علي بن محمد	أبو الحسن	الهادي	212 هـ	254 هـ	42
الحسن بن علي	أبو محمد	العسكري	232 هـ	260 هـ	28
محمد بن الحسن	أبو القاسم	المهدي	255 أو 256 هـ	/	/

(1) - محسن الأمين، مرجع سابق، ص 107.

(2) - المرجع نفسه، ص 107.

* - ينظر: محمد زكريا النداف، مسائل الاعتقاد عند الشيعة الاثني عشرية في ضوء مصادرهم الحديثية، دار السلام، مصر، ط 1، 1432 هـ - 2011 م، ص 38.

والإمام يجب أن يكون معصوماً، والدليل على عصمة النبي دال على عصمة الإمام لأنه خليفته والقائم مقامه في حفظ الشرع وتأديته إلى الأمة، وإنه يجب أن يكون أفضل أهل زمانه وأكملهم⁽¹⁾. أما عن الفرق بين الإمام والنبي هو أن «الإمام لا يوحى إليه كالنبي، وإنما يتلقى الأحكام منه مع تسديد إلهي، فالنبي مبلغ عن الله، والإمام مبلغ عن النبي»⁽²⁾.

وتقوم نظرية الإمامة عند الشيعة على أسس ثلاثة هي النص، والعصمة والرجعة، ما يمنح الإمام المركزية المطلقة في الفكر الشيعي. إضافة إلى أن حيز النقد في هذه الدائرة سيضيق أكثر، وفي المقابل يتشكل التطرف في التعامل مع شخص الإمام، وهي ميزة ظاهرة في المجتمعات الشيعية.

لذلك يرفض شريعتي نظرية الإمامة بناء على الأسس السابقة، إذ يرى أن الشيعة متأثرون بالنظم الفارسية في هذه المسألة⁽³⁾، من خلال نموذج زواج الحسين بن علي من شهربانو ابنة يزيد جرد الساساني، الذي يجسد توارث النسل الشريف، والذي يمزج الملك بالنبوة، ويخلق بذلك تياراً شعوبياً يمنح القداسة للنسب كميزة لا للصفات الشخصية كقيمة، وهذا يناهز تعاليم الإسلام.

إن ما أراده شريعتي هو تخليص الإمام من حمولة التقديس الملتصقة به، والتي جعلته مؤلهاً في أحيان كثيرة، وبالتالي إحياء نموذج آل البيت في سيرتهم كبشر كانوا قدوة وفاعلين في مجتمعاتهم، وكل ما قاموا به كان على خطى النبي الأكرم ﷺ. صحيح أن شريعتي في نظريته حول الإمامة يحافظ على مكانة الإمام ومركزيته كأحد مقومات المذهب الشيعي، إلا أنه ووفق الأطر التي حدد بها رؤيته قد أزال عنه القداسة، وبتعبير أصح "أنسنه". يقول «الإمام إنسان طبيعي إلا أنه إنسان نموذجي وحقيقي، وتحسيد عيني للحقيقة الإنسانية المتعالية»⁽⁴⁾، وعلى هذا الأساس «لا يمكن - في ضوء الرؤية الكونية الإسلامية - اعتبار النبي أو الإمام ذاتاً أو موقعا غير إنساني»⁽⁵⁾، ومن هنا «لا تنحصر مهمة الإمام بقيادة بني الإنسان في بعد من الأبعاد السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ولا تنحصر في زمن محدود كقائد وأمير وخليفة. بل يطرح

(1) - محسن الأمين، المرجع السابق، ص 105.

(2) - محمد آل كاشف الغطاء، عقائد الشيعة المسمى أصل الشيعة وأصولها، تقديم حسن حنفي وآخرون، مكتبة الناظدة، مصر، ط 1، 2006، ص 83.

(3) - علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، ص 21

(4) - علي شريعتي، الأمة والإمامة، ص 141

(5) - المصدر نفسه، ص 142

الإمام نموذجاً للإنسان في أبعاده الإنسانية المختلفة. الإمام بهذا المعنى لا ينحصر في زمانه بل حاضر في كل مكان وشاهد وحي وخالد»⁽¹⁾، فليس بإمكان البشر تقليد موجود مفارق لهم في طبيعته وخلقه. واعتبر شريعتي أن التشيع الصفوي قد حول الأئمة إلى موجودات ميتافيزيقية، وكائنات مجردة وغيبية، وهذا قد أفرغ الإمامة من محتواها القيمي، كما أفرغ الاعتقاد بالإمامة من قيمته وأثره السلوكي والعملي، وهو الاقتداء⁽²⁾، ونلاحظ هذا في تناوله للأئمة، إذ يؤكد باستمرار على بشريتهم من جهة، وعلى أدوارهم في المجتمع من جهة أخرى. وبالتالي يقدمهم كنماذج تصلح للاقتداء رغم الاختلافات الزمنية والمكانية.

و«في هذا المقام التأويلي الثوفي نزع شريعتي، بخطوة متقدمة ودراية اجتماعية، مفهوم "الإمامة" من مباحث علم الكلام الإسلامي الكلاسيكي، باتجاهاته الفلسفية التجريدية التي أبقّت هذا المفهوم داخل نطاق المقولات والدلالات النظرية والافتراضية، وأدخله في صيرورة الواقع المأزوم وأروقة الاجتماع السياسي، "فاتحاً بذلك كثيراً من الأبواب المغلقة في المعرفة الإسلامية"، كما قال عبد الرزاق الجبران في كتابه عن شريعتي، مضيفاً بذلك إشكالية الإنسان الاجتماعي وحاجته إلى القيادة الرشيدة ومعتبراً الدور الاجتماعي معياراً لجدوى الأفكار أو لتفاهتها. وبهذه النظرة الاجتماعية الواقعية للإمامة تملّص شريعتي من ذيول المنازعات التي اشتجرت بين المسلمين الأوائل وأراقت الكثير من المداد والدماء، رافضاً الشورى والنص كليهما، ليجعل الخلافة قائمة، لا بالعوامل الخارجية، مثل الانتخاب أو التعيين أو النص الإلهي، غير مقتصرة على سلالة أو قبيلة أو فئة، بقدر ما هي حصيلة حقّ ذاتي ناشئ من ماهية الشخص، ومن تشخيص الجماهير له، وتقبُّل إطاغته، والاقتداء به عن قناعة لا يرقى إليها الشك»⁽³⁾.

أما بالنسبة للتعين فشريعتي لا يربطه بالنص بل بالاختيار المبني على الفضائل الشخصية، يقول: «الأمة الإسلامية تضطلع بمهمة اختيار أشخاص يتحلون بالتقوى والورع والعلم والكفاءة للقيام بدور النيابة عن النبي أو الإمام في قيادتها على الصعيد الفكري والاجتماعي، ومعنى ذلك أن مهام القيادة تناط بأشخاص ينتخبون بواسطة الناس الذين يصبحون وفق ذلك بديلاً عن النص الإلهي في

(1) - المصدر السابق، ص 142

(2) - علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص 251، وأيضاً: علي شريعتي، الأمة والإمامة، ص 138

(3) - أحمد زين الدين، علي شريعتي: حرب داخل الدين وخارجه كاتب دين ضد الدين وإسلام مقلوب بعد ربع قرن من رحيله، عن

http://maaber.org/eleventh_issue/booksj1.htm :2020/05/06

تحديد مورد القيادة المعنوية والمادية للمجتمع المسلم. إن مرحلة الغيبة هي في الواقع مرحلة الديمقراطية التي تكون فيها مهمة انتخاب القائد مهمة اجتماعية يشترك جميع أبناء المجتمع في إعداد مقدماتها وهيئة ظروفها ومزاوتها عمليا! وإذا كان مصدر تحديد القيادة في المرحلتين الأولى والثانية (النبوة والإمامة) يأتي من فوق فإن مصدر تعيينها في المرحلة الثالثة يأتي من تحت، من صلب المجتمع، ومن إجماع أبنائه على اتخاذ القرار⁽¹⁾.

لكنه حين تحدث عن عدم اختيار علي في السقيفة وسكوته عن الأمر قال: «هاهنا دار الأمر بين حقين؛ خلافة علي، ووجود الإسلام»⁽²⁾، وهذا القول ينافي اعتداله، إذ أن الإسلام غير مرتبط بشخص علي رغم مكانته العظيمة في الثقافة الإسلامية ككل، كما أن تمكن الإسلام واستمراره كان بجهود وطاقات كبيرة ولا يمكن اختزال كل ذلك في شخص علي عليه السلام.

- من خلال ما سبق، يمكن القول إن رؤية شريعتي لموضوع الإمامة مؤسسة على النقاط الآتية:
- لا ينكر نظرية الإمامة، بل يتبناها وفق أطر مختلفة، مبنية على إعادة قراءة المعطيات التاريخية، وعلى التفسير الاجتماعي، وإسقاطها على الواقع المعاصر بطريقة تضمن تفعيلها بطريقة إيجابية.
 - نظرية الإمامة كما وردت في الموروث الشيعي متأثرة بالنظم الفارسية.
 - يمكن القول بأن نظرة شريعتي لوظيفة الإمام كانت اجتماعية، وقد تجاوز بذلك النظرة الدينية النمطية.
 - الاختيار والتعيين بالنص ينافي مبادئ الإسلام الذي يجعل الاختيار مبنيا على المقومات الشخصية والأهلية لتولي أمر رعاية الأمة، ولا يرتبط هذا بالانتماء الطبقي والنسب الشريف.
 - فتح المجال أمام نقد المرويات التي تشكل نظرية الإمامة .
 - ربطها بالأمة يخرجها من الإطار المذهبي إلى رؤية إسلامية شمولية.

(1) - علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص 269

(2) - المصدر نفسه، ص 244، وبشأن تضارب رؤاه حول موضوعي الخلافة والإمامة ينظر: علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، ص 209 وما بعدها، وأيضا علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص 244.

2- القضاء والقدر

كانت هذه القضية كسابقتها من القضايا التي شكلت منعطفا خطيرا في تاريخ الإسلام، إذ انتقلت من كونها ركنا من أركان الإيمان، وأداة تجسد من خلالها مشيئة الله، إلى وسيلة تستعملها السلطة للتحكم في مصائر الشعوب.

إن عقيدة الإيمان بالقضاء والقدر من العقائد التي تؤسس لحياة المسلم، إذ أن الإيمان بها يوطن النفس على الرضا مع بذل الجهود وتحمل المسؤولية والتوكل على الله، ثم انتظار النتيجة وعدم التنكر لها بعد بذل الأسباب، وبالتالي فهي عامل حياة يبقي الصلة قائمة بين الخالق والمخلوق، لكن تغيرت حمولة هذه العقيدة وبالتالي تغير تأثيرها في المجتمعات الإسلامية أيضا.

اعتبر شريعتي أن الاختلال الحاصل في هذه العقيدة حدث خلال العصر الأموي إذ أصبح تجبرا من أجل تبرير أعمالهم ووجودهم، أي أنه جبر السيف لا جبر التاريخ⁽¹⁾. «إن فكرة الجبر الإلهي من اختراعهم ثم أعطاها الفلاسفة والصوفية فيما بعد مذاقا، وجعلوا منها مدرسة علمية وفلسفية إسلامية. وإلا فإن القرآن لم يقف عند الحديث عن المسؤولية والإرادة الإنسانية فحسب، بل ويعلن أنه حتى الأعضاء في جسد كل فرد صاحبة مسؤولية بشكل محدد، فالعين والأذن والقلب كلها مسؤولة عن الرؤية والسمع والفهم والإحساس وإبداء الرأي، ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (36) (2). (3)

وظف رجال الدين عقيدة القضاء والقدر للتحكم في رقاب الناس عن طريق المواعظ التي تمجد الوضع القائم وتجعله مقدرا سلفا وعليهم الإذعان والتسليم بما يحدث⁽⁴⁾. وبالتالي فشيوع الإيمان بالقضاء والقدر والجبر الإلهي بالطريقة التي فسرها به رجال الدين سببت الركود وثلت كل الأنشطة الاجتماعية⁽⁵⁾.

(1) - علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، ص 70

(2) - الإسراء: 36

(3) - علي شريعتي، أبي أمي نحن متهمون، ص 159-160

(4) - علي شريعتي، دين ضد الدين، ص 71

(5) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 125.

يفرق شريعتي في تناوله لهذه العقيدة بين معناها في الإسلام ومعناها عند المسلمين، إذ كانت في الحالة الأولى «عامل حركة وتقدم وقبول التضحية والمسؤولية ومواجهة خطر الموت في سبيل الهدف، والدعوة إلى النضال ضد الانحطاط والفساد والظلم. بينما في الحالة الثانية فترتكز على أن الأمور قد حددت سلفاً، وبالتالي فإن كل عمل من أجل تغيير الوضع القائم لا طائل من ورائه، وقد صار هذا تفسيراً للقضاء والقدر منذ أن ضاع الإسلام وبقي المسلمون، وروج هذا التفسير عامل الانحطاط والاستسلام للوضع الراهن، وكل من هم على علم بتاريخ الإسلام يعلمون أن هذا التفسير وهذا المعنى قد اختلقه لأول مرة بنو أمية والعلماء المنتمون إليهم، وبثوه في أذهان الناس وروجوا له»⁽¹⁾.

شريعتي أرجع سبب ذلك إلى تدني مستوى التفكير، وهذا يؤدي إلى خلق هذا النوع من التدين الذي يعتقد بالقضاء والقدر، باعتباره جبراً إلهياً بلا فهم ولا وعي، وبالتالي ينسب كل ما يحدث إلى مشيئة الله عز وجل، ويسقط المسؤولية عن الإنسان، ويجعله مجرداً من الإرادة والقدرة على التغيير.

3- الشفاعة والتوسل

يقول شريعتي: «نعلم أنه كما يوجد في الأسس العقائدية عند الشيعة العدل والإمامة، يوجد أيضاً التوسل والشفاعة والعبادة والتقوى وتركية النفس والتوبة والتقية، وهذه الأسس في الغالب ذات جانب فردي وروحي وأخلاقي، وعلاوة على ذلك يمكن تحريفها بسهولة أكثر، بحيث تحول بهذه الوسيلة بين الناس وبين القضايا الجادة في الحياة الاجتماعية، أو النهوض بالمسؤوليات الجماعية والتفكير في عوامل الشقاء العام، والتناقضات وألوان التفرقة وعللها، وإسكاتهم باسم التقية والتقليد، وجعلهم عاكفين على أنفسهم من منكفئين عليها باسم العبادة والتركية»⁽²⁾. لذلك صارت الشفاعة والتوسل التي طرحت بتلك الطريقة «وسيلة لهروب الناس من المسؤولية، وضوءاً أخضر على رأس كل تقاطع في طريق الحياة، وعامل انحراف الجماهير عن القيام بالحمل الثقيل لواجبات عديدة يضعها القرآن والوجدان والشعور على كاهل الإنسان، وهي أيضاً دكان لعدد من الذين يتعيشون من هذا السبيل، وهم الوسطاء، أي إنسان يستطيع أن يخلص المجتمع من الآثار الفكرية والعقلية والأخلاقية والاجتماعية السيئة لهذا النوع

(1) - علي شريعتي، أبي أمي نحن متهمون، ص 159

(2) - المصدر نفسه، ص 166

من التوسل والشفاعة»⁽¹⁾.

وبالتالي فالشفاعة التي «تنقض أساس الحساب والكتاب والمسؤوليات التي جاءت كل الأديان من أجل إقرارها، هي وثنية جاهلية، فهم كانوا يرتكبون الجرائم، ويمارسون آلاف الأعمال القذرة والسيئات، ثم يذبحون جملاً أو أسداً في حضرة اللات والعزى وبقية أصنامهم الصغيرة والكبيرة، ويطلبون الشفاعة منهم بكلمات التملق والتوسل والتضرع وإظهار العواطف والحب والإخلاص»⁽²⁾، والشفاعة بهذا المفهوم تكرر اللامسؤولية على الصعيدين الفردي والجمعي.

من دون إغفال كون شريعتي قد منح المفاهيم المتعلقة بالجانب العقدي أبعاداً اجتماعية، فالكفر والشرك والتوحيد ليست مرتبطة بإيمان الناس فقط، بل بمصيرهم أيضاً، وهذا المصير متعلق بالجانبين الدنيوي والأخروي، كما أنه ركز على العدالة الاجتماعية في البناء العقدي لا باعتبارها موضوعاً في صميم المجتمع، بل لكونها تجسيدا للتوحيد، وقد صنف غيابها كنوع من الشرك أيضاً، وتبرير ذلك أن الجبارة عبر التاريخ - فرعون أمودجا - لم يدعوا الخلق بل اعتبروا أنفسهم أرباباً، وجسدوا ذلك عن طريق سلوكاتهم مع شعوبهم.

المستوى الثاني: مقارنة شريعتي بين الأسس الاعتقادية للتشيع العلوي والصفوي

قام شريعتي بمقارنة الأسس الاعتقادية للتشيع بين شقيه العلوي والصفوي، ومن خلال ذلك تتضح الفوارق الجوهرية بينهما، ويتجلى ذلك من خلال هذا الجدول الذي يلخص رؤية شريعتي للجانب الاعتقادي ويوضح جوانب التحديد التي قام بها:

الأسس الاعتقادية	التشيع العلوي	التشيع الصفوي
العترة	طريق مباشر ومأمون للوصول إلى القرآن، وهي الضابطة والمعيار في معرفة الروح الأصيلة للإسلام، ورؤية الوجه الحقيقي للنبي ومضمون القرآن	عبارة عن أسرة، وهي وسيلة لتعطيل العمل بالقرآن وسيرة النبي وتشويه الوجهة الحقيقية للرسالة، وللبادئها الأولى، وإرساء قيم مبتدعة

(1) - علي شريعتي، أبي أمي نحن متهمون، ص 145

(2) - علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، ص ص 169-179

وتجاهه العام	تقوم على الدم والوراثة
معناها أن من يكون قائد الأمة ومن بيده أمور الناس والمجتمع والمتحمل لأعبائهم الدينية، يجب عليه أن يكون بعيدا كل البعد عن الفساد والخيانة والضعف والخوف والمداهنة على الحق، ولا يرتكب الرذائل أبدا	العصمة
قيام النبي - من منطلق موقعه القيادي للمجتمع - بتحديد أفضل الأشخاص وأكثرهم جدارة بتحمل عبء مواصلة المسيرة، وحمل الرسالة التي جاء بها، لكي تتخذ الأمة قائدا لها	نظام وراثي وسلالات حكم تنتقل القيادة فيها من الأب إلى الابن، ومن الأخ لأخيه، ومن جيل إلى جيل يليه
التزام الناس بحكومة علي بكل أبعادها وضوابطها، وقبوله كأسوة حسنة	بمعنى أنها ولاية (مولائية) وقد نجم عن ذلك عناصر دخيلة مثل الإسماعيلية والحلولية..
الاعتقاد بنظام ثوري قادر على بناء مجتمع ينهض بواجبات مجتمع دولي مؤهل للوقوف بوجه الأنظمة القائمة، وأمة تحمل رسالة سامية، والشيعي هنا لا يعترف بأي نظام حكومي لا ينسجم مع نظام الإمامة زمن الغيبة	عبارة عن الاعتقاد ب (12 شخصية) من جنس ما وراء الطبيعة وعبادتهم والتعبد بهم، والإمامة عقيدة غيبية وتاريخية ليست ذات علاقة مع طبيعة الحياة وخصوصيات الزمان والمكان
مبدأ مرتبط بالله، وهو أس بناء الحلقة، وعليه تتمحور الرؤية الكونية للإنسان المسلم، وإن لم يكن البناء الاجتماعي راسيا عليه، فإن المجتمع مهتد بالزوال	الله ليس بظالم، كما أن يزيد سيذهب بعد الموت إلى جهنم، بينما الحسين يذهب إلى الجنة، ولا توجد علاقة بين ذلك والحياة الدنيوية والأوضاع الراهنة
العدل	

<p>السكوت أمام كل الانحرافات وأعمال الضلال والظلم التي تمارسها السلطة الحاكمة، بحجة الحفاظ على النفس من الضرر مهما كان نوعه أو حجمه، بغض النظر عن تعطيل المسؤوليات الاجتماعية والعقائدية</p>	<p>وهي نوعان: تقية الوحدة: أن الشيعي لا ينبغي له إبراز موارد الاختلاف في المجتمع الإسلامي الكبير تجنباً للفرقة والتشتت. تقية النضال: مراعاة الشروط الخاصة بمواصلة النضال في دوره السليبي حفاظاً على قوة الإيمان. أي أنها منهج علمي وعملي لضمان سلامة الكيان الشيعي مقابل أجهزة السلطة التي تتحين الفرصة للقضاء عليه</p>	<p>التقية</p>
<p>فرقة ومذهب مناوئ للسنة النبوية، بحيث يضع العترة وأهل البيت في مقابلها</p>	<p>مذهب محافظ على السنة مناوئ للبدعة، وعلي أجلى مصاديق التبعية الحقة، والالتزام الدقيق بالسنة سواء على صعيد الروح والمضمون والاتجاه العام (المنهج النبوي)، أو على صعيد الأحكام والأفعال والأقوال</p>	<p>السنة النبوية</p>
<p>يحمل الانتظار مفهوماً سلبياً، ويعبر به عن منهج التسليم والتحمل والصبر والسكوت، وفيه يكون الإمام المعصوم غائباً مما يعني تعطيل الإسلام ببعده الاجتماعي، وانتظار عودة الإمام لتفعيله مجدد</p>	<p>الغيبة تجسيد لتحمل المسؤوليات والانتظار الايجابي، والعمل بسنن التغيير، وعدم الرضوخ للوضع القائم</p>	<p>الغيبة</p>

هذه المقارنة توضح الفروق الجوهرية بين التشيع العلوي والتشيع الصفوي، والملاحظ أن شريعتي لا يفصل بين العقيدة والواقع، بل يجعلهما مترابطين، كما أنه يركز بشكل ملفت للانتباه على المسؤولية وخدمة المجتمع، وهي نقطة هامة في محاولة تحديث الفكر الديني الإسلامي بما يتماشى مع سؤال الواقع، ناهيك عن الاعتراض الذي يبديه اتجاه مواطن الخلل رغم الصدام الحاصل مع المؤسسة الدينية ورجال الدين حينئذ.

المطلب الثاني: الجانب التعبدي والاجتماعي

اعتنى شريعتي بالجانب التعبدي وفق رؤيته الخاصة التي تخرج العبادات من النمطية إلى الفاعلية، لذلك فإن ربطها بالبعد الاجتماعي هو نقطة مهمة لا ينبغي إغفالها، باعتبارها أساس المشروع الفكري الحضاري الذي أراد بناءه والوصول إليه. فبتناوله العبادات التي تمثل التماثل بالاسلام في جانبه الخارجي، والمكملة للجانب الإيماني فيه، فإنه يوضح أهمية الجانب التعبدي لا كجزء من التدين فحسب، بل كأحد دعائم التغيير الاجتماعي أيضا، لذلك فإنه يجعل من فقه الواقع الأساس الذي ينطلق منه.

ويوضح شريعتي توجهه بقوله: «كنت أرى أن المذهب الموجود قد تحول إلى قوالب ذهنية متحجرة يحفظها فحسب التوارث الأسري والتقليد الاجتماعي والتلقينات البيئية، وأن أسسه العلمية والفكرية التي تعتبر بمثابة المخ بالنسبة له قد فقدت حماسها وحيويتها السابقة، والإسلام الذي كان يقظة وحركة وتجديدا عقليا وعلميا متدافعا، وكان يتقدم العصر ويقوده في الطريق، ويسبق الحوادث ويجعلها ردفه، قد صار الآن بين جماهير أتباعه مجموعة من الأشياء غير المتناسقة، لا اتجاه لها، مكون من قدر من المقدسات العاطفية، والمعتقدات الذهنية، إلى جوار بعض الأعمال والرسوم والشعائر، بقيت كلها على شكل تحكم وتعبد»⁽¹⁾، ويشير شريعتي بشكل متواصل إلى التحول الذي جعل الإسلام ينتقل من كونه عامل فكر ويقظة إلى الحالة المضادة التي تجعله مجرد تعاليم تلقينية، وعبادات خالية من التأثير، وهذه المقارنات المتواصلة تجعله يصنف الأفكار الدينية ويقسمها حسب السياق إلى دين الشرك أو دين التوحيد، أي ما هو كائن وما ينبغي أن يكون.

(1) - علي شريعتي، أبي أمي نحن متهمون، ص 48

1- العبادات في تصور شريعتي

إن الرؤية الاجتماعية التي يتبناها شريعتي لا تعزل العبادات عن الواقع، بل تجعلها جزءاً مهماً في بنائه بطريقة سليمة، وعدم تأديتها على الوجه المطلوب يؤثر بطريقة سلبية على الواقع. وتجدر الإشارة إلى أنه يربط العبادات الفردية بالمسؤولية، بينما يربط العبادات الجماعية بالوحدة والإصلاح وما شابه، ويجسد ذلك مثالان؛ الدعاء والحج.

أ- الدعاء ليس «عامل عجز وذلة وسلب للمبادئ والقيم الأساسية، وليس الدعاء وسيلة للحصول على ما هو محال وغير معقول ولا منطوق له، ولا يحل الدعاء أبداً محل الواجب ويقوم بإسقاط مسؤوليات الفرد أو المجتمع. ليس الدعاء ملجأً للفرار من الالتزامات الملقاة على كاهل الفرد تجاه حياته، والشعب الذي ينتمي إليه، ومجتمعه ومصيره، ليس مادة تغسل وصمة القبح والانحطاط والعار والخيانة، ليس حيلة تكافئ المدان ومن لا يستحق وعن طريق غير منطقي وغير قانوني»⁽¹⁾، إذن هو صلة بين العبد والرب، لكن ليس بمعنى الطلب من الله تعالوانتظار تحقق المطلوب، وإنما هو اتخاذ للأسباب، وطلب للتوفيق..

ب- الحج: يعتبر الحج أحد أركان الإسلام ودعائمه، وقد أولاه شريعتي عناية خاصة، لذلك أفرد له كتاباً وسماه "الفريضة الخامسة"، وفي الكتاب قدم رؤاه حول هذه الشعيرة التي يجتمع لآدائها ملايين المسلمين كل سنة، بأسلوب جميل تطغى عليه روحانية ظاهرة، يستعرض فيها الشعائر بطريقة تشعر القارئ بأنه حاضر فيها، إضافة إلى أن الكتاب يحتوي على الكثير من الدلالات الرمزية، ويؤسس ذلك قرآنياً، وبالتالي فإنه يشكل علامة فارقة في الفكر الشيعي، جنباً إلى جنب مع كتاب قشة في الميقات لجلال آل أحمد، مع فارق الأسلوب والغاية، لأن الثاني كان أقرب للبناء الأنثروبولوجي منه إلى تصحيح المفاهيم وبناء فكر ديني جديد وفق ذلك كما هو حال شريعتي.

اعتبر شريعتي أن جوهر الحج هو عملية ارتقاء الإنسان نحو الله، وبعبارة أوضح وأقرب: «إنّ أداء شعائر الحج هو استعراض لعدة أشياء في وقت واحد؛ فهو عرض لقصة الخلق، وهو عرض للتاريخ، وهو:

(1) - المصدر السابق، ص 148

عرض للوحدة، وهو عرض لعقيدة الإسلام، وأخيرا هو: عرض للأمة»⁽¹⁾، ويفسر ذلك بقوله: «أثناء الحج ستقوم بالآتي: ستعلن التوحيد بالطواف، ستحوض نضال هاجر في السعي، ستعرض هبوط آدم عندما تنتقل من الكعبة إلى عرفة، ستعرض فلسفة خلق الإنسان، وتطور فكره من العلوم البحتة إلى الحب المحض، وسمو الروح من الطين إلى الله عندما تذهب من عرفة إلى منى»⁽²⁾، كما أنه يبدأ في اللحظة التي يغادر فيها الإنسان الكعبة، إذ يبدأ رحلة روحية جديدة، ومن المفروض ألا يكون الشخص ذاته قبل الحج وبعده. وفي هذا السياق فشريعتي لا يربطه بالقدرة المادية بل بتحقيق الوعي في أداء المناسك وقدرة الإنسان على فهم ما يقوم به. وهو تحرر من العلائق والعوائق التي تعرقل التطور الروحي.

وفي حديثه عن المناسك ذكرها من بداية الحج إلى منتهاه مع إضافة معان جديدة لها، فعلى سبيل المثال: حركة الطواف «هي حركة قرب من الله، تدور وتدور حول الكعبة، ووسط هذا الكم الهائل من المنجذبين لا تلبث أن تنسى نفسك ولا ترى أحدا بل تراه هو»⁽³⁾، الطواف بمثابة التمرد على الأنانية وحب النفس، وذوبان في تلك الجموع البشرية التي تتشارك السبيل و المقصد وهو معراج روحي، وفي حالة إبراهيم عليه السلام كان أنموذجا خالدا للتمرد على دين الشرك، إذ اعتبره شريعتي عدو الأصنام ومحطمها، لذلك فمقام إبراهيم هو فرصة للاقتداء بهذا النبي العظيم الذي أرسى دعائم التوحيد، واستحضار للصراع بين الشرك والتوحيد. فإبراهيم لم يحارب النمرود والأصنام فقط، بل إنه وقف في وجه الجهل والطغيان أيضا، لذلك فجهاده على مستويين. إذ كان «رجل دعوة ورسالة وإيمان وعقيدة»⁽⁴⁾. «نلاحظ هنا أيضا التوجه الإسلامي الخاص والمدهش وهو: استناد الإسلام إلى "الحركة" كأصل. ولكنها الحركة التي تعتمد جهة مشخصة وثابتة. فجمع الإسلام بهذا النحو بين الثبوت الدائم والحركة المستمرة، وهذا الجمع تقوم على أساسه الرؤية الكونية الإسلامية بكاملها، كما ينضح هذا الأصل في الطواف حول الكعبة أيضا»⁽⁵⁾.

(1) - علي شريعتي، الحج الفريضة الخامسة، ص 60

(2) - المصدر نفسه، ص 124

(3) - المصدر نفسه، ص 58

(4) - المصدر نفسه، ص 64

(5) - علي شريعتي، الأمة والإمامة، ص 44.

أما السعي بين الصفا والمرورة فهو حركة مادية، تجسد فعل هاجر التي جعلها الإسلام أتمودجا للمسلمة الصالحة، على الرغم من عدم امتلاكها ميزات طبقية، وهي نقطة يركز عليها شريعتي بشدة حينما يذكر هاجر، إضافة إلى أنها امتثلت لأمر الله ﷻ وتحملت المسؤولية وتوكلت ولم تدر ظهرها للبحث عن منفذ، والبحث عن الماء في حالتها هو «رمز للبحث عن الحياة المادية الضرورية في هذه الأرض»⁽¹⁾، وبالتالي هو احتياج يوضح علاقة الإنسان بالطبيعة أيضا.

أما بالنسبة للآثار المترتبة عن الحج، أو ما ينبغي القيام به وتحقيقه من خلاله، فشريعتي يقول: «ولو اضطلعت قيادة مسؤولة بمهمة توجيه وتعليم مليون مسلم يأتون من كل فج عميق من البلاد المتخلفة ومن مستويات تعليمية شبه أمية، أو قل شبه متعلمة. ولو أعطي هذا العمل الاهتمام الذي يصرف للمأكل والصحة والهدايا التذكارية، ومظاهر الرفاهية الأرستقراطية القبيحة. ولو أنها اهتمت قليلا بتأمل معنى شعائر الحج بدلا عن الانصراف إلى التفاصيل إلى درجة الإغراق فيها وغياب الوعي.

لو حدث كل هذا لأمكننا أن نجعل من الحج كل عام دورة دراسية تُشرح فيها عقيدة الإسلام نظريا وعمليا لمليون حاج يمثلون كل مكان في العالم، ولأدرك هؤلاء جميعا ماذا تعني مقاصد الحج، وماذا تعني النبوة، ويدركون القيمة التي تنطوي عليها وحدة المسلمين ومصيرهم، ولأمكنهم أيضا أن يعودوا بما حفظوا من المعارف والمعلومات إلى أوطانهم ومجتمعاتهم وأقوامهم وعشائرتهم وأسرهم. خلاصة الأمر أن الحج بهذا الفهم كان سوف يصير مدى الحياة مرشدا لهم في ظلام المجتمع»⁽²⁾.

أما عن تأثير الجانب التعبدية على الأجيال الناشئة فشريعتي يرى بأنه بدلا من الضغط على الأولاد من طرف الآباء من أجل فرض إقامة الشعائر والطقوس الدينية يجب فهم الأسباب التي جعلتهم ينقطعون عنها»⁽³⁾، ففهم الأسباب هو الخطوة الأولى من أجل إعادة ربط الشباب والناشئة بتعاليم الدين الحنيف، وإبقائه حيا في قلوبهم.

كما أثار أيضا نقطة مهمة في كتاب التشيع العلوي والتشيع الصفوي وهي الطقوس المقامة في مجالس العزاء وقدم تأريخا لها، واعتبرها مجرد طقوس تراجيدية على النمط المسيحي الذي استعيرت منه

(1) - علي شريعتي، الحج الفريضة الخامسة، ص72

(2) - المصدر نفسه، ص ص58-59

(3) - علي شريعتي، مسؤولية المرأة، ص77

الكثير من الطقوس كالنمش الرمزي والتطبير واستخدام الآلات الموسيقية وكذلك الأطوار الجديدة في قراءة المجالس الحسينية والتمثيلات التي تجسد حياة الشهداء من آل البيت... إلخ، مقدا مقارنة بين هذه المراسم في شكلها المسيحي والشيوعي، معتبرا أنها شوهت المذهب الشيوعي، وتحوّلت إلى عائق أمام فهم قيمه وتعاليمه، فهي لا تمنح الشيعة القدرة على التحليل ولا استيعاب مبادئ العقيدة الإسلامية، ولا تقدم لهم فهم الثورة الحسينية ولا تعريفًا بآل البيت عليهم السلام...، وعلى الرغم من أن ظهور مجالس العزاء كان قديما في المذهب الشيوعي تماما مع الإمام جعفر الصادق*، إلا أنه كان ممارسة ثورية، خاصة في أزمنة القمع والخناق الذي مس آل البيت عليهم السلام، لذلك كانت هذه المجالس تنمي إيمان الفرد الشيوعي وتهدبه أخلاقيا وروحيا وعاطفيا، لكنها اتخذت مع الصفويين منحى آخر، إذ وظفت لأهداف سياسية تضليلية بالدرجة الأولى، بعيدا عن تربية الناس على القيم السامية، وهنا انخرط التشيع عن المنحى الثوري الذي يعتبر أهم ما يميز هويته⁽¹⁾.

أشار شريعتي أيضا إلى أن المسجد قد حوّل إلى معبد مهجور، وشلّ دوره في الحركة الاجتماعية⁽²⁾، بعد أن كان مكانا للحوار ومناقشة أوضاع المسلمين، يتساوى فيه الجميع و يذوب فيه النظام الطبقي، إذ جعله النبي الأكرم ﷺ محور المجتمع المسلم، وقام بنفسه برسم الخطوط العريضة للنسق الاجتماعي الذي يبنيه المسجد ويحافظ عليه، لكنه تحول في عهد الطغيان كما عبر شريعتي إلى ما يشبه المعابد الأخرى، حيث اعتني بزخرفته وأبعثته على حساب دوره الاجتماعي، وجعل بذلك مفيدا للآخرة فقط، بعد أن اختفت الأبعاد الثلاثة (الديني، التربوي، والسياسي) التي قام عليها المسجد في عصر النبوة، فجعل المسجد مكانا للعبادة فحسب وعزله عن الحياة هو ومخالفة لنهج النبي ﷺ⁽³⁾.

كما رفض شريعتي مظاهر التدين الطقوسي التي لا تولي عنايتها بالإيمان والإنسان والمجتمع، بل تكتفي فقط بالتركيز على الصور الظاهرة، والتي لا تحدث أي فرق عمليا، لأنها لا تستند على رؤية فكرية ولا على إيمان عقدي. وكثيرا ما أورد رؤاه عن طريق التهكم حينما يتعلق الأمر بالتدين الطقوسي*.

* - أبو عبد الله جعفر الصادق: ابن محمد الباقر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام، ولد بالمدينة في 17 ربيع الأول 80هـ، وتوفي في شوال وقيل منتصف رجب سنة 148هـ، له ألقاب أشهرها الصادق، وقد لقب بما لصدق حديثه، اشتهر بالزهد والحلم والصبر والعبادة، وكان أكثر أهل زمانه علما. ينظر: محسن الأمين، مرجع سابق، مج 1، ص ص 659-665

(1) - علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص ص 206-219

(2) - المصدر نفسه، ص 215

(3) - علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص ص 112-116.

* - ينظر: علي شريعتي، الصحراء، ترجمة حسن الصراف، دار الرافدين، بيروت، ط1، 2017، ص ص 354-355، 359-361

2- النقد على مستوى الفقه

يقصد بالفقه هنا معرفة أحكام الحلال والحرام، وعلى الرغم من أهميته إلا أن طريقة تناوله تدل على مستوى الخطاب الديني، إذ أن الاشتغال بالقضايا الجادة والاهتمام بالنوازل وبمبحث الأولويات يطور الفقه ويفتح أمامه آفاقا واسعة، بينما اجترار المسائل القديمة والانغلاق على آراء السابقين من دون تجديد يراعي تغيرات الخطاب الديني ومستواه هو هدر لطاقات لو بذلت في مسائل أخرى لكانت أنفع. خاصة مع التركيز على الأحكام الشرعية والفتاوى واختزال الدين فيها. فالفقهاء (بالمعنى الاصطلاحي المتأخر للكلمة) «يعتقدون أن العلم مختص بمعرفة الأحكام العملية واستنباط القواعد الشرعية، أما غير ذلك من العقائد وأصول الدين والأسس المنطقية لإثبات العقائد الخاصة بالمذهب فهي من الفضل لا من العلم، أي أنهم جعلوا فروع الدين علما وأصوله فضلا وأمورا زائدة يحسن تعلمها كدروس ثانوية، غير أن المجتهد يجب أن لا يعكف على تدريسها لأنها دروس ثانوية تحط من قدره كفقيه»⁽¹⁾، فتحويل الفرع إلى أصل، والأصل إلى فرع تمهيدا لتعطيله نهائيا أو تفويض مهمة متابعتة إلى أشخاص ثانويين، وبالتالي تحوّل المذهب إلى سلسلة أعمال وأحكام تؤدّي لا عن وعي وإدراك، وإنما تقليدا أو تعبدا⁽²⁾! وبالتالي «ينبغي أن يتطور وتتفتح روح الفقه الإسلامي ورؤيته وتفسيره للعقائد واستنباط الأحكام»⁽³⁾، من أجل حماية مكتسبات الفكر الديني الإسلامي الذي فعل آليات الاجتهاد في مجال الفقه وغيره من المجالات التي تفاعلت مع النص وأنتجت بذلك معارف شتى، وتواصل عطاؤها لقرون عديدة تدل على أن التفكير الإبداعي كان ميزة طغت على العقل الإسلامي لقرون، قبل أن يدخل حيز الركود خلال عصور الانحطاط.

إذ أصبحت ميزة الفقيه أنه يطرح مشكلات قديمة لا تفيد الحاضر، وينشغل بمسائل لا تخدم الواقع، بينما لو أمعن النظر في النوازل الفقهية والقضايا المستجدة لوجد أن الكثير منها دون أحكام واردة بشأنها، وهي ذات صلة مباشرة بالمجتمع الإسلامي، والمسائل الفقهية تتداول بنفس الطريقة منذ قرون⁽⁴⁾، فالفقيه

(1) - علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص ص 220-221

(2) - المصدر نفسه، ص 231

(3) - علي شريعتي، التشيع مسؤولية، ص 32

(4) - علي شريعتي، التشيع مسؤولية، ص ص 32-37

النمطي يغرق في تفاصيل الأحكام الشرعية على الرغم من أنها قد أتهكت بحثاً، وهذا يعني عدم امتلاك القدرة على مواجهة الواقع بإشكالاته الحقيقية، وإهمالقه الأولويات في الدرس الفقهي.

وقد أعطى شريعتي عدة نماذج بخصوص هذا الموضوع؛ فمسألة العتق والرق مثلاً دلالة على انشغال علماء الدين بمشكلات زائفة أو وهمية لا وجود لها على أرض الواقع، وفي هذا يقول: «هناك أصوات تعلقو في الحوزات الإسلامية تتحدث عن السيد والعبد والحارية والغلام، والأغرب من هذا وذاك أن أسواق المسلمين حلت من الرقيق، ولم يعد العوام يستسيغون هذا النوع من المعاملات، بينما ما زالت جامعة الإمام الصادق منهمكة في البحث في هذه الأمور»⁽¹⁾.

ويضيف قائلاً: «لا يوجد كلام عن حق شعب في نفضه بينما يكثر الحديث عن حقوق السيد على عبده»⁽²⁾، فشريعتي في قراءته للفقهِ الإسلامي يوجه الاهتمام إلى البعد العملي خاصة على المستوى الاجتماعي، ما يعني إعادة قراءة للأحكام الفقهية في ظل التغيرات المعاصرة التي مست حياة المسلمين، وهذا بمثابة إنقاذ للفقهِ من غيابه، واستعادة حضوره الفعال في حياة المسلم تنظيراً وتطبيقاً.

وتعد قضية تعدد الزوجات مثلاً آخر لكن بطريقة مختلفة؛ بتحويل الفهم إلى اتجاه جامد في المسألة بينما الرق كان مشكلة وهمية أساساً، إذ أن ما استوجبها هو الظروف الاجتماعية والمراحل التاريخية، «ولكن مما يثير الأسى والأسف أن بعض الممارسات والتطبيقات العملية للأحكام الإسلامية في مجتمعاتنا كثيراً ما تتخذ طابعاً قبيحاً يتعذر تبريره أو الدفاع عنه، مما يجعله موضع اتهام في رأي الإنسان المثقف، بل ويبدو المثقف محقاً في إدانة واستهجان أمثال هذه الممارسات. وبما أنه من غير الممكن ولا يرتجى أن يبادر الجميع إلى دراسة الظواهر الموجودة في واقع الحياة والتمييز بينها وبين جوهر وحقيقة الأحكام الإسلامية، فقد أدى ذلك إلى أن ينظر إليها الجيل الشاب نظرة مريبة ومستهجنة، في حين أن الأحكام الإسلامية المطروحة بشأنها أحكام سامية ونبيلة وعلمية. ويمكن الإتيان بقضية تعدد الزوجات كنموذج لأمثال هذه القضايا»⁽³⁾، بحيث أنه في النصوص الدينية مرتبط بالظروف الاجتماعية التي قد تفرضه، كالحروب مثلاً ومصير اليتامى الذي أشار إليه القرآن الكريم، وبالتالي فجعلها من

(1) - علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص 159

(2) - المصدر نفسه، ص 158

(3) - علي شريعتي، مسؤولية المرأة، ص 68-69

القضايا المحورية في السجلات الدينية غير مبرر، خاصة بالنظر إلى الشروط التي وضعها القرآن الكريم بخصوص هذه المسألة، والتي يوضحها قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَّةَ وَرُبَعًا فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾⁽¹⁾. لذلك ينبغي تدارس القضايا الدينية في سياقها المقاصدية.

3- الفصل بين الدنيا والآخرة

لم يفصل الإسلام بين الدنيا والآخرة في منظومته الدينية، إذ أن الأولى محطة عبور للثانية، كما شجع هذا الدين الإنسان على عمارة الأرض باعتباره خليفة الله فيها، وبالتالي فالمطلوب منه هو العمل الدؤوب وتسخير خيرات الطبيعة لخدمته، فالانقطاع عن الدنيا لا يبني الآخرة، كما أن الرهبانية لا تقيم الحضارة، إن الإسلام شريعة متكاملة توازن بين متطلبات الروح والجسد، بين الدنيا والآخرة، بين الحياة والموت، والنبي الأكرم ﷺ خير دليل على ذلك، فاهتمامه بإقامة المجتمع الإسلامي الأول أو الدولة الإسلامية الأولى إن صح هذا التعبير، بكل ما تطلبت المرحلة من صبر وحنكة سياسية وتدير اقتصادي واجتماعي، وعناية بسبل تطوير هذا المجتمع بما يتوافق مع تعاليم الدين الحنيف، وكل هذا لم يعق بناء الإنسان على المستوى الروحي والذي جعله النبي ﷺ أحد أهدافه الكبرى، وبالتالي فالسبيل إلى الآخرة يمر عبر الدنيا ولا يتم هذا إلا بعمارها وتحقيق الاستخلاف فيها، بلا إفراط مؤد إلى طغيان المادية أو تفريط موصل إلى الرهبانية التي تحمل بذور الفناء بداخلها، ويلخص هذا قوله تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾⁽²⁾.

وبداية اعتبر شريعتي الدنيا والآخرة صفتين وليستا اسمين لإقليمين جغرافيين متجاورين. مفسرا ذلك بأن «كل ما هو ديني وقبيح وقليل ومدنّس وعدم الروح والتعالى والمعنى فهو الدنيا، وكل ما هو جميل وحسن وخالد ومليء بالحقيقة والمعنى والعلو والجلال هو الآخرة. كل ما هو في متناول اليد وقريب ونازل

(1) - النساء: 3

(2) - القصص: 77

ونافع هو الدنيا، وكل ما هو أسمى وأبعد ومتعال وثمان هو الآخرة»⁽¹⁾. فهما غير مشخصين أو متجاورين، وعلى الرغم من أن الإتيان بالمفاهيم مجردة لا يمنحها الشرعية، إلا أن ما يبرر رؤية شريعتي هو البعد العملي، وعدم الفصل بين الدنيا والآخرة، إضافة إلى الطابع الروحي الذي يتجاوز حيز التنظير لهذه القضية.

واعتبر أن الرسول ﷺ قد حمل الرسالة بيد والسلاح باليد الأخرى، وبذلك قام ﷺ برسالته؛ «الأولى: النبوة والبلاغ والرسالة... أما الرسالة الأخرى: فهي وضع هذه الرسالة الأولى موضع التطبيق والإمامة، والقيام بقيادة المجتمع، والتعليم الجماعي للبشر لتشكيل أمة تكون نموذجاً للمجتمع الإنساني، وهذا يتطلب القيادة السياسية والاجتماعية والمسؤولية والالتزام والصدام والحرب والجهاد. ومن هنا أمسك الرسول الرسالة في يد والسيوف في اليد الأخرى، فالرسالة تمثل المدرسة الفكرية والنبوة، والسيوف يمثل الرسالة والقيادة والإمامة»⁽²⁾. إضافة إلى أنه «كان يقوم بتوسيع نطاق رسالته الاجتماعية في مسيرة مكافحة الطبقة الأرستقراطية في زمانه... وكان يعيد الشخصية الإنسانية للجماهير إليها»⁽³⁾، ويجعله للنبي ﷺ النموذج الذي يقتدى به في هذا، فإنه يعود إلى الأصول الإسلامية في تنظيره لمشكلات العالم الإسلامي المعاصر، فبناء الجانب الدنيوي هو تحقيق لرسالة الإسلام وسير على خطى سيد الأنام ﷺ. وكجزء من رؤيته الكلية، جعل شريعتي الناس كعنصر فاعل في عملية البناء هذه، فالرسالة لا تتحقق من دونهم، والافتداء لا يستقيم إلا بهم، يقول: «إنك هنا لتتعلم أنه: دون الناس فإن السعي للجنة لا يعدو أن يكون إحدى طرائق الرهينة المستقبحة، وأن: انتظار العائد المادي المؤجل أسوأ من دفعه لك في الحال؛ لأنه الطمع الذي يحتفظ بشراسته إلى يوم القيامة»⁽⁴⁾، وانطلاقاً من رؤيته فإن السعي للجنة عن طريق البحث عن الثواب كنتيجة حتمية من دون الاهتمام بمتطلبات ذلك على مستوى الواقع لا يستقيم، إذ أنه يعبر عن خلل في مقاصدية الفعل داخل السياق الديني.

(1) - علي شريعتي، الصحراء، هامش ص 323، وينظر أيضاً: علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، هامش ص 249

(2) - علي شريعتي، التشيع مسؤولية، ص ص 73-74

(3) - المصدر نفسه، ص 72

(4) - علي شريعتي، الحج الفريضة الخامسة، ص 261

4- قضية المرأة

تعد المرأة أحد دعائم المجتمع الذي لا يستقيم إلا به، وكل انحراف في تصور هويتها ودورها هو انحراف على مستوى المجتمع ككل، لذلك فإن القضايا التي طرحها شريعتي بخصوص المرأة تتعدد بتعدد الإشكالات المثارة حولها في عصره.

لكن لم الحديث عن المرأة؟ «إن حقوق المرأة إزاء الرجل والرجل إزاء المرأة تستتبعها قضيتان أساسيتان؛ إحداهما القول بأصالة الأسرة، والأخرى القول بأصالة المرأة بوصفها كيانا مستقلا، بل وبصفتها قيمة إنسانية. وهذا يقف على العكس تماما من التهم والافتراءات والهجمات التي يشنها ضد الإسلام الغرب بنفسه أو على لسان أشباه المثقفين والمجددين لدينا، والوثائق التي يستدلون بها على ذلك هي المسلمين بدلا من الإسلام»⁽¹⁾.

إن تأسيسه للموضوع يحمي المرأة من رؤيتين سلبيتين، الأولى أن تكون مستلبة استيلابا تراثيا، ومحكومة بعادات وتقاليد مجتمعها، والثاني أن تكون مستلبة من رؤيتها لنفسها وللعالم بنظرة غريبة. ففي الحالة الأولى تتحدد النظرة النمطية للمرأة وفق رؤى تدعي انتسابها إلى الإسلام، وهذا ما يمنحها الشرعية والتمكين، رغم كون الإسلام قد ساوى بين الجنسين في الحقوق والواجبات، أما الاختلافات الواردة في الأحكام بينهما فتعود إلى مقتضيات كل جنس، بشكل يراعي التكامل الوظيفي بينهما.

لذلك قام شريعتي بنقد التصور السائد عن المرأة بوصفها ضعيفة وتابعة للرجل، وغير مؤهلة لاتخاذ القرارات سواء ما تعلق بالمستوى الفردي أو الاجتماعي⁽²⁾.

وقام بالبحث في الجذور التاريخية لسبب التفرقة بين الجنسين، معضدا ذلك بالآيات القرآنية، فالمجتمع الجاهلي الذي جاء الإسلام لتغيير البنى التي تحكمه، مارس العنصرية ضد النساء ووأدهن حيات، بحيث ارتبط وجود المرأة بالعار في القوانين القبلية التي حكمت شبه الجزيرة العربية آنذاك، وفي تفسيره لذلك أرجع الأمر إلى الجانب الاقتصادي بوصفه العامل الأساسي الذي شكل صورة المرأة في المجتمع الجاهلي، يقول: «في النظام القبلي وبسبب فظاظة الحياة والإنتاج(بالأخص في صحراء الجزيرة

(1) - علي شريعتي، مسؤولية المرأة، ص 67

(2) - ينظر علي شريعتي، حسن ومحجوبة، ص 2016

العربية)، والعداء الدائم بين القبائل، المحتاج بشدة إلى القوة وقدرة العضلات، يتحول الصبي تلقائياً إلى عامل اقتصادي ودفاعي واجتماعي ضروري للعائلة أو القبيلة، وهو الذي يأتي بالخبز، والبنت تأكل فقط، طبيعي أن اختلاف الجنس يصبح ملاكاً اقتصادياً طبقياً، فيصنع الرجل الطبقة الحاكمة والمالكة، وتصنع المرأة الطبقة المحكومة والمملوكة وتصبح العلاقة بين الرجل والمرأة علاقة وِالٍ ورعية، فتخلق هاتان القاعدتان الاقتصاديتان لكلا هذين الجنسين قيمتين إنسانيتين ومعنويتين مختلفتين، كما تحمل الأملاك الاقتصادية في عائلة ما بعد فترة معها الشرف الوراثي والعرقى والقيم الأخلاقية والذاتية والفضائل والكرامات، على عكس الفقر الذي يذرو كل هذه الأشياء في الهواء»⁽¹⁾، فالرغبة في حفظ الأملاك قد ضيق من خيارات المرأة في الزواج مثلاً، عن طريق الزيجات ذات الارتباط العائلي، التي تجعل تمرکز الثروة في العائلة نفسها. إضافة إلى أن النظام القبلي في الفترة التي سبقت البعثة النبوية كان يعيش في سلطة الأب بعد أن تجاوز مرحلة أو عصر سلطة الأم، لذلك جعل من أسماء الآلهة ذكورا بينما كانت الملائكة والأصنام إناثاً⁽²⁾. وهو ما نلاحظه أيضاً في الخطاب القرآني الذي ذم المتشبهين بآراء الأولين أو السابقين أو الآباء والأجداد.

وقد ورد أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ مِّنْ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾⁽³⁾. وإن كان وأد البنات خوفاً من الفقر أو خوفاً على الشرف قد توقف مع مجيء الإسلام، لكن الأفكار التي تعامل المرأة بدونية استمرت رغم التعاليم الإسلامية التي ساوت بين البشر بغض النظر عن جنسهم أو لونهم أو عرقهم أو أي انتماء آخر، ومن هذا القبيل «وضع المرأة، الذي يحاولون إبقاءها عليه بحجة أنه كان من السابق، هكذا، وبأنهم اعتادوا عليه، ويقبلونه، ومنطبق مع مصالحهم، مدعين أن الإسلام هو الذي يريد هذا، وأن الدين وضع هذا الشكل ويجب أن يبقى هكذا إلى يوم القيامة... مدعين أن محمداً ﷺ خاتم الأنبياء هو الذي أراد للمرأة أن تكون بهذا الشكل وهذه الصفات»⁽⁴⁾.

أما في الحالة الثانية، فاعتبر شرعياً دعاوى تحرر المرأة جزءاً من خدمة الاستعمار، لأنها لا تحررها

(1) - علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، ص ص133-134

(2) - المصدر نفسه، ص 130

(3) - الإسراء: 31

(4) - علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، ص ص54-55

بالعلم والثقافة والوعي، بل بضرب قيمها، وجعلها مجرد مستهلكة للثقافة والسلع ونمط المعيشة الغربي. «والمرأة في المجتمعات الإسلامية يجب ألا تكون مستهلكة للسلع الواردة من أوروبا وأمريكا فحسب، بل عليها أن تؤثر تأثيرا جذريا عميقا على العلاقات الاجتماعية، على جيل اليوم والغد، على شكل المجتمع، على أخلاقه، قيمه وأدبياته، فنه وعقيدته، وكل شيء»⁽¹⁾، لأن ما يفد اليوم من الغرب لا هو من العلم ولا هو من الإنسانية، ولا هو من الحرية في شيء، ولا هو قائم على أساس احترام المرأة⁽²⁾.

وهنا تكمن الخطورة، إذ أن استيراد نماذج من خارج المحيط الثقافي الخاص وإسقاطها على الذات ينتج تشوهات لا على مستوى المرأة ووضعها فقط، بل على المجتمع ككل، باعتبارها نواة الأسرة وبالتالي لا يقوم المجتمع إلا بها، كما أن التحرر من التقاليد الموروثة التي تهين المرأة، والانتقال إلى النموذج الغربي وتمثله، لا يحل القضية بقدر ما يزيد من تعقيدها وتأزمها أكثر، لأن النموذج الغربي كان نتاج خبرات وظروف خاضعة لمؤثرات مرتبطة ببيئة معينة لها شروطها الخاصة ورؤيتها الخاصة وطابعها الخاص، ونجاحها مقترن بكل ذلك، بينما يختلف الوضع في المجتمعات الإسلامية التي تحتكم في بنائها إلى أسس خاصة بها أيضا، كونها النصوص الدينية و الخبرة الإسلامية طيلة قرون.

فإنقاذ النساء من الغزو الغربي «لا يتم بواسطة التعصب المقيت، وتكبير المرأة بقيود وأغلال تعود إلى تقاليد بالية. وإنما السبيل إلى ذلك يتحقق فقط من خلال إعطاء المرأة حقوقها الإنسانية والإسلامية»⁽³⁾، وبفعل ذلك «نكون قد أعددنا أفضل عنصر قادر على مجابهة هذا الهجوم، وإذا منعناها حقوقها نكون قد منّا أجلّ خدمة لهذه الدعوة المشؤومة، ونكون قد أخرجناها من هذا الطريق إلى الطريق الآخر الذي تزينه هذه الدعوة»⁽⁴⁾.

المرأة كما يراها شريعتي ليست مسلوقة الإرادة أمام الرجل، بل هي مسؤولة أمام نفسها وأمام الخلق، وأمام الرسالة المحمدية أيضا، وعليه، فإن «الإسلام جعل بنين الأسرة قائما على قاعدة إنسانين متكاملين، لقد بنى العلاقة والرابطة بينهما على أساس الإيمان والمسؤولية والمحبة، وللمرأة دور في الأسرة،

(1) - المصدر نفسه، ص 128

(2) - علي شريعتي، مسؤولية المرأة، ص 41

(3) - المصدر نفسه، ص 27

(4) - المصدر السابق، ص 27

وحق وشخصية توازي الرجل ولا تتعارض معه، وكلاهما متساو ومسؤول في إطار أسرتهما، ويتحملان مسؤولية متساوية في مسيرة الإيمان، ورسالة الزمان، وأمام الخلق»⁽¹⁾. وبناء على ذلك فالمرأة الخاضعة للتقاليد الموروثة ذات المنحى السلبي، أو المفتتنة بالنموذج الغربي، أو حتى تلك التي تشكل رؤيتها وفق تصورات عهود سيادة الأب أو موروثة عصور الرق، لا تمثل الوجه الإسلامي، ولا تساهم في البناء الاجتماعي والتغيير الحضاري.

إذ أنها لو ارتبطت بإيمانها ونبع الإسلام البناء، ولو عادت إلى ثقافتها وإيمانها وتاريخها فإنها ستحرر من تبعيتها للغرب، وستتمكن من تصنيع الثورة وتغيير الواقع رغم كل الظروف المحيطة بها⁽²⁾.

ذم شريعتي نموذج المرأة التي لا تفيد مجتمعا، واعتبر أنها لا تساهم في عملية التغيير والتصدي للوضع القائم، فلا يُعتمد على المرأة التقليدية ولا على التي مسخت بثقافة الغرب الوافدة، بل إن المرأة الأنموذج هي التي «تكسر التقاليد القديمة المتحجرة- التي تحكم على روح المجتمع وفكره وسلوكه باسم الدين، ولكنها في الواقع ليست قومية ورجعية - وتستطيع أن تنتخب خصائص إنسانية جديدة، وهي تلك المرأة التي لا ترويهما تلقينات القدامى، كنصائح وراثية ميتة، ولا تحدها الشعارات المستوردة المخادعة، وترى بوضوح خلف أقمعة الحرية وجوها كريهة، لا إنسانية ولا أخلاقية، تعمل ضد استقلال الإنسان ومعنوياته وحرمة المرأة»⁽³⁾.

لكن هناك امرأة من نوع ثالث... امرأة لا تقبل النموذج المستورد الوافد من أقدر وأسوأ أعداء الإنسانية. فهي تعرف كلا النموذجين حق معرفتهما؛ وما يفرض عليها باسم التقاليد الموروثة لا صلة له بالإسلام، وإنما هو مأخوذ من عهود سيادة الأب وحتى من عهود الرق، وما يفد اليوم من الغرب لا هو من العلم ولا هو من الإنسانية، ولا هو من الحرية في شيء، ولا هو قائم على أساس احترام المرأة⁽⁴⁾.

وهذه الرؤية مستمدة من القرآن الكريم وسيرة المصطفى ﷺ، ففي تعامله مع نساء بيته وجماعة المسلمين كان قد أرسى مفاهيم جديدة وكرس بذلك قيما انتقلت بالمرأة من مهانة الجاهلية إلى عز

(1) - علي شريعتي، حسن ومحبة، ص 26-27

(2) - المصدر نفسه، ص 23

(3) - علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، ص 129

(4) - علي شريعتي، مسؤولية المرأة، ص 41

الإسلام، لذلك فربط سلوكيات المسلمين في تعاملهم مع النساء بالدين الحنيف بجانب للصواب، إذ أن العادات الاجتماعية والتقاليد الموروثة قد تؤثر على سلوك الفرد أكثر من تأثير الدين نفسه، ولكنها تنسب إلى الإسلام لتمنح الصبغة الدينية التي تشرعن لنفسها بها.

والملاحظ أيضا الحضور الطاعني لفاطمة رضي الله عنها في كتابات شريعتي، إذ كان أحد مؤلفاته حولها، ناهيك عن ذكرها في مؤلفاته الأخرى. وما يبرر هذا الحضور هو الرمزية الدينية التي تحملها باعتبارها وريثة النبي، وأقرب بناته إليه، كما أن النبي ﷺ بمنحه فاطمة تلك المحبة والمعاملة كان قد قلب موازين القبيلة الجاهلية، وأرسى نظاما جديدا تحفظ فيه مكانة المرأة ويعاد تشكيل دورها.

ففاطمة ابنة النبي وزوجة علي وأم السبطين، اعتبرها شريعتي منبع إلهام الحرية والعدالة والجهاد ضد الظلم والقسوة والتمييز، إذ كانت في كل مكان من تاريخ الشعوب الإسلامية، والقطاعات المحرومة في الأمة الإسلامية⁽¹⁾، وهي المرأة النموذج، بحيث لم تعفها العفة الأخلاقية من مسؤوليتها الاجتماعية⁽²⁾، حيث أنها: «امرأة مسؤولة، تمارس المسؤولية الاجتماعية، وتعيش في قلب الحدث السياسي لمجتمعها وضمن صراع الحق والباطل، نهضت في مواجهة المؤامرة التي استهدفت حركتها وثورتها وإيمانها وشعبها»⁽³⁾. والمكانة التي اكتسبتها لم تكن متعلقة فقط بنسبها الشريف، بل بعملها وبما قدمته لخدمة المجتمع. وهذه حال النماذج التي استدل بها شريعتي؛ نساء فاعلات في مجتمعاتهن، أو متحديات للظروف - هاجر - أو واقفات ضد الظلم - زينب - وفي هذا تجاوز للنظرة النمطية للمرأة، وتذكير لها بقدرتها على تفعيل دورها كما أراد الإسلام.

إن القضايا التي أثارها شريعتي على مستوى العبادات أو على المستوى الاجتماعي ككل توضح منهجه في نقد الفكر الديني، بحيث أنه ذو بعد مقاصدي، يراعي احتياجات المجتمع ليلبيها، فالتعاليم الدينية في هذه الرؤية لا تنفصل عن الواقع، بل تجعل المنطلق في عملية البناء؛ بناء الإنسان وبناء الحضارة، ولا يتم كل هذا إلا بتفعيل أمرين؛ النص بتأثيره، وسؤال الواقع بإثارته.

(1) - علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، ص 230

(2) - المصدر نفسه، ص 208

(3) - علي شريعتي، حسن ومحجوبة، ص 21

المبحث الثالث: أزمة المؤسسة الدينية

لعبت المؤسسة الدينية دورا بارزا في توجيه الفكر الديني خلال العصور المختلفة، وإن كانت قد قدمت خدمات جليلة له، فإنها أيضا شكلت أحيانا تهديدا حقيقيا له، خاصة حين تحالفها مع السلطة القائمة، مما يجعل الفكر الديني الناتج في هذه الحالة فكرا موجها لخدمة أغراض سياسية أو مصالح فئوية، وهذا ما بينه شريعتي ووقف ضده من خلال مشروعه بشكل عام.

المطلب الأول: السلطة والمال وصناعة الاستبداد الديني

قدم شريعتي نقده للفكر الديني كمشروع متكامل يراعي خصوصيات الفكر الإسلامي من دون أن يهمل الأسباب الحقيقية التي أوصلته إلى حالة الركود التي يعاني منها، لذلك فإنه قد قام بحفر في الأفكار وبحث في جذورها، إضافة إلى الغوص في أعماق التاريخ الإسلامي من أجل الاستدلال على الظواهر التي استمر وجودها، وكانت ذات امتداد تاريخي بين الماضي والحاضر.

ومن ضمن القضايا التي طرحها هي تحالف ثلاثية الدين والسلطة والمال، والتي كانت من الأسباب التي حرقت فحوى الخطاب الديني عن مبتغاه، خاصة وأن الدين في هذه الحالة يسير من طرف أصحاب المال والسلطة.

إن «الطبقة الروحانية كانت إحدى هياكل الطبقة الحاكمة على طول التاريخ»⁽¹⁾، فأهمية الدين خاصة تطغى على المجتمعات البشرية بصفة عامة، وليست ميزة في الدين الإسلامي فحسب، كما أن الحاجة إلى الدين ليست متعلقة بالعامل الروحي فقط، بل هي ملتصقة أيضا بالعوامل ذات البعد الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، فالدين الواحد يؤلف قلوبا شتى، ويجمع تحت رايته الناس جماعات وأفراد على اختلافهم، فيكون بذلك عامل وحدة تميز مجتمعا أو أمة ما عن غيرها. وهذا الأمر هو السبب الرئيس في محاولات توظيفه لخدمة المصالح المختلفة خاصة على الصعيدين الاقتصادي والسياسي، إذ أن المعتقدات الدينية قادرة على إحداث تغيرات جذرية داخل المجتمعات إن بالسلب أو الإيجاب.

⁽¹⁾ - علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ص 63.

اعتبر شريعتي أن تحالف الدين والسلطة والمال كان حماية لدين الشرك وتكريسا للوضع القائم⁽¹⁾، وكما سبق الذكر فدين الشرك في رؤية هذا المفكر مبني على أبعاد اجتماعية بحتة، حيث يقيسه بناء على آثاره في البيئة التي يتواجد بها، والدين الذي لا يكرس العدالة والمساواة، ويستغل الأفراد ويستعبدهم هو دين الشرك، بينما دين التوحيد مبني على القيم التي تحفظ كرامة الإنسان وترتقي به وفق ما رسمته تعاليم الدين الحنيف الذي جعل الإنسان خليفة الله في الأرض. «أما إذا استُغِلَّ الدين من قبل السلطات الحاكمة لحفظ مصالحها فستحصل أسوأ فاجعة يُسحق فيها الإنسان في الأنظمة المعادية للإنسانية، ويصبح الدين شهيدا في سجلات التاريخ»⁽²⁾.

وبالنظر إلى التاريخ الإنساني فإن ثلاثية السلطة والمال والدين هي التي تحكمت به عبر العصور، «إن الثالث أشبه ما يكون بالشركاء الثلاثة في شركة واحدة: حيث يقوم الأول بالدعاية والإعلان، ويتولى الثاني سرقة ما في جييبك، بينما يعد الثالث نفسه للمشاركة في الأرباح. هذا الشرك الثالث هو الذي يهمس في أذنيك بما يزعم أنه كلمة السماء: يا أخي، كن صبورا ودع هذه الدنيا لطلابها، وكابد المعاناة فيها حتى تدخل الجنة في آخرتك... حتى وإن متّ جوعاً إملأ قلبك بالتسامح»⁽³⁾، فهم طبقة واحدة ووجوه ثلاثة⁽⁴⁾.

وقام شريعتي باستحضار الرموز القرآنية وإسقاطها على الواقع، حيث يربط بين قابيل باعتباره نموذجا للاستغلال بهذه الثلاثية ذات الهدف نفسه، ليكون صورة لها، فهناك قابيل واحد يمارس الاستكبار منطلقا من قواعده الثلاث:

1- السلطة: السياسة، الطغيان (فرعون)

2- إراقة الدماء: الاستغلال، الاقتصاد (قارون)

3- الخداع: الإيمان، الاستغلال (بلعم)

وعلاقة ذلك بالواقع أن المجتمعات المعاصرة يختفي فيها وجه قابيل خلف السياسة والاقتصاد والدين،

(1) - علي شريعتي، دين ضد الدين، ص ص 44-45، وينظر أيضا: علي شريعتي، حسن ومحبة، ص 12

(2) - علي شريعتي، دين ضد الدين، ص 152

(3) - علي شريعتي، الحج الفريضة الخامسة، ص ص 287-288

(4) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص ص 491-508

فهو يحتفظ بقوته النافذة المتميزة في هذه القواعد الثلاث. لقد أسس قاييل قوى التسلط الكبرى وهي: الطغيان، الثروة، النفاق. والتي تولد عنها: القهر، الاستغلال، وفنون غسل الدماغ. إذ كان فرعون رمزا للطغيان، وقارون رمزا للمال، بينما كان بلعم رمزا للنفاق⁽¹⁾.

«إنها الأشكال الثلاثة المكونة لقوة قاييل، إنها وجوه الشيطان الثلاثة ورمز التثليث..»

اضرب فرعون: ذلك معناه "إن الحكم إلا لله"

اضرب قارون: ذلك معناه "المال مال الله"

اضرب بلعم: ذلك معناه: "إن الدين كله لله"⁽²⁾.

وبالتالي «نفس تلك الوجوه الخالدة لجسد واحد: فرعون وقارون وبلعم، في الشعب الثلاثة الخالدة لجسد واحد القصر، الدكان، والمعبد.. كل منها مهتم مشغول بعمله الدائم: الاستبداد الاستغلال والاستحمار»⁽³⁾، هذا الحضور القرآني في تأسيس شريعتي هو بمثابة الخلفية الثقافية التي يستند عليها في بناء مشروعه الفكري داخل السياق الإسلامي، وهذا الربط بالواقع هو ملخص رؤيته الاجتماعية، وعليه فهو يقدم تفسيراته بالتكامل بين الطرفين.

وفي حديثه عن ما وصفه بـ"مثلث السيف الذهب والمسيحة" يقول: «الأول يشد رؤوس الخلق بالأغلال، والثاني يخلي جيوبهم، والثالث يعظه هامسا في أذنه هادئا حنونا بلهجة فياضة بحب الخير والحكمة، وبشكل فيه تعاطف: اصبر يا أخي، أحل باطنك من الطعام حتى ترى فيه نور المعرفة، دع الدنيا لأهلها يا أخي، وعمر منزل آخرتك، أي تدير لك مع وجود التقدير، لقد أعطي كل إنسان نصيبه من العطاء أو عدمه، كن شاكرا فالخير فيما وقع، الدنيا دار المحنة والذلة والفقر، وبالنسبة للمؤمن اجعل جوعك رأس مال غفران ذنوبك»⁽⁴⁾. إذن ما يقوم به بلعم هو تبرير الوضع القائم باسم الدين، كنوع من الاستحمار والاستغلال للطبقات المحرومة أمام جبروت السلطة والمال، وبلعم كرمز هو: «كبير رجال الدين اليهود الذي خان دينه وقومه من أجل مصالحه الخاصة، وتغافل عن روابطه القومية

(1) - علي شريعتي، الحج الفريضة الخامسة، ص ص 243، 252

(2) - المصدر نفسه، ص 244

(3) - علي شريعتي، الحسين وارث آدم، ص ص 80، 173

(4) - المصدر نفسه ص 85، و ينظر أيضا: ص ص 182-183، ص ص 276-279

والدينية، والقرآن يذكره كنموذج لرجل الدين الخائن في دين التخدير، ورمز لاستحمار الناس إلى جانب فرعون وقارون»⁽¹⁾.

وحسب شريعتي، فإن «الاهتمامات المذهبية، والمخاوف الاجتماعية ذات جذور اقتصادية قبل أن تكون ذات جذور عقائدية»⁽²⁾، لذلك فتحالف السلطة والمال والدين من شأنه أن يتحكم في مسار المجتمع ككل. ولم يكن الدين الرسمي فقط من وظف ضد الناس، بل قد قامت بالدور نفسه الفلسفة والأدب والفن ..⁽³⁾. لأن الأديان المسيطرة على التاريخ كانت سلاحا معنويا بيد الطبقة الحاكمة، كانت في يد أجنحتها القديمة والقوية سدا منيعا يمنع القوام والدوام لبنية المجتمعات المكونة من أكثر من طبقة، المتناسقة شكلا لكنها مليئة بالتضاد والتناقض والشقوق في طرزها... والتي كانت بسبب هذا التضاد الداخلي وعدم الاتساق والتشابه بين الأبعاد والعناصر التي تكونها محكوما عليها بالفناء والانهيار»⁽⁴⁾. «إنه لمن أعظم وأسوأ وأخفى مآسي الإنسانية، والتي لم تفهم بعد جيدا من قبل الكثير من المفكرين استعباد الشعوب بذات وسائلهم للتحرر! وتقتيل وتعذيب الناس باسم مصدرهم الوحيد للحياة الكريمة، كيف؟! بالخلط بين عقيدة وأخرى؛ شأن الشرك الذي يتخفى في ثياب التوحيد، والذي تمثل في أكبر منافقي التاريخ: إبليس المتنكر في صورة القديس»⁽⁵⁾، وخطورة الأمر كامنة في اتخاذه مظهر غير مظهره الحقيقي، وهذا ما يشكل وعيا زائفا اتجاه الذات، وتاريخها وحاضرها، بل ومستقبلها أيضا. وما يسعى شريعتي إلى تحقيقه هو الكشف عن مواطن الزيف في الفكر الديني، رغم كل جبهات الصدام التي ينطوي عليها هذا الأمر، وقد لخصت سيرته ذلك من خلال مجابته للمؤسسة الدينية من جهة، وسجنه وعرقلة نشاطاته من طرف الدولة حينها من جهة أخرى.

يركز شريعتي على المسؤولية سواء على مستوى الفرد أو المجتمع، من أجل تحقيق العدالة والوعي أو الوصول إلى النباهة الاجتماعية، لذلك فهو يبين ما يخالفها. وهذه الرؤية نابعة من قدرته على التنظير وربطه بالواقع من جهة وبالنص من جهة أخرى. ويواصل إسقاط المفاهيم القرآنية على الواقع بقوله: «ما

(1) - المصدر السابق، ص 167

(2) - علي شريعتي، أبي أمي نحن متهمون، ص 32، وأيضا: هامش ص 42

(3) - علي شريعتي، دين ضد الدين، ص 153

(4) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص ص 495-496

(5) - علي شريعتي، الحج الفريضة الخامسة، ص 285

نقرأه في القرآن من وجود نماذج تعبد الرؤساء أو رجال الدين من دون الله لا يعني ما نفهمه اليوم من معنى محدد للعبادة، بل يعني أن كل من أجبر جماعة على طاعته طاعة محضمة فقد اضطهرهم إلى عبادته، وبالتالي ادعى الربوبية، وكذلك كل من اتخذ جماعة أو صنفا معينا متكأ، واستسلم أمامهم خاضعا، وقلدهم تقليدا محضا، وسلك معهم سلوك العبيد مع أسيادهم، فقد عبدهم واتخذهم أربابا من دون الله⁽¹⁾، وهو بذلك يرفض كل أشكال الاستغلال سواء كانت من طرف الهيئات الدينية أو غيرها، كما أنه يجعل المفاهيم قابلة للتأويل، فهذا الدمج بين التوحيد والحرية والشرك والعبودية يعبر عن توجهه كمفكر ذو رؤية إنسانية، انطلقت من الدين باتجاه الإنسان.

إن هذا التحريف قد خلق دينا آخر، حتى «صارت المجازر العامة وإبادة الأمم جهادا، ونهب الشعوب زكاة، وطواغيت الأرض أصفياء الله، وأعداء الناس أحياء الله المخلصين»⁽²⁾.

واعتبر شريعتي أن رسالة النبي الأكرم محمد ﷺ ليست حركة مجردة، بل هي جزء من سلسلة النبوة الممتدة من إبراهيم إلى محمد عليهم السلام، إذ أن الهدف هو تحقيق تكامل الإنسان وإنقاذه أيضا، وبالتعبير القرآني تزويد البشرية بالكتاب والميزان والحديد وتعليم الحكمة، أي الوعي والعلم والبحث عن الحقيقة وتحقيق القسط والمساواة. هذه الرسالة متوارثة عبر التاريخ، حيث يتسلمها الأنبياء المبعوثون والناس المتطلعون إلى العدل، وهؤلاء هم حاملوا هذا الميراث الإلهي العظيم. وفي المقابل نجد فئة أخرى ممن "يكتمون آيات الله" "ويقتلون الأنبياء" "ويصدون عن سبيل الله"، ومن يستعبدون الناس، معتبرين أنفسهم أربابا من دون الله، وكل هذا تحت مسمى "الروحانية"، وهؤلاء هم من حملوا عناوين كلية في القرآن الكريم، وحسب شريعتي فهم يندرجون تحت مسميات: الملأ، المترف، والراهب. والحرب بين الفئتين متواصلة منذ بداية التاريخ إلى نهايته، واستمراريتها شاملة للزمان والمكان. إلى أن يسود العدل ويزول الاستبداد السياسي والاستغلال الاقتصادي والاستحمار الديني⁽³⁾.

وقد ربط شريعتي كلمة أمي بأكثر الطبقات حرمانا، وحملها معنى آخر تماما، يقول: «أمي هو من كلمة أمة، وهذا يعني أنه أمة مقابل تلك الأبعاد الثلاثة - حيث كانوا على مدار التاريخ وارثين لقايل،

(1) - علي شريعتي، الحسين وارث آدم، هامش ص 195

(2) - علي شريعتي، الحسين وارث آدم، ص ص 202، 90

(3) - المصدر السابق، ص ص 126-128، و ينظر أيضا: 276-280

وكانوا يمتلكون القدرة السياسية، والاقتصادية، والدينية، على حساب الناس - فهو أُمي، يعني مرتبط بالناس، والأمة، وبالطبقة المحرومة، ضحى وجرح، واستغلت أمواله، وخانوه، وهذا كله بواسطة أهل الطبقات الثلاث، والأشخاص الثلاثة: فرعون، قارون، بلعم بن باعوراء»⁽¹⁾.

إن هذا التحالف يخلق انحرافات خطيرة؛ عندما تلبس القوة رداء التقوى... فإن النتيجة أعظم مأساة، ومن خلال هذا المبدأ فسر شريعتي التاريخ كحادثة صفين على سبيل المثال لا الحصر⁽²⁾.

وخلاصة القول أن رؤية شريعتي للدين تجعله الأساس الذي تحاكم إليه بقية الجوانب التي تسير حياة الإنسان، وأي استغلال لدور الدين ومحاولة تطويعه لخدمة توجه معين أو تيار سياسي، أو إقحامه في صراعات فئات معينة هو من قبيل تحريف رسالته، ما ينتج آثارا مدمرة على فهم الدين وتطبيقه وفاعليته في المجتمعات الإسلامية. وإن كان فرعون وقارون وبلعم هي شخصيات تاريخية فإن شريعتي يوظفها كأمثلة حية ومتجددة في حياة الأمة، كتلخيص لدور السلطة والمال في صناعة الاستبداد الديني وتبرير مختلف أشكال الانحراف التي ينتجها.

المطلب الثاني: رجال الدين في رؤية شريعتي

كانت مكانة علماء الدين ولا تزال كبيرة في الحضارة الإسلامية، إذ أنهم تولوا مهمة شرح وبيان الأحكام في الشريعة الإسلامية، إضافة إلى تفسير آي الذكر الحكيم والعناية بسنة النبي الأكرم ﷺ وآثار المسلمين منذ ميلاد هذا الدين إلى الآن، مؤسسين على ذلك علوما شتى بين الفقه والحديث والتفسير وعلم الكلام وغيرها من العلوم الإسلامية التي كانت نتاج تفاعل المسلمين مع النصوص المقدسة. وإن اختلف الوضع القديم عن الحديث إلا أن مكانتهم ضلت محفوظة. لكن بقدر أهميتهم في المجتمعات الإسلامية إلا أن آثار حيادهم عن السبيل القويم قد تكون وخيمة.

وبالنظر إلى رؤية شريعتي إلى هذا الموضوع فإنه لا يرفض وجود علماء الدين في الإسلام، إذ اعتبر أن تطور العلوم والمعارف في الحضارة الإسلامية فرض ظاهرة التخصص، بما فيها التوجه لدراسة العلوم الدينية، «ذلك أن الإحاطة بالمسائل الشرعية الضرورية لم يعد أمرا متيسرا للجميع على غرار ما كان

(1) - علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، ص 595

(2) - علي شريعتي، الحسين وارث آدم، ص 90

معمولا به في صدر الإسلام من الإحاطة بهذه المسائل على هامش مزاولة الأعمال اليومية الأخرى. وبهذا اقتضت الضرورة الاجتماعية ظهور أشخاص أخصائيين في مجال العلوم الدينية يقال لهم (علماء الدين). بيد أنه ثمة فرق مهم من الناحية الحقوقية أو الاجتماعية أو السياسية بين أن يكون الشيء ضرورة اجتماعية، أو أن يكون ظاهرة رسمية⁽¹⁾.

لكن رغم أهمية وجودهم في المجتمع، إذ أنه «يساعد على بلورة الأفكار والممارسات الدينية لأبناء مجتمع معين، وتحكيم وحدتهم السياسية والاجتماعية وحرص صفوف المؤمنين، وبالتالي فرض اقتدار الدين وترسيخ دعائمه في نفوس الناس، بيد أن هذه الرسمية والمركزية تقود في الغالب إلى نوع من التحجر الديني، إذ أن الموقع المتقدم الذي يراه رجال الدين لأنفسهم في المجتمع يؤدي إلى ظهور ضرب من الغرور والتعصب لديهم، يولد في أنفسهم شعورا بالمسؤولية للوقوف بوجه أية فكرة جديدة وكل حركة تصحيحية مجددة لا تتسق - بزعمهم - مع الموازين والمعايير القديمة، ويدينون البدعة، وهي ضرورة ملحة للحياة والسنن التي لا تتبدل. وفي ضوء ذلك نجد أن الدين الذي كان في بدء ظهوره حركة ثورية تجديدية وفكرة إبداعية، بات يتخذ لنفسه قالباً جامداً متحولاً إلى (مؤسسة لرجال الدين) ذات نزعة محافظة ومتحجرة، ويتحل صفة شرطي يدافع عن مظاهر الكبت والاختناق والسكون والسلفية، ويحارب كل قادم جديد⁽²⁾، وبالتالي فإنه يساهم بذلك في جعل الدين عاملاً للتحجر الفكري، ومعيقاً للتطور الحضاري، وهذا ما يعارض نهج الإسلام ذاته.

ويبرر شريعتي ذلك بكون الدين في الإسلام ليس مهنة والارتباطين الفرد ورثه في هذا الدين هو ارتباط مباشر لا يحتاج إلى واسطة، كما أن تحصيل علوم الدين لا يختص بفئة خاصة دون غيرها، بل إنه فرض على كل مسلم ومسلمة، ولم يجز التقليد في أصول الدين، إضافة إلى أن التبليغ والدعوة الدينية فرضت على جميع الشعوب المسلمة⁽³⁾، أي أن الأمر هنا عام ولا تخصيص فيه. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فشريعتي يرفض تقسيم الناس إلى طبقات، تكون إحداها طبقة رجال الدين، باعتبار أنه حتى في زمن النبي ﷺ والصحابة الكرام لم يكن هذا التقسيم موجوداً. «لقد كان كلٌّ ينشر

(1) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص 66. وينظر أيضاً: علي شريعتي، التشيع مسؤولية، ص 66

(2) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص 60-61

(3) - علي شريعتي، دين ضد الدين، ص 123

الإسلام من موقعه، وفي الوقت ذاته يجاهد ويعمل في حراثة الأرض وزراعة النخيل أو رعاية الإبل، فالجميع كانوا عمالا ومجاهدين عمليين ومفكرين»⁽¹⁾. أي أن ظهورهم كان في وقت لاحق، ما جعل رجال الدين ينتمون للطبقة الاجتماعية رسمية. وهذا لا ينفي ضرورة وجود المناصب الدينية كحاجة اجتماعية، لكنه أيضا لا يمنحهم القداسة ولا يجعلهم جماعة غير قابلة للانتقاد.

وإن كانت التسمية المتداولة في التراث الإسلامي هي عالم الدين، فإن شريعتي لا يستخدمها بنفس القدر الذي يستخدم فيه رجل الدين أو الروحاني*، ويبرر ذلك بقوله: «مصطلح "روحاني" لم يرد في المتون الإسلامية ولكن وردت كلمة "عالم"، وهاتان الكلمتان لم تكونا واحدة في المعنى، فالروحاني شخص خاص ويمتلك ذاتا وقوة مرموزة مقدسة، ونفسا مؤثرة، ويمتلك نورانية مرموزة، ويجب أن تقبل يده ورجله ولباسه... أما العالم فهو إنسان مادي يعرف الدين جيدا، وهذه المعرفة جاءت عن طريق التحقيق والتحصيل والاجتهاد، والتقليد يكون له والجاهل يحتاج إليه احتياجا عقليا ومنطقيا، وليس احتياجا مرموزا ومخصوصا»⁽²⁾.

واعتبر أن رجال الدين قد استعاروه من الفكر الديني المسيحي، وبما أنه موجود فقط عند شيعة إيران فمرده حسبه إلى حقبة الحكم الصفوي، باعتبار عدم وجوده في النصوص التراثية القديمة. و يذهب أيضا إلى أن الصفوية قد اقتبست عن المسيحية كل المراسم والشعائر والعلامات المذهبية كإقامة التمثيليات والضرب على الصدور ولف السلاسل حول الجسد... «وذلك لكي ينفصل التشيع عن المذهب السني من كل نواحي المراسم والشعائر والمظهر والتمثيلات الدينية، ولا يحس الشيعي بأي وجه اشتراك مع المسلمين من غير الشيعة الذين كانوا في حالة حرب دائمة معهم، وكان قيام الصفوية في الأصل ضدهم. لكن لما لم يكن للتشيع قبل الصفوية أي مجال للمظاهر المذهبية الخاصة، وعلاوة على هذا كان السني والشيعي أمة واحدة، ومجتماعا واحدا، ويشتركان معا في العقيدة والعمل والعبادة، ولا خلاف بينهما إلا في بعض المسائل الثانوية»⁽³⁾.

(1) - علي شريعتي، ثلوث العرفان والمساواة والحرية، ص 78

* - للاطلاع على تفاصيل المقارنة التي عقدها شريعتي بين رجل الدين الشيعي وعالم الدين ينظر: التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص 228

(2) - علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، هامش ص 127

(3) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، هامش ص ص 502-503

فبغية «إقامة قطب سياسي- ديني حقيقي. ووجب على الدولة الصفوية ترسيخ المذهب الشيعي الاثنى عشري بقوة بين السكان. فخلقت لهذه الغاية جهازا دينيا كانت تسيطر عليه، وبهذا فقد مأسست وظيفته، فالارتكاز على الدولة عزز دور العلماء الاجتماعي، وجعل منهم في الوقت ذاته ما يشبه الإكليروس، وفي المقابل، أسهم العلماء في دعم المشروعية الدينية للدولة»⁽¹⁾.

لذلك فقد نفى وجود الروحاني باعتباره رجل دين مقدس، واعتبر أن امتيازه هو سعيه في طلب العلم، ومكانته نابعة من منزلته العلمية لا الروحية، كما أن علاقته بالناس هي علاقة متخصص بغير متخصص علاقة بين عالم وعامي⁽²⁾. وبالتالي فما يربطهم بالناس هو رابطة التعلم وهي عادية وخالية من القداسة.

وهذا التناقض الموجود بين الروحاني وعالم الدين مرده إلى أن كلاهما يرتديان نفس الزي، وبالتالي فظهورهما ومهامهما في المجتمع متماثلة، والفرق يتجسد من ناحيتين، الأولى طريقة تعاملهم مع النص، والثانية طريقة تعاملهم مع الناس. والتي تؤسس عليها منظومة الأفكار الدينية التي توجه المجتمع، وأي خلل في إحداها سيمس الأخرى أيضا. فالروحاني ينتمي إلى مؤسسة خاصة تكون متحالفة مع السلطة من أجل تحريف النص و إسكات الناس، وهذه ميزة تغطي على كل الأديان وليست خاصة بالإسلام وحده. واعتبر شريعتي أن رجال الدين «هم أنفسهم الذين منعوا عنهم (أي الناس) العقل والتفكير في المسائل الدينية، وبدلا من المعرفة المذهبية والوعي الذاتي والتنوير، قوّوا في الناس التقليد الفكري والتلقين العاطفي والتسليم الأعمى، وربّوا مريديهم المؤمنين بهم لا كمسلمي عصر الرسول - الذين كانوا يتمتعون باستقلال الرأي في حضوره ويدلون بأرائهم في بعض المجالات، ويستشارون - بل كخراف معقودة اللسان ومقلدين دون تساؤل أو استفهام»⁽³⁾، وبالتالي كانت النتيجة غلق باب الاجتهاد، والاكتفاء بالتقليد والتلقين، من دون مراعاة للتغيرات التي تطرأ باستمرار على المجتمعات الإسلامية والتي تستدعي آراء جديدة على مستوى الفكر الديني .

(1) - كونستاس أرمنجون هاشم، المذهب الشيعي والدولة رجال الدين واختبار الحداثة، ترجمة محمد أحمد صبح، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2015، ص 25.

(2) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، هامش ص 503، و علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، ص 497

(3) - علي شريعتي، الحسين وارث آدم، ص 348

أما عن علاقتهم بالمجتمع فهي محصورة في عدة مظاهر، استدل بها شريعتي بقوله: «والعلاقة الوحيدة التي تربط بينهم وبين مجتمعهم يد ممتدة للأخذ ويد لتلقي القبل، وجهادهم الوحيد واجتهادهم في إرشاد الناس، ومسؤولية خلافة الرسول والإمام، ومكافحة الانحرافات الفكرية والاجتماعية، والبدع الممتزجة بالكفر، والقضاء على عوامل الشقاء، والحيلولة دون ما يمنع السعادة، وجواب كل المشكلات العلمية والعقلية، والالتزام الخطير الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو التفضل بالنطق المكرر الرتيب الوتيري النمطي لكلمتي يجوز ولا يجوز»⁽¹⁾. إضافة إلى أنهم قد «مسحوا كل شيء... احتفظوا بظواهره وغيروا معناه وروحه واتجاهه، غيرهه في اتجاه حفظ مصالحهم ومنافعهم الطبقية والسياسية والاقتصادية، وكل مصطلح مذهبي وعاء يحتوي على فكر وعلى عقيدة، أفرغوه من المحتوى، وجعلوه هباء أجوف لا لب فيه ولا روح، وليتهم أفرغوه وتركوه بلا لب، لكنهم حشوه بالمواد المخدرة الخرافية المضادة للإسلام والتشيع»⁽²⁾، ما جعله عاملاً للانحطاط، فالعقيدة التي كانت تحيي صارت هي المميته على المستويين الفكري والاجتماعي.

والسبب في ذلك أن هناك من رجال الدين «من يرى أن عنوانه وسمعته الدينية أهم من إيمانه وعقيدته الدينية، فلا يعرض - اسمه ورغيفه - من أجل الحقيقة - للخطر، ويظل ساكناً في تحريف الحق ومسح الدين وزوال الإيمان والتضحية بالثقافة والفكر وعقل الأمة وحياة الناس»⁽³⁾، وهو لا يتخلى بهذا عن المسؤولية اتجاه الدين والمجتمع فحسب، بل إنه يساهم بذلك في إظهار الدين بغير صورته الحقيقية، من أجل الحفاظ على المصالح الآنية، وفي المقابل «هناك مثقفون ومفكرون آخرون يؤثرون السكوت، فلا ينقدون المنهج الإعلامي، والدور الاجتماعي والممارسة الفكرية والعلمية والعقيدية للمؤسسة الدينية، فيعيشون في سلامة وعافية، بل يتمتعون بسمعة اجتماعية حسنة»⁽⁴⁾، وهذا يؤدي إلى غياب الرقابة وبالتالي إلى عدم غزيلة الأفكار التي تروج باسم الدين وهو منها براء، لأن الفكر الديني بحاجة إلى التحليل والنقد باستمرار، من أجل إصلاح الانحرافات والتخلص من الأفكار السلبية والانحرافات التي تروج باسم الدين.

(1) - علي شريعتي، الحسين وارث آدم، ص ص 348-349

(2) - علي شريعتي، أبي أمي نحن متهمون، ص 111

(3) - علي شريعتي، الأمة والإمامة، هامش ص 22

(4) - المصدر نفسه، هامش ص 22

كما أن «لوعاظ السلاطين وخدام أروقة البلاط سياقاً عاماً مشتركاً في خلق توجه ديني تحديري من شأنه شل الحركة الاجتماعية الهادفة، ويعتمد هذا السياق عادة على تحريف المفاهيم الدينية، وتفسيرها تفسيراً سلبياً يفرغها عن مضمونها الحقيقي»⁽¹⁾، ويتجلى هذا من خلال تقليص مساحة الاهتمام بالقضايا ذات الطابع الفكري والعقائدي أو المسائل الاجتماعية والسياسية، بالمقارنة مع الأحكام والمسائل الفردية من قبيل الطهارات والنجاسات والعبادات والمعاملات الفردية. وحسب شريعتي فقد أبدلت هيئة رجال الدين «مسؤولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد والشهادة والإنفاق والإيثار والقسط والوعي والتكامل والعزة والوحدة والعمل، أبدلت كل هذا بالبكاء والمصيبة والعزاء والآه والندب والتوسل والتقية وانتظار المنجي والشفاعة بلا حساب والعواطف والسب والشتم والمدح والتملق، وأصبح من حق قادة هذه الفرقة وذلك بقيمة ذلة تابعيهم، وفي الآخرة فقط ينقذونهم ويأخذون بأيديهم. الفرقة التي حكمت على شعبنا بالضعف والخرافة والانحطاط والتسليم للظلم والذلة والعجز واليأس»⁽²⁾، وهذا ما أدى إلى إهدار الطاقات الفكرية في قضايا هامشية وغير ضرورية، بل أحياناً سلبية ومضرة بالفرد والمجتمع. لذلك تساءل شريعتي: من المذنب هنا؟ ليجيب بأنه العالم، لكن أي عالم؟ يضيف: «الذي يهمل مسؤوليته تجاه الشعب. إذ كان عليه أن يعطي للشعب الوعي والمعرفة والجهة ولكنه لم يفعل، فانشغلت كل طاقاتنا الفكرية، ومواهبنا العقلية بالفلسفة، الكلام، التصوف، الفقه والأصول، الأدب والمعاني والبيان والبديع والصرف والنحو، ولم نقدم للشعب بعد كل تلك السنين من البحث والدراسة والتفكير والمشقة العلمية. إلا رسالة عملية في آداب الطهارة وأنواع النجاسات وأحكام الحيض والنفاس وشكوك الصلاة»⁽³⁾، وتجدر الإشارة إلى أن العناية بهذه التفاصيل الفقهية ليس عيباً في حد ذاته، ولكن اختزال الدين فيها هو المشكلة، إذ أن ما ألف فيها كاف، خاصة بالنظر إلى التراكم المعرفي طيلة هذه القرون، فجعلها محورا في البحث الديني يؤدي إلى إهمال البحث في الحقائق الدينية وتوعية الناس بتفعيل التعاليم الدينية ونقلها إلى واقعهم.

لذلك فإن ما يقوم به رجال الدين أو الروحانيون هو التبرير والتقديس، فتصبح بذلك الأشكال

(1) - علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص 163

(2) - علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، ص 37

(3) - المصدر نفسه، ص 33

الموروثة عن الماضي دينا، بينما محاولات التجديد واستحداث رؤى غير مألوفة ضربا من البدعة بل والخروج عن الدين.

وهناك ميزة أخرى لهذه الطبقة، وقد أعطى شريعتي مثلا عن طلاب العلوم الدينية، إذ يبلغون درجة الاجتهاد، لكنهم «ينفصلون عن الناس ويحتفون في حفرة انفرادية تسمى المحراب، وعلاقتهم مع الجماعة منحصرة في أداء صلاة الجماعة والقيام بالاستخارة والفتوى وحساب الخمس والزكاة وسهم الإمام واليوق وختم مجالس العزاء وقراءة صيغة عقد الزواج لعدد من الأفراد المحدودين في العائلات الفخمة والأرستقراطية والمختومة»⁽¹⁾. كما أن أساس جميع الانحرافات الروحية في العلوم الإسلامية ناتج عن الخوف والمنفعة والجهل، وإن التوحيد يكون باعثا وسببا لزوال هذه الأمور الثلاثة⁽²⁾.

ويشير إلى أن استرداد الناس من برائن رجال الدين أو الروحانيين يكون بالتكلم مع الناس وإعادة الصلة بهم، يقول: «علينا ألا نسلب هؤلاء من الناس، بل علينا أن نسلب الناس من هؤلاء فقط»⁽³⁾. لكون الناس عنصرا مهما في عملية التغيير والبناء النهضوي وفق رؤية شريعتي.

واستعمل تعبير الأبواق المتلبسة بلباس الدين⁽⁴⁾، ليوصل فكرته حول هذا المزج بين الدين والدين المضاد، والذي يتجسد في الروحانيين لكونهم أساس التحريف ومجسدوا الالتباس بين الدينين. خاصة وأن هذا الالتباس قد يخلق تصورات خاطئة حول الدين ويروجها، ما سينعكس سلبا على وظيفة الدين ذاته في المجتمع.

وحسب شريعتي فبإمكان المثقف مجابهة رجال الدين، لكنه قبل ذلك مطالب بإدراك أن هذه القوى الرجعية كانت معادية للبشر ومسيطرة على مصائرهم، وقد استخدمت الدين «كسلاح بتار لخداع الناس وصرف أحاسيسهم عن مصائرهم الحالية، وحصرهم فيما يتعلق بالماضي، وتبديل المشاكل الحقيقية الراهنة عندهم إلى مشاكل ذهنية، وجذب اهتمامهم باسم الدين من مرحلة ما قبل الموت إلى مرحلة ما بعد الموت، وذلك لكي تحول بين المسلمين ومزاولة حياة كريمة فوق الأرض، وتنقل مثلهم التي

(1) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص ص276-277

(2) - علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، ص 467

(3) - علي شريعتي، الإنسان والإسلام، هامش ص 216

(4) - ينظر: علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص 37

يتوقون إلى تحقيقها في هذه الحياة إلى الحياة الآخرة، ونتيجة لذلك فهم يصورون الدين - وهو من أعظم الطاقات المعنوية التي تدفع الناس إلى الكفاح في حياتهم الدنيا - في صورة تجلب الأنظار والأسماع والقلوب من الحياة الدنيا إلى الآخرة، واعتبروا التفكير في الحياة الدنيا نوعا من الفساد والانحطاط باسم الدين، ونشروا في المجتمع نوعا منحرفا من الزهد والميل للآخرة»⁽¹⁾.

تناولت رؤية شريعتي لرجال الدين العديد من الإشكالات التي تعاني منها المؤسسة الدينية، لذلك ففي إصلاحها إصلاح للمجتمع ككل، وهو ما جعله يسلط الضوء على قضيتي التقليد والاجتهاد باعتبارهما بؤرة الرجعية التي تعاني منها المؤسسة الدينية.

فالتقليد في بعض المواضع تنازل عن العقل ومصادرة له، وعلى الرغم من أنه مسألة فرعية إلا أنه أصبح من المبادئ المهمة التي التزم بها الشيعة بل والمسلمون، وبدلا من إسهام كل عقل في إثراء الثقافة الإسلامية، اكتفى المسلم بالتقليد، على الرغم من أن نصوص القرآن الكريم تحث على التفكير والتعقل والتدبر في الكثير من المواضع⁽²⁾. وبالتالي فالتقليد الذي تجسده المؤسسات الدينية مخالف للنصوص التي تحث على البحث وإعمال العقل، لأنه يخلق نوعا من الانغلاق حول الأفكار الدينية ويمنع تطورها.

وبسبب إغلاق باب الاجتهاد "ينتهي دور الإسلام كمدرسة فكرية فعالة، وتنتهي روح المعرفة الإسلامية باعتبارها روحا متكاملة ومتجددة، ويحل محل هذه الروح الجمود، وتبدل الحركة إلى مؤسسة ثابتة غير قابلة للتغيير، حيث كان الإسلام فكرا وحركة دائمة (Mouvement) يتحول إلى (Institution) بناء ونظام إداري جامد، وهنا يقف الإسلام. ولكن عند مذهب الشيعة لم يقف الأمر عند هذا الحد، ولم يغلق باب الاجتهاد، والسبب هو أن الشيعة لم يكونوا خاضعين للنظام»⁽³⁾، لكن مع الدولة الصفوية وترسيم المذهب أغلق باب الاجتهاد أيضا في المذهب الشيعي.

كان الاجتهاد «يعني السعي في المعرفة والفهم، و اكتشاف ووضع القوانين المناسبة والمتناسبة مع احتياجات ذلك الزمان. وإذا رأينا أن القوانين الإسلامية عاجزة اليوم عن وضع الحلول المناسبة، فذلك بسبب عجز وتخلف واضعي القوانين الإسلامية، وليس بسبب أنه يجب أن تكون القوانين ثابتة ويجب

(1) - علي شريعتي، مسؤولية المثقف، ص 139

(2) - علي شريعتي، الإمام علي في محنة الثلاث، ص 268-271

(3) - علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، ص 437

أن تطبق هذه القوانين في هذا الزمان مع وجود المتغيرات في الزمان، لا ليس بهذا المعنى الذي نقوله، من أن الإسلام هو عقيدة جاءت بعنوان حقائق طبق معرفة وعلم الإنسان، فهو دين ثابت، بل الإسلام جاء بعنوان إحكام عملية متغيرة حسب احتياج الزمان لها، والأشخاص الذين لديهم معرفة واطلاع بالإسلام يجب أن يعطوا التكامل للنصوص الإسلامية حسب احتياجات ومتغيرات ذلك الزمان، ويجب أن تتناسب تلك الأحكام مع الأصول والأهداف الإسلامية⁽¹⁾.

ويرجع شريعتي سبب ذلك إلى نظام الحكومة، الذي صار سببا في توقف الحركة الفكرية في الإسلام، «لقد كان الاجتهاد يعبر عن حالة التحول في زمان الأحكام الإسلامية، وهذا يعني أنه كان يشكل عاملا يؤمن حال التحول والتغيير وتناسب الأحكام مع ذلك الزمان»⁽²⁾، لكن فرض توجهات دينية بعينها من شأنه أن يعرقل حال التحول والتغيير الذي يؤمنه الاجتهاد.

وظف شريعتي مصطلح المجتمع أو الدين المغلق⁽³⁾، وقد استعاره من الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون (1859-1941)، إذ رفض هذا المفهوم الذي يجعل الدين مجموعة من العقائد والممارسات التي لا تتغير، حيث تكون بطريقة جبرية، وتكون أيضا بعيدة عن الفهم والعقل، وأرجع ذلك إلى تمسك الإنسان فردا أو جماعة بالأرض، مما يبقي المجتمع على انغلاقه، وبالتالي تنتج عن ذلك رؤية دينية منغلقة، وهو نفس الأمر مع رؤية العالم.

ويرى شريعتي أن المباحثات في الدين قد أصابها الركود في العصر العباسي، حيث «أضيفت سمة رسمية على أربعة مذاهب هي الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي، ومن ثم حيل دون الترويج لما سواها من المذاهب، وكان ذلك باكورة تكريس دعائم (الروحانية) بطابعها الرسمي، مما كان له أثر فادح ومشؤوم في خنق الآراء والمعتقدات، وكبت روح الاجتهاد والتجديد، وإعاقة مسيرة التطور في تاريخ الإسلام والمسلمين»⁽⁴⁾.

(1) - علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، ص 439-440

(2) - المصدر نفسه، ص 493

(3) - علي شريعتي، محمد خاتم النبيين، ص 32-33

(4) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص 65، وينظر أيضا: علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، ص 435-441

إذن يرجع شريعتي الركود الذي أصاب المباحثات في الدين إلى العصر العباسي، من خلال ترسيم المذاهب السنية الأربعة، وإلى العهد الصفوي بخصوص المذهب الشيعي؛ ففرض نمط معين من التدين والتعبد على المستويين الفقهي والعقدي يغلق باب الاجتهاد، كما أن نظام المؤسسات يعرقل الفكر الديني، ويجعله متمركزاً حول أفكار ثابتة، فيكون بذلك حبيس مقولاته، وهنا تستنسخ الآراء داخل المذهب الواحد كل يأخذ عن شبيهه، وتفضل آراء القدامى على المحدثين، وكل هذا من خصائص عصور الانحطاط. بينما فتح باب الاجتهاد يجعل المركزية غير ثابتة، مما ينتج تنوعاً في الآراء وتطوراً دائماً في تباحثها، وهذا من العوامل التي تساهم في إثراء الفكر الديني وتقدمه. وباعتبار أن الأحكام والقوانين الإسلامية تابعة لمشرعيها، لأن الإسلام يراعي التغيرات الزمانية والمكانية وحاجات الإنسان في ظل ذلك مع مراعاة تناسبها مع الأصول الإسلامية.

إن أزمة المؤسسة الدينية تخلق فراغاً في وظيفة الدين، من خلال انقطاع الصلة بينه وبين تفاعل الإنسان وإياه، فرجل الدين بتعبير شريعتي يجسد الاختلال الحاصل داخل هذه المؤسسة، بينما عالم الدين يجعل من تفاعله مع النص طريقاً إلى الناس، من أجل التفكير والتدبير، وفي هذا امتثال لأوامر القرآن الكريم. وهدفه هو إحداث التغيير وتخليص المجتمعات الإسلامية من الانحرافات التي تروج باسم الدين ذاته.

الفصل الرابع:

عالم بناء فكر ويني جريد وفق رؤية
شريعتي

قدم شريعتي مشروعاً متكاملًا لنقد الفكر الديني، مستعينا بالتراث الإسلامي من جهة، وبمكتسباته من العلوم الإنسانية ونتائج مناقشاته خلال مرحلة تواجده بفرنسا من جهة أخرى، ولم يكتف شريعتي بالنقد فقط، بل استطاع أن يقدم نموذجاً قابلاً للتطبيق على مستوى الفكر والواقع أيضاً، مما يمكن أن نسميه تجديداً للفكر الديني الإسلامي، وبالتالي فنقده البناء كان استجابة لروح المسؤولية التي تسكنه، ومحاولة منه لتطوير الدرس الديني الإسلامي بعيداً عن حمولة الماضي بمؤسساته وشخصياته ومختلف العوامل التي صاغته، وهذا لا يعني إلغاءه بقدر ما يعني تنقيته من الرواسب التاريخية ومعالجة مواطن النقص فيه، واستحضار النماذج المناسبة للاقتداء بها واستلهام العبرة منها، مع الحفاظ على خصوصية المرحلة المعاصرة وما تقتضيه.

المبحث الأول: الرؤية الكونية التوحيدية

تحدد الرؤية الكونية مسار المفكر ومعالم مشروعه الكبرى، ولم يكن شريعتي استثناءً من ذلك، لكن الفارق يكمن في هذه الرؤية بحد ذاتها، ويتجلى من خلال الأسس التي تقوم عليها. وعليه فإن شريعتي في رسمه لمعالم رؤيته للعالم انطلق من الدين ليبنى الإنسان والحضارة على حد سواء، وجعل التوحيد قاعدته الأساسية التي صاغت هذه الرؤية ككل، وكان لهذا التوجه آثار إيجابية في ظل الاستيلاء بالذي ميز فئة كبيرة من المفكرين المسلمين آنذاك، ممن همشوا الدين في صياغة النموذج الحضاري.

المطلب الأول: مركزية الإنسان في فكر شريعتي

1- رؤية شريعتي للإنسان

يعتبر شريعتي من المفكرين المسلمين المعاصرين الذين بحثوا في موضوع الإنسان، وجعلوه محور اهتمامهم، وهذا ليس غريباً بالنظر إلى مكانة الإنسان في القرآن الكريم باعتباره خليفة الله في الأرض والمكلف بعمارته، وجهود شريعتي في نقد الفكر الديني هي محاولة جادة لإنتاج فكر ديني جديد يراعي مكانة الإنسان ويصوغها وفق الرؤية القرآنية، لانتشاله من برائن مختلف أشكال الاستعباد الذي يمارس عليه من طرف الفكر الديني ذو البعد الإقصائي من جهة، وضغط الحضارة المعاصرة من جهة أخرى.

ويرى شريعتي أن «النظرة الكونية لكل فرد مرهونة بكيفية رؤيته للإنسان»⁽¹⁾، إذ تتحدد بها رؤية العالم أيضا، عن طريق ما تمنحه من أهمية أو تهميش، وهذا راجع إلى المرجعية المستند إليها في بناء هذه الرؤية أساسا. لذلك فإن المرجعية الإسلامية قد رفعت مكانة الإنسان باعتباره خليفة الله في الأرض ونائبه فيها.

وما يعنيه كون الإنسان خليفة الله في الأرض: هو أصالة الفرد، بمعنى أن الإنسان يمكن أن يكون صاحب إرادة قوية متميزة عن جميع قوانين الطبيعة مثل الله. بحيث يستطيع أن يسخر الجبر له، وأن تكون إرادته فوق الجبر أيضا، والخلافة ليست متعلقة بالإرادة فحسب، بل بكون الإنسان شبيها بالخالق في بعض صفاته⁽²⁾، وإن قربه وتمثله مع الله كما ورد في الدين يبدأ من هذه النقطة بالذات. إذ أن روح الله قد نفخ فيه. إن هذه الروح تعني معرفة الذات ومعرفة العالم وإرادة التدبير والخلق، فهي عند الله مطلقة وعند الإنسان نسبية محدودة بقوانين الجبرية العلمية، مشروطة بأحوال وظروف المحيط والطبيعة. ومن هنا فالتشابه بين الله والإنسان موجود... وإنسانية الإنسان مرهونة بمدى تشبهه بالله⁽³⁾، وانطلاقا من قصة آدم فإن «الرسالة الإلهية وكذلك إلهية الإنسان في مقولة الله واضحة تماما. (تخلقوا بأخلاق الله) حيث الأمر الإسلامي الرسمي، فمن يتمكن أن يتخلق بخُلق الله؟ إلا من كان لديه الاستعداد الكامل لتنفيذ هذا الأمر، يعني الإنسان السائر في المسار التكاملي، يمكنه أن يمتلك الصفات الإلهية إلى حد غير إلهي، ممكن أن يكون في حد إنساني، فهذا في حد ذاته يعني التكامل الإنساني»⁽⁴⁾.

فهذا الشبه ليس مرتبطا بذات الله ﷻ إذ أنه ﷻ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ⁽⁵⁾، بل بالصفات التي يحاول الإنسان تمثلها، باعتبار الرؤية الإسلامية التي تعلي من شأن الإنسان، ولا تجعله مستحقرا وذليلا أمام الله، بل «هو خليفة الله، وكائن عزيز عند الله، وحامل لأمانة الله في الأرض، وقد علّمه الله وأمر الملائكة بالسجود له. والإنسان ذو البعدين، وصاحب هكذا مسؤولية يحتاج إلى دين لا يصرفه إلى

(1) - علي شريعتي، الصحراء، ص 319

(2) - علي شريعتي، تاريخ الحضارة، ص 261

(3) - علي شريعتي، الإنسان والتاريخ، ص 70

(4) - المصدر نفسه، ص 83

(5) - الشورى: 11

النزعة الأخروية البحتة، ولا إلى النزعة الدنيوية المطلقة، بل يحقق له التعادل والتوازن، أي أنه بحاجة إلى دين ذي بُعدين حتى يساعده على تنفيذ مسؤوليته الإنسانية»⁽¹⁾. وقد سبق ذكر مسألة التوازن بين البعدين الدنيوي والأخروي وفق رؤية شريعتي، إذ لا يتم بناء الآخرة إلا ببناء الدنيا، وبناء الدنيا على أكمل وجه هو من أوجه استخلاف الإنسان على الأرض وتعميرها.

لذلك ينبغي «أن نكرس كل طاقاتنا في سبيل أن نكتشف الإنسان أولاً ونعرفه، أي موجود هو؟ وماذا يحمل من صفات وخصائص؟ وما هي حاجاته الرئيسية وضروراته الأولية الأصلية؟ وما هي أبعاده المتنوعة؟ نعرف كل هذا قبل أن نبني الحضارة ونحدد المناهج العلمية، وقبل أن نعيّن للعلم والفلسفة رسالة خاصة، ثم ننطلق على أساس معرفة حياة الإنسان لنقرر البرامج ونخطط لبناء الحضارة ونحدد رسالة العلم»⁽²⁾.

أما الإنسان في الإسلام كما يراه شريعتي: فهو «كائن مسؤول عن مصيره، بل ليس مسؤولاً عن مصيره فقط وإنما مسؤول عن أداء رسالة الله في العالم، وهو حامل الأمانة في الكون والطبيعة، فهو قد تعلم الأسماء، والأسماء معناها الصحيح في رأيي الحقائق العلمية المختلفة، لأن الاسم علامة كل شيء، أي الوجه المشخص لكل مفهوم، وعليه فإن تعليم الأسماء لآدم - من قبل الله - يعني إدراك وفهم الحقائق العلمية والقابلية التامة لفهم المعاني الموجودة في العالم»⁽³⁾، وبهذا وسع شريعتي مجال تفسير اللفظ القرآني، بإدراجه للحقائق العلمية - بهذا الاصطلاح - في مسمى "الأسماء"، فجعل مجال التفسير الديني مرتبطاً بمجال التفسير العلمي، وهذا سيؤثر بصفة إيجابية على عملية تفسير النص القرآني وإسقاطاتها الواقعية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد جعل «الإبداع أو الخلاقية كأحد معاني الأمانة التي عرضها الله سبحانه وتعالى على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وقبلها الإنسان. فما يعنى الاستعداد الإنساني الخاص هو استطاعته على البناء. وهذا ما نراه عند الإنسان فقط من بين جميع المخلوقات»⁽⁴⁾. وبذلك يركز شريعتي على المقومات التي تجعل الإنسان قادراً ومستغلاً للسنن الكونية في تحقيق الاستخلاف، وهذه الرؤية توضح

(1) - علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ص 31

(2) - علي شريعتي، الإمام علي في محنة الثلاث، ص 23

(3) - علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ص 24-25

(4) - علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، ص 552

منهجه في تناول الإنسان، التي تستند على النصوص القرآنية، وبالتالي تنقذ الإنسان من تصورات الفكر الديني السليبي الذي يصوره كمخلوق ضعيف ذليل لا حول له ولا قوة.

وفي الحديث عن الإنسان وفق هذه الرؤية، فشريعتي يجعله مخلوقاً من قطبين متناقضين، فالإنسان - في الإسلام - موجود يجمع الضدين، أحد بعده سافل "صلصال كالفخار" "حمأ مسنون" والآخر تسامى في رفعة "روح الله"، فمن جهة يحمل الإنسان الطين والتراب في تكوينه، ويحمل في المقابل نفخة الرب، وبناءه يقوم على التناقض بين الأمرين⁽¹⁾. وهذا الصراع والتجاذب بينهما يستمر إلى أن يختار الإنسان وجهته؛ بين الأرض أو السماء، وهذا هو سر عظمة الإنسان، «ومن ثم وبفضل إرادته، يتمكن من أن يتجه إما إلى بُعد الأرضي وينشد إلى قطب التراب والترسب، أو ينطلق في بُعد السماوي ويصعد في قطب السمو الإلهي والروح الإلهية»⁽²⁾.

واعتبر شريعتي أيضاً أن «القيم السامية مكونة في الإنسانية السامية، وهذا هو الإنسان في الإسلام، الذي صار مسجود جميع الملائكة صغاراً وكباراً، إلا أننا لا زلنا ندرس المواضيع الإسلامية بنظرتنا ما قبل الإسلام القديمة»⁽³⁾، فتصور الإنسان ينتج تصور العالم أيضاً، ما يعني أن انحراف الرؤية على المستوى الأول تنتج انحرافات أشد على المستوى الثاني، لأن مقدرة الإنسان على تغيير التاريخ مرتبطة بطريقة رؤيته لنفسه، ومنابع بنائه لذلك، خاصة وأن ما يميزه عن بقية الكائنات هو العقل والإبداع والاختيار والإرادة، واجتماع هذه الخصائص يجعله قادراً على التمرد، وتمنحه القدرة على الإبداع. وقد بحث أيضاً في الصفات والخصائص التي تحقق إنسانية الإنسان كالرفض والتمرد والإرادة... والملاحظ أنها ذات طابع ثوري تحرر الإنسان من العبودية والاستغلال التي تروج باسم الدين. فالدين «يمثل سعي الإنسان لتطهير ما علق به من ذنوب ومعاصي، وهو الذي يسير الإنسان وينقله من صفته المادية إلى الصفة الروحية الإلهية، وهذه الحياة الدنيوية التي نراها يمنحها القداسة ويجعلها حياة أخروية»⁽⁴⁾، لكن ما الذي يحقق ذلك؟ للإجابة يركز شريعتي على نقطتين:

(1) - علي شريعتي، الإمام علي في محنة الثلاث، ص 26، 267

(2) - علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ص 19، وينظر: أيضاً علي شريعتي، الصحراء، ص 123

(3) - علي شريعتي، الإنسان والإسلام، هامش ص 145

(4) - علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، ص 249

الأولى: الاختيار

عرف شريعتي الإنسان بكونه «موجودا ذا اختيار؛ الإنسان موجود مفكر ذو وعي، يتخذ قراراته على أساس اختياره، يعمل وينتخب»⁽¹⁾، لذلك جعله شريعتي النقطة الأهم، باعتباره صانعا لإنسانية الإنسان⁽²⁾، ولكون الاختيار «أرفع تجليات الوجود الإنساني. إنه معنى الإنسان وفلسفة وجوده. وهو في نفس الوقت أشق مسؤولياته»⁽³⁾، مقابل الإيمان بالجبر الذي يعني عدم الإيمان بالإنسان. إذ أن وجوده يتشكل بالاختيار، فالإنسان يتلقى "الوجود" بـ "الولادة"، ويتلقى "الماهية" بـ "الاختيار". وبالتالي فالإنسان صانع لذاته ومحدد لمساره ومصيره⁽⁴⁾. وبالنظر إلى النظام الكوني، فإن «جميع موجودات العالم يتحقق وجودها بعد تعيين ماهيتها، إلا الإنسان فإن ماهيته تتكون بعد وجوده»⁽⁵⁾.

الثانية: الإرادة

إذ أن ما يميز الإنسان على جميع الموجودات في العالم هي إرادته، كما أنه الوحيد الذي يستطيع أن يتمرد على الصورة التي تُخلق عليها، وحتى على احتياجاته المعنوية والمادية، وغرائزه الجسدية⁽⁶⁾، بل إنه يستطيع أن يفرض إرادته على إرادة التاريخ⁽⁷⁾، كما أن الوعي الذي وصل إليه يتيح له إدارة أمور معاشه في ضوء الأسس والمعايير التربوية الدينية، ويضمن لنفسه ومجتمعه الفلاح والنجاح. وأساس هذا هو الإرادة، فحتى الأنبياء لم يكونوا قادرين على صنع شيء لو لم توجد إرادة لدى الناس في قبول دعواتهم وتعاليمهم. إن ميدان الفكر هو الحقل الذي كان الأنبياء ينشطون في العمل فيه، وكان أساس عملهم هداية الناس ومنحهم القدرة على تشخيص ما يضرهم مما ينفعهم⁽⁸⁾، إضافة إلى أن شريعتي هنا قد اعتبر أن التصور الغالب بكون مهمة الأنبياء هي إنقاذ البشر غير صحيح، إذ أن هذه المهمة تقع

(1) - علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ص 117

(2) - المصدر نفسه، ص 72، 171، 174

(3) - علي شريعتي، الحرّ إنسان بين خيار الفاجعة والفلاح، ص 15

(4) - المصدر نفسه، ص 32

(5) - علي شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، ص 102

(6) - علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ص 22-23

(7) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 125

(8) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص 134

على عاتق الإنسان نفسه، مصداقا لقوله تعالى: ﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾ (1). (2)، فمهمة الرسول هي البلاغ وبيان طريق النجاة. كما أن «الإنسان فقط بواسطة تلك المعلومات التي جاء بها خاتم الأنبياء والعمل بها والاجتهاد فيها، يستطيع أن يمضي قدما وأن يصل إلى طريق الكمال. وهنا يصبح الإنسان نفسه وحيا جديدا» (3).

وباعتبار تقسيم تكوين الإنسان إلى جانبين (الحماً المسنون) و(روح الله)، فإن الجزء الطبيعي من الإنسان (الحماً المسنون) هو الجزء المفروض أو وجه الجبر في الخليقة، وهو لا ينافي حرية الإرادة والاختيار للإنسان (4). والمتعلقة بجزئية الاختيار والوعي بالفعل المختار أيضا. كما أن «المشكلة هي أن المذاهب القديمة والأديان، حطمت شخصية الإنسان، وحملته على أن يقدم نفسه قربانا للآلهة، كانت تغري الإنسان بأن يتخلى عن إرادته في مقابل إرادة الإله والظهور بمظهر العاجز، كانت تدفع الإنسان لأن يتطلع عن طريق الدعاء والتوسل والتضرع، لتحقيق ما يصبو إليه من الآلهة» (5)، وهذا ما وقف شريعتي ضده لذلك أراد أنسنة الدين. بإعادة الإنسان إلى مكانته كما رسمها القرآن الكريم، فالتشريف الذي ناله بكونه خليفة الله في الأرض يوضح نوع العلاقة التي تربطه بالله ﷻ. لأن المعنى الذي منحه للإنسان الإنسان متعلق بـ«الإرادة الواعية والخالقة والبناءة التي عندها تبدأ مسؤولية الإنسان. فعندما نذكر "مسؤولية" فقد سبق ذكر "إرادة"، وعندما نذكر "إرادة" فقد سبقها ذكر "حرية". أي بعبارة أدق استخدمها فلاسفتنا وهي "الاختيار" (6). وذلك مناط التكليف والتشريف الذي ناله الإنسان في منظومة الوجود.

أما عن قدرة الإنسان على تغيير الواقع داخل هذه المنظومة، فإن شريعتي يعتبر أن باستطاعة الإنسان تخلص حريته ومصيره من السجون الثلاثة: الطبيعة والتاريخ والمجتمع، «ويستطيع بمعجزة الإيمان والوعي الذاتي أن يخلص نفسه من أصعب سجون أي سجن النفس، حتى يصير خالقا لنفسه ومجتمعه

(1) - المادة: 99

(2) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص 134-135

(3) - علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، ص 599

(4) - المصدر نفسه، ص 264

(5) - علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ص 10

(6) - علي شريعتي، الإنسان والتاريخ، ص 71

وتاريخه وعالمه، أي تسمو هذه المعجزة بذلك الإنسان المثالي أو الواقعي إلى إنسان حقيقي شبيه بالله، وأولئك الذين يحملون على عواتقهم مثل هذه الرسالة الإلهية والنبوية في المجتمع الإنساني وفي تيار التاريخ كانوا الأنبياء في الماضي، وبعد خاتمية عصر الوحي صاروا هم المفكرين»⁽¹⁾، إذ أن «الإنسان المحرر، المبدع، والمختار الواعي، يتحرر بالعلم من سجن الطبيعة، وبالعلم يتحرر من سجن التاريخ، وبعلم الاجتماع يتحرر من سجن النظام الاجتماعي، ولكنه يتحرر من السجن الرابع بواسطة الحب، وبواسطة الدين»⁽²⁾، وتجاوز هذه السجون الأربعة هو بداية الانعتاق الذي يخلق الإنسان الجديد الصانع للتغيير والحضارة، وبتعبير أدق الإنسان الكامل.

والبداية تكون بالإيمان بالنفس، رغم أن هذا الإيمان قديسلب من الإنسان مقومات مختلفة، ولكنه يوفر له شيئاً واحداً وهو الأهم، وهو الوعي النفسي. بمعنى معرفة «أي عرق وأصل أنتسب، وبأي أمة أرتبط، وإلى أي تاريخ، وأي حضارة، وأي فترة زمنية، وأي أدب أنتمي، وإلى أي مجد ونبوغ وقيم أمت». هذه عودة إلى الوعي النفسي، وفوق هذا الوعي الوجودي، الوعي الذي يجعلني أشعر بنفسي كمظهر إنسان كموجود إنساني في ذروة ألوهيته. أجد نفسي بتلك المظاهر فأعرفها تماماً وأنس بها، وعندها لا أتخلى عنها بأي ثمن. إذ لا يمكن المساومة على جزء من لحظات وجودي إن عرفت من "أنا"»⁽³⁾. كما أن العوامل التي تجعل من الإنسان إنساناً هي الإرادة، والعلم، إيجاد المطلوب، والخلق⁽⁴⁾، وهذه العوامل الأربعة هي التي تصنع الفارق بين الإنسان وغيره من المخلوقات، وتحفزه للبحث فيما وراء الوجود.

وتجدر الإشارة إلى أن شريعتي لا يلغي حضور الإنسان في الجماعة، ولا يلغي الجماعة للحفاظ على الفرد، بل يدافع عن أصالة الإنسان الفرد، كما الجماعة أيضاً، وهذا راجع إلى سياق القضايا التي يرد فيها الموضوع. والإنسان الفرد كما الناس كجماعة هو المخاطب بتوازن. فعندما يستعمل شريعتي كلمة الناس فإنه لا يقصد بها مثلاً تلك الجموع من البشر التي تسكن رقعة جغرافية معينة، بل «تلك الجماعة

(1) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 202-203

(2) - علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ص 197

(3) - علي شريعتي، النباهة والاستحمار، ص 88-89

(4) - علي شريعتي، تاريخ الحضارة، ص 48

من أفراد مجتمع ما وصلوا إلى الوعي والتميز، وأيضا لم يتشكلوا في واحد من تلك القوالب المفروضة الرائجة المحددة سواء كانت سياسية أو فكرية أو دينية»⁽¹⁾.

وهؤلاء حسب شريعتي هم من يرتحن بهم مستقبل الأمة، لكونهم لم يتقبلوا وفق ما هو موجود، بل تساموا عنه، سواء القوالب الدينية التقليدية أو القوالب المستوردة المقلدة. يقول: «أنت أيها المعتصم بمقام إبراهيم وبوحي النبي الخاتم، إنك مكلف بمواصلة حمل الرسالة وآدائها. أنت أيها الإنسان الواعي، وخليفة الله في الأرض، وورث محمد ﷺ عليك أن تجعل الرسول قدوتك وزعيمك، وتكون أنت نفسك قدوة للآخرين. أنت أيها المكلف ببناء الأمة، لقد بنيت عقيدتك على أساس: الكتاب والميزان والحديد...»⁽²⁾، وبالتالي تقع على كواهلهم مسؤولية عظيمة؛ تحقيق عمارة الأرض وفق تعاليم الرسالة الحمديّة.

وبين الله والناس يرسم شريعتي رابطا قويا، فالقرآن الكريم «يبدأ باسم الله في "سورة الفاتحة"، وينتهي بـ "الناس" في سورة الناس. يشرع بحمد الله والإقرار بأنه صاحب و مالك العالم، والإقرار بأنه المعبود الوحيد والمستعان الذي لا يستعان بسواه... ويختتم المطاف أيضا بطلب الناس التحصن بالله»⁽³⁾. «فالناس تستعذ بالله من شر العوامل الخفية والمعلنة، الأيدي والأجهزة التي تغسل أدمغة الناس فتلوثها، وتنحرف بأفكار وإيمان وقيم ووعي الناس وأحاسيسها الإنسانية الظاهرة، فتنتفث في الدواخل وسواسها بالإيحاءات والإعلام الخبيث، ليغدو التغريب والغثيان والتلوّث الثقافي مسيطرا على عقولهم»⁽⁴⁾.

ويتبع الطريقة التي تم فيها توظيف مصطلحي الله والناس في القرآن الكريم، نجد أن كلمتي الله والناس مركبتين فيه، والخطاب فيه يدور بين هذين المصطلحين، كما أنه يمكن استبدال الكلمات التي استخدمت فيه كلمة الله في المسائل الاجتماعية لا قضايا الفلسفة والعقيدة بكلمة الناس. مثلا: الإنفاق في سبيل الله، أو إقراض الله قرضا حسنا، الإنفاق في سبيل الناس، وإقراض الناس⁽⁵⁾. وبالتالي فالطريق إلى الله يوصل إلى الإنسان، والطريق إلى الإنسان يوصل إلى الله، وهذا لا يفسر نزعة شريعتي الإنسانية

(1) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص308

(2) - علي شريعتي، الحج الفريضة الخامسة، ص316

(3) - علي شريعتي، الأمة والإمامة، ص31-32

(4) - المصدر نفسه، ص32

(5) - علي شريعتي، الأمة والإمامة، ص32-34، 56

الفصل الرابع: معالم بناء فطر ويني جرير وفق رؤية شريعتي

فحسب، بل يبين البناء القرآني ودوره في تشكيل فكره. فكون الله تعالى رب الناس ومالكهم وإلههم ينفي خضوعهم إلى ما سواه عز وجل، وفي هذا تحقيق للمساواة، باعتبار أنه لا فرق بين بني البشر إلا بالتقوى، ويجعل التقوى هي المعيار فقد انتفت محاكمة الناس بناء على ألوانهم وأعرافهم وانتماءاتهم الجغرافية، مصداقا لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَى﴾⁽¹⁾.

ويلفت شريعتي الانتباه إلى أن مسؤولية الفرد لا تقتصر على ما يفعله فحسب، وإنما أيضا على ما يفعله الآخرون⁽²⁾، ويتجلى هذا في قوله عز وجل: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾⁽³⁾. فالتكامل بين الفرد والجماعة مرتبط بقدره كل طرف على تحمل المسؤولية والقيام بها على أكمل وجه، ولا يمكن تحقق ذلك إلا بتمثل الرؤية القرآنية في المجتمعات الإسلامية، بحيث يكتمل الفرد بالجماعة في ظل التوازن بين الحقوق والواجبات، وفق ما يتطلبه الواقع. وكل هذا مبني على احترام الفرد وتحقيق المساواة داخل المجتمع. لذلك لا يمكن الحديث عن الإنسان مجردا بإطلاق، ولا الحديث عن الناس من دون مراعاة لخصوصيات الفرد. فالدين الإسلامي وازن بينهما بلا إفراط أو تفريط.

إن بناء الإنسان هو بناء للأمة أيضا، لكن هناك الكثير مما يحول دون ذلك، وقد جعل شريعتي الخطر الأكبر على البشرية اليوم «ليس تفجير القنبلة النووية، ولكن محاولة مسح الطبيعة البشرية»⁽⁴⁾، وهذا يؤدي إلى أن «عناصر الإنسانية في البشر تدمر في سرعة هائلة بما ينتجها التسابق غير الإنساني، ويتحول الإنسان إلى آلة في مظهر بشر لم يخلقها الله ولم تنشأ في الطبيعة؛ ويصير الإنسان عبدا لم ير سيده ولم يعرفه، ولا حرية له سوى بذل وسعه ليكون العبد الأفضل»⁽⁵⁾، وفي خضم ذلك تطمس الفطرة. وجعل شريعتي النظامين الاجتماعي والفكري هما سبب انحطاط الإنسان المعاصر، «لأنهما يجعلان منه كائنا استهلاكيا

(1) - الحجرات: 13

(2) - علي شريعتي، الحج الفريضة الخامسة، ص 244-245

(3) - البقرة: 251

(4) - علي شريعتي، الحج الفريضة الخامسة، ص 305

(5) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها

متغربا عن ذاته»⁽¹⁾. إذ أن الغرق في تفاصيل الحياة المادية يؤثر سلبا على الصفء الداخلي ونمو الجانب الروحي. فالإنسان مخلوق «يسير ليقطع المسافة من التراب إلى الله. وهذه المسافة والطريق الذي يتحرك فيه هذا المخلوق اسمها "الدين"، والمقصد الذي ينتهي عنده الطريق هو "الإنسان"»⁽²⁾.

والإنسان ذو البعدين، «يحتاج إلى دين لا يصرفه إلى النزعة الأخروية البحتة، ولا إلى النزعة الدنيوية المطلقة، بل يحقق له التعادل والتوازن، أي أنه بحاجة إلى دين ذي بُعدين حتى يساعده على تنفيذ مسؤوليته الإنسانية»⁽³⁾. ونظرة شريعتي التكاملية للإنسان، قائمة على التوازن بين العقل والعرفان والقوة التي تقيم الحضارة والعاطفة الإنسانية، ويتجلى هذا في قوله: «أتمنى يوما أن أرى سيف قيصر في يد المسيح، وروح الشرق في الحضارة الغربية، وعقل ديكارت مع قلب باسكال، ومعرفة أبو علي ابن سينا في نظرة أبو سعيد أبي الخير، والمحبة والعقل كجناحين في جانبي الإنسان»⁽⁴⁾. و يعكس هذا الكلام رؤية شريعتي للحياة؛ حيث تقوم على اجتماع ثنائيات القوة والروح، العقل والقلب، المعرفة والعرفان، المحبة والعقل لتحقيق التوازن وتكامل الإنسان والحضارة. «الإنسان الذي تعلم تجربة "روما"، وأدرك تجربة "الهند". الإنسان الذي يكون الفرد منه بجناحين، ومجتمعه ببعدين. كيف ستكون صورة هذا الإنسان؟ راهب في الليل، فارس في النهار. ودينه؟ دين "الكتاب. الميزان. الحديد"»⁽⁵⁾، مصداقا لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾⁽⁶⁾.

(1) - علي شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، ص ص82-85، 99

(2) - علي شريعتي، الإمام علي في محنة الثلاث، ص 27

(3) - علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ص 31

(4) - علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، ص 415

(5) - علي شريعتي، سيماء محمد، ص 54

(6) - الحديد: 25

2- الإنسان الكامل*

الحديث عن الإنسان الكامل لا يرتبط بالفكر الإسلامي المعاصر، بل إنه كان مصاحباً للإسلام منذ بداياته الأولى، تنظيراً ومبحثاً ومحاولة للتمثيل أيضاً، وكان هذا نهجاً يميز المتصوفة في الإسلام بصفة خاصة، اقتداءً بالنبي الأكرم ﷺ باعتباره النموذج الإنساني الأرقى والأكمل. فبناءً على النصوص الإسلامية قرآناً وسنة، وبالنظر إلى التراث الإسلامي فإن هذه القضية حاضرة بقوة، وإعادة بعثها هي عودة إلى بناء تصور جديد ينقد الإنسان المعاصر المنهك من تبعات الحضارة والاستهلاك، ويعيده إلى منابع الصافية التي ينبغي أن يستقي منها رؤيته ليس للإنسان فحسب بل للعالم ككل.

وحسب شريعتي فإن الإنسان الكامل قد تجسد «في حياة الشعوب من خلال الآلهة، وأرباب النوع، وعبادة الأشخاص، ومن خلال إخراج "البطل" بوصفه إلهاً أو ربا للنوع، وقد كانت هذه الصورة تلي على الدوام حاجة الإنسان إلى "الإنسان الكامل"»⁽¹⁾. وبالتالي فلا يتعلق الأمر بالثقافة الإسلامية، بل يرتبط بالتصور الإنساني عامة، و ما يدفع الإنسان للبحث عن الإنسان الكامل حسب شريعتي هو:

أولاً: نفوره واستيائه الدائم من الإنسان الناقص، ومن نقصه هو أيضاً.

ثانياً: حاجته الفطرية لتجسيد القيم المعنوية الرفيعة والمقدسة في حياته بشكل محسوس وواضح، والإنسان الكامل يجسدها في أسمى تمظهراتها.

ثالثاً: الإجابة على استفهامات - وهو ذو علاقة أكبر ببحث قيادة "الأنا" - من قبيل كيف أفكر

* - تعبير الإنسان الكامل لم يكن له وجود في الآداب الإسلامية حتى القرن السابع الهجري.. وأول من استعمله هو الصوفي الكبير محي الدين ابن عربي، إذ طرح الموضوع من وجهة نظره العرفانية، وتم تفسير الموضوع بعد ذلك حسب وجهات نظر من تناولوه أيضاً، والإنسان الكامل بوجه عام هو ذلك الذي تربت فيه كل القيم، ونمت إلى حدودها العليا في انسجام وتناسب، ينظر: مرتضى مطهري، الإنسان الكامل، ترجمة جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة، بيروت، ط2، 1412هـ-1992م، ص ص 11-35. والإنسان الكامل «هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصالة والملك بحكم المقتضى الذاتي، فإن المعبر عن حقيقته بتلك العبارات والمشار إلى لطيفته بتلك الإشارات ليس لها مستند في الوجود إلا الإنسان الكامل. فمثاله للحق مثال المرأة التي لا يرى الشخص صورته إلا فيها وإلا فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه إلا بمرآة الحق، فإن الحق تعالى أوجب على نفسه أن لا ترى أسماؤه وصفاته إلا في الإنسان الكامل». ينظر: رفيق العجم، موسوعة التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1999، ص 109

(1) - علي شريعتي، الأمة والإمامة، ص 91

أنا؟ كتجلٍ للنفور مما هو قائم، والتطلع إلى النجاة عبر الكمال⁽¹⁾.

والملاحظ أن البحث عن الكمال في كل بيئة يكون مرتبطاً بما من حيث الخصوصية الثقافية على وجه التحديد، وهو ما يوضحه الفكر الشيعي - كمثال - إذ أن الموضوع برمته أشبه بقضية الإمامة، فالإمام باعتباره شخصية مركزية عليه أن يجوز كل الكمالات التي لا يستطيع الإنسان العادي الوصول إليها، واتخاذ قدوة هو محاولة للتشبه به والسير على طريقه، «لكونه عبارة عن التجلي المثالي لتطلعات أبناء الإنسانية بغية تجسيد كل الكمالات المطلوبة في الإنسان»⁽²⁾.

يقول شريعتي: «لا أريد أن أقول أن الإمام "ما فوق الإنسان"، بل الذي أريد أن أقوله أنه "إنسان ما فوق"، يتناغم مع حاجيات الإنسان الأخلاقية والحياتية الفردية والاجتماعية، وحاجته الفكرية والنفسية، التي تشبعها المعرفة والتطلع للأقطاب والنماذج وأرباب النوع الكبرى - الذين كانوا موهومين في الأغلب - ويؤدي الإمام الدور الذي مارسه هذه الشخصيات في تربية الأفراد وتلطيف الروح والفكر الإنساني على طول التاريخ»⁽³⁾. و«تحدد العلاقة بين الأمة والإمامة وفقاً للمنظور الفقهي للمذهب الشيعي، وذلك بحسب ما جاء في كتاب الحجة للكافي. ولكن شريعتي لم يكتف بهذه العلاقة، وإنما أوجد تمييزاً بين ما سماه (ما فوق الإنسان) و(إنسان ما فوق)، بحيث ينتمي الإمام إلى العبارة الثانية... وذلك بحكم ما يعتقد أنه الاختلاف في الاستعدادات المعنوية والأخلاقية، ولما يشكله من نموذج و«قدوة»⁽⁴⁾، ووفق هذه الرؤية فالإمام هو: «موجود إنساني تشكل روحه وأخلاقه، ونهج حياته دلالة لبني الإنسان على: كيف يجب أن يكونوا، وكيف يجب أن يحيوا»⁽⁵⁾. إذن هو محاولة للارتقاء بالإنسان إلى الصورة الأرقى، أو يمكن القول الانتقال به من ما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون. وهذا هو مكنم التجديد في هذه القضية المحورية وفق رؤية شريعتي، فجعل الإمام إنساناً طبيعياً متحلياً بصفات الكمال بعد أن كان متجاوزاً للحدود

(1) - المصدر السابق، ص 94

(2) - علي شريعتي، الأمة والإمامة، ص 90

(3) - المصدر نفسه، ص 123

(4) - الزواوي بغوره، الإسلام والحكم دراسات في المسألة السياسية في الفكر الإسلامي المعاصر، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار

الروافد الثقافية، لبنان، ط 1، 2019، ص 158

(5) - علي شريعتي، المصدر السابق، ص 123.

الإنسانية* إلى مقامات الألوهية في بعض النصوص الشيعية المتطرفة، يعد انقلاباً حقيقياً في الفكر الديني خاصة الشيعي، وهو فرصة لمراجعة الذات الثقافية بناء على المصادر الإسلامية من جهة، وعلى واقع الأمة من جهة أخرى، تحقيقاً للاقتداء بالشخصيات العظيمة في الحضارة الإسلامية، والتي يعد استحضارها ضرورياً بالنظر إلى واقع الإنسان المعاصر حتى خارج دائرة الإسلام. لذلك ينبغي فهم شريعتي بوضوح في قضية الإمامة بشكل خاص، إذ أن تجديداً كهذا من شأنه أن يحدث تغييرات جذرية داخل المجتمعات الإسلامية.

أراد شريعتي أنسنة الدين أو بطريقة أصح الرجوع إلى الدين في طابعه الإنساني. وبالنظر إلى القرآن الكريم الذي «لا يتناول الإنسان كمثال مجرد ومطلق، وخارج عن النظام المادي والعلل والعوامل العينية والعلمية. كما أنه لا يتناوله كظاهرة عفوية تظهر من التسلسل الجبري للتاريخ أو الطبيعة أو الوراثة. أي أن الإنسان بالقوة ظاهرة سامية فوقانية لكنه بالفعل ظاهرة مادية ترايبية بيولوجية. إن حلقة الإنسان في القرآن ليست من جبلة مادية فحسب، بل مادية دنيوية، أي أنه واقعياً من تراب، ومعنوياً في أدنى مرتبة (صلصال كالفخار وحماً مسنون). لكنه بالقوة يستطيع أن يرتفع إلى حدود العلة المستقلة عن القوانين المادية، ويصل إلى مرحلة استثمار الجبر الطبيعي والوراثة والتاريخ والمجتمع، ويكون مدبر الدنيا المادية، أي صاحب السيادة على الوجود، ويقطع هذه المسيرة العلمية من التراب إلى الله. وهذا التطور تطور مادي وعلمي وجبري، وفي نفس الوقت يتجه إلى نيل الحرية التي بها يتحقق الجانب الإلهي في الإنسان. وفي هذا أيضاً تتحدد رسالة الإنسان ورسالات كل العارفين في هداية الخلق. وفي هذا المسار تجد فلسفة بناء الذات وجهتها وفلسفتها. فليس بناء الذات في الإسلام رياضة سلبية، لكنها تربية إيجابية»⁽¹⁾. إضافة إلى أن الإنسان عالم صغير ذو قابليات إلهية وإمكانات ميتافيزيقية⁽²⁾. ولا يتحقق هذا إلا بالاعتناء بالجانب المعنوي للإنسان. وكون «الدين حاجة وجودية لكيثونة الإنسان بوصفه إنساناً»⁽³⁾ فإنه يتطلب أمرين؛ العرفان والعشق.

* - ينظر على سبيل المثال لا الحصر: محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، مراجعة محمد بن جعفر شمس الدين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، دط، 1411هـ-1990م، ج1، صص 316، 318، 606، 611.

(1) - علي شريعتي، بناء الذات الثورية، صص 20-21، 27

(2) - علي شريعتي، الإنسان والإسلام، صص 76-77

(3) - عبد الجبار الرفاعي، الدين والاعتراب الميتافيزيقي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، التنوير، لبنان، ط2، 2019، ص 5

لذلك اعتبر شريعتي أن «العرفان يضمن النمو الثقافي والمعنوي والكرامة الوجودية للإنسان، ويسوقه نحو الأوج المطلق، أي الله سبحانه»⁽¹⁾، وغيابه يجعله في مرتبة الحيوانية⁽²⁾، فهو واجب الحضور من أجل تحقيق الكمال المعنوي والذاتي، وهو «سراج يوقد في داخل الإنسان، إنه حلقة وصل تبدل الإنسان من كائن مادي إلى كائن غير مادي، إذ يتجاوز فضاء الطبيعة ويتسامى عليها. إنه علاقة شوق الإنسان نحو كل ما هو غير موجود هنا. وهذا هو كماله المعنوي، إن لكل الأديان جذورا عرفانية إلى جانب الأحكام والضوابط الخاصة بالحياة اليومية والاقتصاد والسياسة والأخلاق، ولكن جوهر كل دين هو هذا الشعور العرفاني»⁽³⁾، وهو الذي يعطي القوة المعنوية للروح.

لكن حين تداخله في الشرق مع الدين، وتحول هذا الأخير إلى مؤسسة ذات طابع روحي، مشكلة طبقة اجتماعية، ولكونها مرتبطة بالطبقة الحاكمة فقد ارتبطت أيضا بسائر الطبقات الحاكمة الأخرى، ومن هنا تحول الدين والعرفان إلى «خرافات وتوجيهات وأحكام تصب في مصلحة الطبقة الحاكمة ضد الناس، ونمو الإنسان، والفطرة، والحرية الإنسانية. وبمعنى آخر تحول الدين والعرفان إلى قيود تعيق السير التكاملي لمعنوية الإنسان وماديته»⁽⁴⁾.

اعتبر شريعتي أن التصوف والعرفان الإسلامي قد بنى أناسا عظماء أمثال الغزالي وشمس التبريزي وغيرهما لكن تعميم التجربة الصوفية على المجتمع ككل مفسد له، على أساس أن ما يقيم المجتمع هو العقل والاقتصاد والعدالة، ليتمكن الفرد فيه من البناء، وعليه فإن حاجة الفرد إلى العرفان فردية متعلقة بالتربية لا اجتماعية، لأن «العرفان يعطي قوة معنوية للروح»⁽⁵⁾، وفي ذات السياق يقول: «تبدل الإنسان ولكنها لا تغير العالم»⁽⁶⁾.

ويرى شريعتي أيضا أن «العرفان يبحث عن العشق، والعشق بمعنى تلك الطاقة غير المادية التي تبعث الحركة في الإنسان، وهي مبنية على هذا الأساس، يعتمد التوجه الثاني وهو العدالة الطبقيّة والعدالة

(1) - علي شريعتي، العرفان والمساواة والحرية، ص 72

(2) - المصدر نفسه، ص 69

(3) - المصدر نفسه، ص 68، وأيضا علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، ص 414

(4) - علي شريعتي، ثالث العرفان والمساواة والحرية، ص 72

(5) - علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، ص 414

(6) - المصدر نفسه، ص 470

المادية بين الأفراد، والتوجه الثالث يؤكد حرية الإنسان واختياره»⁽¹⁾، ومعنى العشق هو «تلك الطاقة غير المادية التي استعان بها الأفراد في صناعة التاريخ والثورات العظيمة»⁽²⁾، وهذا يلخص فلسفة الإنسان الوجودية رسالة ومصيرا. وبالتالي فإنه ما يميز الإنسان عن بقية الموجودات، يقول: «هو هاجس الغيب، أي تلك الحلقة المفقودة لدى الطبيعة بإزاء الوجود، وعوزه وفراره مما هو موجود أو غير موجود، بل ما يهمني هو ما يجب أن يكون، وهذا هو مظهر الإنسان المعنوي والمتعالي... إن العشق يمنحني قيما أكثر علواً وسمواً مما انتفع به، ولا يسعه أي تفسير فيزيائي ولا مادي ولا بيوكيماوي. فإذا سلب العشق من الإنسان يتحول إلى كائن منفرد منجمد يصلح للأجهزة المنتجة فقط»⁽³⁾.

وفسر شريعتي الشعور بالاغتراب لدى الإنسان بعدم وجود التناسب بينه وبين احتياجاته وتطلعاته وأفكاره ومحبهه أيضاً، ما يجعله في بحث دائم عن الأكثر استقراراً⁽⁴⁾، واصفاً الوضع الموجود بالسجن⁽⁵⁾، ولا يكون التحرر من هذا السجن إلا بالارتقاء بالجانب المعنوي للإنسان، من أجل تجاوز هذا الفصام النكد بين ما هو كائن و بين ما ينبغي أن يكون.

وقوله: «هذه هي طبيعة الإنسان... ظاهرة تقع بين الروحانية والحيوانية، بين الدنيا والآخرة، بين الغريزة والحكمة، بين السماء والأرض، بين حب النفس وحب الله، بين الواقع الجاهلي والحق، بين الكفاية والكمال، بين الاستعباد والتحرر، بين التسيب والمسؤولية، بين الكفر والإيمان، بين في سبيل الأنا وفي سبيل نحن، وأخيراً: بين من أنا وما يجب أن أكون»⁽⁶⁾ يلخص توجهه ككل.

إن شريعتي في رؤيته للإنسان يعود إلى المنبع الأول؛ القرآن الكريم، ليصوغ مفاهيمه الدينية من خلال ذلك، وهو بهذا يراعي مقومات الهوية الإسلامية في بناء مشروعه الفكري، رغم تنوع مشاريعه التي يستقي منها، وباستحضار موضوع الإمامة على طريقته يكرس أنسنة الدين في مفهومها الواسع ويستقت ذلك على تفاصيل المذهب الشيعي على وجه الخصوص، وفي هذا تحد للركود الذي أصاب

(1) - علي شريعتي، العرفان والمساواة والحرية، ص 93

(2) - المصدر نفسه، ص 91

(3) - المصدر نفسه، ص 91

(4) - علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، ص 266

(5) - المصدر نفسه، ص 271

(6) - علي شريعتي، الحج الفريضة الخامسة، ص 225

الفكر الديني والدراسات الدينية، ومحاولة لخلق صورة نقية للإنسان المسلم وفق ما تمليه تعاليم القرآن الكريم من جهة، ووفق ما يتطلبه الواقع المعاصر من جهة أخرى.

إن هذه الرؤية تستعيد الإنسان مجددا من تصورات الفكر الديني الذي أنتجته عصور الانحطاط، وتنقده أيضا من تبعات الحضارة المعاصرة التي تجعله مجرد مخلوق يدور في فلك الاستهلاك.

المطلب الثاني: العلاقة بين الله الكون والإنسان

يعتبر الحديث عن الله والإنسان والكون من المسائل المهمة في الفكر الإسلامي قديما وحديثا، ومنطلق ذلك ورودها في القرآن الكريم وأهميتها في تشكيل الرؤية الكونية الإسلامية، المبنية على التوحيد. فالعلاقة بين هذه الأطراف الثلاثة تعبر عن تفسير الوجود وتوضح هرمية الأهمية لكل منها، في نسق موحد يستمد بناه من الثقافة الإسلامية. وعليه، فشريعتي لم يهمل ذلك، خاصة وأن الحديث عن العلاقة بين الله والكون والإنسان يحدد اتجاه المفكر ورؤيته الوجودية ككل.

1- الله ﷻ

إن الله تعالى خالق الإنسان وموجد الأكوان ومدبرها، وصاحب الأمر والنهي، وإليه يرجع الأمر كله، وإن كانت مقادير الله تسري على الخلائق، منذ الأزل وإلى الأبد أيضا. فإلى أي حد قد منح الله للإنسان المسؤولية وحرية الاختيار أمام مشيئته وقدرته وإرادته جلالة؟

يرى شريعتي أن «الله هو روح وعقل الكون وإرادة عالم الوجود. صحيح أن أبداننا نتصرف في ضوء قوانين حتمية وثابتة لا تتغير، وتخضع لاعتبارات فسيولوجية وبيولوجية، ولكن هذا لا يعني أن أفكارنا وإرادتنا معطلة وعشبية وليس لنا دور في التأثير على ما يحيط بنا أو يوجد في أعماقنا»⁽¹⁾، أي أن للإنسان تأثير أيضا على ذاته وعلى الكون المسخر له أساسا، وقد جعل شريعتي الإرادة والمشية مترادفتين، متجاوزا الصراعات الكلامية حول الاصطلاحات العقدية*، فالمراد منها «القوانين التي أودعها الله في مخلوقاته الشاملة لكل عالم الوجود، وهذه القوانين لا يطرأ عليها تبدل ولا تغيير»⁽²⁾، فهي ثابتة

(1) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، هامش ص 89

* - وهذا رائج في منهجه بشكل ملفت للانتباه، فهو يركز على المعاني غالبا ولا يدخل في تشعبات اختلاف المباني.

(2) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص ص 99-100

ولا تحابي أحدا، بالإضافة إلى كونها غير معارضة لسنن الكون والحياة. كما أن «الاعتقاد بأن الله في الوجود يمنحنا رؤية شاملة كونية نرى فيها الطبيعة ذات نظام واع بذاته ومنطقي وذات هدف، والتضادات وألوان عدم الاتساق والنظام الموجودة فيها نسبية وظاهرية»⁽¹⁾، ما يمنح القدرة للإنسان على تفسير ما لا يستطيع العلم تفسيره.

وما ينبغي فعله هو التأسيس العقلاني لمسألة وجود الله كإحدى المسائل المحورية في الدين الإسلامي، «ويأبى الله أن يجعل أمور العالم إلا بأسبابها وعللها قال تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾⁽²⁾، وكل شيء في الطبيعة، التاريخ والإنسان له "قدر معلوم" و"أجل مسمى". إن الاستناد إلى وجود النظام العلمي والشعور الموجود في الطبيعة، هو أكبر قاعدة لاستدلال القرآن على إثبات وجود الله»⁽³⁾.

وبالنظر إلى هذا الكون باعتباره أحد تجليات الله جلالة العظمة، فهو دال على قدرته سبحانه اللامحدودة وقوته المطلقة، إلا أن بعض «الصفات والأسماء الإلهية كالهية والهيمنة والجبروت تترجم وتفسر في أديان الشرك دائما بمعناها الاستبدادي»⁽⁴⁾، وهذا يناقض معانيها العظيمة التي بينتها الأديان الإبراهيمية عموما. فالصفات في الأديان الإبراهيمية تنبثق من أحد أمرين:

«الأول: العشق والجمال وعبادة الجلال والجمال المطلق.

الثاني: الأبوة، السيادة، الكرم، الحكومة والحماية»⁽⁵⁾.

وقد ركز شريعتي على البعد الجمالي للصفات الإلهية، مبينا أيضا جوانب اللطف فيها رغم كل القوة التي تحملها. و أعطى مثلا على ذلك، بمقارنة تصور الإله بين دين الشرك ودين التوحيد، باعتبار أن «الآلهة الشرقيين وحتى الآلهة الصغار في فترة أو عهد الشرك، لهم قدسية متعالية، ما وراء المادة والإنسان. وفي عهد التوحيد فإن الإله يكون مطلقا في دين الإنسان الموحد، جمالا مطلقا، وكامالا مطلقا

(1) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 510-511

(2) - الفتح: 23

(3) - علي شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، ص 123

(4) - علي شريعتي، دين ضد الدين، ص 51

(5) - المصدر نفسه، ص 52

وقدرة وحاكمية مطلقة، وعشقا ومحبة مطلقة، وهو مجرد من كل شيء يدور في ذهن وتصور وخيال الإنسان، وهذا يتجلى في الإسلام في أكبر شعار "الله أكبر"، وبهذا يتضح "الله أكبر من أن يوصف"، فهو مجرد من الكيف والكم والصفة. فلا يمكن أن يحدد الإله بهذه الحدود»⁽¹⁾. وهو عز وجل مستحق لكل صفات الكمال التي وصف نفسه بها، لذلك فمقام الألوهية يجمع بين القوة والجبروت واللفظ أيضا، في صورة بجمية تجعل علاقة الله تعالى بالإنسان مبنية على الترهيب تارة، وعلى الترغيب تارة أخرى. ومن ناحية أخرى، فأمام «إله واحد مجرد من الخصائص القومية والعرقية والطبقية، ومطلق يحكم كل الوجود... ومن وجهة نظر الفلسفة وعلم الإنسان يلغي كل الحدود العرقية والتناقضات الطباقية والتفرقات الأسرية وامتيازات الدم والعرق، وبالتالي الامتيازات في الحقوق. لأن التوحيد بإلغائه للآلهة المتعددة الصغيرة والكبيرة، القومية والطبقية والعرقية، وإنكاره للأجهزة الدينية والرؤية الكونية في الشرك، يحرم الشرك الاجتماعي والتعدد الطبقي والعرق في الحياة البشرية على وجه الأرض من تبريرها الفلسفي والعلمي والديني وقاعدتها الميتافيزيقية»⁽²⁾، وهذا من ميزات دين الإسلام الحنيف، إذ أن نصوصه تؤسس للوحدة بدل التفرقة، وللمساواة بدل الطباقية، وللحرية بدل الاستعباد حتى في مفهومه الديني. فالله عز وجل واحد أحد يحاكم البشر بناء على ما قدموا في الحياة الدنيا بغض النظر عن صفات الدم والعرق واللون والطبقة التي ينتمون إليها، وهذا يرسي دعائم العدالة الاجتماعية.

إذن تركز رؤية شريعتي على محورية الإنسان في الدين الإسلامي باعتباره خليفة الله في الأرض. وفي ذلك محاولة تأسيسية لفكر ديني جديد لا يستعبد الإنسان بالدين، بل يرتقي به عن طريقه إلى مراتب الكمال الإنساني، وفق ما تمليه تعاليم الإسلام، التي حررت الإنسان سابقا من براثن الجهل والظلم والاستعباد والخرافة، ولا تزال تمتلك القدرة على فعل ذلك أيضا في كل زمان ومكان متى ما كانت نفوس المتلقين تنزوا إلى الكمال. يقول شريعتي: «في التوراة والإنجيل (في بعض الأجزاء التي سلمت من التحريف) وفي القرآن أيضا، نرى الله تعالى والناس في جبهة واحدة. أي أننا نستطيع استبدال كلمة الله بكلمة الناس أو كلمة الناس بكلمة الله في جميع الآيات القرآنية التي تعالج المسائل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. لا المسائل الفلسفية والعلمية. مثال ذلك الآية الكريمة ﴿إِنْ تَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا

(1) - علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، ص 226

(2) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 511

حَسَنًا ﴿⁽¹⁾ فهل تعني هذه الآية أن الله يحتاج إلى من يقرضه قرضا حسنا وهو غني عن العالمين! كلا، بل إن المقصود من الله في هذه الآية هم الناس، وهذا التقارن مشهود في جميع الآيات القرآنية، والأحاديث الشريفة التي تعالج المسائل والاتجاهات الاجتماعية، والمراد إثبات أن الله تعالى والناس يقفون في صف واحد وجبهة واحدة»⁽²⁾. وهذه رؤية جديدة تزيل حدود الإلهي وتمزجه بالإنساني، مع التركيز على أن هذه الرؤية متعلقة بالمقام الاجتماعي لا الديني. حينما يكون الحديث عن المجتمع والحياة الإنسانية في لغة القرآن والإسلام تضحى كلمة "الناس" وكلمة "الله" مصطلحين يمكن استبدال أحدهما بالآخر، ولا يمكن ذلك بتاتا عندما يكون الحديث عن (وفي سبيل الله، الملك لله، والأرض لله..). ولا يقتصر الأمر على المسجد فالكعبة هي أيضا بيت الناس ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ ﴿٦٦﴾﴾⁽³⁾»⁽⁴⁾.

ولبيان حدود الفصل بينهما، فهو «دين الناس من زاوية المخاطب، وهو دين الله من حيث محور الدعوة وروحها وجهتها. الدين الذي وقف دائما بوجه الدين الموجود، وحمل راية الصراع في كل زمان ومكان هو الدين الذي كان محور خطابه "الناس" وكانت دعوته إلى "الله". إن هذا الدين - إذن - هو دين "الله والناس»⁽⁵⁾. إضافة إلى أنه لو راجعنا القرآن لرأينا في أول نظرة أن القرآن يبتدئ بكلمة "الله" ويختتم بكلمة "الناس". ونرى أيضا أن مخاطبي هذا الكتاب هم الناس دائما⁽⁶⁾، وهذا خاص بالدين الإبراهيمي الذي اعتبره شريعتي وليد وعي الناس وحاجتهم الماسة إلى العشق والعبادة والوعي.

ويمكن القول بأن ما يريده شريعتي "بالوهية الإنسان" ما معناه «أنه المخلوق الوحيد الذي له القدرة على امتلاك الصفات الإلهية، مع الفارق في أن صفات الله مطلقة، بينما تبقى عند الإنسان محدودة. كما أن شريعتي أقام مفهوم الصيرورة في التاريخ على التحرك باتجاه تلك الصفات والتشبه بها،

(1) - التغابن: 17

(2) - علي شريعتي، دين ضد الدين، ص ص 53-54

(3) - آل عمران: 96

(4) - علي شريعتي، محمد خاتم النبيين من الهجرة حتى الوفاة، ص 61

(5) - علي شريعتي، دين ضد الدين، ص 61

(6) - المصدر نفسه، ص ص 61-62

وفي هذا فسّر الأحاديث الشريفة التي تشير إلى التشبه بأخلاق الله وصفاته»⁽¹⁾.

وباعتبار جدلية الروح والطين في تكوين الإنسان، إذ أن الإنسان مخلوق ثنوي يجمع بين النقيضين والضدين، الله والشيطان، والروح والطين...^{*}، فإن «التغيير والتحول الاجتماعي ليس معلولا للمشئة الإلهية، بل هو معلول للتحويلات الأخلاقية والروحية التي تمر بها المجتمعات، والمشئة الإلهية هي التي اقتضت هذا النحو من العلية والارتباط الذي هو بدوره سنة من السنن»⁽²⁾.

وتبرير ذلك أن «الإنسان هو الوحيد الذي يتمتع بمحصلة الاختيار من بين سائر الموجودات وهو يحاكي الله في هذه الصفة، ولا أقول يماثله فيها بالشكل والمقدار. ولعل الشيء الذي نفخه الله من روحه في هيكل الإنسان هو تلك الإرادة والحرية والاختيار»⁽³⁾، فبالإرادة والحرية والاختيار يستطيع أن يتفاعل مع محيطه وفق معطيات يطوعها ليحقق مكاسب تعجز عنها المخلوقات الأخرى. وبهذه الميزة تكون عمارة الأرض التي لا تنفصل عن مهمة الإنسان كخليفة لله فيها. لذلك «وبقدر ما يجعل الاعتقاد بالجبر المطلق الإنسان فاقدا للإرادة والمسؤولية، وينزل به إلى مستوى نبات أو حيوان، فإن الاعتقاد بالحرية والإرادة المطلقة الإنسانية ونفي القوانين العلمية الموجودة في الطبيعة والتاريخ والمجتمع خارج الإنسان، يجعل الإنسان فاقدا للوعي العلمي والقدرة التكنيكية، ويجره إلى عالم الخيال والأسطورة واصطناع الفلسفات»⁽⁴⁾، ووصف شريعتي الفئة التي تعتقد بجمية التاريخ، والتدخل الكامل للبنية الاجتماعية والبنية التحتية الاقتصادية، والذين يعتبرون الإنسان من صنعها بصفة مطلقة بالمتعصبين الجامدين. لأن الإنسان بوصفه علة مستقلة يستطيع «أن يدخل في سلسلة العلل التاريخية الاجتماعية وينتصر على المجتمع، ويلجم قواه الطبيعية لصالحه، ويغير شكلها بمجرد أن يعرفها، وعلى أساس معرفته العلمية هذه، يطرح تكنيك تغييرها والثورة عليها وإصلاحها والعمل على تكاملها... إن الوعي الاجتماعي الصحيح هو الذي يصنع المجتمع لا الفلسفة ولا الفيزياء ولا الكيمياء ولا الفن أو الأدب

(1) - علي شريعتي، النباهة والاستحمار، هامش ص 83.

* - ينظر: علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 513.

(2) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص 103.

(3) - المصدر نفسه، ص 213.

(4) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 441.

والشعر»⁽¹⁾، وكل ذلك مرتبط بمستوى الوعي في فهم العلل التاريخية الاجتماعية التي تسير المجتمعات. لذلك «كلما كان الناس أكثر علما بالحتمية التاريخية والقوانين العلمية للحياة والحركة الاجتماعية وبنية مجتمعهم، وكلما نضج وعيهم الذاتي الإنساني والاجتماعي والطبقي نضجا علميا وصحيحا، سوف تكون لديهم القدرة أكثر على تحطيم الحتمية التاريخية والطبيعية الاجتماعية التي فرضت عليهم قسرا وفي غفلة منهم، وسوف يجعلون من العلل التي صنعت حتميتهم الفكرية والاجتماعية والأخلاقية والسياسية والطبيعية معلولة لإرادتهم الواعية الخلاقة والمدبرة والطموحة إلى المثل، ومن هذا الطريق فحسب يستطيع الناس - أي أولئك الذين صنعوا في المجتمع على غفلة منهم أن يصبحوا الصناع الواعين في المجتمع»⁽²⁾.

إن شريعتي بنى فكره بناء علميا وأسس له تأسيسا عقلانيا، مبتعدا عن التفسيرات الدينية التي تجعل من الإنسان مجرد كائن لا حول ولا قوة له، ولا يعني هذا عداؤه للدين، بل بالعكس من ذلك تماما، إذ أنه يريد عقلنة الفكر الديني، تطورا واستعادة له من التفاسير الغير منطقية التي تروج للجهل والخرافة باسم الدين. كما أن التركيز على الإنسان والكون في خطاب شريعتي يضعنا أمام جهد مفكر انطلق من الدين ليعود إليه، مع التركيز على الواقع بكل ما يحمله من تناقضات، من دون إهمال ما يزرع به من معارف وأدوات، وفي كل هذا انتصار للعقل والدين بشكل متكامل.

وصف شريعتي العالم والإنسان بالإعجازين المدهشين⁽³⁾، واعتبر أن «الكون هو إنسان عظيم كائن حي، له جسد وروح وشعور، وعيون الفلسفة والعلم لا يمكنها أن ترى شيئا من هذا الكائن سوى جسده»⁽⁴⁾، لذلك لا يمكن الاعتماد على الفلسفة أو العلم كمنظار نرى الكون من خلاله، لأنها رؤية قاصرة لا تستطيع الوصول إلى الحقيقة كلها، ومثال ذلك الجانب الغيبي، فعدم رؤيته لا يلغي وجوده. وهنا قارن بين الثقافة الشرقية والثقافة الغربية بجعله للأولى باحثة في سر الغيب المتعالي والمطلق، وما وراء العقل والوجود، بينما الثانية تعتنى بالعقل وترى العالم وفق احتياجاتها المادية.

(1) - المصدر السابق، ص 442.

(2) - المصدر نفسه، ص 443.

(3) - علي شريعتي، الصحراء، ص 125.

(4) - المصدر نفسه،، الصفحة نفسها.

2- السنن الكونية

عرف شريعتي السنة بكونها «القوانين الاجتماعية والإنسانية الخارجة عن سلطة المؤرخ وعالم الاجتماع. فكما أن حياة الحيوان لها قوانين تجري عليها وكذلك النباتات والطبيعة الجيولوجية للأرض، فإن المجتمعات البشرية لها سنن ونواميس لا تؤثر فيها بطولات الأبطال ولا معاجز الرجال»⁽¹⁾، وقد استعمل شريعتي مصطلح السنة بمعنيين: الأول الأعراف الاجتماعية، والثاني القوانين، ولكن الغالب في استعماله هو المعنى الثاني. معتبرا أن السنّة منحصرة بالإرادة الإلهية وعين المشيئة وليس العكس، يقول: «ولا أقصد أن السنن وحدها هي المؤثرة في نظام الكون والطبيعة والإنسان، على غرار ما يزعم اليهود من أن يد الله مغلولة، أي أن الله خلق الكون وتركه لشأنه. بل أعتقد أن يد الله مبسوطة كما يصرّح القرآن، وأنها تؤثر على نحو مستمر في هذا العالم تديرا وتصميما، امتحانا وابتلاء، إيجادا وإعداما»⁽²⁾، فالكون يسير وفق القوانين التي جعلها الله ﷻ للإبمشابة النظام الذي يحكم الكون، لذلك تتساوى جميع الكائنات في الخضوع لهذه القوانين أو السنن.

لكن «لو اعتبرنا أن السنن هي التي تعمل وتؤثر وحدها في الكون، فهذا يعني أننا اعتبرنا الكون مأكنة عظيمة تعمل بلا روح ولا إرادة، بينما الكون ليس كذلك، إنه موجود حي عالم ومريد، يشعر ويفكر ويقرّر ويستجيب ويؤثر، كالإنسان، وحسب التعبير القرآني (كل يوم هو في شأن). وتلك بحد ذاتها سنة أخرى تبني على منطق وحكمة. وليس ذلك مجرد حقيقة تتسق مع الواقع، بل هو اعتقاد ورؤية كونية ثاقبة وشاملة، تمنح الإنسان عمقا وقيمة، وتعطي لحياته هدفا ومعنى، وهذا شيء آخر بات اليوم مطلبا حياتيا ملحا للغاية»⁽³⁾، فالفصل الوظيفي بين الحلقات المشكلة لمحور التأثير أو الفاعلة في عالم الوجود-الله ﷻ باعتباره الخالق المدبر، السنن باعتبارها قوانين الله في الكون، والإنسان باعتباره المتفاعل مع السنن لاستخلاف الله تعالى في الكون، ولا يتم هذا إلا بالعمارة والعبادة- يشكل تهديدا لتوازن الرؤية الكونية ككل.

(1) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص90، وينظر أيضا: علي شريعتي، منهج التعرف على الإسلام، ص ص47-48

(2) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، هامش ص88

(3) - المصدر نفسه، هامش ص89.

وقد أعطى شريعتي مثالا عن السنن التي تحكم العالم، فللحضارات عمر محدد، تنتقل فيه بين الطفولة أو التشكل، ثم النضج والازدهار، لتسير نحو الشيخوخة كمرحلة أخيرة قبل السقوط، فالحضارات «تحمّل» - وهي في مرحلة الازدهار بذور موتها- إلى أن تضمحلّ عناصر قوتها وحيويتها وتتغلب عليها عوامل الموت والفناء، ومن ثم تموت تلك الحضارة وتُهب حياتها لمجتمع آخر جدير بحمل الموروث الحضاري الإنساني»⁽¹⁾، وهذا القانون يسري على جميع الحضارات، وقد أثبت التاريخ ذلك من خلال ما يحتفظ به من موروث يخص الحضارات السابقة التي اندثرت رغم الازدهار الذي حققته والقوة التي ميزتها، ورغم ذلك تتراكم عوامل السقوط، لنتنقل بها إلى وضع مختلف تماما. تنال السيادة فيه حضارات جديدة ناشئة وهكذا دواليك.

ورغم أن تأثير السنن خاضع لإرادة الله ﷻ وليس لإرادة الإنسان، إلا أن استغلال ذلك من شأنه أن يجعله فاعلا فيها، وفي هذا اقتداء بالأنبياء الذين كشفوا قوانين التاريخ في مجتمعاتهم وأحدثوا التغيير وفق ذلك، وهذا لا يعني أنهم من اخترعوها، بل الأمر برمته نوع من النباهة الاجتماعية، ويصدق ذلك على المهندس الزراعي-مثلا- فهو «لم يبتدع نباتات هذه المزرعة، وإنما قام برعايتها بموجب القوانين التي يعرفها فيما يرتبط بفن الزراعة وتربية النبات. وفي الواقع أن القانون الطبيعي هو الذي أوجد الزرع والمزرعة، ولم يكن دور المهندس والخبير الزراعي سوى دور تكميلي في تربية المحاصيل، وهكذا الأنبياء، إنهم خبراء المزرعة الإنسانية، وقد وظفوا معرفتهم بقوانين المجتمع والزمان (السنن الإلهية) في خدمة تلك المزرعة، وتربية تلك المحاصيل على أحسن وجه»⁽²⁾، وللمصلحين في كل عصر نفس الميزة، إذ أنهم يستمدون منهج التغيير من الأنبياء عليهم السلام.

ويعني هذا أن الناس هم الذين يحددون مسار التاريخ، لكونهم الحلقة الأهم في عملية التغيير، «وذلك على أساس ما هو موجود في صميم الإنسان والمجتمع من سنن وقوانين، وليس هناك تغيير وتحوّل اجتماعي إلا وهو منوط بإرادة (الناس) ونزعاتهم، ويشكّل نتيجة طبيعية لسلوكهم وسيرتهم العامة التي تسير بموجب سنن معينة لا تتبدل. ولكل واحدة من تلك السير والنزعات والإرادات نتائج وآثار

(1) - المصدر السابق، ص ص 90-91

(2) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص 99، وينظر أيضا: علي شريعتي، منهج التعرف على الإسلام، ص ص 49، 51-52.

قطعية على الصعيد التاريخي أو الاجتماعي»⁽¹⁾، وذلك عبر المعادلة التالية:

الناس + السنة = بناء المجتمع وحركة التاريخ

ويمكن الاستدلال على هذا القانون على مستوى الأفراد بقوله تعالى: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾⁽²⁾، وقوله: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلنَّاسِ إِلَّا مَا سَعَى﴾⁽³⁾، وأيضا: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾⁽⁴⁾، أما على المستوى الجمعي فيتلخص في قوله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾⁽⁵⁾.

وبالتالي فعملية التغيير تتطلب فهما للسنن التي تحكم المجتمع، والتفاعل مع المعطيات التي توفرها، وليس هذا على مستوى الفرد أو الجماعة، بل يتشكل وفق أطر كلية تراعي خصوصية الفرد كما الجماعة.

واعتبر شريعتي «التاريخ مزيجا مركبا من السنة والناس والصدفة والبطل، وأن بين هذه العناصر الأربعة روابط ومعادلات معقدة، يتحتم على علم التاريخ تشخيصها وتحليلها كما ونوعا»⁽⁶⁾، وهي مهمة المؤرخ الأساسية. فالتاريخ والمجتمع «يجريان على ضوء سنن ثابتة لا تتغير ولا تتبدل، وليس بميسورنا سوى أن نكشف هذه السنن والقوانين. الخطاب في الإسلام موجه دائما إلى الناس، ومن ذلك يعلم أنه يعتبر (الناس) أساس المجتمع ومبدأ وجوده... نجد أن الإسلام غالبا ما يدين الرموز التاريخية ويعبر عنها عادة بالمأى، وقلما يذكر هؤلاء بخير، تمنعنا في هذه الآية: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبْرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا﴾⁽⁷⁾، إنها تحث على نبذ عبادة الشخصية وتقديس الرموز والأبطال، داعية إلى التركيز على

(1) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص 102

(2) - البقرة: 134

(3) - النجم: 39

(4) - المدثر: 38

(5) - الرعد: 11

(6) - المصدر السابق، ص 223-224

(7) - الأحزاب: 67

السنن الداخلية للمجتمع ومحاولة كشفها»⁽¹⁾، كخطوة أساسية، لاستغلالها في عملية التغيير، وهذا لا ينفي دور الأبطال أيضا حيث لعب الأنبياء والمصلحون على مر التاريخ دورا محوريا في عملية التغيير، بل كانوا اللبنة الأساسية فيها، لكن لا يمكن تعميم ذلك على كل التجارب والخبرات التي يزرع بها التاريخ الإنساني. لأن قدرة الإنسان متى ما تحلى بالإرادة من جهة، وبحسن التدبير بما يحمله من قوة وأدوات معرفية ومادية تحدث الفارق، من دون إغفال بعض النماذج التي لا يصدق عليها هذا القول، كالمسلمين الأوائل الذين حققوا انتقالا مبهرًا من الجاهلية إلى الإسلام، فحجم التغيير لم يعكس القدرات المادية المحدودة التي امتلكوها، بل إن ما حقق كل ذلك هو إيمانهم بالرسالة المحمدية.

فالدين «منهج الحياة وسبيل النجاة والكمال. وهو علاج ناجح واستجابة لأسمى وأعمق حاجات الإنسان. ولكن ينبغي علينا إذا أردنا أن ندعو الإنسان إلى الدين أن نعرف الإنسان أولاً، فإذا عرفناه تيسر لنا اختيار أفضل الأديان، واستطعنا أن نميز الدين الذي ينفع هذا الموجود ذا الخصوصيات المعينة والحاجات المعروفة»⁽²⁾، وما حدث اليوم هو أن الأمة الإسلامية «فقدت إيمانها وأهدافها وتضعفت عقيدتها وخمدت فورتها العقائدية التي كانت تثير أفكارها الميتة، ولهذا فهي أحوج ما تكون (للمسألة). الأمة الإسلامية تحتاج إلى نيران فكرية ثورية مؤججة، تحتاج إلى (رسالة)، والأمة الإسلامية تحتاج ل (الوحدة) في وقوفها ضد (الاستعمار)، وجماهير المسلمين تحتاج ل (العدالة)، في ظل نظام التبعض والتفرقة، ولهذا فهي تحتاج إلى علي»⁽³⁾. ولا يتحقق ذلك إلا بتبني الرؤية الكونية الإسلامية، التي تستعيد الإنسان من استبداد الفكر الديني المغلوط، وتعيده إلى المركزية التي رسمها القرآن الكريم.

وينبغي الإشارة إلى أن شريعتي لم يجعل إرادة الإنسان مطلقة ومنفصلة عن إرادة الله تعالى، فتسخير الكون يكون بفهم العلل التي تبني القوانين الطبيعية والاجتماعية أيضا، وهذا ما يبرر استعانه بمثال المهندس الزراعي الذي استحضره مرارا، ولم يستدل به على الإرادة فقط في شكلها العام، بل على مستوى قضية التسيير والتخيير أيضا، حيث اعتبر أننا بين التسيير والتخيير، «مثلما أن البستاني أو الخبير الزراعي مسيرٌ ومجبور على إتباع قوانين علم النبات بدقة إذا أراد أن ينجح في مشروعه الزراعي وتعود

(1) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص 88

(2) - علي شريعتي، الإمام علي في محنة الثلاث، ص ص 23-24

(3) - المصدر نفسه، ص 235

عليه الأشجار بعطاء سليم، وهو محيّر بأن ينتخب الطريقة التي يراها مناسبة في تنظيم بستانه واختيار نوع الأشجار والنباتات التي يغرستها فيه، ومن ثمّ مجازاة القوانين والقواعد الزراعية التي من شأنها أن تعود عليه بثمر يانع وطعم لذيذ ورائحة زكية... وكذلك الإنسان هو مختار في مجتمعه، وهو أيضا مسير ومنقاد للقوانين الاجتماعية الحاكمة على المجتمع الذي يعيش فيه... إنه بتعبير آخر اختيار مقيد وحرية مشروطة»⁽¹⁾، وهذا يبين عدم انفصال شريعتي عن الواقع، باستحضار أمثلة مستمدة منه، لتبسط من خلالها الأفكار الدينية، وتصل إلى المخاطبين بطريقة ميسرة تبعدهم عن الجدالات الكلامية العقيمة، التي حجبت روح المعاني الدينية أحيانا كثيرة، وهذا نتاج رؤيته الكونية التوحيدية. التي تنفي «التضاد في المجتمع والعنصر البشري، وما بين الطبيعة وما وراء الطبيعة والإنسان. وما أنه تنفي آلهة دين الشرك، وتذب الطبيعة والإنسان معنىً ووعياً وهدفاً، فهي بذلك تنفي تفاهة العالم وعبثه، وخسة الإنسان ورقبته العمياء للطبيعة، كذلك تنفي الإلحاد المادي. وعلى هذا المنوال، إن أردنا أن نتكلم بلغة القرآن، فالتوحيد يهب للإنسان (الحكمة) و(الميزان)»⁽²⁾. كما ورد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾⁽³⁾، أي أن المسؤولية موضوعة على كواهل روح الإنسان، وجسده جزءا جزءا، وبعدا بعدا: "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته"، وعليه فليست المسؤولية خاصة بالقائد، وليست خاصة برجل الدين المستنير. في هذه الجماعة كل فرد مسؤول عن قيادة الجميع⁽⁴⁾، وهذه المسؤولية ضرورية في البناء الحضاري، يقول شريعتي: «فللتاريخ جبره، إلا أنك أيها الإنسان تمتلك جبر صنع المسؤولية حسب تقديرك، على أن ﴿كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ﴾⁽⁵⁾، وإن مصيرك النهائي هو يوم يرى ما صنع بكلتا يديه، بكلتا عينيه»⁽⁶⁾، لذلك فأصالة العمل لبنة أساسية في رؤية شريعتي، لكون العمل غير الصالح محكوم عليه بالعدم والبطلان، وهذه سنة إلهية لا تتبدل ولا تتحول، حتى الإرادة الإلهية لا يمكن أن تتعلق بكسر السنن، من هنا فإن شريعتي ربط النجاة بالعمل لا بالنسب⁽⁷⁾. ومن

(1) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص ص 93-94، وينظر أيضا علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص ص 125-126

(2) - علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ص 82

(3) - الإسراء: 36

(4) - علي شريعتي، التشيع مسؤولية، ص ص 25-26

(5) - الطور: 21

(6) - علي شريعتي، الإنسان والتاريخ، ص 101

(7) - علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص 273

شأن ذلك أن يساعد بتبني طروحات تركز على الجانب العملي بدلا من الغرق في المسائل النظرية التي قد لا تخدم الواقع أساسا، لكون العمل مرتبطا بالإيمان، وإسقاط ذلك على الأفكار الدينية من شأنه أن يعيد بناءها وفق مدى فاعليتها وارتباطها بالواقع من جهة، ومن حيث ما تقدمه للإيمان من جهة أخرى.

إن رؤية شريعتي للعلاقة بين الله والكون والإنسان تبين مدى تشبعه بالثقافة الإسلامية، وبمدى ارتباطه بالواقع الإسلامي أيضا، فهو في رؤيته لا يجعل الإنسان مخلوقا مجردا من الأهمية، بل يركز على كونه خليفة الله في الأرض والمكلف بعمرائها، لما يمتلك من قدرات تجعله متفاعلا باستمرار مع قوانين الطبيعة والمجتمع، وبالوعي بالسنن يكون فاعلا في التاريخ لا حاضعا لجبره، ولا يتم هذا إلا بتمثل الوعي الحضاري.

المطلب الثالث: الرؤية الكونية التوحيدية

1- رؤية العالم:

مصطلح الرؤية الكونية أو رؤية العالم «مصطلح بدأ في الفلسفة الألمانية weltanschauung ليبدل على مفهوم أساسي مستخدم في هذه الفلسفة والإبستمولوجيا، ويشير إلى طريقة الإحساس وفهم العالم بأكمله، بالتالي يمثل الإطار الذي يقوم من خلاله كل فرد برؤية، تفسر العالم المحيط والتفاعل معه ومع مكوناته...»، الأساس الأول الذي تنطلق منه الصلات الوجودية المعطاة أمام الإنسان، إحساسه بالظواهر المحيطة به، وانخراطه في التعاطي الطبيعي معها، لكن كما هو معروف الوعي البشري، يستخدم الحواس أكثر مما تفرض هي نمطها عليه، وإلا فبعض الفلسفات التجريبية منطلقها وأصلها المعرفي المولد، هو الواقع الذي يترجم بالحواس، والمعرفة مهما تعمقت مصدرها طبيعي مادي، في حين أنّ المدرسة التوحيدية تميز بين الإحساس بالكون ومعرفته»⁽¹⁾، لتخلق نمطا مختلفا لا يستند في تفسير العالم على المعطيات المادية، بل يتجاوزها إلى أفق أنطولوجية رحبة. وعليه «ينبغي ألا يختلط علينا الأمر في تعبير الرؤية الكونية، فنحملها على معنى الإحساس بالكون، وذلك بسبب استعمال كلمة الرؤية المأخوذة من

(1) - الحاج أوحنة دواق، في مفهوم الرؤية الكونية وضرورة مفهومة المعرفة المؤهلة نظريًا، عن موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، <https://www.mominoun.com/>، تم التصفح يوم 2020/06/14.

النظر الذي هو جزء من الإحساس. وإنما معنى الرؤية الكونية هو معرفة الكون، وبهذا المعنى فهي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمشكلة المعرفة. والمعرفة من مختصات الإنسان، والإحساس ليس كذلك، لأنه من المشتركات بين الإنسان وسائر الأحياء، لهذا كانت معرفة الكون من مختصات الإنسان، ومن المواضيع التي تتعلق بقوة العقل والتفكير»⁽¹⁾.

وهي حسب مفهوم شريعتي: «الكيفية أو الطريقة التي يتلقى بها الفرد حسب اعتقاده وعقيدته النظرة إلى الوجود والعالم، وهي عبارة عن فكرة وتصور الإنسان عن عالم الوجود والكون»⁽²⁾.

وتكمن أهمية النظرة الكونية التوحيدية في كونها الأساس الذي يقوم عليه عالم الفكر من جهة، وفهم عالم الوجود وعلاقته بالإنسان من جهة أخرى، إذ أن هذه النظرة إلى العالم بمثابة «البنية التحتية لأي مدرسة من المدارس الفكرية، ومن خلال نظرة الإنسان إلى هذا الكون فهو يبيّن فلسفته الحياتية ووجوده الإنساني ويحدد هدفه في الحياة، ويعرف مسؤوليته ورسالته اتجاه نفسه واتجاه المجتمع، ثم يدرك أن للعلم معنى، ومن ثم المدرسة العلمية التي ينظم على ضوئها حياته الشخصية والاجتماعية ويعمل طبق مبادئها»⁽³⁾، وعلى أساس النظرة الكونية التوحيدية يمكن «بناء ومعرفة عقيدة الإنسان وفلسفة وجوده وفلسفة التاريخ. وأما عقيدة الإنسان التي تبنى على أساس هذه النظرة، وهي عبارة عن الأخلاق وفلسفة الحياة، وهي أيضاً رسالة ومسؤولية فردية واجتماعية، إن هذه المجموعة من المفاهيم هي التي تشكل لنا المدرسة العقائدية»⁽⁴⁾، وبالتالي فهي تحفظ الهوية الدينية إن صح هذا التعبير، وتعتبر بمثابة النبراس في حياة الإنسان، إذ تحدد المعالم التي ينبغي عليه السير وفقها حتى لا يضل عن صراط الهداية، وهذا ليس خاصاً بالرؤية الدينية فحسب، بل برؤية العالم ككل من دون إغفال كل المكونات التي تشكلها.

وهذا لا ينفصل عن الحاجة إلى الدين، التي اعتبرها شريعتي نابعة من نقطتين ترتبط كل منهما بالأخرى ولا تنفصل عنها، وهما تصبان في نفس المعنى تقريبا، فالأولى نابعة من الإجابة عن

(1) - مرتضى مطهري، الرؤية الكونية التوحيدية، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، معاوية العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، ط2، 1409 هـ - 1989 م، ص9.

(2) - علي شريعتي، تاريخ الحضارة، ص237.

(3) - المصدر نفسه، ص575.

(4) - المصدر نفسه، ص575.

سؤالين؛ الأول إعطاء صورة واضحة عن الرؤية الكونية، والثاني تبين هدف الوجهة الإنسانية لوجوده⁽¹⁾. أما الثانية فنابعة من «الإيمان بأن للوجود معنى وهدفا وعقلا وشعورا، والاعتقاد تبعا لذلك، بأن الحياة الإنسانية لا يمكن أن تكون محض عبث وحمافة... هذا الاعتقاد يقضي على الجهل ويمهد الأرضية لبلورة رؤية كونية شاملة وبناءة، وتأسيس قاعدة رصينة للتعامل الأخلاقي في حياة الإنسان ببعديها الفردي والجماعي»⁽²⁾.

وهذا غير متعلق بالإنسان فحسب، بل بعالم الوجود ككل، خاصة وأن شريعتي يؤسس على قضية الخلق لبناء الإنسان، وما يراه أن هبوط آدم وحواء إلى الأرض ولم يكن فيها وجود للمجتمع ولا للتاريخ، بل ما وجد حينها هو ما اصطلاح عليه بالإنسان المطلق، ومن هنا يمكن القول أن «هذه القصة تصدق علينا فردا فردا، فهي طريقة لبنائنا فردا فردا أيضا، فهذه القصة هي الطريق الواضح لبناء الإنسان»⁽³⁾.

وما يلخص رؤيته الكونية في هذا السياق قوله «هذه هي الأمانة التي تثقل كاهل الإنسان، وهذا هو ذلك العهد الذي أبرمناه مع الله عند أولى لحظات صبيحة الخلق، حيث تعهدنا خلافته في صحراء الأرض. لقد هبطنا من أجل ذلك وبهذا فإننا إليه راجعون»⁽⁴⁾. لذلك فإن مسؤولية الإنسان كبيرة على هذه الأرض بناء على قبوله حمل الأمانة، بصفته خليفة الله في الأرض، وما تمليه هذه الأمانة عليه هي الحفاظ على الإنسان وعلى الأرض أيضا، وهذا متعلق بجائين؛ مادي ومعنوي. وكل فساد يظهر هو بمثابة حياض عن تمثل رسالة الله، وخيانة للأمانة أيضا، وهذا يستدعي التغيير والإصلاح، وكما ينطبق هذا على الفرد، فإنه يصدق على المجتمع أيضا، وعلى العلاقة بين الإنسان والكون بشكل عام. وعليه فالإنسان في الرؤية الكونية التوحيدية مطالب بخلق التغيير وتجاوز حالات الركود التي تصيبه أو تصيب المجتمع، وهذا ما فعله الأنبياء في التاريخ، لكن الملاحظ في القرآن الكريم مثلا أن «النبي ﷺ لم تُعرض شخصيته كعامل وحيد وأساسي للتغيير الاجتماعي وإحداث التحول التاريخي، بل يُعتبر على أنه مبلغ

(1) - علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، ص ص 88-89

(2) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص ص 172-173

(3) - علي شريعتي، تاريخ الحضارة، ص 248

(4) - علي شريعتي، الصحراء، ص 388

يقوم بتبليغ الرسالة وتوضيح الحقيقة للناس، وتنتهي رسالته عند هذا الحد ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَّغُ﴾⁽¹⁾، وللناس بعد ذلك أن يتبعوا الرسالة، ويختاروا الحقيقة أو لا يفعلوا ذلك: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾⁽²⁾، فلا مكان للصدفة في هذا الدين»⁽³⁾.

لذلك فإن «العامل الرئيسي في تغيير المجتمع هم كافة الناس بدون أي امتياز طبقي، أو تفرقة عنصرية، أو أية خصوصية أخرى»⁽⁴⁾، فهم المخاطبون في القرآن الكريم بالأمر والنهي، كما أن «النبى ﷺ مبعوث إلى الناس ويتوجه في خطابه إلى الناس، ويجب على أسئلة الناس، وعامل التغيير والتحول والرقى أو الانحطاط هم الناس، كما أن مسؤولية المجتمع والتاريخ تقع على عاتق الناس»⁽⁵⁾. على الرغم من كون الناس هم المحور الذي يدور عليه الخطاب القرآني، باعتبارهم عامل التغيير الأساسي، إلا أن هذا لا يعني إغفال حلقات التغيير الأخرى كالسنن مثلا. ومن هنا «نجد أن الإسلام يقترب قليلا من الجبرية التاريخية والاجتماعية، لكن الإسلام يقول شيئا آخر يعتبر تعديلا في قانون الجبرية، وهو أن المجتمع الإنساني - أي الناس - في نظر الإسلام مسؤولون، وكل فرد من أفراد المجتمع مسؤول عن تعيين مصيره: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ﴾⁽⁶⁾، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾⁽⁷⁾، ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾⁽⁸⁾. كل هذه بمعنى المسؤولية الفردية والاجتماعية»⁽⁹⁾، وبالعلم يستطيع الإنسان استغلال القوانين والسنن الكونية لصالحه في عملية التغيير، وهذا ينفي العبث، الصدفة والجبر أيضا. «فالدين الإسلامي كمدرسة علمية في علم الاجتماع يعتقد بأن تطور المجتمع لا يتوقف على أساس الصدفة فقط. لأن المجتمع كائن حي له قوانين ثابتة لا تتغير. والإنسان له الاختيار

(1) - آل عمران: 20، الرعد: 40، النحل: 82

(2) - الكهف: 29

(3) - علي شريعتي، منهج التعرف على الإسلام، ص ص 43-44

(4) - المصدر نفسه، ص 46

(5) - المصدر نفسه، ص 44

(6) - البقرة: 134

(7) - الرعد: 11

(8) - المدثر: 38

(9) - علي شريعتي، منهج التعرف على الإسلام، ص ص 47-48، 50.

والحرية، وبواسطتهما، وبالتدخل في تلك السنن والقوانين والعلم بها وتصريفها، يتمكن أن يؤسس مصيراً أفضل للفرد والمجتمع، ويرسم طريقاً أحسن لسعادته. ومن هنا تتأكد مسؤولية الإنسان، ويتولد الاعتقاد بأن المجتمع مثل كائن حي يعيش على أساس قوانين علمية ثابتة⁽¹⁾، وهذه القوانين بمثابة النظام الذي يحدد الإنسان تبعاته عليه من خلال طريقة استخدامه، ورؤيته له، لأنه المسؤول بصفته خليفة الله في الأرض. ومعرفة السنن التي تحكم العالم هي الخطوة الأولى في فهمه ثم في تغييره، اقتداء بالأنبياء الذين «كانوا يدركون سنة الله الموجودة في الطبيعة والمجتمع ويطبقونها. وبتحكيم إرادتهم واتباعهم لتلك القوانين، حققوا أهدافهم ونفذوا رسالتهم في الحياة»⁽²⁾، وفي هذا امتثال لأمر الله ﷻ.

لذلك «فدراسة الرؤى الكونية هي في الحقيقة دراسة الأفراد، وأن دراسة رؤية كل مدرسة، وكل جماعة وشعب للكون، هي دراسة لكيفية بناء وجبلت تلك الجماعة وذلك الشعب وصفات كل منهما»⁽³⁾، وبالتالي يمكن من خلال هذه الدراسة معرفة التوجهات التي تحكم الأفراد والمجتمعات على حد سواء، باعتبار أن الرؤية الكونية هي القاعدة المؤسسة لكل ذلك، وهذا خاضع لمجموع الخصائص الذاتية التي تشكل هوية كل شعب، سواء كانت دينية أو فلسفية...

وما تقدمه الرؤية الكونية التوحيدية أنها تنفي التضاد في المجتمع والعنصر البشري، وما بين الطبيعة وما وراء الطبيعة والإنسان. وبما أنها تنفي آلهة دين الشرك، وتهب الطبيعة والإنسان معنىً ووعياً وهدفاً، فهي بذلك تنفي تفاهة العالم وعيبه، وخسة الإنسان ورقبته العمياء للطبيعة، كذلك تنفي الإلحاد المادي. وعلى هذا المنوال، إن أردنا أن نتكلم بلغة القرآن، فالتوحيد يهب للإنسان "الحكمة" و"الميزان"⁽⁴⁾. وليس هذا فقط، بل إن شريعتي يربط التوحيد بالعدالة الاجتماعية، وهي نقطة أساسية في بنائه الفكري، لأن «المجتمع المطلوب هو عبارة عن أمة إنسانية متساوية ومتآخية، يحكمها قائد واحد، وتجمعهما جهة مشتركة واحدة أساسها التكامل الإنساني، وأن الجميع يشتركون في هذه الجهة بدون أن يكون هناك امتياز لفرد على آخر»⁽⁵⁾.

(1) - علي شريعتي، منهج التعرف على الإسلام، ص 50-51

(2) - المصدر نفسه، ص 52

(3) - المصدر نفسه، ص 51-52

(4) - علي شريعتي، الإنسان و الإسلام، ص 82

(5) - علي شريعتي، تاريخ الحضارة، ص 261

كما أن «الإنسان المطلوب الذي يمكن أن يكون بعنوان أمة في هذا المجتمع فهو عبارة واحدة: عبارة عن الإنسان والقوة الإلهية»⁽¹⁾، فالإنسان المؤيد بالوحي يمكنه تحقيق الخلافة واستغلال الطبيعة وتطويعها من أجل بناء الإنسان والحضارة، والحفاظ على سيرورة المجتمع نحو التطور الدائم.

يمكن القول أن ما يشكل الرؤية الكونية لشريعتي اندماج أبعاد مختلفة تجمع بين فلسفته الخاصة وانتمائه الديني والإيمان العميق بمبادئ العلم وعقلانيته، إضافة إلى رغبته في إحداث التغيير وفق هذه الأبعاد، ما يجعل هذه الرؤية قابلة للتبني والتحقق الواقعي. ويجعلها متجاوزة لمجرد التنظير الفكري.

وتجدر الإشارة إلى أن تأسيس الرؤية الكونية على التوحيد ليس خاصا بعلي شريعتي فحسب، بل هي بمثابة توجه يحكم الفكر الإسلامي بوجه عام، وهذا ما نلاحظه من خلال آثار المفكرين المسلمين الذين تناولوا الموضوع، ولكن الفوارق بين كل رؤية وأخرى هي فلسفة المفكر الذاتية ورؤيته المعرفية، التي تميزه عن غيره، مع الاشتراك في الخطوط العريضة التي ترسم حدود هذه الرؤية باعتبار ورودها داخل السياق الإسلامي.

وما يركز شريعتي عليه هو البناء العقائدي للرؤية الكونية، لأن «الإيمان الذي يكون نتيجة الفكر العقائدي والعقيدة فهو إيمان له قيمة وأهمية، وهذا عكس الإيمان الموروث أو الإيمان التقليدي... العقيدة عبارة عن اعتقاد يمكن تعيينه وتشخيصه وتفسيره على أساس المعرفة الكونية والمعرفة الإنسانية أو التاريخ أو المجتمع، وهي المسؤولية الاجتماعية لفرد أو طبقة أو قومية معينة، أو هي مسؤولية مجموعة إنسانية معينة مقابل المسائل المرتبطة في زمان تلك المجموعة، أو في وضع المجموعة آنذاك، أو في مقابل الوضع الطبقي والقومي لتلك المجموعة، أو إنها مسؤولية الإنسان ومجموعته وارتباطهم مع الجميع الأخرى والطبقات الأخرى، أو ارتباطه مع الأنظمة المختلفة التي لها علاقة معها ومنها مسؤولية الإنسان اتجاه مجريات وأحداث العالم وبصورة كلية فإن العقيدة هي تعيين مصير الإنسان وتقريره»⁽²⁾، «فدراسة الرؤى الكونية هي في الحقيقة دراسة الأفراد، وأن دراسة رؤية كل مدرسة، وكل جماعة وشعب للكون، هي دراسة لكيفية بناء وجبله تلك الجماعة وذلك الشعب وصفات كل منهما»⁽³⁾.

(1) - المصدر نفسه، ص 261

(2) - المصدر نفسه، ص 258

(3) - علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ص 38

بالإضافة إلى أن «العقيدة هي التي تبني النظام أو الوضع المطلوب في المجال الإنساني والاجتماعي والفكري والمادي، مقابل نظام الوضع الموجود، وهي التي تبين للإنسان المسافة أو الفاصلة الموجودة بين الوضع الموجود والوضع المطلوب»⁽¹⁾، وهذا مرتبط أيضا بمسؤولية الإنسان اتجاه ما وراء الطبيعة أيضا، وهو ما توفره الرؤية الكونية التوحيدية التي توازن بين الجانبين المادي والروحي لدى الإنسان. كما أنه يلفت الانتباه إلى أهمية المعرفة العقائدية التي «تجعل من الإنسان إنسانا كبيرا، أما المعارف الأخرى فإنها تجعل من الحضارة حضارة كبيرة ومميزة»⁽²⁾.

وبناء على ما سبق فإن العقيدة هي بمثابة فلسفة العمل في الإسلام، باعتبارها أساس الرؤية الكونية، إذ أن الأمر يتجاوز حدود التنظير وينتقل إلى الواقع مباشرة، و«إذا تحدثنا عن العمل الديني والعمل الفكري والعمل الاقتصادي... ففي الإسلام لا توجد بينها فواصل أو حدود، ففي الأساس ينبغي أن تنعكس رؤية التوحيد على لغتنا والمقصود باللغة اللغة الفكرية والفلسفية، وهناك نقطة في غاية العمق في الإسلام، وهي أن كل عمل صالح - اقتصاديا كان أو سياسيا أو صحيا أو في سبيل الناس - يفسر كنوع من العبادة الدينية»⁽³⁾، وبالتالي فإن العمل الديني في تصنيف الفقهاء يعتبر عبادة عند شريعتي متى ما اتصف بالصلاح، وهذا ما يجعل الديني متماهيا مع الديني، من حيث المقصد والهدف وفق هذه الرؤية، لأن نتائج الصلاح في النهاية تخدم الفرد والمجتمع، وفي مفهوم شامل تخدم الأمة والإنسان المؤيد بالوحي والحامل لأمانة الله جل جلاله هو المسؤول عن ذلك. فالعقيدة تبني الإنسان والإنسان يبني الحضارة.

كما أن كل من الكتاب والعمل يؤثر في بنية الإنسان. «فالكتاب يجعل العمل مصحوبا بالوعي الفكري والقدرة على تحليل التجارب التي قام بها أناس آخرون، وعبقریات أخرى والاستفادة منها. أما العمل فيثبت الفكر على أرضية الواقع ويصحح مساره»⁽⁴⁾، إضافة إلى أن «العمل يحمي الإنسان من الصوفية والكهنوت، خاصة الصوفية الفكرية، التي تجعل المفكر مجرد إنسان يفكر، ويؤدي هذا تلقائيا

(1) - علي شريعتي، تاريخ الحضارة، ص 258

(2) - المصدر نفسه، ص 256

(3) - علي شريعتي، بناء الذات الثورية، ص 52

(4) - المصدر نفسه، ص 69

إلى نوع من التخصص. ونحن نعلم أن التخصص نوع من الكهنوت وغربة الإنسان عن نفسه، والنظم الثورية اليوم تهدف إلى أن لا يكون الإنسان حبيسا بين جدران تخصصه⁽¹⁾، وإن كان منطلق ذلك رفض شريعتي لكل أنواع الكهنوت، فإنه أيضا يحمل دلالة عميقة عن كون فكره عمليا وغير منفصل عن الواقع، وهذه النقطة تتجلى في طروحاته عموما رغم اختلاف المواضيع، فالإسلام الذي يريد الترويج له هو إسلام التغيير والثورة ولا يحدث هذا إلا بالعمل.

والإسلام حسب شريعتي يستطيع أن يحقق أمرين، وهما حاجتان ملحتان :

الأول: إيجاد الرباط الثقافي المباشر للذات، وإزالة الفجوة الموجودة بين المفكرين وعامة الناس.

الثاني: الاعتراف بأن المجتمعات الإسلامية مجتمعات دينية وتجاوز الخلط بين مقولتي المفكرين حول "الحقيقة" و"الواقع"، وبالتالي التفريق بين كيفية الشيء ومعرفته والحكم عليه⁽²⁾.

وقد نوه أيضا إلى الأبعاد التي تتحكم في حركة التاريخ، مركزا على نقاط ثلاث :

– **النقطة الأولى:** الإحساس العرفاني: أي ما يعطي الدافع للانجذاب الوجودي في جوهر الإنسان نحو القيم السامية، وقد خلق شخصيات عظيمة استطاعت أن تكون فاعلة به في التاريخ. ثم إن أغنى كنوز الثقافة ما كان نتاج العشق والعبادة في تاريخ الإنسان.

– **النقطة الثانية:** التطور الإنساني: بمعنى تلك الجموع التي شكلت على مدى عصور التاريخ الأرضية الأساسية للبشرية، فكانت تسير دائما نحو اكتشاف قيمها، واكتشاف حقوقها الإنسانية.

– **النقطة الثالثة:** الإنسان ظاهرة من صنع الطبيعة، ورغم ذلك فبإمكانه السيطرة عليها، وعلى مسار حركة التاريخ والمجتمع⁽³⁾. وكل عملية تغييرية تقترن بهذه النقاط. من دون إغفال مكانة الإنسان كقاعدة أساسية، وهذا بتحريره من السجون المادية والمعنوية التي أنتجها الموروث الديني السلبي من جهة وتبعات الحضارة المعاصرة من جهة أخرى.

(1) – علي شريعتي، بناء الذات الثورية، ص 71

(2) – المصدر نفسه، ص 254-259

(3) – علي شريعتي، بناء الذات الثورية، ص 25-27.

وعليه «ينبغي أن ننظر إلى الإنسان كإرادة ذات دخل، وكعامل يستطيع أن يغير قدره التاريخي باستعداده الإلهي: العلم والخلقية، ومن هنا فإن الوعي فحسب هو الذي يستطيع أن يغير المصير، ويغير مسيرة التاريخ وفق هوى الإنسان»⁽¹⁾، بينما يسير الإنسان الفاقد للإرادة نحو المجهول، أما الذي لا يمتلك الرؤية الكونية التوحيدية فقد يستطيع بناء الحضارة باستغلال السنن التي تحكم الطبيعة والمجتمع والتاريخ، لكنه لن يصل إلى بناء الإنسان ذو التوازن بين الروح والجسد بين نفخة الله والطين. «ولكن الإسلام بأصل التوحيد لم يحمل التضاد بين الطبيعة والإنسان والله فحسب، بل بإعلانه هذه الحقيقة، وهي أن الإنسان الذهني والطبيعة المادية كلاهما آيات أو تجليات أخرى من ذات متعالية، فقد تجاوز التضاد بين الفكرة والمادة أو الإنسان والطبيعة. وفي الوقت نفسه الذي يعتبر فيه الحقيقة الإنسانية والواقعية المادية أصليين منفصلين عن بعضهما، جعل بينهما صلة أساسية ورابطة وجودية، لأنه يعتبرهما نابعين من مبدأ وجودي واحد»⁽²⁾.

إن الرؤية الكونية التوحيدية «تستند على الإيمان بالغيب. والمقصود من الغيب هو تلك الواقعية المجهولة الموجودة وراء الظواهر المادية الطبيعية التي في متناول حواسنا وإدراكنا العقلي والعلمي والتجريبي، ويعتبر بمثابة الحقيقة الفضلى والمركز الرئيسي لجميع حركات هذا العالم وقوانينه وظواهره»⁽³⁾، وباعتبارها أساس بناء تصور الإنسان لعالمي الغيب والشهادة فإنها تتداخل مع كل جزئيات الحياة الإنسانية، ولكون شريعتي حاملا لرؤية اجتماعية بخصوص الأفكار الدينية فإنه قد جعل العدل مثلا قاعدة للبناء الحضاري، والمجتمع الذي لا يقوم عليه يؤول إلى الزوال، فعبارة الله عادل «ليست بحثا ميتافيزيقيا وفلسفيا متين الصلة بالحياة والدنيا، وغريبا عن مفاهيم الظلم والعدل في المجتمع البشري. على العكس عبارة إن الله عادل تعني أن العدل صفة إلهية، تعني أن نظام العدل هو فحسب النظام التوحيدي والديني، أي أن العدل هو البنية التحتية للوجود والطبيعة والمجتمع والعلاقات البشرية»⁽⁴⁾.

شريعتي لا يهمل الجانب الروحي ويوليه أهمية بالغة في الرؤية الكونية التوحيدية، لكون «الإنسان في

(1) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 127

(2) - علي شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، ص 144-145

(3) - المصدر نفسه، ص 141-142

(4) - علي شريعتي، أبي أمي نحن متهمون، ص 113

عبادة الله والثناء عليه يهب لقيمه وأصالاته الإنسانية أصالة وقداسة»⁽¹⁾، من دون عزله عن كونه خليفة الله في الأرض والمسؤول عن عمراتها، لذلك فإنه بحاجة إلى العشق الذي يستمد منه القوة المحركة للعبادة والعمران، والعشق هو «تلك القدرة الكامنة في أعماق الإنسان، وتلك الروح والنفحة الإلهية التي نفخت فيه. وذلك الوميض الإلهي الذي يضيء في باطنه، ولكنه انطفأ وتبدد وأصبح نسيا منسيا. ولهذا كانت رسالة الأنبياء هي التذكير ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾⁽²⁾، قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾⁽³⁾، إن القرآن والوحي والرسالة كلها ذكر..»⁽⁴⁾.

وحسب شريعتي فإن الله عز وجل قد أودع في فطرة ووجدان الإنسان كل ما يحتاجه هذا الأخير، وبالتالي فدور الوحي والنبوة هو تذكير الإنسان، «لأن الإنسان وفي غمرة انشغاله بما في هذه الدنيا من صراعات وعداوات وتنافس وأحقاد وآمال ولذائد تافهة دنيئة، ينسى ويغفل عن هذا القبس والوميض الإلهي المضيء في أعماقه»⁽⁵⁾. وإن كان «التوحيد ضد الشرك، إلا أنه وعبر تمثلهما الاجتماعي اختلط المفهومان - لسوء الحظ- وتستى للشرك أن يلبس قناعا للتوحيد، ولأمد بعيد»⁽⁶⁾.

2- البعد الاجتماعي والحضاري للتوحيد في فكر شريعتي

التوحيد هو جوهر العقيدة الإسلامية، وأساس البناء الحضاري، وهو الرابط بين الإنسان وخالقه، وبين الإنسان وأخيه الإنسان، إذ ينتفي العبث في الحالة الأولى، فلا يخلق كون بهذا النظام إلا لهدف، ولا يخلقه إلا إله مطلق القدرة، وفي الحالة الثانية يتساوى البشر في أصل خلقتهم، مما يجعلهم على نفس المساواة والتكريم، وهو بذلك يرسم تصور العالم ككل، بل ويصوغ شبكة علاقاته أيضا. وفي كل هذا تبرير لبناء الرؤية الكونية في الإسلام على التوحيد. ولم يهمل شريعتي هذه الأهمية، بل كانت إحدى القضايا التي لخصت رؤيته التجديدية للفكر الديني.

(1) - علي شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، ص146

(2) - الغاشية: 21

(3) - الحجر: 9

(4) - علي شريعتي، الإمام السجاد في محنه الثلاث، ص104

(5) - المصدر نفسه، ص 105

(6) - علي شريعتي، الحج الفريضة الخامسة، ص241

وحسب شريعتي، فالتوحيد «عبارة عن نظرة كونية تبعث وحدة الوجود في فكر الإنسان، وتذوب فيه جميع الأقطاب المضادة وسلسلة المراتب في العالم، ويبقى هناك إله واحد موجود، وهدف واحد، وإرادة واحدة»⁽¹⁾، كما أنه بمثابة البنية التحتية للأخلاق والقوانين، وهو بمنزلة الجذر للشجرة، وأما سائر الفروع الأخرى كالنبوة والمعاد والإمامة والعدل والجهاد والحج والأخلاق، فهي فروع تتفرع من هذا الجذر وتنشأ عن هذا الأساس⁽²⁾. لذلك فحدوث خلل على مستوى التوحيد يخل بأركان الإيمان الأخرى أيضا.

ويرى أن «التوحيد هو أساس الحياة الفردية والاجتماعية، مادية ومعنوية، وعبارة أخرى أنه الوجه المشترك في جميع أنحاء الحياة الإنسانية من أفكار وأفعال ومشاعر وأحاسيس على اختلاف أشكالها وكيفياتها»⁽³⁾، كما أنه «حاجة فطرية من حاجات الإنسان يحتاج إليها فلسفيا وعاطفيا»⁽⁴⁾. وما يحجب هذه الحاجة هو الغرق في مطبات الحياة المادية بتعبير شريعتي، إذ أنها تفقد بذلك القدرة على استشعاره، وتلقي مفاهيمه التي ترتبط بكل جوانب الحياة ولا تقتصر على الجانب الديني فحسب. وبذلك يكون التوحيد «هو الشكل الوحيد من أشكال العبادة القادرة على أن تمنح العبد يقينا وطمأنينة وأملا والتزاما، وتعطي الوجود هدفية ومعنى، وعبارة أخرى: التوحيد يستبطن في ذاته كل الآثار التي يخلفها الاعتقاد الديني في حياة الإنسان ببعديها المادي والمعنوي»⁽⁵⁾، فهو جوهر الاعتقاد الديني، ولهذا آثار عميقة في تشكيل تصورات الإنسان عن العالم بما يحتويه المصطلح من كثرة واتساع. ولا يرتبط هذا الأمر بعالم الشهادة، بل يمتد إلى عالم الغيب أيضا، ولا يمكن الوصول إلى النموذج الأكمل للإنسان من غير تحقيق التوحيد بصفة كاملة، وبالتالي فهذا الارتباط يجعلنا أمام العقيدة التي تلخص الإسلام وتصنع هويته وبعده الحضاري. يقول شريعتي: «إن التوحيد بيننا هو رؤية كونية، رؤية تاريخية واجتماعية وبشرية، هو البنية التحتية لوحدة الوجود، والوحدة العرقية والطبقية، وهو مصادر للشرك القومي والفكري والاجتماعي والإنساني! إن إله الإسلام محب للعزة والعلم والجديد والجهاد والمسؤولية والإرادة الإنسانية والحرية والثورة والحضارة وسيطرة الإنسان على الطبيعة، والإنسان هو حامل أمانته، حامل روحه وخليفته في الأرض،

(1) - علي شريعتي، تاريخ ومعركة الأديان، ص 589

(2) - علي شريعتي، دين ضد الدين، ص 217

(3) - علي شريعتي، معرفة الإسلام ص 143-144

(4) - المصدر نفسه، ص 153

(5) - المصدر نفسه، ص 160-161

والذي سجدت له الملائكة»⁽¹⁾، فالتوحيد موصل أيضا إلى أن كل موجود وكل ظاهرة في عالم الغيب أو الشهادة خاضعة للمشيئة الإلهية، ومتولدة عن سنن كونية بطريقة تحفظ للعالم نظامه، لذلك «يمكن الإحساس بالله في قطعة خبز ساخن في يد جائع بقدر ما يمكن الإحساس به في ظاهرة غيبية»⁽²⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن الرؤية الكونية التوحيدية لها بعدان عند شريعتي:

1- البعد النفسي: وهذا البعد هو الذي يوجه الوحدة بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، وبين الإنسان والطبيعة، وكذلك وحدة الخالق والعالم. لذلك فإن عالم الوجود في النظرة الكونية التوحيدية هو عبارة عن نظام متناسق وصاحب علم ذاتي، ويمتلك إرادة وإحساس وهدف (هذا هو كل معنى الوجود)، فبين كل أشكال الكثرة وحتى التناقض في عالم المحسوسات هناك وحدة روحية وهدفيربط بينها.

2- البعد الإنساني والاجتماعي والأخلاقي للتوحيد: وبمعنى آخر البعد الإنساني للتوحيد. إذ أن التوحيد في بعده الاجتماعي يعني الوحدة الحقيقية بين جميع المجموعات والطبقات والأعراف الإنسانية، فالناس جميعا من قدرة واحدة وعقيدة واحدة وأصل واحد وهذا هو التوحيد... كما أن التوحيد في بعده الاجتماعي هو الذي يبني الوحدة الإنسانية ووحدة الطبقات ووحدة العرقيات، وأما في بعده الأخلاقي فهو ينفي المنفعة الذاتية والخوف والجهل⁽³⁾.

وعلى الرغم من أن «التوحيد هو أصل كل العقائد، ولكن التاريخ وتأثيرات النظم الاجتماعية قد أحدثت التحول الفذ الجماعي بالمجتمع الأول، حتى صار أجناسا مختلفة وأما مختلفة، ونتج عن ذلك تبدل التوحيد إلى الشرك»⁽⁴⁾، وإن كان أول الواجبات على الإنسان هي الاعتقاد بأن الله تعالى هو خالق الوجود بما فيه، والثاني عبادة الله تعالى دون سواه⁽⁵⁾، فإن «أحد الأبعاد العاطفية لحاجة الإنسان إلى الله، هو حاجته إلى الشعور بوجود قدرة مطلقة، وملاذ آمن، ومعنى مقدس حاكم على الوجود

(1) - علي شريعتي، أبي أمي نحن متهمون، ص 112

(2) - علي شريعتي، التشيع مسؤولية، ص 70

(3) - علي شريعتي، تاريخ الحضارة، ص 239-241

(4) - علي شريعتي، الحج الفريضة الخامسة، ص 241-242

(5) - علي شريعتي، الأخلاق للشباب والطلاب والناشئة، ترجمة موسى قصير، مؤسسة نشر آثار الدكتور علي شريعتي، طهران، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ط 2، 1428 هـ، 2007 م، ص 16.

بأسره»⁽¹⁾، فالأمر الإلهي الموجه للإنسان بالانقياد المطلق لإرادة الله ﷻ، يدعو في الوقت نفسه إلى نبد الخضوع لما سواه ناهيك عن عبادته، إضافة إلى الثورة على الظالم والمستبد، حفاظا على كرامة الإنسان الذي نفخت فيه روح الله، وطاعة لله تعالى الذي جعل العدل مبدأ ومطلبا يسعى الإنسان إلى تحقيقه، وهنا يكمن وجه التغيير الذي رسمه شريعتي. «فالتوحيد من الدعائم الأساسية لعقيدة الإسلام (والتي تمثل الدوافع المحركة لأمة المسلمين، وتجعل الفرد المسلم حرًا وواعيا وكرهما ومسؤولا نحو المجتمع)»⁽²⁾، كما أن «معنى هاتين الكلمتين: إيمان وكفر واضح الوضوح نفسه الذي نراه في الفرق بين الكلمتين عدل وظلم. أما بقية النعوت والأوصاف فهي زائفة وخاطئة»⁽³⁾.

وبناء على القيم العظيمة التي يحملها التوحيد فمن المؤسف «أن ينحصر مفهوم التوحيد في مناهج المدارس الدينية داخل الجدل الفلسفي وعلم الكلام الذي لا يتداول إلا بين قلة من علماء الإسلام، والذي هو في حقيقته ليس إلا جدل عقيم لا يمت بصلة إلى أي بعد تطبيقي عملي متعلق بحياة الناس. وبعبارة أخرى إن الذي بقي من التوحيد هو مفهوم الإله الواحد، وليس التوحيد بأبعاده الحقيقية»⁽⁴⁾.

ويطرح شريعتي سؤالاً مهماً على بساطته: ما هو الشرك؟ ويجب بأنه «الإيمان المؤسس على شؤون الدنيا... إن الشرك هو ذلك النظام القائم على مادية ذات بناء فوق متوافق مع بناء تحتي، هدفه إفساد الإنسان ووعيه الذاتي»⁽⁵⁾، وإن كان «التوحيد ضد الشرك، إلا أنه وعبر تمثلهما الاجتماعي اختلط المفهومان - لسوء الحظ - وتسمى للشرك أن يلبس قناعاً للتوحيد، ولأمد بعيد»⁽⁶⁾. وجوهر تصوره أن «الإسلام - وفي كلمة واحدة - فلسفة الفلاح الإنساني. وكما أنه أعلن في أول نداءه وشعار دعوته "قولوا لا إله إلا الله تفلحوا"، عرض التوحيد بمثابة المدرسة الأصيلة والطريق الأصلي للوصول إلى هذه الأمانة "الفلاح"⁽⁷⁾، وهذا الفلاح مرتبط بالدنيا كما الآخرة. والفلاح الدنيوي لا يتم إلا ببناء الإنسان

(1) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص 157-158

(2) - علي شريعتي، الحج الفريضة الخامسة، ص 45

(3) - المصدر نفسه، ص 299

(4) - المصدر نفسه، ص 55

(5) - علي شريعتي، الحج الفريضة الخامسة، ص 241

(6) - المصدر نفسه، ص 241

(7) - علي شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، ص 155

والمجتمع على حد سواء لتحقيق التغيير الحضاري.

وإن كان التغيير الحضاري يبدأ من إدراك قيمة ما يمتلكه أي شعب من ثروات معنوية عن طريق وعيه الثقافي ووعيه التاريخي⁽¹⁾. فإن التوحيد هو القوة المحركة له، باعتبار أن المفهوم كما سبق ذكره كان من المفاهيم الثورية في توظيف شريعتي، خاصة من خلال ربطه بالحمولة الاجتماعية، وبذلك أسقط مجددا المفهوم الديني على الواقع، ليبيّن تصورا دينيا ذو رؤية اجتماعية تنطلق من الله لتصل إلى الإنسان، و«يسعى شريعتي من خلال التحليل الاجتماعي والنظر إلى الواقع البشري إلى تأسيس علم اجتماع إسلامي، من مداخله الأساسية الانطاق من مبدأ التوحيد في أبعاده الكلية، غير المفصول عن مبدأ الاستخلاف الإنساني، وما يقتضيانه من استحضار للجانب القيمي الروحي، الذي تنتفي في نطاقه الاعتبارات الفردية المادية»⁽²⁾.

وبجعله التوحيد في مقابل الشرك فإن الأمر لا يقف عند حدود المعتقد الديني، بل يتجاوز إلى السياق الاجتماعي، وهي وإن كانت نقطة محورية في البناء المنهجي المؤسس لفكر شريعتي ومشروعه النقدي ابتداء والتجديدي بعد ذلك، فإنها أيضا تحمل بوادر تأسيس علم اجتماع إسلامي، وهو ما ميز شريعتي، وبذلك فإن مشروعه كان مشروعا حضاريا يراعي خصوصية المعتقد الديني الإسلامي بل يجعله المنطلق الذي ينطلق منه، ويستثمر مجاله المعرفي "علم الاجتماع" في استقراء الواقع، من دون الخضوع للنظريات الغربية في قراءة الظواهر الاجتماعية، و لربما لو قدر له أن يعيش طويلا لرأينا مشروعا مكتملا؛ علم اجتماع إسلامي.

إن التوحيد الذي أسال الكثير من حبر شريعتي هو قاعدة رؤيته الكونية، وهذا يمنح الإنسان أبعادا أعمق في التعامل مع الإنسان والكون أيضا، وهنا تكون مقومات الحضارة تابعة من نبد كل مظاهر الكسل الحضاري والتبرير لها، لذلك فربط التخلف والخضوع للظلم والاستبداد بمسمى الشرك هو ثورة حقيقية على مستوى الفكر الديني الإسلامي، لأنه يربط المفهوم الديني بالسياقات الاجتماعية ويجعله حاضرا بقوة في عملية البناء الحضاري، ويقوم هذا على نقاط عدة:

(1) - علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ص 86 وما بعدها

(2) - أحلام بلعطار، البعد الاجتماعي للرؤية الكونية التوحيدية عند علي شريعتي مقارنة تحليلية نقدية، مجلة المعيار، قسنطينة، مج 24، ع 50، س 2020، ص 169

- تجاوز السجالات الكلامية في مسألة التوحيد خصوصا وفي المسائل العقدية على وجه العموم، وإعطائها صبغة اجتماعية لربطها بالواقع بدلا من التنظير لها.
- الاستدلال بالقصص القرآني في التحليل الاجتماعي، وهنا يكون نموذج قابيل وهابيل هو الأكثر تداولاً في هذا السياق، وهو ما يمنحنا رؤية جديدة؛ قراءة الخلافات الدينية بتحليل الصراع الاجتماعي والاقتصادي وعدم الاكتفاء بالتمظهر الديني لهذه الخلافات.
- عملية التغيير الحضاري لا تتم إلا بأمرين؛ الأول هو الاستناد على العقيدة الإسلامية بوصفها الهوية الحقيقية للأمة، والثاني فهم السنن الكونية والقوانين التاريخية لاستغلالها في هذه العملية وفق ما يمتلكه الإنسان من حرية الإرادة والمسؤولية وحرية الاختيار.
- لا ينفصل عالم الغيب عن عالم الشهادة، وكل محاولة للفصل بينهما تمثل اختلالاً في الرؤية الكونية التوحيدية.
- الجانب القيمي والأخلاقي يستمد من الوحي، وهو بمثابة قانون يحكم المنظومة الإسلامية، وهذا لا ينفي الاستفادة من الخبرة الإنسانية في ما لم تخالف فيه المبادئ الإسلامية.
- في التوحيد يجب الخضوع المطلق لسلطة الله ﷻ، وهذا يعني أيضاً المساواة التامة بين الناس، لأنه ينفي التمييز الطبقي والعنصري.

المبحث الثاني: العودة إلى الذات

ارتبط موضوع الذات في الفكر الإسلامي بعلي شريعتي، باعتباره من أهم المفكرين المنظرين لهذه المسألة في السياق الإسلامي، وإن كان الاهتمام بها نابعا من الواقع وما طرحه من إشكالات تتعلق بالهوية، فإنه لا ينفصل أيضا عن المشهد العالمي وسجلاته حول ذلك، وهو ما جسده شريعتي في رؤاه التي ارتبطت بمشارب فكرية متنوعة سواء التي استمدتها من البيئة الإسلامية أو التي كانت من خارجها.

المطلب الأول: تصور الذات وسبل العودة إليها

1- تصور الذات

تعتبر قضية العودة إلى الذات من القضايا التي ارتبطت بشريعتي في الفكر الإسلامي المعاصر، كيف لا وقد أطلقها على أحد أهم الكتب التي تبين توجهه الفكري. إن العودة إلى الذات تعبر عن أزمة الهوية التي أصابت المجتمعات الإسلامية خلال سنوات الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، وكانت معظم الدول الإسلامية قد تحررت من قبضة الاستعمار حديثا، ما ولد لديها إشكاليات كبيرة على مستوى تحديد الهوية، إذ أن الاستعمار قد أثر بشكل سلبي على صياغة نموذج الهوية الإسلامي.

وما يقصده شريعتي بالعودة إلى الذات هو «الرجوع إلى الشخصية الإنسانية والأصالة التاريخية والثقافة الأساسية للإنسان نفسه، بمعنى المعرفة الذاتية له، وأخيرا فإن هذا الرجوع إلى النفس يعني النجاة من مرض الجنون الثقافي والاستعمار المعنوي»⁽¹⁾، وهذا بشكل عام لكون هذه المسألة متعلقة تقريبا بكل دول العالم الثالث، أما بخصوص الأمة الإسلامية فإن المقصود هو «العودة إلى الثقافة الإسلامية والأيدولوجية الإسلامية، وإلى الإسلام لا كتقليد أو وراثه أو نظام عقيدة موجود بالفعل في المجتمع، بل إلى الإسلام كأيدولوجية وإيمان بعث الوعي وأحدث المعجزة في هذه المجتمعات، ليس الأمر في الحقيقة استنادا على دين موروث أو إحساس روحاني جاف»⁽²⁾. لأن الدين الإسلامي كان ولا يزال أحد روافد اليقظة والثورة، وأداة مهمة من أدوات التغيير الاجتماعي في المجتمعات الإسلامية. لكن أي ذات تلك التي يرجع إليها؟ يجيب شريعتي بأنها «الذات الموجودة فعلا والموجودة في قلب المجتمع وفي وجدانه، تصير

(1) - علي شريعتي، تاريخ الحضارة، ص 776

(2) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 27

مثل مادة ومنبع من منابع الطاقة، تفتت على يد مفكر وتستخرج وتحيا وتحرك، هي تلك الذات الحية. ليست تلك الذات العتيقة القائمة على عظام نخرة، هي تلك الذات القائمة على أساس الإحساس العميق بالقيم الروحية والإنسانية عندنا، والقائمة على أرواحنا واستعداداتنا، والموجودة في نظرنا إلى الأمور، لكن الذي صرفنا عنها هو الجهل والانقطاع عن النفس، وجعلها تنجذب إلى ذوات أخرى مجهولة»⁽¹⁾، وبالتالي فإن المفكر أو المثقف هو الملزم بداية بالبحث عن الذات ثم تعبيد السبيل للجماهير من أجل تمثلها كما يجب في الحياة الواقعية. وشريعتي بذلك يدرك أن الشعوب في العالم الثالث عموماً مغلوب على أمرها، ولا يمكنها المشاركة كعناصر فاعلة إلا بتحقيق مستوى عال من الوعي، يجعلها تدرك مكونات الهوية وروافدها والعوامل التي تحجبها أيضاً، وهذا ما يبرر من ناحية أخرى تركيزه على مسؤولية المثقف. والهدف من كل ذلك هو وعي الفرد بنفسه أولاً، والوصول إلى المجتمع المنتج بعد ذلك. والمجتمع المنتج «هو نفس المجتمع الذي يفكر بنفسه مثله وذهنه وقيمه وفنونه ومعتقداته وإيمانه ووعيه الديني وآرائه التاريخية والاجتماعية ونظامه الطبقي واتجاهاته الجماعية، هذا المجتمع الذي يصل إلى الإنتاج الصناعي والاستقلال السياسي، يصل إلى إنتاج رأس مال وإنتاج الحضارة المادية، ومن هنا لا يوجد مجتمع قط يراد به ألا يصل إلى الإنتاج الاقتصادي الصناعي إلا وسلبت من أجياله في البداية إمكانية الإنتاج الفكري والذهني، ومن أجل ألا يستطيع جيل قط أن يصل إلى استقلاله في مواجهة الغرب الحاكم المطلق على العالم، ينبغي أن تدمر فيه كل قواعده الأساسية الإنسانية والثقافية التي تمنحه شخصية مستقلة للأنا الإنسانية الحقيقية»⁽²⁾. ولا يتحقق ذلك إلا بوجود العاملين المادي والمعنوي، فما يشكل العامل الأول هو التحكم في التقنية والصناعة والإنتاج ورأس المال... وما يشكل العامل الثاني هو المبادئ العقدية والقيم الأخلاقية والموروث الثقافي. وبالتالي فإن عدم التوازن بين العاملين من شأنه التأثير على المصير الحضاري، إذ أن غياب الأول يوصل إلى التخلف لا محالة، أما التخلي عن الثاني فإنه يصنع مجتمعات هشة لا تملك رصيداً ثقافياً خاصاً يمنحها القوة المعنوية وهي ركيزة أساسية لتحقيق القوة المادية. وهذا يجعلنا أمام قضايا ذات تشعبات مختلفة خاصة فيما يتعلق بالصدام / الحوار الحضاري، وعلاقات الأمم والشعوب بعضها ببعض. خاصة بالتسلط الممارس من الأطراف القوية على الضعيفة

(1) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 48

(2) - المصدر السابق، ص 34

بحجة الإنسانية وما شابه، رغم اختلال القوى على المستوى المادي بشكل خاص، ف«لا يستقيم معنى الإنسانية إن أريد به محو الشخصية الثقافية الحقيقية للمجتمع، وإن كان معناها اشتراك الأمم في حقيقة واحدة فهذا لا يستقيم أيضا، على اعتبار وجود طرفين تحكمهما علاقة السيد والعبد»⁽¹⁾.

فمن جهة «هناك سيطرة وقوة وعدوان واستثمار، ومن جهة ثانية هناك سلبية وقصور وموقف دفاعي وشلل، لم تعد المسألة مسألة حوار بين الحضارات، بل هي تدمير حضارات محلية (مختزلة إلى حدود الفولكلور) على يد الحضارة التي غدت حاليا شاملة وكونية. التحدي المعاصر هو أيضا هجوم أفضى إلى انقلاب كامل في القيم والظروف والعادات الدنيوية والأفكار، هجوم هو من القسوة بحيث غدت معه قوى مواجهته مجردة من عنفوانها السابق»⁽²⁾، لذلك «إذا أراد الشرقي أن يكون شريكا مع الغربي على أساس الإنسانية، يكون قد أذاب نفسه وشخصيته الحقيقية في نظام وهمي عابد للبشر وكاذب وخيالي، ومحا شخصيته الأصيلة وأصالته الذاتية، وطالما ظللنا على حد قولهم محلين وهم بشر، يعد أي نوع من الشراكة الإنسانية معهم خيانة لوجودنا... علاقة المستعمر بالمستعمر»⁽³⁾.

ينبغي القول أن شريعتي شأنه في ذلك شأن معظم المفكرين الإسلاميين، كان مشغول البال بالأسباب التي تقف وراء سقوط المسلمين في هاوية التخلف؛ إلا أنه اختلف عنهم في تشخيصه لها. وأول ما يدعو للانتباه من هذه الفوارق أنه لا ينحي باللائمة على قوى خارجية، أو أنظمة استبدادية حكمت المجتمعات الإسلامية، لما ابتلي به المسلمون من أمراض وعلل، كما يفعل غالبية المفكرين الآخرين، بل إنه عوضا عن ذلك يلقبها على المسلمين أنفسهم⁽⁴⁾.

فأهمية هذه القضية تكمن في أن العودة إلى الذات قبل أن تكون مطلبا حضاريا بالدرجة الأولى، فإنها تبني على الهوية الإسلامية ولا يمكن أن تنفصل عنها، ومن هنا فإن نقد الفكر الديني من شأنه أن

(1) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص ص44-45

(2) - داريوش شايفان، أوهام الهوية، ترجمة محمد علي مقلد، دار الساقى، بيروت، ط1، 1993، ص9.

(3) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص45

(4) - فرهنك رجائي، الإسلاموية والحدثة الخطاب المتغير في إيران، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، ط1،

ينقي الروافد التي تغذي الذات الثقافية من الأفكار الدينية السلبية، وبالتالي إحداث التجديد المطلوب الذي ينطلق من الدين ليرسم الملامح الكبرى التي تشكل هويته أو صورة ذاته الحضارية. وأي تجديد على مستوى الفكر الديني لا يتعاطى مع هذه الإشكالية، ولا يحدد معالم بنائها هو فكر مختل، لأنه سيتترك تصدعات على مستوى تصور الأنا، وهي بدورها ستتج اختلالات أعمق على مستوى حضاري أوسع؛ علاقة الأنا بالآخر المختلف دينيا وثقافيا.

2- سبل العودة إلى الذات

تشوهت صورة الذات من خلال عوامل مختلفة تشترك في كون ضغط الحياة المعاصرة أهمها، سواء من ناحية نتائج الاستعمار الغربي، أو حتى عن طريق آثار الاستهلاك المادي والثقافي إن صح هذا التعبير. لذلك لا يمكن تحقيق الاستقلال المعنوي وبناء الذات الخاصة إلا من خلال التخلص من تبعات آثار الحضارة المعاصرة التي حجبت الهوية الإسلامية، وأغرقت مجتمعاتها في نماذج مشوهة لتصور الذات. ويرى شريعتي أن التغيير الحضاري يبدأ من إدراك قيمة ما يمتلكه أي شعب من ثروات معنوية عن طريق وعيه الثقافي ووعيه التاريخي⁽¹⁾. ولا يتحقق التغيير إلا به، فالشعوب الفاقدة لثقافتها لا تستطيع تقديم الكثير. معتبرا أن الثقافة هي «مجموعة من الذخائر المعنوية والفكرية والتاريخية لشعب من الشعوب كما أن الشخصية الثقافية عبارة عن مجموعة من الحاصل الإنسانية التي تتحقق على طول التاريخ في إنسان مجتمع ما، وإنسان مرحلة تاريخية ما»⁽²⁾.

فالمجتمعات الإسلامية بما تزخر به من تراث ديني وثقافي يمكنها تحصيل الجيل الجديد عن طريق إحياء هذا الموروث، وبعث القيم الإنسانية الموجودة فيه، لذلك فإن أفضل وسيلة لمقاومة المد الغربي الثقافي على المجتمعات الإسلامية هي «وجود نماذج ممتازة وقدوات نبيلة وحية في تاريخ ودين الإسلام. ولو أن مثل هذه الشخصيات عرفت حق معرفتها، وتم تقديم صورة دقيقة عنها، وأعيدت قراءة حقيقتها على نحو علمي سليم ورؤية واعية وجديدة، مع إحياء أسمائها وذكرها وعرض شخصيتها ورسالتها مرة أخرى، لشعر الجيل الجديد والمرأة الجديدة حينذاك بعدم ضرورة الاستجابة للدعوات الغربية المنحرفة

(1) - ينظر علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ص 86 وما بعدها

(2) - المصدر نفسه، ص 119

الوافدة تحت مسميات الحداثة، في سبيل التحرر من القيم البالية والتقاليد الرجعية البائدة»⁽¹⁾.

وما يعيق العودة إلى الذات هو التقليد، الذي اعتبره شريعتي نتاج عقدة نقص اتجاه الذات⁽²⁾. فضعف الارتباط بالثقافة الخاصة من شأنه أن يولد فراغا على مستوى الهوية، وبالتالي يكون الاندماج في ذوات مغايرة ميسرا، حتى وإن كانت هذه النماذج غير سليمة بالمقارنة مع النموذج الأول. إذ أن الإنسان الذي يتغذى من تاريخه له شخصية تتمكن من الاختيار في جيله وحاضره، بل وتتمكن من صنع مستقبله أيضا، بخلاف فاقد الهوية.

ولا يمكن العودة إلى الذات إلا بالاستعانة بطريقتين:

الأول: على المستوى الذاتي

يرى شريعتي أن «الروح دائما في حاجة إلى أساسين: أحدهما الثقافة والآخر الإيمان»⁽³⁾، وبالتالي يرتبط الدين بالثقافة ويشكلها أيضا، ولا يمكن بناء صورة واضحة عن الذات من غير الدين باعتباره الرافد الأهم الذي تستقي منه الهوية وجودها داخل السياق الإسلامي.

ويرتكز بناء الذات على ثلاثة أبعاد أساسية: العبادة، العمل، النضال الاجتماعي⁽⁴⁾. واعتبر أن «العبادة مسألة رئيسية وهي أساسا بمعنى بناء الذات»⁽⁵⁾. وهنا تتجلى بوضوح قيمة الدين في مشروع شريعتي الفكري.

وتجدر الإشارة إلى أن «بناء الذات لا يمكن أن يفسر كمرحلة منفصلة عن المشاركة في بنية العصر، كما تشير أحكام الإسلام إلى ذلك. فالإنسان عندما يصل إلى سن التكليف، يؤمر على الفور بمسؤولياته الفردية التي تحتوي على بناء الذات في نفس الوقت مع مسؤولياته الجماعية، التي تشكل رسالته الاجتماعية والسياسية، في نفس الوقت الذي كلف فيه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»⁽⁶⁾،

(1) - علي شريعتي، مسؤولية المرأة، ص ص 13-14

(2) - علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ص 112

(3) - علي شريعتي، بناء الذات الثورية، ص 88

(4) - المصدر نفسه، ص 42

(5) - المصدر نفسه، ص 43

(6) - المصدر نفسه، ص ص 41-42

وبالتالي فالنشئة الاجتماعية وفق مبادئ الإسلام من شأنها أن تخلق أجيالا تعي ذاتها وترتبط بها، ولا يمكن في حالة كهذه أن نرى الاعتلال الذي أصاب المسلمين اليوم بسبب تفریطهم في الهوية الإسلامية ومجتهم عن هويات أخرى لملء الفراغ.

وإن كانت العبادات هي اللبنة الأساسية التي تبني الجانب الروحي في الإسلام، إلا أنها تحمل أيضا أبعادا لا تقل أهمية عن ذلك، فالصلاة مثلا «كانت تجذب الإنسان كل عدة ساعات، مرة في اليوم، من مستنقع الحياة الفردية والاقتصادية- التي كانت كلها سعيا لسد احتياجاته الفردية - وتوقفه في مواجهة الله. وكانت تصحح الدافع لوجود الإنسان في المسيرة الكلية في حالة فياضة بالعواطف والجذب، إما في خلوة مليئة بالخلوص، أو في جماعة مليئة بالانفعال والوحدة»⁽¹⁾، كما أن الصوم «نظام يمنح الإنسان القوة في مواجهة أشد الميول الغريزية والفردية في نفسه، ويجعله مسيطرا عليها في طريق الإيمان»⁽²⁾. وشريعتي من خلال ذلك يركز على الأبعاد المهملة في تناول العبادات في الإسلام، خاصة مع طغيان التنظير الفقهي على الأبعاد المقاصدية، ناهيك عن الأهمية البالغة لدورها في بناء الذات الإسلامية. يقول: «إن النصوص العرفانية لدينا، مع الأشكال التي ذكرت للعبادات الإسلامية تعطينا في مجموعها رياضة واعية، تمنع الروح عن التردّي في حمأة الحياة اليومية، والسقوط في سجن عبادة الاستهلاك، وعبادة التمتع والمنافسة الدنية التي فرضتها الأجهزة التجارية على حياتنا»⁽³⁾.

وما يقصده شريعتي من العبادة هو «الاتصال الوجودي المستمر بين الإنسان والله. الإله الذي هو منبع الروح والجمال والهدف والإيمان وكل قيمنا الإنسانية، وبدونه يغوص كل شيء في مستنقع العبث واللامعنى والابتدال»⁽⁴⁾. فقد «حول القرآن الفكر الإنساني من عبادة عناصر الكون التي لا تستأهل التأليه، إلى عبادة الله الحري بالعبادة وحده، والنظر إلى ما في السموات والأرض يمدّ عقل المؤمن وقلبه بزداد من المشاعر والتأملات، وزداد من الاستجابات والتأثرات، وقدر من سعة الشعور بالوجود، ومن التعاطف مع هذا الوجود... فيزداد إيمانه بوجود الله، وجلاله وتديبره وسلطانه وحكمته وعلمه»⁽⁵⁾.

(1) - علي شريعتي، بناء الذات الثورية، ص44

(2) - المصدر نفسه، ص44

(3) - المصدر نفسه، ص ص44-45

(4) - المصدر نفسه، ص45

(5) - حامد صادق قيني، الكون والإنسان في التصور الإسلامي، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1400هـ. 1980م، ص20

وبالتالي فإن بناء الذات هو إعدادها إعدادا ثوريا، يكون المنطلق فيها واضحا، وكذلك الهدف، وهذا يرتكز على أصالة الذات أساسا. ولا يتم القيام ببناء الذات ما لم يعترف حسب شريعتي بهذه الأصول:

- كون الإنسان صاحب دور في مسيرته التاريخية وفي تغيير نظامه الاجتماعي، أي أنه يمتلك وعيا وإرادة تجعله علة في تحريك التاريخ و تغيير المجتمع.

- الإنسان الثوري هو الذي أعاد بناء ذاته إيديولوجيا، خلافا لذاته الموروثة عن التقاليد والغريزة.

- لا يمكن إنكار الدور الذي تلعبه العوامل الاجتماعية والمادية والطبقية في تشكيل الإنسان ببعده الفردي أو الجماعي، لكن يمكن للإنسان أن يكون من صنع نفسه، فيتغير بذلك من صورة المعلول إلى صورة العلة، وهذا مرتبط بمدى نضج إرادته ووعيه الذاتي⁽¹⁾.

إن شريعتي لم يهمل أيضا عامل العمل والنضال الاجتماعي، ومسيرته ككل خير دليل على ذلك، وعليه يمكن القول أن العودة إلى الذات مرتبطة ببنائها ابتداء، وبنائها يعتمد على الدين كركن أساسي إضافة إلى العناصر الثقافية التي تشكل الهوية.

- الثاني : على مستوى الآخر(الغرب):

يكمن الحل في تحطيم الصورة النمطية التي رسمها الغرب عنا، وإعادة رسم الصورة الواقعية في أذهان المجتمعات الشرقية، وعلينا أن «نستخرج مصادرها الثقافية العظيمة لا بالشكل الذي استخرجه الغرب لنا... بل بصورة واعية مع الشعور بالمسؤولية والجدارة؛ الشعور بالمسؤولية أمام أمتنا ومجتمعنا؛ ومن ثم نقوم بتهدئتها، كما هو في العمل الاقتصادي حيثحول المواد الخام الجامدة إلى طاقة»⁽²⁾، وهذا ضروري لبناء شخصيتنا واستقلالنا الثقافي كما يرى شريعتي.

خاصة وأن «أعظم مآسي الإنسان في العصر الحديث هي اعتناقه للبعد الواحد»⁽³⁾، كما أن تقليد الغرب يجعل المجتمعات الإسلامية في مأزق حضاري، باعتبار أنها ذات بعدين، ولا يمكن للبعد الواحد

(1) - علي شريعتي، بناء الذات الثورية، ص ص 17-20

(2) - علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ص ص 134-135

(3) - المصدر السابق، ص 39

أن يحفظ هويتها الحضارية، وفهم هذه الخصوصيات الثقافية من شأنه أن يبين خطر التقليد، الذي تمتزج فيه تصورات غير مكتملة لتشكّل نموذج مشوه للذات، لا يشبه الشكل الأصلي ولا يطابق النموذج المقلد. ومن ناحية أخرى يمكن أن نعود لأنفسنا عن طريق المعرفة الصحيحة والغنية للغرب «نستطيع بوعي ومسؤولية أن نعود إلى أنفسنا، ونجدد ميلادنا، ومن أجل متابعة هذا الأمر لا بد من الاطلاع على خطى سير الغرب:

- تاريخ الغرب...

- مسير الحركة الفكرية في الغرب، مع التركيز على العصور التي تبدأ من عصر النهضة حتى عصرنا الحاضر... ويلزم من ذلك:

- معرفة عصر النهضة مع التركيز على الجذور الاقتصادية

- معرفة البروتستانتية عند لوثر وكلفن، مع مقارنتهما بالإسلام

- معرفة أسس البنية الفكرية والثقافية للغرب المعاصر

- معرفة الأحداث الاجتماعية، والمفكرين السياسيين والاجتماعيين في الغرب⁽¹⁾.

إن معرفة الآخر، والمتمثل في الغرب باعتباره ممثلاً للحضارة الغالبة في العصر الحديث، وفهم تطوراتها وبناء الحضارية، من شأنه أن يمنحها القدرة على التمييز بين القيم التي يمكن أن نتشاركها وإياها، وبين ما لا ينبغي السير فيه على خطاه، رغم صعوبة الأمر، لأن الحضارات الغالبة عموماً تتغلغل في الحضارات المغلوبة، ولا يكون هذا بالضرورة متعلقاً بالغزو العسكري، بل بما تحمله ثقافة الاستهلاك سواء في الجانب الاقتصادي أو الفكري. وهذا الأخير هو أشد فتكاً على الشعوب الفاقدة للوجهة الحضارية الصحيحة. وبالتالي تمنحنا المعرفة بالغرب فهم سلم تطوره وجوانب الاختلاف معه، والأهم أن هذا يوضح صورة الذات الخاصة بما تحمله من إرث غني يمكن لإحيائه بطريقة سليمة أن يعيدنا إلى ركب الحضارة من جديد. وهذا يتعلق بالأفكار الإيجابية الحية التي كانت عامل حركة طوال تاريخنا.

وخلاصة القول أن بناء الذات والعودة إليها لا يتم إلا بمعرفتها ومعرفة الآخر المختلف عنها أيضاً، من أجل صون الهوية الإسلامية، ومن أجل العيش بأمان ثقافي وفكري وديني في ظل الحضارة المعاصرة.

(1) - علي شريعتي، بناء الذات الثورية، ص 91-92

المبحث الثاني: حدود العلاقة بين الأنا والآخر

خلال عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي برزت على ساحة النقاشات الفكرية قضايا الهوية وما يتعلق بها من علاقات بين الشعوب المختلفة في انتماءاتها العرقية والإثنية والدينية، بما تمتلكه من خصوصيات تاريخية أيضا، فالدول التي تحررت حديثا من قبضة الاستعمار الغربي وجدت نفسها وجها لوجه مع إشكالات صياغة ذات ثقافية خاصة من غير النماذج التي روجها الاستعمار الغربي في مختلف بقاع العالم، لذلك فبناء الذات ورسم المعالم الكبرى التي تحددها هو أيضا رسم للعلاقة مع الآخر المختلف، وهذا الآخر في الغالب هو الغرب، باعتبار اختلال موازين القوى حتى في المرحلة الما بعد كلونيالية.

ولم يكن شريعتي بمنأى عن تلك السجلات، خاصة وأنه قد أمضى عدة سنوات في فرنسا بلد التناقضات؛ التنوير والاستعمار، هذه السجلات التي اشتعلت بفعل حركات التحرر، وبفعل مبادرات مثقفي العالم الثالث بحثا عن الاستقلال التام، ولا يتعلق هذا بالجانب السياسي فحسب، بل بالفكر والثقافة والاقتصاد أيضا.

وقد لخص شريعتي العوامل التي حققت النهضة الأوروبية، وسبب إيرادها هو الاستفادة منها بوصفها تجربة إنسانية في البناء الحضاري، لكنه انتقد بعد ذلك المسار والنتائج الذي آلت إليه. وهذا يدل على وعي شريعتي بالفروقات الحضارية التي تجعل الأمة الإسلامية متفردة، وبالتالي فحتى في البحث عن حل أو عن إجابة لإشكالية النهضة ينبغي الحذر في التعاطي مع المشابهات الحضارية مع الأمم الأخرى، والانطلاق من الذات الحضارية الخاصة بداية ومنتهى، فشريعتي لم يكن مُستلبا في هذا الجانب، بل قدم تصوره بناء على انتمائه الثقافي وما يمليه ذلك في الواقع .

ففي التنظير للعلاقة مع الغرب برز على الساحة الفكرية الإسلامية تيار يدعو للتشبه بالغرب وتقليده، من أجل تحقيق النهضة، وهذا على حساب الدين ومكانته، حيث قام هذا التيار بمعاداة الدين واعتباره من مسببات التخلف، والدعوة إلى تعميم النموذج الغربي على مختلف الأصعدة، «يعد مبدأ مناوئة الدين عند متعلمينا نموذجا بارزا من نماذج التقليد الأعمى للغرب والأوروبيين، وإلا فإن نظرة هؤلاء ستكون مختلفة تماما لو كانت لديهم أدنى معرفة موضوعية بالدين الذي ساعد على ظهور

الجامعات والحواضر العلمية الكبرى والعلماء الأفاضل في كل حقل من الحقول العلمية، والذي غمر الشرق بنوره في وقت كانت أوروبا غارقة في ظلام دامس، وذلك عبر ما حمله أبنائه من مشاعل وضياء في العلم والمعرفة والفن والأدب والفلسفة»⁽¹⁾.

وما قام به شريعتي هو نقده لتقليد الغرب الذي تجلى بصفة كبيرة عند المتعلمين المتأثرين بالحضارة الغربية بل والغارقين فيها، ما يجعل محاولاتهم منصبة على نقلها وتطبيقها على مجتمعاتهم، من دون مراعاة الخصوصيات الثقافية والفوارق الدينية. فقد اعتبر أن التقليد نتاج عقدة نقص اتجاه الذات⁽²⁾، وهو ناتج عن قلة المعرفة بها.

كما لا يمكن إسقاط التجربة الأوروبية على المجتمعات الإسلامية في التعامل مع الدين، لأن «ثقافة المجتمع الإسلامي وتقاليد ورؤيته الدينية والعناصر التي كونت هذا الدين تختلف تماما عن الروح التي كانت تسيطر باسم الدين على العصور الوسطى... لو أننا قمنا بمقاومة الدين بنفس تلك الطريقة التي كان مفكرو القرن السادس عشر والسابع عشر في أوروبا يقاومون بها دينهم، لكننا بذلك نرتكب أفدح الأخطاء، ذلك لأن الحس الديني والثقافة الدينية في إيران وسائر البلدان الإسلامية مغايران تماما لما كان موجودا في الغرب باسم الدين في العصور الوسطى، فيجب مراعاة الاختلاف بين أصناف البشر والتاريخ والمجتمع»⁽³⁾.

وعلىنا بدلا من ذلك أن «نصل إلى الإنتاج الثقافي للوصول إلى الإنتاج الاقتصادي، لا يمكن أن نكون مورد استعمار الغرب من الناحية الثقافية، ومستقلين من الناحية الصناعية... وفي غير هذه الصورة سنبقى دائما مستهلكين»⁽⁴⁾، فلا يمكن استيراد منتج من دون فلسفته، لأن الفكر الغربي موجود في كل ما يسوق إلى بلدان العالم الثالث، سواء فيما يتعلق بالمنتجات الثقافية المباشرة، أو عن طريق منابع أخرى لا تحمل وصفا مباشرا لذلك، وهو ما يصدق مثلا على التقنيات الحديثة. كما أن تحقيق الإنتاج الاقتصادي وتطويره منوط بمدى بناء نموذج ثقافي خاص تبني عليه باقي الجوانب. وفي هذا حماية للذات وحفظ لاستقلاليتها.

(1) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، هامش ص 41

(2) - علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ص 112

(3) - علي شريعتي، مسؤولية المثقف، ص 137

(4) - المصدر نفسه، ص 182

أما عن كيفية تجاوز هذا الإشكال فيرى شريعتي أن القومية هي الحل، لكن بتصوير مختلف، يقول: «القومية التي أؤمن بها هي الاستناد على الشخصية الثقافية والروحية للذات وللوطن، وهي مختلفة، ومن يستند على خصائصه العرقية والقومية ليس مسلما، ولا يمكن أن يعتنق مسلم هذا المبدأ... لكن ذلك الذي يستند على ثقافته وروحياته وشخصيته الاجتماعية، إنما يقوم بعمل إنساني في مرحلة بشرية، ففي زمن ما أكون مرتبطا بمجتمع خاص، فمن الناحية القومية أنا مرتبط بإيران، ومن الناحية الدينية مرتبط بالإسلام وأملك هذا التاريخ الخاص والثقافة الخاصة... والآن نرى بأنني وأمثالي في كل المجتمعات من إسلامية وغير إسلامية قد أصبنا بنوع من التمزق والانفصال عن ثقافتنا القومية وعن شخصيتنا القومية، أي صرنا بشرا بلا شخصية، لأن شخصية الفرد عبارة عن الأسس التي يأخذها من تاريخه ومن ثقافته، هذه هي خلاصة الشخصية الاجتماعية، وعندما أصبح غريبا عن ثقافتي وديني وتاريخي فإنني أفقد الشخصية الإنسانية. وحين أكون بلا ثقافة أو شخصية قومية بالمعنى الذي قلته وبلا تاريخ وبلا دين، أي فردا خاليا من المحتوى وبلا أساس روحي، فاقتدا للتميز والمنطق وقدرة الاختيار، وأشركت نفسي مباشرة في حركة عالمية، حركة فكر إنسانية، فمن الذي سوف يستفيد من هذه الشراكة في الفكر العالمي أو فكر المساواة الإنسانية؟ بالطبع هو من يملك كل شيء، عندما يريد فقير لا رأسمال عنده ولا شخصية أن يمد يد المساواة والأخوة إلى إنسان يملك كل شيء، ويملك قدرة الاختيار والقوة الشخصية، فأني يد مساواة تكون هذه اليد؟ هي يد سيطرة من يملك لا من لا يملك»⁽¹⁾. وهي رؤية متوازنة بالنظر إلى التحديات التي تواجهها الأمة الإسلامية على الصعيد العالمي، فالتشبث بالمقومات التي تصنع الذات وتميزها عن الآخر من شأنه أن يمنحها القوة، في مقابل فقدان الذات الذي يجعلها تحت سيطرة الآخر وخاضعة له، وهنا يجعل شريعتي مفهوم القومية مغايرا للمفهوم السائد باعتبارها انتصارا لعرق ما، وما نلاحظه من خلال ذلك أن التغيير المفاهيمي متجذر في مشروع الفكر، وهي إضافة مهمة من أجل بناء فكر ديني جديد، لأن الحضارة لا تنفصل عن الدين في هذه الرؤية، بل تؤسس عليه وتستمد مرجعيتها منه.

لذلك فإن الشعور المشترك الذي سماه شريعتي قومية هو في حقيقة الأمر تمثل للنصوص القرآنية التي تحث على الوحدة وتنهى عن الفرقة، كما أنه يقوي الرابط بين الإنسان وأرضه، والإنسان وثقافته،

(1) - المصدر السابق، هامش ص76

والإنسان وأخوته بالمفهوم القرآني ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾⁽¹⁾.

وعليه فإن الميل إلى الإنسانية يكون في مرحلة تالية، يقول شريعتي: «الآن ونحن لا نملك شخصية قومية أو وطنية، الآن ونحن نفتقد الثقافة والإحساس الديني، ونفتقد معرفتنا بأنفسنا، الآن ونحن بشر فارغون من ذواتنا، إذا آمنا بالإنسانية أو أصالة الإنسان أو الموقف البشري فسوف نجعل أنفسنا أسرى وأدلاء وألعوبة في يد الطبقة أو المنطقة أو الأمم التي تملك كل شيء. ومن هنا فإنني أستطيع أن أمد إلى الأوروبيين يد المساواة وأؤمن بأصالة الإنسان والموقف البشري عندما أعود إلى قوميتي ووطني. والقومية - لا عبادة القومية- تعني أن أعود إلى ثقافتي، أن أصير أنا نفسي، أي أن أكتشف شخصيتي، وأن أكونها على أساس تاريخي وديني وثنائي الروحية التي تصنع شخصيتي الإنسانية، وبعد أن أكون قد صرت إنسانا بالفعل، أذهب وأنا في ظروف متساوية، وأمدّ يدي إلى الإنسان الآخر أي الإنسان الأوروبي على أساس مدرسة أصالة الإنسان أو المدرسة الإنسانية»⁽²⁾، فمن غير تحقق التوازن بين القوى لا يمكن تحقق حوار الحضارات الفعلي، لأن وجود طرفين يتفوق أحدهما على الآخر، يجعل المعادلة واضحة لا بعلاقة ندية بل بمركزية للقوي، وهامشية واستضعاف للأقل قوة، وأصالة الإنسان هنا هي أصالة الإنسان الغربي لا غير. وهذه أحد مسببات التقليد الرئيسية.

وتفسير شريعتي لذلك أنه «عند الإحساس بمركب نقص تجاه الآخر، فإن رد الفعل الطبيعي عنده أن يعوض هذا النقص بالتقليد، ومحاولة الوصول بنفسه إلى مستواه، ومن هنا فلا بد أن يبالغ حتى لا يبقى في نفسه أدنى هاجس بالتأخر، ولا مفر من أن تؤدي عقدة التأخر إلى الإفراط في إظهار التقدم، وهذا ما نراه من خلال المظاهر التي تسود المجتمعات الإسلامية من أبسط الأمور إلى أعظمها من تشبه صارخ بالغرب وجعل تقاليده مقياسا للتحضر، وركز شريعتي في هذه النقطة على المظاهر والتي تتجلى من خلال طريقة اللباس والسلوكيات العامة، وقد قدم نقدا لاذعا للمتشبهين بالغرب والمتشبهين بقشور الحضارة، على عكس المظاهر البسيطة التي سادت المجتمع الإسلامي الأول، حيث أقام النبي ﷺ حضارة، لكنه لم يقلد لا الفرس ولا الروم ولم يشيّد القصور بل شيّد النفوس، وكان الفاتحون شعنا غربا لكنهم أطاحوا بعروش الجبابرة والأكاسرة، فقامت الحضارة الإسلامية من دون أن تكون بحاجة إلى

(1) - الحجرات: 10

(2) - علي شريعتي، مسؤولية المثقف، هامش ص 76، ولمزيد من التفاصيل ينظر: ص ص 75-77

التشبه بالحضارات الرائدة آنذاك، ولا باستعارة عادات وتقاليد الأمم المجاورة، وإنما انطلق الفعل الحضاري من الذات الإسلامية، وبذلك قامت الحضارة الإسلامية في ظرف وجيز بالنظر إلى عمر الحضارات ومقارنتها بغيرها، ويعد هذا إنجازا هائلا بالنظر إلى حجم المكتسبات التي حققتها الحضارة الإسلامية على كافة المستويات، وهو ما يعكس قوة الدين الإسلامي ودوره في تحريك الشعوب نحو التغيير والبناء والفاعلية الحضارية.

و في إجابته عن سؤال: هل سنتوصل إلى الأمية؟ أجاب بأن الأمية كذبة كبيرة غير قابلة للتحقق، وما يقصده شريعتي بالأمية هو المساواة البشرية، وهو لا يعارضها من حيث المبدأ ولكن بناء على ما ينجر عنها وفق المعطيات التي يحددها الواقع المعاصر، والتي ستفرز لا محالة سيذا ورب عمل من جهة وعاملا من جهة أخرى، يقول: «علي أن أفكر، أن أحرز استقلالي، وبعدها عندما أكون إنسانا وقد حصلت على حقوق متساوية للمجتمع الدولي، واكتسبت القدرة على اتخاذ القرار المتساوي، وبالتالي تحققت شخصيتي الإنسانية المتساوية، عند ذلك يمكنني أن أقول إن جميع الناس متساوون»⁽¹⁾. إذ أن الاختلاف الطبقي والاستعمار وفق رؤية شريعتي دلالة على عدم واقعية الأمية، وتحقيقها منوط بالمساواة في الفرص والحقوق والواجبات، وتجسيد حرية الاختيار، والاستقلال والتحرر التام من التبعية والاستعمار... وقبل ذلك احترام الإنسان كما هو بغض النظر عن انتمائه الطبقي أو العرقي، أما البحث عن وجه مشترك بين الشرق والغرب تحت هذا المسمى فهو غير ممكن لاختلال ميزان القوى بين الطرفين.

أما على المستوى الداخلي أو المذهبي حتى نكون أكثر دقة، فإن شريعتي قد لخصه في إشكالية الصراع بين السنة والشيعة، بوصفه أحد معوقات الوحدة الإسلامية، فانقسام الصف الإسلامي إلى مذاهب وطوائف عدة جعل الهوية الإسلامية التي من المفروض أن تكون موحدة، جعلها بصبغة مذهبية وهذا من شأنه أن يهدد سلامة الصف الإسلامي وأمنه الفكري أيضا.

فالتركيز على نقاط الاختلاف بدلا من نقاط الاشتراك يكسب الهوية بعدا قوميا أو مذهبيا أو عرقيا، ويخلق تقسيمات جديدة ما أنزل الله بها من سلطان، لذلك فإن شريعتي بمعالجته لهذه النقطة قد قام بحفر في الأحداث التاريخية القديمة والتي كانت سببا مهما في تغذية التفرقة باعتبارها رافدا من الروافد المؤججة للصراع.

(1) - علي شريعتي، مسؤولية المثقف مسؤولية المثقف، ص 187

فكيفية رؤية السني للشيوعي وكيفية رؤية الشيوعي للسني سواء في الكتب التراثية أو في الواقع المعاصر تحدد الوجه الحضاري للأمة الإسلامية كما أنها تساهم في تشكيل علاقتها بالآخر، فوضع الوحدة مختلف عن وضع الافتراق. ما يعني أنه يمتد حتى الصياغة نموذج الذات الإسلامية. إذ يمنحها صيغة مذهبية بدلا من نموذج كلي جامع لكافة التوجهات التي لم تخرج عن دائرة الإسلام.

ومع انقسام المسلمين إلى فريقين أحدهما مشغول بالصراعات القديمة، والثاني منبهر بالغرب ومشغول بتقليده⁽¹⁾، فإن بناء الذات وتحديد علاقتها بالآخر يكون أصعب، خاصة في ظل الهيمنة الغربية التي امتدت إلى كل المجالات.

لكن الدور الأكبر في تجاوز هذا الإشكال منوط بحمل المثقف لمسؤوليته على الصعيدين الفكري والاجتماعي، مع الإشارة إلى أنه «لا يمكن أن يظهر المثقف أبدا عن طريق الترجمة والنسخ والتقليد، يمكن أن يصبح متعلما أو طبيبا أو مهندسا أو معمارا، وليس مثقفا، إن المثقف هو إنسان يفكر بطريقة جديدة وإن لم يكن متعلما، وإن لم يعرف الفلسفة، فعسى أن لا يعرفها، وليس فقيها، لا يهم، وليس عالم طبيعة أو كيميائيا أو مؤرخا أو أدبيا، لا يهم، لكنه يحس عصره ويفهم الناس، ويفهم كيف يفكر الآن، ويفهم كيف ينبغي له أن يحس بالمسؤولية، وعلى أساس هذه المسؤولية يكون مساعدا للتضحية». فدور المثقف المقلد هو إرساء دعائم الاستعمار في بلاده سواء من الناحية الثقافية أو الاقتصادية أو الأخلاقية أو الفلسفية والفكرية، وأخذ الشكل الأوروبي وتمثيله فيها. وكل هذا يتم باسم مقاومة الخرافات ومكافحة الرجعية⁽²⁾.

كما أن «المجتمعات التي تستورد الحضارة من الخارج ثم تقوم بتجميعها وتركيبها دون جذور ودون استعداد ودون تغيير للتفكير والفكر، وبدون إرساء هذه الحضارة على أسس وقواعد ثابتة من أعماق تراثها الثقافي والتاريخي والقومي، لا تستطيع أن تبني حضارة دائمة، ليس هذا فحسب، لكنها تفرط في فرصة أن تكون يوما ما ذات حضارة»⁽³⁾.

(1) - علي شريعتي، ثلوث العرفان والمساواة والحرية (واحد وأمامه أصفار إلى مالا نهاية)، ص 118

(2) - ينظر علي شريعتي، مسؤولية المثقف مسؤولية المثقف، ص 117

(3) - المصدر نفسه، ص 98-99

وإن كان ميرزا ملكم خان هو نموذج المثقف المقلد⁽¹⁾ لدى شريعتي، فإن النضال ضد التغرب يتم بسلوك طرق صعبة وعن طريق مراحل كثيرة، «والذي يستطيع حقا كمفكر أن يدين تقليد أوروبا، ويمحو عن نفسه داء التغرب، ويكتسب الحق في الحديث عن ثقافته وتاريخه هو الذي يكون قد قطع مرحلتين تكامليتين إلى الواقع: الأولى المعرفة الصحيحة والعميقة بالثقافة والحضارة الأوروبية، والثانية: المعرفة الصحيحة والعميقة بتاريخه وعلم الاجتماع الخاص به وثقافته ودينه»⁽²⁾.

إن الرجوع إلى الإسلام الأول هو السبيل الفعال الذي تتجاوز به الإشكالات الموجودة في الفكر الإسلامي بخصوص قضايا الهوية وما ينتج عنها، وقد اقتبس شريعتي عن فريد وجدي ما سماه الأركان الأساسية للإسلام الأول كعناوين، بينما كانت التفاصيل والاستدلالات له. ويمكن تلخيص هذه الأركان كما يلي:

- إيجاد علاقة مباشرة بين الله والإنسان: بلا وسائط من رجال الدين أو الهيئات الرسمية
- المساواة* العامة: (بين الأفراد والشعوب، وإلغاء الفوارق الطبقية والعرقية، وهي جزء من نظرة الإسلام الكونية. ويمكن استنباط ذلك من خلال:
- فلسفة خلق الإنسان: المبنية على قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَىٰ﴾⁽³⁾، فكل البشر على اختلافهم يعودون لآدم.

(1) - علي شريعتي، مسؤولية المثقف مسؤولية المثقف، ص 118

(2) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 330

* - اعتبر شريعتي أن المساواة هي حقيقة كائنة وليست شيئاً كما ينبغي أن يكون، أي أنه مبدأ طبيعي مسلم به، وقد جعل مصداق ذلك في المفهوم الإسلامي مصطلح الأخوة، وبالتالي فبينهما فارق قيمى؛ «فالمساواة تعبر عن أمر حقوقي اعتباري وعارض نسبي، أما الأخوة فتشير إلى حالة ذاتية باطنية، ولها واقع موضوعي ثابت ومشارك بين الأخوان. وفي ضوء ذلك المتساوون متساوون ليس إلا، أما الأخوة فهم مشتركون في الذات ومتجانسون، المساواة تبرز علاقة بين فردين أو شيئين، بينما الأخوة تبرز اتحادهما في المنشأ. وتجدر الإشارة أيضاً أنه من الناحية الفلسفية والاجتماعية لا تعتبر المساواة مسألة نظرية مستقلة برأسها، بل هي لازم قهري لا ينفك عن الأخوة ونتيجة طبيعية لها. وبدل أن نقول أن الأفراد يجب أن يكونوا متساوين، يتعين علينا أن نقول أن الإخوة متساوون حقا. وبالنظر لهذه المقدمة يتجلى الفارق القيمي بين الشعارين (الأخوة والمساواة)»، ينظر علي شريعتي، معرفة الإسلام، هامش ص 68

(3) - الحجرات: 13

- المرأة والرجل متحدان أصلا لا جنسا: بناء على قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ أَتَقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (1).

- المساواة في الحقوق نتيجة طبيعية للتساوي في الخلقة والطبيعة: وهذا لا يخص المسلمين وحدهم في التشريع الإسلامي بل هو قانون يسري على البشر كافة.

- المساواة الاقتصادية

- المساواة في الاستهلاك

- الحرية السياسية

- الحرية المذهبية (2).

المطلب الثالث: مسؤولية المثقف

اعتبر شريعتي أن المثقف هو المسؤول عن استرداد الوعي من براثن الرجعية وإنقاذه أيضا من تقليد الغرب، هذا المثقف هو المؤثر الفاعل في معادلة التغيير الاجتماعية، وبوصف الدين أحد أركانها فلا يمكن تحقيق ذلك من غير إعادة قراءة الموروث الديني ومراجعة دور المثقف فيه. فمن خلال هذه العملية يمكن أن يبني فكرا دينيا واقعيا يراعي الخصوصية الثقافية من جهة، ويحترم الواقع بكل الزخم الذي يحمله من جهة أخرى. والهدف هو تجاوز هذا الفصام النكد بين المثقف والواقع.

1- مشكلة الثقافة عند المسلمين

يرى شريعتي أن أزمة المثقف الرئيسية في العالم الإسلامي تكمن في تقليده للغرب من دون أن يكلف نفسه عناء معرفة نفائس حضارته، إضافة إلى بعده عن القضايا الحقيقية التي تشغل مجتمعه، وهذا يعزل المثقف عن المجتمع ويحد دوره فيه. خاصة وأن الجانب الثقافي هو أساس تكوين المجتمع، لذلك

(1) - النساء: 1

(2) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص 56-74

فتجريد المثقف من عمله الاجتماعي هو أعظم خطر يواجه المجتمع⁽¹⁾. ويلخص شريعتي المشكلة بقوله: «إن من المؤسف له أن أغلب مفكرينا في الدول الإسلامية بصورة خاصة وفي الدول الشرقية بصورة عامة أخذوا أدبياتهم العقلية والفكرية والإعتقادية من الأدبيات الغربية، والحال أن الغربيين يرجعون أساس صراعهم إلى البنية التحتية الاجتماعية لدينهم، وإلى دينهم الخاص الذي كان له دور في حكم القرون الوسطى والنظام الإقطاعي، لذلك فهم أيضا من أجل إلغاء الكثير من القوانين والمقررات والاعتقادات الجامدة، والتي كانت تسير ضد تقدم الإنسانية جمعاء، ومن أجل تقدم مجتمعاتهم، أسسوا مدارس تخالف الدين، وتخالف العقيدة الكاثوليكية، ونحن كذلك فمن غير أن نمتلك وضعاً مثل وضعهم وديننا غير دينهم، أخذنا أفكارهم ووضعنا لنا عقيدة اجتماعية طبق عقيدتهم الاجتماعية أيضا»⁽²⁾. وبالتالي فتقليد الغرب هو تجاوز للقوانين التي تسير المجتمعات، إذ أن التجارب الإنسانية تختلف بحسب المعطيات المكانية والزمانية وما يميز كل شعب عن آخر من تراث مادي ومعنوي، لأن البنية التحتية بتعبير شريعتي تستمد من الذات الثقافية التي قد لا تتفق بالضرورة مع تعاليم الدين الإسلامي باعتباره منبع بناء الذات والحضارة للشعوب التي تعتنقه. كما أن الشعوب تختلف في مدى تبني الرؤية الدينية كمعيار في محاكمة الأفكار التي تشكل مشاريع التغيير سواء على المستوى الاجتماعي أو غيره.

وما نتج عن ذلك هو جيل من المنبهرين بالثقافة الغربية في المجتمعات الإسلامية، حيث قبلوها حتى وإن خالفت تعاليم الدين الحنيف، وانطلاقاً من ذلك اعتبر شريعتي أن «ظهور هذه الموجة العفنة، والكثرة المتزايدة المتصاعدة للجيل "المدبلج" تلفزيونيا وسينمائيا، من نتاجها ما يسمى بالموجة الجديدة وهي نوع من الأمراض الاجتماعية الفاجعة، لكن "الابتلاء بالتغرب" عند المتعلمين والمفكرين الجادين جدا هو الذي أحدث كارثة قومية وشللا اجتماعيا عميقا... الفئة الأولى كان التغيير متعلقا بجسمها، بينما الثانية متعلق بفكرها" وعندما يشل الفكر ويفقد القدرة على التحليل والتحديد والاختيار، ويتحول إلى صورة "مستملى" للآخرين... يطرأ عليهم نوع من الاغتراب الثقافي وهو أسوأ أنواع

⁽¹⁾ - ينظر علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ص 90-99، أيضا: علي شريعتي، مسؤولية المثقف، ص 162 وما بعدها، وأيضاً: علي

شريعتي، التشيع مسؤولية، ص 16-21.

⁽²⁾ - علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، ص 112-113

الاعتراب»⁽¹⁾. وهو نقيض العودة إلى الذات وتبني نموذج خاص في مسألة الهوية وما يتعلق بها. لكن الخطر الأكبر لا يكمن في تشبه العوام المستهلكين بتعبير شريعتي بالغرب، ولا حتى في حملة الشهادات، وإنما تشبه المفكرين المستنيرين وهم من يمتلكون زمام تسيير الثقافة في مجتمعاتهم⁽²⁾، لأن المسألة هنا متعلقة بأصالة الروح والمجتمع، والانحراف في فهم ذلك وتطبيقه سواء عند الزعماء السياسيين أو القادة الفكريين يؤدي إلى آثار وخيمة، لكونهم موضع اقتداء، ولامتلاكهم السلطة التي تمنحهم أحقية سن القوانين أو تبديلها، ويصل الأمر حد فرضها بالقوة.

ويؤكد شريعتي مرارا على أن الحضارة والثقافة لا تصدر ولا تستورد. لأنها ليست مجرد أجهزة تشتغل بمجرد وصلها بالكهرباء، بل هي نتاج عمل تراكمي يمتد لعقود طويلة. لكون نشوء الحضارة والثقافة متعلقا «بإعداد الأرض، والعمل فيها بصبر ودراسة ووعي ومعرفة، بتغيير الإنسان وتغيير الفكر مع معرفة أرضية المكان الذي نعيش فيه وجوه، باختيار البذور واختيار أنواع الثمار وتعهدها بالرعاية، ومعرفة أنواع الثمار وتناسبها مع احتياجاتنا ومع الفائدة التي نريدها منها. إن الحضارة التي تصدر وتستورد عبارة عن: تكرار مستمر لخدعة تلفت الأنظار لكنها خادعة وكاذبة ولا تصل إلى نتيجة أبدا، هذا مع وجود ما يبدو أنه قطع لطريق مائة سنة في ليلة واحدة، وأولئك الذين يتصورون أنه يمكن في الحضارة والثقافة قطع طريق مائة سنة في ليلة واحدة، إما أنهم لا يفهمون، وإما أنهم يريدون ألا يفهم الآخرون»⁽³⁾. بما معناه أن النهوض والبناء الحضاري يقوم على متطلبات معينة، وتوفير مناخ مناسب، والسير على قوانين معينة، وهذا يختلف عن تصدير مظاهر الحضارة واستيرادها. ويبرر شريعتي ذلك بكون «المجتمعات التي تستورد الحضارة من الخارج ثم تقوم بتجميعها وتركيبها دون جذور ودون استعداد ودون تغيير للتفكير والفكر، وبدون إرساء هذه الحضارة على أسس وقواعد ثابتة من أعماق ترابها الثقافي والتاريخي والقومي، لا تستطيع أن تبني حضارة دائمة، ليس هذا فحسب، لكنها تفرط في فرصة أن تكون يوما ذات حضارة»⁽⁴⁾. فعملية البناء الحضاري لا تتم إلا بالانطلاق من الخصائص الذاتية وتفعيلها والتأسيس عليها، لأنها بمثابة الروح التي تمنح هذه العملية القوة المعنوية، كما أنها تحدد الفوارق بين أمة وأخرى،

(1) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 132

(2) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 392-393

(3) - علي شريعتي، مسؤولية المثقف، ص 97

(4) - المصدر نفسه، ص 98-99

وتجعل الذات متميزة عن غيرها، ومعرفة المجتمع لذاته ولل فروقات بينه وبين الذوات الأخرى تتضح حدود البناء وتضبط علاقاتها وفق معايير تحفظ الذات وتصونها من التقليد والتبعية، وهو أمر ضروري لا تتم الحضارة إلا به. وعليه أي المثقف أن يكون «مستغنيا عن البضائع الاستهلاكية، الفكرية والروحية الغربية، للوصول إلى الاستقلال الأخلاقي والمعنوي»⁽¹⁾.

وليس هذا فحسب، إذ تبرز مشكلة أخرى تتمثل في وجود نموذجين سلبيين للمثقف في العالم الإسلامي، الأول وقد تحدثنا عنه وهو المقلد للثقافة الغربية، بينما الثاني رجعي يعيش في الماضي ويستمد وجوده منه، «ومن ثم فإن الفرق بين المفكر التقدمي وبين المتعلم الرجعي هو أن هذا مترجم تلك الكتب والمقالات، وذاك مترجم تلك الكتب والمقالات، صورة طبق الأصل من الجناحين العصري والسلفي، فالسلفي هو من احتفظ بملابسه وبأسلوب زينته المظهرية، ويتصرف كما كان على الدوام، والعصري هو الذي غير في ملابسه وزينته وتصرفاته لا على أساس الاختيار بل على أساس التقليد، ومن هنا لا دخل لقضية الحضارة في الموضوع، فالجرب بين العصرية والسلفية هي حرب الاستهلاك»⁽²⁾. ويتساوى عندهما التصديق والإنكار، مع فارق الاتجاه الذي يفعلان فيه ذلك.

واعتبر شريعتي أن السمة التي تميز العلماء هي التفكير المطلق والرؤية المجردة، وهي «لا تعد انحرافا معنويا فحسب، ولا يمكن تحديدها كقضية من قضايا علم النفس أو بحث من أبحاث المنهجية والفلسفة العلمية، لأننا إذا علمنا أن تغير الرؤية والأسلوب الفكري لأوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر هو الذي صنع حضارة اليوم وتحرك اليوم، نستطيع أن نفهم بوضوح رؤية علمائنا المتخصصين في العلوم القديمة والجديدة التي ترجع إلى العصور الوسطى إلى أي مدى تتدخل في تحجرنا وتوقفنا الاجتماعي والثقافي اليوم»⁽³⁾. أي أنهم لم يمتلكوا رؤية حقيقية للتغيير وإحداث النهضة، أو أن الجهود المبذولة لم تكن كافية رغم البوادر التي كانت تظهر في كل مرة، إلا أنها لم تحدث ثورة حقيقية على مستوى منهج التفكير ومآلاته، والتي ستنعكس على إشكالات الواقع وتصوره، بما في ذلك مشكلة الحضارة في العالم الإسلامي. ولا يتم هذا إلا بهبوط المثقف أو المفكر من برجه العاجي إلى واقع الناس بكل تناقضاته،

(1) - علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ص 98

(2) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 113-114، وأيضا علي شريعتي، الصحراء، ص 131

(3) - المصدر السابق، ص 358-359

وهذه مسؤولية تقع على عاتقه، لأن «فصل المسؤولية عن العلم والأدب والشعر والفن هي في الأصل حيلة من القوى المسلطة على البشرية، حتى يجرم الإنسان من أعظم الثروات، وعوامل الخلاصة والرفاهية والتقدم، ويُطرد العلماء والفنانون وهم من أعظم ثروات المجتمع، خارج قلب المجتمع ويحصرون في المعامل وقاعات المحاضرات المغلقة في الجامعات، ويدفعون إلى نوع من الابتعاد باحترام لصالح هذه القوى»⁽¹⁾. وإن أوعز شريعتي هنا استبعاد المثقف من الحياة الحقيقية... حياة الناس إلى أسباب خارجية فقد ذكر أيضا أسبابا داخلية تشكل عقبة أمام تفعيل دور المثقف في المجتمعات الإسلامية، يكون منشؤها المثقف نفسه، مستشهدا بنموذجين تم تكرارهما في مؤلفاته في ذات السياق، فقد «أعاب شريعتي إسلام العلماء والثقافة في كتاباته، والذي جعل طرازه وتمطه (ابن سينا)، ودعا إلى إسلام الأيديولوجيا والوعي، والذي جعل طرازه (أبو ذر الغفاري)، والمدار هو النباهة الفردية والاجتماعية (الوعي الوجودي)، لذا يخالف شريعتي ذلك التفاخر في تلك الحقب واعتبارها وجهها حضاريا، بل يجعل ذلك المسار المعرفي السائد حينها شكلا من أشكال الاستحمار، أي كان السبب الذي أفضى بتلك النهايات المؤلمة»⁽²⁾. وما يوضح هذه النقطة قوله: «لقد أسدى ابن سينا وأمثاله من المتأثرين بالطريقة اليونانية خدمات جليلة للإسلام والمسلمين، إلا أنهم لم يصلحوا المجتمع... لقد خدم هؤلاء الإسلام كثيرا من حيث أغنوا الجانب المعنوي في الحضارة الإسلامية، وعبدوا الطريق أمام أبناء المجتمع الإسلامي لكي يتعرفوا على ثقافات الأمم الأخرى والمذاهب الفكرية الكبرى، ناهيك عما أضافوه من عندهم من علوم ومعارف وأفكار ونظريات، غير أن جميع هذه الخدمات لم تكن تصب في اتجاه إصلاح المجتمع وهدايته، فكل إصلاح هو خدمة، وليست كل خدمة إصلاحا، فإن لويس باستور* كان خادما للبشرية إلا أنه لم يكن مصلحا لها، في حال أن عيسى ومحمد كانا مصلحين، وبالتالي هما خادمان للبشرية أيضا»⁽³⁾. ووجه المقارنة متعلق بما يقدمه المثقف أو المفكر في سبيل الإصلاح الاجتماعي، وإن كان هذا

(1) - علي شريعتي، التشيع مسؤولية، ص 11

(2) - علي شريعتي، النباهة والاستحمار، هامش ص 107

* - لويس باستور (Louis Pasteur) (1822-1895): عالم فرنسي، مؤسس علم الميكروبات العلمي، فندت تجاربه الأفكار غير العلمية عن المورثات الذاتية للكائنات العضوية الحية من جواهر غير عضوية، ولعب دورا إيجابيا في تطوير النظرية العلمية لأصل

الحياة. روزنتال، يودين، مرجع سابق، ص 73

(3) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص 110

لا ينقص من قدر علماء الأمة ولا ينكر ما قدموه خلال العصور، إلا أنه يركز أيضا على المضامين الاجتماعية للرسالة الثقافية، بوصفها نواة التغيير الأولى، وسيكون اختيار أبو ذر رضي الله عنه في هذه الحالة منطوقيا بالنظر إلى منهج شريعتي العام. لأن أبو ذر رضي الله عنه لم يتحدث عن المسائل العلمية أو الفلسفية ولم يطلع على النظريات المختلفة، لكنه حينما رأى منكرا في مجتمعه لم يتخذ حياله موقف الحياد، بل أراد أن يغيره. وبالتالي فإن التركيز على الإصلاح في رسالة المثقف، والانتقال من حيز التنظير إلى حيز العمل من شأنه أن يقدم حلا فعليا، تتجاوز هذا الانفصال الرهيب بين الفكر والمفكر من جهة، وبينه وبين الواقع من جهة أخرى.

ويمكن القول أن رسالة المفكر تتمثل في «نقل واقعيات التناقض الموجودة في قلب المجتمع والعصر إلى أحاسيس الناس ووعيهم»⁽¹⁾. أي أن تفعيل دور الناس يأتي بعد تفعيل دور المثقف، ولا تتم عملية التغيير إلا بهما، لكن حسب شريعتي فالفشل - واستدل بفشل الحركة الدستورية في إيران آنذاك - كان بسبب القادة الذين «قاموا بتوجيه الناس وتقديم الحلول النهائية دون أن يمنحهم الوعي الاجتماعي والرؤية السياسية، وأينا مرة أخرى كما قد رأينا قبلها وبعدها، أن نتيجة فرض الثورة على مجتمع لم يصل إلى الوعي بعد، ولا ثقافة ثورية لديه، لن تكون إلا مجموعة من الشعارات التقدمية لكنها فاشلة»⁽²⁾. وبالتالي فالوعي الاجتماعي والرؤية السياسية هما الأرضية التي تبنى عليها عملية التغيير.

2- ظروف صناعة المثقف بين الشرق والغرب

قام شريعتي بتحليل الأرضية الواقعية والمنطقية لخصائص المفكر الأوروبي*، وهو ما يمكن الاستفادة منه في معرفة كيفية تشكل المفكر في البيئة الإسلامية أيضا. إضافة إلى ضرورة المقارنة من أجل تتبع مسار التأثير وأوجه التشابه والاختلاف بينهما. وهذا ما يبين مسألة التقليد بشكل أوضح.

الفكرة المركزية هي أن المفكرين الأوروبيين إبان القرون الوسطى حكموا بأن «الدين في الأصل نتيجة للظروف الاجتماعية للمرحلة التاريخية الإقطاعية، والإنسان فيها مرتبط بالأرض ومتصل بها، والزراع في هذه المرحلة إنسان ديني، لأن طبقة الإقطاعيين تستند على الدين من أجل تبرير الوضع الراهن

(1) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص ص 129-130

(2) - المصدر نفسه، ص 130

وتقديسه، وإقناع الناس بالخير الإلهي لمصيرهم وتأميلهم بتعويض فقرهم وكدهم وعبوديتهم في هذه الحياة الدنيا بعد ذلك في حياة الآخرة»⁽¹⁾. فالنقطة التي ميزت الفكر الأوروبي هي استبعاد الدين، وهو أمر منطقي بالنظر إلى القرون الوسطى وما خلفته من آثار مدمرة على المجتمعات الأوروبية، وكل ذلك كان باسم الدين وتحت غطاءه. وعلى الرغم من أن الظروف التي أنتجت المثقفين عندنا مختلفة خاصة من ناحيتين التاريخية والدينية، إلا أن المثقف عندنا قد قام «بتقليد هذه الخصائص تماما عن المثقف الأوروبي. وفي علم الاجتماع نلتقي بقضية فحواها أن حقيقة ما قد تكون مضرّة وكارثة وقيحة وباطلة في ظل ظروف اجتماعية أخرى»⁽²⁾.

ونقل التجربة الأوروبية في التعامل مع الدين، قام المثقف في المجتمع الإسلامي والشرقي بمقاومة الدين، فكان «من ثمار مقاومة الدين في أوروبا: حرية الفكر والنضج الفكري والمدنية المزدهرة وأنواع التقدم العلمي السريع والمدهش في كل مجالات الحياة، لكن نفس هذا الأمر عندنا أي مقاومة الدين في المجتمعات الإسلامية وحتى غير الإسلامية، كانت أولى ثمارها وأسرعها وأفدحها هي تحطيم السد الذي كان يقف حائلا في وجه نفوذ الاستعمار الاقتصادي ونفوذ فلسفة الاستهلاك وغلبتها، والانحطاط الفكري والانحراف وما إليه من أنواع الغزو الذي أُبلت به المجتمعات الشرقية»⁽³⁾. فعدم تشابه الظروف والحشيات بين المجتمعات الأوروبية والإسلامية في استبعاد الدين جعل لاستيراد مشروع كهذا آثارا مدمرة على الواقع الإسلامي، ولا يمكن أن تقوم النهضة عند المسلمين بالتنكر للدين واستبعاده من شؤون الحياة.

وما قام به شريعتي هو عرض لمسار التحولات الدينية بين الانتقال من القرون الوسطى إلى النهضة الحديثة، محللا العوامل التي حققت ذلك، والخلفيات الحقيقية التي بني عليها استبعاد الدين والكنيسة في العصور الحديثة، فالتحولات التي شهدتها أوروبا والتي تشكل المثقف من خلالها مختلفة تماما عن التحولات التي مرت بها الأمة الإسلامية، إذ أن السمات والخصائص التي تشكلت طبقة المثقفين عن طريقها في أوروبا نتيجة معقولة للأوضاع السائدة آنذاك، «ومن هنا فكل هذه السمات منطقة وليدة لظروف تاريخية واجهتها طبقة المثقفين في القرنين السادس عشر والسابع عشر وتشكلت في ظلها،

(1) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 342

(2) - شريعتي، مسؤولية المثقف، ص 73

(3) - المصدر نفسه، ص 72

ومن ثم اتسمت بهذه الخصائص على أساسها. وبعد ذلك وفي خلال القرن التاسع عشر ونتيجة للاتصال بالأمم الشرقية ومن بينها الأمم الإسلامية، قامت طبقة المثقفين في أوروبا والتي كانت قد تطورت وبلغت أوج نضجها بنقل سماتها إلى طبقة تسمى أيضا بطبقة المثقفين في المجتمع الإسلامي والمجتمع الشرقي، وتشكلت هذه الطبقة في المجتمعات الشرقية والإسلامية بدورها بنفس هذه الخصائص، لكن لم تظهر سمة واحدة منها على أساس منطقي في طبقة مفكري الشرق عامة والمجتمعات الإسلامية خاصة⁽¹⁾، لأن تلك السمات متعلقة بظروف عينية دون سواها، ومرتبطة بالتاريخ الأوروبي، والدين المسيحي، وبمجتمع إقطاعي، ولا تصدق هذه المعطيات على التجربة الإسلامية.

3- ماهية المفكر عند شريعتي

نجد أن شريعتي تحدث عن المثقف والمفكر والمتعلم والكاتب والعالم أيضا، لكنه وظف المثقف/المفكر، باعتبارها حاملين لكل المسميات السابقة، إذ جعلهما مترادفين في بعض الاستعمالات، ووظفهما في سياقات مغايرة أحيانا أخرى* ومن خلال هذا الاختيار ينبغي الوقوف على المعنى الدقيق الذي أراده شريعتي بهذا التوظيف.

وبالتالي فلا يتعلق الأمر بامتلاك معلومات في تخصصات معينة، أو بذكاء حاد، أو شهادات جامعية، بل بالالتزام والمسؤولية، لأن المقصود «ليس أستاذا أو حكيما اختص بطلاب معدودين، بل هو معلم الناس، علمه ليس علم الأكاديمية الأفلاطونية، بل علم الرسالة النبوية، علماء كهؤلاء يطلق عليهم اسم ورثة الأنبياء»⁽²⁾. وفهم منطلق شريعتي في تحليل هذا الموضوع من شأنه أن يزيل اللبس عن رؤيته حول مسألة الثقافة بصفة عامة.

وبناء على ما سبق يختار شريعتي "المفكر المستنير"، وهو عبارة عن المفكر/المثقف لا في وضعهما كما هو كائن، بل بالانتقال إلى ما ينبغي أن يكون، وعليه فالمفكر المستنير هو «مفكر واع له أيديولوجية

(1) - المصدر السابق، ص 71-72

* - اعتبر شريعتي أن المفكر هو من يحسن التفكير، وربط ذلك بالذكاء والاستعداد والقدرات العقلية الفعالة، بينما جعل المثقف من يتميز بوضوح الرؤية وسعة الأفق، ووظيفته هي إدارة الحياة وتحسين أوضاع الإنسان، لكن المجتمع بحاجة إلى "المستنير" سواء كان مفكرا أو مثقفا، وذلك يعتمد على مقدار ما يقوم به من نباهة فردية ومسؤولية اجتماعية. ينظر علي شريعتي، مسؤولية المثقف، ص 49-

54. و علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 203

(2) - علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، ص 48

تتفرع منطقياً من رؤيته الكونية⁽¹⁾. كما أنه «متعصب ذو وعي ذاتي، يحس بروح عصره وحاجيات مجتمعه، وعنده رؤية ذات اتجاه محدود ولديه أيضاً قيادة فكرية. وهذا الوعي والرؤية وعي ورؤية خاصان يتحققان وينضجان في مسيرة التجربة الاجتماعية والعمل الثوري أفضل من تحققهما عن طريق الأفكار المجردة الذهنية والدراسة، والاطلاع على المدارس الفلسفية والتخصصات العلمية، لأن حركة الفكر المستنير هي مواصلة حركة الأنبياء في التاريخ، أي أن المفكرين هم هداة الأمة وغالبا كانوا أميين، في حين أن المثقفين هم النماذج المواصلة للحكماء والعلماء والأدباء في التاريخ»⁽²⁾. وما يقصده شريعتي بالتعصب هو الموقف المتخذ حيال الإنسان وغيره، كالتعصب للأمة في مواجهة الاستعمار، أو التعصب للطبقة المحرومة مقابل الحكم الطبقي وهكذا⁽³⁾، أما القيادة فلا يتعلق معناها بالزعامة والحكم، بل بمعنى «منح الحركة والاتجاه للمجتمع الذي يحمل المفكر تجاهه مسؤولية فردية: "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته"⁽⁴⁾. أما الفكر المستنير فهو صفة معنوية لا تتعلق بالمستوى العلمي ولا الاجتماعي، لأن رسالتها تتمثل في منح الوعي للجمهير والتنمية الاجتماعية والثورية لآرائهم وأفكارهم⁽⁵⁾، أي بالانتماء إليهم وتحدث لغتهم والاهتمام بمشاغلهم، أما الانفصال عنهم والتنظير بناء على ذلك فلا يقدم سوى المزيد من النظريات التي قد تخدم الأبحاث والدراسات، ولكنها لا تفيد الواقع.

وتجدر الإشارة إلى أن شريعتي قد فرق بين العلم والحكمة، معرفاً الأول بكونه «علم المادة المحسوس»⁽⁶⁾، بينما المراد من الحكمة «ما فيه نجدة البشرية وكمال الإنسان»⁽⁷⁾، في مقابل الجهل الذي يؤدي إلى مختلف أنواع الشرور والفساد، ويندرج هذا في الوعي الأخلاقي الذي تجلّى في تعاليم القرآن الكريم. فشريعتي يفرق بين العلم والحكمة بناء على آثارهما الواقعية المتعلقة بالضمير الوجداني الذي يصنعه التوحيد.

(1) - المصدر السابق، ص 427

(2) - المصدر نفسه، ص 406، علي شريعتي، النباهة والاستحمار، ص 90

(3) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 459

(4) - المصدر نفسه، ص 407

(5) - المصدر نفسه، ص 203، 397

(6) - علي شريعتي، مسؤولية المثقف، ص 83، 127

(7) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص 171

كما فرق بين الخدمة والإصلاح، وقام بإسقاط المصطلحين على العلوم أيضا؛ فالعلوم الخادمة هي التي تدرس الإنسان كما هو موجود، بينما العلوم المصلحة تقدمه وفق ما هو مطلوب، فالأولى تتعامل مع واقع الإنسان، وما تقدمه هو راحته وقوته وسعادته، وبالتالي فعملها هو الخدمة، أما الثانية فتفكر في تساميه وعظمته وتطوره، وهي بمثابة المرشد له، وعملها هو النبوة⁽¹⁾.

وانطلاقا مما سبق، فإن التغيير الاجتماعي يتحقق عن طريق المفكر المستنير بوصفه سائرا في طريق النبوة، بالاقتداء بالأنبياء والصالحين من الذين تحدوا ظروف مجتمعاتهم، وقاموا بتغييرات جذرية خلقت مجتمعات جديدة فاعلة أصلحت الإنسان وخدمت المجتمع، وما يميز الأنبياء عن غيرهم امتلاكهم للنباهة والوعي رغم كونهم من عامة الناس «ومن أجل هذا شرّعوا مسيرا للتاريخ وحركوه فصنعوا حضارة، وغيّروا مصير مجتمعاتهم أكثر من أي حكيم، وأحسن من أي ذي فكر وأي عالم، وأكثر من أي كاتب وأديب. هذه المعرفة النبوية يمكن أن تكون حتى للفرد الأمي، بينما يمكن أن يكون الإنسان عالما بالمعقول والمنقول، لديه العلوم الحديثة والقديمة لكنه بعيد عن تلك المعرفة النبوية الاجتماعية»⁽²⁾. ولا يعني ذلك أن هذه الفاعلية حكر عليهم، بل هي ميزة يمكن للإنسان تجسيدها عن طريق الاقتداء بهم، وتمثل وعيهم وحكمتهم. وبعبارة أدق النباهة، وما يقصده شريعتي بالنباهة هي الوعي النفسي، باعتبار أنها «يمكن أن تُشعر الإنسان بما فات منه... تُشعر الإنسان - الذي بلغ إلى هذا الحدّ من الاقتداء والاستهلاك - بكل ما يقدم له. كما أن الوعي الاجتماعي هو الذي يمكن أن يشعره بما يجري على مصير مجتمعه في الخفاء.. إن الشيء الوحيد الذي يمكن أن ينجي الإنسان من هذه البلاءة المتطورة الحديثة المغرية هاتان الدرايتان فقط فالأولى نباهة فردية والثانية النباهة الاجتماعية»⁽³⁾. والنباهة الإنسانية والدراية الاجتماعية تعلمان على إنقاذ الإنسان من الاستيلايين القديم والحديث، ولا يتم هذا إلا بالدين الذي يتجاوز حدود العلم المحسوس، إلى رحابة التجربة الإيمانية التي تبنى على الرؤية الكونية التوحيدية.

(1) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص ص 193-203

(2) - علي شريعتي، النباهة والاستحمار، هامش ص 91، علي شريعتي، مسؤولية المتقف، ص ص 125-126

(3) - المصدر السابق، ص ص 95-96، 97

4- مسؤولية المثقف في نظر شريعتي

قام شريعتي بتحليل عميق لمسؤولية المثقف، وتجاوز الانتماء الديني الإسلامي، إلى انتماء إنساني أوسع وهو العالم الثالث، ولا يمكن فصل هذا عنه باعتبار اهتمامه بقضايا الاستعمار والتخلف والاستبداد والتقليد... وهو لا ينتصر فيها للمجتمعات الإسلامية فقط، بل لكونها قضايا تخص الإنسان المستضعف عامة.

وبالنظر إلى واقع العالم الثالث، فإن مسؤولية جسيمة تقع على المستنيرين من مثقفيه ومفكره، ولا يتم ذلك إلا بمعرفة المجتمع الذي ينتمون إليه، كما أن مسؤوليتهم فيه لا تتعلق فقط بتحرير أنفسهم أو محاربة الاستعمار، بل برسالتهم إلى إنسان الغد، وهذا متعلق بمقدار ما يحققونه على مستوى إنقاذ إنسان اليوم، لأن «مهمتهم هي إعطاء الحياة وليس الوصول إلى الأفكار الأوروبية»⁽¹⁾. يقول شريعتي: «لذا علينا نحن مثقفوا العالم الثالث أن نتحرك ونعمل لبناء إفريقيا وآسيا جديدة، لبناء نظام جديد، ويجب أن نسعى أيضا لبناء إنسان جديد ونسل جديد، وفكر جديد. يجب أن يكون الإنسان الجديد، إنسانا لا يتأثر بمنافسة الصناعات الغربية المسوخة، ولا يكون إنسانا كل همه وفكره أن يصبح صاحب ثروة ومال وبسرعة جنونية، بحيث لا يرى الناس القريبين منه والذين يعملون معه. علينا أن نترك مثل هذا السباق الجنوني وأن نتعرف على الناس، وأن ننقذ الإنسان من محنته»⁽²⁾.

أما التحدي الذي يواجه المستنير في العالم الإسلامي فهو «استخلاص الإسلام بصفته ديننا حيًا وخالدا من ركام التقاليد البالية التي لا صلة له بها، وإنما هي نتاج الحياة الاجتماعية لشعب أو قوم ما. والقوالب التقليدية الجامدة هي التي ينبغي تحطيمها وصياغة قوالب جديدة بدلا منها تنسجم مع روح ومتطلبات العصر»⁽³⁾. بالإضافة إلى التحرر من السجلات الكلامية العقيمة، والموروث الذي يغذي روافد التعصب والكراهية ويفرق الصف الإسلامي، والاشتغال على الارتقاء بالعلوم الإسلامية بما يفيد الواقع ويمثل لتعاليم القرآن الكريم.

(1) - علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، ص 422

(2) - المصدر نفسه، ص ص 421-422

(3) - علي شريعتي، مسؤولية المرأة، ص ص 29، 39، وأيضا: علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، ص 362.

وعلى المستنير أن يكون همزة وصل بين رؤيته ورؤية الناس، وأن يتجاوز الانفصال بينهما، لأن الانفصال بين المفكر والواقع يسبب الركود على مستوى النقاشات ذات الصلة بالمجتمع، وبمنح الفرصة بذلك للفكر الأجنبي لتعويضه⁽¹⁾.

ويلخص شريعتي مسؤولية المستنير في مجتمعه بقوله: «هي القيام بالنبوة في مجتمعه حين لا يكون نبي، ونقل الرسالة إلى الجماهير، ومواصلة النداء، نداء الوعي والخلاص، والإنقاذ في آذان الجماهير الصماء التي أصيبت بالوقر، وبيان الاتجاه والسبب وقيادة الحركة في المجتمع المتوقف، وإضرام نيران جديدة في مجتمعه الراكد»⁽²⁾. معتبرا أن أعظم مسؤوليات المفكر في مجتمعه هي أن يجد السبب الأساسي والحقيقي لانحطاط المجتمع، ثم يقوم بعد ذلك بتبنيه مجتمعه الغافل الغائب عن الوعي إلى السبب الأساسي لمصيره وقدره التاريخي، بالإضافة إلى تبيين الهدف وأسلوب السير الصحيح وهذا حسب المعطيات الموجودة في مجتمعه، كما يقوم بكل هذا بناء على تخطيط مدروس قائم على استخدام صحيح للثروات والقدرات، ومعرفة دقيقة للعوائق، باكتشاف الروابط الحقيقية القائمة والأسباب والنتائج بين مختلف الانحرافات والأمراض، بين العوامل والظواهر الموجودة في الداخل والخارج، ويقوم المفكر بنقل المسؤولية التي يحسها هو من حيز الفكر إلى السواد الأعظم لمجتمعه، ويجعل التناقضات الاجتماعية الموجودة في مجتمعه داخل وعي الناس⁽³⁾. وبذلك يستطيع المستنير الانتقال من الركود إلى الحركة على مستوى مجتمعه، لينتقل به إلى مستوى أكبر وهو الحضارة. إن شريعتي يحمل المفكر/المثقف المستنير مهمة إيقاظ العقول وخلق الوعي والسير على نهج الأنبياء والمصلحين من أجل الإنسان والمجتمع.

وتجدر الإشارة إلى أن شريعتي قد اعتنى في هذا السياق بنقطة مهمة وحساسة أيضا، وهي جغرافية الكلمة، والمقصود بها أن هناك من الكلام ما يكون مناسبا في بيئة دون أخرى، ففي الأولى قد يثمر حرية وفكرا ووحدة ومن تم تغييرا، بينما لو قيل في بيئة مغايرة سيكون وبالا عليها، وهذا مرتبط بالظروف الخاصة لكل مجتمع، والتمايز عن المجتمعات الأخرى بطبيعة الحال⁽⁴⁾. لأن «كلمة الحق

(1) - علي شريعتي، تاريخ ومعرفه الأديان، ص115، وأيضا: علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص ص25-26

(2) - علي شريعتي، مسؤولية المثقف، ص126، 124 وما بعدها

(3) - المصدر نفسه، ص ص129-130

(4) - المصدر نفسه، ص80، 192، علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص36

عندما تطرح في جغرافية باطلة تقتل نفسها»⁽¹⁾.

وإن كان هذا يصدق على الميدان الاجتماعي فإنه ليس كذلك في الميدان لعلمي، إذ أنه «يمكن معرفة صحة قضية فلسفية أو علمية أو أدبية أو بطلانها بمعايير المنطق والاستدلال والتجربة، لكن بالنسبة للقضية الاجتماعية ينبغي أن تكون لدينا معلومات عن زمانها ومكانها، ثم نقرر في شأنها، لأنه في العلوم تكون القضايا إما صحيحة أو غير صحيحة، لكن في المجتمع والسياسة ليس الأمر بهذه البساطة، لأن كل القضايا الاجتماعية ذات ارتباط وثيق ورابطة عليا متقابلة وتأثر مقترنان لا يُتجنبان، وكل هذه المعايير الخارجية والقضايا الالتزامية ينبغي أن تتدخل مباشرة في الحكم عليها، لأنه أحيانا تكون قضية ما صحيحة في حد ذاتها ومنطقية ومعقولة وذات قيمة، ويكون طرحها في أرضية معينة وفي زمان معين مرضا وانحرافا وتصير فسادا وكارثة»⁽²⁾. لذلك فالوعي بجغرافية الكلام من شأنه أن يكون بمثابة مصفاة في التعامل مع القضايا الفكرية والاجتماعية، لا بوصفها نماذج قابلة للاستيراد بشكل مطلق، وإنما بخضوعها إلى التمحيص والمناقشة والمدارسة، حتى لا يكون تأثيرها سلبيا على الفرد والمجتمع.

ويمكن القول أنه يندرج تحت هذا العنصر استحضار آراء تاريخية كانت متعلقة بظروف معينة كالخلافات المذهبية والسياسية وإسقاطها على الواقع المعاصر المختلف عن المرحلة السابقة من حيث المعطيات، لذلك فآثار ذلك تكون مدمرة خاصة من حيث الصراعات المذهبية وهو ما تجلّى من خلال الخلاف السني الشيعي. وعليه لا ينبغي إخراجها من سياقاتها التاريخية، حفاظا على البعد المقاصدي في عملية التغيير والإصلاح.

5- منهج التغيير عند شريعتي

يرى شريعتي أن تفعيل دور المثقف كأساس للتغيير منوط بما يلي:

- يجب معرفة النمط الثقافي لأي مجتمع قبل البدء في عملية التغيير، والمقصود بالنمط الثقافي هو «الروح الغالبة على مجموعة معارف مجتمع ما وخصائصه وإحساساته وتقاليده ونظراته ومثله، لأنها كلها تحتوي على روح مشتركة يؤلف بينها كلها شكل يسمى الثقافة، وكل إنسان يتنفس ويتغذى وينمو في

(1) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص375

(2) - المصدر نفسه، ص ص361، 365-366، 374

هذا الجو الثقافي، ومن هنا فإن معرفة ثقافة مجتمع ما، هي بمثابة معرفة حقيقة بواطن ذلك المجتمع ونقاطه الحساسة وعواطفه»⁽¹⁾، والنمط الثقافي الغالب على المجتمعات الإسلامية مبني على الدين الإسلامي، باعتباره القاعدة التي تصاغ من خلالها منظومة القيم والأحكام التشريعية والمعاملات.

- الإسلام شجع على التفكير والتأمل في الظواهر الطبيعية والوقائع الاجتماعية، لكن تأثر المسلمين بالنزعة اليونانية أدت إلى الابتعاد عن المنهج القرآني⁽²⁾. كما أن ما يغير العلم ويطوره هو المنهج العلمي، وهو من يطور العلم أو يجعله في انحطاط، وضرب شريعتي مثلاً بالفكر الأوروبي الذي انتقل من القرون الوسطى، إلى النهضة وقام بنقله نوعية في تاريخ العلم عن طريق تغيير تعامله مع المنهج الأرسطي⁽³⁾، وآثار ذلك لم تكن على المستوى المعرفي فقط، بل امتدت لكل المجالات، كيف لا وقد خلقت بذلك مجتمعات جديدة.

- لا يمكن اقتباس الفكر والأيديولوجيا من نتاجات الآخرين، بخلاف الاستفادة من تطورات شعاب المعرفة المختلفة، ولا يصبح الإنسان مفكراً إن لم يتعرف بشكل دقيق وحقيقي على تاريخه وثقافته الذاتية، لذلك ينبغي على المثقف أن يجذر التقليد⁽⁴⁾، خاصة في حالة الدين الإسلامي، لأنه كان عامل ثورة ونهضة، ومجاهته اقتداءً بمقاومة المسيحية كإحدى عوامل النهضة لا ينتج نهضة بالضرورة، لاختلاف البنى التي تحكم الدينين وتنتج رؤى كونية غير متشابهة. وعلى المثقف بدلاً من ذلك أن يبحث في عوامل الحركة في الدين الإسلامي ويفعلها.

- يمكن خلق الحركة باستغلال التناقض الموجود في المجتمع عن طريق نقله إلى ضمير الناس ووعيهم. إن التناقض في المجتمع يستطيع أن يسبب الحركة ويتبدل الجدل في المجتمع إلى تصادم بين الدعوات ونقائضها حين يحمل هذا التناقض من أساس المجتمع ومن داخل النظام الاجتماعي، ويوضع في ضمير الناس ووعيهم. وكمثال عن ذلك وجود الفقر مقابل الغنى - وهو تناقض طبقي - ما يعني أن

(1) - علي شريعتي، مسؤولية المثقف، ص 135

(2) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص 109-110

(3) - علي شريعتي، منهج التعرف على الإسلام، ص 6-9

(4) - علي شريعتي، دين ضد الدين، ص 154، علي شريعتي، مسؤولية المثقف، ص 140-141.

وجود الفقر لا يسبب الحركة، لكن الإحساس بالفقر هو الذي يسببها، ومن ثم يقوم المجتمع بحركته بنفسه⁽¹⁾.

- «الجماهير في حاجة إلى الوعي، أما المثقف عندنا فهو في حاجة إلى الإيمان»⁽²⁾.

- النضال السياسي ضروري في عملية التغيير والإصلاح، وهو ليس متعلقا فقط بالجانب السياسي، بل هو مجال تتجلى فيه أسمى الاستعدادات الاجتماعية عند الإنسان، بوصفه ميدانا للعمل الاجتماعي أيضا، ويساهم بذلك في بناء الوعي عند المفكر، إذ أنه يعلمه العمل الإيديولوجي، ويصحح مفاهيمه ويهبه الفاعلية، والنقطة الأهم هي التواصل مع الجماهير ونقل رسالته إليهم⁽³⁾، وهي إحدى نقاط البناء الفعلي بالنظر إلى مستويات التأثير التي تحتويها. ليست رسالة المثقف هي الزعامة والحكم والقيادة السياسية، لكنه لا يتوانى عن تصحيح الوضع والوقوف في وجه الانحرافات متى ما استدعى الأمر ذلك، لأن وظيفته متعلقة بإيقاظ الوعي الجماهيري، وتحليل الواقع، واستخراج منابع الطاقة المعنوية التي تزخر بها هذه الأمة، والخلاصة بناء على ذلك هي تعليم الجماهير وتربيتها تربية سياسية أيضا⁽⁴⁾.

- قراءة سير العظماء الذين كانوا منبع القوى الخلاقة يمنح الروح القدرة على المقاومة والإيمان والأمل⁽⁵⁾، وهذا يعني تحريك الشخصيات التاريخية المؤثرة، وإعادة إحيائها في الواقع.

- التركيز على العمل بوصفه «معجزة عظمى... يحول الإنسان من إنسان شبيه بالطفيليات، إلى إنسان شبيه بالأنبياء»⁽⁶⁾.

- تفعيل آلية الاجتهاد⁽⁷⁾، و الاشتغال على القضايا الحقيقية التي تخدم المجتمع وتصلحه⁽⁸⁾.

(1) - علي شريعتي، مسؤولية المثقف، ص ص 131-132

(2) - المصدر نفسه، ص 147

(3) - علي شريعتي، بناء الذات الثورية، ص ص 81-82

(4) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص ص 334، 336

(5) - علي شريعتي، بناء الذات الثورية، ص 88

(6) - المصدر نفسه، ص 74

(7) - علي شريعتي، التشيع مسؤولية، ص ص 30-31

(8) - علي شريعتي، الأمة والإمامة، ص ص 35-36، علي شريعتي، علي شريعتي، الإمام علي في محنة الثلاث، هامش ص 242

إن تفعيل دور المثقف هو بناء للوعي على مستوى الإنسان والمجتمع، لأنه المسؤول عن التغيير بكل ما يمتلك من آليات معرفية وفكرية وروحية أيضا، وهذا يدل على تكاملية مشروع شريعتي في نقد وتجديد الفكر الديني، إذ ارتكز هذا المشروع على النقاط الفاعلة حقيقة، والتي يمكن من خلالها إحداث النهضة، وإعادة الاعتبار لمكانة الدين وإحياء لدوره في البناء والتغيير.

الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثالث: خطاب شريعتي وآفاق التغيير

كان علي شريعتي أحد المفكرين المسلمين الذين حملوا هم الأمة؛ بداية بقراءة الأزمة وتشخيص مواطن الخلل، ثم محاولة تقديم العلاج المناسب لها وفق ما حدده الإطار الزمني والمكاني الذي تواجد فيه المفكر وأثر فيه وتأثر به، وهذا ما ميز مشروعه الفكري باعتباره ناطقا عن مرحلة زمنية معينة، ومتجاوزا لها في نفس الوقت بما يحمله من إمكانيات في قراءة أزمة الفكر والواقع الإسلاميين، إن باعتبار البنى التي تحكمهما، أو باعتبار الأهداف المرجوة من المشروع ككل.

المطلب الأول: مقومات التجديد عن علي شريعتي

يعتبر شريعتي من أكثر المثقفين الذين تركوا تأثيرا واسعا حتى بعد وفاتهم، وهذا ليس متعلقا بإيران فحسب، وإنما بالعالم الإسلامي أجمع، فقد كان رحمه الله ذو رؤية كلية تخاطب العقل المسلم بكل التناقضات التي يحملها بغض النظر عن انتماء المذهب والجغرافيا، وهذا ما جعله يؤسس لفكر ديني وحدوي، يعالج من خلاله مسألة الدين والتدين وطريقة تأثيرها على المجتمع وكيفية معالجتها لمشكلات الحضارة، وهو بذلك لا يعزل الدين عن الإنسان والمجتمع، بل يجعله الركيزة الأساسية في عملية البناء والهدم أيضا. إن الدين الذي قاد المسلمين إلى السيادة والريادة لقرون قادر على ذلك متى ما فعل معتنقه سنن التغيير، للانتقال من الوضع الموجود والتبرير له -وهي حيلة الضعفاء والكسالى- إلى الوضع المطلوب وفي تحقيقه تجسيد للخلافة والعمارة التي كانت مهمته باعتباره خليفة الله في الأرض.

إن عملية نقد الفكر الديني لا تكتمل إن لم تحمل بدائل تقدم النماذج التي يمكن تمثلها في واقع المسلمين المعاصر، خاصة بالنظر إلى حجم التحديات التي يواجهها الدين الإسلامي داخليا وخارجيا، وما فعله شريعتي هو التأسيس لفكر ديني جديد، وبهذا يكون نقده بناء ومنتجا أيضا إن صح هذا التعبير، لأنه انطلق من الذات ليعود إليها بكل الإخفاقات والمكتسبات ومواطن الضعف والقوة. إن شريعتي باختصار يريد أن يستعيد الفكر الديني الإسلامي من الاستيلايين التراثي والحداثي، ليكون الدين بعدها حيا ومرتبطا بشؤون الحياة كافة باعتباره دستورا للمسلمين، يستمدون منه المدد الذي يبنون به الإنسان والمجتمع والأمة والحضارة .

وبالنظر إلى آثار شريعتي فلا يمكن عزل عامل تكوينه الغربي عن مساره في نقد الفكر الديني وتجديده، وقد كان هذا عامل قوة له، وهو ما جعل خطابه متجاوزا للخطابات الدينية التقليدية، خاصة مع الاطلاع الواسع الذي يمتاز به سواء ما تعلق بالحضارة الإسلامية أو الحضارات الأخرى على اختلافها، وإن كان تبني النموذج الحدائثي الغربي هو الحل أمام معضلات الحضارة في العالم الثالث لدى طائفة واسعة من ساسته ومفكره، فإن شريعتي قد استفاد من العدة المعرفية التي اكتسبها في فرنسا خلال مرحلة دراسته، وقد صقلت هذه المرحلة فكره ومواهبه أيضا، و استطاع أن يوظفها من أجل بناء فكر ديني جديد لا يدير ظهره للحضارة المعاصرة، بل يستفيد منها، وهذا لا يعني الذوبان فيها، يقول: «كنت حاضرا في قلب مرحلة انتقال نمط مجتمع من مرحلة التقليدية المقلدة إلى التحديث الإجباري، وكنت شاهدا على تبديل القيم في الحياة والأخلاق والفكر. ولما كنت ذا تربية دينية فإن آصرة الدين قد ربطتني بقلب الناس وعمق الروح والفطرة، والضمير المستتر لمجتمعي، ولما كان تعليمي غربيا فقد عرفت روح عصري ورؤيته، ووضعت في بجموحة القضايا المطروحة في العالم وتمر بالإنسان، وكنت واعيا بالمصير الذي سوف يتعرض له مجتمعنا الديني في مواجهة هجوم الثقافة الغربية المتزايد واسع النطاق، شديد القوة، مقتلع الجذور، وذلك لأن مجتمعنا ذو روح تقليدية وقيم موروثية وإيمان تلقيني غير واع، في حين أن الثقافة الغربية ذات روح خلاقة للجديد»⁽¹⁾. لذلك فشريعتي أدرك حجم التغيرات التي تواجهها الأمة وأراد بتوازن الانخراط في الحياة المعاصرة من دون التفريط في مكونات الهوية الثقافية أو التنكر لها.

ويرتكز تجديد الفكر الديني عند شريعتي على مقومات تنطلق من الدين وتعود إليه، بمعنى أنها تبدأ بقراءة التراث الديني وتبين مواطن الخلل فيه، وما انجر عن ذلك في تاريخ المسلمين، لتقوم بعدها بتقديم رؤى تعيد بناء الفكر الديني وفق معطيات مغايرة، تراعي الواقع بدلا من تغييبه بالغرق في تاريخ القدامى واستحضار سجلاتهم باستمرار.

1- من الإمامة إلى الأمة

يمكن القول أن موضوع الإمامة لا يزال من المواضيع التي أثارت جدلا واسعا في القديم والحديث، وهو موضوع مهم في الفكر الإسلامي باختلاف مدارس، إذ أنه أسال حبر المسلمين ودماءهم أيضا،

(1) - علي شريعتي، أبي أمي نحن متهمون، ص ص 47-48

باعتبار حساسية الموضوع، لا من الناحية الدينية فحسب، بل بالتداخل بينها وبين الجانب السياسي، والذي غير من موقعها باعتبارها مبحثاً من مباحث السياسة الشرعية، إلى جعلها ركناً من أركان الدين.

لذلك فإن ما أراده شريعتي هو تحرير مسألة الإمامة من الحمولة التاريخية المذهبية السلبية، و إخراجها إلى رحابة التصور الإسلامي الكلي، مع مراعاة الجانب المقاصدي في الموضوع. فبدلاً من أن تكون الإمامة نقطة صراع مذهبي، يمكن أن تتناول في سياقات مغايرة، وقد طرحها شريعتي برؤية اجتماعية من خلال اعتبار الإمام بمثابة القائد والمصلح في المجتمع، لا بامتلاكه خصائص فوق بشرية، تجعله غريباً عن عملية الإصلاح. وبهذا يفقد الإمام مركزته كشخص مقدس، وتنتقل المركزية إلى الأمة بوصفها جماعة المسلمين، وبالتالي لا يتوفر حيز للصراع المذهبي لأن الجهود تتوجه إلى خدمة الجماعة بدلاً من الأفراد ومصالحهم الفئوية.

وفي ضوء تحليل كلمة أمة .. نجد أن هذا المصطلح يتضمن حسب شريعتي ما يلي :

- الاشتراك في الهدف والقبلة.
- المسير باتجاه القبلة والهدف.
- وجوب القيادة والهداية المشتركة⁽¹⁾.

وعلى هذا الأساس فإن الأمة* عبارة عن «جامعة إنسانية يشترك جميع أفرادها في هدف مشترك، وقد التف بعضهم حول بعض، لكي يتحركوا باتجاه هدفهم المرجو على أساس قيادة مشتركة»⁽²⁾. وهي عبارة عن «مجتمع يحس أفراده بدمائهم وحياتهم أنهم ينضون تحت قيادة كبرى ومتعالية، تتحمل مسؤولية التقدم وكمال الفرد والمجتمع. ويعتقد هؤلاء بالتزام: بأن الحياة ليست "وجوداً" بل "سير" باتجاه اللاهائية "الكمال المطلق" الوعي الذاتي المطلق، سير لاكتشاف وخلق القيم المتعالية بشكل مستمر، وليست الحياة قراراً في أي منزل أو قالب وشكل، بل هي صيرورة مستمرة للتكامل الإنساني، وهجرة دائمة من حيث نحن، وإطلاق الاستعدادات القائمة في عمق فطرة الآدمي، والتعالي في كل أبعاد الشخصية

⁽¹⁾ - علي شريعتي، الأمة والإمامة، ص ص 45-49

* - من خلال التعريف نجد أن شريعتي التزم بالمنهج الذي تحدث عنه في كتابه تاريخ ومعرفة الأديان، حيث يقوم بتحليل موضوع ما قبل استنباط التعريف المراد منه، وهذا ما كان مع مصطلح الأمة.

⁽²⁾ - المصدر السابق، ص 49

البشرية المختلفة. وفي المحصلة:

- الصيرورة باتجاه الكمالات المطلقة.

- المسير باتجاه القيم المتعالية»⁽¹⁾.

وقد استمد شريعتي هذين الشعارين من القرآن الكريم، إذ اعتبر أنهما يحملان معنى ثوريا عميقا، الأول تجلى في قوله تعالى: ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾⁽²⁾، والثاني في قوله ﷺ: ﴿وَالَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾⁽³⁾. وقوله أيضا: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾⁽⁴⁾. وبالتالي فمصير الإنسان إلى الله بوصفه الكمال المطلق وكل الصفات التي لا حد لها، والتي وصف بها نفسه ﷺ، ومسيره إلى القيم المتعالية المستمدة من النصوص المقدسة وآثار الأنبياء والأئمة و المصلحين.

إذن ما يربط الأفراد في هذه الرؤية هو وحدة المنطلق والمسير والمصير، بدلا من قرابة الدم والتراب، وكون الرابط بينهم متعلقا بالفكر والعقيدة والاشترك في قيادة واحدة، فإن هذا منوط بوجود قائد يهديهم ويسير بهم إلى الهدف والقبلة المشتركة. ومنه فالإمامة هي: «رسالة القيادة وسوق المجتمع والفرد من "ما هو عليه" إلى "ما يجب أن يكون عليه" بكل ثمن ممكن، ولكن لا على أساس الرغبة الشخصية للإمام، بل على أساس الفكر الثابت الذي يلتزم الإمام به أكثر من أي فرد آخر»⁽⁵⁾. أي أنها عبارة عن: «هداية تلك الأمة إلى ذلك الهدف، ومن هذه الزاوية فمصطلح "الأمة" نفسه ينطوي على وجوب وضرورة الإمامة»⁽⁶⁾. وهنا فإن شريعتي ربط المصطلحين بجذرها المشترك، ثم انطلق من العام إلى الخاص للوصول إلى هذه النتيجة.

أما الإمام باعتباره قائدا فهو «لا يستهدف حفظ الأمة وإشعارها بالحرية والاطمئنان فحسب. بل حينما ينتمي الفرد للأمة فهذا يعني التحاقه برفاق الطريق، فالحركة في قلب هذا الاصطلاح "الأمة". ثم

(1) - المصدر السابق، ص 63

(2) - الشورى: 53

(3) - آل عمران: 28

(4) - فاطر: 18

(5) - علي شريعتي، الأمة والإمامة، ص 85

(6) - المصدر نفسه، ص 49

إن حياة الفرد في الأمة ليست حياة طليقة حرة، بل حياة ملتزمة مسؤولة. كما أن الفرد بمجرد فهمه الانتماء لعضوية الأمة يلزمه أن يعرف إمامة هذه الأمة، ثم يقبلها ويؤمن بها، والإمامة ليست إدارة وحفظ المجتمع بصورة راکدة ثابتة، بل أولى وأهم مسؤوليات الإمامة- أي الفلسفة السياسية لشكل الإمامة والتي تنطوي في معناها- عبارة عن إقامة أساس الحكم على قاعدة التقدم والتغيير والتكامل بأسرع وجه. وإن أدى الإسراع وسوق الأمة باتجاه الكمال إلى فقدان بعض الأفراد إحساسهم بالاطمئنان والراحة»⁽¹⁾.

وعليه فوظيفة الإمام في مجتمعه هي القيادة الرشيدة نحو التغيير والبناء الاجتماعي والحضاري، لذلك يرفض شريعتي جعل الإمام في حيز سكوني راکد، وقد أخرج الأمر عن النقاش الديني إلى الرؤية الاجتماعية، وبذلك لم يرتبط الإمام بالمذهب الشيعي بل بالأمة الإسلامية، لأن وظيفته متعلقة بالإصلاح وفق مقتضيات الواقع. وتجدد الإشارة إلى أن شخص الإمام هنا ليس مرتبطاً بالضرورة بآل البيت عليهم السلام، بل يحق لمن كانت له القدرة على تحمل المسؤولية والسير بالمجتمع إلى التقدم أن يكون إماماً. لذلك فإن تناول الإمامة وفق المنظور الاجتماعي يحررها من النقاشات العقيمة داخل الحوزات ومؤسسات الدين الرسمية، ويوظفها في الواقع بدلاً من أن يقصدها، كما أنه يبين الشجاعة التي امتلكها شريعتي في بناء مشروع الفكر، وقد تحدى بها آراء متحجرة استمرت في تغذية التعصب والخلافات المذهبية والانقسام لقرون.

2- من التشيع الصفوي إلى التشيع العلوي

اعتبر شريعتي أن التشيع الصفوي هو الوجه المناقض للإسلام بوصفه الدين الحق، ولسالته العظيمة التي تجسدت في التشيع العلوي، والانتقال من الأول إلى الثاني يعتمد على الوعي أو النباهة الفردية وتحقق المسؤولية الاجتماعية، لأن هدم النموذج السلبي الذي يصور الدين كعامل تخدير يحتاج إلى تظافر الجهود من أجل ذلك، ومن أجل إعادة إحياء الوجه الحضاري للدين الإسلامي الذي طمسته طرق التدين الخاضعة للجهل والخرافة، والمتملصة من تحمل المسؤولية الاجتماعية ناهيك عن البناء الحضاري.

⁽¹⁾ - المصدر السابق، ص 61-62

ولا يمكن تحقيق النهضة المرجوة ما لم يتم استعادة الأفكار الدينية البناءة، والتي كانت عامل قوة وتغيير في الحضارة الإسلامية. لذلك ارتكز مشروع شريعتي على التشيع العلوي، بصفته عامل النهضة واليقظة مقابل التشيع الصفوي الذي كرس الاستحمار والتخلف، وحرف رسالة الدين، ونظر إلى الإنسان نظرة دونية تنافي تكريمه.

فالتشيع العلوي «يساوي (الإسلام باستثناء الخلافة)*، وبمعنى أوسع الإيمان مضافا إلى العدل والحب والاعتقاد والأخلاق والمعنوية والخير، الإسلام المتحد دائما مع الإمامة والحرية والمنفذ لجميع الأساطير والأقاويل التي ينظر أصحابها للجهل والفقر، ويفصلون بين الله والخبز، ويعتبرون أنهما ضدان لا يجتمعان؛ الله للناس، والخبز لهم»⁽¹⁾.

ويرى شريعتي أن التشيع هو الإسلام وليس أي شيء آخر، أو هو فهم للإسلام أيضا، «فهم تقديمي مضاد للأرستقراطية والعرقية والطبقية وحاكمية البشر، كان التشيع من البداية حركة وقفت في مواجهة انحراف المسيرة الاجتماعية لمدرسة الإسلام وروحها ووجهتها ورؤيتها الحقيقية، وصارت عقبة في وجه التسلسل الواعي وغير الواعي للعناصر العرقية والطبقية والأرستقراطية والفكرية المضادة للإسلام، وجاهدت للحفاظ على سنة الرسول الأعظم ﷺ في مواجهة إحياء السنن الجاهلية، وكان ما حدث أن كل قوى المجتمع التقليدية قد قبلت الإسلام كإيمان غيبي وديني ميتافيزيقي، لكنها منحت الاستقرار للنظام الطبقي في المجتمع والنظام الحاكم في سياسة المسلمين، كما كان موجودا في التاريخ ورائجا في كل مكان، ومن ثم استند التشيع على مبدئين "العدالة" و"الإمامة"، وكانا الهدف الأساسي للإسلام، ولبعثة الرسل عليهم السلام الإبراهيميين وحددهما كشعار لحركته»⁽²⁾. بمعنى أن التشيع كان بمثابة تصحيح للمسار لانحراف الإسلام عن رسالته الأولى. والملاحظ أن شريعتي في تقسيماته للتشيع إلى صفوي وعلوي لا يتناول الموضوع من ناحية دينية صرفة، لأنه خرج في ذلك عن الطرح الكلاسيكي التقليدي الذي ينظر بناء على المعطيات التاريخية والانتصار المذهبي، وما فعله هو تناول القضية من حيث آثارها، وتقييم الفكر الديني بناء على ذلك، وعليه فإن ما يقدمه التشيع العلوي هو رفض الوضع القائم وإعادة بنائه.

* - تتضارب آراء شريعتي حول الخلافة، وهذا راجع إلى السياقات التي ترد فيها.

(1) - علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص 13

(2) - علي شريعتي، أبي أمي نحن متهمون، ص 108

وقد اختزل شريعتي التشيع في الرفض وقول لا، والوقوف ضد الظلم، والدفاع عن الحرية والمساواة⁽¹⁾، وهي كلها مسائل اجتماعية، لذلك فعملية الإصلاح الديني لا تتم بمعزل عن الإصلاح الاجتماعي. ويقوم التشيع العلوي على دعامين أساسيتين هما القيادة والعدالة⁽²⁾، والقيادة لا تتعلق بأفضلية الدم والتراب بل تحددها المقومات الشخصية، بينما تكون العدالة مطلباً ضرورياً لتحقيق في عملية التغيير، لذلك ينبغي الاستفادة من التراث الشيعي الخاص بالأئمة، بتسليط الضوء على ممارساتهم البناءة بدلا من إضفاء الخرافة على شخصياتهم وطبعها بطابع أسطوري⁽³⁾. لتفعيل دورهم وإحياء سيرهم، والاستفادة من تراثهم بطريقة إيجابية بناءة.

إذن فالإصلاح الديني هو استجابة للواقع ومعالجة لإشكالاته وفق ما تقتضيه طبيعة الظروف المكانية والزمانية. إن شريعتي بهذه الرؤية يجعل المطالب الاجتماعية من صميم رسالة الدين، وأي إصلاح فيها هو امتثال لتعاليم الدين أيضا، فهو لا يفصل بين الدين والاجتماعي، بل يدمجها معا.

وتحقق ذلك مرتبط بعلماء الدين، فمسؤولية العالم الشيعي مثلا هو إحداث ثورة شيعية في نوع التفسير والفهم الديني في عصرنا، مسؤوليته أن يكون جريئا في وجه المصالح، وأن يساهم في تحديث الدرس الديني وتفعيل الاجتهاد فيه، فالمسؤولية التي تقع على رجال الدين الشيعة حسب شريعتي هي إحياء الإيمان في الناس وإيقاظهم بالوعي، خاصة وأن التراث الإسلامي زاخر بالنماذج الإيجابية التي يكون استحضارها بمثابة تعليم للمجتمع، وفي سيرة النبي ﷺ والأئمة والصالحين ما يمنح لهذه الأمة طاقة معنوية كبيرة.

إن التشيع العلوي هو محاولة لتصحيح الانحرافات في الفكر الديني الشيعي، بل في الفكر الإسلامي عموما، لأن هذه الانحرافات موجودة في كل المذاهب الإسلامية وإن اختلف المصطلح الذي يطلق عليها، وهذه المحاولة هي تعبير عن عمق المسؤولية التي حملها شريعتي، وعن نبل رسالته أيضا، فمشروع كهذا بحاجة إلى طاقة كبيرة للوقوف أمام الأفكار الهدامة التي يتآكل واقع الأمة بسبب عدم تجاوزه لها، وبالتالي فهذه المقاربة تتملص من الجدال الكلامي في المسائل العقديّة، وتنتقل بدلا من ذلك

(1) - علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص ص 25 - 28

(2) - المصدر نفسه، ص 121

(3) - المصدر نفسه، ص 229

إلى واقع الناس، مبرزة فضائل الفكر الديني وموظفة إياه في الإجابة عن سؤال الواقع، وهدم المسافة بين الدين ومعتنقيه، في إطار معرفي قابل للمساءلة والتصحيح بصفة مستمرة.

3- من العقيدة إلى الثورة*

تعكس آثار شريعتي ثورية خطابه ضد جهات متعددة؛ التراث الديني السلبي، تمثل الدين في واقع المسلمين، موقع المسلمين في الحضارة المعاصرة، ومظاهر التخلف المختلفة التي تجسدها المؤسسات والأفراد على المستوى الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي.. لذلك فليس الدين بمنأى عن عوامل التغيير بل هو أساسها عندما يتعلق الأمر بالسياق الإسلامي، والدين في هذه الحالة ليس الدين الموروث من عصور الانحطاط وإنما هو رسالة الله إلى عباده كما بينها القرآن الكريم وجسدها النبي ﷺ.

وما أرادته شريعتي هو تجاوز عبثة تلقين الدين إلى فهمه وتحليله تحليلا علميا، وقيل ذلك إلى معرفته. وينبغي معرفة الإسلام لإبراز وجهه الحقيقي معرفة لا تخالطها آثار الانتكاس الحضاري الذي شلت فاعلية الدين كما باقي الجوانب، والدين حسب شريعتي يقوم على عدة أركان**، وبالنظر إليها نلاحظ أنها مؤسسة على محاور ثلاثة؛ الأول منها متعلق بالله والثاني بالإنسان والثالث بالكون، لا على انفصالها، بل بناء على علاقة كل منها بالأخرى ومدى تأثيرها فيها وهو تأثير متبادل.

وتقتضي معرفة الإسلام المرور عبر خمس مراحل:

المرحلة الأولى: معرفة الله سبحانه وتعالى عن طريق التأمل في الطبيعة ومخلوقات الله تعالى والتفكير فيها، أو عن طريق المناهج الفلسفية والطرق الإشراقية والعرفانية، أو عن طريق الاستدلال العلمي والتجربة أيضا... وقد اختار شريعتي ما اصطلح عليه (منهج المقايسة والاستنتاج)، أي البحث في الأسماء والصفات المرتبطة به سبحانه وتعالى، وهذا عن طريق القرآن والسنة وأقوال الصحابة، ثم تتم مقارنتها بما ورد في الديانات الأخرى.

* - من العقيدة إلى الثورة في الأصل هو عنوان أحد كتب حسن حنفي، وتمت استعارته وتوظيفه لأنه يعبر بشكل جيد عن توجهه شريعتي في توظيفه للعقيدة وجعلها أساس الثورة.

** - ينظر: علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص ص 56-161.

المرحلة الثانية: معرفة القرآن الكريم والمسائل التي اعتنى بها، و التي شغلت منه حيّزا واسعا، والتفريق فيها بين ما يخص الفرد أو الجماعة، وما تعلق بالمفاهيم، وبالجوانب المادية والمعنوية... الخ ويتم مقارنة ذلك بما جاء في كتب الديانات الأخرى .

المرحلة الثالثة: معرفة الرسول ﷺ، ولذلك أهمية بالغة، باعتبار الدور الذي اضطلع به، ليس في التاريخ الإسلامي فحسب، بل في التاريخ العالمي، وبالتالي تتم دراسة حياته في بعدها النبوي والبشري أيضا، ثم مقارنة ذلك بمؤسسي الأديان .

المرحلة الرابعة: البحث في كيفية ظهور نبي الإسلام، أي دراسة وتحليل الظروف والملابسات التي ميزت بيئته وزمن ظهوره، سواء ما تعلق به كفرد، أو ما تعلق بالجماعة المحيطة به، والتي اختلف موقفها منه بين التأييد والمعارضة، ثم تتبع النمط السائد لدى الأتباع خصوصا. ومقارنة ذلك بما ورد عن أنبياء الأديان الأخرى، سواء السماوية أو الوضعية .

المرحلة الخامسة: معرفة النماذج البشرية التي صنعها هذا الدين أو ذاك وقدمها للتاريخ والإنسانية، فدراسة الشخصيات توضح نوع المبادئ التي انتموا إليها، مثلا هارون في رسالة موسى، وبولس في رسالة عيسى، وعلي في رسالة محمد.. الخ⁽¹⁾.

ولإحداث التغيير عن طريق تفعيل دور الدين ينبغي أولا فصله عن كل ما علق به من عادات بالية وتقاليد متعلقة بأنماط سلوكية خارجة عن السياق الديني، لأن «أكثر مسؤولياتنا حساسية وحياتية وفردية هي تنقية سياق التفكير الديني والعودة به إلى منبعه الإسلامي الصافي الأصيل. وطرده وإبعاد العناصر الخارجية التي امتزجت منذ زمن طويل بسياق فكرنا العقيدي والديني، العناصر التي صنعتها النظم الاستبدادية، والثقافات الأرستقراطية، والتميز الطبقي، والمصالح السياسية، أعني: كل فكر مصلحي زُرع في أرض الجهل على امتداد قرون تاريخنا الإسلامي»⁽²⁾. وبتطهير الفكر الديني من العناصر الدخيلة التي

(1) - علي شريعتي، منهج التعرف على الإسلام، ص 18-26

(2) - علي شريعتي، الأمة والإمامة، ص 11، وهامش ص 23

غذاها الاستبداد بشقيه الديني والسياسي، والاستعمار وقبل ذلك المدكنين* باسم الدين، نكون قد قطعنا شوطا كبيرا في عملية إصلاح الفكر الديني.

وما يقصده شريعتي بالإصلاح الديني يلخصه قوله: «و"الإصلاح الديني" حينما نستخدمه مع "الإسلام" فلا يعني إصلاح الدين، بل هو ألصق بمعنى النهضة الإسلامية، التي تجسد فعليتها عن طريق النضال ضد الخرافات والجمود والاستحمار والرجعية والتعصب الأعمى، والمصلحية الطبقية والصنافية، والنفي الحاسم لكل ما يطرح ويمارس باسم الإسلام والتشيع من: توجيه النظم الطبقية والاستبدادية، وتخدير الجماهير، ومسخ العقل وحرية الفكر وواقعيته، وقصر اسم "الله" على استخدامه أداة للحلف والقسم، واتخاذ القرآن وسيلة للاستخارة، و"الأئمة" واسطة في التوسل، و"الشهادة" سببا للبكاء، و"الإمام المنتظر" أداة لتوجيه الحاكمية القهرية للظلم والمحكومة الجبرية للعدل، والإبطال التام لكل نهضة وقيام، وإلغاء مسؤولية كل حركة وإقدام»⁽¹⁾.

قدم شريعتي الدين بوصفه قاعدة النهضة، ودعا إلى تنقية ما علق به من عناصر دخيلة شوهت وجهه الحضاري، وأفقدته القدرة على التغيير ليتحول إلى مظاهر لا تساهم في إعادة الصلة بين الإنسان والله ﷻ من جهة، وبين الإنسان والكون من جهة أخرى. لأن الدين عامل يقظة ونهضة ونباهة ومسؤولية، نقل المسلمين الأوائل من الصراع القبلي إلى سيادة العالم، ولا تتعلق معيقات تفعيله بكونه دينا بل بطريقة فهم المسلمين له، هذه الفهوم التي اتسمت بالتحجر وجعلته حبيس الشكليات والعواطف والتبرير للوضع القائم، بحاجة إلى ثورة حقيقية في التصورات والمفاهيم والمقاصد أيضا.

ركز شريعتي في مشروعه الفكري على الدين بوصفه عامل نهضة، ورفض كل الأفكار الدينية التي ترسخ لما هو موجود وترضى به، جاعلا إياها من قبيل الاستحمار، وبالنظر إلى النماذج التي وظفها ابتداء بالحسين عليه السلام بوصفه شهيدا ضحى بنفسه من أجل الحق والعدل، فإنه قد استحضرها لبيان قدرة الدين على صناعة الثورة والتغيير.

* - يقصد شريعتي بهذا التعبير الفئة التي قال عنها القرآن الكريم: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَآكُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٤﴾. التوبة: 34

(1) - علي شريعتي، الأمة والإمامة، ص 16-17

4- من التقليد إلى الاجتهاد

تناول علي شريعتي أزمة المؤسسة الدينية بكل أجهزتها، وانعكاسات ذلك على الواقع الإسلامي، ويرجع هذا إلى الركود الذي اتسمت به حركة تدارس الدين وما تعلق به من علوم. إن عالم الدين اليوم مطالب بفهم آليات تطوير الفكر، لأن ميراث السابقين لم يعد كافياً أمام مجابهة إشكالات العصر، التي تجعل الدين في موقع مساءلة وسجال.

وبالنظر إلى ما يميز الإنتاج الإسلامي في هذا المجال فإن السمة الغالبة هي التقليد، بعد أن توقف الإبداع فيه منذ قرون، وإن كان التقليد مجدياً في مواطن، فإنه آفة خطيرة في مواطن أخرى، تشي بمقدار العجز أمام القدرة على انتهاج سبل جديدة سواء في القضايا أو المنهج الذي يحكم الفكر الديني. والحديث هنا لا يخص الجانب الفقهي فقط، بل يمتد إلى كافة فروع المعرفة التي انطلقت من الإسلام، تنظيراً وتفسيراً واستنباطاً للأحكام والقوانين وغير ذلك. لكن مسؤولية تغيير الوضع لا تقع على عالم الدين فقط، بل على كل مفكر مسؤول جعل من خدمة مجتمعه هدفه الأسمى.

إن الاجتهاد مطلب حضاري يقدم مساحات جديدة للفكر والتفكير الديني، بوصفهما مجالين تنعكس فيهما قدرة العقل المسلم على قراءة الواقع انطلاقاً من الأصول الإسلامية. وما يقصده شريعتي بالاجتهاد هو «البحث العلمي بحرية من قبل باحث مسؤول، وليس الباحث الذي يريد أن يكشف الحقائق من أجل الكتب والمختبرات والجامعات، بل الباحث الذي يقوم ببحثه من أجل الناس، ومصير الناس، والفهم الأفضل للعقائد، والعرض الجديد للحلول، والاستجابة لمطالب العصر، وطرح ضروريات الحياة الاجتماعية، وتنوير مجتمعه، وهداية الناس على أساس المدرسة الفكرية...»⁽¹⁾. لأن تغيير الفهم في تناول النصوص الدينية والتعاطي معها ضروري من أجل الحفاظ على ديمومة فعاليتها وهدايتها للناس في المجتمعات الإسلامية، ولا تقع مسؤولية هذا على عالم الدين فقط، بل تمتد إلى غيره من العلماء في مختلف المجالات، من أجل فهم أعمق، ولتحقيق التكامل المعرفي بين العلوم أيضاً، إذ لا تفرق في أهمية العلم سواء تناول العقيدة والشريعة أو عالم الشهادة، طالما أنه يحمل رسالة وهدفاً. لأن «الإسلام جاء بعنوان أحكام عملية متغيرة حسب احتياجات الزمان لها، والأشخاص الذين لديهم معرفة واطلاع

(1) - علي شريعتي، التشيع مسؤولية، ص 30-31

بالإسلام يجب أن يعطوا التكامل للنصوص الإسلامية حسب احتياجات ومتغيرات ذلك الزمان، ويجب أن تتناسب تلك الأحكام مع الأهداف والأصول الإسلامية⁽¹⁾. وهي وظيفة الاجتهاد أساسا.

إن فتح باب الاجتهاد هو خطوة مهمة في بناء فكر ديني جديد، وهذا لا يعني التخلي عن الموروث الإسلامي بمختلف مدارسه، وإنما هو مواصلة لجهود القدامى مع عدم إغفال ما يقتضيه الواقع.

5- من النبوة إلى الإنسان

يعتبر النبي ﷺ شخصية محورية في الدين الإسلامي، كونه رسول الله ﷺ وخاتم النبيين، فقد أرسل رحمة للعالمين، وكان دوره في التاريخ محط إعجاب لا من المسلمين فحسب، بل من البشرية كافة، حيث جمع في شخصه الطاهر كل صفات الكمال، وكان الأنموذج الأفضل الذي يمكن للإنسان الوصول إليه، لذلك فالمسلمون يمجونه بينهم بالعمل بسنته وتدارس سيرته ومحبته ﷺ وآل بيته الطاهرين وصحابته الميامين.

النبي الأكرم ﷺ غير التاريخ، وغير شبه الجزيرة العربية، وخلق أمة جديدة امتدت من مشارق الأرض إلى مغاربها، وقد انضوى تحت لوائها شعوب وقبائل شتى، وعلى الرغم من الانهزام الحضاري الذي يميز معظم الشعوب الإسلامية في هذا العصر فإن تأثير النبي محمد ﷺ لا يزال إلى اليوم، وهذا غير متعلق بقوة المسلمين أو تطورهم، وإنما بشخصه الكريم الذي جمع خصال الكمال الإنساني.

وإن كانت النبوة قد انقطعت بوفاة ﷺ إلا أن حضور الوحي لا ينقطع حتى يأذن الله بذلك، فوجود القرآن الكريم والسنة المطهرة هو الطاقة الروحية لهذه الأمة. لكن وعلى الرغم من أن هذا الوحي كان عاملاً نفضة إلا أنه تحول إلى أداة استحمار ديني عن طريق التلاعب بالنصوص وإخراجها عن سياقها، وتقديم تأويلات مغلوطة حولها، وهو ذات الأمر الذي حدث مع النبي الأكرم ﷺ، إذ طبعت على شخصيته صفات غير بشرية فأله وأصبح مفارقاً للطبيعة الإنسانية، ما جعل من أمر الاقتداء غير متحقق.

وشريعتي لم يهمل الموضوع، بل تناوله من زوايا متعددة، وكتلخيص لما قام به قال: «سلطت الأضواء على جوانب وأبعاد شخصية محمد التي هي تجسيد حي للإسلام، ولم أكتف لهذا الغرض بتحليل شخصيته نفسياً أو بيان مزاياه الأخلاقية أو بنيته التربوية فحسب، بل تعرضت لبيان دقائق سيرته في (المدينة) التي خاض فيها تجربة حياتية مكثفة ومضغوطة ومكتظة بالأحداث والعبء، ولا يخفى

(1) - علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، ص 439-440

أن اهتمامي بالوقائع الجزئية لم يكن على النحو الذي يقوم به سائر (المحققين الأفاضل) من أن الغزوة الفلانية وقعت قبل الحادث الفلاني أو بعده، وفي سنة كذا وكذا... ومعروف أن سرد الأحداث وحكايتها شيء، والعمل على استخلاص كنهها شيء آخر مختلف تماما، وبه فقط يمكن استشراف روح الواقعة والحادث التاريخي من صميم التفاصيل وجزئيات الأحداث المحتقة به، وطبيعة وشكل العلاقات القائمة بين الأفراد فيما بينهم من جهة، وبين وقائع الحدث من جهة أخرى، وبذلك يأخذ المحقق بيد القارئ إلى زمان الحدث ومكانه وبيئته وأناسه⁽¹⁾. إذن شريعتي لم يتعامل مع السيرة النبوية كمؤرخ بل كفيلسوف تاريخ، إذ أن الانشغال بتفاصيل الأحداث من دون التوغل في منابعها ومقاصدها يكون أقل قيمة - في هذه النقطة - لأن ما يريده بمشروعه ككل هو النهوض الحضاري، وبالتالي إعادة الاعتبار لطريقة تدوين السيرة النبوية من شأنه أن يفعلها في عملية التغيير والبناء وهو المراد من كل ذلك.

فالكيفية التي يرى بها شريعتي النبي الأكرم ﷺ بوصفه رسولا وقائدا لا تحمل الجانب البشري والإنساني فيه، بل تنطلق منه، وهذا يؤدي بالضرورة إلى نبذ الخرافات، وهي عائق حقيقي أمام معرفته ﷺ، لذلك «علينا أن نجعل القرآن هو المعيار في معرفة محمد ﷺ بدلا من الإسرائيليات، والإيرانيات، والهنديات، والعنديات. ولنفهم عظمة محمد في كونه رسول الله والقائد الإنساني الكبير، لا في أنه حين كان يمشي ليس له ظل! لندرك إعجاز الرجل في أنه أمي لا يعرف القراءة والكتابة ومع ذلك فأيته الكتاب! لا أن نقول إنه كان يعرف القراءة والكتابة ولكنه لم يكن يقرأ ولا يكتب ولو كان ينبغي ذلك لفعل!... ولو لم يكن لمحمد أصدقاء جهلة كهؤلاء لآمن به كل أعدائه الحكماء»⁽²⁾. والبناء الحقيقي يتم بالتوظيف السليم لسيرته المطهرة.

والبداية تكون بمرحلة ما قبل البعثة، إذ يرى شريعتي أن «محاولة تضحيم شخصية محمد ﷺ قبل البعثة وإضفاء طابع غيبي خارق للعادة عليها، تفضي إلى إضعاف مكانته في نفوس أناس آمنوا بمحمد عبر التحقيق لا عبر التقليد، وبالعكس ذلك لو أضفينا طابعا بشريا على تلك الشخصية، فإننا بذلك سوف نظهر البعد الإعجازي للرسالة وحجم الدور الذي لعبته يد الغيب في تنشئة محمد وإعداده

(1) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص ص 27-28

(2) - المصدر نفسه، هامش ص 255

لتحمل هذه الرسالة الكبرى»⁽¹⁾. أي إبراز الجانب الإنساني والقيمي للنبي، والذي أهله لتلقي الوحي.

إن النبي ﷺ «لفتح آفاق المجتمع القبلي العربي، وتطوير رؤيته للعالم، عن طريق تنفيذ سياسة تستند على الاتصال بالقبائل المجاورة وتوسيع دائرة نفوذه إلى أبعد الحدود الممكنة واستقبال الوفود وإرسال المبلغين والسفراء إلى أطراف شبه الجزيرة، بل وإلى ما وراء الحدود... والاتصال مع إيران والروم الشرقية ومصر واليمن وغيرها من البلدان، ولم تشر جميع القرائن في حياة النبي لهذه الحقيقة فحسب، بل لقد اعتبرت النصوص (أقوال النبي وآيات القرآن) الهجرة، خصوصاً أرقى ألوانها (الهجرة الفكرية والعقائدية)، أصلاً مقدساً، بل تكليفاً إنسانياً»⁽²⁾. ويجسد موضوع الهجرة أحد المحاور المهمة في رؤية شريعتي. وقد أبرز أيضاً الجانب الإنساني للنبي، والذي لم يشكل عائفاً أمام حنكته السياسية وتدييره العسكري، لأنه «تركيب ومزيج من عيسى وموسى»⁽³⁾.

أما عن المنهج النبوي في الإصلاح فقد «كان تعامل النبي مع كل ظاهرة اجتماعية من أجل إصلاحها أو تغييرها يتم بأسلوب يجعله لنا قدوة رغم اختلاف قضاياها عن التي كانت في زمنه ﷺ»⁽⁴⁾. وهذا مختلف عن الطرق المتبعة في النضال الاجتماعي من أجل الإصلاح، حسب العقائد والأديان والمذاهب الاجتماعية⁽⁵⁾، وما ميزه ﷺ هو «أنه يحتفظ بالتقليد المتجذر في أعماق المجتمع والناس، جيلاً بعد جيل، حتى اعتادوا عليه وصاروا يمارسونه بعفوية، فيصلح شكله، ولكنه يغير محتواه وروحه وجهته وفلسفته العملية بطريقة ثورية»⁽⁶⁾. وهو ما حدث في مسألة الحج - والتي عرضها شريعتي بطريقة رائعة في كتابه الحج الفريضة الخامسة - الذي كان تقليداً جاهلياً يتعلق بعبادة الأصنام من جهة، وبالتبادل والمنفعة الاقتصادية من جهة أخرى، وما قام به النبي ﷺ هو نقله من مركزية قريش إلى خلق رابط موحد بين بني البشر في السير إلى الله ﷻ عن طريق التوحيد. «لقد غير النبي ﷺ عادة عبادة الأصنام القبائلية القومية للحج، بقفزة ثورية، إلى سنة تختلف اختلافاً كاملاً عن محتواها السابق، وقد

(1) - المصدر السابق، هامش ص 255

(2) - محمد خاتم النبيين من الهجرة حتى الوفاة، ص 38-39

(3) - علي شريعتي، سيماء محمد، ص 24

(4) - علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، ص 58

(5) - ينظر: المصدر نفسه، ص 58-61

(6) - المصدر نفسه، ص 59، 61

حدثت هذه القفزة وهذه الحركة الثورية بصورة لم تجعل الشعب العربي يحس بالاضطراب والانفصال عن الماضي، وانحيار كل قيمه ومقدساته، بل أحسوا بإحياء تقاليدهم ودوامها، ولكن مع صقلها وتصفيتها، في حين أن هنالك فاصلة زمنية تتجاوز القرون العديدة بين عبادة الأصنام حتى التوحيد، طواها النبي ﷺ فجأة وبصورة ثورية، وأكثر فورية من أي ثقافية وفكرية أخرى، بدون أن ينتبه المجتمع إلى انسلاخه عن ماضيه، وانحيار كل أسسه ومبادئه السابقة⁽¹⁾.

شريعتي غاص في العوامل النفسية والاجتماعية حين تناوله لسيرة النبي ﷺ وصحابته وزوجاته، دون أن يهمل العلاقات القبلية التي كانت أساس المجتمع في شبه الجزيرة العربية. وركز على الجانب الإنساني في سلوكات النبي ﷺ. كما حاول في كتابته للسيرة النبوية التجرد من آثار وتبعات رؤيته المعاصرة، ولم يقاض الماضي بقوانين الحاضر، إضافة إلى النظر إلى النبي من أقرب زاوية ممكنة.

فالنبي ﷺ باعتباره قائداً لهضة كبرى وزعيماً اجتماعياً بتعبير شريعتي*، قام بانقلاب حقيقي في تاريخ الإنسانية، لكون ما قدمه في تلك الفترة يدل على عظمته ﷺ وتفردته وشخصيته الاستثنائية. لأن هذا الانقلاب لم يكن دينياً فحسب، بل مس كل مكونات الحياة في بيئة تحكمها الخرافات والصراعات القبلية والتمييز الطبقي والاجتماعي، لذلك كان النبي الأكرم ﷺ بمثابة المخلص للمستضعفين والعقلاء على حد سواء، وكانت المقاومة التي تلقاها من المترفين وأصحاب السلطة والمال، وهنا تكمن الرمزية في الشخصيات الإسلامية التي يختارها شريعتي.

إضافة إلى أن بيان مختلف الجوانب الإنسانية للنبي ﷺ، ومنهجه الإصلاحية يرسم ملامح واضحة عن طريقة بناء المشروع الإسلامي في الإصلاح الديني، لأن ما تمر به الأمة في جانب منه هو تغييب لحضور المصطفى ﷺ في واقعها، إذ أن الاقتداء غير متحقق فعلياً، وإلا لما كان الحال على ما هو عليه، فالنبي ﷺ بنى الإنسان والمجتمع والحضارة، ورغم الاختلافات بين واقع المجتمع الإسلامي في القدم والحديث إلا أن إحياء منهجه ﷺ وفق مقتضيات الزمان والمكان، ووفق سقف معرفي لا يهمل تفعيل السنة النبوية ولا معطيات العلوم المختلفة هو ضرورة حضارية.

(1) - علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، ص ص 62-63

* - ينظر: محمد خاتم النبیین من الهجرة حتى الوفاة، ص 160

إن ما قدمه شريعتي هو الانطلاق من الدين إلى نقد الفكر الديني، بمعنى أنه قام بنقد داخلي على مستوى الأفكار الدينية السلبية بمحاكمتها بالأفكار الدينية الإيجابية أو السليمة، والتي حرفت عن معانيها ومقاصدها خلال عصور الإسلام المختلفة. وهذا الجهد راعى الأصول الإسلامية ولم ينكرها، وقد أراد من الأجيال المعاصرة الرجوع إلى الموروث النقي للحضارة الإسلامية، بدلا من الانضواء تحت لواء الحركات المتأثرة بثقافات وافدة، لأن الإسلام دين يحقق التوازن للإنسان بين الروح والمادة. وعليه يمكن اعتبار هذه المقومات شاملة للأطر الكبرى التي تحكم الفكر الديني الإسلامي عامة والمذهب الشيعي بشكل خاص، لأن الفصل بين شريعتي كمسلم وبينه كمسلم شيعي لا تتوافق مع مراد شريعتي ذاته من خلال ما يبيده مشروعه الإصلاحية. هذا الأخير الذي يحاول بناء بروتستانتية إسلامية.

المطلب الثاني: مميزات خطاب شريعتي

تظهر آثار شريعتي نسقا موحدا يجمعها سواء ما تعلق بالكتب أو بالمحاضرات والندوات، وهذا النسق ينقسم إلى نقاط عدة تشكل ما يمثل مميزات خطاب شريعتي. ويتعلق فهم هذا الخطاب بمعرفة المميزات المشكلة للنسق العام، وهي متنوعة بحسب تجارب شريعتي ومناخ تكوينه وأهدافه من خلال نقد وتجديد الفكر الديني الإسلامي.

ويمكن تقسيمها في الجمل إلى محورين أساسيين، تندرج تحتها مختلف التفريعات، الأول منهما متعلق بالمستوى الذاتي بما يحمله من تناقض شكلي واتحاد ضمني، لأن شريعتي في بعض المواضع يظهر بصورة مغايرة تماما للصورة النمطية السائدة عنه، وهذا لا يناقض صورته الأولى، بل يظهر الجوانب الخفية فيها. أما الثاني فهو المستوى المعرفي والموضوعي من حيث خصائص الخطاب ومكوناته وخلفياته أيضا، وهو ما تعكسه آثاره بصفة خاصة، أما من حيث التفصيل فهي كما يلي:

المحور الأول: المستوى الذاتي

اختار شريعتي أن يكتب لنفسه أحيانا وأن يكتب لغيره في باقي الأحيان، في الحالة الأولى كانت نصوصه بين شعوري الاغتراب والعرفان، وهو ما جعل صفة الرمزية لصيقة بهما، ففي كل منهما عجز عن إيصال المراد أو رغبة في التخفي وراء الكناية عن المراد، وفي الحالة الثانية يتقد شعور النباهة الفردية والمسؤولية الاجتماعية، ليكون نتاج ذلك خطابا ينتقل بالفكر الديني من الركود إلى الثورة، ومن ضيق

مفاهيم الإنسان إلى رحابة بيان القرآن، وبين شريعتي في الحالتين خطاب غني بمعنى بمواجهة الإنسان لذاته ومجتمعه. وما يميز شريعتي في الحالة الأولى - وهي غير معروفة تماما لأن الباحثين غالبا يقومون بدراسة الجانب الاجتماعي ورؤيته الدينية والتركيز عليهما - الميل إلى العزلة والرمزية في تقديم نفسه وفكره أيضا. ويتجلى ذلك من خلال نقطتين:

1- الميل إلى العزلة

إن النصوص الصحراوية* لشريعتي تظهر جانبا مهما في شخصيته لم تظهره مؤلفاته ومحاضراته الاجتماعية والدينية، حيث تغلب عليه العزلة ويطنغى عليه الشعور بالاغتراب، ولهذا ما يبرره بالنظر إلى حياة شريعتي ومساراتها الحافلة، فقد كان يسير باستمرار في طرق لا ترضي جميع الأطراف، وهي سمة تميز المفكرين المجاهدين ممن تحدوا مجتمعاتهم من أجل التغيير ومشاريع النهضة التي دافعوا عنها وحاولوا تجسيدها. لذلك اختار شريعتي الوحدة أو "فن العيش في داخل النفس"، لأنها تقيه مما عبر عنه بـ "العبث"⁽¹⁾. يقول: «لو لم أؤمر بمعاشرة الناس والعيش مع الخلق، لحدقت عيني في السماء، ولبقيت أرمقها حتى يقبض الله روعي»⁽²⁾. هذه العبارة التي تكررت في مؤلفات شريعتي تظهر جانبا مهما في شخصيته المحبة للعزلة، والتي قد تبدو مناقضة لمسار حياته النشيطة الحافلة بالتأليف والسفر والمحاضرات، لكنها تظهر ميله للعزلة، ورؤيته للحياة كما يريد لها لا كما عاشها. وذلك ما يجسده قوله: «دنيابي هي نفسي أنا، ها أنا الذي عليه، وإن آخرتي وحنّتي هي ما يجب أن أكون، ويوجد بينهما طريق بطول الأبدية»⁽³⁾. ما يعني أنه أرجع الحزن الذي يسود الإنسان في هذا العالم لكونه: «يجد نفسه دوما "أسمى من هذا العالم". فما هو موجود لا يكفيه، وأحاسيسه تتعدى حدود هذا الوجود، وفي المكان الذي ينتهي فيه "كل ما هو موجود" يستمر وينحدر حتى النهاية»⁽⁴⁾. والمسافة بين ما هو موجود وما هو مطلوب

* - وضع شريعتي سبب تأليفه للصحراويات وقبل ذلك للتسمية في حد ذاتها بكون الصحراء مهد جميع الأنبياء الساميين، كما أنها تعبير عن فقدان السكينة والتفاؤل، لمن تعلق قلبه ببيئته ولم يتحرر منها، إضافة إلى أنها ترمز للأسرار والصراعات الداخلية والقلق الوجودي، ينظر: علي شريعتي، الصحراء، ص 14، 28-29، وأيضا: علي شريعتي، سيماء محمد، ص 62

(1) - علي شريعتي، الصحراء، ص 78-79

(2) - المصدر نفسه، ص 309

(3) - المصدر نفسه، ص 383

(4) - المصدر نفسه، ص 320

هي التي تصنع اغتراب الإنسان وتغذي قلقه الوجودي. بالإضافة إلى ذلك فالهوة بين شريعتي ومجتمعه قد عمقت فيه هذا الشعور، إذ أن غياب الانسجام بينه وبين محيطه جعله غريباً، وهذه الغربة قد ساهمت في صياغة رمزيته أيضاً، خاصة وأنه يمتلك روحاً حرة وتطلعات كبيرة جعلته يبذل حياته في سبيل إيقاظ المجتمع من سباته الحضاري، يقول: «وأنا الذي أردت أن أكون مؤذناً وداعياً لديني، ولا أضحى بالحقيقة من أجل المصلحة أبداً، ولا أستسلم للنظام الحاكم علة "الصحراء"، ولا أشارك الجميع في معزوفتهم وأعزف على منوالهم معزوفة الزمن الرتيبة المتكررة. دائماً أشعر بأني ديك يصيح في غير وقته المعتاد، يرفع عقيرته في جوف الليل فجأة، ويصرخ منوها بشروق الشمس وغروبها... وقد قامت السنن منذ آلاف السنين على شؤم هذا الديك.. ووجوب ذبحه وقطع أوداجه؛ لأنه ينادي في الظلام المطبق مبشراً بالصباح، وينبئ عن الشروق في منتصف الليل، ويكسر صمت "الصحراء" الآمن بصراخه، ويقلق وداعة القرية وهدوءها الراكد، ويربك النوم الهانئ، ويوقظ "الناس" من نومتهم الهائلة المريحة في أحضان الليل وقد تلفعوا بأغظيتهم البيضاء التي جعلت الليل كالكنف»⁽¹⁾. و قوله: «على أي حال، فقد وجدت "فردوسي المفقود"، ورحت أغرق في أمل الأُنس بالوحدة واللجوء إلى هذا المعبد الجميل الدافئ الرصين الذي يتألاً فضاؤه من الأُنس والمودة والنقاء. استطعت أن أصون نفسي من البرد القارص في الخارج ومن اللقاء بوجوه شتوية بعيدة عن الأُم. ملقياً بنفسي في أحضان "الانطواء على النفس". كم من قوة وكم من أمل أُلما بي حتى صرت أعلم أنني سأستطيع تحمّل أُم الكينونة وضغط الحياة المنهكين. ألا تعلم أن البقاء على قيد الحياة هو أشد أُلماً من أي شيء؟»⁽²⁾.

هذا الأُم والشعور بالوحدة والاغتراب عن الذات هي سمات ظاهرة بقوة في النصوص الصحراوية لشريعتي. إضافة إلى المنحى العرفاني الذي سلكه، وهذا بخلاف رؤيته لهذا الجانب في تناوله للإسلاميات والاجتماعيات، شريعتي الذي قال: «أنا سني المذهب صوفي المشرب بوذي ذو نزعة وجودية شيوعي ذو نزعة دينية مغترب ذو نزعة رجعية واقعي ذو نزعة خيالية شيعي ذو نزعة وهابية»⁽³⁾. يلخص توجهه الديني العام بكونه قد تغذى بكل الروافد التي تنتسب إلى الإسلام، لذلك يمكن القول أن الكتابات

(1) - علي شريعتي، الحسين وارث آدم، ص ص 107-108

(2) - علي شريعتي، الصحراء، ص 82، وينظر أيضاً: ص ص 141-142

(3) - علي شريعتي، دين ضد الدين، ص 213

الصحراوية والعرفانية تمثل رحلة البحث عن الذات والمعنى عند شريعتي، خاصة بالنظر إلى الظروف السياسية والاجتماعية التي عايشها. إن العرفان الذي رفضه شريعتي كفلسفة حياة، وجعله من الظواهر التي أثرت سلبا على المجتمعات الإسلامية، اتخذه مبدأ حياة لنفسه، وهو لا يناقض نفسه بالضرورة، بل ينتقل بها إلى سياق آخر، وجداني لا علمي. وبالتالي ينبغي قراءة تلك النصوص بحذر لأنها تظهر ما أخفته كتابات شريعتي الدينية والاجتماعية، وإن كانت بمثابة التوق إلى المطلق فهي أيضا تعبر عن شريعتي بعمق كما يرى نفسه.

2- الرمزية

عبر شريعتي بطريقة رمزية عن نفسه من جهة، وعن فكره ورسالته من جهة أخرى، إذ أن الرموز التي وظفها تورد المعنى في صيغ غير مباشرة، وهذا يحمل مضامين كثيرة ومختلفة، تضيف لشريعتي أدوات جديدة لإيصال المعنى. والتي تتضح في الجوانب الآتية:

أ- التعبير الرمزي الذاتي: الأسماء المستعارة

كتب شريعتي بأسماء متعددة، ففي بداياته كان يكتب تحت اسم "أبو ذر"⁽¹⁾، ليتبع ذلك أسماء أخرى. ويحمل اسم أبو ذر رمزية الثورة ضد الوضع القائم، وتحديه ومحاوله تغييره بما أمكن من دون الخوف من تبعات ذلك مما يتعلق بالمركز الاجتماعي والمصالح الطبقية.

وخلال تواجده بفرنسا وقّع عدة مقالات في مجلة منظمة الطلاب الإيرانيين في فرنسا المرتبطين بالجبهة الوطنية باسم "شمع" و"نام"، واسم شمع كان أكثر الأسماء المستعارة التي استخدمها شريعتي، وقد استخدم أيضا "روشن" أي المضيء أو المتنور، وقد استخدم اسم روشن بعد شمع في ضوء معنى الكلمتين؛ وهكذا يصبح معنى "شمع روشن" هو "الشمعة المضيئة"، وهو وصف كثيرا ما كان يستخدمه شريعتي لنفسه⁽²⁾. و"شمع" يختصر ثلاث كلمات تشكل هوية شريعتي: شريعتي، مزينان، وعلي.

وهناك اسم آخر قد كان كثيف الحضور في مؤلفاته واستشهاداته باعتباره شخصية حقيقية له مؤلفات اقتبس شريعتي منها، وأقوال وآراء نقلها عنها، بل وحتى معلومات عن ميلاده وتوجهه وحياته-

(1) -علي شريعتي، دين ضد الدين، ص 222

(2) - علي رهنما، علي شريعتي سيرة سياسية، ص 256-257

وكلها تخيلية لكن القارئ يشعر بأنها حقيقية بالنظر إلى البناء المتكامل الذي أظهره شريعتي لهذه الشخصية- وبالنظر إلى كتابات شريعتي فإن «إحالاته اللاتينية إلى شاندرل تكون بهذه الطريقة (Chandel) وفي بعض الأحيان (Shandel) أو (Schandel). بل إن شاندرل في بعض الأحيان يشار إليه بالأحرف الأولى (M.E) أو (M.e). وهذه الأحرف ليست اعتباطية أبدا. ففي لعبة أخرى يقول شريعتي لقراءه إن شاندرل هو أنا (Me). تنسب إلى شاندرل ديانات مختلفة ووظائف مختلفة وجنسيات مختلفة... وحتى التباينات المتعلقة بهوية شاندرل وسماته كانت مقصودة. فشريعتي يقصد إفهامنا أن شاندرل شخصية تخيلية. لا يهم تهجئة اسمه أو دينه أو جنسيته أو وظيفته أو كتبه، بل المهم عند شريعتي هو أن يترك إشارات خلفها تثبت أن شاندرل هو شريعتي»⁽¹⁾. وهذا يدل أيضا على تعدد الشخصيات والأدوار التي يؤديها باعتباره مفكرا وإنسانا، وبصفة انتمائه إلى ثقافة معينة وفترة زمنية محددة، كل هذا ساهم في خلق تعدد الشخصيات لديه. وبذلك «فشاندرل حقيقة تخيلية، والكشف عنها وفهمها يؤديان إلى استيعاب أفضل لشريعتي كما كان ينظر إلى نفسه»⁽²⁾.

وتحمل ابنته سوسن شريعتي* أسباب استعماله لأسماء مستعارة- مع التركيز على الجانب الشعري والفني لوالدها- في الأسباب الآتية:

- الانتساب إلى شخصية دينية وسياسية معروفة كوالده محمد تقي شريعتي قد تجلب له أحكاما مسبقة وسلبية.

- لم يكن يرى شعره ملائما من الناحية الفنية أو أنه غير مناسب للنشر.

- (شمع/شاندرل) تحول من اسم أدبي إلى اسم سياسي رافق كتابته مقالاته السياسية طوال مدة انتمائه إلى المعارضة الإيرانية خلال تواجده بفرنسا، والعودة إلى إيران تستدعي إخفاء الهوية الحقيقية⁽³⁾. خاصة وأن جهاز السافاك كان يصفي المعارضة ويعرضها للتعذيب بأبشع الطرق، وفي

(1)- المرجع نفسه، ص 377-378

(2) - المرجع نفسه، ص 377

* - كاتبة و باحثة إيرانية

(3) - سوسن شريعتي، شاندرل أم شريعتي(علي شريعتي، الصحراء)، ص 391، وينظر أيضا:

اعتقادي يمكن إيعاز هذه الاستعارات المتعلقة بالأسماء إلى هذه النقطة بشكل رئيسي، وما يبرر هذا الرأي قوله شريعتي ذاته حينما سئل عن سبب التشهير به والحملة التي تعرض لها قال: بأنه لن يجيب لسببين أولاً لأن الإجابة أوضح من الشمس، وثانياً لأنه يخاف: «إن هذه الجماعة لا تؤمن أساساً بالشيء الذي تتظاهر بالدفاع عنه»⁽¹⁾. لذلك فالاسم المستعار يقدم الحماية، ويخلق مساحات أكبر للتعبير الحقيقي بحرية وإبصال الرسالة المطلوبة من دون خوف.

والجدير بالذكر أن شريعتي في حديثه عن شاندل عرفه بكونه الكاتب والمستشرق الفرنسي المولود في تونس⁽²⁾، و الشاعر الإفريقي المجاهد⁽³⁾، كما أنه «إنسان له أبعاد مختلفة، فهو من جهة حصل على درجة الاجتهاد من مدارس المغرب وشمال إفريقيا الإسلامية، ومن جهة أخرى هو أحد كتّاب ومفكري القرن الحاضر البارزين ومن رفقاء ألبير كامو* وسارتر وأمثالهم»⁽⁴⁾. أما عناوين كتبه فقد كانت متنوعة: كتاب علم الاجتماع التقليدي، كتاب خشية الكينونة، والذي له شبه بكلام الوجوديين إلا أنه وجودية شرقية، وأيضاً كتاب أين مستندنا، وكتاب أصل عدم القطيعة في الحياة⁽⁵⁾. إضافة إلى إنسان الغد، الإنسان بعد واحد⁽⁶⁾، وأيضاً الدفاتر الخضراء⁽⁷⁾..

ولا يتوقف الأمر هنا بل يمتد إلى أسماء أخرى، ويعد كتاب الصحراء - وهو أول ما طبع من صحراوياته ناطقاً بذلك، إذ الملاحظ أن التعبير الرمزي والأسماء المستعارة من سماته الأساسية، وإن كان

(1) - علي شريعتي، دين ضد الدين، ص 218

(2) - علي شريعتي، الصحراء، ص 311

(3) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 172، 173

* - ألبير كامو (Albert Camus) (1913-1960) فيلسوف فرنسي. ولد في الجزائر وبدأ دراسة الفلسفة فيها، ثم اضطر إلى التوقف عنها بسبب إصابته بالسل، قام برحلات في أوروبا، وانتقل إلى فرنسا، ثم انضم إلى المقاومة ضد الاحتلال، ثم صار رئيس تحرير مجلة "الصراع"، بدأت تظهر ملامح توجهه الفكري لكامو مع نشر كتابه "على الوجه والمقلوب"، ثم في كتاب "الصف"، و"أعراس". أحب كامو المسرح أيضاً وتوجه إليه وكان يقوم بالتمثيل والإخراج. سمحت الكتابة الصحفية له بإيجاد طريقة مباشرة للتعبير والنضال، من أجل العدالة ولتصوير الواقع بكل ما فيه من بؤس، قسم كامو أعماله إلى حلقة تمرد، وحلقة العبث التي سمت توجهها فلسفياً وأديباً وكان قد نال شهرة كبيرة. ينظر: عزيزة فواك بابتي، مرجع سابق، مج 3، ص 406-407

(4) - علي شريعتي، الإنسان والإسلام، 248

(5) - المصدر نفسه، ص 248

(6) - علي شريعتي، تاريخ الحضارة، ص 441، 810

(7) - علي شريعتي، الصحراء، ص 151

حضور الأسماء السابقة ضروريا فهناك أسماء أخرى ك: بدن، مهراوه، رزاس، لدولا شابل.. وتوظيفها متعلق بالجانب الوجداني والعرفاني، ولا يمكن فهم شريعتي بصفة كلية من دون فهم هذا التوظيف المتقن الذي جعله يخلق شخصيات خيالية بطريقة واقعية. يقول: «فلولا قراطيس رزاس ودفاتر شاندل الخضر - ولولا نظرتي الحديثة للإسلام، التي بواسطتها وجدت الطريق الخفي المدهش الموصل بين الواقعية والمثالية وهي بحد ذاتها حكاية عميقة ثورية، ينتهي فيها الصراع التاريخي بين العقل والإشراق، المادة والمعنى، الدنيا والآخرة، الفلسفة والعرفان، السعادة والكمال، الواقعية والحقيقة، ينتهي فيها كل هذا الصراع بسلام جميل صادق - لولا نظرتي هذه لتهت في وادي الحيرة المهول بين الواقعية والمثالية الذي كنت مشردا فيه لسنين طوال، ولكنت متُ ظمأ، ولما كنت أستطيع أن أستسلم لد "الابتدال" ولا حتى لد "الخيال"»⁽¹⁾.

ب- التعبير الرمزي على مستوى الفكر

الرمزية عند شريعتي لا تتوقف عند الأسماء المستعارة بل تتعداها إلى الجانب الفكري لكن بطريقة مغايرة، إذ يعبر عن رؤاه باستخدام شخصيات تاريخية حقيقية وليست من وحي الخيال، فالنماذج المستحضرة لآل البيت عليهم السلام (علي، فاطمة، الحسين، زينب، الإمام السجاد..). نماذج ثورية ملهمة، واستحضارها في الواقع لا يكون بالبكاء والاستسلام للوضع القائم، بل بالافتداء، وهذا الاقتداء مختلف من حيث تحققه الواقعي، إذ أن كل نموذج كان له ميزة محددة، وهي بمثابة عمل ثوري. (الثورة المباشرة، التعبير عن الرفض رغم عدم امتلاك الإمكانيات اللازمة للتغيير، الدعاء..). وتمثل ذلك يكون حسب مقتضيات المرحلة الحالية لا السابقة.

هناك أوجه كثيرة للرمزية في توظيف شريعتي، لكن النقطة الأساسية هي استناده على القرآن الكريم في هذا التوظيف، إذ أن شريعتي قد أسقط الشخصيات الواردة في القصص القرآني على الواقع المعاصر، ويتجلى هذا من خلال قصة هابيل وقايل المتكررة، فالأول يمثل فترة الرعي والاشترك بين جميع الأفراد في مصادر الثروة، بينما الثاني هو نموذج الملكية وما انجر عنها من استغلال وصراع طبقي، هذا الصراع المستمر مرتبط بوجود الإنسان، أما إسقاطه على الواقع فهو مرتبط بالاستغلال والظلم وسوء تسيير الثروة والتقسيم الغير عادل لها، إضافة إلى الفساد والانحراف، وهذا غير مرتبط بالجانب الديني فحسب، بل إن الامتداد الأهم له هو الجانب الاجتماعي.

(1) - المصدر السابق، ص 151، 68

وقد استدل بإبراهيم الخليل عليه السلام، هاجر وإسماعيل وجعل حضورهم قويا خاصة في بيان مناسك الحج، ولكن بطريقة مغايرة، إذ عبروا عن الثقة في الله تعالى والهجرة والتضحية بكل غال ونفيس من أجل الامتثال لكلمة الله تعالى والعمل الدؤوب والمتواصل والانعتاق من سجون الذات والمجتمع، وهي أمور ضرورية في التغيير الاجتماعي، إنهم يمثلون باختصار منهج الوصول إلى الله، ولا يتم هذا إلا ببناء الإنسان.

أما خارج السياق القرآني فنجد بروميشوس، وقد جعله شريعتي «رمزا للتنبؤ والتوقع، التعقل والإرادة البشرية. كان رمزا لمعرفة الذات والنظر لقدرة الإنسان الخارقة للطبيعة التي تفتقر إليها الطبيعة والأرض نفسها، فمحصلة الأمر أن الإنسان مخلوق يتمكن من بناء أو صنع ما هو غير موجود في الطبيعة... ويستطيع على خلاف مشيئة الطبيعة ومقتضياتها أن يبني ما يرغب به، حتى نفسه»⁽¹⁾، وقام شريعتي باستقراء الميثولوجيا اليونانية والنصوص الإسلامية، وتحليل أصالة الإنسان بين الفكر الغربي والإسلامي، إضافة إلى التركيز على الجانب الاجتماعي بين الرؤيتين ومقارنتهما⁽²⁾، لأن «الإنسان كائن مثل بروميشوس»⁽³⁾، والأمثلة كثيرة في هذا السياق.

ومن خلال ما سبق يتضح اطلاع شريعتي الكبير على الفلسفات والنصوص المختلفة من داخل البيئة الإسلامية وخارجها، وقد وظف معرفته بذلك كآلية مساعدة في بنائه الفكري.

ورغم التضييق الذي عاناه استطاع شريعتي إيصال أفكاره بصيغ مباشرة من خلال الكتب والمحاضرات والنشاطات في الواقع، ومن خلال الصيغ الغير مباشرة من خلال التعبير الرمزي. وقد حاكى الواقع ونقده بغلاف غير صريح، كما استطاع حماية نفسه بالأسماء المستعارة من جهة وأن يكتب بحرية أكبر من جهة أخرى، ولا يجب إهمال البعد النفسي في الموضوع فمن خلال نصوص شريعتي -خاصة الصحراوية منها- نجد أنه كان يعيش في معاناة على المستوى النفسي لذلك استعمل الرمز للتعبير عن العذاب الداخلي.

(1) - علي شريعتي، الإنسان والتاريخ، ص 67

(2) - علي شريعتي، تاريخ ومعرفة الأديان، ص 325-335

(3) - علي شريعتي، الإنسان والتاريخ، ص 209

المحور الثاني: على المستوى المعرفي

ينبغي الإشارة إلى منطلق شريعتي في نقد الفكر الديني كخطوة أولى نحو فهمه واستيعاب مقولاته، حيث قال: «أنا لست داعيا دينيا، ولا أدعو للدين الوراثي، ولست ملتزما بعهد للدعوة إلى الدين، هذا نوع من تفكيري العلمي والتحقيقي الذي توصلت إليه»⁽¹⁾. وما يميز خطابه في المجمل يندرج تحت النقاط الآتية:

1- البعد الجماهيري

تعتمد عملية نقد الفكر الديني كأساس لبناء فكر ديني جديد على قدرة المفكرين والمؤثرين على إنتاج خطابات جادة من الناحية النظرية، لكنها لا تتنكر للواقع ولصوت الجماهير أيضا، وهو ما قدمه شريعتي وبرع فيه، فعلى الرغم من مكانته العلمية، واطلاعه الواسع على مختلف المجالات، وقدرته على الاستقراء والتحليل والنقد فيما يخص الإيديولوجيات والفلسفات والأديان المختلفة، إلا أنه انطلق من الواقع ليعالج القضايا والأسئلة المثارة فيه. وكان باستطاعته إنتاج خطاب نجوي لا يصل إلى عامة الناس، لكنه اختار التعامل مع الجماهير مباشرة، بغض النظر عن الفروقات الثقافية والمعرفية لمختلف الفئات المخاطبة. ما يعني أنه تمكن من تجاوز الحاجز بين المثقف والجماهير. وقد تجلّى هذا من خلال الأمثلة التي ضربها في دروسه ومحاضراته... (فمثلا عدم توفير احتياجات الإنسان المادية تجعله بعيدا عن التفكير في مسائل الفكر والثقافة و التغيير)*. ناهيك عن إثارة القضايا المتصلة بواقع الناس، ويصعب هنا فصل الديني عن الاجتماعي، لأنهما في حيز متداخل يتبادلان فيه التأثير والتأثر.

كما أن نوعية المتلقين تحدد أهداف شريعتي واختياره للدروس والمحاضرات بدلا من الوعظ والخطابة، وما هذا سوى انعكاس لطلب نشر الوعي لم يستطع حمله وتبليغه، لكنه يتجاوز ذلك أحيانا كثيرة، أي أن الأمر هنا متعلق بنوع الرسالة التي يريد إيصالها، ويمكن أن نقسم الموضوع إلى خطاب عام وخطاب خاص، الأول يحضره الجميع كالدروس التي ألقاها في حسينية الإرشاد على سبيل المثال لا الحصر، والثاني موجه إلى من يملكون مستوى علميا معيناً وهو الحال مع المحاضرات التي ألقاها في

(1) - علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ص 50

* - ينظر على سبيل المثال لا الحصر: علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، ص 123، علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ص 100

الجامعات. فتغير لغة الخطاب لا تغير رسالة الخطاب، لكنها تعبر عن قدرة شريعتي على التعامل مع جميع الطبقات الاجتماعية، وهي من صفات المفكر الرسالي.

لذلك فإن حديثه عن مسؤولية المثقف/مسؤولية المرأة يندرج تحت ذلك، بمعنى أنه استطاع أن يتجاوز الخطاب النخبوي إلى الشعبوية، مع عدم قطعه للصلة مع النخبة من خلال ما سماه بمسؤولية المثقف أي أنه بدلا من أن يتناول هذه القضايا على مستوى النخب، حملها إلى الجماهير وأراد للنخب أن تفعل ذلك، من أجل الإصلاح والتغيير الفعلي بدلا من خطابات الأبراج العاجية.

2- واقعية الخطاب

انطلق شريعتي من الواقع وإشكالاته على مختلف المستويات في بيان مشروعه الفكري، فالانشغال بهم الحاضر يربط المفكر بالمجتمع الذي ينتمي إليه، وينزله من برجه العاجي إلى الجماهير، وهذا مرتبط أيضا بالبعد السابق، ويندرج هذا في نطاق تحمل المسؤولية الاجتماعية، يقول: «إنني لا أقوم بالكتابة أو الخطابة كعمل إلى جوار أعمال العادية، كما أنني لم أختَر الكتابة والخطابة كعمل، فما أقوم به هو صرختي ليل نهار، وهو صوت أنفاسي، وإن لم أبحث وأفهم وأكتب وأتحدث متّ، ومن هنا فأنا لا أعرف وقتا للكتابة أو للخطابة، وهل يمكن تحديد وقت معين من أجل التنفس؟ وهل هناك ترتيبات ونسق من أجل معاناة الألم والصراخ؟»⁽¹⁾، وهنا يكون الفارق بحيث أن هذه المحاضرات والمؤلفات أشبه بردود الأفعال اتجاه ما يعيشه شريعتي، عكس من يكتب أو يحاضر من أجل الكتابة. فمعاناة الألم ناتجة عن وضع المجتمع، وما يريده شريعتي هو إنسان يتألم مثله و«يبحث عن جواب فوري للسؤال الملح الذي مفاده: ماذا يجب أن نفعل؟»⁽²⁾، كما أن «الفكر الذي ليس فيه ألم ولا التزام ولا هدف هو فكر يبحث عن اللهو»⁽³⁾، لأن عملية تكريس الوعي لا تتم من غير اقتسام الأدوار بين جميع الفئات المعنية وتحملها للمسؤولية الملقاة على كاهلها.

كما أن الكثير من القضايا الاجتماعية والدينية المطروحة قد عزلت عن مفهومها الواقعي «لأننا نتزعمها من جسدها الحي أي بيئتها الاجتماعية وجوها الزماني، وضمير المرحلة التي ظهرت فيها وروحها،

(1) - علي شريعتي، التشيع مسؤولية، ص 57

(2) - علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص 42

(3) - علي شريعتي، الصحراء، ص 31

وكلها جزء لا ينفصل عنها، وننظر إليها في صورة "موضوع مستقل ومجرد وعلمي"، كيف يمكن فهم الحجاب أو تعدد الزوجات أو الإحساس بهذا المعنى، إلا إذا وضعناها في قلب المجتمع والزمان والروح المسيطرة للمرحلة والظروف التاريخية التي ظهرت فيها وتشكلت وكانت مفهومة؟ حتى الأمور البسيطة من قبيل الموضة والتزيين والشكل في الملابس، بما أنها ظواهر اجتماعية فهي ذات معنى في موضعها الاجتماعي فحسب، وإلا مسخناها كلية وجردناها من محتواها الاجتماعي⁽¹⁾. فالخطاب الديني الواقعي يراعي هذه الخصوصيات، لأن فهم المحيط المكاني والزماني لأي فكرة دينية يجعل استحضارها أو عدمه في واقع الناس مرتبطا بمدى ما تقدمه لهم لا بما قدمته في السابق.

من ناحية أخرى كثيرا ما وظف شريعتي القصص في توضيح أفكاره⁽²⁾، وهو ينتقيها من حضارات مختلفة ومن حقب زمنية متباينة، لكنه يربطها بالواقع أو يقارنها به، وبالتالي فالاستشهاد بها هو قراءة للتجارب الإنسانية، خاصة وأن اتخاذ نفس الأسباب سيحقق نفس النتائج لا محالة.

3- عقلنة الخطاب الديني:

يقول شريعتي: «ينبغي أن تصب الحقيقة الثابتة للإسلام والأصول والقيم اللامتغيرة للتشيع في ضوء أنواع الفهم المتطورة للزمان، وتطرح أيضا طبقا للغة العلمية والرؤية الاجتماعية واحتياجات العصر والأمة ومشكلاتها، وباعتبار هذه القضايا والحقائق العينية ثابتة، وذلك لأن "العصر" مثل حقائق الوجود والطبيعة ثابت، لكن ما أتحدث عنه "علم" وهو علاقتنا بالحقيقة الخارجية، في حال تغير وتطور وتكامل، وتغيره وتجليه وتكامله تضييع الأصول الثابتة وهي الطبيعة، ويتضح ما يسمّى بالقوانين العلمية - والوحي - وهو عبارة عن مجموعة ما نزل - حقيقة ثابتة وعلمية لا تتغير. لكن علمنا بهذه الحقيقة وهو القرآن ونوع تفسيرنا وفهمنا وعملنا وقيامنا بالدعوة هي الأمور التي ينبغي أن تتطور وتتكامل وتنضج طبقا لتكامل البشر وتغيرهم، واختلاف أوضاع النظم والمهوم والحاجات»⁽³⁾.

إن شريعتي في طرحه يراعي خصوصية الزمان والمكان في عرض الأفكار الدينية، إضافة إلى تدارسها بطريقة علمية من أجل تفعيلها بشكل صحيح، وهي ميزة تحسب له في ظل شيوع خطابات الجهل التي

(1) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 364

(2) - ينظر على سبيل المثال لا الحصر: علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص ص 43-45

(3) - علي شريعتي، التشيع مسؤولية، ص ص 63-64

تكرس معرفة دينية مغلوطة، وبالتالي تنتج اختلالات كبيرة على مستوى الواقع. كما أن عزل المعرفة الدينية عن المعرفة العلمية هو نوع من التنكر للواقع، باعتبار أنه «بتقدم العلم يتقدم العالم، بقدر ما يتفهم المفهوم الخرافي والتصور الذهني الجاهل والمعرفة العامية غير المعقولة عن الله، وفي مقابل التنوير المتزايد يوماً بعد يوم، والذي يقدم العلم والوعي المنطقي والمعرفة الحقيقية للطبيعة، يختفي مفهوم الله ذهنياً، ويتخذ حضوره في العينية لونا، ويتقدم حضوره في الطبيعة، هذا هو الواقع الذي يشهد به التطور الفكري الجديد، أنه في الماضي كان شيوخ الدين والصوفية هم الذين يقومون بإثبات وجود الله، واليوم العلماء هم الذين يتحدثون عن وجود الله»⁽¹⁾. وعليه «لماذا نعتبر فحسب أن الأشياء المخالفة للقوانين العلمية والحتمية التاريخية والاقتصادية والمنطق من الله، وعندما يموت المرء فحسب نقول: إنه في ذمة الله؟ ففي سلطان من إذا كان قبل أن يموت؟ هل يوجد الله في الآخرة أكثر مما يوجد في الدنيا؟ هل يوجد في الأرض أقل مما يوجد في السماء؟ وفي الروح أكثر من الجسم؟ وفي الخبز أقل مما في الصلاة؟»⁽²⁾. وبالتالي فالاستثمار واجب في هذه النقطة، والتي تبرز أهميتها بشكل أكبر في الواقع المعاصر، حيث تتعرض الأديان للتهميش والقراءات المغلوطة التي تحاول عزل الدين عن الحياة والتضييق عليه وحصره في أماكن العبادة. وبالتالي فإحياء الدين هو مطلب أساسي، لكن وفق طرح معقول وبنية معرفية سليمة لا تتغذى على الخرافات بل تتأسس على المصادر الإسلامية في خدمتها للواقع. و«نستطيع القول طبقاً لوجهة نظر شريعتي أن التفكير الصحيح مقدمة للمعرفة الصحيحة، والمعرفة الصحيحة مقدمة للاعتقاد، وأن توفر هذه الميزات الثلاث في الضمير الواعي واليقظ، وفي أية حركة، من الناحيتين العملية والنظرية يوصل للكمال»⁽³⁾.

كما أن شريعتي أراد بناء علم اجتماع إسلامي، وأرسى معالمه الكبرى من خلال مؤلفاته ومحاضراته، وبالتالي قدم قراءة عقلانية للدين، تجعله مرتبطاً بالمجتمع وفق روابط علمية. وتوظف المفاهيم القرآنية في تشكيل معالمه الأساسية، لذلك لا ينبغي إهمال هذا الجهد الذي قدمه، بل المطلوب هو محاولة جادة لفهمه ونقده متى استدعى الأمر ذلك.. كمحاولة لتحقيق الوجود الفعلي لعلم اجتماع إسلامي وهو ما أراد تكريسه في حقل الدراسات الإسلامية.

(1) - علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 476

(2) - علي شريعتي، التشيع مسؤولية، ص 70

(3) - غلام عباس توسلي، لمحات من حياة الدكتور علي شريعتي: من مقدمة كتاب علي شريعتي، الحج الفريضة الخامسة، ص 42.

وعلى الرغم من الأنماط التي استثمرها في مشروعه الفكري علم الاجتماع وفلسفة التاريخ وغيرهما، إلا أنه لم يهمل أنماطا أخرى تتحرك من داخل الإنسان، وهي الحكمة، الوعي، والإيمان، وفي هذا اقتداء بالأنبياء عليهم السلام⁽¹⁾.

وما يميز خطاب شريعتي أيضا هو شحن العواطف وهذا ما نلمسه من خلال المحاضرات بصفة خاصة، لأن الكتب تكون أقل انفعالا، ما يعني أن خطابه مرتبط بالاهتمام بمستلزمات الواقع. لذلك نجد أن شريعتي في مواضيع كثيرة لم يستطع تجاوز الانتماء المذهبي الذاتي، فنتج عن ذلك خطاب عاطفي غير مؤسس، خاصة وأن إطلاق الأحكام بخصوص الدول أو المذاهب الإسلامية ينافي الموضوعية العلمية، لكن تشفع له الظروف والملابسات التي كانت محيطة به، ومن دون أن نغفل أن الجماهير الشيعية هي الفئة المخاطبة في هذه المحاضرات. ما يجعله ينساق أحيانا وراء العاطفة الدينية المذهبية، لذلك يركز على حوادث تاريخية بطريقة مجانية لمنهجه المعتاد*، خاصة وأن بعض الروايات التاريخية المنقولة فيها انتقاص لآل البيت عليهم السلام.

4- التأسيس القرآني للفكر الديني

حسب شريعتي هناك الكثير من القضايا المهمة والمتعلقة أساسا بالقرآن الكريم من جهة والعلوم الإنسانية والطبيعية من جهة أخرى، فهذه القضايا التي فصل في جانبها الفقهي مثلا، لم يعتن بها في الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية... فالزكاة على سبيل المثال تتقاسمها مجالات ثلاثة؛ الفقه والاقتصاد وعلم الاجتماع. وبدلا من الاعتماد على رجل الدين في بيان هكذا مسائل علينا التخصص فيها بالمعنى العلمي المعاصر⁽²⁾.

يربط شريعتي معرفة الإسلام بمعرفة القرآن ما يعني إلغاء الوسائط في التعامل مع النص المقدس المؤسس للفكر الديني، ويدعو إلى التعامل مباشرة مع القرآن الكريم واستلهاهم مختلف الأنماط المعرفية منه، خاصة وأنه كتاب حافل بالأسرار لكنه بحاجة إلى من يستقرؤه للوصول إلى معرفة حقيقية مستمدة منه، ويتعامل معه شريعتي وفق مجاله العلمي لذلك يقول: «بغية معرفة منهج القرآن في التحقيق العلمي للتاريخ

(1) - علي شريعتي، الحج الفريضة الخامسة، ص 194، 199

* - ينظر مثلا: علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، ص 212-214

(2) - علي شريعتي، الحسين وارث آدم، ص 342

وخصوصا قيمة التاريخ في القرآن، وعلى الأخص نتائج التاريخ وكيفية استخدامها الأصولي في علم الاجتماع وتحليل قضايا وظروف المجتمع والسياسة المعاصرة، يجب مطالعة قصص القرآن بشكل دقيق في ضوء هذا الطموح⁽¹⁾. وكإسقاط لما سبق قدم عدة قراءات لسور وآي الذكر الحكيم؛ فسورة الفلق «تشير إلى هذا العالم، وإلى المجتمع حين تسيطر عليه قوى الظلام من الذين يعملون في السرّ - وعن إدراك - لغسل أدمغة الناس، كما تشير إلى الذاتيين والخنونة، وهي تتحدث عن ثلاث مصائب تحل بالمجتمع: الظلم والظلام، الفساد والانحراف، حب الذات والخيانة»⁽²⁾، «أما سورة الناس فهي تحدثنا عن نظام اجتماعي، وبنى اجتماعية، تحدثنا عن القوى الحاكمة التي تصنع قرار الناس»⁽³⁾. فما قام به هو تفسير القرآن وفق معطياته زمنه.

القرآن الكريم ليس كتاب تاريخ أو فلسفة أو كتاب علوم، بل هو منهج حياة وهذا لا يمنع تأسيس المعرفة عليه، لأن الأمر فيه بالتدبر والتأمل واضح وصريح، وهو ما اعتبره شريعتي بمثابة الواجب الديني الذي يلزم بهجرة علمية امتثالا لقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾⁽⁴⁾، وقوله: ﴿فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾⁽⁵⁾. «إن القرآن الكريم هو الكتاب الوحيد من الكتب الدينية - وحتى الأخلاقية والفلسفية والأدبية والاجتماعية والفكرية غير الدينية - التي التفتت بهذه الشدة والعظمة للطبيعة والظواهر الطبيعية. كما أن هذا الكتاب السماوي عنون سورته بأسماء لم يوافق حتى أدنى الكتاب - خصوصا في الماضي - على استخدامها مثل النمل والعنكبوت. خلافا لبعض المؤلفات الدينية»⁽⁶⁾. ولكن الذي حدث أن هجر القرآن وتم تحويله من كتاب بحث وتدبر إلى شيء للبركة⁽⁷⁾. لذلك جعل شريعتي التنبيه إلى مكانة القرآن الكريم وتفعيل تدارسه من أولوياته، حيث نجد أنه قد استمد منه الأساس الذي بنى عليه شبكته المفاهيمية، كما جعله من

(1) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص 368

(2) - علي شريعتي، الحج الفريضة الخامسة، ص 283-284

(3) - المصدر نفسه، ص 284

(4) - يوسف: 109

(5) - آل عمران: 137

(6) - علي شريعتي، الأمة والإمامة، ص 30

(7) - المصدر نفسه، هامش ص 21

صميم قراءاته الاجتماعية والتاريخية من خلال قراءة وإسقاط ما حدث مع الحضارات السابقة على الواقع الإسلامي وربطها به، ناهيك عن الاستفادة من الزخم المعرفي الذي يميز القرآن الكريم، وهذا مرتبط بمشروعه ككل، لأن استبعاد القرآن من الفاعلية إلى جعله مجرد كتاب يقرأ في مناسبات معينة أثر بشكل مباشر على الفكر الإسلامي، ما يعني أن تجديد الفكر الإسلامي ملتصق بتدبر القرآن وجعله بمثابة النبراس الهادي في المسار الحضاري لهذه الأمة.

وينبغي الإشارة إلى بعض النقاط الأخرى التي تميز خطاب شريعتي:

- كون استحضار الشخصيات الإسلامية في تثوير الخطاب الديني لا يكون بوصفها شخصيات خاصة، بل لكونها تحمل قيمة إنسانية، وهو ما يرفع من مقامها، فمثلا يقول عن الحسين عليه السلام: «فإذا تحدثنا عن الحسين فلا نقصد "الحسين" الفرد، وإنما الحسين عبارة عن فرد ذاب وضحي بنفسه بأروع صورة يمكن أن يتصورها إنسان، ضحي بنفسه بخلوص مطلق في سبيل "مقدسات" مطلقة، فتحول إلى قدسية مطلقة، وصار ذات تلك "المقدسات" التي راح ضحيتها، ولم يبق منه سوى الاسم، وأما محتواه فلم يعد فردا وإنما هو فكر قد تحول إلى المصدر والرسالة، صار فكرا يساوي الرسالة، وهكذا الأمر في من يستشهد في سبيل الأمة فإنه يكتسب قداسة الأمة»⁽¹⁾، وشريعتي يتعامل مع العبادات بنفس الطريقة، إذ أنها لا تمثل صلة الإنسان بربه فحسب، بل أهميتها أيضا متعلقة بمقدار الأثر الذي تتركه على الإنسان.

- هناك ميزة أخرى لدى شريعتي وهي الانتصار للمستضعفين والمظلومين وتسليط الضوء على معاناتهم، وهو ما يجسده نضاله مع حركات التحرر ضد الاستعمار - وللجزائر حضورها في مؤلفاته من خلال دعم الثورة الجزائرية ضد الاستعمار الفرنسي - كما قام أيضا بنقد الأهرامات، فقد زار قبور العبيد الذين شيدها بدلا منها وكتب رسالته "هكذا كان يا أخي" بمناسبة ذلك، إضافة إلى نقده لطبيعة الحياة في روما القديمة، ومحاكمته للأديان والإيديولوجيات من خلال ما تقدمه للإنسان من تكريم أو مهانة.

- خطاب شريعتي يراعي مقاصد الشريعة الإسلامية ويحاول تمثلها، وهو ما يظهره أمران، الأول: تركيزه على العمل وعدم الاكتفاء بالتنظير فحسب ونلمس هذا من خلال توظيفه للعقائد والشعائر

(1) - الحسين وارث آدم، ص ص 297-298

(الانتظار، الدعاء، الهجرة، الحج..)، والثاني: تمسكه بتجاوز الطقوسة إلى تمثل العبادات ظاهرا وباطنا، لإنقاذها من الابتذال المفاهيمي والتوغل في الشكليات، ونقلها إلى اليقظة الروحية الفعلية.

- خطاب شريعتي لا يخلو من التهكم والسخرية، وهو ما تستدعيه بعض المقامات، وفي مجملها لا تخلو من مرارة، لأنه يلجأ إليها حين الحديث عن الأوضاع الغير سوية، كتركيز رجال الدين على الشكليات، أو عند الحديث عن الجهل بالإسلام ومعرفته وطرق التدين المغلوطة، وما تعلق بالاستحمار....*

- التواصل مع الجماهير منح شريعتي القدرة على الوصول إلى القضايا التي تشغل الواقع.

المطلب الثالث: شريعتي بين التهوين والتهويل

يعتبر علي شريعتي من أشهر المفكرين المسلمين المعاصرين وأكثرهم أيضا، إذ أنه قد أضاف الكثير للفكر الإسلامي سواء من ناحية القضايا التي ناقشها، أو المنهج التي اتبعه، أو من خلال عمله الميداني في محاولة الإصلاح والتغيير. وعلى الرغم من كثرة ما يكتب عنه إلا أن معظم الكتابات غير جادة بالنظر إلى حجم ما تحفيه من تهويل أو تهوين. والطريقة التي ينبغي رؤية شريعتي بها هي اتباع طريقة رؤيته لنفسه، إذ أنه لم يجعل ما قدمه نتيجة نهائية، بل دعى إلى التصحيح والتنقيح خدمة للفكر والمجتمع لا انتصارا للذات والايديولوجيا.

وكان ما قدمه شريعتي في مجالين: «المجال الأول تنقية الإسلام مما لحق به من شوائب وإعادة وجهه الثوري الذي يغير ويبدل ويخلق.. والمجال الثاني هو بيان كيف انقلب هذا الوجه الثوري شديد التقدمية إلى هذا الواقع الأليم الرجعي الذي يدفع بالشعوب إلى النوم والتكاسل والتواكل»⁽¹⁾. ولم تكن مهمة سهلة، إذ أنها جلبت له التهم والافتراءات والكثير من النقد اللاذع من أطراف تنتمي إلى تيارات مختلفة، يقول: «كنت متهما لدى الجميع... متهما بالتدين في وسط المثقفين (العلمانيين)، ومتهما بالعلمانية (اللاتدين) في وسط المتدينين، ومن وراء هؤلاء فأنا أيضا: "خارجي تمرد على بيعة أمير المؤمنين»⁽²⁾.

* - ينظر على سبيل المثال لا الحصر علي شريعتي، الصحراء، ص 384

(1) - علي شريعتي، الحسين وارث آدم، ص 61 (مقدمة المترجم)

(2) - المرجع نفسه، ص 106

ناهيك عن التضييق الذي عاناه والذي لم يكن مقتصرًا على منعه من إلقاء المحاضرات والندوات، أو بغلق حسينية الإرشاد التي كانت منبره الأول، بل تعدى الأمر ذلك إلى سجنه بسبب أفكاره، ليرحل في النهاية مغدورا بسببها، فكان شهيد الفكر والرسالة، وقد انتقل إلى جوار ربه بالطريقة التراجيدية نفسها التي تلخصها كتاباته. وهذا يعكس مقدار ما كان يتمتع به من شعبية وتأثير، وكذلك فقد كانت خطاباته بمثابة تهديد للسلطة السياسية من جهة، والسلطة الدينية من جهة أخرى.

إن من نقدوا شريعتي فعلوا ذلك بدوافع شخصية انتقامية، أو بدوافع علمية وهذا هو المطلوب، أو بدوافع الاختلافات الإيديولوجية و هو الغالب. لكون شريعتي من الشخصيات القلقة التي أثارت الكثير من الجدل داخل إيران وخارجها.

كانت الهجمات الأشد شراسة التي تعرض لها شريعتي من طرف رجال الدين على الرغم من أنه دافع عن الدين وأحيا حضوره لدى فئة واسعة من الشباب الإيراني الذي كان متعطشا لمحاضراته، ناهيك عن أن مشروعه الحضاري ديني أساسا لأنه لا يفصل بين الدين والحضارة داخل السياق الإسلامي. ومعبرا عن أسفه يقول: «إن المثقف الواعي المتدين الذي يبحث عن آماله وطموحاته الإنسانية في إيمانه وعقائده ونصوص ثقافته الدينية، يعيش وسط المجتمع المتدين أكثر غربة ووحدة؛ لأن عرض الدين بشكل واع يبعث على التحرك والتنوير، يغيظ - قبل كل شيء - القوى الدينية الرسمية ويقحمها في مواجهة ضارية، وحرب عصبية قاسية، فالدين التقليدي المسكن - كما كان على طول خط التاريخ - قاعدة مشتركة للاستعمار الأجنبي، والاستغلال الطبقي، والاستبداد السياسي، والاستحمار الفكري والعقلي، يتحصن فيه هؤلاء الأقطاب الأربعة متى داهمهم خطر الدين الاجتهادي الثوري، وهو يدعو إلى رص الصفوف وتوحيد الموقف ضد العدو المشترك بالرغم من الاختلافات والمفارقات الموجودة بين أتباعه»⁽¹⁾.

إن ما يغيض رجال الدين هو وجود قراءات مغايرة لقراءاتهم تنتج فكرا دينيا مختلفا، لأن من اعتاد على الركود والاكتفاء بنموذج موروث لا يمكن أن يقبل بذلك، وبالرغم من أن شريعتي كان «يتخذ من الدين ومن المذهب الشيعي أساسا لفكره ولمعظم ما يطرح من حلول إلا أن هجومه على بعض الرموز

(1) - علي شريعتي، الحسين وارث آدم، ص 111

المحترمة في المأثور الشيعي قد حجب كثيرا من جوانب الدور الذي قام به أمام الهيئة الدينية»⁽¹⁾. وهو ما ألب رجال الدين عليه^(*)، إلى حد تكفيره ومحاوله عرقلة وتشويه صورته. ولا يمكن إنكار حجم ما قدمه شريعتي للمجتمع الإيراني ولل فكر الإسلامي، إذ أنه قد أنقذ الشباب من براثن الإيديولوجيات المنتمية إلى الماركسية أو الليبرالية أو حتى الأصولية الإسلامية. وما قدمه لهم هو إسلام حي له ارتباط مباشر بالواقع الاجتماعي وأزماته، لا إسلام الحوزات والدوائر الرسمية التي كانت تنتج خطابا دينيا لا يخدم الواقع أو يتبناه. لذلك يمكن اعتبار هذه النقطة بداية التوتر الذي ميز علاقة رجال الدين بشريعتي، خاصة بعد أن ذاع صيته وازدادت شعبيته، وكان بذلك قد سحب البساط من تحت أقدامهم. خاصة وأن تركيزه كان على الناس، مما منح مشروعه صيغة التغيير الجماعي لا الفردي، مركزا على توعيتهم بإسلام القرآن والرسالة، لا النسخة المشوهة لإسلام رجال الدين.

وبالنظر إلى نقاط الخلاف بينه وبين الهيئة الدينية فإن شريعتي كان قد «استعمل مصطلحات - غريبة- أو على الأقل لم تكن من صلب الخطاب الديني في ذلك الوقت وبعده، ليصبح بعده الكثير من هذه المصطلحات والمفردات من صميم ذلك الخطاب، وحتى من نسيجه المعرفي، وهذا ما استُخدم أيضا في الحملات الظالمة على شريعتي... ولما أصبحت كل هذه المصطلحات من أولويات الخطاب الإسلامي فيما بعد، يكون هذا بمثابة اعتراف ضمني من النخب التي جاءت بعده بأن شريعتي كان له السبق في تشوير النص الإسلامي في عقول ونفوس الجيل الصاعد، وذلك باستخدام تلك المصطلحات»⁽²⁾. وكان ما أنتجه على الصعيد الديني شكلا مصطنعا يحاكي الواقع... إذ أن «التعاريف والمفاهيم والرموز والاستدلالات التي تعكس حقيقة أساسية استقاها من الإسلام أخذت شيئا فشيئا تحجب إن لم نقل تشوّه المعاني الظاهرة والضمنية التي شاعت حول تلك المفاهيم الإسلامية. ولما أعلن شريعتي أنه لا يتفق مع التفسير السائد لهذه المصطلحات فقد أجاز توظيف تفسيره واستدلاله الخاص المختلف لتلك المفاهيم. هكذا اكتسبت المعاني السائدة فكرة جديدة أكثر إغراء بكثير من الحديث المتبدل الذي ينشره رجال الدين، وسلط شريعتي غمامة كبيرة من الشك على يقينيات سادت قرونا طويلة، وبالتالي فقد مثل الخطاب الابتداعي الجديد الذي طرحه شريعتي تحديا لما كان راسخا من معاني وتجليات للإسلام الشيعي

(1) - المصدر السابق، ص 48

(*) - ينظر الملحق رقم 1، ص 345.

(2) - علي شريعتي، معرفة الإسلام، ص 8 (مقدمة الناشر)

في إيران، فلم تعد حقيقته الإسلامية الجديدة تشبه الحقيقة القديمة التي صاغها رجال الدين⁽¹⁾. و«رغم الإقرار بالتأثيرات العقائدية والأيدولوجية المختلفة على أفكار وآراء المفكر الإيراني الراحل الدكتور علي شريعتي، وبخصوصية الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي نشأ وتطور في إطارها هذا المفكر، فإنه مما لا شك فيه أن الدكتور شريعتي قد لعب دورا تاريخيا ليس فقط في إحياء بل وإعادة تفسير الفكر الإسلامي - خاصة الشيعي - من منظور تجديدي»².

ومما أثار حفيظة رجال الدين عليه تعامله في مسائل الخلاف السني الشيعي، وما نتج عن ذلك من قراءة مختلفة لتاريخ المذاهب الإسلامية، حيث تعامل باعتدال مع الشخصيات والحوادث التاريخية التي كانت ولا تزال مصدرا للتعصب في المجتمعات الشيعية، وهذا ما نلاحظه من خلال رؤيته للشورى بكل ارتباطاتها، وكذلك للدولة العثمانية -على سبيل المثال- فعلى الرغم من خطابه ذو الاتجاه الشيعي إلا أنه يركز على إسلام الرسالة لا إسلام المذاهب.

وكان شريعتي قد رفض تعديل آرائه المثيرة للجدل ناهيك عن التراجع عنها وقد شكل هذا مصدرا للخلاف بينه وبين مرتضى مطهري. «ففي حين أن مطهري كان يرى في بيان نفي أو بضع كلمات للتعديل حلا لتجريد منتقدي الحسينية وشريعتي من أسلحتهم، وتهدة لرجال الدين الغاضبين، اعتبر شريعتي أيّ تعديل في آرائه بمثابة ممارسة للتقيّة التي طالما انتقد رجال الدين التقليديين بسببها. بوصفه مصلحا، لم يكن لشريعتي أن يتفق مع مواقف رجال الدين أو يتمثل لمطالبهم بالانضمام إلى جوقتهم»⁽³⁾. وقد تصاعد النقد ضده بشكل كبير ابتداء من سنة 1968.

«بيد أن الأمر الذي أوغر صدورهم فعلا قد يكون اعتبار شريعتي دخيلا يدسّ أنفه في الشؤون الدينية ثم يحقق كل ذلك النجاح»⁽⁴⁾، فعلى الرغم من كونه خارج المؤسسة الدينية إلا أن خطابه الديني كان متميزا بعمقه وجدديته وجماليته أيضا، لذلك فمن الصعب أن يكون مقبولا لدى رجال الدين

(1) - علي رهنما، مرجع سابق، ص 619-620

(2) - وليد عبد الناصر، إيران دراسة عن الثورة والدولة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1997، ص 13

(3) - المرجع نفسه، ص 541

(4) - علي رهنما، مرجع سابق، ص 592.

المتعصبين والملتزمين بحرفية بالمذهب الشيعي* .«أما المسألة الأكثر حساسية فكانت حضور النساء في حسينية الإرشاد، إذ رأى الولايتيون** أن موقف شريعتي من حضورهن يعد خطيئته الأساسية الثانية بعد عدائه لآل البيت»⁽¹⁾، خاصة وأن الحاضرات لم يكن كلهن مرتديات للحجاب، مما زاد من حجم الحملات ضد شريعتي.

وصف شريعتي بالمخرب الديني وتعرض للتهديد وأصدرت الكثير من الكتب والفتاوى التي تهاجمه، مما جعله في خوف على نفسه وعائلته⁽²⁾.

وكان من بين الشخصيات التي هاجمت شريعتي محمد علي الأنصاري القمي الذي ألف كتابا بعنوان "دفاع عن الإسلام والهيئة الدينية ضد علي شريعتي خطيب الإرشاد"⁽³⁾، وآية الله الميلاني قد أصدر فتوى تحذر من قراءة كتب شريعتي وكان هذا سنة 1974، وهو الحال مع آية الله علي فاني الأصفهاني سنة 1977 الذي أصدر بعد أربعة أشهر من وفاة شريعتي أول فتوى تحرم شراء وبيع وقراءة كتب شريعتي⁽⁴⁾، أما حجة الإسلام حسن يوسف أشكوريفقد اعتبر أن فهم شريعتي للأصول الإسلامية وتفسيره لها لم يكن بالمستوى المطلوب علميا ومعرفيا، إضافة إلى أن استعارة مفاهيم من مدارس أخرى

* « لقد بدأ الخلاف حول نقاط تثير الضحك أكثر مما تثير الخلاف، وهي من قبيل أنه يقف إلى منصة ولا يقف على منبر، ويتحدث عن الدين في قاعة محاضرات لا في تكايا أو مساجد، ويجلس على كرسي لا على سجادة، ويشرب الماء أثناء إلقاء محاضراته الدينية (وفي الحسينية التي تنسب إلى الحسين عليه السلام الذي استشهد في كربلاء ظمأنا، وحتى طفله الصغير استشهد ظمأنا)، كما وجه إليه النقد بأنه يسخر من بعض كتب الأدعية التي يقول عنها بعض رجال الدين: إن من قرأها كتب له ثواب سبعين شهيدا من شهداء بدر.. كما أنه يكتب بلا حياة على غلاف واحد من كتبه "مسؤولية أن تكون شيعيا" وكأن التشيع تهمه أو جريمة وهو عندما زار مصر أدار ظهره لمساجد الأئمة الأطهار، واتجه إلى الأهرام وهي مقابر الفراعنة.. كما أنه يسمي رجال الدين الموجودين بالشيعة الصفوية، ويعتبر نفسه شيعيا مختلفا وعلويا.. وهو يخاطب الناس بقوله أخي..أخي..بدلا من أيها المؤمن...».علي شريعتي، أبي أمي نحن متهمون، ص 10-11 (مقدمة المترجم)

** - سما أنفسهم بالولائيين باعتبارهم رجال دين يحاولون «دحض ما أسموه بالخطاب السني المناهض للتشيع الذي يقدمه شريعتي» ينظر: حسن الصراف، علي شريعتي ونقاده جدلية الايدولوجيا والأنطولوجيا، ثالث العرفان والمساواة والحرية، هامش ص 13، وعلي رهنما، ص 590.

(1) - علي رهنما، مرجع سابق، ص 596

(2) - المرجع نفسه، ص 600 وما بعدها، وأيضا محمد الحسيني البهشتي، الدكتور علي شريعتي باحث على طريق التكامل، دار الهادي، بيروت، ط 1، 2003، ص 29

(3) - علي شريعتي، أبي أمي نحن متهمون، ص 11 (مقدمة المترجم)

(4) - علي رهنما، ص 606

من شأنه أن يؤدي إلى التناقض⁽¹⁾، أما مرتضى مطهري الذي كان أبرز خطباء حسينية الإرشاد والذي تراجعت شعبيته بانضمام شريعتي إلى الحسينية فقد كان خلافه مع شريعتي عميقا لكون شريعتي قد تناول حسبه على رموز المذهب الشيعي، خاصة هجومه على الملا محمد باقر المجلسي صاحب موسوعة "بحار الأنوار"⁽²⁾، والذي اعتبره شريعتي نموذجاً لرجل الدين الصفوي، وقام بنقده ونقد بعض الآثار التي تحتويها هذه الموسوعة الحديثة الضخمة. إضافة إلى خلافه حول تأثير شريعتي بالفكر الجدلي المادي، والخطورة حسب مطهري متعلقة بالشباب المتبع لعلي شريعتي والمفتقر إلى مستواه⁽³⁾.

إضافة إلى رفضه لانتقادات شريعتي لرجال الدين، لقراءته لقضية الإمامة، وتأكيد على المثقف بدلا من رجل الدين، لنظريته الداعية إلى إسلام من دون رجال الدين، والعديد من أطروحاته كدين ضد الدين، وقراءته للماركسية⁽⁴⁾. واتخذ خلافه مع مطهري طابعا شخصيا أكثر منه معرفيا. أما قائمة رجال الدين الذين وقفوا ضد شريعتي أو حرموا تداول كتبه فهي طويلة ولا يتسع المجال لذكرها*.

لم يقف أمر التهجم على شريعتي على رجال الدين فقط، بل امتد أيضا إلى تيارات أخرى؛ كما حدث مع شخصيات كانت لها ارتباطات مباشرة مع حكومة الشاه آنذاك، ما أدى إلى التضيق على شريعتي وعائلته وسجنه أيضا، وقد تم هذا باستعمال مثقفين تابعين للنظام، «بجحة النقد العلمي، كان الدكتور إحسان نراقي** أحد أبرز هؤلاء النقاد، إذ عرف عنه اتصاله المباشر بشخص الشاه بصفته مستشارا في الشؤون الاقتصادية والاجتماعية. وتمحورت معظم أقوال إحسان نراقي حول قضايا تخص سيرة شريعتي الذاتية، فعلى سبيل المثال كان يكذب مزاعمه في لقاءه بعالم الاجتماع الشهير غوروفيتش.. بل وحتى وصفه بضحل التعليم. الأمر الذي نفاه معظم رفاق شريعتي وزملاؤه في السوربون»⁽⁵⁾. ناهيك

(1) - علي شريعتي، أبي أم نحن متهمون، مقدمة المترجم، ص 17

(2) - المصدر نفسه، ص 19

(3) - محمد الحسيني البهشتي، ص 27

(4) - حسن الصراف، ص 17-18

* - لمزيد من التفاصيل ينظر: علي رهنما، مرجع سابق، ص 588-610

** - مفكر وعالم اجتماع إيراني، توفي في 2 ديسمبر 2013 في طهران، عن عمر يناهز 87 عاما. ينظر مصطفى خلاجي، إحسان

نراقي.. مفكر وعالم اجتماع اختار أن يجا بين الجماهير، موقع الأوان: <https://www.alawan.org> :2021/04/13

(5) - حسن الصراف، ص 22-23.

عن النقد الموجه له من شخصيات ذات توجه اشتراكي، وقد كانت في الجمل حول الاختلافات الأيديولوجية والكيفية التي وظف بها شريعتي المفاهيم ذات الصلة بالفكر الاشتراكي وتطويرها لخدمة الفكر الإسلامي رغم الاختلافات المعرفية بينهما واتتماؤهما إلى منظومتين متباينتين. وبالنظر لما سبق فإن معظم النقد الموجه لشريعتي غير مؤسس تأسيساً علمياً، حيث كان إما للانتصار المذهبي أو السياسي أو الإيديولوجي، لكن لا يمكن اعتماده كنقد حقيقي، لأنه انطلق من شيطنة شريعتي انتصاراً للذات، ناهيك عن اختلاف الأدوات المعرفية المستعملة بين الطرفين - شريعتي ونقاده- في تناول الفكر الديني. وبالنظر خارج الدائرة المتناولة سابقاً يمكن اعتبار ما قدمه داريوش شايعان عبد الكريم سروش وعبد الجبار الرفاعي معهما، خاصة وأن لكل منهم اتجاه خاص سواء داخل دوائر الهيئات الدينية أو خارجها.

1- داريوش شايعان *

يعد المفكر الإيراني داريوش شايعان من ضمن أبرز الوجوه الفكرية في الساحة الإيرانية بالنظر إلى حجم ما قدمه، وإن كان تركيز شايعان في مؤلفاته على الحضارات الشرقية عموماً والإسلامية على وجه الخصوص، فإنه لم يهمل أيضاً قضايا إيران المعاصرة خاصة ما تعلق بمرحلة الثورة وما بعدها، لذلك فإن نقده لشريعتي يندرج ضمن اهتماماته بنقد الأيديولوجيا وأدلجة الخطاب الديني بشكل خاص. وكان نقده وفق النقاط التالية:

- اعتبر أن فكر شريعتي فكر إيديولوجي، وفيه كل عيوب البنية الأيديولوجية من أبلسة للخصم ومن مثلية للجماعة المنتمي إليها، فالرؤية المانوية للتاريخ تفسره انطلاقاً من مقدمة اختزالية، ما يضع كل الخصوم في سلة واحدة.

- الخلل بين السياقات الثقافية، كما حدث بين الأسطورة والتاريخ.

* - مفكر إيراني ولد سنة 1935، وتلمذ على المستشرق الكبير هنري كوربان، درس في إيران وإنجلترا وسويسرا وفرنسا، وحصل على دكتوراه الدولة في باريس سنة 1968، عن بحث الهندوسية والصوفية، وشغل بعد ذلك كرسي أستاذ في الفلسفة المقارنة بجامعة طهران، ثم عين سنة 1977 مديراً للمركز الإيراني للدراسات الحضارية حتى سنة 1979، ليغادر بعدها إلى باريس بعد انتصار الثورة الإسلامية، حيث عين مديراً لمعهد الدراسات الإسماعيلية حتى سنة 1988، كتب شايعان بالفارسية والفرنسية ومن أهم مؤلفاته: الهندوسية والصوفية، ما الثورة الدينية الحضارات التقليدية في مواجهة الغرب، الأصنام الذهنية والذاكرة الأزلية، النفس المبتورة هاجس الغرب في مجتمعاتنا، أوهم الهوية... يُنظر: داريوش شايعان، ما الثورة الدينية الحضارات التقليدية في مواجهة الغرب، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، جنيف، دار الساقى، بيروت، ط1، 2004، صص 10-11. (مقدمة المترجم).

- إعطاء معاني جديدة للمقولات الماركسية يجعل قبولتها له وفق البنى نفسها التي ينكرها. وهو ما اعتبره شايفان بمثابة التغرب اللاواعي.

- أدلجة الدين تخفي خطرا وصفه شايفان بالمرعب، وهو تفلت السلوك العقلاني للجماهير⁽¹⁾.

اعتبر شايفان أن الأيديولوجيا تؤدي نفس الدور الذي أدته الميثولوجيات في العالم القديم، «فهى من ناحية ترضي الروح الجماعية لمعتنقيها برؤيتها لمجتمع مغلق، وتزعم من ناحية أخرى أنها علمية، أي مطابقة للتجربة والواقع. وإذا كانت الأيديولوجيا تتوافر على شحنة انفعالية كبيرة تقرب الشقة بينها وبين العاطفة الدينية، وعلى جهاز منطقي عقلي يعطيها مظهرا علميا وفلسفيا، فإنها ليست في الحقيقة علما ولا فلسفة ولا ديناً»⁽²⁾. لكن ما تنتجه هو وعي زائف، كما أنها تعبر عن الانفصال بين العقيدة والمعرفة، وهي بنية ثنوية اختزالية.

لكن وبالنظر إلى رؤية شريعتي فإن الأيديولوجيا عنده ليست نسقا مغلقا ولا دغمائيا، بل إنها مستمدة من الواقع وحركيته، وبالتالي لا تقبل الجمود، خاصة وأنه في تعريفها* قد ربطها بالعقيدة، ووضح مفهوم هذا الاستعمال وسببه وغايته ومبرراته، لذلك فالانطلاق من أسس مختلفة يجعل النقد مجانيا للصواب، ويجعله أيضا كنفد رجال الدين له مع اختلاف التوجه، باعتبار أن استعمال أدوات مختلفة لن يوصل إلى الرؤية الحقيقية التي أراد شريعتي تكريسها. والأمر أقرب إلى الجانب المنهجي منه إلى الجانب المعرفي. كما أن «الأيديولوجية الدينية لديه لا تتبلور إلا بعد تحقيق الثالوث الديني الذي رسمه وأكد مرارا في محاضراته. يتكون هذا الثالوث من (العرفان) و(المساواة) و(الحرية).. وهذا لا نجده في سائر التيارات الدينية المتطرفة التي تؤدلج الدين»⁽³⁾.

2- عبد الكريم سروش

اشتهر سروش بمناقشة قضايا الدين والمعرفة الدينية، وله اطلاع واسع بخصوص ذلك سواء ما تعلق بالتراث القديم أو حتى بالكتابات الحديثة، خاصة وأن تكوينه قد جمع بين المعرفة الدينية والفلسفية

(1) - المرجع السابق، ص ص 258-274.

(2) - المرجع نفسه، ص 217

* - ينظر: ص 126 من هذا البحث

(3) - علي شريعتي، ثلوث العرفان والمساواة والحرية، حسن الصراف، ص 40

والعلمية. كان نقد سروش لشريعتي متعلقا بمسألة الأيديولوجيا كمحور رئيسي وما نتج عنها من على مستوى الفكر والواقع، وقد قسم التدين إلى ثلاثة أنواع:

- 1- التدين المعيشي: بمعنى أن الإنسان يريد الدين لمعيشته ولخدمة حياته في حركة الواقع.
 - 2- التدين المعرفي: يكون الدين في هذا النوع بمثابة مقولة معرفية ويقوم على أساس التحقيق كما هو الحال مع الدين الكلامي والفلسفي.
 - 3- التدين التجريبي: ويهدف إلى نيل التجربة الدينية بما تمثله من جوهر الدين وذاته⁽¹⁾.
- وقد جعل سروش شريعتي في الصنف الأول، والتدين المعيشي يدعو إلى الثورة على الوضع القائم، ويوظف الدين لخدمة الدنيا، أما نقد هذا النوع من التدين أنه يسيء استخدام الدين والفكر الديني لخدمة مصالح دنيوية، كما أنه ينطلق من موقع التقليد والسذاجة في حالة العوام، لكن يختلف الأمر في دائرة العلماء الذين تدبروا في الدين من موقع التحقيق، وكانت رؤيتهم للحياة متصفة بالوعي كحال شريعتي⁽²⁾، والملاحظ هنا أن نقد سروش لم يكن مباشرا، بل كان موجها بالدرجة الأولى لآثار هذا النوع من التدين على عامة الناس ممن يفتقدون إلى الوعي وهي المشكلة الأساسية، فنقده كان أقل حدة في كتاب العقل والحرية منه في السياسة والتدين. وتكمن المسألة الأساسية في النقد على هذا المستوى في الأيديولوجيا التي عرفها سروش بكونها «عبارة عن الأفكار المقبولة ولكنها باطلة، وتقوم على أساس العلة لا الدليل.. وهذه الأفكار ترى نفسها فوق حد النقد والتساؤل والمطالبة بالدليل للتغطية على بطلانها»⁽³⁾. واعترض سروش على نقاط ثلاث:

- أدلجة الخطاب الديني.
 - قيام شريعتي بالمزج بين الفكر الديني والخطاب اليساري.
 - إهمال الجانب الميتافيزيقي في الحديث عن الرموز والشخصيات والمفردات الدينية.
- لكنه أيضا ثمن ما قدمه شريعتي بحيث أنه قد استفاد من المفردات الدينية، وأنه أزاح الغبار عن الرموز التاريخية وأحياها، فعمل شريعتي «كان عبارة عن تصفية وتنقية عناصر الثقافة والفكر الديني في

(1) - عبد الكريم سروش، العقل والحرية، ترجمة أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2010، ص ص 157-185

(2) - المرجع نفسه، ص ص 157-162

(3) - عبد الكريم سروش، العقل والحرية، ص ص 49-50

التراث، وبدأ شريعتي في استخراج العناصر الثمينة المطمورة في هذا التراث، ونفخ روحا جديدة في شخصيات تاريخية مثل أبي ذر وزينب والحسين والإمام علي.. وعندما طرح شريعتي قضية التشيع العلوي والتشيع الصفوي كان عمله هذا جريئا وشجاعا»⁽¹⁾.

3- عبد الجبار الرفاعي*

انطلق المفكر العراقي عبد الجبار الرفاعي في نقده لشريعتي من الأيديولوجيا كمسألة جوهرية، مينا عيوبها التي تنتج عقلا متحجرا مغلقا، لأنها «تعطل التفكير التساؤلي الحر المغامر، الذي يتخطى ترسيماتها وحدودها. إذ تعمل الأيديولوجيا على إشاعة تقاليد تقدم فيها الأفكار كحقائق جزمية نهائية»⁽²⁾، وهذا يعرقل تطور المجتمع. وقدم الرفاعي نقده للبروتستانتية الإسلامية، ولشريعتي باعتباره منضويا تحت لوائها، معتبرا أن هذا التيار يقلقه العقل الفلسفي في الدين، ومستشهدا بمقارنة شريعتي لأبي ذر مع ابن سينا، باعتبار الأول هو النموذج الصالح لبناء المجتمع، لكن لا يمكن النظر إلى القضية من هذا الباب فقط، إذ أن لها بعدا تكامليا، وبالتالي فمعالجة الأفكار في إطار مجزأ من دون مراعاة النسق الكلي الذي يجعلها مشروعاً فكرياً، يجعل الفهم قاصراً عن فهم المراد، وهذه القضية مرتبطة أيضاً بالقول برفض شريعتي للتصوف، وهو رأي بجانب للصواب، ولكن المقصود لا يتعلق بإسقاط الأمر على الأفراد، بل بتعميمه عليهم ليشكل سمة لهم بصفتهم مجتمعاً، وبالتالي فالأمر أشبه بما سماه شريعتي مسؤولية اجتماعية. وهي نقطة تحسب له لا عليه، خاصة بالنظر إلى الظروف التي أنتجت هذا الخطاب. وبالتالي فشريعتي لم يقيم بترحيل الدين من الأنطولوجيا إلى الأيديولوجيا، باعتراض الرفاعي نفسه من خلال إشارات بالجانب العرفاني لدى شريعتي وسعة توظيفه لمختلف الأدوات المعرفية*. وفي هذا يقول: «تجلى في شخصية شريعتي أبعاد عديدة تتمثل في: المثقف الرسولي، الداعية النبوي، الأخلاقي،

(1) - عبد الكريم سروش، السياسة والتدين، ترجمة أحمد القباجي، دار الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2009، ص62

* - عبد الجبار الرفاعي: باحث عراقي ولد سنة 1954، التحق بالحوزة في النجف ثم قم تلميذا ومدرسا منذ 1978، له مساهمات قيمة في علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، و مؤلفات ومقالات أهمها: موسوعة فلسفة الدين، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، الدين والظلم الأنطولوجي... الخ عبد الجبار الرفاعي، الدين والظلم الأنطولوجي، مركز دراسات فسفة الدين، بغداد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2016، ص35، 67.

(2) - عبد الجبار الرفاعي، المرجع نفسه، ص121

* - ينظر المرجع نفسه، ص129-130، وعبد الجبار الرفاعي، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، ص295-298

المؤمن الإنسان، النبيل، الغيور، الشاعر، الفنان، الرؤيوي، الأديب، الناقد، العاطفي، العاشق، المتمرد، القلق، المتبرم، الحالم... تتداخل في تفكير ومشاعر وأحاسيس شريعتي: عقلية الناقد، مخيلة الفنان، حساسيات الشاعر، مشاعر العاشق، غيرة المؤمن، ذوق المتصوف، أشواق العارف، بوح الشجاع، تهور المغامر.. وهي أبعاد تبدو متنافرة، ذلك أنها عادة لا تجتمع كلها وتتوحد في شخصية واحدة، وبإيقاع متناسق، إلا في حالات نادرة»⁽¹⁾. ومن النقاط التي عالجها الرفاعي:

- تشديد شريعتي على الأبعاد الدنيوية للدين وتخفيض ما هو غيبي.
- الخلط بين الرؤى الحضارية للعالم من دون الانتباه إلى التنافر الأنطولوجي بين كل حضارة وأخرى.
- قراءة سريعة وسطحية للمعرفة الحديثة، وضعف تكوينه في المعرفة الدينية والعلوم النقلية.
- اختزال المفاهيم الماركسية وإعطائها معاني جديدة يقولها وفق البنى التي ينكرها.
- تشديد شريعتي على تأويل مسار التشيع وميراثه بطريقة معيارية، لا تميز بين العالم الأرضي والعالم الغيبي⁽²⁾..

والملاحظ أن الرفاعي قد استعار عن شايعان وسروش مواطن النقد التي ركز عليها، من دون مراعاة للسياقات التي وردت فيها آراء شريعتي.

- شريعتي لم ينغلق على نفسه، بل منح مشروعه روافد معرفية عديدة؛ داخلية من مختلف توظيفاته للتراث الإسلامي، وخارجية من خلال انفتاحه على الأديان والفلسفات المختلفة.
- يجب التفريق بين كتاباته المتقدمة والمتأخرة، والفصل بينهما هو مرحلة السجن، حيث أصبحت كتاباته أكثر اتزاناً وأقل عاطفية.
- شريعتي لم ينكر قصوره، ولم يعتبر أنه قد بلغ درجة الكمال، لذلك كرر في كتاباته أن مشروعه بحاجة إلى إعادة قراءة وتصحيح، وكان ينوي فعل ذلك لولا أن وافته المنية قبل تحقيقه.
- لا ينبغي إهمال كون معظم كتب شريعتي هي محاضرات وخطب موجهة إلى الجماهير، قام طلابه

(1) - عبد الجبار الرفاعي، الدين والظلم الأنطولوجي، ص 130

(2) - المصدر نفسه، ص ص 131-149

بتفريغها وإخراجها على شكل كتب، وبالتالي يصعب التحكم في عاطفية المحتوى عكس المؤلفات.

- مواطن الخلل في مشروع شريعتي ناتجة عن تخصصه في علم الاجتماع، وقد أكد مرارا على أنه ليس رجل دين، وأن ثقافته الدينية محدودة. ولكن سبب مشروعه هو ما تملبه عليه المسؤولية الاجتماعية.

دعا شريعتي إلى تبني ما سماه بروتستانتية إسلامية، وإن كان المقصود بالمصطلح في صيغته المسيحية هو «حركة الإصلاح الديني في الكاثوليكية التي قادها مارتن لوثر* (1483-1546)»⁽¹⁾، فإن المقصود به في الصيغة الإسلامية عند شريعتي هو العودة إلى مصادر الدين الأولى وإبعاد الدين عن الخرافة والضلالة التي عبر عنها بالوثنية والتقليد والتخدير والانفعال⁽²⁾، لكن يرى شريعتي أن واجب المثقف هو القيام بحركة بروتستانتية إسلامية، «حتى يستطيع أن يمنح مجتمعه انعطافة من الفكر الجديد والحركة الجديدة مثلما فعلت البروتستانتية المسيحية التي فجرت أوروبا في العصور الوسطى وقمعت كل قوى الانحطاط التي أصابت فكر المجتمع بالجمود والركود باسم الدين»⁽³⁾. إن البروتستانتية الإسلامية هي محاولة انقلاب ديني على النسخة السائدة من الإسلام، والتي شوهدت بفعل عوامل تاريخية متداخلة، وإن كان شريعتي قد استعار هذا المفهوم من سياق حضاري آخر - والأمر ليس غريبا عنه بالنظر إلى شبكته المفاهيمية- فإنه قد أهمل الخصوصية الحضارية لهذه الأمة وأسس عليه في الوقت ذاته، فهل أسلمة المفهوم بكل ما يحمله من مبادئ وقيم وتاريخ.. كاف؟ هو غير كاف في اعتقادي خاصة وأن شريعتي قد أظهر قدرة وبراعة في صياغة المفاهيم وتوظيفها، فمحاكاة التجربة المسيحية في الإصلاح الديني لا يخدم الفكر الإسلامي بالضرورة لأن الفوارق بينهما عميقة، وهذا لا يمنع من الاستفادة من الخبرات الإنسانية خارج السياق الديني بوجه عام.

* - مارتن لوثر (Martin Luther) (1483-1546): لاهوتي ألماني ومؤسس المذهب البروتستانتي، وزعيم بارز لحركة الإصلاح الديني. ولد في إيسلبن في ألمانيا وتوفي فيها. نال البكالوريوس من جامعة إرفورت، ثم حصل على الماجستير، ثم دخل سلك الرهبنة الأوغيسطينية ورُسم قسيسا، قام أيضا بتعليم الفلسفة الأخلاقية في جامعة إرفورت، ثم سافر إلى روما ومكث فيها ثلاثة أشهر كان لها بالغ الأثر في تغيير منحاه الروحي والعقائدي، ثم نال درجة الدكتوراه في اللاهوت، وتسلم كرسي الكتاب المقدس في جامعة فيتنبرغ. افتتح مسيرته في شرح على سفر التكوين والثنية. من مؤلفاته: "خطاب إلى نبلاء الأمة الألمانية" و"حرية المسيحي" ينظر: عزيزة فوك بايتي، مرجع سابق، مج4، ص32.

(1) - عبد الجبار الرفاعي، الدين والظماً الأنطولوجي، ص132

(2) - علي شريعتي، ثالث العرفان والمساواة والحرية، ص37-38

(3) - علي شريعتي، مسؤولية المثقف، ص144-145

وتعد عملية نقد الفكر الديني ضرورية في كل مشروع حضاري، وأهميتها نابعة من القراءة والتصحيح من أجل الوصول إلى أكمل صورة ممكنة، و لم يكن شريعتي معتقدا بأن ما وصل إليه هو النقطة النهائية، بل كان تواقا دائما إلى تصحيح مسارات الأفكار التي يطرحها، لذلك كثيرا ما طلب توجيه الانتقاد لمحاضراته ومؤلفاته، من أجل تطويرها بشكل دائم. من خلال الانفتاح على نفسه بتصحيح المسار وبالانفتاح على الآخر بتقبل النقد والاستفادة منه. يقول: «لست أستطيع القول أي مستغن عن الانتقادات، بل أنا بالعكس، محتاج إليها وملاحظات كل أصحاب الرؤى الزهيين، أولئك الذين يسرهم إرشاد العاملين أكثر من إضمار العداوة والبهتان والشتيمة»⁽¹⁾.

وقد «ركز شريعتي في كتاباته ومواقفه على بعث الوعي، والعودة إلى الذات، والإصلاح الديني والدينيوي، والتجديد والتحديث الفكري، في إطار موقفه الكفاحي ضد الطغيان والطاغوت»⁽²⁾. لكن لا يمكن فهم منظومته الفكرية إلا بفهم الظروف التي أنتجتها. لذلك فاعتبار شريعتي -مثلا - سببا للكثير من الثورات فهذا أمر مبالغ فيه، وأن يكون شريعتي مجرد مثقف عادي فهو إنكار لكل ما قدمه هذا الرجل واختزال لتضحياته، لذلك لا ينبغي الحكم عليه بالتهويل أو التهوين، بل إن احترامه واجب، كمفكر قدم اجتهاده وفق رؤيته الخاصة وظروفه الخاصة وأفق المعرفي الخاص، ففهم هذا الأمر يختصر الطريق أمام استيعاب نتاج شريعتي، كما لا ينبغي عزل المسائل التي ناقشها شريعتي عن سياقها المكاني والزمني، بحيث أنها وردت في فترة حساسة ليس من تاريخ إيران بل في العالم كله، وهذا سيؤثر على نوعية الخطاب ويجعله أكثر عاطفية، خاصة وأنه كان يحتك بالجماهير ولم يكن إنتاجه داخل المراكز الأكاديمية.

وتجدر الإشارة إلى أن «العديد من مفكري الثورة الإسلامية ثمنوا الدور الكبير لشريعتي في إعداد جيل بأكمله للثورة...ينبغي أن نشير إلى أنه لم يكن الوحيد في هذا المجال، رغم أنه الأكثر تأثيرا لأنه قام بالجزء الأساسي من عمله في داخل إيران، وفي وسط الشعب نفسه»⁽³⁾، «بيد أن في شريعتي جوانب أخرى غير البعد السياسي، يمكن لأشخاص مختلفين أن يجدوا أنفسهم في عوامله المختلفة، ويمكن لعباراته المختلفة أن ترمز إلى أوجه مختلفة منه. وبوصف شريعتي واحدا من أبرز المثقفين الإيرانيين في القرن العشرين، فقد عبر عن

(1) - علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، ص 11

(2) - جميل قاسم، علي شريعتي الهجرة إلى الذات، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط 1، بيروت، 2010، ص 64

(3) - فاضل رسول، هكذا تكلم شريعتي، ص 30-31

توليفة فريدة خاصة، ولا يمكن تنميته في أي قالب نمطي معتاد. أولئك الذين يحاولون تصويره بهذه الطريقة إنما يشوهونه»⁽¹⁾. وهذا ما جعله مميزا عن المثقفين في إيران وحتى خارجها، من حيث القيمة التي منحها للجماهير وتشكيل وعيهم. وقد كان كفاحه متعدد الجبهات، بين سلطة الشاه وفسادها، وبين المؤسسة الدينية وانحرافاتهما، وبين المجتمع واعتلالاته، والفكر واعتلالاته، فإن قضية الأيديولوجيا في توظيفها لإنتاج فكر ديني جديد له مبرراته، «ويبدو أن المهموم النضالية لشريعتي ومحاولاته الواسعة لأنسنة الدين، والتشديد على المضامين الاجتماعية للإسلام، هي الباعث لمسعاه في تحويل الإسلام من ثقافة إلى أيديولوجيا، وربما تأثر شريعتي بأطروحات جماعة لاهوت التحرير ودعواتهم لتحويل الدين إلى أيديولوجيا مناهضة الاستعمار، وتحرير الأرض، وتنمية المجتمع، بعيدا عن مشاغل اللاهوت الكلاسيكي»⁽²⁾. فكانت الأيديولوجيا هي الأداة الفعلية لتحقيق ذلك، وهذا ما أنتج خطابا غير علمي في كل جزئياته، لكنه على مستوى الواقع قد بنى جيلا من الثوار الذين قاموا لاحقا بإسقاط حكومة الشاه.

يمكن القول أن ما قدمه شريعتي يندرج ضمن مباحث علم الكلام الجديد، إذ أنه قدم خطابا دينيا قائما على مبادئ غير دينية، فالمزج بين مباحث الدين وعلم الاجتماع - مثلا - منحه القدرة على تقديم قراءة جديدة للدين والمجتمع وما يتعلق بهما، ويتعلق هذا بالمنهج على وجه الخصوص، أما من حيث القضايا فقد كان متفاعلا مع إشكالات عصره، إضافة إلى العودة إلى التاريخ لإعطاء قراءة جديدة لأحداث سابقة، أو معالجة ظاهرة لا تزال انعكاساتها مستمرة إلى الحاضر رغم انتمائها إلى الماضي، ناهيك عن تتبع مواطن الخلل التي أنتجت فكرا دينيا متطرفا أو منحرفا. وكانت الإضافة التي ميزت شريعتي هو التعامل مع الواقع بدلا من التوقع على الذات في مباحثات أكاديمية قد لا تعرف الواقع أو تحمسه، لذلك فقد كان رجل إيمان وفكر وقضية. «ربما كان شريعتي المفكر الإيراني الوحيد في القرن العشرين الذي أحدث زحما اجتماعيا - سياسيا أفضى إلى حركة اجتماعية توجت بثورة. كان يرى في الثورة الاجتماعية التي ستحدث نهاية لكل أشكال الظلم والقهر واللامساواة، أي بمعنى آخر ظهور الإنسان الجديد (الكامل)»⁽³⁾.

(1) - علي رهنما، ص 808

(2) - عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، ص 197

(3) - علي رهنما، ص 810

إن شريعتي قد أحدث تأثيرا واسعا على مختلف الشرائح الاجتماعية وخاصة الشباب ، سواء داخل إيران أو خارجها، ما يعني أن الجهود التي بذلها في نقد وإصلاح الفكر الديني لم تذهب سدى، والمطلوب منا هو محاولة فهم المباني والسياقات التي أسس شريعتي مشروعها الفكري عليها، حتى نستطيع استثمارها في واقعنا المعاصر.

الإمام
عبد القادر
للعلم
الإسلامية

خاتمة

جامعة الأمير
عبد القادر للعلوم الإسلامية

خاتمة

يعتبر نقد الفكر الديني مبحثاً مهماً من مباحث الفكر الإسلامي المعاصر، لكونه عاملاً من عوامل تنقيته مما علق به من شوائب تجلت آثارها على مستويات متعددة. وقد اعتنى به العديد من المفكرين المسلمين خاصة مع بواذر النهضة التي شهدها العالم الإسلامي مع نهاية القرن التاسع عشر. وقد اختلفت هذه المشاريع في طريقة النقد، ويرجع ذلك إلى خلفيات المفكرين الثقافية وأسسه المعرفية، وحتى انتماءاتهم الجغرافية، إلا أن هناك شبه اتفاق على ربط الدين بالأزمة الحضارية في العالم الإسلامي، كيف لا وقد كان عامل نضجة لقرون طويلة، وعليه إعادة قراءة التراث تعتبر بمثابة بحث عن مواطن الخلل والقصور في الفكر الديني، لأن الدين ذاته يحمل عوامل القوة والازدهار، بينما يختلف الأمر مع قراءة أتباعه له، خاصة مع تداخل الكثير من العوامل الخارجية التي ترتبط بواقعهم وما يفرضه من عقبات وتحديات. ومنه فقد كانت مشاريع نقد الفكر الديني استجابة لمتطلبات الواقع، ونلاحظ هذا من خلال ما قدمه رواد الإصلاح في العالم الإسلامي، وعلى رأسهم السيد جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده، إضافة إلى العلامة محمد إقبال، إذ قدم هؤلاء وجهات نظرهم ضمن نطاق رؤيتهم الحضارية، باعتبار الدين جزءاً منها، وبالتالي فالنقد ضروري قبل القيام بإصلاح الفكر الديني أو تجديده.

ويعد علي شريعتي من أهم المفكرين الذين تناولوا الموضوع بالبحث والتحليل والدراسة، خاصة وأن بناه الفكرية متعددة المشارب مما عزز من قدرته على النقد، والتي أدت بدورها إلى ميلاد أحد المشاريع المميزة في العالم الإسلامي. شريعتي الذي تشرب الإسلام منذ نعومة أظافره، وهو سليل أسرة من العلماء، لم يكتف بتزديد آراء الآباء والأجداد بخصوص المسائل الدينية، بل شق طريقه الخاص في فهم الدين وفهم رسالته. مما جعل سعيه متواصلاً من أجل الانتقال بالفكر الديني من الوضع الموجود إلى الوضع المطلوب، أو مما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون، متحدياً كل الظروف والعقبات التي اعترضته، ليكون أحد المفكرين المجتهدين و المجاهدين، وهذا ما تعكسه سيرته أساساً.

إن نقد شريعتي للفكر الديني لم يكن من قبيل الترف الفكري، بل كان منطلقه في ذلك نباهته ودرابته الاجتماعية، وفهمه للواقع بإشكالاته وانتكاساته. وما ساعده في تأسيس مشروع فكري متكامل الأركان؛ تكوينه الديني من جهة - وقد اكتسبه في مراحل حياته الأولى - وتكوينه في علم الاجتماع في

فرنسا من جهة أخرى، خاصة وأن تلك الفترة قد ماجت بسجلات واسعة عن الدين والحضارة والإنسان. ولم يكن شريعتي مستلبا في الحالتين، ولم يرد محاكاة أحد الطرفين على حساب الآخر، وإنما كان انتصاره إلى الحقيقة بغض النظر عن النتائج المترتبة عن ذلك. وكان تأثيره قد شمل أجيالا كاملة من الشباب ولا يتعلق هذا بإيران فحسب، بل بالعالم الإسلامي ككل، وإن دل على شيء فإنما يدل على قوة خطابه، الذي جمع شبابا من تيارات مختلفة تحت لواء واحد؛ لواء الدين. فرغم اختلاف مستويات المتلقين وتوجهاتهم الدينية والسياسية إلا أنهم التفوا حوله، وما يبينه هذا الأمر كون شريعتي قد تجاوز حدود الخطاب النخبوي إلى مناقشة القضايا الفكرية مع الجماهير. وبالنظر إلى حجم ما قدمه فإننا نلمس الفرق في أساليب التحليل والمناقشة والاستدلال بين محاضراته التي أفرغت على شكل كتب، وبين الكتب التي كانت كذلك في أصل تأليفها، إذ نجد في الحالة الأولى بساطة أكبر بالمقارنة مع الحالة الثانية، إضافة إلى الانفعال العاطفي، وهو أمر طبيعي في التفاعل مع جمهور المخاطبين.

قام شريعتي بنقد الفكر الديني بناء على مكتسبات العلوم الإنسانية في عصره، ويتجلى هذا من خلال الحضور الكثيف لعلم الاجتماع وعلم التاريخ وفلسفته وعلم الأديان كأسس مهمة في بنائه المنهجي على وجه الخصوص، وما أراده شريعتي هو تحرير الخطاب الديني من سلطة الدوائر الدينية الرسمية التي اتسمت بالانغلاق والماضوية من جهة، وتحديث هذا الخطاب من جهة أخرى، خاصة وأنه في توظيفه لهذه العلوم يفرق بين كونه مؤمنا وبين كونه باحثا مختصا وأكاديميا في علم الاجتماع بالذات. إذ أن هذا التوظيف يجعل الظاهرة الدينية عموما أمام المساءلة والتحليل، ويكشف عن الانحرافات التي تتعرض لها الأديان، سواء ما نتج عن الظروف المكانية والزمانية، أو ما تفرضه معطيات بعينها في هذه الظروف. ويعالج شريعتي في هذا المنحى مستويات ثلاث؛ الأديان بشكل عام، والإسلام بشكل خاص، وبعدها المذهب الشيعي، لوجود مساحات مشتركة في الفكر الإنساني يستطيع من خلالها المفكر الحكم على ظاهرة معينة.

وتجدر الإشارة إلى أن شريعتي لم يكتف بتوظيف العلوم الإنسانية في نقد الفكر الديني، بل تعداه إلى الاستعانة بأدوات أخرى خارج هذا الحقل؛ فاستعانته بالأدبيات الماركسية هي ما ميز مشروعه، وهذا بطبيعة الحال لم يكن أمرا محمودا بصفة مطلقة، إذ أن المبالغة في هذا الاستعمال والخلط بين مستويين مختلفين؛ الماركسة/الإسلام تفقد المعاني الدينية حملتها القدسية، وتحولها إلى مفردات ذات طابع

انفعالي. لكن لشريعتي ما يبرر هذا الاستعمال خاصة وأن الماركسية كانت واسعة التأثير في عصره، وكانت لها قاعدة جماهيرية واسعة في العالم الإسلامي، فبدلاً من إلغائها تمكن شريعتي من تطويعها، ومخاطبة أتباعها بلغتهم التي يفهمونها، وبالتالي أوصل رسالة الدين إلى الشباب بلغتهم. وما نلاحظه هنا هو الكيفية التي بنى بها إيديولوجيته، حيث انطلق من العقيدة الإسلامية وجعلها أساس التغيير الثوري، متجاوزاً المفاهيم التي يوظفها أهل الاصطلاح، وهذا ما قد عرضه لنقد لاذع سواء من طرف رجال الدين، أو من طرف الباحثين الذين اعتبروا هذا التجاوز أو الخلط من المآزق المعرفية التي وقع فيها شريعتي، بينما كان قد وضع سبب اختياراته النابعة مما تفرضه مسؤوليته الاجتماعية وكونه مسلماً أيضاً. فالأديولوجيا عند شريعتي هي سبيل الثورة على الوضع القائم، ولا يتم هذا إلا باستثمار المفاهيم الدينية والعقائدية، بل والقصص القرآني، لإعادة بعث وإحياء مواطن الحركة في الدين الإسلامي. كما قام شريعتي بثورة مفاهيمية عميقة شملت المفاهيم التأسيسية للدين الإسلامي عموماً والمذهب الشيعي على وجه الخصوص، وتنوع تناوله لها بين الهدم والبناء من جديد، أي إعادة القراءة أو إنتاج مفاهيم جديدة، ويتم هذا وفق السياق الذي ترد فيه.

جعل شريعتي منطلقه في مشروعه الفكري بيان الفرق بين الدين في شقه الموجود، وبين الدين في شكله المطلوب، إذ يعبر الأول عن مختلف أشكال الركود الحضاري والانحراف الديني، بينما الثاني دين الرسالة الحق، ولا يمكن الوصول إليه ما لم يتم إعادة بعث الأفكار الإيجابية وتنقيته مما علق به من رواسب التاريخ والجهل والاستغلال والمصالح وقد سماها شريعتي الاستحمار، إذ يلخص به كل مظاهر الانحراف التي تروج باسم الدين، بل وتعتبر أحياناً كثيرة الدين نفسه، ليصل إلى نقطة مهمة شكلت الفارق في مشروعه الفكري ككل؛ التشيع العلوي والتشيع الصفوي، واعتبر الأخير مصداق كل مظاهر الاستحمار، الذي صنعه ورعته الدولة الصفوية، بينما التشيع العلوي هو الإسلام بكل ما يحمله من مظاهر الرقي والكمال للإنسان والمجتمع، من دون أن يهمل العوامل التي صنعه، إضافة إلى تأثيراته على الواقع الإسلامي المعاصر.

وقد ركز شريعتي على جانبين مهمين في عملية نقد الفكر الديني، يتمثل الأول منهما في الجانب العقدي والإيماني، حيث غاص في بيان العقائد الدينية التي تعرضت للتزييف، مركزاً على مسألة الإمامة باعتبار الظروف التي نقلتها من مباحث السياسة الشرعية وجعلتها ركناً من أركان الدين، وهذا التحول

له بطبيعة الحال آثار متفاوتة الخطورة، خاصة إذا درسنا التجربة التاريخية الإسلامية، والتي لا تزال انعكاسات الماضي مستمرة إلى الحاضر فيها. وهذا ما استدعى المقارنة بين الأسس الإعتقادية التي يكرسها كل من التشيع العلوي والتشيع الصفوي. أما الثاني فهو الجانب التعبدي والاجتماعي، إذ فعل دور العبادات في الحياة الاجتماعية، ورفض الكثير من الرؤى الفقهية التي تحمل مقاصد الشريعة ولا تقيم وزنا للإنسان. وهنا تبرز أزمة المؤسسة الدينية التي لا تراعي تطور المجتمع ولا اختلاف الظروف الزمنية والمكانية في تناول المسائل الدينية، خاصة مع ما سماه الاستبداد الديني الناتج عن تحالف السلطة والمال مع المؤسسة الدينية لتكريس الاستحمار والركود الحضاري. ناهيك عن أن فهم الدين لا يحتاج إلى واسطة، وقد فرق شريعتي بين علماء الدين الحقيقيين وبين الروحانيين الذين جعلوا الدين كأفيون يلهي الناس عن الوعي بواقعهم ومتطلباته.

- بعد نقد الفكر الديني تأتي مرحلة بناء فكر ديني جديد، والتجديد عند شريعتي متعلق بعدة نقاط:
- تحويل العقيدة إلى ثورة وهو ما تحققه الأيديولوجيا، التي جعلها شريعتي المحرك الأساسي لهذا التحويل
 - بناء المشروع ككل على الرؤية الكونية التوحيدية، واعتباره للإنسان مركز التحول الحضاري بصفته خليفة الله في الأرض وامتلاكه للمقومات التي تؤهله لذلك. من دون إغفال السنن والقوانين التي تسير الكون والمجتمع.
 - العودة إلى الذات كأحد أركان مشروع شريعتي هي بمثابة التعبير عن صراع الهوية، مع التركيز على كونها ميزة أساسية في عصر المفكر، وقد كانت له رؤيته في الموضوع، ولم يكن شريعتي مستلبا في صياغته لنموذج الهوية، بل إنه استفاد من الطروحات التي كانت رائجة في عصره خاصة فيما يتعلق بنتائج حركات التحرر من دون أن يفقد مرونته في التأسيس الإسلامي للبناء الحضاري.
 - قراءة الدين قراءة اجتماعية وهو ما تجلّى من خلال المفاهيم التي وظيفها كمصطلحي الشرك والتوحيد، إذ أخرجهما من حقل الدلالة الديني وأسقطهما على الواقع الاجتماعي.
 - إعادة قراءة المفاهيم المركزية التي تشكل الرؤية الشيعية كمفهوم الإمام مثلا، والذي يعتبر نقلة نوعية في الفكر الشيعي المعاصر إذ يربط أهليته باستعداداته النفسية وقدرته على تحمل المسؤولية الاجتماعية بدلا من ربطه بالنسب الشريف.

أما مقومات التجديد عند شريعتي فهي انتقال بين وضعين؛ من الإمامة إلى الأمة، حيث يتجاوز الرؤية الشيعية في تقديس الإمام إلى الخطاب الجامع الذي يركز على مفهوم الأمة باعتباره من المفاهيم التي تركز وحدة الصف الإسلامي، وفي هذا دعوة إلى طي صفحة الخلافات المذهبية التي تتغذى على روافد التفرقة والتمزق، سواء ما تعلق بالتاريخ أو حتى بالمعطيات المعاصرة، وهو ذات الانتقال من التشيع الصفوي إلى التشيع العلوي. وقد ركز شريعتي أيضا على فتح باب الاجتهاد، باعتباره حاجة ملحة لبعث العقل من جديد، والتحرر من ماضوية الخطاب الديني وانغلاقه، وهذا لا يعني التكر للتراث الإسلامي، بل يعني تصحيحه وتوظيف الجانب الإيجابي منه. كما ركز على الإنسان باعتباره خليفة الله في الأرض والمكلف بعمارته وفق المقومات التي يمتلكها.

اتسم خطاب شريعتي بعمق الطرح وتنوع المباني المنهجية والمعرفية، وقد ساهم هذا في إخفاء أحد الجوانب المهمة في شخصية المفكر الميال إلى العزلة، ويمكن الاستدلال على ذلك بنصوصه الصحراوية التي كانت مختلفة في شكلها ومحتواها عن النصوص الإسلامية والاجتماعية. إذ عبر شريعتي فيها عن الألم الوجودي والته الذي عانى منه، كما أن أحد مميزاتهما هو وجود لمسة عرفانية واضحة المعالم، ناهيك عن كونها صوته الداخلي ومواجهته أمام ذاته. وإن كانت في معظم الأحيان تعبيراً عن حالته الخاصة، إلا أنها تمثل أيضا وجهها من أوجه النقد التي وجهها للوضع العام الذي تواجد فيه. وهو ما يبدو جليا من خلال استعماله للأسماء المستعارة والتخفي وراء شخصيات وهمية لا وجود لها في الواقع، رغم أن الدارس لشريعتي لا يخامر شك في وجودها بناء على الطريقة الدقيقة التي وظفها المفكر بها. وقد منحه هذا حرية التعبير التي لم تكن موجودة بالشكل المطلوب خاصة خلال تلك الفترة في حالة بلد كإيران، وقد تميز بغياب الاستقرار على كافة المستويات، إضافة إلى التضييق الذي عانى منه شريعتي من طرف السلطة السياسية آنذاك، لذلك فالأسماء المستعارة من جهة، والرمزية التي طغت على مؤلفاته - وهذا لا يخص النصوص الصحراوية فقط بل هي إحدى مميزات خطابه بشكل عام - كانت بمثابة منفذ يعبر من خلاله عن رؤاه بطريقة آمنة. وهو ما جعل خطاب شريعتي بذلك التأثير إذ استطاع إيصال أفكاره في مختلف الظروف التي مر بها، وهذا ما أكسبه قاعدة جماهيرية واسعة، وما ميزه أيضا أنه عقلن خطابه الديني وكان مغايرا لما تطرحه الهيئات الدينية ورجال الدين، كما أنه تناول المسائل التي كان لها تأثير في واقع الناس، بل قد استطاع مناقشة القضايا الفكرية بشكل مبسط مع مختلف فئات المتلقين، بخلاف المفكرين الذين لم يستطيعوا التحرر من خطابات الأبراج العاجية. وما نلمسه أيضا التأسيس القرآني للفكر الديني عند شريعتي، إذ رافقه في مختلف المراحل سواء ما تعلق بالبناء المفاهيمي أو إسقاط القصص القرآني وتوظيفه على إشكالات الواقع...

شريعتي لم يعتبر نفسه معصوماً عن الخطأ بل دعا إلى مناقشة أفكاره ورؤاه وتصويبها، لكن لفعل ذلك ينبغي استعمال الأدوات ذاتها، وإلا فإن النتائج ستجانب الصواب لا محالة، وهو ما وقع فيه رجال الدين الذين شنوا عليه حملات واسعة من جهة، والمنتهمون إلى التيارات الحداثية من جهة أخرى، باعتبار أن منطلقهم في تناول المسائل الدينية مغاير تماماً لمنطلق شريعتي. والأمر نفسه ينطبق على آثاره الإسلامية والاجتماعية والصحراوية. كما أن ما قدمه شريعتي هو إضافة مهمة للفكر الإسلامي المعاصر سواء من ناحية القضايا أو المنهج أو اللغة ... لذلك لا ينبغي تهويله ولا تهويله، وإنما علينا التعامل معه من دون إغفال التحديات التي واجهته والظروف والعوامل التي صنعتها حتى لا نبخسه حقه.

التوصيات

- فهم الأيديولوجيا التي رسمها شريعتي في تنوير الخطاب الديني.
- الاعتناء بصحراويات شريعتي سيكشف عن جوانب مخفية في شخصيته وتوجهه الفكري بشكل أعمق.
- اكتشاف أكبر لمساحات التأثير والتأثر لدى شريعتي، من ناحية أصالة الأفكار ونتائجها الواقعية.

الملاحق

جامعة الأمير
مركز الدراسات والبحوث
للعلوم الإسلامية

ملحق رقم 1: النص الكامل لبيان "التعريض بالإرشاد"*

«بعد إيراد مقدمة حافلة بالسباب والشتائم والتهم والافتراءات ضد مؤسسة الإرشاد ومؤسسيها والعاملين فيها وحتى المبنى الذي تقع فيه. يبدأ البيان بالإشارة إلى النقاط التالية في معرض الإجابة على أسئلة زعموا أنها موجهة إلى عدة شخصيات (دينية ذات ورع وتقوى)، من قبيل أناس يريدون أن يتعرفوا على ماهية المؤسسة ووجهها الحقيقي، وإليك نص البيان:

إن أفضل وسيلة لإيضاح أغراض هذه المؤسسة ومن يقف وراءها هو التمعن في النقاط التالية:

دراسة الأحوال الشخصية والخلفيات العقائدية للأشخاص الذين يرتادون هذه المؤسسة وينشطون في العمل فيها، مع التعرف على السيرة الذاتية لمن يقفون وراءها وتقصي سوابقهم وسلوكياتهم ماضيا وحاضرا.

التعرف على نوع الخطب والمقالات والندوات والاحتفالات التي تقام فيها.

إجراء دراسة ومسح شامل لمنشورات هذه المؤسسة والتي تطرح عادة تحت شعارات دينية لأجل تمريرها على البسطاء من الناس.

هذا الأمر يبدو ضروريا على صعيد النقطتين الأولى والثانية، إذ لا بد من الإتيان بشواهد قد لا يتسنى للقارئ الحصول عليها إلا نادرا.

أما النقطة الثالثة فالمسألة تكاد تكون محسومة باعتبار أن منشورات هذه المؤسسة في متناول أيدي الجميع ولا حاجة إلى بذل مزيد جهد وعناء لتوفيرها كأدلة لتوفيرها كأدلة وشواهد.

يعتقد البعض أن حسينية الإرشاد يقتصر نشاطها على ترويج الوهابية والتسنن والتشكيك بمبادئ المذهب الشيعي، وأحيانا نشر بعض المفاسد العملية من قبيل الموسيقى والدعوة إلى اختلاط الرجال بالنساء. وليس لها غرض مناوئ لأصل الدين الإسلامي، ولكن سيتضح قريبا جدا أن المؤلفات الصادرة عن هذه المؤسسة تعدت ذلك إلى أكثر من ذلك، وحاولت تحت شعار الموضوعية والحياد والتحرر والانفتاح ونبد التعصب أن ترسخ في أذهان الناس أن اللادينية هي حالة اجتماعية وظاهرة إنسانية يجب

* - للاطلاع على نص البيان ينظر: علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص ص 89-93

القبول بها ولا داعي للإصرار على وجود ديانة سماوية يجب على الجميع اتباعها. وسوف نشير أدناه إلى واحدة بالألف من هذه المؤلفات والمنشورات الصادرة عن المؤسسة المشار إليها داعين أهل الفن والخبرة إلى التمعن في مضامينها ومطالعتها بصورة تفصيلية:

"خلافة الشيخين وكون خلافتيهما نوعاً من الحكومة الإلهية"

جاء في الجدول الأول من كتاب "محمد خاتم الأنبياء" ص 361 ما يلي: «كان أكثر هدوءاً تلك الليلة (والمقصود النبي صلى الله عليه وآله) وصباح يوم الاثنين الذي كان يلتقط فيه أنفاسه الأخيرة حركه من السرير إلى أن وصل إلى عتبة باب بيت عائشة فأزاح الستار ورأى الناس يصلون مع أبي بكر، وفجأة انتبه الناس إلى النبي وهو ينظر إليهم وعلى سيماه تلوح ابتسامة وديعة، كان النبي مسروراً جداً لأنه رأى الناس في المسجد على خلاف ما كان يتوقع، واطمأن إلى مصير ومستقبل المسلمين في حال غيابه عنهم...».

حظر المحاضرات العامة*:

«رغم أن السافاك أمر شريعتي بإبلاغهم عن أية دعوات توجه إليه، إلا أن مكتب طهران اتخذ في الثاني والعشرين من نيسان/أبريل 1969م قراراً رسمياً بمنع شريعتي من تقديم أية محاضرات عامة دون معرفتهم وموافقتهم. هكذا وصل القرار إلى فرع السافاك في خراسان لإبلاغ علي شريعتي بقرار الحظر. لقد كانت محاضراته المتنقلة هذه وشعبيتها الكبيرة التي بلغت خلال ستة أشهر فقط سبباً كافياً كي يقع شريعتي تحت المراقبة الدقيقة من الأجهزة الأمنية.

في تقرير من بهرامي إلى سافاك طهران بتاريخ 25 نيسان/أبريل 1969 أشار إلى أنه قبل تلقي "الأمر أعلاه" (أي قرار الحظر) أمر شريعتي بعدم قبول أية دعوات أخرى دون موافقة مسبقة من السافاك. ويتبين من تقرير بهرامي أن سافاك خراسان استجوب شريعتي مرة أخرى حول كل ما يتعلق بمحاضراته. ويقول التقرير إن شريعتي دُعي إلى إلقاء محاضرة في جامعة طهران في 27 نيسان/أبريل ودُعي كذلك في حسينية الإرشاد وجمعية الطلاب الإسلامية حين كان في طهران. ويضيف التقرير:

* - ينظر: علي رهنما، ص ص 489-490

كما أوضحت التقارير المتكررة، فالدكتور شريعتي مفيد جدا للعملاء الأجانب والعناصر المتطرفة، لكنه سيكون أكثر فائدة للسافاك والدولة لو جرت إدارته على نحو جيد. هذا الشخص واسع المعرفة وغير مقبول بين رجال الدين المتطرفين، لكن اليساريين يثقون به. ويرى مكتب السافاك في خراسان أن التضييق على الدكتور شريعتي سيفضي إلى فقدان إيمانه بالنظام والدولة، وبما أن لديه مناصرين كثيرين فقد يؤدي ذلك إلى نتائج غير محمودة. أما إن وضع برنامج ومشروع منظم للتحكم فيه على ضوء أفكاره الجديدة فيمكن أن يصبح مفيدا».

ملحق رقم (2): نص رسالة شريعتي إلى ابنه حسان:

«...لا أعرف ماذا تجبئ لي الأيام، وأي دور كتب علي في أداء رسالة الله العظيمة؛ ولكنني واثق بأن لي دورا لم أتممه بعد، وإلا فكيف لا أزال حيا أرزق، بينما كان يجب أن تكون عظامي قد بليت سبع مرات إلى حد الآن!

إن حياتي عبارة عن مراحل شبيهة بالخطط الحماسية!! إذ أنني أبدأ عملا معيناً، ثم يبلغ نهايته بعد خمس سنوات، حيث أبدأ مرحلة جديدة مما يشبه الصفر:

منذ بداية شبابي وإلى سقوط حكم الدكتور مصدق وبداية الحكم الدكتاتوري، كانت خمس سنوات من النشاط، ثم بدأت مرحلة العمل السري في "حركة المقاومة الوطنية" التي انتهت بعد خمس سنوات، حيث تشتت الحركة وانتهت أنا للسجن؛ ثم فترة الدراسة في أوروبا (1959-1964)؛ وفترة العودة إلى الوطن (1964-1969) وفيها: السجن والبطالة والنشاطات الأولى في الجامعة؛ ثم فترة نشاطاتي ومحاضراتي في حسينية الإرشاد (1969-1979)؛ بعدها قضيت خمس سنوات في ظل القمع والإرهاب، السجن والمراقبة، وها أنذا أبدأ خمس سنوات جديدة!

أحمد الله لأني عانيت كل تلك التجارب والنكسات المتعاقبة، ولا يزال عودي صلباً. أي جلد سميك يغطي ويحمي هذا الجسد! إن بعض علماء النفس يقولون، بأن الجيل الواحد لا يتحمل أكثر من هزيمة واحدة.. وها أنذا أعد نفسي للهزيمة السادسة أو السابعة. الهزيمة أم النصر... وما الفرق لنا؟ إن ذلك مهم للتجار والرياضيين ومحتري السياسة، أما بالنسبة لنا، فالمهم هو أداءنا لرسالة الله وقيامنا بواجبنا، تحت كل الظروف وفي مواجهة كل الاحتمالات. فإذا انتصرنا، نرجو من الله أن يقينا شر الغرور ونزعة الظلم واضطهاد الآخرين؛ وإذا هزمنا، نرجو من الله أن يقينا من الذل والهوان والخنوع...

إن الكفاح من أجل الحقيقة والحرية، ومن أجل فلاح الإنسان هو أعظم سعادة، وإن إخلاصي لهذا الكفاح وتكريس حياتي من أجل الشعب، يخفف من شعوري بالتقصير من نواحٍ أخرى، حيث لم أستطع أن أكون زوجاً جيداً ولا أباً جيداً!

أحياناً أقلق، إذ أخشى أن تضطهد السلطة أطفال الصغار ووالدي الشيخ المريض؛ ولكن مهما يحدث فإنه في سبيل الله؛ والمرء حينما يتخذ لنفسه سبيلاً، ينبغي أن يستعد لكل الاحتمالات.. وأن يسير إلى النهاية حازماً مصمماً مثل الكركدن...

﴿فَأَقْرَهُ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾ إن ما نقوم به ونحن نمتلئ بجمارة الإيمان والعاطفة، يحتاج إلى نفس طويل وطبع صبور على الشدائد، كما يحتاج إلى إيمان وتعصب شديدين... اللهم امنحنا ذلك ووفق خطانا».

من آخر رسالة كتبها شريعتي إلى ابنه حسان-1977-

ألحقها فاضل رسول بكتابه هكذا تكلم علي شريعتي، ص ص 242-243

ملحق رقم (3): رسالة فرانس فانون إلى علي شريعتي

في "الإصدار الموجه للقراء" من أطروحته في الشريعة (الأعمال الكاملة رقم 30 : 6-7) ذكر شريعتي رسالة أرسلها إليه فانون من مكتب المجاهد في 1961 وقدم فانونكما يلي: «أود في نهاية الحوار معك أن أقرأ فقرة من رسالة فرانس فانون، صديقي العبقري، واحد من أجمل شخصيات البطولة في وقتنا الجبان، رسالة كتبها لي في آخر أيام حياته: حارب العالم الإسلامي ضد الغرب والاحتلال أكثر من كل من آسيا وإفريقيا، هذان العدوان القديمان للإسلام سببا له إصابات بليغة لجسده وروحه وقد تحمل وحده كره هذان العدوان. وبالرغم من أني لا أشعر بنفس شعورك اتجاهه إلا أني أرغب أكثر منك في التأكيد على ملاحظتك بأن الإسلام في العالم الثالث يؤوي القدرة المعادية للاستعمار والمعادية للغرب أكثر من أي قوة سياسية أو إيديولوجية.

أتمنى أن مفكريكم الحقيقيين على دراية بصعود كتلة أوعي الشعوب في بلدهم وحشدتهم للنضال ضد العنف والمغريات السامة والأفكار المشبوهة، وكذلك على دراية بالوسائل والحلول القادمة من أوروبا.

أتمنى أن مفكريكم يجيدون استعمال الموارد الثقافية والاجتماعية الواسعة الموجودة في المجتمعات والعقول الإسلامية هادفين إلى تحرير الحضارة وتأسيس حضارة أخرى واستنشاق هذه الروح داخل جسد المشرق الإسلامي المتعب. ومن واجبك أنت وزملاؤك إتمام هذا المهمة.

بالطبع أعلم أن جهودكم لا تتوافق مع ما أسعى إليه لبناء أمة موحدة ومنسجمة في هذا البلد الذي ينتمي إلى العالم الثالث بدلا من ذلك يمكنني القول أن ما يوحدنا يقودني إلى معرفة أن هذا المنهج خطوة ذكية نحو العالم المثالي.

أعتقد أن إحياء العقول الدينية والمذهبية يمكنه عرقلة لم شمل الأمة وتفريقها هذا ما يقلقني حول جهود مناظلي - جمعية العلماء المغاربة- مع كامل احترامي لمساهماتهم في النضال ضد الاستعمار الثقافي الفرنسي.

مع ذلك فإن تفسيرك لإعادة إحياء الروح الدينية وجهودك لتحريك هذه القوة العظمى يهدف إلى تحرير مجموعة كبيرة من الأشخاص المهديين بالانفصال عن شخصيتهم.. الطريق الذي أخذته على نهج سنغور، جومو كنيانا، كاتب ياسين وكل من تعهد بإحياء الأمة الأفريقية كما فعلت أنا. وبالرغم من أن مساري يختلف وحتى يتناقض مع مسارك إلا أنني متأكد أنه سيلتقي به في نهاية المطاف حيث يعيش البشر بخير.

Frantz Fanon ; Alienation and Freedom; BLOOMSBURY ACADEMIC

Bloomsbury Publishing , London, First published 2018, P 667-669

الفهارس

جامعة الأمير
عبدالمؤمن
للعلوم الإسلامية

أولاً: فهرس الآيات

الصفحة	الرقم	طرف الآية
سورة الفاتحة		
5	4	﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾
سورة البقرة		
132	249	﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً﴾
133	143	﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾
145	218	﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا...﴾
155	170	﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ...﴾
230	251	﴿وَأُولَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ...﴾
245	134	﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ...﴾
251	134	﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ﴾
سورة آل عمران		
142	21	﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ...﴾
146	195	﴿فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ...﴾
240	96	﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ...﴾
251	20	﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ﴾
297	28	﴿وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾
322	137	﴿فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ...﴾

سورة النساء		
198	3	﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ... ﴾
278	1	﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ... ﴾
سورة المائدة		
168	54	﴿ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾
227	99	﴿ مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ... ﴾
سورة الأنعام		
7	161	﴿ قُلْ إِنِّي هَدَيْتَنِي رَبِّيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ... ﴾
سورة التوبة		
5	36	﴿ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾
135	106	﴿ وَءَاخِرُونَ مَرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ ﴾
303	34	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ كَثِيرًا... ﴾
322	109	﴿ أَفَأَمَّ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا... ﴾
سورة يوسف		
5	40	﴿ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾
7	40	﴿ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ... لَا يَعْلَمُونَ ﴾
سورة الرعد		
251، 245	11	﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾
251	40	﴿ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ ﴾

سورة الحجر		
257	9	﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ ﴾
سورة النحل		
146	41	﴿ وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا... ﴾
251	82	﴿ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ ﴾
سورة الإسراء		
201	31	﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ﴾
247	36	﴿ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴾
سورة الكهف		
251	29	﴿ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾
سورة الحج		
119	-39 40	﴿ أُوذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَالِمُونَ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ... ﴾
سورة القصص		
132	5	﴿ وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ... ﴾
199	77	﴿ وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ... ﴾
سورة الروم		
5	30	﴿ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾
سورة الأحزاب		
245	67	﴿ وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا ﴾

سورة فاطر		
297	18	﴿ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴾
سورة الزمر		
7	11	﴿ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ ﴿١١﴾ ﴾
سورة غافر		
7	65	﴿ هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ... الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾
149	60	﴿ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾
سورة الشورى		
223	11	﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾
297	53	﴿ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ ﴾
سورة الفتح		
238	23	﴿ سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾
سورة الحجرات		
230	13	﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾
274	10	﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾
277	13	﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا ... ﴾
سورة الطور		
247	21	﴿ كُلُّ أَمْرٍ إِيمًا كَسَبَ رَهِيئًا ﴾
سورة النجم		
245	39	﴿ وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾

سورة الحديد		
231	25	﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ ... إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿١٥﴾ ﴾
سورة الجمعة		
165	5	﴿ مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا... ﴾
سورة التغابن		
240	17	﴿ إِنْ تَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا ﴾
سورة المدثر		
245 251	38	﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾
سورة الغاشية		
257	21	﴿ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ ﴿١﴾ ﴾
سورة التكاثر		
121	-1	﴿ أَلَمْ تَكُنْ مِنَ الْتَّكَاثُرِ ﴿١﴾ حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ ﴿٢﴾ ﴾
سورة الماعون		
142	-1	﴿ أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْإِيمَانِ ﴿١﴾ ... ﴾

ثانيا: فهرس الأعلام

العلم	الصفحة
ابن سينا	130
أبو القاسم القشيري	57
أبو ذر الغفاري	129، 130، 131، 139
أبو سعيد أبي الخير	57
أبو يزيد البسطامي	57
إحسان نراقي	327
أحمد الخراساني	70
أحمد كسروري	37
أحمد كسروري	37، 52
أرنولد تويني	77
إفاريست كالوا	57
ألبيير كامو	312
ألكسيس كاريل	57
الإمام السجاد	148، 149، 176
آية الله الأصفهاني	326
آية الله البروجردي	45
آية الله الخميني	34، 43
آية الله الكاشاني	45
آية الله الميلاني	326
آية الله بهباني	52
آية الله زنجاني	55
آية الله طالقاني	45، 55
إيريك فروم	7

60	بريستويج
59	بوران شريعت رضوي
73، 60	جاك بيرك
312، 83، 73، 60	جان بول سارتر
191، 36، 35، 34	جلال آل أحمد
45	جلال نائيني
70، 57، 32، 23	جمال الدين الأفغاني
57	الجنيد البغدادي
327، 72، 60، 59	جورج غورفيتش
63، 62	الحسن بن صدر
62	حسن حبيبي
326	حسن يوسف أشكوري
321، 176، 174، 132، 129، 102	الحسين
83، 61، 57	الحلاج
17	حيدر حب الله
332، 329، 328	داريوش شايغان
83، 61، 8	دوركايم
47، 43، 42	رضا شاه بهلوي
61	سلمان الفارسي
311	سوسن شريعتي
45	سيد ضياء الدين جوادي
51، 50، 46، 45، 40	الشاه
233	شمس التبريزي
56	شوبنهاور
45، 33، 32، 31، 30	الشيخ النائيني
56	صادق هدايات

332، 331	عبد الجبار الرفاعي
32	عبد الرحمن الكواكبي
332، 330، 329	عبد الكريم سروش
184، 180، 176، 171	علي بن أبي طالب
233	الغزالي
203، 172	فاطمة
83، 72، 61	فرانز فانون
57	فرويد
117، 86، 77	كارل ماركس
56	كافكا
60	كوكتو
83، 61	لوي برول
83، 71، 61	لويس ماسينيون
333	مارتن لوثر
13	مالك بن نبي
327	المجلسي
71، 57، 28	محمد إقبال
70، 69، 58، 53	محمد تقي الدين شريعتي
40	محمد حسن الشيرازي
52	محمد طباطبائي
27، 26، 25	محمد عبده
326	محمد علي الأنصاري
55، 54، 48، 45، 44	محمد مصدق
327، 325	مرتضى مطهري
55	مهدي بازركان
59	مهدي شريعت رضوي

57، 56	موريس متريك
67	موسى الصدر
52	ميرزا مالكم خان
39	ناصر الدين شاه
83، 61	هالبواكس
74	هايدجر
60	هنري ماسيه
67	ياسر عرفات

عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثالثا: قائمة المصادر

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم:

أولا: المصادر

• علي شريعتي:

1. أبي أمي نحن متهمون، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ط2، 2007
2. الأخلاق للشباب والطلاب والناشئة، ترجمة موسى قصير، مؤسسة نشر آثار الدكتور علي شريعتي، طهران، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ط2، 1428هـ، 2007م.
3. الإسلام ومدارس الغرب، ترجمة عباس الترجمان، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، مؤسسة نشر آثار الدكتور شريعتي، طهران، ط1، 2008
4. الإمام السجاد أجمل روح عابدة، ترجمة إحسان صوفان، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، مؤسسة نشر آثار الدكتور علي شريعتي، طهران، ط2، 1428هـ-2007م
5. الإمام علي في محنه الثلاث، ترجمة علي الحسيني، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ط2، 2007م-1438هـ
6. الأمة والإمامة، مراجعة حسين علي شعيب، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، مؤسسة نشر آثار الدكتور علي شريعتي، طهران، ط2، 1428-2007
7. الإنسان والإسلام، ترجمة عباس الترجمان، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ط2، 2007م-1438هـ
8. الإنسان والتاريخ، ترجمة خليل علي، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، مؤسسة نشر آثار الدكتور علي شريعتي، طهران، ط2، 1428هـ-2007م
9. بناء الذات الثورية، ترجمة إبراهيم دسوقي شتا، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، مؤسسة نشر آثار الدكتور علي شريعتي، طهران، ط2، 1428هـ-2007م
10. تاريخ الحضارة، ترجمة حسين نصيري، دار الأمير، بيروت، ط2، 2007
11. تاريخ ومعرفة الأديان، ترجمة حسين النصيري، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، مؤسسة نشر آثار الدكتور علي شريعتي، طهران، ط1، 1429-2008، ج1
12. التشيع مسؤولية، ترجمة إبراهيم دسوقي شتا، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، مؤسسة نشر آثار الدكتور علي شريعتي، طهران، ط2، 1428هـ-2007م

13. ثلوت العرفان والمساواة والحرية، ترجمة حسن الصراف، دار الرافدين بيروت، OPUS PUBLISHERS، كندا، ط1، 2017.
14. الحج الفريضة الخامسة، ترجمة عباس أمير زادة، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، مؤسسة نشر آثار الدكتور علي شريعتي، طهران، ط2، 1428هـ - 2007م
15. الحرّ إنسان بين خيار الفاجعة والفلاح، ترجمة هاشم محسن الأمين، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ط2، 1428هـ - 2007م، ص27
16. حسن ومحبوبة، ترجمة موسى قصير، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، مؤسسة نشر آثار علي شريعتي، طهران، ط2، 1428هـ - 2007م
17. الحسين وارث آدم، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ط2، 1438هـ - 2007م
18. دين ضد الدين، ترجمة حيدر مجيد، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ط1، 1423هـ - 2007م
19. سيماء محمد، ترجمة جعفر سامي الدبوبي، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، مؤسسة نشر آثار الدكتور علي شريعتي، طهران، ط2، 1428 - 2007م
20. الشهادة، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ط2، 1428هـ - 2007م
21. الصحراء، ترجمة حسن الصراف، دار الرافدين، بيروت، ط1، 2017
22. التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ترجمة حيدر مجيد، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، مؤسسة نشر آثار الدكتور علي شريعتي، طهران، ط2، 1428هـ - 2007م
23. النباهة والاستحمار، ترجمة هادي السيد ياسين، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، مؤسسة نشر آثار الدكتور شريعتي، طهران، ط2، 1428هـ - 2007م
24. العودة إلى الذات، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، مؤسسة نشر آثار الدكتور علي شريعتي، طهران، ط2، 1426هـ - 2006م
25. فاطمة هي فاطمة، ترجمة هاجر القحطاني، دار الأمير، بيروت، ط2، 2007
26. محمد خاتم النبيين من الهجرة حتى الوفاة، ترجمة أبو علي الموسوي، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، مؤسسة نشر آثار الدكتور علي شريعتي، طهران، ط2، 2007
27. مسؤولية المثقف، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، مؤسسة نشر آثار الدكتور علي شريعتي، طهران، ط2، 1428هـ - 2007م

28. مسؤولية المرأة، ترجمة خليل الهنداوي، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، مؤسسة نشر آثار الدكتور علي شريعتي، طهران، ط2، 1428هـ-2007م.
29. معرفة الإسلام، ترجمة حيدر مجيد، مراجعة حسين شعيب، دار الأمير، بيروت، ط2، 2007
30. منهج التعرف على الإسلام، ترجمة عادل كاظم، مؤسسة نشر آثار الدكتور علي شريعتي، طهران، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ط2، 1428هـ-2007م

ثانياً: المراجع

31. آمال السبكي، إيران بين ثورتين (1979.1906)، عالم المعرفة، الكويت، أكتوبر 1949
32. إيريش فروم، التحليل النفسي والدين، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، دار الحوار، سوريا، ط1، 2012
33. عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ترجمة أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2009
34. أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، ترجمة محمد كاظم سباق، دار القلم، الكويت، ط5، 1391هـ-1971م
35. أحمد البغدادي، تجديد الفكر الديني دعوة لاستخدام العقل، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط2، 2008
36. أحمد الكسروي، التشيع والشيعة، مراجعة وتحقيق ناصر بن عبد الله الففاري وسلمان العودة، دم ن، ط1، 1988
37. أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، دط، دت
38. أحمد عبد القادر الشاذلي، الاغتيالات السياسية في إيران، العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1997
39. آذر نفيسي، أشياء كنت ساكنة عنها، ترجمة عبد الأمير صالح، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، دط، 2014
40. أرنولد إبراهيميان، تاريخ إيران الحديثة، ترجمة مجدي صبحي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير، 2014
41. أنتوني غدنر، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005

42. أنور أبو طه وآخرون، خطاب التجديد الإسلامي الأزمنة والأسئلة، دار الفكر، دمشق، ط1، 1425هـ-2004م
43. بھروز غماري تبريزي، الإسلاموية والسعي إلى الحدائث البديلة، ترجمة أحمد محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2018
44. بيزن ازدي، مدخل إلى السياسة الخارجية لجمهورية إيران الإسلامية، ترجمة سعيد الصباغ، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ط1، 1420-2000
45. توشيهيكو إزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ترجمة هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007
46. جعفر عبد الرزاق، الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي 1905.1920، قضايا إسلامية معاصرة، مؤسسة الأعراف للنشر، الكتاب 22، 1420هـ-2000م.
47. جلال آل أحمد، المستنبرون خدمة وخيانة، ترجمة سلوى عباس أبو غزال، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005
48. جمال الدين الأفغاني، الرد على الدهريين، ترجمة محمد عبده، المكتبة المحمودية التجارية بميدان الجامع الأزهر، مصر، دط، 1354هـ-1935م
49. جميل قاسم، علي شريعتي المهجرة إلى الذات، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2010
50. جيمس فرايزر، الغصن الذهبي دراسة في السحر والدين، ترجمة نايف الخوص، دار الفرقد، دمشق، ط1، 2014
51. حامد صادق قنبي، الكون والإنسان في التصور الإسلامي، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1400هـ-1980م
52. حجت مرتجى، التيارات السياسية في إيران المعاصرة، ترجمة محمود علاوى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002
53. حسن الصعيب، الماركسية والدين من لاهوت التحرير المسيحي إلى لاهوت التحرير الإسلامي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دط، 2009
54. حسن حنفي، اليمين واليسار في الفكر الديني، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، دط، 1996

55. حقي شفيق صالح، سقوط عرش الطاووس انخيار القوات المسلحة الإيرانية في عهد الأسرة البهلوية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، دت
56. حمزة الحسن، طقوس التشيع الهوية والسياسة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2004
57. حميد بارسانيا، الخريطة الفكرية الإيرانية عشية الثورة دراسة اجتماعية معرفية، تعريب خليل زامل العصامي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت ط1، 2012
58. حيدر حب الله، مسألة المنهج في الفكر الإسلامي وقفات وملاحظات، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2007
59. داريوش شايغان، أوهم الهوية، ترجمة محمد علي مقلد، دار الساقى، بيروت، ط1، 1993
60. داريوش شايغان، ما الثورة الدينية الحضارات التقليدية في مواجهة الغرب، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، جنيف، دار الساقى، بيروت، ط1، 2004
61. دانيا محمد بازركان، يسقط الاستعمار روائع أفكار علي شريعتي، مركز الناقد الثقافي، سوريا، ط1، 2010،
62. دونالد ويلبر، إيران ماضيها وحاضرها، ترجمة عبد النعيم محمد حسنين، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1985
63. ذبيان الشمري، إيران بين طغيان الشاه ودموية الخميني، مؤسسة المدينة للصحافة، ط1، 1983
64. رأفت غنيمي الشيخ، فلسفة التاريخ، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، دت
65. رودولف أوتو، فكرة القدسي التقصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلاني، دار المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 2010
66. روي متحدي، بردة النبي الدين والسياسة في إيران، ترجمة رضوان السيد، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط2، 2007
67. زكي الميلاد، الإسلام والتجديد كيف يتجدد الفكر الإسلامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2008
68. الزواوي بغوره، الإسلام والحكم دراسات في المسألة السياسية في الفكر الإسلامي المعاصر، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية، لبنان، ط1، 2019
69. سعيد الصباغ، تاريخ إيران السياسي جذور التحول 1900.1941، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ط1، 2000

70. سعيد شبار، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 2007
71. سيد جلال الدين المدني، تاريخ إيران السياسي المعاصر، ترجمة سامر مشكور، منظمة الإعلام الإسلامي، إيران، ط1، 1993
72. الشريف زيتوني، محمد إقبال وشذرات من فلسفته الإحيائية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دط، دت
73. شيرين عبادي، مذكرات الثورة والأمل، ترجمة حسام عيتاني، دار الساقى، بيروت، ط2، 2011
74. طارق رمضان، الإصلاح الجذري الأخلاقيات الإسلامية والتحرر، ترجمة أمين الأيوبي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010
75. طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، دط، دت
76. طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، دط، دت
77. طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، دط، 1416هـ-1995
78. عبد الجبار الرفاعي، الدين والاعتراب الميتافيزيقي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، التنوير، لبنان، ط2، 2019
79. عبد الجبار الرفاعي، الدين والظماً الأنطولوجي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، دار التنوير، بيروت، ط1، 2016
80. عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، دار التنوير، بيروت، ط2، 2013
81. عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، دار الهادي، بيروت ط2، 2008
82. عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار ابن الجوزي، مصر، ط1، 2010
83. عبد الرزاق الجبران، علي شريعتي وتجديد التفكير الديني بين العودة إلى الذات وبناء الايديولوجيا، دار الأمير، بيروت، ط1، 2002
84. عبد العزيز العماري، في الفكر السياسي العربي الإسلامي من الإمامة والخلافة إلى الدولة مقارنة في نشأة وتطور النظريتين السياسييتين السنية والشيعية، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، ط1، 2015

85. عبد الكريم سروش، السياسة والتدين، ترجمة أحمد القباجي، دار الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2009
86. عبد الكريم سروش، العقل والحرية، ترجمة أحمد القباجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2010
87. عبد المجيد النجار، مراجعات في الفكر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 2008
88. عبد الوهاب عزام، محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، دط، 2014
89. علي المؤمن، الإسلام والتجديد رؤى في الفكر الإسلامي المعاصر، دار الروضة، بيروت، ط1، 2000
90. علي المؤمن، الإسلام والتجديد رؤى في الفكر الإسلامي المعاصر، دار الروضة، بيروت، ط1، 2000
91. علي رهنما، علي شريعتي سيرة سياسية، ترجمة أحمد حسن المعيلي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2016
92. علي عباس الموسوي، قراءة نقدية في تجديد الفكر الديني، دار الهادي، بيروت، ط1، 1422-2002
93. علي عبود المحمداوي وآخرون، فلسفة الدين مقولة المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، منشورات ضفاف، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، دار الأمان، الرباط، ط1، 1433هـ-2012م
94. فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي فكره ودوره في نهوض الحركة الإسلامية مع نصوص مختارة من كتاباته، دار الكلمة، بيروت، ط3، 1987
95. فاطمة الصمادي، التيارات السياسية في إيران صراع رجال الدين والسياسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط2، 2019
96. فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة، سوريا، أرض الرافدين، دار علاء الدين للنشر والتوزيع، دمشق، ط11، 1996
97. فرانز فانون، معذبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي، جمال الأتاسي، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ط2، 2015

98. فـرهـنـك رـجـائـي، الإـسـلامـيـة وـالـحـدائـة الـخـطـاب الـمـتـغـيـر فـي إـيـران، مـركـز الإـمـارات لـلـدـراسـات وـالـبـحـوث الإـسـتـراتـيـجـيـة، أبـو ظـي، ط1، 2010
99. فـهـمـي هـوبـدي، إـيـران مـن الـدـاخـل، مـركـز الأـهـرام لـلـتـرجـمـة وـالنـشـر، القـاهـرة، ط4، 1991
100. فـيـروز راد وأمير رضائي، تطويع الثقافة: دراسة اجتماعية في مفهوم الثقافة عند علي شريعتي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط2، 2016
101. كلود ريفيير، الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، ترجمة أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، ط1، 2015
102. كمال مظهر أحمد، دراسات في تاريخ إيران الحديث والمعاصر، الأمانة العامة للثقافة والشباب، بغداد، دط، 1985
103. كونستاس أرمنجون هاشم، المذهب الشيعي والدولة رجال الدين واختبار الحداثة، ترجمة محمد أحمد صبح، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2015
104. مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر دمشق، ط2، 1423هـ-2002م
105. مجيد محمدي، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، ترجمة ص. حسين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و م أ، ط1، 2010
106. محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط4، 2007
107. محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، دط، 2015
108. محمد آل كاشف الغطاء، عقائد الشيعة المسمى أصل الشيعة وأصولها، تقديم حسن حنفي وآخرون، مكتبة النافذة، مصر، ط1، 2006
109. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط9، 1981-1401
110. محمد الحداد، محمد عبده قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2003
111. محمد الرحموني، الدين والايديولوجيا جدلية الديني والسياسي في الإسلام والماركسية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005

112. محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، مراجعة محمد بن جعفر شمس الدين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، دط، 1411هـ-1990م، ج 1
113. محمد حسنين هيكل، مدافع آية الله قصة إيران والثورة، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط4، 1988
114. محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ترجمة مشتاق الحلو، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2014
115. محمد خاتمي، مطالعات في الدين والإسلام والعصر، دار الجديد، بيروت، ط2، 1998
116. محمد زكريا النداف، مسائل الاعتقاد عند الشيعة الاثني عشرية في ضوء مصادرهم الحديثية، دار السلام، مصر، ط1، 1432هـ-2011م
117. محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الإيدولوجيا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2006
118. محمد عارف، المنهج في علم الاجتماع المنهج الكيفي والكمي في علم الاجتماع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1972، ج 1
119. محمد عبده، الأعمال الكاملة، تح محمد عمارة دار الشروق، مصر، ط2، 1427-2006
120. محمد عبده، رسالة التوحيد، دار إحياء العلوم، بيروت، ط5، 1985م-1405هـ
121. محمد مجتهد الشبستري، قراءة بشرية للدين، ترجمة أحمد القباجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1
122. محمد مجتهد الشبستري، هرمنيوطيقا الكتاب والسنة، ترجمة أحمد القباجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2013
123. محمد مجتهد شبستري، الايمان والحرية، ترجمة أحمد القباجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2013
124. مرتضى مطهري، الإنسان الكامل، ترجمة جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة، بيروت، ط2، 1412هـ-1992م
125. مرتضى مطهري، الرؤية الكونية التوحيدية، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، معاونية العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، ط2، 1409هـ-1989م
126. مرسيا الياد، المقدس والعادي، ترجمة عادل العوا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، دط، 2009
127. مصطفى التواتي، التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام، دار الفارابي، بيروت، منشورات أنيب، الجزائر، ط2، 2003

128. الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1999، ج11
129. ناظم يونس الزاوي، التاريخ السياسي لامتيازات النفط في إيران 1901-1951، دار دجلة، عمان، ط1، 2010
130. ناظم يونس الزاوي، التاريخ السياسي لامتيازات النفط في إيران 1901-1951، دار دجلة، عمان، ط1، 2010.
131. نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحرير والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2010
132. نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط3، 2006
133. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1995
134. نوربير سيلامي وآخرون، المعجم الموسوعي في علم النفس، ترجمة وجيه أسعد، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، دط، 2001، ج5
135. هاينس هالم، الشيعة، ترجمة محمود كبيسو، الفرات للنشر والتوزيع، بيروت، بيت الورق للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، ط1، 2011.

ثالثا: المعاجم والموسوعات

136. أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات الدراسات الإنسانية والفنون الجميلة والتشكيلية، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1412هـ-1991م
137. جان فرنسوا دورتيه وآخرون، معجم العلوم الإنسانية، ترجمة جورج كتورة، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، أبو ظبي، بيروت، ط2، 1432هـ-2011م
138. جرار جهامي وآخرون، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996
139. جرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1998
140. جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، 2000، مج5، ج2
141. دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة أحمد الشنتناوي وآخرون دار المعرفة، بيروت، دط، دت، مج13
142. رفيق العجم، موسوعة التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1999

143. روزنتال، يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، دط، دت
144. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1993
145. فواك بابتي، موسوعة الأعلام العرب والمسلمين والعالميين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2009، مج 1-4
146. محسن الأمين، أعيان الشيعة، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، دط، 403هـ-1983م، مج 1
147. محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف معجم لغوي مصطلحي، تحقيق محمد رضوان الدايدة، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، سوريا، ط1، 1990.1410
148. محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1428هـ-2007م، ج 9، مج 5، مج 7
149. المعجم الوسيط، إخراج إبراهيم أنيس وآخرون، دار الفكر، د م ن، دط، دت، ج 2
150. منير البعلبكي، موسوعة تراجم أشهر الأعلام العرب والأجانب القدامى والمحدثين مستقاة من موسوعة المورد، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1992
151. الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1999، ج 10

رابعاً: المراجع الأجنبية

152. Emile Durkheim, cours sur les origines de la vie religieuse, 1ere édition, Québec, 2002
153. Ervand Abrahamian, Iran between Two Revolutions; Princeton University Press, USA, 2nd edition, 1983
154. Frantz Fanon ; Alienation and Freedom; BLOOMSBURY ACADEMIC Bloomsbury Publishing, London, First published 2018 Hamid Algar, Roots of the Islamic Revolution in Iran, Islamic publications international, USA, 1st edition, 2001
155. Terry Eagleton, ideology: an introduction, verso, London, 1st edition, 1991

خامسا: المقالات

156. أحلام بلعطار، البعد الاجتماعي للرؤية الكونية التوحيدية عند علي شريعتي مقارنة تحليلية نقدية، مجلة المعيار، قسنطينة، مج 24، ع 50، س 2020
157. ترايكية يامنة ويعلى فاروق، التجديد الديني في فكر علي شريعتي، مجلة الإحياء، مج 20، ع 25، جوان 2020
158. علي سعدي، الدين كأساس للهوية الاجتماعية في الأدبيات المابعد كولونيالية علي شريعتي نموذجاً، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، ع 12، ديسمبر 2017
159. محمد شنافي، التراث والحداثة في فكر علي شريعتي، مجلة النقد الثقافي، ع 1، ديسمبر 2013
160. Dustin J. Byrd, Ali Shariati and the Theology of Islamic Socialism: Towards a Post-Metaphysical Alternative, Islamic Perspective Journal of the Islamic Studies and Humanities, Volume 24, Winter 2020
161. Yann Richard, Ali Shariati et la quête du divin, MIDÉO Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales, vol 35 ; 2020

سادسا: المواقع الالكترونية

162. <https://hobbollah.com> الموقع الرسمي للشيخ حيدر حب الله
163. www.mominoun.com تجديد الفكر الديني في الإسلام من منظور المؤرخ، حوار مع عبد المجيد الجمل، عن موقع
164. http://maaber.org/eleventh_issue/booksj1.htm أحمد زين الدين، علي شريعتي: حرب داخل الدين وخارجه كاتب دين ضد الدين وإسلام مقلوب بعد ربع قرن من رحيله
165. <https://www.mominoun.com> ، في مفهوم الرؤية الكونية وضرورة الحاج أوحمة دواق مفهومة المعرفة المؤهلة نظرياً، عن موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
166. <https://www.alawan.org> مصطفى خلّاجي، إحسان نراقي.. مفكر وعالم اجتماع اختار أن يجيأ بين الجماهير
167. Michel Peyret , ALI SHARIATI OU UN AUTRE ISLAM : <https://www.socialgerie.net/>
168. Lydia Apolinar, Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution, <https://cosmonaut.blog/2019/11/29/ali-shariati-ideologue-of-the-iranian-revolution/> 23/03/2021

رابعاً: فهرس الموضوعات

أ	مقدمة
	الفصل الأول: علي شريعتي وتشكلات فكره
2	المبحث الأول: مدخل إلى نقد الفكر الديني
2	المطلب الأول: ضبط المفاهيم
2	1- تعريف النقد
2	أ- لغة
3	ب- اصطلاحاً
3	2- تعريف الفكر
3	أ- لغة
4	ب- اصطلاحاً
4	3- تعريف الدين
4	أ- لغة
5	ب- اصطلاحاً
6	ج- المفهوم القرآني
7	ح- تعريف الدين في بعض العلوم الإنسانية
7	4- مفهوم الدين في علم النفس
8	5- مفهوم الدين في علم الاجتماع
8	6- مفهوم الدين في علم الأديان
8	7- مفهوم الدين في الأنثروبولوجيا
09	8- مفهوم الفكر الديني
10	المطلب الثاني: نقد الفكر الديني الأسس والمقاصد

22	المطلب الثالث: مسار نقد الفكر الديني في العالم الإسلامي قبل شريعتي
23	أولاً: رواد الإصلاح في العصر الحديث
23	1- جمال الذي الأفغاني
25	2- محمد عبده
28	3- محمد إقبال
30	ثانياً: شخصيات إصلاحية داخل المنظومة الشيعية
30	1- الشيخ النائيني
34	2- جلال آل أحمد
37	3- أحمد كسروي
39	المبحث الثاني: علي شريعتي البيئة والمسار
39	المطلب الأول : عصر علي شريعتي
39	1- الجانب السياسي
48	2- الجانب الاجتماعي والاقتصادي
51	3- الجانب الثقافي والفكري
53	المطلب الثاني : حياته
69	المبحث الثالث: العوامل التي شكلت فكر شريعتي
69	المطلب الأول: الشخصيات التي أثرت في شريعتي
69	أولاً: شخصيات مرتبطة بالبيئة الإسلامية
69	1- والده
70	2- زعماء الإصلاح في العصر الحديث
70	أ- جمال الدين الأفغاني
71	ب- محمد إقبال

71	ثانيا: شخصيات مرتبطة بالبيئة الغربية
71	1- لويس ماسينيون
72	2- جورج غورفيتش
72	3- فرانز فانون
73	4- جاك بيرك
73	5- جون بول سارتر
74	المطلب الثاني: كتبه
الفصل الثاني: منهج علي شريعتي في نقد الفكر الديني	
85	المبحث الأول: العلوم الإنسانية وبناء المنهج عند علي شريعتي
85	المطلب الأول: علم الاجتماع
86	أولا: التغيير الاجتماعي
86	1 - بحث الدين باعتباره ظاهرة اجتماعية
88	2 - تفسير التعصب على أساس اجتماعي
90	ثانيا: الأسس التي انبنى عليها توظيف علم الاجتماع عند شريعتي
90	1- البحث في الظروف العينية للمجتمع
91	2- تقييم الوقائع في ظرفها الزمني والمكاني
91	3- عدم فصل الظواهر عن إحداثياتها الزمانية والمكانية:
91	4- مبدأ العلية
93	ثالثا: بناء علم اجتماع إسلامي
93	1- منهج معرفة الإسلام عند شريعتي
94	2- نحو علم اجتماع إسلامي
95	المطلب الثاني: علم التاريخ وفلسفته

97	1- الغرض من دراسة التاريخ الإسلامي
99	2- فلسفة التاريخ: رؤية إسلامية
105	المطلب الثالث: علم الأديان
105	1- تفسير الظاهرة الدينية
108	2- الأسطورة
111	3- المشتركات بين الأديان؛ الانطلاق من التنوع للوصول إلى الوحدة
116	المبحث الثاني: أدوات المنهج
116	المطلب الأول: الاستعانة بالأدبيات الماركسية
117	1- تفسير التاريخ وفق الثنائيات الماركسية
119	2- القضايا المتأثر فيها بالفكر الماركسي
120	أ- البنية الفوقية والبنية التحتية
122	ب- علي في رؤية شريعتي: مثال الاشتراكية في الإسلام
122	3- الإسلام والماركسية
125	المطلب الثاني: الإيديولوجيا وصناعة التغيير
127	1- دور الرفض أو التمرد في صنع الثورة (اقتداء بآدم)
128	2- القدوة في رؤية شريعتي
130	3- الثورة
131	4- الشهادة
135	5- الفرق بين دين التوحيد ودين الشرك
140	المطلب الثالث: الهدم والبناء بين إعادة القراءة وإنتاج مفاهيم جديدة
140	1- الكفر
141	2- حقيقة التوحيد والشرك عند شريعتي

143	3- التقية
144	4- الشفاعة
144	5- الهجرة
146	6- عصر الغيبة وفلسفة الانتظار
148	7- النبوة
148	8- الدعاء
الفصل الثالث: مجالات النقد	
153	المبحث الأول: دين ضد الدين
153	المطلب الأول: الدين بين الواقع والمأمول في رؤية شريعتي
153	1- العادات والتقاليد وتأثيرها على الفكر الديني
156	2- المعرفة ودورها في تشكيل الفكر الإسلامي
158	3- قداسة العرق
163	المطلب الثاني: الاستحمار الديني
170	المطلب الثالث: التشيع الصفوي
171	1- صياغة رجال الدين لنموذج عقيدة دينية على مقياس السلطة
174	2- الشعبية وتشكيل التشيع
177	المبحث الثاني: قضايا نقد الفكر الديني عند شريعتي
178	المطلب الأول: الجانب الإيماني والعقدي
179	المستوى الأول: نقد شريعتي للعقائد الدينية
179	1- الإمامة
185	2- القضاء والقدر
186	3- الشفاعة والتوسل

187	المستوى الثاني: مقارنة شريعتي بين الأسس الاعتقادية للتشيع العلوي والصفوي
190	المطلب الثاني: الجانب التعبدي والاجتماعي
191	1- العبادات في تصور شريعتي
191	أ- الدعاء
192	ب- الحج
195	2- النقد على مستوى الفقه
197	3- الفصل بين الدنيا والآخرة
199	4- قضية المرأة
204	المبحث الثالث: أزمة المؤسسة الدينية
204	المطلب الأول: السلطة والمال وصناعة الاستبداد الديني
209	المطلب الثاني: رجال الدين في رؤية شريعتي
الفصل الرابع: معالم بناء فكر ديني جديد وفق رؤية شريعتي	
220	المبحث الأول: الرؤية الكونية التوحيدية
220	المطلب الأول: مركزية الإنسان في فكر شريعتي
220	1- رؤية شريعتي للإنسان
230	2- الإنسان الكامل
235	المطلب الثاني: العلاقة بين الله الكون والإنسان
235	1- الله ﷻ
241	2- السنن الكونية
246	المطلب الثالث: الرؤية الكونية التوحيدية
246	1- رؤية العالم
255	2- البعد الاجتماعي والحضاري للتوحيد في فكر شريعتي

261	المبحث الثاني: العودة إلى الذات
261	المطلب الأول: تصور الذات وسبل العودة إليها
261	1- تصور الذات
264	2- سبل العودة إلى الذات
269	المبحث الثاني: حدود العلاقة بين الأنا والآخر
276	المطلب الثالث: مسؤولية المثقف
276	1- مشكلة الثقافة عند المسلمين
281	2- ظروف صناعة المثقف بين الشرق والغرب
283	3- ماهية المفكر عند شريعتي
286	4- مسؤولية المثقف في نظر شريعتي
288	5- منهج التغيير عند شريعتي
292	المبحث الثالث: خطاب شريعتي وآفاق التغيير
292	المطلب الأول: مقومات التجديد عند علي شريعتي
293	1- من الإمامة إلى الأمة
296	2- من التشيع الصفوي إلى التشيع العلوي
299	3- من العقيدة إلى الثورة
302	4- من التقليد إلى الاجتهاد
303	5- من النبوة إلى الإنسان
307	المطلب الثاني: مميزات خطاب شريعتي
307	المحور الأول: المستوى الذاتي
308	1- الميل إلى العزلة
310	2- الرمزية

310	أ- التعبير الرمزي الذاتي: الأسماء المستعارة
313	ب- التعبير الرمزي على مستوى الفكر
315	المحور الثاني: على المستوى المعرفي
315	1- البعد الجماهيري
316	2- واقعية الخطاب
317	3- عقلنة الخطاب الديني
319	4- التأسيس القرآني للفكر الديني
324	المطلب الثالث: شريعتي بين التهوين والتهويل
338	خاتمة
الملاحق	
345	ملحق رقم 1: النص الكامل لبيان التعريض بالإرشاد
348	ملحق رقم 2: نص رسالة شريعتي إلى ابنه حسان
350	ملحق رقم 3: رسالة فرانز فانون إلى علي شريعتي
الفهارس	
353	أولاً: فهرس الآيات القرآنية
358	ثانياً: فهرس الأعلام
362	ثالثاً: قائمة المصادر والمراجع
374	رابعاً: فهرس الموضوعات
	الملخص

الملخص

يعتبر علي شريعتي من المفكرين الذين لعبوا دورا بارزا في نقد الفكر الديني الإسلامي، ويتجلى هذا من خلال القضايا التي عالجها، والمنهج الذي سار عليه في بيان ذلك، وإن كان لشريعتي روافد مهمة تبني رؤيته للفكر الديني فإنها تتنوع بتنوع التجارب التي خاضها والتي صنعتها أيضا، إذ أن نشأته في بيت من بيوت العلم والدين قد حصنته من التوجهات المعادية للدين وغرست فيه الانتماء العميق للإسلام والانتصار له، ومحاولته الدؤوبة لتنقيته مما علق به من انحرافات على المستوى العقدي والإيماني أو على مستوى الشريعة بما تتضمنه من الخصائص التي تحكم حياة الفرد المسلم، كما أن تخصصه في علم الاجتماع قد أكسبه القدرة على التحليل العلمي المغاير لما كان مطروحا في الحسينيات آنذاك، إضافة إلى أن تجربته خلال مرحلة دراسته في فرنسا قد عرفت على مختلف المدارس والتوجهات التي حركت المشهد الثقافي الإنساني، مع التركيز على ما قامت به حركات التحرر في تلك الفترة.

وإن كانت جهود شريعتي قد تناولت الفكر الإسلامي بوجه عام فإننا نجد تركيزه على المدرسة الشيعية ظاهرا من خلال تبنيه للأطروحة المهمة في تقسيم التشيع إلى تشيع علوي وتشيع صفوي مبينا الانحرافات التي تعرض لها الأول للوصول إلى الثاني كنتيجة منطقية. وعلى الرغم من ذلك فإن خطابه يندرج ضمن الدرس الإسلامي المتعالي عن التمدد، وهي نقطة مهمة في ترقية الفكر الديني الذي يفتح على الآخر مذهبيا ليؤسس لرؤية دينية صائبة وانطلاقة حضارية فعالة.

وإن كان شريعتي قد رسم لنفسه إطارا عاما يسير فيه فإن ذلك نتج عن مجموع العوامل المؤثرة في صناعته هو ذاته، والتي لا يمكن له أن يفصل عنها. والملفت للانتباه أن شريعتي في تناوله للمسألة الدينية قد وظف أدوات من خارج الحقل الديني وهو ما نلاحظه من خلال التحليل الاجتماعي لقضايا الدين، وكذلك الاستعمال المكثف للمصطلحات ذات الحمولة الماركسية، وهي النقطة التي كانت ولا تزال موضع الهجوم على شريعتي سواء من طرف التيارات الدينية المحافظة، أو التيارات ذات التوجه الحداثي، وحتى الماركسي. ورغم هذا التوظيف والذي رسم منهج شريعتي بشكل عام وصنع تميز خطابه إلا أنه لم يكن سمته الأساسية فقط، بل قد رافقه في ذلك استثماره للمفاهيم القرآنية وتوظيفها.

أراد شريعتي في نقده للفكر الديني الانتقال من الوضع الموجود إلى الوضع المطلوب متحديا ظروف عصره والعقبات التي واجهته كمفكر أزعج صوته الكثير من الجهات، وإن أردنا تلخيص رؤيته أو النتيجة التي أزاها من نقد الفكر الديني فإننا نجد أنه قد ركز على تثوير الخطاب الديني وهو رد فعل على الظروف التي كانت تعيشها إيران والعالم الإسلامي بشكل عام، ولا يتم هذا إلا بالانتقال من التشيع الصفوي إلى التشيع العلوي، ومن الإمامة إلى الأمة، ومن العقيدة إلى الثورة. وإن أردنا فهم شريعتي كما أراد هو ذاته فعلى أن نراعي أن نصوصه قد انقسمت إلى ثلاثة اتجاهات؛ الإسلاميات، الاجتماعيات، والصحراويات، وكل خلط بينها أو تجاوز لهذا التقسيم سيحرف فهمنا لا محالة.

شريعتي كما ورد في آثاره كان يدعو إلى التصحيح ومعالجة مواطن الخلل في الدرس الديني الإسلامي بكل مدارسه ومفكره أيضا، ولم يستثن نفسه من ذلك بل كان قد دعا مرارا إلى مناقشة آرائه ولم يجعلها نهائية أو غير قابلة للمناقشة، لذلك فإن الثغرات المنهجية والمعرفية الموجودة في خطابه يمكن أن تطبق عليها القاعدة نفسها، خاصة وإن راعينا الظروف التي مر بها وطبيعة الأحداث التي ميزت عصره المضطرب .

العلوم الإسلامية

Résumé :

Ali Shariati était l'un des penseurs qui ont joué un rôle primordial dans la critique de la pensée religieuse, cela se manifeste à travers les questions qu'il a abordées et les approches qu'il a suivies. Les bases qui ont construit sa vision de la pensée religieuse varient selon les expériences qu'il a vécu et qui ont construit sa personne. Le fait qu'il a grandi dans une maison de culte et de savoir lui a évité de tomber dans des orientations hostiles à la religion, et lui a inculqué l'appartenance à l'Islam ainsi que les tentatives acharnées visant à purifier l'Islam des anomalies idéologiques et religieuses et aussi sur le niveau des lois de la Charia qui contrôle la vie de l'individu musulman, étant sociologue lui a permis d'établir l'analyse scientifique opposant les hussainiyas. Par ailleurs, durant ses études en France il a fait la rencontre de différentes écoles et orientations qui ont motivé, pour lui, la scène culturelle humaine en se basant sur les réalisations des mouvements de libération de l'époque.

Même si les efforts de Shariati étaient consacrés généralement aux études sur la religion mais son préoccupation par l'école chiite se manifeste à travers sa thèse importante qui divise le chiisme en chiisme Alaoui et chiisme Safaoui en soulignant les écarts que le premier a subi pour arriver au deuxième comme résultat logique. Cependant, son discours appartient au discours islamique loin des doctrines, ce qui est très important pour l'avancement de la pensée religieuse ouverte sur l'autre pour établir une vision religieuse pertinente et un départ culturel efficace

Le cadre général que Shariati a tracé est né d'un ensemble de facteurs qui avaient eu un impact direct sur lui-même. On peut noter que Shariati a utilisé des termes d'autres champs que le champ islamique apparaissent à travers l'analyse sociale des questions religieuses ainsi que l'utilisation extrême des termes marxistes ce qui a été et reste toujours le point qu'on d'attaque chez Shariati soit de la part des courants islamiques conservateurs ou bien les courants modernes et même les courants marxistes. Malgré cette utilisation qui a tracé la démarche de Shariati en général et qui a fait la particularité de son discours mais ce n'était pas son critère principal car il a y aussi l'exploitation et l'utilisation des concepts coraniques

Dans sa critique de la Religion, Shariati voulait passer de la situation actuelle à la situation nécessaire défiant les circonstances de son époque et les

obstacles qu'il a rencontré étant la voix qui a dérangé beaucoup de monde. Si on veut résumer sa vision ou le résultat de ses critiques on pourrait dire qu'il voulait révolutionner le discours religieux comme réaction aux conditions que subissait Iran et le monde islamique en général et cela ne se fait pas par le changement du chiisme Safaoui au chiisme Alaoui ou de imama à ouma ou bien de la croyance à la révolution. Pour comprendre Shariati il faut prendre en considération que son discours se divise en trois parties: islamiques, sociologique et saharienne et toute confondation ou dépassement de cette division finira certainement par la déformation de notre compréhension. .

Les traces de Ali Shariati montre qu'il invitait à la correction et à la réctification du déséquilibre l'enseignement religieuse de l'islam avec toutes ses écoles et ses penseurs y compris lui même, il a toujours invité à discuter ses avis qu'il n'a jamais considéré comme des idées finales ou indiscutables. C'est pour cela qu'on peut appliquer la même règle sur les lacunes méthodologiques et structurelles résidant dans son discours surtout si on prend en considération les circonstances qu'il a vécu et les événements qui ont marqué son époque agité.

المركز الإسلامي للعلوم والفكر الإسلامي

Summary:

Ali Shariati was one of many thinkers who played a prominent role in the criticism of Islamic religious thought, this is proven by the issues he addressed, and the methodology he followed in explaining them. Shariati had important tributaries that built his vision of religious thought, as they varied in experiences he went through and which made him who he was. As his upbringing in a home of knowledge and religion protected him from anti-religious tendencies and instilled in him a deep affiliation with Islam and victory for it, and his tireless attempt to purify it from the deviations he attached to him at a doctrinal and faith level, or at the level of Shariati with the characteristics it contains that govern the life of the Muslim individual. His specialization in sociology gave him the ability to scientifically analyze different propositions in the Islamic world at the time. In addition, his experience during his studies in France introduced him to the various schools and trends that moved the human cultural scene, with a focus on what liberation movements had done during that period.

And if Shariati's efforts have dealt with Islamic thought in general, then we find his focus on the Shi'ite school, ostensibly through his adoption of the important thesis in dividing Shi'ism into Alawite Shi'ism and Safavid Shi'ism, indicating the deviations that the first has exposed to reaching the second as a logical conclusion. In spite of this, his speech is part of the transcendent Islamic lesson on sectarianism, which is an important point in the promotion of religious thought that opens up to the other doctrines to establish a correct religious vision and an effective civilized breakthrough.

Shariati had drawn for himself a general framework to follow, which resulted from all the factors affecting his industry himself, which he could not separate from. It is interesting to note that Shariati, in dealing with the religious issue, had employed tools from outside the religious field, which we

notice through his social analysis of religious issues. As well as the extensive use of Marxist terminologies, which was and is still the object of attack on Shariati, whether by conservative religious currents, or currents with a modernist orientation, and even Marxism. Despite this, Shariati's approach in general made the distinction of his speech, not only his basic feature, but was accompanied by his investment of Qur'anic concepts and their employment.

Shariati, in his criticism of religious thought, wanted to move from the existing situation to the required one, defying the circumstances of his age and the obstacles that he faced as a thinker whose voice disturbed many parties. If we were to summarize his vision or the result he wanted to reach from the criticism of religious thought, we find that he focused on revolutionizing the religious discourse, which is a reaction to the conditions that Iran and the Islamic world in general were experiencing. This can only be done by moving from Safavid Shi'ism to Alawi Sh'iism, from Imamate to the ummah, and from dogma to revolution. And if we want to understand Shariati as he himself wanted, we must take into account that his texts are divided into three directions: Islamic, social, and Sahrawiyat. Every confusion between them or transgression of this division will inevitably distort our understanding. Shariati, as mentioned in his prints, was calling for correction and addressing the defects in the Islamic religious study in all its schools and thinkers as well. He did not exclude himself from this, rather he had repeatedly called for discussion of his views and did not make them final or unassailable. The same rule can be applied to his speech, especially if we take into account the circumstances he went through and the nature of the events that characterized his turbulent era.