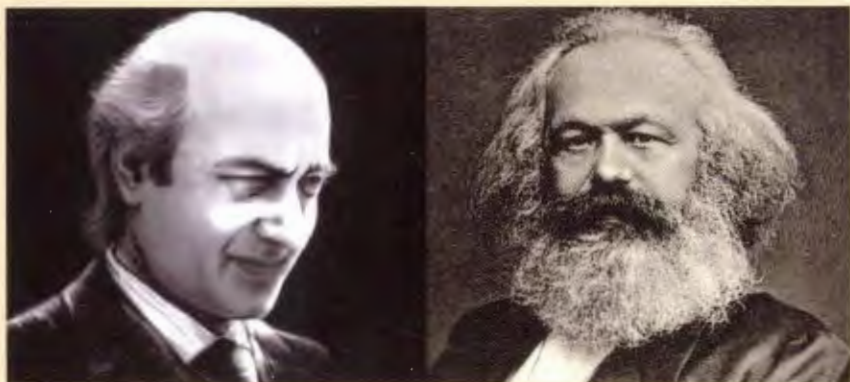


د. علي عبدون



الماركسية والإسلام المعاصر

علي شريعتي نموذجاً





سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

کتابخانه تخصصی
تاریخ و تمدن ایران

د. علوی عبدالوہاب
نوعید

لقد اشتغل علي شريعتي في ميادين السياسة والاجتماع والدين. إذ شكّل الدين المؤدّج اجتماعياً عنصراً أساسياً في مشروعه الفكري، حيث قدمه بمنظور مختلف عن الاتجاهات الدينية التقليدية، إن من حيث قراءته للنص الديني أو تفسيره للتاريخ الإسلامي أو حتى في مقارباته للواقع السياسي والاجتماعي السائد آنذاك. ولعل ما تحويه نصوص شريعتي من رفض لتقديس الرموز، ونقد للإيمانية الشعبوية، وانتقاد لاذع للبعض في المؤسسة الدينية، وتشكيك دائم بغاياتهم وممارساتهم، وتقديمه طرحاً سياسياً لنظام الحكم ينطلق من الدين لكنه لا يقف عنده، بل يجعله مصدراً مهماً إلى جانب مصادر عدة أفرزتها التجربة التاريخية للإنسان في هذا المجال، أهمها الماركسية التي استند إليها شريعتي في مشروعه الفكري. كل ذلك يدل على أننا أمام قراءة متجددة ومختلفة للإسلام.

علي نعمه عبدون

- دكتوراه دولة في الفلسفة من الجامعة اللبنانية.
- له عدة دراسات ومقالات في مجال الفكر الفلسفي.
- عضو مشارك في تطوير منهاج الفلسفة والحضارات اللبنانية بتكليف من المركز التربوي للبحوث والإنماء.
- له عدة مؤلفات فلسفية تعليمية.

ISBN-13: 978-614-432-968-9



9 786144 329689

الماركسية والإسلام المعاصر
علي شريعتي نموذجاً

د. علي عبدون

الماركسية والإسلام المعاصر علي شريعتي نموذجاً

دار الفارابي

الكتاب: الماركسية والإسلام المعاصر،

علي شريعتي نموذجاً

المؤلف: د. علي عبدون

الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي - بيروت - لبنان

ت: ٣٠١٤٦١ (٠١) - فاكس: ٣٠٧٧٧٥ (٠١)

ص.ب: ١١/٣١٨١ - الرمز البريدي: ١١٠٧ ٢١٣٠

www.dar-alfarabi.com

e-mail: info@dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى: تشرين الثاني ٢٠١٨

ISBN:978-614-432-968-9

© جميع الحقوق محفوظة

تباع النسخة الكترونياً عبر موقع الدار.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الدار.

المحتويات

الإهداء.....	٩
المقدمة.....	١١
القسم الأول: تجليات المنهج الماركسي عند علي شريعتي.....	٢٥
الفصل الأول: إشكالية المنهج.....	٢٧
١- المبحث الأول: النص في خدمة الأيديولوجيا.....	٢٩
٢- المبحث الثاني: المرتكزات التاريخية.....	٥٦
الفصل الثاني: الأسس الفكرية.....	٨٣
١- المبحث الأول: حتمية الثورة.....	٨٥
٢- المبحث الثاني: نقد الدولة الدينية.....	١١٠
خلاصة القسم الأول.....	١٣٦
القسم الثاني: الديمقراطية في فكر شريعتي، بين المثال والواقع.....	١٣٩
الفصل الأول: المفهوم من الديمقراطية.....	١٤١
١- المبحث الأول: المنطلقات الديمقراطية.....	١٤٣
٢- المبحث الثاني: نقد الديمقراطية.....	١٧١
الفصل الثاني: الديمقراطية والإسلام.....	١٩٧
١- المبحث الأول: إيران الإسلامية والديمقراطية.....	١٩٩
٢- المبحث الثاني: نحو ديمقراطية معلقة.....	٢٢٩
خلاصة القسم الثاني.....	٢٥٥

٢٥٩	القسم الثالث: دولة الإنسان عند شريعتي
٢٦١	الفصل الأول: إشكالية الذات
٢٦٣	١- المبحث الأول: مفهوم الذات
٢٧٩	٢- المبحث الثاني: أسر الذات
٢٩٥	الفصل الثاني: جدلية الهدم والبناء
٢٩٧	١- المبحث الأول: الميثولوجيا الدينية
٣١٣	٢- المبحث الثاني: الأبعاد الإنسانية للأيديولوجيا
٣٢٩	خلاصة القسم الثالث
٣٣٣	خاتمة
٣٤٣	الملحق: نبذة عن حياته
٣٥٥	قائمة المصادر والمراجع

الإهداء

إلى ليال، أولى الحكايات وأحلى البدايات يسافر العمر منها وإليها ولا يليق بها
إلا الفرح...
إلى هادي وليليا، ضحكتكما ودمعتكما وصوتكما تقاسيم معزوفة الحياة...
إلى غرناطة مسقط قلبي...

المقدمة

يشكل الفكر الإسلامي السياسي أحد أبرز السياقات المهمة في المجتمعات العربية والإسلامية، لارتباطه الوثيق بالأحداث السياسية والاجتماعية، فأضحى بذلك أساساً وضابطاً مهماً لتبلور نظريات في الحكم السياسي من منظور إسلامي. هذا المنظور الذي شكّل فيه القرآن مرجعية أساسية، ومصدراً مهماً لصوغ المبادئ والمفاهيم السياسية المختلفة التي استندت إلى تأويل النص القرآني، بوصفه منطلقاً فكرياً وعقائدياً داخل الإطار السياسي للفكر الإسلامي.

منذ بدايات التاريخ الإسلامي، احتلت مسألة النظام السياسي فيه مكانة مهمة حيث تمحورت حول قضايا سياسية جوهرية مثل طبيعة النظام السياسي وعلاقته بالدين، والشكل المفترض له، والآليات المرتبطة به، وغيرها من المسائل التي اختلفت فيها الآراء بين المدارس والتيارات السياسية الإسلامية المختلفة، ولكن التبلور الأكثر أهمية للفكر السياسي الإسلامي حصل مع نجاح الديمقراطية في العالم الغربي بوصفها أحد أفضل أنظمة الحكم السياسي التي تسهم في تنمية الإنسان وتطويره لما توفره من مناخ لحرية الفكر والمعتقد، والتنميتين الثقافية والاقتصادية. وسرعان ما وجد الفكر الإسلامي السياسي نفسه أمام التحديات السياسية والفكرية للديمقراطية، خصوصاً مع بروز تيارات داخل الإسلام، آمنت بالفكر الديمقراطي في المجال السياسي وروّجت لضرورة استنساخ التجربة الديمقراطية بمفهومها الغربي في العالم الإسلامي، فحدث نوع من التخبّط الفكري في التعامل مع تلك الأفكار الثقافية والاجتماعية التي تحملها الديمقراطية الغربية الوافدة.

لقد قارب الفكر الإسلامي السياسي الديمقراطية بوصفها مفهوماً دخيلاً على الرؤية الإسلامية، فانقسمت الآراء فيها بين مؤيد متحفّظ بشروط، يسعى لإبراز التوافق بين

الديمقراطية بما هي مفهوم سياسي والإسلام بما هو نظام حكم لا تعارض بين مبادئه والديمقراطية، لكن بصيغة إسلامية من جهة، والفكر الإسلامي التقليدي الذي تعامل مع الديمقراطية نقيضاً أيديولوجياً، رفض بدعاوى مخالفته أصول الدين من جهة ثانية، فعمد هذا الفكر التقليدي في الإسلام إلى استحضار كل ذخائره المعرفية في الدين والسياسة. لقد شرع في البحث عن طبيعة النظام السياسي في الإسلام، وتبيان معالم الدولة وطبيعة الحكم فيه مستنداً إلى مبررات نصّية دينية، ووقائع سياسية تاريخية.

هذا الواقع الفكري في المجال السياسي الإسلامي السالف الذكر، تحقق في إيران، تلك الدولة الإسلامية التي يؤكد تاريخها القديم والوسيط كما المعاصر بأنه منجم حقيقي للثورات الفكرية والسياسية، وموطن غنيّ بموروثات ثقافية وسياسية، تسكنت فيه طروحات متناقضة ومفارقات عالية، كما واجه الكثير من التحديات السياسية، استفاد من تجاربها العقل الفارسي، حيث استطاع عبر تجارب حضارية متنوعة من استكمال هويته الفكرية مع الإسلام، الأمر الذي أدى إلى تبلور فكرتي الدولة والكيان السياسي الإيرانيين لهويته الإسلامية الشيعية في الزمان الصفوي^(١) الذي هو الزمان التأسيسي للهوية الإيرانية الحديثة، مروراً بالدولة القاجارية^(٢)، ثم الحكم البهلوي الذي تأسس عام ١٩٢٥ واستمر في حكم إيران حتى سنة ١٩٧٩. لقد تجلّى التحول الأكبر في العصر الحديث بسقوط النظام الملكي في إيران المتمثل آنذاك بحكم محمد رضا بهلوي^(٣)، وانتصار الثورة الإسلامية التي قضت على نظام سياسي استمر عقوداً طويلة. ومع انتصار الثورة بدأت مرحلة جديدة في تاريخ إيران المعاصر، حملت أبعاداً دينية ومذهبية واضحة في تأسيس الدولة وصوغ آليات الحكم ومؤسساته.

لقد تحوّل الفكر السياسي الإسلامي إلى محور لاستقطاب الاهتمام العالمي إثر انتصار

(١) الدولة الصفوية: سلالة من الشاهات حكمت إيران منذ سنة ١٥٠١ حتى سنة ١٧٢٢.

(٢) الدولة القاجارية: هي مملكة عاصمتها طهران، دامت من عام ١٧٩٤ حتى ١٩٢٥.

(٣) محمد رضا بهلوي: (١٩١٩-١٩٨٠) هو آخر شاه (ملك) حكم إيران قبل قيام الثورة الإسلامية عام

١٩٧٩، واستمر حكمه من عام ١٩٤١ إلى عام ١٩٧٩، وكان يلقب بملك الملوك.

الثورة الإسلامية في إيران وما تلاها من أحداث لها طابعها التاريخي ولونها الثقافي الخاص. لذلك كان الاختيار للبحث في الفكر السياسي الإسلامي الإيراني، إذ نعث فيه على مواطن التماس والتلاقي بين مفاهيمه الإسلامية وتلك الوافدة من خارج جغرافيا الفكر السياسي الإسلامي، الأمر الذي يضاعف من الاهتمام ويرفع وتيرة الحساسية، ويولد نقاشاً عميقاً بين النظام المعرفي الإسلامي، ونظيره الغربي.

استند النظام المعرفي الإسلامي في إيران إلى النصوص الدينية التي شكلت تفاسيرها أصولاً ومبادئ نظرية لطبيعة النظام السياسي الذي تأسس استناداً إلى مبرر ديني يقوم على فكرة ولاية الفقيه العامة التي اعتبرت فلسفة لنظام الحكم في إيران في ظل مشروعية سياسية ودينية، أعطت للفقيه صلاحيات شبه مطلقة لإدارة البلاد، وأدخلت رجال الدين الشيعة في إدارة الحياة السياسية وتوجيه المجتمع، وهذا ما أدى إلى سيطرتهم على مفاصل الحياة السياسية ووصول الفكر الديني الشيعي لأول مرة إلى الحكم في العصر الحديث.

من هنا، أردنا أن نتناول في دراستنا الفكر السياسي الإسلامي، المفكر الإيراني علي شريعتي نموذجاً، متناولين إياه في السياقين التاريخي والاجتماعي الإيرانيين، إذ لا يزال هناك جدلٌ دائرٌ حول منطلقاتهما السياسية والثقافية. لقد قاربنا شريعتي بالاستناد إلى المنهجية التحليلية والنقدية للعوامل التي تداخلت في تكوين أفكاره ورؤياه في الدين والسياسة والاجتماع، وكشفنا عن العامل الأبرز المؤثر في تكوينه المنهجي والمعرفي الذي ساهم إلى حد بعيد في العبور به من واقع فكري إلى واقع آخر.

لقد عاصر شريعتي النظام الملكي في إيران، وخبر ما يعانیه الشعب الإيراني من استبداد وفساد وظلم اقتصادي، وذلك لاستئثار الحكم البهلوي بثروات البلد وإحكام القبضة عليه، ما أوقع المجتمع الإيراني في فجوات طبقية وسياسية معقدة، قسمت المجتمع في إيران آنذاك إلى قسمين، الطبقات الرأسمالية (أصحاب المال، التجارة، الصناعة) والطبقات الفقيرة (عمال، فلاحون، موظفون) هذه الفجوات امتدت لتصيب قطاعات الدولة كلها. إضافةً إلى هذه الفجوة الاقتصادية، شهدت إيران الشاه فجوة ثقافية لا يمكن تجاهلها، تمثلت بالهوة الفكرية والمدنية التي نشأت بين أهل المدن وسكان الريف، الأمر الذي زاد

في نشوء الفجوات الهيكلية في المجتمع الإيراني، خصوصاً في بروز اتجاهات متناقضة في التوجه نحو الدين، أو التوجه نحو الدنيا.

لقد عبر النظام البهلوي آنذاك عن جدلية فكرية سياسية كانت المحرك لكثير من الصراعات الفكرية والسياسية داخل المدارس الفكرية المختلفة في إيران كالليبرالية والماركسية والقومية والإسلامية التي كانت تعارض النظام الحاكم انطلاقاً من تصوراتها العقائدية الخاصة. لذلك لا تفهم أفكار شريعتي إلا ضمن هذه المواجهات الفكرية والصراعات السياسية بين القوى المختلفة داخل إيران. كما تفهم في إطار الصراع بين الاتجاه التغييري التحديثي والاتجاه التقليدي الذي يمثله رجال الدين ودورهم في الحياة السياسية. ينتمي شريعتي بوضوح تام إلى رواد حركة التنظير الفكري الإصلاحي التي شكلت منهجية التغيير السياسي والاجتماعي أبرز إشكالياته لما تحويه من مفاهيم نهضوية إصلاحية تضرب كل النظم السياسية والاجتماعية الموروثة عبر تاريخ استمر بالانحطاط والتقهقر، وفي المقابل تسعى هذه الحركة لنهضة تقيم العقل والعلم وقواعد الحكم العصرية.

ذلك هو المناخ الذي عاصره شريعتي، وساهم في تكوينه الذاتي والمعرفي، واستلهم من واقعه المتأزم، حلولاً إصلاحية تشد التغيير من خلال إعادة تشكيل نظام معرفي ثوري، يكون الأساس النظري لعملية التحرر الوطني، وينزع نحو يقظة الأمة ونباقتها.

تبرز الإشكالية كالاتي: هل استند شريعتي في مقارباته للمفاهيم والمقولات السياسية والدينية إلى مناهج من خارج الدين؟ هل خرج من الإسلام أم أنه أدخل الماركسية إليه؟ وكيف نظر إلى طبيعة الحكم السياسي ومركزاته الفكرية؟ هل رأى أنّ تحقق الديمقراطية في ظل حكم ديني أمر ممكن؟ وما هي المنطلقات الفكرية للأيدولوجيا الخاصة به؟ وكيف تجلّى المنهج الماركسي في طروحاته السياسية والدينية؟ والأهم من ذلك كلّ، كيف قرأ شريعتي الإسلام السياسي والتاريخي؟ وهل خرج عن المسلمات الاعتقادية للإسلام الشيعي في الفكر السياسي؟

من المهم القول، إن علي شريعتي نجح في جذب جيل من الشباب الإيراني إلى الأفكار الثورية الداعية إلى إسقاط نظام الشاه، لكنه توفي قبل نجاح الثورة الإسلامية في

إيران، وكاعتراف مباشر بإنجازاته وتقديره لأفكاره ورؤاه أطلق عليه لقب معلم الثورة، فأصبح يعرف بالمعلم داخل الأوساط الشبابية في إيران. لكن اللافت للنظر أنه بعد نجاح الثورة غيبت أفكار شريعتي عن الساحتين الفكرية والسياسية في إيران، إذ وجد فيها الخطاب الإسلامي المحافظ إلماحات لا تتناسب مع توجهاته السياسية والدينية.

لذلك، لا بد لنا من أن نقارب فكر شريعتي في المجالات السياسية والدينية من خلال البيئة السياسية الدينية الإيرانية قبل الثورة وبعدها، حتى نتمكن من فهم أفضل لجينالوجيا الفكر الإيراني، منطلقين بعد ذلك إلى رصد الأثر الغربي في فكر شريعتي.

إنّ مفتاح فهم منهج شريعتي في الفكر السياسي الديني، هو النظر إلى الرجل بوصفه عالم اجتماع ينظر إلى الدين نظرة سوسيولوجية (ظاهرة اجتماعية)، وكذلك إلى التاريخ السياسي، لذلك سوف نعمل على تبيان النزعة المنهجية الديالكتيكية التي سيطرت على تحليلات شريعتي ومقارباته للدين والسياسة والاجتماع والاقتصاد والإنسان. فهذه المسائل بحثها شريعتي من زاوية البعد الماركسي في تفسير التاريخ الإنساني وإن قام بصبغها بطلاء إسلامي. لقد استعمل شريعتي المناهج المادية - التاريخية في دراسته للإسلام بما هو دين، وللتشيع بوصفه حركة، وإيران الدولة، وللمسلم الإنسان، حيث دلّت كل مصطلحاته السياسية والدينية على دلالات اجتماعية صرفة تقود حتماً إلى نزعات ماركسية.

بداية في النص القرآني، يعيد شريعتي تفسيره في ضوء المنهج الماركسي، إذ يحوي هذا النص تصوراً لنظام اجتماعي وسياسي قائماً على مناصرة الفقراء والمستضعفين ومجابهة للأغنياء والمترفين. وفي السياق عينه، يعتبر شريعتي أن التاريخ الإسلامي ما هو إلا صراع بين مجتمعات الشرك بمعناه الطبقي الذي يؤدي إلى تفاوت واستغلال اجتماعيين ومجتمعات التوحيد حيث العدالة الاجتماعية. لذا، نظر شريعتي إلى الدين نظرة أيديولوجية اجتماعية، يهتم بالقضايا العملية ويكون عنصراً فعالاً في الثورات الاجتماعية. وباختصار، يركّز شريعتي على الأداء العملي للدين في المجتمع.

لقد سعينا لإظهار تأثير شريعتي بعلم الاجتماع الماركسي ومناهجه وبفلاسفته ومنظريه الثوريين، في سياق العصر الذي عاش فيه، والذي شهد تأثيراً واضحاً للماركسية في صفوف

المفكرين الإسلاميين. لقد كان الإسلام هو المضمون المعرفي عند شريعتي، ولكن بأسلوب تيري ماركسي في المنهجية واللغة والرموز المستخدمة، حيث انتهج في دراسة الأفكار السياسية نهجاً تقدماً، خصوصاً في معارضته النظام الملكي في إيران، الذي وجد فيه نظاماً يرواياً إقطاعياً بامتياز. كذلك في تحليله الفكر السياسي الغربي الذي لم يجد في طبيعته الديمقراطية إلا وجهاً مزيفاً يخفي وراءه رؤية استعمارية مدمرة.

لذلك، ارتأينا أن نأخذ الديمقراطية نموذجاً تحليلياً نبيّن من خلاله المقاربة الماركسية لها من طرف علي شريعتي، حيث لم تكن في نظره سوى خدعة براءة لسيطرة الإمبريالية والليبرالية المتوحشة. وهذا ما جعله دائم الحذر منها على الرغم من إعجابه الشديد ببعض مفاهيمها وتطبيقاتها. لقد عمل شريعتي أيضاً على صوغ أيديولوجيا إسلامية ثورية تستطيع وحدها أن تجمع القوى السياسية الإيرانية كافة في معركتها ضد الشاه والإمبريالية العالمية. هذا التصور اليساري لدور الإسلام في مواجهة النظام المستبد الداخلي والمستعمر الخارجي، لا يكتمل إلا بتخليص الدين مما اعتراه عبر العصور من تشويهات وتحريفات تضمنت عليه. لذلك اهتم شريعتي اهتماماً خاصاً بدراسة الإسلام السياسي لكشف الوجه الحقيقي له ولتخليصه من سيطرة الأساطير والخرافات التي أرساها بعض رجال الدين؛ إذ كان دورهم يكمن في السيطرة على العقول لتبرير الاستغلال السلطوي القائم، وتأمين الغطاء الديني للحكام على مر التاريخ.

وجد شريعتي في المؤسسة الدينية العقبة الأكبر أمام الثورة والتطور نظراً إلى الدور التاريخي الذي أدته في مواجهة الناس، فرفض أي دور مؤسسي لرجال الدين، وكذلك رفض دور المراجع الشيعة في رسم سياسة البلاد أو إدارتها، وتجاوز هذا الرفض إلى التشكيك في شرعية بعض رجال الدين وفائدتهم الاجتماعية. هذا الموقف الحاسم ضد السلطة الدينية، دفعنا إلى محاكاة مستقبلية لأفكار شريعتي وهي في الحقبة الماضية، انطلاقاً من الواقع السياسي في إيران اليوم، لثرى، من خلال منهج تحليلي، مدى قرب الدولة الدينية أو ابتعادها عن غايات المتظم السياسي عند شريعتي ومنطلقاته الفكرية، خصوصاً وأن هذه

الدولة اليوم يحكمها الفقيه (رجل الدين) الذي ينتمي إلى مؤسسة رسمية لطالما شكلت النّدّ الفكري والثقافي لعلي شريعتي.

كذلك عمدنا في نهاية الدراسة، إلى تحليل رؤية علي شريعتي للإنسان المعاصر، وخصوصاً الإنسان المسلم الشاب، الذي لطالما توجه شريعتي في كل خطاباته ومحاضراته إليه، ليدعوه إلى تنشيط دوره السياسي والاجتماعي والانخراط في قضايا عصره، والعمل على التغيير والتحديث في الميادين كافة.

أراد شريعتي إخراج ما في داخل هذا الإنسان من إبداع ونزوع نحو الكمال على المستويين الفردي والجماعي. وبمقاربة لا تخلو من أبعاد ماركسية، عمد شريعتي إلى بثّ الوعي الطبقي والاجتماعي داخل هذا الإنسان، ليعيد إليه نباهته المفقودة بفعل عوامل التخدير والأفينة، التي أرساها النظام الرأسمالي الليبرالي وأدواته الدينية والثقافية.

إذاً، تركزت هذه الدراسة على إظهار الخلفية الفكرية الماركسية عند علي شريعتي في المسائل الدينية والسياسية والاجتماعية كافةً، هذا التأثير الماركسي لم يخرج شريعتي من الإسلام، بل على العكس أدخل إليه المنهج المادي - التاريخي، إيماناً منه بأن الإسلام يقبل الانفتاح على الأفكار والتجارب التي نشأت وتطورت خارج العالم الإسلامي، والتي لا تتناقض مع جوهر الإسلام ورسالته، لذلك أتت كل القضايا السياسية بنفس يساري وإن حملت عناوين إسلامية، وذلك لقدرتها على جذب الإيرانيين إلى صلب الواقع السياسي، والهوية الاجتماعية بعد أن غربوا عنها.

انتظمت الدراسة في ثلاثة أقسام وخاتمة. وجدنا أن يكون القسم الأول معنوناً على النحو التالي: «تجليات المنهج الماركسي عند شريعتي» ينقسم هذا القسم إلى فصلين، الأول: «إشكالية المنهج»، ونبين فيه الآلية والمسار اللذين اتبعهما علي شريعتي في معانيته للتراث الديني الإسلامي بشقيه النصي والتاريخي. وقد أتى هذا الفصل في مبحثين، الأول بعنوان «النص في خدمة الأيديولوجيا»، وعيننا به إظهار الإسقاطات التحليلية والتفسيرية للنص القرآني، المسكونة بهاجس أيديولوجي يبحث عن الدليل لتأكيد النظرية المثبتة سلفاً. كما بينا مدى الاستخدام الكثيف للمادية - التاريخية الماركسية في قراءة النص القرآني

وتفسيره، ما يحوله تبعاً لهذه القراءة المقصودة، كتاباً يهدف إلى الثورة والتغيير في هذا العالم الأرضي من خلال دراسة انتقائية أراد شريعتي من خلالها القول إن الإسلام دين ثوري لا يبالي بالعالم الأخروي المخدر، بقدر ما يولي اهتماماً بالأبعاد الاجتماعية والاقتصادية للمجتمعات المثقلة بالطبقية، وهذا ما عبّرت عنه مثلاً معظم الآيات القرآنية كما سنبيّن ذلك في المبحث الأول.

أما المبحث الثاني الذي يحمل عنوان «المرتكزات التاريخية»، فقد استعرضنا فيه تحليل الأحداث التاريخية الإسلامية من منظور أحادي، لا يرى في التاريخ الإنساني عموماً والإسلامي خصوصاً سوى بعدٍ واحدٍ، اختزله شريعتي بصراع التوحيد والشرك، أي الصراع الطبقي المحض بين المترفين (الأغنياء، الإقطاعيين) والمستضعفين (الفقراء، المقهورين)، ولا يتوقف هذا الصراع عند نقطة زمنية معينة، إنما هو امتداد لانتهائي على مدار مسار الزمن وإن ظهر من خلال عناوين مختلفة. لقد اعتمد شريعتي على العامل المادي أو «العلّة الاقتصادية»، قاعدةً أساسية لتفسير التاريخ الإسلامي والأحداث السياسية التي حدثت فيه، فلم ينظر إليها إلا كونها ظواهر طبقية تشكل امتداداً طبيعياً لصراع الضدّين.

وانتقلنا في الفصل الثاني من هذا القسم إلى بحث في «الأسس الفكرية»، حيث أخذنا إيران بوصفها نموذجاً واقعياً قبل الثورة الإسلامية وبعدها، لتتلمس من خلاله الخلفية الفكرية التي قارب بها شريعتي المسائل السياسية والدينية السائدة في عصره، وعمدنا إلى مقارنة الدولة الإسلامية الإيرانية اليوم، وفقاً للمفاهيم السياسية والاجتماعية لعلي شريعتي. لذلك جاء البحث في هذا الفصل بمبحثين: الأول بعنوان «حتمية الثورة»، نستعرض فيه المنطلقات الفكرية التي ارتكز عليها شريعتي في معارضته لنظام الشاه، ونبين كيف أنه لم ينظر إلى هذا النظام إلا من خلال رؤيته العامة للأحداث التاريخية، حيث وجد في نظام الشاه استمراراً طبيعياً للصراع الطبقي بين الثلاثية المتحالفة (السلطة، المال، الدين) في مقابل السواد الأعظم من الشعب المستضعف والمقهور. كما عيننا إظهار اختلاف الغاية المرجوة

من النظام السياسي المنشود عند شريعتي عن الغاية من وجوده في الفكر الإسلامي الشيعي التقليدي، وذلك من خلال مناقشة الأسس الفكرية والسياسية لكلا الطرفين.

ومن هذا التفصيل انطلقنا إلى المبحث الثاني «نقد الدولة الدينية»، إذ وجدنا ضرورة بحثية أن نطل على الدولة الإيرانية الإسلامية الحالية، لنناقش طبيعة النظام السياسي القائم فيها من باب الفكر السياسي الذي حمله شريعتي، والغاية التي كان يطمح إليها بعد انتصار الثورة والقضاء على النظام القائم حينذاك. وقد عمدنا في هذا المبحث إلى معالجة جملة من الإشكاليات تتعلق بطبيعة النظام السياسي وبموقف شريعتي من السلطة الدينية. هل يرى في الدولة حقاً إلهياً للفقهاء؟ ما موقفه من الطاعة اللامحدودة في النظام السياسي؟ كيف ظهرت النزعة الماركسية عند نقده النظريات السياسية الإسلامية الشيعية؟ هل الدولة الدينية هي امتداد لنظام الشاه الاستغلالي ولكن بعباءة دينية؟

أما القسم الثاني من الدراسة، فقد تناولنا فيه الديمقراطية بما تحمله من دلالات ومعانٍ في الفكر السياسي وعنوانه «الديمقراطية في فكر شريعتي، بين المثال والواقع». جاء هذا القسم في فصلين أيضاً، الأول وهو «المفهوم من الديمقراطية»، وقد استعرضنا في مبحثه الأول، «المنطلقات الديمقراطية»، نتناول فيه نظرة شريعتي إلى الديمقراطية والبعد الانتقائي الذي اتبعه في مقارنته للمفاهيم والمبادئ المرتبطة بها، كما حللنا اختلاف العلاقة بين الإسلام والديمقراطية من جهة، والديمقراطية والمسيحية من جهة ثانية، مستعرضين أيضاً علاقة الديمقراطية بالعلمانية، لناحية كونها لا تتحقق إلا في ظل فصل الدين عن الدولة. فهل بالإمكان أن تتحقق في ظل إسلام محدث ومجدد؟ كما تطرقنا بطبيعة الحال إلى التاريخ الإسلامي السياسي لنرى أين تحققت فيه الديمقراطية وكيف، وخلصنا في هذا المبحث لنرى هل إن الإسلام كدين يتقبل فكرة الديمقراطية بمعناها المعاصر؟ وهل تقود أفكار شريعتي نحو العلمانية؟

وفي المبحث الثاني، نتناول «نقد الديمقراطية»، ويتضمن الاتجاه النقدي للديمقراطية عند شريعتي، حيث بينا البعد الماركسي لهذا النقد، إن لجهة الربط بين الديمقراطية والاستعمار، أو لجهة مقارنتها الدائمة من خلال الليبرالية التي تسعى إلى تكريس ثقافة

الاستهلاك والريح والمصالح المادية، وهذا ما استتجنه في رؤية شريعتي للديمقراطية كونها أحد أشكال الحكم الخادعة والزائفة تحت عناوين براءة وجاذبة تخفي خلفها أيديولوجيا نفعية، تستخدم لنهب ثروات الفقراء والمهمشين، لتصبح في النهاية استمراراً لنظام الصراع الطبقي^(١) المستمر منذ فجر التاريخ.

نتقل إلى الفصل الثاني تحت عنوان «الديمقراطية والإسلام»، وقد جاء فيه مبحثان أيضاً، الأول: «إيران الإسلامية والديمقراطية» نتناول فيه إيران الإسلامية اليوم كنموذج سياسي معاصر، نحلله انطلاقاً من المفاهيم السياسية للديمقراطية عند شريعتي، حيث نحلل مدى توافقها مع ما كان يطمح إليه في تكوين النظام السياسي للدولة. لقد قارنا في هذا المبحث الديمقراطية بمفهوم شريعتي المتخوف من حكم الأكثرية، فهل قبل بالحكم الديني ومبرراته الميتافيزيقية؟ وهل الديمقراطية عنده في حاجة إلى شروط ممهدة لها؟ نجد في فلسفة الحكم في إيران الإسلامية تعارضاً مع الديمقراطية بوصفها جوهرراً أو أصلاً للنظام السياسي، والقبول بها كآلية تقنية تدعم المشروع الإلهية، لكنها ليست لازمة لها. هل تتوافق هذه الرؤية مع طروحات شريعتي السياسية؟ هذا ما نخلص إليه من تبيان التعارض والاختلاف القائم بين شريعتي والفكر السياسي السائد في إيران اليوم.

أما المبحث الثاني في هذا الفصل فهو «نحو ديمقراطية معلقة»، حللنا فيه الطرح الفكري للديمقراطية عند شريعتي، الذي قدم تصوراً لتأجيل الديمقراطية في المجتمعات المتأخرة، ريثما يتم تحقيق الشروط الثقافية والعلمية الممهدة لها. وقادنا هذا التصور إلى تبيان مدى تخوف شريعتي من الديمقراطية، وخوفه الدائم من سلبياتها؛ فالغاية من السياسة عنده لا تقوم على تأمين المطالب للناس، بل تهدف إلى إصلاحهم، لذلك كانت دعوته إلى

(١) الصراع الطبقي: محور النظرية السياسية والاقتصادية للماركسية، تقوم الفكرة على أن التاريخ عبارة عن صراع اقتصادي بين طبقات متناحرة على الدوام. فالتاريخ لم يكن سوى تاريخ صراع بين الطبقات التي كانت في تعارض دائم (الطبقة البرجوازية الغنية والطبقة الكادحة الفقيرة)، يعتبر صراع الطبقات بحسب الرؤية الماركسية المحرك لكل التغييرات الاجتماعية والسياسية لما يحدثه من نزاعات ثورية داخل المجتمعات.

ديمقراطية نخبوية أو بالأحرى إلى ديمقراطية موجهة تفرض من الأعلى، يقودها أصحاب الفكر والإمكان والكفاءة، بشكل يجب فيه على الناس الطاعة والالتزام فحسب.

لقد ناقشنا هذا التصور للديمقراطية من خلال إبراز الأفكار الانتقائية التي حملها شريعتي من الماركسية في مفهوم الطليعة الفكرية أو النخبة، ومن التراث الشيعي في مسألة التشخيص، أي معرفة الأكثرية للقائد من خلال مزاياه الفكرية والعلمية، لا من خلال انتخابه، حيث انصهرت هذه الأفكار معاً، مكونة أساساً لنظرية سياسية ادعت القدرة على تقديم ديمقراطية نقية تتخلص من كل الشوائب التي لحقت بها عبر تاريخها الأوروبي والغربي. فهل حقاً نجحت في ذلك؟

ثم دخلنا القسم الثالث والأخير، ووجدنا أن يحمل عنوان «دولة الإنسان عند شريعتي»؛ فالدراسة في الفكر السياسي لا تستقيم ما لم نعرف موقع الإنسان فيه، إذ هو الهدف الأسمى لكل الأفكار السياسية الإصلاحية، لذا رأينا ضرورة بحثية في الوقوف على رؤية شريعتي للإنسان ودوره في هذا المجال. وقد جاء هذا القسم في فصلين أيضاً، الأول: «إشكالية الذات»، وقد قسمناه إلى مبحثين، الأول: «مفهوم الذات»، ناقشنا فيه أفكار شريعتي في الذات الإنسانية، ورؤيته المستقبلية لما يجب أن يكون عليه الإنسان، من حيث التمرد والثورة، ورفض الأمر الواقع، كما بينا مشروع شريعتي في العودة إلى الذات أو الأصالة الإنسانية، وهذا شرط ضروري لإحداث التغيير في المجالين السياسي والاجتماعي. وساقنا الحديث عن الإنسان إلى ضرورة تحريره من الأغلال الثقافية والاقتصادية التي تحكمت به، وإعادة المعنى إلى وجوده من خلال إعادة الاعتبار لمفهوم الإرادة التي تلخص حقيقة الإنسان وماهيته. هذه الماهية التي يخلقها الإنسان بنفسه، بفعل الخصائص التي يتميز بها مثل الاختيار والحرية. وقد خلصنا إلى تبيان أن الغاية التي يهدف من خلالها شريعتي إعادة الاعتبار إلى هذه الخصائص، هي إيجاد إنسان معاصر لا يعيش على الهامش، بل يتفاعل مع أحداث عصره ويسعى للثورة على أوضاعه وتغييرها. فالإصلاح السياسي يستدعي أولاً إصلاح الإدارة السياسية لعملية تغيير فكرية وسياسية كهذه. هذا ما أراد شريعتي إحداثه من تغيير في ماهية الإنسان الشرقي ودوره في هذا العالم المعاصر.

أما المبحث الثاني من هذا الفصل، فهو: «أسر الذات»، ناقشنا فيه تصوّر شريعتي للأمراض التي يعانها الإنسان في عالمنا المعاصر، والتي أرجع معظمها إلى تسيّد التفكير الرأسمالي والثقافة البرجوازية وأطماع الاستعمار. هذا البعد المادي المسيطر أوقع الإنسان في أسر النزعة الاستهلاكية، فأصبح مادة بلا روح وأداة للاستهلاك، وذلك بسبب النظام الطبقي الذي أدى إلى استلاب الذات الإنسانية واغترابها، إذ تحول الإنسان إلى مجرد سلعة، فابتعد عن ذاته، وفقد قابليته للعصيان والتمرد، بسبب ثقافة الاستحمار^(١) التي استخدمت الدين أداة للتخدير والتجهيل. سنبيّن في هذا المبحث الأثر الماركسي عند شريعتي في مقارباته واقع الإنسان والآفات التي تصيبه في هذا العصر.

ودلفنا إلى الفصل الثاني «جدلية الهدم والبناء»، الذي يتناول الأبعاد الفكرية والاجتماعية للإنسان، وقد قسمناه إلى مبحثين؛ الأول «الميثولوجيا الدينية»، حيث استعرضنا السجن الفكري للإنسان بحسب شريعتي، والذي ما كان ليحصل لولا المؤسسة الدينية وبعض رجالها الذين عمدوا إلى تشويه الدين وقلب مفاهيمه وتغريبه عن حقيقته، من خلال تزوير مبادئه وتعاليمه، وتحويله إلى عامل أساس لخداع الجماهير ومصادرة عقولهم. وقد قادنا هذا الاستعراض إلى إبراز المنهج النقدي عند شريعتي في فضحه الأوهام وأشكال الخرافة المنتشرة في العالم الإسلامي، وعلى الأخص في إيران، حيث تحول الدين إلى مجموعة من الطقوس والعادات والأعراف الشعبوية، التي أرسى قواعد وأنماط سلوك ميثولوجية سيطرت على العقل ونحته جانباً، بسبب الوظيفة المشتبه فيها لرجال الدين، التي عمدت إلى إلغاء إرادة الإنسان وسلبه حريته وجعله يخضع للحكم السياسي القائم من دون تدمر أو اعتراض. كل ذلك حصل من خلال صراع القطبين المتعارضين في تاريخ الشيعة؛ أي التشيع الصفوي الأسود والتشيع العلوي الأحمر، اللذين تناولهما شريعتي مُحتملاً بذخائر المنهج الديالكتيكي المادي.

(١) يقصد شريعتي بمصطلح الاستحمار السلطات الثلاث التي حملت الاستغلال والاستعباد والاستبداد، حيث كانوا ومازوا يرتكزون في إنجاز غاياتهم على مسألة الاستحمار وآلياتها الخفية، أي بتسخير الناس كالحمير، ومن هنا جاء الانتزاع اللغوي للاستحمار. راجع: علي شريعتي، النباهة والاستحمار، ترجمة هادي السيد ياسين، دراسة عبد الرزاق الجبران، الطبعة الأولى ٢٠٠٧، ص ٥١.

نتقل إلى المبحث الثاني «الأبعاد الإنسانية للأيدولوجيا»، نبين فيه موقع الإنسان في الأيدولوجيا التي نادى بها شريعتي، حيث عمل على تحويل الدين إلى أيدولوجيا اجتماعية فاعلة في معركة التغيير، لإدراكه العميق انعدام القدرة على إنجاز التغيير أو إنجاح الثورة دون الاستناد إلى إنسان عقائدي محرر من كل التشويهات والتحريفات التي سجنته في قوالب جامدة. كما نحلل مبادئ هذه الأيدولوجيا من حيث المنهج والمضمون المعرفي والغاية المرجوة منها، ومدى توافقها مع تصور شريعتي نفسه للحرية الإنسانية. فهل استنهاض الإنسان ومقاومة التسلط وتعرية أشكال الوهم والخرافة، تكون في تبنى أيدولوجيا أم في التحرر منها؟ وهل دور الإنسان يختزل بكونه مجرد مؤمن بأيدولوجيا، أم مشاركاً في بنائها؟ وفي نهاية هذا المبحث نحلل الالتقاطات الماركسية التي وجدناها في الطرح الأيدولوجي عند شريعتي، من خلال تحليل المصطلحات والمفاهيم الفكرية والمعرفية.

أخيراً، وضعنا خاتمة بالاستنتاجات قدمنا فيها مقارنة مختلفة لما هو سائد في الأوساط الفكرية والسياسية في إيران عن شريعتي، وبيّنا فيها كيف نظر شريعتي إلى الواقع السياسي - الديني بشكل عقائدي فوق في وهم الأيدولوجيا الخلاصية. كما حللنا كيف أن أفكاره في السياسة والدين منقطعة معرفياً وليست كلاً متماسكاً. لقد كان شريعتي مفكراً انتقائياً أعاد تصميم الإسلام الشيعي ضمن أيدولوجيا حديثة اتخذت من الماركسية أداة منهجية لها. لقد واجهتنا في هذه الدراسة صعوبات عديدة أبرزها سوء الكتب المترجمة من الفارسية إلى العربية، فضلاً عن الدراسات الموجهة، والتي تعاملت مع شريعتي إما بتمجيد مبالغ فيه، وإما بنقد جارح واتهامات لا تدخل في صلب النقاش الفكري، الأمر الذي يؤكد الشخصية الإشكالية لعلي شريعتي والتي استمرت بعد وفاته.

أردنا بهذه الدراسة أيضاً، المساهمة البسيطة في رفد المكتبة العربية، بمصدر إضافي عن الحالة الفكرية والسياسية داخل إيران، متمنين أن تشكل مصدراً ذا قيمة معرفية يرجع إليه في الدراسات اللاحقة لما ضمناه من معالجة نقدية وتأويلية للمسائل السياسية والثقافية والدينية للحالة الإيرانية.

القسم الأول

تجليات المنهج الماركسي عند علي شريعتي

الفصل الأول

إشكالية المنهج

١ - المبحث الأول: النص في خدمة الأيدولوجيا

تعتبر الكتب المقدسة للأديان السماوية تحديداً معبراً أساسياً للوصول إلى مقاصد الدين وغاياته الكبرى. والدين الإسلامي بدوره لا يخرج عن هذا السياق، كونه ولّد مجتمعات كبرى نتجت بشكل مباشر من تعاليم القرآن وتفسيره.^(١)

لذلك شكّل علم التأويل أساساً لا يمكن تجاوزه لقراءة النص الديني وتفسيره. فالمفاهيم الدينية لا يمكن فهمها فوراً وببساطة من دون إخضاعها لعملية تأويل تعتمد مناهج دقيقة وآليات علمية. فالنص الديني عبارة عن خطاب يتوجّه إلى متلقٍ يتفاعل معه وهو المعني بفهمه حسب شروط عصره وتغييرات الزمان والمكان.^(٢)

لذلك خرجت من صلب النص نظريات وتفسيرات شكّلت أيدولوجيا عبّرت عن وجهات نظر قولبت النص في إطار معين، وجعلته ينطلق في مسار محدّد.

في هذا السياق، يعتبر علي شريعتي المفكر الإيراني أبرز من صاغ مشروعاً أيدولوجياً إسلامياً ارتكز فيه على مقارنة مختلفة عن السائد في تفسير النص الديني. يقول في هذا الصدد: «سأرسم الشكل الهندسي لهيكليّ الفكر والعقيدة، والرسم البياني الذهني الذي

(١) راجع: محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت ١٩٩٨، ص ٢.

(٢) راجع: وجيه قانصو، النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقّي، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١١، ص ٥٦٩.

يجب في رأبي أن تكون صورته ماثلة في ذهن كل مسلم واع وعارف بالإسلام... الإسلام لم يعد فقط عقيدة دينية، ولكن أيضاً وأساساً مدرسة فكرية وأيديولوجيا^(١).
ينطلق شريعتي إذاً في قراءة النص وأدلجته باعتباره أن الإسلام ليس ديناً نظرياً فحسب، بل هو قبل كل شيء دين الأيديولوجيا والعقيدة الذي يتحقق في مجالات عديدة وينخرط في قضايا المجتمع وحركة الحاضر. لذلك يحمل التراث الإسلامي إشكالية كبرى تتمحور حول مسألة قراءة النص الديني، والتي يتفرّع منها الكثير من المسائل الإشكالية، اختلفت الأمة فيها فألجأتها إلى مسارات تناقضت وتفرّقت بسببها هذه المسألة.
وهذا ما دفع أركون^(٢) إلى القول: «لكي نقوم بالمراجعة النقدية الأساسية للتراث، فإن أول مرحلة ينبغي إنجازها تتمثل في إعادة القراءة التفسيرية للقرآن اليوم»^(٣). هذه القراءة التفسيرية احتكرتها على الدوام المؤسسة الدينية وطبقت فيها مناهجها التقليدية. هذا الاحتكار جعل من الكثيرين لا يميلون إلى تقبل أي قراءة أو تأويل للنص خارج إطار المؤسسة الدينية.

هذا ما عاناه علي شريعتي حين ذهب بعضهم إلى عدم الاعتراف ببعض السمات الإبداعية له في ما يتعلق بالمعارف الدينية، وخصوصاً علم التفسير^(٤). فبعضهم يرى أنه، لا يمكن لشخص خارج المؤسسة الدينية أن يصل إلى الصورة الإسلامية الحقيقية، بل لا يجوز له أن يخوض فيها. وهذا ما كان شريعتي يرفضه بشدة خصوصاً وأن الإسلام أوسع من أن يكون فقهاً وأصولاً ونحواً.

(١) انظر: علي شريعتي، معرفة الإسلام، ترجمة حيدر مجيد، دار الأمير بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧، ص ٤.

(٢) محمد أركون: (١٩٢٨-٢٠١٠)، مفكر وباحث أكاديمي جزائري، قام مشروعه التاريخي والأنثروبولوجي على نقد العقل الإسلامي، وعدم انحيازه لمذهب ضد المذاهب الأخرى، ولا وقوفه مع عقيدة ضد العقائد التي ظهرت أو قد تظهر في التاريخ.

(٣) راجع: محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام والمسيحية في الغرب، دار الساقى، ترجمة هاشم صالح، الطبعة الثالثة ١٩٩٦، بيروت، ص ٤٥.

(٤) راجع: عبد الرزاق الجبران، علي شريعتي وتجديد التفكير الديني، دار الأمير، الطبعة الأولى ٢٠٠٢، بيروت، ص ٢٤٩.

من هنا آثرنا الولوج إلى عالم النص الديني عند شريعتي للوقوف على منهجه في قراءة النص، ولإظهار الجانب التفسيري عنده، إذ شكّل رؤى تمثل أسساً ومنطلقات كبرى تظهر الملامح الأيديولوجية التي يطمح إليها، سواء مع النص القرآني أو التراث النصي للنبي. يقول شريعتي «الإسلام الذي هو ديننا يجب أن نعرفه بشكل صحيح وبطريقة منهجية، لذلك لا بدّ من أن نختار المنهج الصحيح»^(١).

ومن البديهي أنه لا توجد لمعرفة الإسلام طريقة واحدة فقط، لأن الإسلام ليس ديناً ذا بعد واحد. فالقرآن بحسب شريعتي، يجب أن نعرف أي نوع من أنواع الكتب هو؟ وما هي المسائل التي يبحث عنها؟ على أي جانب من الجوانب؟ هل يتوجه أكثر إلى القضايا المادية، أم إلى القضايا المعنوية؟^(٢)

هذه هي الإشكاليات المعرفية التي واجهها شريعتي مطلع القرن العشرين في خضم اندفاع العالم الإسلامي في لقاء مباشر مع النتاج الفكري والمعرفي الغربي. فكان اهتمامه بالقرآن في السياق نابعاً من قناعاته الراسخة بأن هذا الكتاب ليس كتاب معرفة فحسب، بل كتاب نهوض وحركة يمكن استلهام مضامينه وآفاقه في مجالات الحياة وأبعادها.

١-١. تحرير النص

يرى شريعتي أن القرآن ليس كتاباً خاصاً مستوراً غامضاً، حافلاً بالأسرار غير قابل للفهم بالنسبة إلى البشر. فالنص في رأيه، على الرغم من لغته الرمزية التي هي أرقى وأعمق لغة اكتشفها الإنسان حتى اليوم، قابل للفهم والتحليل والتأويل. فليس هناك من مشكلة بنوية (لغوية) في فهم النص؛ فاللغة العادية تكون أسهل فهماً لو كان النص القرآني اعتمدها، إلا أنها لا تبقى وهذا ما يؤيده عبد الرحمن بدوي^(٣): «إنّ الدين الذي يبيّن جميع حقائقه ومعانيه

(١) انظر: علي شريعتي، منهج التعرف على الإسلام، ترجمة عادل كاظم، دار الأمير، الطبعة الأولى ٢٠٠٧، بيروت، ص ١٠.

(٢) راجع: علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٣) عبد الرحمن بدوي: (١٩١٧-٢٠٠٢)، أول فيلسوف وجودي مصري تأثر بمارتن هيدغر، له عشرات الأعمال ما بين تحقيق وترجمة وتأليف.

في كلمات واضحة ومباشرة ذات بعد واحد لا يكتب له البقاء والخلود^(١). فالمخاطبون في القرآن الكريم هم الناس، وكلمة الناس كلمة قيمة وعظيمة جداً ولا تقابلها كلمة أخرى^(٢). هكذا أراد شريعتي تبيان حق الأجيال المتعاقبة في قراءة النص قراءة عصرية مختلفة. فاللغة الرمزية للنص كان القصد من وراثتها مخاطبة كل الجماعات والطبقات والأجيال المتعاقبة على طول التاريخ ولكن من خلال قدرتهم العقلية ونضجهم الفكري وطبيعة العصر الذي يعيشون فيه.

لذلك أتت لغة النص الديني ذات جوانب متعددة وأبعاد مختلفة لكي يصلح كل بعد من تلك الأبعاد لجيل معين، وتفهم كل جماعة جانباً من تلك الجوانب. لقد حلتّ بذلك معضلة التأويل، بضرب البعد الزمني للنص عن الناس وجعله قريباً منهم، «إن معضلة التأويل هي في وجود شيء بعيد عنا هو النص، لا بد أن نجعله قريباً وأن نبني جسراً بين ما كان والآن»^(٣). فمقولة شريعتي إن اللغة الرمزية أكثر خلوداً أو بقاء تعني أن النص الديني صالح لكل زمان ومكان، كما تدل في الوقت نفسه على أن لدى النص الديني شيئاً جديداً يقوله في كل زمان ومكان^(٤).

هكذا أصبح النص يشكل، بالنسبة إلى نظرتنا وتحليلنا، قطباً أساسياً بمعنى أن النظرة الإنسانية أصبحت مركزة على رفض احتكار المفسر للمعنى الوحيد الشرعي، وأصبح للعقل القدرة على التفحص والقياس الرياضي، ورفض أحادية التفسير وفتح النصوص على العديد من المعاني، لأن تجميدها بحسب شريعتي على معنى واحد يعني ممارسة التعسف ليس إلا.

لا يريد شريعتي أن يقلب كل شيء رأساً على عقب وإنما أن يعيد النظر والتقويم لكل

(١) انظر: عبد الرزاق الجبران، علي شريعتي وتجديد التفكير الديني، مرجع سابق، ص ٢٩٧.

(٢) راجع: علي شريعتي، منهج التعرف على الإسلام، مصدر سابق، ص ٤٤.

(٣) انظر:

GADAMER hans georges, *philosophical Hermeneutics*, University of California, press, 1977, pp.68-95.

(٤) راجع: وجيه قانصو، النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي، مرجع سابق، ص ٥٧٠.

شيء من خلال نظرة أخرى جديدة. فتصور شريعتي للنص الديني يقتضي بالضرورة أن يرفض أي فهم له من خلال النصوص الجامدة والمغلقة، أو من خلال تراثه المدون معزولاً عن ظروف تشكّله ولحظات انبثاقه. فالعبارات القرآنية تجسّدت في لغة بشرية شفهيّة لا يمكن حصرها في فهم سكوني جامد وعقيم يقود إلى البلادة والتحجر، ويولد العقم والخمول^(١).

فالقرآن حقيقة ثابتة لا تتغير، لكن علمنا بهذه الحقيقة وهو القرآن ونوع تفسيرنا وفهمنا لها هي الأمور التي ينبغي أن تتطور وتتكامل طبقاً لتكامل البشر وتغيّره، واختلاف أوضاعهم وحاجاتهم^(٢).

هكذا تحول الوحي شيئاً فشيئاً إلى سلسلة أفكار يضبطها كل من العقل والإرادة إلى حد بعيد، وتكتمل صلة الله بالإنسان بعد انقطاع الوحي. وباكتمال النص الإسلامي الديني انتهى عصر الوحي بين السماء والأرض، ليبدأ عصر التفسير والتأويل الذي يفتح معه الباب أمام التعدّد والاختلاف المشروع في التفاسير والتأويل. فيضع حداً لادعاء كل مجتهد أو فئة تحتكر مفاتيح الإسلام الصحيح، بقدر ما يفتح الباب أيضاً أمام التعامل مع المعرفة الدينية بوصفها متغيرة أو متراكمة ومتجمدة. وهذا هو ما ذهب إليه عبد الكريم سروش فيما بعد: «منذ البداية، يحدد العقل الأغراض والأولويات المستهدفة من وراء النص الديني، وطريقة الوصول إلى تلك الأهداف. هذه العملية المعقّدة نسبياً يمكن أن تخضع في كل مرحلة من مراحلها لجهد عقلي يقوم به شخص واحد أو مجموعة صغيرة، كما يمكن أن تتمّ بالرجوع إلى العقد الجمعي، الناتج من فهم بشري لمراد الخالق وليس مراد الخالق عينه»^(٣).

بهذا الموقف يمضي شريعتي في رفض التفسير التقليدي للنص الديني الذي يوحد بين

(١) راجع: محمد أركون، قراءات في القرآن، دار نشر فيروز نيف أي لاروز، الطبعة الأولى ١٩٨٢، ص ٤٥.

(٢) انظر: علي شريعتي، الذكر والذاكرون، ترجمة د. ابراهيم دسوقي شتا، دار الأمير، الطبعة الأولى ٢٠٠٧، ص ٦٤.

(٣) انظر: عبد الكريم سروش، فربه تراز ايديولوجي (أرحب من الأيديولوجيا)، مؤسسة صراط الثقافية، طهران، ٢٠٠٣، ص ٢٨٠.

آلية قراءة النصوص وفهمه لها، والادعاء ويدعي بقدرته على الوصول إلى القصد الإلهي الكامن فيها. فتصبح قراءاته وكأنها تصدر عن مسلمّات لا تقبل الجدل والنقاش، فيوحد بين فهم «الحاضر» والنص «الماضي» ويهدر البعد التاريخي. والحديث عن إسلام واحد ثابت المعنى، يمثل جزءاً في بنية آلية أوسع ذات أبعاد خطيرة، تكاد تشكّل فاعلية العقل في شؤون الحياة والواقع.

يقول شريعتي في هذا الصدد: «إذاً لا بد من استنباط الأركان الرئيسة للدين عبر استنطاق النص القرآني، والعقل هو الآلة المعتمدة في فهم الحقائق، حتى ما كان منها حقائق دينية وإلهية، فليس ثمة فرق بين قيمة العقل في العلوم الإلهية أو العلوم المادية والوضعية. فمقولة الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق مقولة تؤكد عدم احتكار حق التفسير والتعبير عن الرأي، فالنبي قال: «إن في اختلاف أمّتي رحمةً، فالأفكار لا يمكن صياغتها في قالب واحد إلا في حالات الكبت والاختناق.»^(١)

إنّ اعتماد الوحي على العقل لا يعني على الإطلاق تهميش الوحي، كما يرى سروش^(٢) بل إن الوحي والعقل يساعد كلاهما الآخر، مع العلم أن الأصل هو العقل الذي يمثل أهم سراج لرؤية الحقيقة.^(٣)

بيد أنّ منهج التفسير العقلي عند شريعتي لا يعني استقلال العقل في استنباط الأحكام الدينية أو استخلاص المعاني في النصوص، بل يعني الاستفادة من القواعد والمبادئ العقلية في التعرف إلى المراد في اللفظ. فتحريز النص لا يكون بسلخه عن ماضيه واغترابه عنه، ولا سيما أن الماضي هو بمثابة سمة ذاتية لنشأة النص الديني وتكوّنه وتشكله الوجودي، بل

(١) انظر: علي شريعتي، معرفة الإسلام، ترجمة حيدر مجيد، دار الأمير، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٧، ص ٨١.

(٢) عبد الكريم سروش: (١٩٤٥- حتى الآن)، من كبار المفكرين الإيرانيين المعاصرين، له دراسات بحثية وثقافية عديدة، أبرز كتبه: «بسط التجربة النبوية»، حيث سعى لتقديم مشروع نظرية إستمولوجية تستلهم المنهج الكانطي في التمييز معرفياً بين الشيء لذاته والشيء لذاتنا.

(٣) راجع: عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات دار الجمل، الطبعة الأولى، بغداد- بيروت ٢٠٠٩، ص ٨٩.

يكون بتتبع حركة انتقاله بين الأجيال عبر سيرورات التلقي المختلفة التي واكبته والتمرجح مع تمرجاته الأولى والتفويض في ظلال المعاني التي ألقاها في الأزمنة المتعاقبة.^(١) إن تحرير النص الذي ذهب إليه شريعتي جعله يقف في وجه الفكر التقليدي الذي أكد حرصه الشديد على البقاء في منطقة الفهم المعصوم للنص الصادر عن الإمام المعصوم. وبالتالي تنصيب التفسير المعصوم، نموذجاً تحال إليه بقية التفاسير لعدم قدرتها على الوصول إلى مقصد الوحي وغايته. فهو بذلك يكون قد حرّر النص مما اعتقده إكراهات المعنى والزامات المداولة، ومن دلالات مقرّرة مسبقاً تفرض عليه ما يجب قوله وتحجب عنه ما يمكن أن يقوله.

ليست النصوص نصوصاً صعبة على فهم الإنسان العادي وهي ليست شيفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة. وبالتالي لا بد من الخروج بحسب شريعتي عن الصمت المطبق الذي تفرضه سلطة المعنى الثابت حوله، والانطلاق إلى قراءة فاعلة للنص متسلّحة بأدوات المنطق ومعبرة عن تحولاته وآفاه.

لقد أراد شريعتي فهم القرآن بأدوات الفكر الحديث والمنطق المعاصر،^(٢) كما أنه رفض استعمال أدوات الفقه الموجود في معالجة النص الديني عبر إخضاعه لمجموعة من القواعد والمعايير اللسانية والثقافية من خارجه. فالغرض الأساس من النص الديني يتجلى في تواصلية بين الله والإنسان، إذ لا يصدر عن المتكلم في اتجاه واحد وبشكل منفصل، بل هو عملية تفاعلية وتبادلية بين الخالق والمخلوق. والاستنطاق المعاصر للنص يستدعي العمل على تعرّف ما يمكن أن يقال لزماننا وما يحمله من دلالة ومعنى راهنين يعكسان زمن الاحتكاك بالنص.

لذلك لا يمكن إفراغ مضامين النص من أي علاقة لها بالوسط والظروف التي انبثقت منها وتبلورت فيها لأول مرة والقفز عن ذلك بطرحها بوصفها جواهر ثابتة تقف فوق الزمان والمكان، وهذا بمثابة الوهم. فالنص الديني يجب أخذه في سياق تاريخي وإيقاعات دلالية

(١) راجع: وجيه قانصو، النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي، مرجع سابق، ص ٦٢١.

(٢) راجع: علي شريعتي، معرفة الإسلام، مصدر سابق، ص ٨٣.

مع الوقوف على الظلال التي ألقاها في الأزمنة المتلاحقة والعبور به إلى الراهن بسمة تواصلية مباشرة بيننا وبينه حتى نعي ونلمس أننا معنيون به فيلامس تحديات وجودنا الحالي ومخاطره.

١-٢. تفسير النص:

هذا الاتجاه العقلي الذي سلكه شريعتي في مجال تحرير النص من أي تفسيرات جامدة ومتحيزة قد يحمل مسبقات مذهبية، إضافة إلى ما أثرت فيه معارف ومعتقدات أخذت القرآن والإسلام إلى غير نسقه الحقيقي بوصفه حاجة اجتماعية للإنسان في توجيه وعيه وحركته. «القرآن كتاب قابل للقراءة والتفكير، وهو طريق للتنوير والنهوض، بينما استخدم للتقديس والتبرك وجلب الأسباب»^(١)، ويكمل شريعتي في هذا الصدد: «حرموا التفسير بالعقل وخوفوا الناس من قراءة القرآن والعمل به، فتحول إلى كتاب كله إما مدح وتمجيد وإما سب وافتراء»^(٢).

إذاً القرآن تم عزله وإقصاؤه عن حركة الواقع، وبالتالي لا بد من العودة إليه لإعادة بناء الإسلام الحقيقي من خلال وضع لاهوت الثورة، أي تحقيق أيديولوجيا محورية في التاريخ. ويتم هذا الربط استناداً إلى مبدأ ماركسي^(٣) أصيل: «ليس المهم لدينا هو فهم العالم كما كان عند القدماء، بل تغييره وتطويره والسيطرة عليه»^(٤).

(١) انظر: علي شريعتي، أبي.. أمي نحن متهمون، ترجمة د. إبراهيم دسوقي شتا، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧، ص ١٢٢.

(٢) راجع: علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٣) كارل ماركس: (١٨١٨-١٨٨٣)، فيلسوف ألماني واقتصادي وعالم اجتماع ومؤرخ، لعبت أفكاره دوراً هاماً في تطوير الحركات الاشتراكية، يعتبر ماركس واحداً من أكثر الشخصيات تأثيراً في تاريخ البشرية، حيث أثرت أفكاره في العديد من البلدان في القرن العشرين، أهم كتبه: «البيان الشيوعي» (١٨٤٨)، رأس المال (١٨٦٧-١٨٩٤).

(٤) انظر: جيلبير الأشقر، الماركسية والدين والاستشراق، ترجمة سماح إدريس، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٥، ص ١٥.

حين يقول شريعتي: « الإسلام يدعو إلى التفكير بالعقل لا التفكير فيه، من خلال عدم البحث عن حقيقة المادة أو الروح، بل التركيز على آثار هذه الحقائق ودراسة خصائصها». (١) فهو لا يحرّر النص الديني عندئذ إلا ليقاربه مقارنة ثورية نهضوية تهدف إلى تفسيره وتحويله ليكون بمثابة أيديولوجيا تلبية حاجة الإنسان إلى الاعتقاد بقدر ما تلبية حاجته إلى النهوض من أجل هذا الاعتقاد.

القرآن نفسه تعرّض للظلم والهزيمة من خلال عملية التفسير، ما جعلنا، بحسب شريعتي، نرى الواقع يناقض حقيقة الإسلام. (٢) لذلك أخذ على عاتقه مهمة تفسير النص لرفع الظلم ونصرة المظلوم من خلال تحليلات مثّلت وجهة تفسيرية للنص، بمنهج لا يتحرك في مضمون النص وحروفه، بقدر ما يتحرك في الفضاءات الاجتماعية والتاريخية لروح المسألة التي يتمحور حولها النص، أي إنه يأخذ ما على الأرض في وضعه الطبيعي في المجتمع والتاريخ ليفهم به ما عند السماء.

قارب شريعتي مسألة التفسير من منطلق أيديولوجي موجّه، فعمل على استخراج المفاهيم الماركسية من الآيات القرآنية وبناء منهجية معرفية ذات نسق أحادي. فلم يهتم كثيراً بالبعد الأخروي للقرآن، كما أنه لم يول الآيات القرآنية ذات البعد العلمي أي اهتمام. وقد عبر عن ذلك بوضوح حين اعتبر أن القرآن كتاب يتجه بغالبيته نحو الأمور الاجتماعية العملية التي تربط بواقع الإنسان وحياته. (٣)

يبدأ شريعتي تفسيره للنص الديني من زاوية أهمية الإنسان ومكانته، حيث تتجسد قيمة الإنسان بآدم الذي تسجد له الملائكة في صورة تظهر الإنسان خليفةً لله في هذه الأرض. فالقرآن توجه منذ بدء إلى الناس من خلال خطاب تفاعلي نهضوي غايته الأساس التبشير بحياة واعدة للبشر، ولكن من دون عذابات وقهر يتبعها خلاص موعود.

(١) انظر: علي شريعتي، معرفة الإسلام، مصدر سابق، ص ١١٣.

(٢) راجع: علي شريعتي، الحسين وارث آدم، ترجمة إبراهيم دسوقي شتا، دار الأمير، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٧، ص ٣٥٩.

(٣) راجع: علي شريعتي، معرفة الإسلام، مصدر سابق، ص ١١٥.

تلك العذابات تظهر في الآيات الاجتماعية التي تبرز بوضوح انقسام المجتمع على طول التاريخ إلى قسمين على أساس صراع ديالكتيكي: الأغنياء في مقابل الفقراء، المترفون في مواجهة المعدمين. وقد تجلى هذا الصراع الطبقي من خلال الألفاظ القرآنية «كالمأ» و«المستكبرين» و«الناس» و«المستضعفين».^(١)

تلك الألفاظ فسرها شريعتي كمفردات تدل على الصراع بين الطبقة البرجوازية الغنية والطبقة البروليتارية الفقيرة. وهكذا أدخل شريعتي صراع الأضداد ونزاع التضاد في صلب مقاربه التفسيرية، وعمل على إظهار هذين القطبين كأساس في كل تفاسيره للنص الديني، إذ ركز على فكرة التناقض بينهما التي شكلت المحور المركزي لسيرة التاريخ الإسلامي. يظهر جلياً عند شريعتي اعتماد الديالكتيك الماركسي منهجاً وحيداً في عملية التفسير، فقد استدلل بتسع وسبعين آية تستعرض حياة الرسل والأنبياء وصورهم في جانب أتباعهم من الفقراء، وأن الذين واجهوهم كانوا على الدوام الأغنياء الغارقين في النعم. ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ﴾ (سورة سبأ، آية ٣٤).

هكذا يتحول الوجدان الطبقي اللازم للمادية التاريخية بوصفها منهجاً لمقاربة النص الديني من خلال نبذ الثراء والملكية لأنهما يشكلان أساس الطغيان والحث على التواضع والمواجهة للذين دعا إليهما الأنبياء. وما ذكره المتكرر لقصة قارون إلا لتبيان النموذج السيئ لما تضعه الملكية والثروة في نفس صاحبها.^(٢)

عمل شريعتي إذاً على أدلجة النص الديني «ذلك الكتاب الذي لا ريب فيه أصبح أداة لاستعبادي ونهبي وقتلي»^(٣) وبالتالي لا بد من الثورة على هذا التفسير الاستعبادي الذي تم باسم الله. ولا تكون تلك الثورة ناجحة من دون إظهار القصد الحقيقي باعتقاده للنص الديني الذي توجه دائماً إلى مخاطبيه بلفظ الناس، أي الجماهير المستضعفة والفقيرة للثورة والنهوض والتحرك في سبيل إقامة العدل والمساواة، وإزالة العوائق الطبقيّة، وهذا ما فعله

(١) راجع: علي شريعتي، الحسين وارث آدم، مصدر سابق، ص ٣٧٨.

(٢) راجع: علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ٣٦٠.

(٣) راجع: علي شريعتي، دين ضد دين، ترجمة حيدر مجيد، دار الأمير، الطبعة الأولى ٢٠٠٧، بيروت،

الأنبياء على مر التاريخ من خلال مواجهتهم الظلم والعبودية. يقول شريعتي في تفسير الآية: ﴿وَرِيدٌ أَنْ تَمَنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوْا فِي الْأَرْضِ وَتَجْعَلَهُمْ أَيْمَةً وَتَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (سورة القصص، آية ٥). إن القرآن لا يقول ننسب هذه الطبقة المسكينة والضعيفة من أثقال الظلم، بل يقول نعطيهم القيادة ونجعلهم على رأس الأمر حتى يقع حكم البشر في أيدي الناس، فنجعلهم ورثة الأرض والتاريخ.^(١)

من هم الناس عند شريعتي؟ وما المقصود بلفظة الناس؟ يرى شريعتي أن الناس هم الله، فالكلمتان مترادفتان، إذ في العديد من المفردات القرآنية يمكن برأيه استبدال إحداها بالآخرى من دون أن يحصل تغيير في المعنى.

يبرز هذا الأمر في مسار التاريخ وفلسفته، التي حددها ويحددها الإنسان من خلال ثلاث نقاط تعرض علاقة الله به كما وردت في سورة الناس وهي: ﴿يَرْبِّ النَّاسِ﴾ (١) ﴿مَلِكِ النَّاسِ﴾ (٢) ﴿إِلَهِ النَّاسِ﴾ (٣). تلك هي محورية الصراع القائم في أي مجتمع سواء أكان سياسياً أم اقتصادياً أم قومياً فهو دون شك، كما يرى شريعتي، يقوم على تناقض كامن في صميمه، ذلك أنه داخل كل مجتمع طبقي تواجدت طبقتان متناقضتان ومتناحرتان، من جهة الملك والمالك والأرستقراطية، ومن جهة أخرى الله والناس. وهذا يدل على أن الله ينتمي إلى طرف الناس في الصراع ضد الأرستقراطية والفئة المسيطرة في المجتمع. هذا هو الديالكتيك الأحمر في الصراع، يتحرك في قطبين على طول التاريخ أحدهما هايل المحكوم ويمثله الناس والله، في مواجهة القطب المؤلف من المظاهر الثلاثة: الملك والمالك والأرستقراطية الدينية. أما تعبير شريعتي أن الله في قطب المحكوم فيقصد به من جهته في الصراع، أن الله يقف في صف الناس إزاء مظاهر قابيل الثلاثة.^(٢)

إلى جانب سورة الناس، استعان شريعتي أيضاً بنصوص قرآنية أخرى استنطقها بجرأة الواقع على طول تاريخه الجاهز. فنحن المحرومين الذين كنا قبل الإسلام ضحايا للظلم والأرستقراطية والفقراء جاء الوعد القرآني بانتصار الجماهير المستضعفة على أرباب الذهب

(١) راجع: علي شريعتي، الحسين وارث آدم، مصدر سابق، ص ٣٧٨.

(٢) راجع: عبد الرزاق الجبران، علي شريعتي وتجديد التفكير الديني، مرجع سابق، ص ٣١٤.

وأصحاب السلطة، تلك هي الحتمية التاريخية^(١) والمادية الجدلية التي هي أصل الفلسفة العلمية، وهي أعظم رؤية وتفسير تاريخي.^(٢) وهذا ما يؤكد القرآن؛ إذ إن نهاية الصراع بين هاتين الطبقتين تكون بانتصار المستضعفين وهو ما تبشر به المادية التاريخية^(٣) ويؤكد النص الديني بموقفه من هذه الحركة الحتمية للتاريخ.

إن منطق القرآن، بحسب شريعتي، هو منطق تغيري ثوري يدعو إلى رفض الاستكبار والخضوع ويحث على قلب الأوضاع والتغيير ويرفض الجمود والتقليد، وينبذ الأغنياء وينصر الفقراء. هذا التفسير المادي للنص الديني عرّض شريعتي للكثير من النقد فقد رفض مرتضى مطهري^(٤) هذا التفسير المجتزأ للآيات القرآنية الذي يتم عن فهم ملتبس لمضامينها. القول بتقسيم القرآن المجتمع إلى طبقتين متعارضتين على طول التاريخ يتواجهان فيه من خلال صراع يستند إلى عامل اقتصادي ليس صحيحاً، ذلك أن القرآن بحسب مطهري أشار في أكثر من مورد إلى أن هناك تجارب بشرية تؤكد خروج المؤمنين من طبقة الأغنياء وثورتهم على هذه الطبقة كمؤمن آل فرعون وامراته (سورة التحريم) كما أنّ العديد من الفقهاء حدثنا عنهم القرآن كمنادج وفروا للطاغية أدوات طغيانه وانساقوا معه.^(٥) (سورة النساء).

(١) الحتمية التاريخية: يرى ماركس أن التاريخ تحكمه قوانين يدركها العقل الإنساني، وهذه القوانين حتمية؛ أي إنها تفرض نفسها لكونها ناتجة من حركة التاريخ نفسه. وإذا أدرك الإنسان هذه القوانين استطاع أن يقرّر صورة المستقبل للبشرية، فالشيوعية عند ماركس هي حتمية تاريخية ستسود في النهاية نتيجة لانتصار البروليتاريا.

(٢) راجع: علي شريعتي، الحسين وارت آدم، مصدر سابق، ص ٣٦٦.

(٣) المادية التاريخية: هي نتاج تطبيق المنطق الجدلي على التطور التاريخي للمجتمع، حيث يرى الماركسيون أن البناء الفوقي للمجتمع (القوانين والأخلاق والسياسات العامة) هو ناتج البناء التحتي للمجتمع (مجموع العلاقات الاقتصادية) وبالتالي تعكس البنية الفوقية للمجتمع بنيته التحتية.

(٤) مرتضى مطهري: (١٩١٩-١٩٧٩)، عالم دين وفيلسوف إسلامي شيعي، من أبرز المنظرين للجمهورية الإسلامية الإيرانية، صاحب شبكة واسعة من المؤلفات التأصيلية والعقائدية والفلسفية، تمّ تعيينه رئيساً لمجلس قيادة الثورة، وجعلت الحكومة الإيرانية يوم شهادته يوم المعلم في إيران.

(٥) راجع: مرتضى مطهري، الدوافع نحو المادية، ترجمة محمد علي التسخيري، دار التعارف بيروت، الطبعة الثانية، ص ١١١.

الصراع عند مطهري ليس صراعاً طبقياً بقدر ما هو صراع قيم والعامل الأساس فيه ليس التناقض الطبقي، بل التناقض القيمي.^(٦) أما أقسى نقد وجه لشريعتي فهو ما ذكره داريوش شايفان^(٧)، إذ اعتبر أن أفضل ما فعله شريعتي هو أنه قال البيان الشيوعي بنغمة دينية نبوية^(٨). فهو أي شريعتي خفض المفاهيم الدينية إلى مستوى مبتذل حيث أطلق شعار عقائدي يفتن ويغوي ويفسر النص بطريقة سحرية، وينتج من ذلك فوراً أيديولوجيا تدنس البورجوازي وتقدس البروليتاري. هكذا أبرز هذه الرؤية الثنائية للعالم على أن الاستغلال نظير الخطيئة الأصلية والبورجوازي رمز القوى الشريرة، والبروليتاري ملاك محرر، والثورة بعث، والمجتمع اللاتبقي الجثة المفقودة وقد استعيدت.^(٩) أراد شايفان بهذا التحليل إظهار شريعتي المؤدلج والذي لم يستطع تجاوز الرؤية الاختزالية للبنى التحتية والفوقية، ولم يتفطن من ناحية أخرى إلى أنه يخفض البعد المقدس للإسلام إلى مستوى التاريخ وينهكه في الدفق المتواصل للصور التاريخية.

هكذا برزت نزعة شريعتي التفسيرية بقالب ماركسي وقشرة مادية تاريخية جعلت من النص الديني مجالاً لظهور معظم المقولات الماركسية ولكن بمعانٍ جديدة، قولها شريعتي وفق البنى نفسها التي أنكراها، أي البعد الواحد للتفسير الديني.

وقد اختزل شريعتي مجتمع الكتاب بتعبير أركون^(١٠) باتجاه واحد يعبر عن حالة الصراع

(٦) راجع: خنجر حمية، مرتضى مطهري، الإشكالية الإصلاحية وتجديد الفكر الإسلامي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية ٢٠١٣، ص ١٥٠.

(٧) داريوش شايفان: (١٩٣٥- حتى الآن)، مفكر إيراني معاصر، ومنظر اجتماعي، مختص بالفلسفة المقارنة. وهو أول من استخدم مصطلح حوار الحضارات. اشتهر بكتاباته عن الحضارات الشرقية وعلاقتها بالحضارة الغربية.

(٨) راجع: داريوش شايفان، ما الثورة الدينية؟، ترجمة محمد الرحموني، دار الساقى، الطبعة الأولى ٢٠٠٤، ص ٢٥٤.

(٩) راجع: داريوش شايفان، المرجع نفسه، ص ٢٥٥.

(١٠) يرى أركون أن الإسلام لا يمكن معرفته أو قراءته إلا من خلال الكتاب الموحى وتطبيق علم التأويل، فهو مجتمع متولد من كتاب (القرآن) لذلك أطلق على المجتمع الإسلامي مجتمع الكتاب. راجع: العلمنة والدين، مرجع سابق، ص ٢٢.

بين الأغنياء والفقراء، وبالتالي أصبح التفكير معه لا ينطلق من النص، بل من الواقع. وهو بذلك يكون قد وقع في مطب ما انتقده سابقاً حيث إنه أنكر في آن الحقيقة المحتواة سلفاً في نص، وبالتالي فقد ألغى أي إمكان لتفسيره بشكل مغاير.

يسجل لشريعتي أنه قرأ النص قراءة منتجة حاول تجسيدها في فكر جديد وصورة مغايرة فهو كشف وحفر وفكك، لكنه ظهر وكأنه يلتهم في هذا المجال كل فضلات الماركسية في الوقت الذي يدعي مناهضتها. لقد حمل تفسيره للنص الديني بنية ثنائية اختزالية قادت نحو أيديولوجيا تجمع بداخلها بين فاعليتين تقصي واحدهما الأخرى وترجع كل أسباب التخلف والرجعية إلى علة واحدة فقط هي الترف.

لم يلتفت شريعتي كثيراً إلى جانب التهافت في الأيديولوجيا الماركسية، فقد تعاطى بانتقائية في كل ما يتعلق بالنص الديني، إذ غلفه بقشرة إسلامية وتفسير ماركسي. وظهر تشربه أصول الديالكتيك الماركسي بنظرته إلى القرآن بوصفه مصرحاً عن الصراع الطبقي من جهة، ومواجهاً له من جهة أخرى. فالأنبياء ما كانوا إلا ثواراً واجهوا نظام العبودية والترف. هذا التشبيك الأيديولوجي بين الماركسية كمنهج والإسلام كمضمون كان هدفه تفسير النص لتثويره وإدخاله كأيديولوجيا فاعلة إلى حيز الواقع العملي لمواجهة كل أشكال الظلم والاستعمار.

والسؤال الذي يطرح في هذا الصدد: لماذا لم يظهر شريعتي ماركسيته بوضوح؟ لماذا جعل من النص نفسه أرضية خصبة للأفكار الماركسية المادية؟ لماذا أدخل إلى النص آليات المنهج المادي بدل أن يتجاوزوه إلى بنیان نظري آخر؟

من الواضح أن شريعتي أدرك أن مجتمعاً مثل إيران، يكون الدين، فيه عامل تنظيم في الحياة الاجتماعية والسياسية وأساساً لشرعية أي سلطة، يتجلى الصراع السياسي أو الطبقي، وحتى الفكري والثقافي فيه في لغة الدين، ما يوئد حرباً داخل المجتمع.

وبما أن فكرة الدين هي وليدة بيئة الغليان الاجتماعية والانفعال الجمعي، كما يقول

دركهايم^(١) كان لا بد من الانطلاق من العصب الديني باعتباره الباعث الأول والسلاح الفعال لإحداث تغيير شامل وثورة فاعلة تقلب كل الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية. هذا الأمر لا يتم إلا بتحويل الدين إلى أيديولوجيا شاملة تحدث ثورة مطلقة على كل الصعد.

هكذا رسم لنا شريعتي لوحة فكرية اتكأ فيها على أيديولوجيا دينية موجهة فأضحى بذلك نموذجاً أيديولوجياً مثالياً. يقول ماكس فيبر في هذا المجال: « نحصل على نموذج مثالي عندما نشدد من جانب واحد على وجهة نظر واحدة أو أكثر، وعندما نربط بين العديد من الظواهر المعزولة والغائمة، التي نجدها أحياناً بكثرة وأحياناً بقلّة ولا نجدها أحياناً أبداً، ثم ننظمها بحسب وجهات النظر المختارة من جانب واحد أيضاً لتكون منها لوحة متجانسة»^(٢).

هذا ما يمكن أن يوصف به شريعتي الذي انتقد التفسير التقليدي للنص لكونه ينطلق من تصورات مسبقة وغايات تقفز فوق النص لتأخذه إلى حيث تريد، لكنه في الواقع وقف على أرضية من انتقدهم وإن كان اعتمد منهجاً مختلفاً، إلا أنه أظهر بوضوح أفكاره المسبقة التي أسقطها في تفسير النص.

١-٣. تئوير النص

لم يهتم شريعتي بتفسير النص الديني لرغبته في الاشتغال في هذا الجانب النظري، فلم يكتثر للمسائل الفلسفية المجردة. إن الانشغال بالكليات، كما يردد، يمنح الإنسان قدرة استثنائية على المستوى النظري الذهني، في الوقت ذاته يمنع صاحبه من تحقيق تقدم ملموس على الصعيدين العلمي والعملية^(٣).

(١) راجع:

DURKHEIM Émil, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, presses universitaires de France, 5e edition, 2003, p. 185

(٢) انظر:

WEBER Max, *Essais sur la théorie*; cite par; J Gabel, in *Idiologies*, Encyclopaedie Universalis, vol. 8, Paris, 1980, p. 719.

(٣) راجع: علي شريعتي، معرفة الإسلام، مصدر سابق، ص ١١٣.

يظهر جلياً أن شريعتي لم ينظر إلى مسألة تفسير النص كغاية في ذاتها، أي كمسألة فكرية محضة يجب الخوض في تفاصيلها والبحث في متفرعاتها كافة، بل استخدمها وسيلة للوصول إلى غايته المنشودة. فهذه المسألة، أي تفسير النص، لم تكن سوى أداة في سبيل تحقيق ما هو أكثر أهمية أي الوصول إلى الهدف الأسمى المنشود. وقد تمثل ذلك الهدف المنشود من وراء تفسيره للنص الديني فائدة كبرى، تجلت في تحويل هذا النص بعد تفسيره إلى أيديولوجيا دينية جديدة، تكون المنطلق الأساس لإحداث ثورة جذرية ونهضة كبيرة على مستوى الواقع المضطرب. وتعني الأيديولوجيا عند شريعتي وعي الإنسان نفسه، ووعي موقعه الطبقي والاجتماعي، وتقدير العالم والتاريخ، والطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها الفرد، وهي تساعد على تفسير ذلك الوضع، وفي ضوءها يحدد واجباته ومسؤولياته تجاه ما يواجهه في حياته الاجتماعية.^(١)

هكذا تحمل الأيديولوجيا في طياتها نقداً للوضع القائم، وفي الحقيقة تعد وسيلة من وسائل التغيير. بذلك يكون شريعتي ارتكز على شعار ماركسي أصيل «نحن لا يهمنا تفسير العالم، بل تغييره». ليصبح شعار شريعتي على النحو التالي: «نحن يهمنا تفسير العالم فحسب من أجل تغييره».

لم يعن شريعتي كثيراً بالاهتمام بالفلسفة والمسائل الميتافيزيقية كالنصوف، وهو دائماً ما كان يردد «أبا ذر واحد ولا ألف ابن سينا». والفرق بين الفلسفة والنصوف والدين كالفرق بين ابن سينا والحلاج والحسين. الأول كان فيلسوفاً وعالمياً، وكان نابغة عظيمة لكنه كان إنساناً غير مسؤول تجاه مجتمعه، لأنه لم يكن يعتبر نفسه على صلة بمصير الأمة. أما الحلاج فهو صوفي ولهان قلبه يشتعل ويحترق بنار الشوق والوله، والإنسان الذي يحترق بنار الشوق والوله، غير مسؤول طبعاً. أما الحسين فحياته معروفة وموقفه من قضايا مجتمعه ومصير الأمة كان معروفاً، فهو ضحى بكل ما يملك وبكل ما يتعلق به^(٢). هذا هو الخطاب

(١) راجع: جميل قاسم، علي شريعتي الهجرة إلى الذات، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٠، ص ٣٨.

(٢) انظر: علي شريعتي منهج التعرف على الإسلام، مصدر سابق، ص ٢٦.

الأيدولوجي الجديد الذي أوجده شريعتي، خطاب يركز على العلم المقترن بالعمل، أما العلم المحض فلا فائدة منه. كما أن الشخصية التاريخية يجب أن يكون لديها منطلق آخر ومسلك آخر، كالحسين نموذج الشخصية الثورية والأيدولوجية عند شريعتي.

هذه الأيدولوجية تجسدت في شخص النبي محمد الذي أوجد ثورة في مجتمعه، ولم يأت ليخبر عن الأسرار والمعارف الغيبية ويشجب عبادة الأصنام فحسب، بل ولد حركة متموجة في مجتمع راكد، وأحدث نهضة جديدة فكراً وفعالاً.^(١)

هذا هو المسار الذي يتحرك فيه شريعتي، مسار الثورة والتغيير وتحريك الفكر، وبث الوعي ورفض الجمود، واستحضار الشخصيات التاريخية كأمثلة حية تسهم في زيادة العمل المقترن بالعلم، وتظهير أيدولوجيا فاعلة وحاضرة في معاناة الناس وقضاياهم.

ما الغاية المنشودة من تحويل الدين إلى أيدولوجيا؟ فالجواب ببساطة عند شريعتي هو أن الثورة لا يمكن أن تتحقق من دون منطلق فكري يشكل بمعتقداته البنية التحتية للتغيير. فالأيدولوجيا هي إرادة التغيير وهي تمثل دين الإنسان الحديث، الذي يمنح الإنسان إرادة للتغيير، في حين أن الدين يمثل رؤية الإنسان القديم، حيث موقع المتفرج والمفسر للعالم. إذاً لا بد من أدلجة الدين أي البحث عن معناه الدقيق وإزالة كل الغموض الذي يحيطه، وإعطائه تفسيراً بعيداً من الأساطير، وتثوير مصطلحاته، وتحريك مفاهيمه. هكذا تولد الأيدولوجيا إنساناً لديه إرادة للتغيير، بدلاً من أن يجلس متفرجاً ومنفعلاً للحوادث في العالم.

استعار شريعتي هذه النظرة الجديدة إلى العالم والإنسان والدين من الماركسية خصوصاً في ما يتعلق بتغيير العالم لا تفسيره، وبث الوعي في الإنسان عبر ضرب الوعي التاريخي الزائف. فأدخلها في تفسير الرصيد العقائدي للإسلام، وتثويره على أساس الفلسفة المادية لكي تكون منهجاً مغايراً للساند على صعيد الفكر والممارسة. وقد تم ذلك من طريق حشد ترسانة من المفاهيم والمصطلحات الماركسية وإدماجها في قوالب قديمة

(١) راجع: عبد الكريم سروش، السياسة والتدين، ترجمة أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٩، ص ٥٨.

للمنظومة الفكرية الإسلامية، من خلال مقارنة زاوجت بين المنهج الماركسي^(١) والمضمون الإسلامي. يقول شريعتي: «إن أهم ما قمت به هو أنني حولت الدين إلى أيديولوجيا»^(٢). تحويل الدين إلى أيديولوجيا يعني بناء منظومة فكرية ناظرة للتغيير والنهوض، وتمنح الإنسان العزم والإرادة للثورة على الواقع القاسي. هكذا يتحول الدين من فكر يدور حول الحقيقة إلى أيديولوجيا تدور حول محور الحركة والفعالية.

يستند شريعتي في أيديولوجيته إلى المادية التاريخية في تفسير حركة الإسلام التاريخي باختزاله إلى مجرد صراع طبقات، ويظهر سعيه إلى إنتاج نسخ إشتراكية في الإسلام من خلال استناده إلى التعاليم القرآنية التي تدعو إلى المساواة والعدالة والاجتماعية وتحث على النهوض والثورة.

وقد مجّد شريعتي النصوص الواردة في التراث القرآني التي تدين الثراء والترّف، وتدعو في الوقت ذاته إلى الثورة بشكل صارم وصادق، وإلى عدم التساوي في الأوضاع واللاعادلة الاجتماعية. يقول في هذا الصدد: «لا بد من نص يجرّ الإنسان إلى واقع المجتمع وقضايا السياسة وسنن الحياة الاجتماعية» ويتابع: «يجب أن تنبعث قوة مقاومة من الجيل نفسه، لتطرد الأوثان الفكرية والقوالب الذهنية التي خنقت قدرتنا العقلية»^(٣).

هذه المنطلقات الفكرية لشريعتي تظهر نزعته الثورية والتجديدية التي ترفض الركون إلى الماضي وتسعى لقلب الأوضاع السائدة. أيديولوجيا لا تعتبر السماء هي محل اليوطوبيا،

(١) المنهج الماركسي: منهج علمي يقوم على تحليل المجتمعات وظواهرها، وتفسير صيرورتها في ضوء المادية التاريخية وما يبنى عليها من مفاهيم تطبيقية لقوانين التطور التاريخي للمجتمعات. لم يأت المنهج الماركسي بأفكار فقط، بل أتى بنقطة نوعية في الفهم، نقلت التفكير من الشكل والسكون، إلى الحركة والتغيير. ينطلق هذا المنهج من الواقع، ويفهمه من داخله وفق الآليات التي جرى اكتشافها من خلال دراسة الصيرورة التاريخية، وهي القوانين التي يقوم عليها الجدل؛ أي التناقض والتراكم الكمي والتغير النوعي ونفي النفي.

(٢) انظر: شريعتي علي، معرفة الإسلام، مرجع سابق، ص ١٢٣.

(٣) انظر: شريعتي علي، الأمة والإمامة، ترجمة حسين شعيب، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧،

بل الأرض وما عليها ومن عليها هي المكان المفترض ليوطوبيا خالية من الأوثان والأصنام الجامدة، من خلال عقل جديد يث الوعي ويتنفض على الموجود ويسعى إلى نهضة جديدة. هذه النهضة الإنسانية التغييرية تستند إلى القرآن نصيراً دائماً للفقراء ومعبراً عن تطلعاتهم، قرآن يحرك ويحض على النهضة وينخرط في الواقع المعيش. فالقرآن ليس كتاباً من أجل ثواب الآخرة وليس موهوباً لأرواح الآباء والأمهات، بل كتاب يخلق اليقظة، بحسب شريعتي، والحركة والعزة ويبدل قوة الإيمان إلى قوة عصيان ضد الظلم والجهل.^(١) تلك كانت مقارنة شريعتي للكتاب الديني، مقارنة ماركسية تهدف إلى إبعاد المسائل الميتافيزيقية عنه، تلك المسائل التي ينظر إليها على أنها نوع من التحذير، هي عنصر أفيون أو كما قال شريعتي عنصر تخدير، لا عنصر توير، تقود إلى نتيجة حتمية لا مفر منها، إنها بلا شك تولد الاستغلال. من هو المسؤول عن التغيير؟ وعلى عاتق من تقع الثورة؟

الناس هم الأساس لأي ثورة متوخاة، لذلك كان الهدف عند شريعتي من أدلجة الدين بث الوعي عند الناس لتحفيزهم على النهوض وأخذ زمام المبادرة لأنهم وحدهم المسؤولون عن التغيير الاجتماعي والسياسي. ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (سورة الرعد، آية ١١).

فالإنسان وحده المسؤول عن صناعة قدره التاريخي ومصيره الاجتماعي ووضع الحياة المستقبلية وطبيعة نظام الحكم. في نظر شريعتي حتى التوكل على الله يعني المقاومة ومواصلة الطريق ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا﴾ (سورة آل عمران، آية ٢٠٠)، هذا هو المعنى الحقيقي الذي يدعو إلى عدم إلقاء المسؤولية عن الكواهل وعدم الشعور باليأس والإحباط.^(٢)

إذا الإنسان هو المسؤول عن تغيير مسار الصراع الطبقي التاريخي الذي يدور دائماً بين أقلية حاكمة: ذئاب، ثعالب، مستغلون، وأكثرية محكومة ينتمي إليها الناس: عوام كالأغنام،

(١) راجع: علي شريعتي، أبي... أمي نحن متهمون، مصدر سابق، ص ١٣٥.

(٢) راجع: علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ١٧٥.

أغنام الله، تلك هي الرعية قطعان الأغنام تدعى بالعييد مرة والمستغلين مرة وبالعمال والفقراء والبروليتاريا.^(١)

والقرآن إذ يذكر هذا الصراع ويعتبره المحور الأساس على طول التاريخ، لا يبغى سوى تذكير الناس بأن الله في صفهم، ولكن عليهم النهوض والثورة. وشريعتي إذ يبرز هذا الصراع الطبقي لا يكون هدفه إخبارنا عنه من أجل المعرفة فحسب، بل من أجل استثارة المعاني في الناس، وكشف حقيقة الوجود لهم، والتوقع منهم القيام برد فعل ما. كما يدفع بهم إلى ضرورة تحمل المسؤولية والاعتراض على الواقع لتعزيز صفوف المعتمدين مواقعهم وزعزعة مواقع المترفين.

هكذا يسود الأيديولوجيا الدينية نفس ماركسي عابق بالمصطلحات اللاهوتية. ويلقح شريعتي الإسلام بمناهج من خارجه، ويشمر هذا التلقيح بين الإسلام والماركسية بإدخال القضية الاجتماعية إلى قلب الاهتمام الديني.

يقول شريعتي: «لقد تم تحويل الكتاب القرآني إلى كتاب فاقد الحساسية تجاه قضايا الأمة والقيادة، كيف تمكنوا من ذلك؟ من خلال التخدير، واستخدام العبارة والتفسير»^(٢). لذا كان تحرير النص ثم تفسيره لتثويره من خلال منهج مادي ينقله إلى الواقع ويستنتقه في مجالات الحياة ليفصح عن ملامحه الثورية.

الإسلام ليس دين الصمت والانعزال، كما أنه ليس مبادئ بثت على الورق، إنه خطة للبناء، تسبقها كلمة «لا»، يتحول معها الاعتراض إلى إطار عملي، لا مجرد فكر نظري. ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (سورة البقرة، آية ١٤٣). هذا يؤكد بحسب شريعتي أن لا نكون أمة غائبة، منعزلة، بل نكون مجتمعاً أممياً في وسط الشرق والغرب، وسط المعتكك يحمل رسالته العالمية، كذلك يشهد إنسان الحاضر في جميع المواقف والميادين ولا يكون غائباً عنها^(٣). إذا أدلجة الدين جعلته يشكل أساساً تقدماً لإسلام أكثر عمقاً والتزاماً كما أنه أكثر حسماً وثورية.

(١) راجع: علي شريعتي، الحسين وارث آدم، مصدر سابق، ص ١٣٥.

(٢) راجع: علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ٣٥٩.

(٣) راجع: علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

يرفض الدين الثوري فلسفة الانتظار، لأن الانتظار لا يعني إنكار الحاضر الراهن ورفض تغييره؛ فالراضي عنده ليس منتظراً لأنّ من يخاف المستقبل ويهلع من كل حادث يحدث ويدعو إلى عدم الحركة والمجاهدة يكون في قمة الانتظار السلبي؛ أي الانتظار العبثي الذي يعتبر عامل تخريب للإرادة البشرية، أما الانتظار الإيجابي فهو الاعتراض على الواقع الموجود.

١-٤. توجيه النص

يعمل شريعتي على التحويل الدلالي للنص القرآني ويبرز طابع النصوص التي ترفض الواقع وتدعو إلى الاعتراض، وتلح على المساواة بين البشر^(١)، وتؤكد أن الإسلام يسير في اتجاه متناقض لتثبيت أركان النظام العبودي.

هكذا فهم شريعتي النص فهماً طبقياً من خلال تأويله المصطلحات والمضامين القرآنية، وتفسيرها على أساس الحقائق التاريخية التي وجد فيها سنداً ضرورياً للتأثير في الإنسان الحالي، إذ سيطرت عليه التفاسير المخدرة من خلال الموروث الديني الذي يميل إلى التسليم بالمطلق بالواقع والحفاظ على الأوضاع الموروثة.

هذا النص الصامت، استنطقه شريعتي ولم يعد معه مجرد معرفة نظرية بحتة، بل جعله موقفاً عملياً يتجه إلى قضايا الناس وهو منهم . وينطلق من الأرض فيعلن وقوفه الدائم مع المستضعفين الفقراء، ويشجب المترفين المستكبرين. نص ناطق لا يدعو إلى الخلاص الآخروي المخدر^(٢)، بل إلى الخلاص الديني من خلال النهوض والاعتراض وثورة الإنسان من أجل الإنسان نفسه بعملية استنطاق النص، وتحويله إلى أيديولوجيا متحركة لا عقيدة جامدة، همها الأساس تحرير الإنسان من الظلم الاجتماعي وتحريره في الوقت

(١) راجع: علي شريعتي، معرفة الإسلام، مصدر سابق، ص ٦٧.

(٢) يقول شريعتي: «أي دين هذا الذي يدلني وبذلك على عدم البناء هنا حتى تحصل اللجنة على قصر من الياقوت واللؤلؤ» انظر: أبي... أمي نحن متهمون، مصدر سابق، ص ١٠١.

ذاته من التخدير الروحي العبثي^(١). إنه من دون شك دين فيه دينامية هائلة وممارسة مستمرة تطوي على فكرة ثورية تقسم التاريخ بين الظالمين (الحاكمين) والمظلومين (المحكومين) على أساس تحليل طبقي ماركسي.

أدلجة الدين جعلت منه طاقة هائلة تمارس فاعليتها التغييرية القصوى، لأن الثورة لا تتحقق إلا بسند فكري يرتبط بالمحرومين ويحض على الاعتراض ويعلن أن الله في طليعة المدافعين عن المظلوم ومواجهة الظالم.

هذا التحليل لأفكار شريعتي يجعلنا نطرح بعض الإشكاليات حول موضوع تثوير النص. إلى أي حد تؤدي أدلجة الدين تأدية الدور المطلوب منها في التغيير؟ هل يفيد حصر تأويل النص الديني من خلال منهجية أحادية تنظر إلى الصراع الطبقي على أنه جوهر العقيدة الدينية؟ ألم تكن رؤية شريعتي للمفاهيم والمقولات الدينية تستند إلى مناهج من خارج الدين؟ ألا يشكل هذا الصراع، أي أدلجة الدين، وإدخال العقل غير الديني إليه فتح الباب أمام العلمنة؟

ومما لا شك فيه أن القرآن حافل بآيات البعث والحامسة والدفع ولكنه حافل أيضاً بمفاهيم ومصطلحات أخرى لا تتعارض بالتأكيد مع الأولى لكنها تشكّل أبعاداً متعددة للنص الديني. فمن غير الطبيعي، كما يعتبر مطهري، توجيه المفاهيم الدينية نحو وجهة تسقط عنها مغزاها الحقيقي، وتبعدها من غاياتها الحقيقية، وتنحو بها نحو مجالات محددة عن عمد أو لا عمد، قد تستخدم في ما بعد ضد الدين نفسه.^(٢)

السؤال الأبرز هل تحويل الدين إلى أيديولوجيا يحدث فعلاً تغييراً جذرياً؟ يجيب عن هذا السؤال داريوش شايعان، إذ يعتبر أن الأيديولوجيا تؤدي اليوم الدور نفسه الذي أدته

(١) يقول شريعتي: «إنك تبرر الفقر وتبرر الجوع على أساس أن الجائع في الدنيا محبوب من الله وأن رسول الإسلام كان يربط بطنه بحجر من شدة الجوع، إذ فجياح الدنيا ينبغي أن يكونوا شاكرين في جوعهم عليك أن تكون ممتناً لأولئك الذين جعلوا عليك الدنيا سجنًا، فقد أدخلوك في عداد المؤمنين والناجين بعد الموت». انظر: علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٢) راجع: مرتضى مطهري، الدوافع نحو المادية، مرجع سابق، ص ١١٢.

الميثولوجيات في العالم القديم، فهي ترضي الروح الجماعية لمعتنقيها برؤيتها لمجتمع مغلق، تزعم، أي الأيديولوجيا، من ناحية أخرى أنها علمية أي مطابقة للتجربة والواقع.^(٣) إذا لا تختلف أدلجة الدين عند الدين نفسه عند داريوش، وبالتالي لا تشكل ذلك المشروع التغييري الجذري. فقد توفر أدلجة الدين شحنة عاطفية تبث الحماسة، لكنها لا تتوافر على جهاز منطقي عقلي يعطيها مظهراً علمياً.

لقد ظهرت أدلجة الدين عند شريعتي بمظهر اختزالي ضمن شروط ثابتة حرّكت كل التاريخ، وهو لم يحد عنها قط، بل أصرّ على موضعيتها في سياق العلاقات الاقتصادية التي تتمحور حول البنية التحتية والبنية الفوقية، وأدخل إليها كل التراث والتاريخ الإسلامي واعتبرها في الوقت نفسه سنداً تاريخياً للإنسان الغد.

لم تكن أيديولوجيته إلا مجرد نمط فكري مستورد يحاول أن يظهر، ضمن إطار اختزالي، صراع البنى التحتية الاجتماعية والبنى الفوقية الأيديولوجية.

يخرج ماركس لنا من خلال تلك المقاربة بلسان شريعتي - بل يتكلم شريعتي بلسان ماركس من حيث الثنائية المتصارعة في الآلية والمنطلق والنتيجة، أو من حيث التنظير للمشروع الثوري والسعي الدائم للتغيير، والكشف عن الوعي الزائف أو المخدر. كما أنها شكلت، أي الأيديولوجيا، خطاباً منهجياً، لكنه ليس عقلاً متماسكاً. فالعقل الأيديولوجي ليس هو العقل الفلسفي لكنه عقل أداة، عقل ملبّد ومشوّه، أي ذاتي وشكلاني.^(٤)

يقول هوركهايمر^(٥): «أصبح العقل مجرد أداة بعد أن فقد استقلاله. وإننا نلاحظ غياب أي علاقة بين العقل الذاتي والمحتوى الموضوع...»^(٦) إذا لقد تحول العقل مع شريعتي إلى

(٣) راجع: داريوش شايغان، ما الثورة الدينية؟، مرجع سابق، ص ٢١٧.

(٤) راجع: داريوش شايغان، المرجع نفسه، ص ٢٣٢.

(٥) ماكس هوركهايمر: (١٨٩٥-١٩٧٣)، فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، اشتهر بمجهوداته في النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت).

(٦) انظر:

HORKHEIMER Max, *Eclipse de la raison* Trad. Jacques Debouzy, Paris, payot, 1974,

مجرد أداة حاولت أن تستعيد المفاهيم الأساسية للدين، وقد صادرتها مسبقاً في تفسيرات مادية أزالَتْ عنها أبعادها المتعددة، ونفت عنها مضامينها الميتافيزيقية للتحوّل إلى مجرد قشرة خارجية. لقد تشكّلن العقل عند شريعتي بقدر ما تذكّرت.

إن أدلجة الدين أيضاً تقود المجتمع إلى علمنة الدين، لأن الأديان لا يمكنها أن تتعلمن إلا إذا تأدلجت^(١). والأدلجة ما هي إلا سعي لمطابقة جوهر الدين مع الأوضاع الحديثة من خلال نظرية المعرفة الحديثة والاعتماد على نهج شامل يقضي بضرورة النظر من خارج المنظومة الدينية في تشكيل أسس الحداثة الدينية.^(٢)

يعيد طرح شريعتي النظر في الماضي كله في ضوء حاضر مقدّم عليه هو ما يمكن الأيديولوجيا عنده من إنجاز مهمتها الأساسية، أي الثورة المستمرة. فتغيير التاريخ يعني توير الأساس المادي الذي انبنت عليه رؤية الإنسان. هذا ما نجده عند ماركس: «إن عملية مزوجة العالم إلى عالم دين وآخر واقعي لا تحل أي مشكلة، إن كون الأساس الديني ينفصل عن ذاته ويقيم في السماء عالماً ومملكة مستقلين، لا يحل الإشكال. ينبغي إذاً أن نهاجم الشر في جذوره، أي أن نفهم التناقضات المباطنة للأساس الزمني لأجل تويره عملياً»^(٣).

يظهر مما سبق مدى تشرب شريعتي لأفكار ماركس في ضرورة تفسير الواقع وتويره ورفض الحديث عن يوطوبيا السماء، لكنه وقع في ما وقعت فيه الأيديولوجيا الماركسية نفسها من تصور للوجود بطريقة سكونية نمطية تعكس انغلاقاً للفكر على مجالات وتصورات معرفية أخرى. لقد اختزلت الأيديولوجيا - عند شريعتي - بثورة ترفض شكل علاقات الإنتاج وغائية التاريخ وتسعى إلى يوطوبيا مجتمع لاطبقي من خلال نهضة مستمرة. هذا المضمون

(١) راجع: داريوش شايفان، ما الثورة الدينية؟، مرجع سابق، ص ٢٤١.

(٢) راجع: فاطمة الصمادي، التيارات السياسية في إيران، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠١٢، ص ١٤٦.

(٣) انظر:

الثوري بمجرد اندماجه في بنية العصر يخرج على مدار كوكبته ويسقط في مدار آخر، ويخضع لقوانين أخرى ويعانق أفكاراً مرتبطة بالمفاهيم المادية، لا بالإطار الديني الذي انبثق المضمون منه. فهل يعود بذلك يؤدي غايته المنشودة؟ والحال كما يقول شايغان إنه يمكن للتقاليد الدينية أن تصطبغ بلون جديد ولكن لا يمكنها أبداً أن تكتسب معنى جديداً.^(١) يمكننا القول إن أدلجة الدين عند شريعتي تتطابق إلى حد كبير مع المادية التاريخية عند كارل ماركس. وهي تقود من دون شك إلى فهم الإسلام، وخصوصاً التشيع باعتباره أيديولوجيا حركية تؤسس وتقود مقاومة دائمة من جانب الطبقات المستضعفة ضد تسلط الطبقات المتكبرة. ومن دون هذه الأيديولوجيا ستبقى تلك الطبقات العليا تستخدم الدين آلة في سبيل مصالحها.

وفي نهاية الأمر ليست أطروحات شريعتي في هذا المجال إلا مرحلة من مراحل تطور الفكر الديني وهي كسائر أصناف المعرفة الدينية، نسبية وظرفية بطبيعتها.^(٢) أفكار شريعتي ليست أفكاراً نقية وأصيلة، إنما هي أفكار ماركسية مرتبطة بالمرور الثقافي الألماني، أي بكل جيانولوجيا الفكر الغربي. لذلك تحولت إلى بني مؤدلجة يعوزها كل إمكان نقدي قادر على وضع الأشياء على محك النظر.

يعتبر شريعتي النموذج المثالي للأيديولوجي الذي يريد أن يجعل من الدين قوة دفع في إثبات مشروعه النضالي للنهضة الدائمة والمستمرة^(٣). فالأيديولوجيا عنده هي رؤية للعالم تتلخص في السؤال الآتي: كيف نغير الأنظمة القمعية القائمة؟ وما السبيل إلى إعداد الثورة العالمية؟

لذلك ارتكز شريعتي على النص ليجعله أساساً لبنية تحتية أي قاعدة يستند إليها لتشييد

(١) راجع: داريوش شايغان ما الثورة الدينية؟، مرجع سابق، ص ٢٥٥.

(٢) راجع: عماد الهلالي، الفكر العلماني في إيران الإسلامية، دار الانتشار العربي، الطبعة الأولى ٢٠١٢، بيروت، لبنان، ص ١٢٥.

(٣) راجع: عبد الرزاق الجبران، علي شريعتي وتجديد التفكير الديني، مرجع سابق، ص ٣١٧.

الصرح الذي تنبني عليه الأيديولوجيا. كل بنية تحتية، هي في نهاية الأمر رؤية للعالم، ولا يهم إن كانت ماركسية أو مادية أو وضعية: فكما أن كل فكر فتوي هو أيديولوجيا نضالية، كذلك فإن كل بنية تحتية هي في ذاتها رؤية للعالم.^(١)

هكذا انحصرت رؤية شريعتي للبشرية بمجرد صراع طبقي أو تعارض جدلي، واستمر هذا النزاع على طول التاريخ، وإن بأشكال مختلفة، لكنها تعود إلى جوهر واحد هو: الظالمون في مواجهة المظلومين لتأتي الحتمية التاريخية عنده بانتصار المظلومين وبناء إنسان مثالي يبنى مجتمعاً مثالياً على شاكلته.

لذا كانت الأيديولوجيا غاية شريعتي المنشودة، فهي يوطوبيا المثقفين^(٢) على حد تعبير جورج طرابيشي^(٣)، ولكن بعد أن تكون قد استحوذت عليها الجماهير ومنحتها القوة المادية. وهكذا مثلت الماركسية أصلب أرضية ممكنة للأيديولوجيا الجديدة، لأنها الأكثر حيوية على مر التاريخ، حتى كادت تتحول في التاريخ الحديث والمعاصر إلى دين بديل. لذلك كان النص الماركسي النبع الذي شربت منه أيديولوجيا شريعتي بعد إلباسها لباساً إسلامياً ظاهرياً.

نخلص إلى أنه لا يمكن أن ندرس شريعتي في هذا المجال إلا من خلال عصره، فهو عاش في عصر غلبت عليه الأفكار المادية، وراجت كفكر وحيد ومرجع حصري لأي إمكان متاح لتحرير الشعوب من شر الاستغلالين الداخلي والخارجي.^(٤)

لذلك نهض شريعتي للبحث عن مشروع تغيير جذري يصيب البنى التقليدية كلها

(١) راجع: علي شريعتي، معرفة الإسلام، مصدر سابق، ص ٦٥.

(٢) راجع: جورج طرابيشي، هزطقات، عن الديمقراطية والعلمانية والمدنية والممانعة العربية، دار الساقى بيروت، الطبعة الثالثة ٢٠١١، ص ١١٨.

(٣) جورج طرابيشي: (١٩٣٩-٢٠١٦)، مفكر وكاتب وناقد و مترجم سوري، يتميز بكثرة ترجماته ومؤلفاته، له مؤلفات هامة في الماركسية والنظرية القومية وتاريخ الإسلام. من مؤلفاته، نقد العقل العربي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث.

(٤) راجع: جليلير الأشقر، الماركسية والدين والاستشراق، ترجمة سماح إدريس، دار الآداب بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٥، ص ٣٩.

في مجتمعه، فقرأ الإسلام باعتباره نصاً ودوراً تاريخياً ووظيفةً مستقبلية، قراءة ماركسية، وبالتالي كان بالفعل ابن بيئته وعصره.

كما أن التوقع من شخص أن يخرج بأفكار جديدة كلياً ومختلفة كل الاختلاف عن أفكار زمانه لهو توقع بعيد المنال. لقد اختزل شريعتي الكثير من الأفكار في ذهنه وعقله أكانت غربية أم إسلامية وصاغها في قوالب حديثة نوعاً ما، وعمل على عقد زواج بين الفكر اليساري والفكر الديني التقليدي، فهو كمن كان يمشي خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الوراء، لم يهدم التقليد كلياً، لكنه عمل على هضمه في منهجيات وآليات مادية بحتة.

هذا الزواج تولدت منه أيديولوجيا دينية العنوان مادية المنهج، فيها مزيج جذاب من الأفكار التي تعبر عن تطلعات الناس الثورية في ذلك الزمان.

أما السبب الأساس في اعتماد شريعتي على المادية التاريخية في تفسيره للنص ومقاربتة لمفاهيمه هي جاذبية تلك المنهجية من جهة، ومن جهة أخرى لأنه لم يجد في التفكير الإسلامي منهجية تعبر عن رؤياه وتطلعاته، فسلك بذلك نهجاً مغايراً للسلف بارتكازه على معطيات الواقع لتفسير فلسفة التاريخ، فقدّم بذلك بعداً معرفياً تراوجت فيه الحدائث مع التقليد. هذا البعد تجلّى بوقوفه على دلالات لم يلحظها معظم المفسرين، واستل من النصوص القرآنية مدارات معرفية تمثل المحاور الأهم في الأيديولوجيا المنشودة في عالم الدنيا أي الواقع، تشكل إطاراً عقائدياً للنضال من أجل الحرية ومن أجل تأسيس نظام توحيدي عادل^(١).

(١) يقول علي شريعتي: إن رؤيتي للعالم هي التوحيد والتوحيد، بمعنى وحدانية الله، مقبول من جميع التوحيديين. ولكن في نظرتي إن التوحيد كروية للعالم يعني اعتبار الكون بأكمله وحدة بدلاً من تقسيمه إلى الدنيا والآخرة والطبيعة وما فوق الطبيعة، والجوهر والمعنى، والروح والجسم. ويعني أيضاً اعتبار كل الوجود كشكل واحد (...). ثمة عدد كبير من الناس يؤمنون بالتوحيد كنظرية فلسفية ودينية تعني فقط «أن الله واحد وليس أكثر من واحد». أما بالنسبة إلي فالتوحيد هو رؤية العالم وإنني مقتنع بأن القرآن يراه كذلك: انظر: فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، دار الكلمة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٧، ص ١٦٧.

٢- المبحث الثاني: المراكز التاريخية

يشكل الكشف عن المحتوى العقائدي لفكر ما وسيلة فعالة لعصرنته، وجعله مرتبطاً بعالم اليوم. فالتراث الإسلامي قاربه المسلمون كحكايات وخيالات وخرافات بعيدة كل البعد من الروح النقدية.

لقد تمت قراءة التراث الإسلامي التاريخي من دون تحليل أو اكتشاف أو حتى استفهام، بل بطريقة إخبارية تذكيرية ليس إلا. ولكي يقارب التاريخ بطريقة علمية ومنهجية لا بد من الكشف عن الأيديولوجيا التي شكّلت نشأته ومساره وتطوره. فالتحليل التاريخي كما يقول الجابري^(١)، سيظل تاريخياً وناقصاً ومجرداً ما لم يسعفه الطرح الأيديولوجي، أي الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية التي أداها الفكر المعني، داخل الحقل المعرفي الذي ينتمي إليه.^(٢) وهذا هو بعينه ما ذهب إليه شريعتي حين تناول مسألة فلسفة التاريخ، داعياً إلى تحرير الإسلام التاريخي الذي أسر الإسلام الحقيقي في تصورات وأفئعة وصور لم تعبر عن جوهره.^(٣)

واجه شريعتي الميتافيزيقيا التاريخية بأسلوب دياكتيكي اعتمد فيه على تفسير التاريخ

(١) محمد عابد الجابري: (١٩٣٦-٢٠١٠)، مفكر وفيلسوف عربي من المغرب، أصدر ثلاثين مؤلفاً في قضايا الفكر المعاصر، أبرزها نقد العقل العربي.

(٢) راجع: محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٠، ص ٤.

(٣) راجع: علي شريعتي، معرفة الإسلام، مصدر سابق، ص ١٩٨.

من خلال ظواهر مادية بحتة، ولم يستقدم أي عنصر من وراء الطبيعة التي اعتبرها الأساس في تشويه الإسلام وتزويره.

لقد حرّكت شريعتي نزعة ماركسية أصيلة ظهرت بشكل جلي في التفاسير المعطاة لحركة التاريخ. وهو إن عمل على إنكارها في بعض المواقع، إلا أنّ مقارنته التاريخ أكدها من خلال حصره الصراع كله على مر التاريخ القديم والحديث، والآتي، لكونه مجرد صراع طبقي.

ينطبق على شريعتي ما قاله الجابري: «المجال التاريخي لفكر معين، إنّما يتحدّد بشيئين اثنين: الحقل المعرفي الذي يتحرك فيه هذا الفكر والذي يتكون من نوع واحد ومنسجم من المادة المعرفية، وبالتالي من الجهاز التفكير، مفاهيم، تصورات، منطلقات، منهج رؤية. والمضمون الأيديولوجي الذي يحمله ذلك الفكر، أي الوظيفة الأيديولوجية التي يعطيها صاحب ذلك الفكر لتلك المادة المعرفية»^(١). هكذا انطلق شريعتي في عملية تفسير التاريخ من خلال منهج مادي شكلت الجدلية منهجه الوحيد بكل ما تحمله من مفاهيم وتصورات ومنطلقات، لتكون بذلك أيديولوجية قرأت المقدمات بنتائجها والماضي بمستقبله، وما كان بما كان سيكون، وتحوّل بذلك الماضي إلى حاضر مرتبط بقضايا العصر كلها من خلال المخزون الفكري الذي حمله أيضاً.

كانت المادية التاريخية منطلقه الأساس، إذ تعتبر أن تاريخ المجتمع منذ أن وجد حتى الآن هو صراع طبقات كانت تقف موقف المعارضة الدائمة بعضها لبعض وتقوم بحرب لا انقطاع فيها. فتاريخ المجتمعات منذ القدم حتى اليوم إنما هو تاريخ كفاحات طبقية، ووسائل الإنتاج هي الحكم الفصل الحقيقي الذي كان يقرر مصير هذه المجتمعات؛ فالإنتاج وما يصحبه من تبادل المجتمعات هو أساس كل نظام اجتماعي.^(٢)

تلك هي أرخنة التاريخ عند شريعتي التي جعلت الحاجات المادية أساساً للتطور،

(١) انظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص ٣٢.

(٢) راجع: كارل ماركس، رأس المال - نقد الاقتصاد السياسي، الجزء الأول، ترجمة محمد عيتاني، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٧٠، ص ٢٢.

وجعلت صراع الطبقات سبيل هذا التطور، والعامل المسير المحتم لهذا التطور هو التغيير الذي يحدث في وسائل الإنتاج؛ هذه العلاقات الاقتصادية تحتم بدورها نوعاً من الأوضاع الاجتماعية والعقائد الدينية والمذاهب الأخلاقية.

٢-١. تدشين التاريخ

يقول شريعتي: «إن التحليل الطبقي لكل مذهب عقائدي أو مفكر ما، يعد أساساً علمياً مثالياً لا بد لكل إنسان من أن يدعن للنتائج التي يتمخض عنها هذا البحث. إن مثل هذا الأسلوب من شأنه أن يعرفنا على المحيط الاجتماعي والجذور الطبقيّة لأي دين أو شخصية، مما يمكننا من إصدار الأحكام بدقة أكبر»^(١).

يبدو واضحاً مما سبق، الاتجاه الذي يريد شريعتي أن يسلكه في ما خصّ التاريخ في أي مجال بحثي أو فكري. فهو يعمد إلى مقارنة حركة التاريخ ومسار تطوره من زاوية التحليل الطبقي القائم على التناقض الديالكتيكي الذي يقود من دون شك إلى حتمية لا مفر منها. فقد جعل شريعتي من القاعدة الإنتاجية (الاقتصاد) البنية التحتية للمجتمع منذ قيامه وقاعدة أساسية لتشكّله تبعاً لوسائل الإنتاج. أما البنية الفوقية، فهي تتكون من الدين والأخلاق وهي جميعاً وليدة وسائل الإنتاج^(٢).

يقود هذا التحليل الطبقي إلى نظرة أحادية تعتبر العلة الاقتصادية هي المحرك الأساس لكل المجتمعات على مر العصور. هذه العلة التي اعتبرها ماركس تقسم المجتمع على مر التاريخ إلى قطبين إنتاجيين متقابلين: المالكون والمعدمون، السيد والعبد، المالك والمملوك، الإقطاعي والفلاح، الرأسمالي والعامل.

ينطلق شريعتي في تفسير التاريخ، من الآليات الماركسية، حيث وجد أن الاجتماع البشري على طول التاريخ تشدّه جدلية مركزية فحوها: إنّ الصراع الذي تقوم عليه حركة

(١) انظر: علي شريعتي، سيماء محمد، ترجمة جعفر سامي الدبوني، دار الأمير بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧، ص ١٨.

(٢) راجع: أمير رضائي و فيروز راد، تطوير الثقافة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي بيروت، ترجمة أحمد الموسوي، الطبعة الأولى ٢٠٠٩، ص ١٣٨.

التاريخ يتجاذبه طرفان قابيل وهابيل،^(١) هابيل يمثله الفقراء والمعدمون وقابيل تمثله ثلاثية رمزية؛ المال والسلطة والدين، أي السلطات الثلاث التي حملت الاستغلال والاستعباد والاستبداد على طول التاريخ.

في تاريخ الإنسان، بنظر شريعتي، دورتان : الدورة الهايبيلية حيث يتساوى الناس فيها في الإمكانيات الاقتصادية، وهذا التساوي مرده إلى نظام اجتماعي طبيعي وغير معقد. أما الدورة القابيلية فتظهر بوضوح عن تغير الأوضاع الاقتصادية حين تبرز الآلة والحالة الصناعية، ووسائل الإنتاج المعقدة، وآلات العمل. باختصار حين تتبدل العلة الاقتصادية يُفرض نظام اجتماعي معقد يستولد صراعاً طبقياً. هذا التغير يظهر برأي شريعتي حقيقة موضوعية أنّ التاريخ يخضع لقوانين وعلل اقتصادية ثابتة قطعية ومسلم بها.^(٢)

المجتمعات البشرية تتغير وتنمو تبعاً لقانون الجبر الطبيعي وعلى أساس التضاد الديالكتيكي الكامن في صلب المجتمع الطبقي.^(٣) هذا الصراع يمرّ في دورات متتالية تختلف في تسمياتها، لكنها ترتكز على حقيقة أساس هي أنّ التمايز الطبقي الناشئ عن توزيع العمل والثروات هو أساس الصراع.

هكذا يلج شريعتي الحدث التاريخي من خلال صراع هابيل مع أخيه قابيل، فيعمد إلى أبلسة النظام القابيلي معتبراً إياه مصدراً للفساد والاستئثار والطبقية على مدار التاريخ ويحيل إليه كل ما يشير إلى الفساد والاستحمار في أي عصر من العصور. وفي المقابل يمثلن النظام الهايبيلي ويحيل إليه كل المضطهدين والفقراء والمهمشين على مر العصور. هذه الأبلسة والمثلثة تقدم بحسب داريوش شايغان^(٤) رؤية منوية للعالم لا تخلو من أفكار مسبقة، وهو

(١) راجع: علي شريعتي، تاريخ الحضارة، ترجمة حسين نصيري، دار الأمير بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧، ص ٢٠٩.

(٢) راجع: علي شريعتي، معرفة الإسلام، مصدر سابق، ص ٩٠.

(٣) راجع: علي شريعتي، الإنسان والتاريخ، ترجمة علي خليل، دار الأمير بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧، ص ٤١.

(٤) راجع: داريوش شايغان، ما الثورة الدينية؟، مرجع سابق، ص ٢٦٧.

لا يخرج من كونه منطقاً أيديولوجياً يدين سلفاً كل نظام قبلي، ويمجد سلفاً كل نظام هابيلي
سيقتصر حتماً بمقتضى حتمية التاريخ.

هذا التفسير الاختزالي للتاريخ ينطلق ليدين كل مظهر في التاريخ والحاضر يرى فيه
تناسخات لقابيل نفسه. فيكون قابيل مرة هو الرأسمالية، والاستعمار، ومرة الاضطهاد...
يقول غابل في معرض تحليله للأيديولوجيات «إنها السبب الوحيد ما فوق الزمن لكل ما هو
سليبي في التاريخ».^(١)

هكذا ينزل شريعتي بحدث قد يعتقده بعضهم أسطورياً أو مقدساً إلى مستوى تاريخي
لا بعد آخر وياً له بعد أن نزعت عنه صبغته الدينية، ليتحوّل إلى مجرد خطّ زمني يحدثنا عن
صراع وقضاء بين قوتين متصارعتين تنتميان إلى نظامين اجتماعيين يفسران حركة التاريخ.
لقد ارتسم الحدث التاريخي الأول بحقيقة يقينية لا يمكن التغاضي عنها، وهي أنّ
الملكية الفردية والجشع في تطلبها هو في علة الجريمة وأصلها منذ قتل الأخ أخاه للمرة
الأولى. هذه هي اللحظة الأولى التي شكلت بداية التاريخ ومسار تطوره على أساس صراع
ديالكتيكي بين المستغل والمستغل، بين من ينزع نحو السيطرة والتملك ومن يضطهد ويظلم.
هذا الحدث التدشيني يمثل صراع الطبقات الذي هو قوة محرّكة جبارة ومصدر تطور
المجتمع الطبقي المتناحر.^(٢) يذهب بعضهم في هذا المجال إلى اعتبار أن شريعتي لم يكن
ماركسياً في تناوله لمسألة التاريخ، ويستند في قوله هذا إلى النقد الذي وجهه شريعتي إلى
ماركس في حصره العامل المحرك للتاريخ بالعامل الاقتصادي، فهو عند شريعتي أحد
العوامل الرئيسة للتغيير لكنه ليس العامل الوحيد، بل أضاف إليه الاستعمار والاستعمار
والاستغلال.^(٣) والسؤال الذي يطرح نفسه: أليست هذه العوامل ناتجة بشكل مباشر من
العامل الاقتصادي؟ فأين يكون التجديد في هذا المجال؟

(١) انظر . J. Gabel, in *Idéologies, Encyclopaedia Universalis*, op. cit, p. 66.

(٢) راجع: ق. أفانا سيف، أسس الفلسفة الماركسية، ترجمة عبد الرزاق الصافي، دار الفارابي، الطبعة
الرابعة ١٩٨٤، ص ٢١٩.

(٣) راجع: أمير رضائي وفيروز راد، تطوير الثقافة، مرجع سابق، ص ١٤٠.

لم يخرج شريعتي من فلك ماركس، بل قدّم تحليلاً تاريخياً استند فيه إلى أدبيات الفكر الماركسي ومنهجياته كلها. فقد استخدم المفاهيم والأدوات الماركسية في تناوله قصة قابيل وهابيل وفسرها تفسيراً طبقياً متأثراً بالمادية التاريخية، ولو أضاف إليها بعض التفاصيل الصغيرة. إلا إنها لم تشكل ذلك الفرق الذي يمكن ملاحظته والذي يتيح لنا اعتبار أن شريعتي قد قدم منهجاً فكرياً مغايراً أو مجدداً. لم ينتقد شريعتي ماركس إلا لينفي ماركسيته، لكنه دائماً ما كان يقع في بعض التناقضات حين يرفض فرادة العامل الاقتصادي في مسألة التغيرات التاريخية والاجتماعية، لنجده في مكان آخر يؤكد ما كان ينفيه.

ينتقد شريعتي ماركس في تفسيره المجتمعات تفسيراً طبقياً محضاً دون الالتفات إلى بقية العوامل. يقول في هذا المجال: « في الدول المستعمرة، إن العامل الحاسم لكل شيء بما في ذلك وسائل الإنتاج وعلاقات الإنتاج، هو الاستعمار»^(١) لكنه في مكان آخر يتجاهل انتقاده هذا لماركس، وذلك عندما يكتب:

«هناك تضاد نظري وتاريخي. فالنظري موجود في داخل الإنسان نفسه، وأما في التاريخ فإن التضاد الموجود هو تضاد طبقاتي»^(٢). وفي إضافة أخرى يقول: «الدين والقومية حاولا أن يضيفا غطاء كاذباً للتضاد والخلاف الطبقي الواقعي في المجتمع»^(٣).

يظهر شريعتي مؤيداً للمادية التاريخية باعتبارها العلة الواحدة وهي أساس جميع التحولات المختلفة في التاريخ بمعنى الموت والحياة للمجتمعات، والحضارات، والثقافات، والحروب، والانتصارات، والهزائم، والتحولت المختلفة، والأديان، والعرقيات جميعاً تابعة لعلة واحدة هي العلة الاقتصادية.

٢-٢. دين التخدير ودين الثوير

لم تشكل قصة هابيل وقابيل سوى بداية تاريخية لحركة الإنسان والحضارة. فالبشرية وليدة عوامل وجدت وفق تدبير مسبق، ستصل في نهايتها إلى غاية مقصودة. تلك هي

(١) انظر: علي شريعتي، تاريخ الحضارة، مصدر سابق، ص ٢١٤.

(٢) انظر: علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

(٣) انظر: علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

الحتمية التاريخية التي انطلق منها شريعتي ليرسم مسار نشوء التاريخ وتطوره وصولاً إلى تحديد غايته ومرتجاه.

لم يقبل شريعتي على التاريخ من باب التأريخ فحسب، أي بقصد الاستفادة من المعلومات والأحداث والقضايا الماضية بغاية الاطلاع والمعرفة فحسب، بل فسّر التاريخ كأيدولوجي أسقط مذهبه على كل الأحداث التاريخية وأولها من باب المسؤولية تجاهها ومن زاوية الإيمان بضرورة التغيير لواقع القهر والظلم والتخلف. وهذا عكس ما ذهب إليه راسل حين اعتبر «أن البشرية وليدة عوامل لم توجد وفق تدبير مسبق، أو غاية مقصودة، فأصل الإنسان هو النمو والتطور وحتى عواطفه مثل الأمل والخوف والعقيدة، فإنها ليست إلا مظهراً من مظاهر التلاقي العشوائي للذرات المختلفة»^(١).

تلك الصدفة وتينك العشوائية لا مكان لهما، عند شريعتي، بل على العكس، ذلك أنّ التاريخ يكون وفقاً لحتمية يقينية لا يمكن التغاضي عنها. هذه الحتمية تقود إلى أن التاريخ يسير وفق مبدأ الضرورة كما عبر لينين نفسه على الرغم من نفيه أن تلك الضرورة قد تلغي دور الفرد في التاريخ، لكنه حصر هذا الدور في القادة فقط.^(٢)

إذاً، نظر شريعتي إلى التاريخ نظرة مادية صرفة، اعتبر فيها أنه لا يمكن تطوير الحياة الإنسانية من دون إنجاز تطوّر حقيقي في الحياة المادية، وبالتالي جعل من تلبية الحاجات المادية حقيقة أساسية لأي عملية تغيير.

لقد كرّس شريعتي أيديولوجيته في سبيل تحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية للإنسان كإنسان بعيد من الانتماءات الضيقة التي تعمق انفصال الإنسان عن أخيه الإنسان وعن مجموع البشرية. «المساواة في الحقوق نتيجة طبيعية للتساوي في الخلقة الطبيعية، كلكم من آدم وآدم من تراب. ويتابع، البشر إذاً متساوون ومتماثلون لأنهم خلقوا بيد واحدة وعلى وتيرة واحدة، إنهم يشكلون أسرة ذات أصل واحد»^(٣).

(١) انظر: جون كلوفر مونسيما، الله يتجلى في عصر العلم، ترجمة الدمرداش عبد المجيد سرحان، دار القلم، بيروت، ٢٠١٠، ص ٩٩.

(٢) راجع: ق. أفانا سيف، أسس الفلسفة الماركسية، مرجع سابق، ص ٢٢٠.

(٣) انظر: علي شريعتي، معرفة الإسلام، مصدر سابق، ص ٦٥.

هذا التصور القائم على المساواة، الذي يتعامل مع كل إنسان بعدالة مهما اختلف انتماؤه الفكري، تم ضربه وهدمه منذ بدايات التاريخ وتكون الحضارات. ولم تكن الأديان إلا المساهم الأول في عملية الهدم هذه.

الأديان على اختلافها أتت لتعبر عن تصوّر طبقي محض، وعليه فقد فسرها شريعتي تفسيراً طبقياً حين وجد فيها سلسلة تحولات جبرية تستند إلى قانون الجبر المادي. وما ينطبق على قصة قابيل وهابيل كقطبين متواجهين ينطبق على الأديان نفسها، حيث تواجها بعضها مع بعض على مر التاريخ وحضاراته. يقول شريعتي «إن العالم الخارجي كما يراه الفرد يمثل تصويراً لطبقته في عالم الحقيقة والستار العيني»^(١)

هكذا أسقط شريعتي تفسيره الماركسي في تأويله مسار الأديان عبر التاريخ. فالمجتمعات البشرية على طول التاريخ لم تخل من دين في جميع مراحلها. تلك الأديان واجهت بعضها بعضاً عبر قطبين مختلفين اختلافاً جذرياً أولهما دين الشرك وثانيهما دين التوحيد.

هذه المواجهة كانت بالدرجة الأولى مواجهة طبقية بحثة، بين دين الشرك^(٢) الذي يكرّس التمييز الطبقي بين فئات المجتمع، ويستعبد الناس ويظلم. إنه بتعبير شريعتي دين التخدير، إنه دين الأفيون الحاكم في التاريخ. هذا الدين يمثل المترفون والملا؛ أي الأغنياء والتجار الذين يقفون في صراع حتمي مع أتباع دين التوحيد.^(٣) يعني دين التوحيد أن البشر أفراد متساوون لأنهم خلقوا بيد واحدة وعلى وتيرة واحدة، هذا الدين هو دين الأنبياء والعمال والرعاة الذين عجن الحرمان والجوع في طبيعتهم ضد دين الطبقة الحاكمة المترفة.

(١) انظر: علي شريعتي، محمد خاتم النبيين، ترجمة أبو علي الموسوي، دار الأمير، الطبعة الأولى ٢٠٠٧، ص ٣١.

(٢) دين الشرك: لم يقصد به شريعتي ديناً بعينه، أو صنفه من الناحية العقائدية، بل أعطاه معنى سياسياً اجتماعياً بحثاً، يمثل دين الشرك كل المستغلين من الأديان الذين حكموا بظلم واستعباد على مر التاريخ. راجع: علي شريعتي، دين ضد دين، مصدر سابق، ص ٤٠.

(٣) انظر: علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ٣٧.

هذا التقسيم يشكل العمود الفقري للماركسية، يقول ماركس وإنجلز^(١): «الحر والعبد والنبيل والعامي، السيد الإقطاعي والمعلم والصانع، أي باختصار المضطهدون والمضطهدون، كانوا في تعارض دائم، وكانت بينهم حرب مستمرة، تارة ظاهرة وتارة مستترة، حرب كانت تنتهي دائماً بانقلاب ثوري يشمل المجتمع بأسره»^(٢).

يبدو، مما سبق، أنّ شريعتي استخدم المنهج الماركسي في تحليله للأديان على مر التاريخ، حيث وضعها منقسمة في جبهتين متقابلتين: دين المحرومين (العمال، الفلاحون، العبيد...) ودين المترفين (التجار، الحكام، الإقطاعيون...).

يقود هذا التحليل إلى اختزال الدين ببعد مادي ثوري فحسب، مهمته الأساس الدعوة إلى تحرير العبيد والفقراء من سطوة الأغنياء ورفع الاستغلال عنهم، وحثهم على النهوض وقلب الأوضاع.

لكن ألم يدخل في الأديان التوحيدية الأغنياء، وهم يدافعون ببسالة عن منطلقاتها وأفكارها؟ ومن منطلق شريعتي نفسه أليس الغني أو المترف إنساناً من الأصل والمنشأ نفسيهما؟ يبالغ شريعتي في أبلسة الغني واعتباره شراً مطلقاً، ولا سيما أنّ الأديان لم تقف في وجه الأغنياء، بل في وجه الفاسدين والمستغلين منهم.

هذه الأبلسة ضرورة لا بد منها في أيديولوجيا شريعتي. فالأساس المشترك للأيديولوجيات هو محو الاستغلال، وبالتالي لا توجد أيديولوجيا في المجتمع اللاتقني لأنه لا يوجد استغلال يحتاج إلى أيديولوجيا لإزالته.^(٣)

لذلك تحوّلت الأديان التوحيدية^(٤) بعد أن تشربت أصول الديالكتيكية الماركسية

(١) فريدريك إنجلز: (١٨٢٠-١٨٩٥)، فيلسوف ألماني لقب بأبي النظرية الماركسية إلى جانب كارل ماركس، أصدر مع ماركس بيانهما المشهور (البيان الشيوعي)، كان منظرًا سياسياً، نشر كتابه «حالة الطبقة العاملة» في إنكلترا (١٨٤٥).

(٢) انظر: كارل ماركس وفريدريك إنجلز، البيان الشيوعي، ترجمة وتحقيق العفيف الأخضر، دار الجمل، ٢٠١٤، ص ٤٢.

(٣) راجع: فاطمة الصمادي، التيارات السياسية في إيران، مرجع سابق، ص ٢٠.

(٤) يقصد شريعتي بالدين التوحيدي، الأصل الحقيقي الذي قام عليه جوهر الدين، أي العدالة الاجتماعية

كرأس حربية في مواجهة نظام الرق والعبودية، وأصبح الأنبياء والرسل ثواراً ومناضلين ضد هذا النظام، فقاوموا الاستغلال الطبقي، والتمييز الاجتماعي. يقول شريعتي في هذا المجال: «لقد أتت الأديان لتتكلم على الصراع الطبقي بوضوح، لقد خاطب القرآن على لسان شعيب سكان القصور، فقال ﴿أَتُرَكُونَ فِي مَا هَلَهْنَا ءَامِنِينَ﴾ (سورة الشعراء، آية ١٤٦) وفي مجال آخر يظهر هذا الصراع في قصة قارون وموسى في هذا الآية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفْعَلْ لَهُمْ آيَاتُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ (سورة الأعراف، آية ٤٠) وهذا يؤكد صعوبة دخول الثري الجنة»^(١).

يحرم النعيم الآخروي على الأثرياء بحسب الوعد القرآني الذي يؤكد في الوقت ذاته أن الثورة والحرب لا هواده فيها على المترفين، ولا يخدر الناس في النعيم الآخروي المنتظر، بل يدعوهم إلى رفض الرضوخ للواقع، والنهوض الدائم في وجه المستغلين لقلب الأوضاع وإحداث الانقلاب الجذري في المجتمع.

ويبرز جوهر الدين الحقيقي في كيفية اختيار الرسل الأصناف، فهم كلهم - بحسب شريعتي - من أضعف طبقات مجتمعهم، وأكثرهم حرماناً، وهم في الأعم الأغلب، رعاة إبل وغنم، وهذا الاختيار ليس محض صدفة، بل إنهم حين يبعثون يلتف حولهم المحرومون والعبيد «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم فيفضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وهو العزيز الحكيم» (سورة إبراهيم، آية ٤). واللغة المقصودة هنا هي لغة الطبقة التي ينتمي إليها النبي المرسل، والتي تتحدث عن آلام الناس وآمالهم. هؤلاء جميعاً يواجهون مقاومة الأشراف، وتجار الرقيق والكهنة والتجار وأهل القوة والجبروت الذي يصفهم القرآن «ملاً مترفين»^(٢).

والمساواة، وهو الدين الذي تعرض لتشويه على مر الزمان، راجع: علي شريعتي، دين ضد دين، مصدر سابق، ص ٤٥.

(١) انظر: علي شريعتي، سيماء محمد، مصدر سابق، ص ٢٨.

(٢) راجع: علي شريعتي، الشهادة، ترجمة إبراهيم دسوقي شتا، دار الأمير، الطبعة الأولى ٢٠٠٧، ص ٥٠.

يستند شريعتي في تحليله هذا إلى شواهد تاريخية واجه فيها الأنبياء الفقراء من داود إلى محمد طواغيت المال والسلطة. ألم يقف السامري وبلعم بن باعورا ضد موسى، ألم يواجه الفريسيون المسيح، ألم تقاتل قريش محمداً؟^(١) والسؤال الأهم ماذا يفعل أتباع دين التوحيد في هذا الصراع؟ هل يخضعون للواقع طمعاً بالوعد الآخروي؟ هل يعتزلون الدنيا؟ لقد هدف شريعتي في تحليله التاريخ القديم إلى أدلجته لربطه بالواقع الحاضر، فقد وُحِدَ المفاهيم توحيداً مطلقاً وأعطاهها عناوين ثابتة لا تتغير مضامينها عبر العصور وإن تغيرت أسماؤها. فدين الشرك يوجد في كل عصر ويسعى بشتى الطرق إلى تخدير الناس وتسخيرهم والسيطرة عليهم، من هنا عمل شريعتي على فضح هذا الدين وأساليبه من خلال بناء أيديولوجيا توحيدية نقدية تكثرث لكل ما يحيط بها، هذه الأيديولوجيا تجعل من معتقيها لا يتخذون موقف اللامبالاة حيال ما يحيط بهم، ولا يؤمنون بمبدأ الخضوع، بل يعتمدون الثورة والانتفاضة منهجاً لمواجهة الاستغلال الطبقي والانحراف الديني والاستحمار الفكري.

لقد شكلت أدلجة الدين عند شريعتي وتوظيفه عاملاً ثورياً في الصراع الطبقي لساناً نزل كالصاعقة على جبايرة التاريخ بحسب وصفه، وهو وإن لم يستطع أن يزيل بناء الاستبداد السياسي والاستحمار الطبقي وهدمه، فلا شك في أن تلك الأيديولوجيا استطاعت كشف الزيف وفضح الوهم وإن لم يهزم الاستبداد فقد ندد به أقله.^(٢)

تلك هي المهمة الأساس للأيديولوجيا الدينية، مهمة النضال الفكري ضد الأيديولوجية الاستغلالية البرجوازية التي سادت وتسود المجتمع قديماً وحديثاً، وغايتها الأساس، أي الأيديولوجيا الدينية، أن تسود قيم العدالة الاجتماعية والمساواة. وتلك المهمة لن تنجزها إلا البروليتاريا، أي أولئك الذين تقع على عاتقهم كما في الماركسية رسالة تاريخية عظمى

(١) راجع: علي شريعتي، سيماء محمد، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٢) راجع: علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، ترجمة هاجر القحطاني، دار الأمير بيروت، الطبعة الأولى

وهي وضع حد، مرة واحدة وإلى الأبد للاستغلال وتحطيم الرأسمالية وإقامة المجتمع اللاتبقي.

لقد جعل شريعتي من الأنبياء ثواراً متفضين على الواقع الطبقي، شيدوا مبادئ أيديولوجيتهم على أساس الحاجات المادية والاجتماعية للإنسان، ولم يكونوا إطلاقاً من صنف الفلاسفة واليوتوبيين الذين لم يولوا أيّ اهتمام للظروف والإمكانات المادية.^(١)

هكذا استحضّر شريعتي ماركس إلى عمق التاريخ وجعل من أفكاره ومنطلقاته أساساً صلباً لتفسير الماضي، فتمّ تقليص حركة التاريخ إلى صراع أبدي وأزلي يقوم على التضاد الطبقي، وهو وإن غلفه، أي شريعتي، ببعض المفردات الدينية مثل أنّ حالة الصراع الثابت على طول التاريخ هي بين دعوتي الحق والضلال، دعوة الحق التي مثلها الرسل والأنبياء ودعوة الضلال التي كان عمادها المترفون والملا. هذه الصبغة الدينية سرعان ما تزول ليتضح أن جبهة الحق عنده هي الفقراء والمعدمون في مواجهة الأغنياء والمترفين. لقد سيطرت جبهة الضلال في نظر شريعتي على الدين وصادرتة وشوّهت مفاهيمه ليتحول إلى دين مخدّر ومسكّن على طول خط التاريخ قاعدته المشتركة تقوم على الاستغلال الطبقي والاستبداد السياسي والاستثمار الفكري والاستعمار الأجنبي أي رباعي الهيمنة التاريخي الذي لم يفقد بريقه على مر الأزمنة والعصور.^(٢)

لذلك عمل شريعتي على بناء أيديولوجيا جديدة تفي بمتطلبات العصر من خلال تفكيك الماضي المزور، وهدفها امتلاك الوعي والنباهة الكافية لدحض مخططات التزوير التي يقوم بها الدين التخديري في الاستعباد وكشفها.

ذلك هو الدين الثوري، دين الأنبياء الثوار، الذين شهدوا جميعاً بأن نظاماً واحداً كان يحكم تاريخ البشرية، نظاماً طبقياً سخر السياسة والدين والاقتصاد والفن والفكر والفلسفة والأخلاق ليصنع من ذلك كله قواعد الظلم والجريمة.^(٣)

(١) راجع: علي شريعتي، معرفة الإسلام، مصدر سابق، ص ١٩٥.

(٢) راجع: علي شريعتي، الحسين وارث آدم، مصدر سابق، ص ١١١.

(٣) راجع: عفيف فراج، كمال جنبلاط المثالي الواقعي، الدار التقدمية، الطبعة الثالثة، ١٩٨٧، ص ١٧٣.

هكذا حلل شريعتي التاريخ، منطلقاً من تقسيمات ماركسية بحتة، اعتمدت على العصبية الطبقيّة وحدها. ولو أنّه حاول تطوير أفكار ماركس في هذا الموضوع، إلا أنه لم يضيف سوى بعض المصطلحات الإسلامية في هذا المجال من خلال إضافته إلى الدين والاستحمار الفكري باعتبارها مفاهيم جديدة على الفكر الماركسي. إلا أنه يتضح أن ماركس نفسه قد استعمل هذه المفاهيم حين تحدث عن الدين الأفيوني^(١) وعن استلاب الذات، وبالتالي فإنّ جل ما فعله شريعتي هو تفسير الإسلام والأديان تفسيراً ماركسياً يرى في الثورة طريقتاً نحو المجتمع اللاتبقي؛ مجتمع لا حاكم ولا محكوم، مجتمع يتم فيه تحرير المستغل والمستغل؛ فالذي يمارس الاستغلال هو الآخر مشوّه ومستلب.

السؤال الأساس في هذا المجال: أليس تفسير التاريخ والأديان تفسيراً طبقياً يضعف البعد الروحي لها؟ وهل الإطلال على التاريخ بعاطفة طبقية ينتج دراسة موضوعية؟ وهل انتقاد شريعتي العابر لماركس يكفي لنفي ماركسيته؟ أم إنه يعيد قراءته من جديد؟ وخلاصة القول، انتهج شريعتي ما كان انتقده في ماركس في التفسير المادي-الاقتصادي الوحيد الجانب للعالم، وهو بذلك وقع في ما وقعت فيه الأيديولوجيا الماركسية نفسها، حيث لم تسعفها أفكارها الأحادية في فهم التاريخ جيداً، فأخفقت في بناء مجتمع وحيد الجانب أيضاً، أي في بناء مجتمع يأخذ الاقتصاد علة لكل شيء تقريباً. أما المدافعون عن شريعتي والذين ينفون عنه الماركسية نفيّاً قاطعاً، فيذكرون أن شريعتي كان مضطراً لاستخدام المصطلحات الماركسية لأنها دارجة فحسب ولم يجد بديلاً للتعبير بواسطته، لكنه يبين عدم ارتياحه لاستخدام تلك المصطلحات.^(٢)

- (١) الدين الأفيوني مصطلح ماركسي استعمله شريعتي في وصف حالة السكوت والجمود والتخدير التي يعانيها الدين. هذا المصطلح استوحى من مقولة ماركس الشهيرة: «الدين أفيون الشعوب».
- (٢) يحاول فاضل رسول وغيره من دارسي فكر علي شريعتي، إبقاءه في مجال الفكر الإسلامي التجديدي، ويرفضون رفضاً قاطعاً اعتباره متأثراً بأليات المنهج المادي ومنطقاته. ويستندون في ذلك إلى بعض الأفكار التي انتقد فيها شريعتي التدين السطحي والماركسية معاً. يقول شريعتي: «إلهي، علم المفكرين الذين يرون الاقتصاد أساساً وأصلاً، إن الاقتصاد ليس هو الهدف، وعلم المتدينين الذين يرون «الكمال» هو الهدف، بأن الاقتصاد هو الآخر أصل وأساس». انظر: رسول فاضل، هكذا تكلم علي شريعتي، مرجع سابق، ص ٧٧.

وإن صحَّ ذلك، فهو يعبر عن أن أيديولوجيا شريعتي لم تر إلا في المفاهيم الماركسية وسيلة فعالة لإيصال أفكارها لتشابها وتطابقها أحياناً في المنهج والغاية. وهو إن حولها إلى نقد لأحوال الدين وليس لأصوله، حيث وضح كيفية تحول مفهوم التدين، وأبرز الخداع الديني التاريخي الغالب والمسيطر، إلا أنه لم يخرج في قراءته عن أصول المدرسة الماركسية ومناهجها.

٢-٣. الإسلام الماتريالي (المادي)

اعتبر رواد التفسير المادي (ماركس وإنجلز) أن التاريخ يخضع لصراع النقائص كأساس للحركة الحضارية، وأن مسرحه الحقيقي، أي التاريخ، هو المادة ووسائل الإنتاج بالذات، تلك التي تخلق ظروفها الإنتاجية في صيغ حضارية.^(١)

يقتبس شريعتي هذا الفهم الماتريالي ويسقطه على حركة التاريخ الإسلامي منذ لحظات تشكله الأولى، ويستند إليه لتفسير شخصية النبي ومسار دعوته. يقوم الإسلام بحسب شريعتي على جذور اقتصادية وطبقية شكلت محور الدعوة المحمدية وأساسها، وبالتالي يخرج - أي شريعتي - بهذا التفسير من دائرة التفكير الإسلامي الذي يرى في الإسلام ديناً ينطلق من موقف واقعي، فيؤكد مسألة الصراع من جهة، ويقر من جهة أخرى التمايز الأبدي للشعوب والأقوام والحضارات.

يقول شريعتي: «الإسلام ظاهرة اجتماعية وتاريخية وليست ظاهرة من الوحي فحسب، وبالتالي يمكن تفسيرها تفسيراً مادياً»^(٢). هكذا دشّن شريعتي عصر بداية الإسلام باعتباره حركة اعتراضية تعبر عن الطبقة المحرومة في وجه الطبقة المرفهة، أي الطبقة الاستغلالية التي يمثلها أصحاب رؤوس الأموال. وهذا ما تعبر عنه الأيديولوجيا الإسلامية عند شريعتي، والتي تحدثت عن معنى خاص للإسلام، إسلام العدالة الاجتماعية والحرية والوعي. ينتهي

(١) راجع: عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، مجلة المسلم المعاصر، بيروت ١٩٧٤، ص ٧.

(٢) انظر: علي شريعتي، الذكر والذاكرون، مصدر سابق، ص ٦٩.

شريعتي إذاً إلى نتيجة مفادها أن الإسلام كان دين الفقراء والمستضعفين وثورة المضطهدين والعبيد ضد سادة قريش وأغنياء الجزيرة.^(١) وبالتالي، رأى في الإسلام دعوة إلى المساواة والاعتراض في مجتمع كان يعاني الظلم والتمييز الطبقي الحاد. بهذا التفسير الطبقي يتحول الإسلام إلى حدث طارئ، يشكل ردّة فعل محلّية لحالة اضطهاد معيّنة، ويتدرّج ليصبح أيضاً ثورة شاملة تطمح إلى تغيير الدنيا بأسرها.

يبدأ شريعتي بتفسير شعار التوحيد نفسه أي «لا إله إلا الله» تفسيراً مادياً، باعتباره شعاراً موجّهاً ضدّ الطبقة الأكثر ترفهاً. لذلك حاربه أرباب العبيد لأنهم وجدوه في مصلحة الجماهير المحرومة.^(٢) يؤكّد هذا الاتجاه حسين مروة^(٣): «دعوة محمد إلى عبادة إله واحد، شكّل مصدر خطر على تجار قريش هدّد مصالحهم التجارية، إذ إنّ عبادة الأصنام، وهي مجتمعة في الكعبة، كانت من أهم مصادر الربح المادي لهذه الفئة».^(٤) هكذا افتتح الإسلام رسالته الاجتماعية كإيديولوجية إلهية، توجهت إلى العبيد والمعذّبين والمستضعفين والجياع الذين شكّلوا مجموعة المسحوقين والأرذلين، لتقف معهم في مواجهة الطبقة المترفة الحاكمة للتخلّص من استبدادها.

تفسير شريعتي المادي للنصوص الإسلامية ولحركة الإسلام التاريخي، من خلال إظهاره كل ما يمكن أن يخدم أيديولوجيته التي تصور المسلمين الأوائل كجالية مقيمة مستغلة، تتفق مع ما ذهب إليه إنجلز: «يحتوي تاريخ المسيحية المبكرة أوجه شبه لافتة مع الحركة العمالية الحديثة. فالمسيحية، شأن هذه الأخيرة، كانت في الأصل حركة أناس مضطهدين، إذ ظهرت أولاً ديناً للعبيد والعبيد المعتوقين والفقراء المحرومين من كل

(١) راجع: رسول فاضل، هكذا تكلم شريعتي، مرجع سابق، ص ٤١.

(٢) راجع: علي شريعتي، الذكر والذاكرون، مصدر سابق، ص ٧٢.

(٣) حسين مروة: (١٩١٠-١٩٨٧)، مفكر لبناني، شيوعي، له العديد من المؤلفات أبرزها: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية.

(٤) انظر: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، المجلد الأول، دار الفارابي بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠٨، ص ٣٩٠.

الحقوق والشعوب التي أخضعها روما أو شنتها»^(١).

إذاً يتم تفسير الأديان تفسيراً طبقياً يؤكد أنّ غايتها الأساس وجوهرها الحقيقي لا يعدوان كونهما ثورة اجتماعية يتقابل فيها النقيضان في شكل صراع أبدي بتمظهرات حضارية متنوعة. يتجلى هذا الصراع بالموقف القرآني حين يصرح بالوعد الحتمي ﴿وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَيْمَةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (سورة القصص، آية ٥). إذاً هذا الوعد لم يكن ما وراثياً، بل دنيوياً، ويتمثل بتحرير المستضعفين والمحرومين لتصبح هذه الطبقة هي الحاكمة فيما بعد، ويدها زمام الأمور وقيادة المجتمع والتاريخ. هذا الوعد القرآني بتحرير العبيد وحتمية انتصاراتهم المستقبلية، نجده عند إنجلز أيضاً في تفسيره للمسيحية: «المسيحية والاشتراكية العمالية، كلاتهما، تبشر بالخلاص من العبودية والبؤس: فتربط المسيحية هذا الخلاص بحياة أبعد، بعد الموت، في الجنة، في حين تربطه الاشتراكية بهذا العالم، أي بتحويل المجتمع»^(٢).

بهذا التفسير، ويانتصار المستضعفين الحتمي الذي أخبرنا به الإسلام، يكون شريعتي قد أنتج نسخة إشتراكية للإسلام معتبراً أنّ الانتصار سيكون في هذا العالم وليس في أي عالم آخر منشود.

يتضح لنا أنّ رسالة الإسلام قامت على أسباب اقتصادية محضّة، وأنّ حركته كانت ثورة في مكافحة التعدد الطبقي في المجتمعات، لذلك دخل العبيد الإسلام باكراً لأنهم كانوا قد رأوا فيه تحريراً وانعتاقاً، وكانوا قد دفعوا غالباً ثمن إسلامهم، فسعوا إلى تغيير الواقع من خلال الدعوة المحمدية كدعوة حارة وملتهبة في وجه الثراء والاستغلال^(٣).

(١) انظر:

ENGLES F, «On the History of Early christianity» 1894, available on MARXISTS, Internet ARCHIVE: <http://www.marxists.org>.

(٢) انظر: .ENGLES F, «On the History of Early christianity» 1894, op. cit .

(٣) راجع:

DJAÏT Hicham, *La grande Discorde religion et politique dans l'islam des origines*, Paris , Gallimard, NRF, 1989, p. 25

لقد كانت الحياة الفقيرة الأولى لهؤلاء العباد وملكهم وتصرفهم هي القوة الأساس التي أسهمت في تعميم مفاهيم الدين الإسلامي الجديد، أي البشارة بالانعتاق في أوساط البسطاء؛ أي العمال والعيبد والفقراء.

يرسم شريعتي تاريخ الإسلام وحياة نبيه من موقع المؤرخ العارف بالإنسان لا من موقع المسلم المؤمن بالإسلام^(٤)، إذ يسترسل في تحليل شخصية النبي تحليلاً يزاوج فيه بين البعد المادي والحالة النفسية، معتبراً أن العامل الحاسم الذي كوّن شخصية محمد كان حالة اليتيم التي حلّت به منذ الصغر والتي ساهمت في صقل شخصيته وتكاملها لما واجهه من حرمان وفقر ومعاناة. هذه العوامل مجتمعة ساهمت في تشكل وعيه الطبقي وفي بلورة الموقف الاعتراضي الذي سيأخذه فيما بعد.

«بعث موسى وهو راعي غنم، وبعث داود وهو راعي غنم، وبعثت أنا راعي غنم أهلي بأجياد»^(٥). ذلك هو محمد راعي الغنم، الفقير واليتيم الذي توجه إلى العبيد والبؤساء والموالي من الناس، فانتشرت دعوته وسرت بين أوساطهم لأنه منهم، فاصطفوا في جبهة ثورية ضدّ الأغنياء والمترفين.

تلك هي حركة الإسلام التغييرية التي كان لها الموقع المؤثر في تقدم المجتمع والقضاء على شكل العلاقات الاجتماعية القديمة. لذلك انقسم الناس في مكة عند إعلان الدعوة فريقين: فريق الأغنياء، وهم أصحاب الأموال والتجار والمرابون ومالكو الأرض وذوو الامتيازات التجارية، وفريق الفقراء وهم المسحوقون والمستخدمون في الأعمال التجارية والعيبد والموالي المضطهدون.^(٦)

يقود هذا التحليل إلى أن العقيدة الدينية للإسلام قامت كثورة اجتماعية في وجه الاستغلال. فدعوة محمد لم تترك الفقراء، ولم تنتشر في وسطهم إلا لكونها أتت لتعبّر عن

(٤) راجع: علي شريعتي، معرفة الإسلام، مصدر سابق، ص ٢٣٧.

(٥) انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، الجزء الأول، دار صادر، بيروت، ١٩٥٧، ص ٢٦.

(٦) راجع: حسين، مروءة النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص ٨٣.

معاناتهم وأحلامهم، لذلك أسقط شريعتي بهذا التحليل أي بعد غيبي للإسلام، نافياً عنه صفته الماورائية وحاصراً له في قضية اجتماعية بحتة. «لم يستقطب محمد اهتمام الناس بالحديث عن الأمور الغيبية والخارقة للعادة، بل شدهم إلى قضايا ذات طبيعة اجتماعية، تسهم في تغيير حياتهم وتحسينها وتنزع الغبن الذي يعانونه»^(١).

وفي المقابل، نجد أن الفقراء أنفسهم لم ينظروا إلى الدعوة الإسلامية على أساس أنها وعد بالفردوس الآخروي. يتساءل حسين مروة هل كان لمعادلة الثواب والعقاب الآخريين المؤجلين أن تشكل بذاتها في العهد الأول المكي عامل إغراء لدى تلك الفئات المحرومة، وعامل ردع لدى الأرستقراطية القرشية المسيطرة؟ وهل كان لدى الطرفين استعداد معرفي لاستيعاب الثواب والعقاب الآخريين بوصفهما عاملي: إغراء من جهة، وردع من جهة أخرى؟ والجواب: خاف الأغنياء من فقدان مقاليد السيطرة والامتلاك والتجارة والمكانة، وخاف الفقراء من أن يكون تأجيل الثواب والعقاب إلى يوم الحساب، تأجيلاً لحلّ قضيتها (قضية الفقراء)، قضية شقائها المادي في ظروف السيطرة المطلقة للتعامل الربوي والاحتكاري.^(٢)

يتبين لنا مدى تطابق تفسير شريعتي للدعوة الإسلامية مع التفاسير المادية، فقد اكتملت صورة الصراع الديالكتيكي من خلال وعي المستغل لموقعه وشقائه وطلبه التحرر منه بأسرع وقت ووعي المستغل لخطر الدين الجديد، مما يحمله من أفكار التغيير والنهوض وإقامة العدالة الاجتماعية، والسعي لقلب الأوضاع من أجل الوصول إلى مجتمع لا طبقي لطالما انتظره البسطاء وجاهدوا في سبيله.

يحيل شريعتي الإسلام إذاً إلى رسالة اجتماعية، يشكل العامل الاقتصادي جوهر وجودها، تنحاز إلى الطبقة المستضعفة، وتقف في وجه التفاوت الطبقي والاجتماعي، وتعمل على الخلاص منه للوصول إلى مبتغاها الأسمى؛ مجتمع بلا طبقات، نظام بلا

(١) انظر: علي شريعتي، معرفة الإسلام، مصدر سابق، ص ٣٠٨.

(٢) راجع: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٩٠.

امتيازات. يقول شريعتي: «يجب أن نؤمن بأصالة العامل الاقتصادي، وعليه يجب على كل إنسان أن يسعى لمحو آثار عذاب الجوع والفقر والحرمان من المجتمع البشري».^(١)

والنبي نفسه لم يحد عن أصالة هذا العامل، فمنذ بدء الدعوة، عمل على تسفيهه من يكسبون الأموال ويأكلون أموال اليتامى ويمارسون الربا ويحتكرون مواد المعيشة. وهذا ما شكل شبح انتفاضة اجتماعية.^(٢)

انطلق شريعتي من أفكار الماركسية ومبادئها لتبرير إيمانه بالإسلام الذي جاء به نبي فقير كادح: «آمنت به وصدقته لأن لا قصر له، ولا بلاط، بل حفنة من الأخشاب أقامها بنفسه». ويتابع: «محمد ليس من ورثة الفراعنة والكهنة ولا يعد من الأرسقراطيين الذين لا يفهمون مصائر الناس ولا يعانون شيئاً من عذاباتهم وجوعهم القاتل، يتيم يسمع أنين الأطفال اليتامى».^(٣)

إذا لم يؤمن شريعتي بمحمد إلا لكونه فقيراً يتيماً، وتلك هي الدوافع المادية الحقيقية إلى إيمانه، والسؤال الأبرز: ماذا لو لم يكن محمد يحمل تلك الصفات ويتحلّى بتلك الخصائص، هل كان آمن به شريعتي؟

تظهر لنا في هذا الموقف ماركسية بأسلوب جديد يتناسب مع مستجدات الواقع الراهن وخصائص الشخصية، فألبس الإسلام طاقة الماركسية بعد إدخال التفسيرات المادية إليه وإسقاطها على التاريخ الإسلامي، وتفسيره انطلاقاً من نظرية فلسفية وفق آلية جدلية تصل إلى المحطة الأخيرة في سلسلة النظم الاجتماعية التي عرفتها البشرية، وما الإسلام إلا محطة من تلك المحطات المفترضة.

تلك هي سمات الأيديولوجيا الشمولية التي ينظر فيها الباحث إلى الحادثة التاريخية

(١) انظر: علي شريعتي، الإنسان والتاريخ، مصدر سابق، ص ٩٤.

(٢) راجع: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٨٤.

(٣) انظر: علي شريعتي، دين ضد دين، مصدر سابق، ص ١١٠.

على أساس أنها حلقة من مسيرة متجهة نحو نهاية محددة ترتبط غالباً بالرؤية الكونية الخاصة بذلك الباحث.^(١)

تلك هي أيديولوجيا شريعتي الذي وجد في القرآن مادة خصبة أيضاً لإمرار أفكاره وهو ما يظهر بوضوح في تفسيره لهذه الآية: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ (سورة الجمعة، آية ٢). ماذا يقصد بالأميين؟ هم بلا شك أبناء الطبقة المحرومة من الرعاية. هذا المدلول الطبقي للآية يجعل النبي رسولاً بشرياً أرسل من أجل نصرته عامة الناس المضطهدين. فقام بنشر دعوته لمكافحة الطبقة الأرستقراطية التي وجدت في الدعوة تعبيراً عن شعور مكبوت بالأذى جراء التفاوت المادي والاجتماعي وقساوة الاستخدام والاستثمار فبادرت إلى رفض الدعوة بالاضطهاد تارة وبالرشوة والإغراء تارة أخرى.^(٢)

لقد تقصّد شريعتي انتقاء ما رآه مناسباً لخدمة مشروعه الفكري، فعمل على كشف كل ما اعتقده مخزوناً فكرياً ورد في التراث القرآني أو التاريخ الإسلامي يأتي على ذكر الأسباب المادية والعلل الاقتصادية التي شكلت المبادئ والقوانين التي حكمت حركة التاريخ ومسار تطوره.

هل كانت العلل الاقتصادية فعلاً هي التي تحكم التاريخ البشري؟ وهل هي ستكون العوامل المتحكمة في مستقبل الناس؟ وكيف يفسر شريعتي أن كان هناك أثرياء انضموا إلى الإسلام في لحظات تشكله الأولى؟ وهل الإسلام فعلاً يمكن حصره في تفسير أحادي يقطع معه أي محاولة تفسير أخرى؟

هذا التأويل الطبقي للإسلام أنزله من بعده الروحي المقدس، وجعله ثورة شعبية يقوم بها العوام لتحسين أوضاعهم الاجتماعية، في حين أن السائد يرى في الإسلام أبعاداً مختلفة ومتنوعة لا تنحصر بالضرورة في هذا اللبوس المادي^(٣)، وبالتالي لا يمكن اختزال دور

(١) راجع: عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجية، المركز الثقافي العربي بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٠، ص ٥٠.

(٢) راجع: حسين مروءة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٨٣.

(٣) راجع: محمد البهي، تهافت الفكر المادي التاريخي بين النظرية والتطبيق، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٧٥، ص ١٢.

الإسلام في هذا التفسير الماتريالي المحدود الذي استند إليه في تفسير مبررات اصطفاء النبي، مع العلم أن الاصطفاء الإلهي يحمل مدلولات كثيرة لا يمكن اختزالها ببعدي الفقر واليتم فحسب.

هذه هي المفاهيم التي مثلت البناء الأساس للرؤية التاريخية وفلسفة التاريخ، عند شريعتي، وهي بالتالي عبّرت عن عقيدة يتبنّاها، ويسعى إلى إسقاطها في كل مسائل الكون والإنسان والتاريخ والحياة. لذلك كانت فلسفة التاريخ جزءاً من المنظومة العقائدية التي تسعى إلى كشف الحقائق التاريخية للوصول إلى الغايات المستقبلية.

٢-٤. في التشيع بوصفه ظاهرةً طبقية

وما تفسير شريعتي المادي لظهور التشيع وغاياته إلا دليل واضح على مدى التزامه بهذا التناقض الطبقي والمنهج الديالكتيكي. هذا الديالكتيك استمر بعد عهد الرسول، عهد نهاية وصاية الله على البشر، وبالتالي انعتاق الإنسان.^(١)

هذه الدورة تتجدد بانضمام الإسلام الحقيقي وسيطرة البرجوازية من جديد على الحكم، من خلال مصادرة الإسلام نفسه، فيصبح جاهلية مكسوة بالإسلام.^(٢) والصراع الطبقي لم ينته بل تجدد، ولم يكن الإنسان المسلم إلا مسلماً من الناحية العقائدية فحسب، من دون أن يغير موقفه الطبقي، وما الثورات التي قامت في صدر الإسلام سوى دليل قاطع على التناقض الطبقي الموجود في المجتمع. هذا التضاد واللامساواة انفجرت ثورة في عهد عثمان، أعلنتها الفقراء والبسطاء في وجه من يكّدس الثروات باسم الإسلام، ورفضاً للفروق القائمة، وطلباً للتغيير الاجتماعي.^(٣)

إذاً تحوّل المجتمع الإسلامي نفسه إلى صراع قوي بين قطبين هما: الأشراف

(١) راجع:

TORANDRAE Mohammad, *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, trad. Français, Paris, 1955, p137.

(٢) راجع: علي شريعتي، الذكر والذاكرون، مصدر سابق، ص ٨١.

(٣) راجع: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص ٤٧٥.

والأغنياء، الذين زيفوا الإسلام واستطاعوا أن يغيروا مفاهيمه وعقائده، والفقراء الكادحين الذين وجدوا أن الدين أصبح في خدمة الحكم وتبرير أفعاله وتغطية الاستغلال الطبقي. يقول مروة: «صراع علي ومعاوية صراع بين علي ذي المنشأ الهاشمي المعروف بأخلاقه الطوبائية المتمسكة بمفاهيم العدل والحق والخير على نحو مطلق يأبى المهادنة، ومعاوية ذي المنشأ الأرستقراطي الإقطاعي»^(١). يتطابق هذا التحليل مع ما ذهب إليه شريعتي في اعتبار علي يمثل الجناح اليساري (الفقراء)، ضد الجناح اليميني (الأغنياء)، إلا أن هذا الأخير استطاع هزم الأول، وأحكم قبضته على السلطة بدءاً من معاوية وصولاً إلى سقوط الخلافة العثمانية.^(٢)

يشكل هذا الطرح بحسب سروش تحليلاً سوسولوجياً يسارياً عن دور الدين والتشيع في حركة الإنسان والمجتمع.^(٣) ويقود إلى أن رؤية شريعتي للمفاهيم والمقولات الدينية كانت من خارج الدين، رغم استفادته من العناصر الكامنة في داخل الدين والتراث. هكذا خالف شريعتي التوجه السائد في التفسير التاريخي للمدرسة التقليدية والتي فسرت القرآن بمفاهيمه وأحداثه التاريخية من داخل المنظومة الدينية نفسها، أي كما يقول الطباطبائي، تفسير القرآن بالقرآن نفسه دون اللجوء إلى منهجية من خارجه^(٤)، لأن هذا المنهج التفسيري يؤكد أصالة العقيدة الدينية وقدرتها البرهانية على الوصول إلى مقاصد الشريعة من دون إدخال العقل غير الديني إليها، لأن ذلك يفتح الباب للعلمنة في الفكر الديني.

يشكل التفسير المادي للتاريخ استبعاداً للعامل الديني؛ فالتفكير المادي لا يؤمن إلا بالمحسوس، ويستبعد الغيبات من مجال بحثه، ولا يسلم أصلاً بوجودها. يقول إنجلز:

(١) راجع: لنزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص ٨٠.

(٢) راجع: علي شريعتي، الذكر والذاكرون، مصدر سابق، ص ٧٥.

(٣) راجع: عبد الكريم سروش، السياسة والدين، مرجع سابق، ص ٦٢.

(٤) راجع: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الجزء الأول، بيروت، ٢٠٠٦، ص ٦٥.

«إن العالم المادي الذي ندركه بحواسنا والذي نحن جزء منه هو الحقيقة الوحيدة»^(١). هكذا يتحول الدين والإيمان إلى نوع من الوهم يظهر كشكل على مر التاريخ، وكوسيلة تبتتها أقلية الناس لاستغلال الأكثرية، وبالتالي لا يمكن اعتباره عاملاً حاسماً في إحداث أي تغيير جذري. فلماذا سعى شريعتي إلى أدلجته بعد أن خفض تأثيره في مجرى الأحداث التاريخية، إن لم نقل إنه قد نفاها؟

يبدو واضحاً أن تفسير التاريخ بالعامل الواحد يشكل نوعاً من المبالغة الواضحة التي تركز على عامل الاقتصاد وتتجاهل عن عمد أن تاريخ الإنسان تكونه عوامل كثيرة، ليس الاقتصاد إلا عاملاً واحداً منها، فهناك أشياء كثيرة غير العامل الاقتصادي، فالإنسان لا يقصر حياته على أن يحبو على بطنه.^(٢)

يقول شريعتي: «يوجهون إليّ النقد على أنني أقوم بتفسير القضايا الإسلامية تفسيراً اجتماعياً طبقياً، في حين أنها ذات تبرير إلهي فحسب. أقول: «لقد ظهرت حركة الإسلام في وقت كان العصر يحتاج إليها حيث كان العربي والإيراني والرومي في القرن السابع ميلادي يعانون أكثر من ذي قبل، وبوعي من التفرقة الطبقية والاستبداد السياسي، والتفرقة العرقية»^(٣).

إذاً تحول الإسلام مع شريعتي إلى كونه ردة فعل دينية أتت في لحظة زمنية معينة، لتحارب كل مساوئ اللامساواة واللاعدالة والتمييز الطبقي. ولكن، هل خلا التاريخ كله من تلك الأسباب الاقتصادية والاجتماعية؟ وهل الأديان تشكل فقط تبعاً لعوامل اقتصادية بحثة من دون أي عقائد ميتافيزيقية؟

الجواب: نعم، حيث يظهر نفي شريعتي نفسه للبعد الميتافيزيقي للتشيع، يقول

(١) انظر: عبد المنعم خفاجي، الإسلام والحضارة الإنسانية، الموسوعة العربية، الطبعة الأولى ١٩٨٢، ص ٩١.

(٢) راجع: سليمان الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، المعهد العربي للبحوث والدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٤، ص ٩٩.

(٣) انظر: علي شريعتي، الذكر والذاكرون، مصدر سابق، ص ٦٩.

شريعتي: «أرفض مقولة لا علاقة للعدل الشيوعي بالطبقات الاجتماعية، إنه مرتبط بالأخرة، العدل الذي يركز عليه الشيعة أكثر أبعاد معانيه أساسية، مكافحة الطبقة»^(١).

أصبح تاريخ التشيع الذي ظهرت بدايات تكونه بعد وفاة النبي مسألة طبقية، إذ إنه حصيلة الصراع داخل قريش نفسها، بين الفقراء والعبيد الذين تمسكوا بالإسلام منذ البداية، سلاحاً لتحررهم وانعتاقهم، وقادة قريش وأغنيائها الذين حاربوا الإسلام منذ البداية، ولم يتموا إليه إلا مرغمين بحد السيف.^(٢)

إذاً يتحول التشيع من مذهب فكري إلى مجرد تكتل حزبي يساري يتزعمه الإمام علي، هدفه محاربة التسنن الأرستقراطي، فيصبح التمدب أيضاً ناتجاً من عوامل اقتصادية صرفة يتصارع فيها قطبان: البرجوازية (السنة) في مواجهة البروليتاريا (الشيعة). هذا التحليل ما هو إلا تناسخ للنظام القبلي والنظام الهاييلي اللذين يتواجهان على مر التاريخ، إنه نوع من الأيديولوجيا التي تقودنا إلى مفهوم توحيدي غائم، يجمع بين هيغيلية مشوهة ومفصلة عن نظام العقل، وعن كل الجهاز المفهومي للجدل، وماركسية مختزلة إلى مجرد مقولات اجتماعية واقتصادية من دون أي اعتبار للمعنى الفلسفي للبراكسيس.^(٣) والسؤال كيف ينتهي هذا الصراع الطبقي التاريخي؟ الجواب: بكل تأكيد في فلسفة الانتظار عند شريعتي، أو الحتمية التاريخية بمفهوم ماركس.

تظهر تباشير الحتمية التاريخية في قول شريعتي: «هكذا تكون فلسفة التاريخ، فالبداية تشهد صراعاً طبقياً وانحرافاً أخلاقياً، ومن ثم مرحلة الانتظار، بعدها تأتي الثورة الجبرية وطلب العدالة، فيتحقق المجتمع الخالي من الطبقات والطبقية، حيث يصبح بيد الطبقة المحكومة التي تحكم الإنسان»^(٤).

(١) انظر: علي شريعتي، الذكر والذاكرون، مصدر سابق، ص ٦٩.

(٢) راجع: رسول فاضل، هكذا تكلم شريعتي، مرجع سابق، ص ٤١.

(٣) «إن فلسفة البراكسيس هي، بمعنى ما، فلسفة متحررة (أو تسعى إلى التحرر) من كل عنصر أيديولوجي أحادي أو متعصب». راجع: داريوش شايفان، ما الثورة الدينية؟، مرجع سابق، ص ٢٧٣.

(٤) انظر: علي شريعتي، تاريخ الحضارة، مصدر سابق، ص ٢٥٣.

يجسّد هذا التبشير اليوطوبيا الماركسية التي حدثنا عن نهاية التاريخ بحتمية مفادها انتصار كاسح للبروليتاريا وإقامة النظام الشيوعي اللاطقي.

لقد حوّل شريعتي الحتمية التاريخية إلى نوع من المهدوية الاجتماعية، بمعنى أنه في نهاية الصراع الديالكتيكي لهاتين الطبقتين المتقابلتين، لا بدّ من أن نصل إلى مكان نهائي يعلن نهاية هذا الصراع، عندها يرتاح هذا التضاد في هذه المنزلة، فتنتهي بذلك كل الأسباب التي أدت إلى قيامه.

«عندما تنتصر العدالة، يختفي التناقض الطبقي ويتحقق المجتمع اللاطقي الخالي من الاستغلال ومن الذهب ومن الفضة، عند الأفراد، قطعاً الإيمان بهذه الحتمية يقيني». ويتابع شريعتي: «... الثورة الجبرية سوف تكون نهاية تلك الطبقة المستبدة، وتكون وراثه الأرض بيد القدوة التاريخية الحسنة»^(١).

هكذا ألبس الشّيخ، لبوساً ماركسياً، بحيث تحوّلت فلسفة الانتظار إلى وعد بانتصار الفقراء والعمال والفلاحين، على كل من ظلم واستبد. ولكن تماشياً مع المبدأ الماركسي نفسه على المنتظر أن لا ينعزل وينصرف عن المشاركة في أحداث مجتمعه، بل عليه النهضة والرفض والاعتراض على التعسف والتمييز الطبقي، وإعلان الثورة على النظام البورجوازي. يقول شريعتي: «سيأتي الوقت الذي سوف تعمّ فيه الاشتراكية وتصبح السلطة بيد الطبقة المحكومة ونصل إلى مجتمع خالٍ من الطبقات»^(٢).

هذا الوعد اليقيني بحتمية التاريخ الذي يجعل منه، أي التاريخ، مسرحاً تحكمه قوانين ثابتة يدركها العقل الإنساني، وأنّ القوانين حتمية تفرض نفسها لأنها ناتجة من حركة التاريخ نفسه. وإذا فهم الإنسان القوانين بإمكانه أن يقرر صورة مستقبل الجماعة الإنسانية.^(٣) يقود التفسير الماتريالي للتاريخ الإسلامي، إلى نفي البعد الغيبي الذي يمثل ضرورة ملحّة في أي قراءة موضوعية لحركة تاريخ الإسلام وتوطئتها في محيط التاريخ العام. الأمر

(١) انظر: علي شريعتي، تاريخ الحضارة، مصدر سابق، ص ٢٥٣.

(٢) انظر: علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ٦٦١.

(٣) راجع: حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون، فلسفة التاريخ، عالم الفكر، المجلد الخامس، الكويت

الذي يؤدي إلى قصور واضح في فهم العلاقة الجدلية بين الله والإنسان والطبقية، والتي تستند إلى مقررات ربانية مستمدة من القرآن، وتطبيقات بشرية قائمة على مدى فهم أصحاب هذا التفسير لهذه المفردات وكيفية توظيفها في منظومة تصلح لقراءة التاريخ البشري وتحليل وقائعه.

أما الاعتماد على المنهج المادي لتفسير التاريخ الإسلامي، وإسقاط المادية التاريخية على القصص القرآني، فإنه يختزل الإسلام بتصويره كصراع طبقي فحسب، وكنضال طبقة ضد أخرى، وضرب للعصبية الدينية، والمنطلقات الفكرية التي تشكل عوامل أصيلة في تفسير التاريخ الإنساني عموماً، والإسلامي بشكل خاص.

يرفض بعض دارسي شريعتي وصفه بالماركسي، وإن استعمل بعض المصطلحات الماركسية والمناهج المادية. ويذهب رسول فاضل إلى حد يعتبر فيه أن شريعتي كان أقرب إلى منهج ماكس فيبر في تفسير التاريخ، إذ إنه اعتبر أن الدين والمعتقدات العقائدية المرتبطة به عامل أصيل لفهم حركة التاريخ.^(١)

إلا أن شريعتي لم يشر إلى العامل الديني إلا كعامل ثانوي مقارنة بالعامل الاقتصادي الأهم بل الأوحد. والسؤال الأهم: هل نجد فعلاً مفهوماً للتاريخ الإسلامي بالنحو الذي تكلم عنه؟ وهل بتر الإسلام من قطبيه المبدأ والمعاد، يقيه إسلاماً؟

في النهاية، لم تعد الماركسية اليوم تقوم على مقولاتها الأساس مجتمعة أي المادية التاريخية، والمادية الجدلية والنظرية الاقتصادية الخاصة، والتي تمثل جوهر الماركسية وهويتها.

يوجد اليوم لدينا ماركسية لا تؤمن بالمادية الجدلية، وربما رأينا بعد مدة ماركسية لا تؤمن بالمادية التاريخية أيضاً، إذ تحولت الماركسية إلى مقاربات متنوعة تمثل اجتهادات فكرية شخصية.

هذا يدل على تطور الماركسية نفسها، واختلافها من زمن إلى زمن، اختلافاً يستدعي التساؤل: إذا كان إنجلز نفسه ماركسياً وكان لينين ماركسياً أيضاً، فهل يمكننا أن نسمي شريعتي ماركسياً أيضاً؟

(١) راجع: رسول فاضل، هكذا تكلم علي شريعتي، مرجع سابق، ص ٧٧.

الفصل الثاني

الأسس الفكرية

١ - المبحث الأول: حتمية الثورة

لا يمكن اعتبار العالم الإسلامي بناءً أحادي الحجر، فالإسلام يتلون بلون المجتمعات والعادات والتقاليد، ولا تتطابق غالباً مفاهيمه الدينية مع التوجهات السياسية. فثمة إسلام إيراني، كما ثمة إسلام تركي وهندي وعربي وماليزي...^(١) تحتم هذه الإسلامات إن صح التعبير على الباحث الإحاطة بالخصائص الاجتماعية والموروثات الحضارية التي تميز الإسلام في بلد عن بلد آخر. لقد شكل دخول إيران الإسلام حدثاً مهماً في التاريخ الإيراني والإسلامي على السواء. وهو ما دفع الباحث في الشأن الإيراني إلى أن يتعرف إلى الإسلام ديناً وتاريخاً وحضارة، لكي يستطيع أن يعرف إيران. لقد قلب الإسلام، على حد تعبير شريعتي^(٢)، المجتمع الإيراني رأساً على عقب، وشكل الغزو العربي أهم الأحداث حسماً وتأثيراً في التاريخ الإيراني.

لقد ذاب الإيرانيون في الإسلام، بشكل لم يعد ممكناً معه تجاهل التاريخ الإسلامي في إيران ولا التقليل من شأنه. يقول مطهري: «إن أية أمة أخرى لم تخدم أي دين من الأديان ولم تخلص له كما خدم الفرس الإسلام وأخلصوا له»^(٣).

(١) راجع: هنري كوربان، عن الإسلام في إيران، ترجمة نواف الموسوي، دار النهار للنشر، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١١، ص ٢٥.

(٢) راجع: علي شريعتي، معرفة الإسلام، مصدر سابق، ص ٢٢٧.

(٣) انظر: مرتضى مطهري، الإسلام وإيران، ترجمة محمد الغروي، قسم العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي، الجزء الثالث، الطبعة الأولى ١٩٨٥، ص ٢٠.

إذاً، يعتبر فهم طبيعة الإسلام وتاريخه هو في عين ذاته فهماً لإيران فهماً واقعياً. وهذا ما جعل شريعتي نفسه يتساءل «كيف استساغت أمة متحضرة لنفسها أن تستسلم سياسياً واقتصادياً وفكرياً وعقائدياً أمام أمة بدائية، وتنقاد للدين الذي جاءت به؟»^(١) والجواب نجده عند مطهري، إن الإسلام تقدم في إيران بسرعة عجيبة وأن هذه الأمة استقبلته من دون حروب كثيرة ولا جدال عنيف، لأنه شكل غذاءً لذيذاً بلغ أفواه الإيرانيين الفارغة الجائعة، فشربه كماء عذب أريق في فم عطشان^(٢).

سنتناول في هذا المبحث حالة إيران السياسية والفكرية قبل قيام الثورة الإسلامية، أي في عهد النظام الملكي، حيث شهدت هذه الفترة أي منذ مطلع خمسينيات القرن الماضي، حدثاً مهماً يقع في سياق مسيرة التطورات والتغيرات التي حدثت، وتمثلت بظهور الإسلام التجديدي، والذي يستند إلى نمط فكري جديد داخل الأطر الفكرية الإسلامية التي لم تكن معهودة في العقود الماضية في إيران^(٣).

يعتبر علي شريعتي من رواد الحركة التجديدية في إيران وأحد أبرز مفكريها، إذ أدت جهوده ونضالاته وأفكاره دوراً كبيراً في التعبئة الفكرية والسياسية التي سبقت الثورة الإيرانية إلى حد أنه كان يسمى في أوساط الشعب «معلم الثورة»^(٤). ففي إيران، حيث يشكل التشيع العالم الروحي للإيرانيين، ويعتبر شرطاً ضرورياً لفهم واقع إيران الفكري والسياسي للذين تحتل فيهما العاطفة الدينية مكانة مهمة. إذ تبث في الإيرانيين مشاعر جياشة وانفعالية إلى درجة تفوق عواطف الكثيرين في أنحاء العالم العربي^(٥).

(١) انظر: علي شريعتي، معرفة الإسلام، مصدر سابق، ص ٥٣.

(٢) راجع: مرتضى مطهري، الإسلام وإيران، مرجع سابق، ص ٢١٦.

(٣) راجع: محمد رضا وصفي، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، دار الجديد، الطبعة الثانية، بيروت ٢٠٠١، ص ١٢٣.

(٤) راجع: رسول فاضل، هكذا تكلم علي شريعتي، مرجع سابق، ص ٥.

(٥) راجع: فهمي هويدي، إيران من الداخل، مركز الأهرام للترجمة والنشر، الطبعة الثانية ١٩٨٨، ص ٩٩.

على الرغم من ذلك، لم يمنع هذا الدور الكبير للإسلام والمكانة العالية للتشيع في إيران من دخول الأفكار الماركسية إليها، بل على العكس كانت الأفكار الماركسية في تلك المرحلة تعد الأكثر نشاطاً في نطاق حركة الحداثة والتجديد التي سيطرت على إيران^(١). فاستلهم المجددون الإيرانيون أفكارهم من الأيديولوجيا الماركسية وترفروا في اتجاهين، يسار بتوجهات عقائدية شيوعية، وآخر اتجاهاه ديني إسلامي بمنطلقات ماركسية. لقد حملت هذه التوجهات صفات خاصة كان أبرزها الدفاع عن الحرية والعدالة وحماية المحرومين والمستضعفين ومقاومة الرأسمالية والخصخصة ومخالفة تجميع الثروة والدفاع عن حقوق العمال في مقابل أصحاب العمل. لقد رفعت هذه التوجهات شعار العدالة الاجتماعية، هدفاً تصبو إلى تحقيقه، واتجهت إلى محاربة السلطة الداخلية المتمثلة بنظام الحكم الملكي، ومحاربة الاستعمار الخارجي على السواء، كما طالبت بإزالة الفوارق الطبقية^(٢). لقد شكلت هذه المنطلقات المادية أساساً للدعوة إلى الثورة وإلى التغييرات الاجتماعية. والواقع أن المناخ الفكري الذي سبق الثورة الإسلامية في إيران بين ما ساد من نزوع تحرري مادي، وانطلاق ثوري، وصل إلى تثير المعتقد الديني ذاته تحت تأثير المادية الماركسية^(٣).

يقول سروش في ذلك: «إن إحدى الخصوصيات بل الفضائل للتجديد في مجتمعنا أنه ينحو منحاً يسارياً في معارضته»^(٤). وللدليل على أهمية الأفكار الماركسية وتأثيرها الفعال في المجتمع الإيراني آنذاك، نجده عند مطهري: «لقد شكلت الأفكار المادية نوعاً من الجاذبية في عصرنا، فهي اتخذت لنفسها صفة الثورية ومعاداة الاستعمار» ويتابع: «لا مجال لإنكار حقيقة أن الجزء الهام من الصراع البطولي ضد الاستبداد والاستعمار في الحال

(١) راجع: محمد رضا وصفي، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، مرجع سابق، ص ١٢٥.

(٢) راجع: علي دارابي، جريان شناس سياس در إيران (علم التيارات السياسية في إيران)، ٣ تهران: انتشار شيزو هشكاه فرهنك وانديشه اسلامي، الطبعة السابعة، ١٣٨٩ هـ ص ٢٤٨.

(٣) راجع: محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية ١٩٩٩، ص ٢٣٠.

(٤) انظر: عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية، مرجع سابق، ص ٢٣٩.

الحاضر يقوده أناس لهم ميول مادية، ولا تردد في أنهم يشغلون مواقع البطولة إلى حد كبير في مقارعة الاستعمار والنضال ضده»^(١).

إذا كانت الماركسية أحد التعابير السياسية - الفكرية عن صرخات العذاب التي أطلقتها الطبقة العاملة ضد رأسمالية القرن التاسع عشر الطاغية الباغية - على حد تعبير محمد مهدي شمس الدين^(٢) على شعوبها وعلى العالم.^(٣)

هكذا، شكلت الماركسية مصدراً أساساً لكل المجددين في تلك الفترة التاريخية ومنهم شريعتي الذي بذل جهداً كبيراً ومتواصلاً من أجل الوصول إلى المساواة والعدالة الاجتماعية والتخلص من نظام الشاه من خلال ثورة شعبية دائمة ومستمرة.

لقد تماهت أفكار شريعتي الأيديولوجية مع حركات التحرر في العالم الثالث التي واجهت بدورها الاستغلال الطبقي، والاستبداد السياسي، والاستعمار الخارجي^(٤). واجه شريعتي نظام الشاه وعمل على فضح استبداده، والتنديد به، في الوقت الذي كان هذا النظام يتعاطى مع الفكر المعارض بأسوأ شكل يمكن تصوره، فدفع شريعتي ثمناً باهظاً لهذه المواجهة، من نفي وتشرد وسجن وصولاً إلى الاغتيال^(٥).

عمل شريعتي على التعبئة الفكرية والأيديولوجية في أوساط الشباب، كما حثهم على النهوض ورفض الواقع والاحتجاج على نظام الاستغلال والاستبداد، فشكّل بذلك أرضية فكرية ملائمة للثورة على النظام السائد والعمل على تغييره. هكذا انطلق شريعتي لمواجهة

(١) انظر: مرتضى مطهري، الدوافع نحو المادية، مرجع سابق، ص ١٠٩.

(٢) محمد مهدي شمس الدين: (١٩٣٦-٢٠٠١)، أحد أهم أعلام الفكر الإسلامي المعاصر، عالم دين شيعي لبناني محدث، كان رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، جمع بين العقلية الفقهاء المجددة والعقلية السياسية المنبثقة عن الروح الإسلامية السمحة، له مؤلفات كثيرة في التاريخ والفقه والسياسة أهمها: نظام الحكم والإدارة في الإسلام.

(٣) راجع: محمد مهدي شمس الدين، مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الأولى ١٩٨٦ - ص ٢٩.

(٤) راجع: محمد رضا وصفي، الفكر الإسلامي في إيران، مرجع سابق، ص ١٥٠.

(٥) راجع: رسول فاضل، هكذا تكلم علي شريعتي، مرجع سابق، ص ١٠.

السلطة، بعد أن تعرّف بشكل دقيق إلى سياستها، وتحرك على مستوى التصدي لآفاتها وأضرارها. وكانت الغاية الكبرى من الثورة على النظام الحاكم، رفض استغلال الدين ومحاربة تراكم الثروة والمال في مورد واحد وعدم توزيعهما بشكل عادل، والانتفاضة في وجه نظام ملكي استبدادي لا عدالة فيه ولا قيماً، بل مصالح ومنافع فردية على حساب الأكثرية الساحقة من الشعب الإيراني.

١-١. المقاربة الماركسية للنظام

احتلت السياسة موقعاً مهماً في فكر علي شريعتي، فقد شكلت حقلاً أساسياً لتطبيق الأيديولوجيا والمفاهيم الاجتماعية والثقافية كلها، التي طرحها وعمل على نشرها. يدل هذا التحديد على مدى أهمية الفكر السياسي عنده: «الإنسان غير السياسي، إنسان في الحقيقة أبطل وعطل أعلى وأسمى تجلّ لاستعداده الإنساني»^(١).

يفقد الإنسان إذاً خاصيته الإنسانية إن لم يتيسس، وبالتالي تجسد السياسة في فكر شريعتي أساساً ومرجعاً لا غنى عنه، في مواجهة الأنظمة المستبدة والمستغلة كلها. «إن نزع التيسس من الناس ليس إلا وسيلة استعملتها السلطات الاستبدادية المعادية للشعوب من أجل حصر السلطة السياسية في أيديهم»^(٢).

هكذا تتحوّل السياسة من مجرد نظير للأفكار المجردة بقصد الاطلاع والمعرفة إلى ساحة من ساحات النضال الثوري في مواجهة الطغيان والاستبداد. فبدل أن ينكفئ الإنسان عن مجال السياسة أو أن يقصى عنها، عليه أن ينخرط في مجتمعه السياسي ويغرق في احتياجاته. يريد شريعتي أن ينقل الأيديولوجيا من حيز النظري إلى ميدان التطبيق، وإلا تتحول إلى مجرد فكر بلا عمل، لذلك أراد أن يجعل من أفكاره النظرية أفكاراً حسية وثورية تتحقّق في مفهوم النضال السياسي اليومي. يقول في هذا المجال: «السياسة هي الرؤية والميل الذي يربط الفرد بمصير المجتمع الذي يعيش فيه، وهذه الصلة هي موضع تجلّي

(١) انظر: علي شريعتي، بناء الذات الثورية، ترجمة ابراهيم دسوقي شتا، دار الأمير، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٧، ص ٧٦.

(٢) انظر: علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ٧٦.

الإرادة، والوعي والاختيار عند الإنسان، أي أن يحس بموقعه في الطبيعة أو المجتمع ويعيه ويتدخل فيه^(١). بذلك تعتق الأيديولوجيا بوصفها مصدراً ثورياً لا ينوجد إلا في إطار نضالي يسعى الإنسان إلى ترسيخه وتطبيقه في البيئة السياسية التي ينتمي إليها.

ليست السياسة عند شريعتي فناً عقلياً وإيجابياً يقوم على مساحة واسعة من النقاش وتبادل الآراء الناشئة عن التجربة، فيغتنى بكل ما هو جديد وقيم^(٢). إنما هي ساحة صراع بين نمطين فكريين مختلفين على أساس طبقي اقتصادي، يسعيان بكل ما أمكنهما من الانتصار؛ البرجوازية للحفاظ على مكاسبها ومواقعها السلطوية والبروليتاريا لرفض الواقع والثورة عليه. ولكن هذه البروليتاريا لا تستطيع المباشرة بالثورة والنهوض ضد الإقطاع ومحاربتة من دون فضح ادعاءات هذا الإقطاع من جهة وبث الوعي في صفوف العامة من جهة ثانية. تلك هي مهمة الفكر العقائدي عند شريعتي: تحويل المجتمع إلى مجتمع واع لآماله وآلامه ثم تثويره فيما بعد^(٣).

الثورة هي كل شيء، وتصيب كل المجالات. إنها ثورة في الرؤية وفي نمط التفكير وفي مقاربة الوقائع السياسية. والسؤال الأبرز: ما هي الدوافع للثورة عند شريعتي؟ وما هي منطلقاتها الفكرية؟ وهل العامل الاقتصادي وحده يوجب الثورة؟ وما هي الغايات التي تطمح إليها الثورة؟ وكيف تتحول الثورة إلى مؤسسة؟ والأهم هل ينطلق شريعتي في دعوته إلى الثورة على نظام الشاه في إيران من منطلقات إسلامية أم مادية؟

تشكل الدوافع للثورة، منطلقات أساسية لتحديد غاياتها وأهدافها الكبرى، ولكن كما تقول حنة أرندت^(٤)، لا بد من أن تتزامن فكرة الثورة في كل أنحاء العالم مع فكرة الحرية،

(١) انظر: علي شريعتي، بناء الذات الثورية، مصدر سابق، ص ٧٥.

(٢) راجع: جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد، الدار العالمية، بيروت ١٩٨٧، ص ٢٠٤.

(٣) انظر: علي شريعتي، بناء الذات الثورية، مصدر سابق، ص ٦٦.

(٤) حنة أرندت: (١٩٠٦-١٩٧٥)، مفكرة ومنظرة سياسية يهودية من أصل ألماني، من أبرز أعمالها: «أصول الشمولية» التي بيّنت فيها أساليب الحركات الشمولية في تطويع الجماهير وإخضاعها.

لأن العدالة والمساواة ليستا العاملين الوحيدين لقيام الثورات. وعليه يتوقف قبول الثورة أو رفضها على هذا التزامن^(١).

هكذا تكون الحرية مفهوماً ثورياً يشكل المبتغى الأهم لأي ثورة. يتناقض هذا التحديد لماهية الثورة وغاياتها مع ما ذهب إليه شريعتي الذي تلخص الثورة عنده بمجرد تغيير وانقلاب للنظام السائد رأساً على عقب، إنها تستبطن مفهوم الثأر أيضاً^(٢). فالثورة هي عملية ثأر للفقراء المضطهدين الذين عذبوا وقتلوا على مدار التاريخ. يتعارض هذا التحديد مع ما ذهب إليه كوندورسيه^(٣): «إن كلمة ثورة لا تنطبق إلا على الثورات التي يكون هدفها الحرية»^(٤). تهدف الثورة عند شريعتي إلى التحرر من سيطرة الطغيان، ولكن للحرية مفهوم آخر دائماً ما كان يلفه الغموض، إن لم يكن عقيماً بالكامل.

هذا التناقض في غاية الثورة ينعكس اختلافاً في منطلقاتها أيضاً، إذ تفترض العدالة الاجتماعية أن البشر ولدوا متساوين بالطبيعة، لكن النظام الإقطاعي حال دون تحقيق هذه المساواة، أي إن النظام أزال الصفة الكامنة في الطبيعة البشرية التي تعبر عن أصالة الإنسان. لذلك تهدف الثورة إلى تحقيق هذه المساواة وتكريسها بإلغاء نظام الامتيازات الطبقية. لكن أرندت ترى عكس ذلك، فالبشر ولدوا غير متساوين وقد احتاجوا إلى مؤسسة مصطنعة هي الدولة التي تساوي في ما بينهم^(٥). فالحرية والمساواة مصنوعتان وهما من منتجات الجهد الإنساني، وليساً حقاً طبيعياً تم إلغاؤه، كما ذهب شريعتي.

(١) راجع: حنة أرندت، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٨، ص ٣٩.

(٢) انظر: علي شريعتي، الحسين وارث آدم، مصدر سابق، ص ٢٢٩.

(٣) كوندورسيه: (١٧٤٣-١٧٩٤)، فيلسوف فرنسي يعتبر أحد أشهر دعاة الإصلاح التربوي في عصره، أدى دوراً كبيراً في الثورة الفرنسية.

(٤) راجع:

DE CARITAT CONDORCET Jean – Antoine – Nicolas, *Sur le sens du mot révolutionnaire*, Paris, F. Didot frères 1849, tome 12, p. 70.

(٥) راجع: حنة أرندت، في الثورة، مرجع سابق، ص ٤١.

اتخذت الثورة إذًا، مع شريعتي بعداً مادياً، تمثل بكونها مجرد تمرّد على الأوامر وعصيانياً لها تقوده الفئة المستغلة في المجتمع، تماماً كما فعل اسبرطقوس ضد العبودية والاستغلال. فالإنسان مخلوق ينبغي له أن يتمرد، وأن تكون لديه إرادة ذاتية لتسلم المسؤولية بنفسه، وعند ذلك يمكن أن نسميه إنساناً^(١).

تبرز النزعة الماركسية - اللينينية^(٢) بوضوح عند شريعتي في تعريفه للثورة وتحديد أسبابها. لقد وجد شريعتي في نظام شاه إيران كل المستلزمات المادية لقيام الثورة. فقد نظر إلى هذا النظام نظرة يسارية^(٣)، تجلّت في كونه نظاماً إقطاعياً تحكّمه سلالة منذ مئات السنين، تمارس التمييز الطبقي، تحكّم باستبداد، تصادر أموال الشعب، تسعى لتغييبه عن المشاركة في صنع مستقبله، تستأثر بموارده الطبيعية. لقد شكلت هذه العوامل أسباباً جوهرية للقيام بالثورة التي تهدف إلى العدالة الاجتماعية والمساواة وإزالة الفروق الطبقيّة.

وجد شريعتي في نظام الشاه حكماً أرستقراطياً للملأ والمترفين، يستعبد ويستغل عامة الشعب الإيراني، ويمارس عليه كل أنواع الظلم والتعسف والحرمان. بذلك يتقسم المجتمع الإيراني تقسيماً اقتصادياً محضاً، بين حاكم متخم ومحكوم محروم. بهذا التحليل الماركسي للاجتماع السياسي الإيراني تتضح مقاربة شريعتي لمفهوم الثورة التي ينشدها، وغايتها الأساس التحرر من سيطرة الأقلية المرفهة وعلى رأسها الشاه، تقوم بها الأكثرية المقهورة من الشعب الإيراني. يقول شريعتي: «عندما أقول الشعب، فإنني أتحدث عن طائفتي، طائفة المقهورين والمحرومين، طائفة عينية وواقعية ولها وجود خارجي مثل وجودي تماماً»^(٤). هذا التقسيم للمجتمع الإيراني آنذاك، قدمه شريعتي بتحليل يساري، ارتكز فيه على الدوافع

(١) راجع: علي شريعتي، الإنسان والتاريخ، مصدر سابق، ص ٨٩.

(٢) فلاديمير لينين: (١٨٧٠-١٩٢٤)، ثوري روسي ماركسي، وقائد الحزب البلشفي، أسس المذهب اللينيني السياسي رافعاً شعاره الأرض والخبز والسلام، من أبرز مؤلفاته: «ما العمل» (١٩٠٢)، «الدولة والثورة» (١٩١٧).

(٣) راجع: علي شريعتي، العودة إلى الذات، ترجمة ابراهيم دسوقي شتا، دار الأمير، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٧، ص ٣٢٢.

(٤) انظر: علي شريعتي، العودة إلى الذات، المصدر نفسه، ص ٣٠٦.

والعلل التي تدفعه إلى الثورة على النظام السائد، حاصراً لتلك المساوئ الموجودة في النظام بالتمييز الطبقي، ومؤكداً أن الثورة ضد هذا النظام واجبة الوجود، غايتها الأساس الدفاع عن مصالح الطبقات الشعبية الكادحة والمستغلة من الطبقة البرجوازية الحاكمة.

تستنسخ هذه المقاربة لإيران الشاه كنظام سياسي حاكم آداب الثورة البلشفية ومنطلقاتها الفكرية في مقاربة روسيا القيصرية آنذاك^(١). فالدافع الأكبر للثورة ومواجهة النظام القائم تنحصر في كونه ذا منشأ أرستقراطي يحمل سمات الاستبدادية، يمارس أسوأ أنواع الاستغلال الطبقي ضد السواد الأعظم من الشعب المهمش. فالسلطة ليست سوى أقلية قائمة تسعى للحفاظ على مصالحها الاقتصادية التي سلبت من الفقراء^(٢).

تلك هي نظرة شريعتي إلى إيران الشاه، فهو لم ينظر إلى السلطة من جهة مشروعيتها الثيولوجية، ولا من جهة أنها بناء حقوقي، فهو لم يعنيه جوهر الحكم القائم بقدر ما ركّز اهتمامه على توجهات الحكم الاقتصادية. بذلك يشتم من هذه المنطلقات الفكرية للثورة كعدم المساواة والاستغلال والأكثرية المرفهة والأقلية المحرومة نبرات ماركسية حادة.

١-٢. ضرب الوعي الزائف

تظهر تجليات الفكر الثوري الماركسي في تحليل واقع إيران الشاه الاقتصادي والسياسي، فيتحرك هذا الواقع بفعل العامل الديالكتيكي والجبر التاريخي. لذلك أخذ شريعتي على عاتقه كشف هذا العامل من خلال أيديولوجيا ثورية تعمل على بثّ الوعي الطبقي عند هذه الأكثرية، لتتمكن من مواجهة هذا النظام الاستغلالي.

يقول شريعتي في هذا الشأن: «تصبح الثورة ممكنة، عندما يرفض الفقير فقره، بناء على هذا فإنه يتمرد، ينتفض، ويسعى إلى التغيير»^(٣).

(١) راجع: ق. افاناسييف، أسس الفلسفة الماركسية، مرجع سابق، ص ٧٠.

(٢) راجع: علي شريعتي، العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص ٣١٣.

(٣) انظر: علي شريعتي، مسؤولية المثقف، ترجمة ابراهيم دسوقي شتا، دار الأمير، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٧، ص ١٧٧.

لا تقوم الثورة بسبب الاستغلال والفقير فحسب، بل هي وليدة الوعي بالفقير، وهذا الوعي للفقير تبينه أيديولوجيا مهمتها الحثّ على الثورة. هكذا تختزل كل مساوئ النظام الإيراني الملكي بنائية اقتصادية تضادية، وتهمل كل العوامل الأخرى التي قد تشكل تفسيراً موضوعياً للواقع السياسي الإيراني آنذاك.

يجد غرامشي^(١) على سبيل المثال في هذه المقاربة الماركسية للمجتمع مجرد ثنائية مضخمة لا ترى سوى البرجوازية الاستغلالية والبروليتاريا المستغلة. وهي ثنائية يبالغ عادة في تضخيمها لخدمة غرض سياسي ذرائعي^(٢).

هكذا يتحول الواقع السياسي الإيراني مع شريعتي حقلاً تطبيقياً لخدمة أيديولوجيا تسقط عليه، ولا تنطلق بالضرورة منه، ولو كان العامل الاقتصادي يتوافر في المجتمع الإيراني، إلا أنه لا يشكل كل الأسباب الموجبة لقياس مساوئ النظام والثورة عليه. لقد نظر شريعتي إلى واقع إيران في عصر الشاه وفهمه، في ضوء التحليل الماركسي المتمثل بسيطرة أيديولوجيا شائنة وسيئة تبثها طبقة تملك أدوات الإنتاج، فتعمد إلى تنويم الوعي الحقيقي، وتستبدله بوعي زائف يعبر عن تصورات الطبقة الحاكمة البرجوازية، وما ذلك إلا تمهيد لسبل السيطرة على الطبقات المحرومة واستلابها.

لقد حوّل شريعتي المادية التاريخية إلى منهج تحليلي قارب فيه الظاهرة السياسية في إيران الشاه وعمل على إسقاطه في المنظومة العقائدية التي يؤمن بها. فخلصنا معه إلى توحيد حركي للفكر والواقع، يعملان ضمن منهج متلازم تلازماً كلياً. هذا التلازم بين المنهج المادي والثورة التطبيقية حقيقة علمية بنظر ماركس أيضاً.

يدخل شريعتي مجال الفكر السياسي من خلفيته الماركسية، فماركس لطالما نظر إليه

(١) أنطونيو غرامشي: (١٨٩١-١٩٣٧)، فيلسوف ومناضل ماركسي إيطالي، يعتبر صاحب فكر سياسي مبدع داخل الحركة الماركسية، يطلق على فكره اسم الغرامشية التي هي فلسفة البراكسيس.

(٢) راجع: حليم اليازجي، الأيديولوجيا ليست نظاماً سياسياً، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٢، ص ١١٦.

بوصفه نيوتن علم السياسة^(١). فشريعتي لا يفكر إلا ويعمل، ولا يعمل إلا ويفكر، لكنه لم يتحرر كلياً من المسلمات الاعتقادية التي رافقته في مقارباته النظرية والعملية كلها، بجعله سلفاً العامل الاقتصادي عاملاً حاسماً لكل الاستبداد والأمراض التي يعانها المنتظم السياسي الإيراني.

لا يخفي شريعتي إعجابه الشديد بماركس، وإن سعى دائماً إلى نفي ماركسيته، إلا أنه انتهج مذهباً حركياً سعى من خلاله إلى إيجاد فكر نهضوي، اعتبره الأساس في حصول الثورة والمحرك الأول للانقلابات المنشودة. يقول شريعتي: «ماركس ذلك الرجل الذي استخدم كل شيء في انتفاضه لكي يمنع استغلال الأقلية لأكثرية محرومة، ومستغلة، ومستضعفة. واستخدم علمه من أجل إثبات حق الجماهير التي لم يكن لها حق في أي نظام إلا العمل والجوع بالثورة»^(٢). هذا التوصيف لماركس الثوري والمصلح قد عمد شريعتي إلى محاكاته في الواقع الإسلامي عموماً، وفي الواقع الإيراني خصوصاً.

يريد شريعتي أن يغير كل تلك الموروثات السياسية الإقطاعية التي نفت الإنسان وأبدلته بالمال، وجعلته رهينة بيد اللصوص لكي يسرقوه ويستغلوه. نظام يحكمه لصوص لا يوجد كلام فيه حول حقوق شعب في نفضه، بينما يكثر الحديث عن حقوق السيّد على عبده^(٣).

يعيش الناس المرفهون في هذا النظام يأكلون، ولا يعملون، هم الآكلون بوصف شريعتي لكدح الكادحين، يستهلكون من غير أن يتعبوا أو يعملوا أو يعانون التعب والإنتاج. تحكّم إيران الشاه بهذا النمط، حيث يقوم النظام السياسي فيها على الاستبداد والاستئثار

(١) انظر:

DUVERGER Maurice, *Méthodes de la Science politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, p. 42.

(٢) راجع: علي شريعتي، بناء الذات الثورية، مصدر سابق، ص ٢٩.

(٣) راجع: علي شريعتي، التشيع العلوي والتشييع الصفوي، ترجمة حيدر مجيد، دار الأمير، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٧، ص ٢٥٨.

بالسلطة، يحمل في ثناياه استعماراً جديداً بنظامه الاقتصادي المشع، وعلاقاته الاجتماعية الطبقيّة، مجتمع استهلاكي بلا حدود^(١).

أمام هذا التوصيف للنظام السياسي السائد، يبرز السؤال التالي: ما العمل؟ هل نستسلم للواقع ونفرّ منه؟ هل نلجأ إلى الغيب وحده؟

الجواب يستعيره شريعتي من محمد إقبال: بكل تأكيد لا مكان للدعاء حيث العمل وحيث الواجب، الدين ثورة وعمل ومواجهة، القرآن كتاب يعني بالعمل أكثر مما يعني بالرأي^(٢)، وبالتالي لا بد من الانتفاضة على هذا النظام، وإزالته لتحقيق «الاشتراكية بمعنى ألا يتركز مصير الإنتاج والاستهلاك المرتبط بمصير أمة أو مجتمع في يد فرد واحد وتحت سيطرة أهوائه وميوله التي لا تفكر إلا في الكسب في كل سبيل»^(٣).

لقد مثّلت الأيديولوجيا التي حملها علي شريعتي فصلاً جديداً من الحياة الفكرية والثقافية في إيران، تميّزت من خلالها عن الماضي. لقد عاصر شريعتي كل الاتجاهات الفكرية في زمن الثورة الدستورية، التي كان مطلبها الأساس هو الاستقلال والحرية وإجراء تنمية شاملة وذلك من خلال المطالبة بالإصلاح.

ويلاحظ من ممارسة هذه الاتجاهات العملية في هذا العهد بصيص أمل بتغيير غير معلن، تجسد بين الاتجاه القومي الوطني والإسلام التقليدي الإحيائي الذي كان يطالب بتنفيذ أحكام الشريعة واعتماد الإسلام، وأخيراً الاتجاه الشيوعي^(٤).

هذه الاتجاهات الثلاثة المتصارعة على الساحة الإيرانية لم تكن وليدة المجتمع الإيراني نفسه فحسب، بل أوجدتها أيضاً تأثيرات واتجاهات كانت سائدة في المحيط

(١) راجع: علي شريعتي، الحج الفريضة الخامسة، ترجمة عباس امير زاده، دار الأمير، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٧، ص ٣٠٨.

(٢) راجع: محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٨، ص ٤٥.

(٣) انظر: علي شريعتي، بناء الذات الثورية، مصدر سابق، ص ٦٢.

(٤) راجع: محمد رضا وصفي، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، مرجع سابق، ص ٩٧.

القريب والبعيد، إذ تركت آثاراً واضحة على المستويات الفكرية والسياسية داخل المجتمع الإيراني^(١).

يمكننا فهم أفكار شريعتي وتوجهاته السياسية للنظام الإيراني انطلاقاً من حالة العصر الذي وجد فيه. فهو لم يقارب الثورة على نظام الشاه من زاوية قومية^(٢)، كما يظهر أيضاً في معارضته للسلطة الداخلية القائمة آنذاك، ابتعاده من الإسلام التقليدي الإحيائي^(٣)، الذي عارض نظام الشاه لأنه نظام لا يقيم تعاليم الإسلام، ولا يعمل بها، يقول الخميني^(٤): «إن إقامة نظام غير إسلامي يعني عدم تطبيق النظام السياسي للإسلام، وكذلك فإن كل نظام سياسي غير إسلامي هو نظام عمل الشرك، لأن حاكمه الطاغوت»^(٥).

لم يتطرق التيار الإسلامي الإحيائي إلى الصراع الطبقي في المجتمع الإيراني، إنما قارب مسألة السلطة انطلاقاً من تطبيقها للشرع الإسلامي الذي يشكل مصدراً لشرعيتها كما طالب بذلك نواب صفوي، وغيره. فالمسألة الأساس عندهم هي إقامة الدولة الإسلامية

(١) راجع: حميد عنایت، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ترجمة ابراهيم الدسوقي شتا، مكتبة مدبولي، ١٩٨٨، ص ١٧٠.

(٢) تيار وخط سياسي ذو توجهات قومية تزعمه محمد مصدق، شكل في فترة الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي ساحة النضال الوطني داخل البرلمان وخارجه، لم يشكل الإسلام محوراً لشرعياته وأهدافه. راجع: محمد رضا صفوي، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، مرجع سابق، ص ١٠٤.

(٣) الإسلام الإحيائي أو ما يعرف بفدائبي الإسلام، حركة أسسها طالب علوم دينية هو السيد مجتبی میرلوحی المعروف بـ «نواب صفوي» (١٩٢٣-١٩٥٤)، الذي سعى إلى إقامة حكم الشريعة الإسلامية. هذا الأمر يتجلى في الرسالة التي وجهها إلى مصدق والتي كانت بمثابة الإنذار له بضرورة إرساء التعاليم الدينية والنبوية المقدسة. راجع: هاشمي رفسنجاني، مذكرات، ترجمة دلال عباس، فصلية تاريخ و فرهنك معاصر العددان ٣-٤، ١٩٩٦، ص ٧٦.

(٤) روح الله الخميني: (١٩٠٢-١٩٨٩)، مفكر ورجل دين وسياسي إيراني، حكم إيران في الفترة من ١٩٧٩ - ١٩٨٩، كان فيلسوفاً ومرجعاً دينياً شيعياً، قاد الثورة الإيرانية حتى أطاح الشاه محمد رضا بهلوي. يعتبر الأب الروحي لكثير من الشيعة داخل إيران وخارجها. من أبرز مؤلفاته: «الحكومة الإسلامية».

(٥) انظر: روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، ولاية الفقيه، دار القدس، الطبعة الأولى، بيروت، ص ٣٥.

التي تطبق الشرع وتعاليم الدين في مجالات الحياة كلها. يتعد علي شريعتي عن هذا التيار الإسلامي التقليدي، فهو وإن كان مسلماً إلا أنه ليس إسلامياً، بمعنى أنه لم يعارض نظام الشاه من زاوية مشروعيته الإسلامية فحسب، بل من ناحية ممارساته الواقعية التي أدت إلى أزمة وطنية حادة. لقد تركزت أفكار علي شريعتي على المفاهيم التالية: «أنا المستعمر والمنكوب والغرب المستثمر والمستعمر. أنا الخاسر في التنمية الاقتصادية والسياسية والآخر هو الرابع في جميع المجالات»^(١). هكذا لم ينظر شريعتي إلى الخلفية التكنولوجية للحكم، بقدر ما اهتم بمناهضة النظام لسلوكه الإقطاعي من جهة، ورفضه التبعية الخارجية للنظام من جهة أخرى.

يرصد شريعتي كل الشروط التاريخية والموضوعية لقيام الثورة في المجتمع الإيراني، والتي تتلخص بعدم قدرة الطبقات الحاكمة على أن تعيش بالطريقة القديمة، وتذمر الطبقات المضطهدة من سلوك الحكم. يقول لينين: «الثورة غير ممكنة دون أزمة وطنية عامة تمس المستغلين والمستغلين، وتفاقم الحرمان والبؤس بين الطبقات المضطهدة، واشتداد فعالية الجماهير الشعبية بدرجة كبيرة»^(٢).

يشكل هذا التحليل لواقع المنتظم السياسي الإيراني فكراً غير ديني وإن اتخذ من الدين ستاراً خارجياً؛ فالثورة ذات الأفكار غير الدينية^(٣) يمكنها أن توجد إنساناً ثورياً ونهضوياً، يعترض على الوضع المتأزم في صميم المجتمع، الذي يشكل العامل الاقتصادي جوهر وجوده. فالثورة ما هي إلا تغيير في البنية التحتية للمجتمع. تلك هي الثورة عند شريعتي، ثورة بمفهوم ماركسي تجلى بمبدأين اثنين هما: العامل التام (الاقتصادي) وحمية التغيير. لقد اجتذب الفكر الماركسي البيئة الشيوعية داخل إيران وخارجها^(٤)، كما اجتذب بعض

(١) انظر: علي شريعتي، بناء الذات الثورية، مصدر سابق، ص ٨٠.

(٢) انظر: فلاديمير لينين، المؤلفات الكاملة، دار التقدم موسكو، ١٩٧٧، ص ١٤١٢.

(٣) راجع: علي شريعتي، حسن ومحبوبة، ترجمة موسى قصير، دار الأمير، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٧، ص ٢٨.

(٤) راجع: ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا، الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٤، ص ٤٥٩.

مفكرها ومنهم شريعتي، فاستثمرت الدعاوة الشيوعية الوضع الاجتماعي «البروليتاري» والذكريات الثورية التراثية للشبيعة الفقراء، فوجد هذا الفكر مكاناً له في مقاربة المسائل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. والسؤال الأهم هنا: كيف عالج شريعتي التوتر بين العنصر العقلي الثائر والعنصر الإيماني القاطع؟

يبدو أن هذا التوتر لم يسمح لشريعتي بديمومة التوازن، إذ تنازعت اتجاهات دينية سكونية تقوم على الموروث الإيماني وسلطته النصية، ومن ناحية أخرى جذبته منازع ثورية مادية عمل على التوفيق بينها وبين المفاهيم الإيمانية. لكنه اتجه في النهاية إلى تغليب لغة العقل الثائر الرافض للالتزام السكوني القاطع، فانتهج منهجاً ثورياً ماركسياً مغلفاً بقشرة إسلامية.

باختصار، لم يتصد شريعتي إلا لمهمات اعتقد أنه يستطيع حلها، فنظر إلى الأشياء من قرب، فلم يلحظ أن الثورة، لا تقوم إلا حيث تتوافر الظروف المادية لها، أو أقله عندما تنهياً مثل هذه الظروف.

لذلك تصبح الثورة مجرد حتمية ميكانيكية ناتجة في حركة اقتصادية يقوم بها إنسان مؤدلج لقلب الأوضاع الاجتماعية والسياسية وصولاً إلى انتصار طبقي موعود. هكذا اختزل الفكر الماركسي الثورة ولم تعد حصيلة الحقوق الثلاثة العظمى الأساسية: «الحياة، الحرية، والملكية»^(١)، بل حصرت ببعده واحد هو الملكية.

١-٣. نقد الدين الرسمي

سادت إيران قبل الثورة مجالات تنظيرية تبريرية حاولت خلق صلة إيهامية بين النظام الملكي (الشاهانية) والسلطة الإلهية في الإسلام^(٢). فقدّمت بذلك نموذجاً لمدى توظيف

(١) راجع:

SHATTUCK Charles E, «The True Meaning of The Term «Liberty»... in the federal and state constitutions», Harward Law Review, vol. 4, p. 8, March 1891.

(٢) راجع: سيد حسين نصر، دراسات إسلامية، بيروت، الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٥، ص ٢٦.

الدين في السياسة، ولم تكن تلك المحاولات ناشئة عن اتجاه سياسي بقدر ما كانت تعبيراً عن حالة التفاهم والوثام بين نظام الشاه وبعض رجال الدين.

في هذه الحقبة الصعبة، كانت المعارضة الإيرانية تتمايز في ما بينها على خط الاحتجاجات والمعارضة السياسية، فعاد التمحور على فكريتي التقية والانتظار^(١)، وترسخت موجة الأفكار التي زرعها الحكم البهلوي في إيران الذي وجد في الخط الديني التقليدي^(٢) الوسط الطبيعي الذي ستولد فيه أفكار العزلة والانتظار والتقية والشفاعة التي تعيق الخط النهضوي عن الحركة^(٣).

رسمت هذه اللوحة في الداخل الإيراني أفكار شريعتي الثورية النابعة مما شاهده في المجتمع، فاستعان من جانب آخر بما اكتشفه من قوانين تاريخية وسوسيولوجية في الاجتماع البشري، واستخدم آلياتها الدينامية، لمقاربة الحالة الإيرانية.

لقد وجد شريعتي في بعض رجال الدين الذين اتخذوا موقفاً رسمياً احتكروه، ومنعوا غيرهم من الخوض فيه، وأعطوا لأنفسهم الوصاية على الناس، وجعلوا من وجودهم واسطة بين الإنسان وربه، وأسبغوا على أنفسهم صفات تحايلا بها على الناس مستغلين قدسية الدين^(٤)، وأعطوا تبريرات دينية لوجود السلطة واستمرارها. لذلك كان يائساً بشكل مطلق من المؤسسة الدينية القائمة آنذاك، فعمد إلى بلورة إسلام يتعارض مع البنى والمفاهيم

(١) يعتبر شريعتي أن الغيبة (غيبة الإمام المهدي)، أفضل وسيلة للنظام من أجل مزاولة الفساد والبغي والظلم. لذلك دعا الناس أن تخرج من حالة الانتظار العبيثي الذي يصيبهم بالشلل، وأن يوجه إيمان الجماهير من إمام غائب إلى قادة حاضرين. فالثورة ليست انتظاراً غيبياً أو إرادة ميتافيزيقية بل هي ثورة اجتماعية تعكس إرادة الناس، وتأخذ منحاً تصاعدياً حتى الخلاص من نظام الفساد والظلم. راجع: علي شريعتي، الحسين وارث آدم، مصدر سابق، ص ٣٤٦.

(٢) تؤدي نظرية الانتظار إلى تعطيل الجوانب السياسية والاقتصادية للبلاد وإلى ضعف المشاركة الشعبية في التغيير الاجتماعي، وإلى الإحجام عن التصدي للطواغيت والظلمة. راجع: الشيخ الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٠، ص ٢٨٠.

(٣) راجع: جلال الدين المديني، تاريخ إيران السياسي المعاصر، ترجمة سالم مشكور، نشر منظمة الإعلام الإسلامي، طهران ١٩٩٣، ص ٧٥.

(٤) راجع: عبد الرزاق الجبران، علي شريعتي وتجديد التفكير الديني، مرجع سابق، ص ١٩٣.

التقليدية للمؤسسة. لكن شريعتي لم يناطح الدين، بل انتقد مفهوماً معيناً عن الدين، إذ هدف إلى جعله ديناً للكفاح الاجتماعي، بدل التركيز على محاولة التوفيق بينه وبين سلطة اللاعدل القائمة آنذاك.

لذلك اتخذ شريعتي موقفاً معارضاً من وجود المؤسسة الدينية، إذ اعتبرها مؤسسة فوقية تفرض هيمنتها واستحمارها (استغلالاً واستعباداً واستبداداً) للناس باسم الإسلام وبتبريرات شرعية بعيدة من روح الدين^(١).

هكذا تحول الدين إلى دكان للكسب والمنفعة، أدار ظهره لمواضيع مثل العدالة والثورة والانتفاضة والإصلاحات السياسية والاقتصادية. وذلك بسبب رجال الدين الذين هم في الأصل حراس العالم الأسطوري والذهنية الأسطورية الغيبية؛ أجبروا الناس على الإذعان بواسطة السلطة والقوة، واستعبدهم بالمال تحت غطاء ديني تخديري.

لقد أصبح الدين مؤسسة رسمية، أو جزءاً مكماً لمؤسسة القمع الحاكمة، نظراً إلى حاجة الحكم إلى قاعدة من الجماهير لتبرير الوضع القائم وتخدير الناس، أي تحريف حقائق الدين واستخدامه لمصلحة السلطة الاستبدادية.

لقد أثارت كتابات شريعتي غضب السلطة ورجال الدين معاً^(٢). كيف لا، وهو الذي أكد أن الإسلام لا يعطي الحق أبداً بتحول صفة رجال الدين إلى مهنة. فلا كهنوت في الإسلام، والأنبياء قاموا بثورات ضد عوامل الانحراف الديني في المجتمع، والتي تزعمها آنذاك الكهنة^(٣). لقد اتهم رجال الفقه الشيعي شريعتي بالجمود والتحجر وقصور الفهم، بسبب عدم تعمقه في دراسة تاريخ الإسلام وفقهه.

لم يلتفت شريعتي إلى كل تلك الاتهامات، بل عمل على مواجهة النظام بجناحيه

(١) راجع: علي شريعتي، دين ضد دين، مصدر سابق، ص ٧٨.

(٢) راجع: خليل علي حيدر، العمامة والصولجان، «المرجعية الشيعية في إيران والعراق»، دار قرطاس للنشر، الكويت، الطبعة الأولى ١٩٩٧، ص ٢٦٥.

(٣) محمد حسن الأمين، الاجتماع العربي الإسلامي، مراجعات في التعددية والنهضة والتنوير، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٨، ص ٧.

الديني والسياسي، فبادر إلى خلق الأجواء الفكرية المناسبة للتحوّل والثورة في أوساط الشباب الإيراني من خلال نشر أفكاره في الدين والسياسة.

والسؤال الذي يطرح هنا: هل كان نظام الشاه، امتداداً للنظام القبائلي؟ أو لمثلث الاستبداد والاستغلال والاستعمار؟ وهل يعني ذلك أن النظام القبائلي سيبقى دائماً؟ وهل استخدم شريعتي في نقده للدين أو المؤسسة الدينية مناهج ماركسية؟

يتبنّى شريعتي فكرة لينين: لا حركة ثورية من دون نظرية ثورية^(١). لذلك بادر إلى تحديد نظريته الثورية من خلال فضح الوهم وتعرية الانحراف المتمثلين بسلوك المؤسسة الدينية التي لطالما ساندت النظام البهلوي ودعمته في مفاصل عديدة، من خلال عملية تزييف واسعة للحقائق الدينية، وإتلاف مساحة الوعي عند الناس. لذلك عمل شريعتي على كشف مواقع تخاذل هذه المؤسسة وتواطؤها مع النظام القائم، لحماية مواقع نفوذها ومصالحها. يقول شريعتي: «لطالما كانت السياسة تقوم ومازالت على سيف الملك وسبحة الملا»^(٢).

تحكم هذه الثنائية إيران من خلال أيديولوجيا خادعة، تشكل الوعي الزائف للعالم، وتظهر لنا تأثير شريعتي بماركس: الأيديولوجيا (الدين) ووعي زائف للعالم. إن تحرر الإنسان من الوهم يتوقف على القضاء على علاقة الاستغلال الرأسمالي التي ينتج منها الاستلاب، وتكون لها آثار في وعي الناس. فلا بد إذاً من استئصال شامل لأيديولوجيا لزوال الصراع الطبقي الذي يعجز إنتاج الوهم^(٣).

لقد شكلت المؤسسة الدينية البنية الفوقية للمجتمع. فهي، على حد تعبير شريعتي، أحد وجوه البرجوازية المتحالفة مع المال والسلطة. هذه هي الطواغيت الثلاثة التي تقف على طول خط التاريخ ضد مصالح الناس، وتعمل على بقاء الجمود والركود في المجتمعات.

(١) راجع: فلاديمير لينين، المؤلفات الكاملة، مرجع سابق، ص ٧٢٠.

(٢) انظر: علي شريعتي، الحج الفريضة الخامسة، مصدر سابق، ص ١٤٤.

(٣) انظر: عبد الإله بلقزيز، نهاية الأيديولوجيا، مجلة الفكر العربي، العدد الثامن والستون، بيروت، ١٩٩٢، ص ٢١.

لقد كانت الأيديولوجيا عند شريعتي تعميمية تصلح لكل زمان ومكان ولا يتبدل جوهرها وإن تبدلت ألوانها. فقد تماهى الدين عنده مع النظام الرأسمالي من خلال إغراق الناس في عالم الروح وما وراء الطبيعة، فعزل الناس عن مسرح الأحداث السياسية وخدرهم بوهم ميتافيزيقي يعتبر أنّ التضاد الطبقي والمراتب الاجتماعية هي مشيئة إلهية وقد لا يمكن مخالفته. يقول ماركس: «إنّ تخطي الدين في وصفه سعادة وهمية للناس هو المطالبة بسعادتهم الحقيقية»^(١). يبرز شريعتي مدى استغلال الدين للناس بقول لـ كريولوف: «إن القساوسة يسمون الناس أغنام الله لأنهم كلفوا من قبل الله برعي الخلق لكي يستطيعوا استغلال صوفهم ولبنهم»^(٢).

تبدو لنا سيطرة مادية ماركس، الفلسفة الثورية على فكر شريعتي، هذه المادية رأت في الناس سذجاً يخدعهم الآخرون، إنّ لم يتعلموا استشفاف مصالح هذه الطبقات أو تلك، وراء التعابير والوعود الدينية والسياسية. فقد بينت هذه الفلسفة للبروليتاريا الطريق الواجب سلوكه للخروج من العبودية الفكرية التي تتخبط فيها. ولا يمكن الخروج من هذه العبودية إلا بالتححرر من أوهام المجتمع البرجوازي، التي على البروليتاريا أن تواجهه متّحدة.

إذاً لا بد من إزالة القديم وخلق الجديد. النظام الإيراني البرجوازي هو ذلك القديم الذي يتمظهر من خلال ثلاثة أضلاع متحالفة، ومتكاملة في ما بينها. «الضلع الأولي يظهر لنا كنظام رأسمالي اقتصادي جشع يقوده التجار والممولين وأكلي الربا، أما الضلع الثانية، فيخرج لنا كسلطة استبدادية تمارس الترهيب والعنف والقوة ضد كل من يعترض. وتكتمل صورة المثلث برجل الدين، الشيخ، السيد، كاتب أدعية، طارد جن، يشكلون مجموعة من الملالي والمعممين، يقفون في وجه التطور والتغيير، مهمتهم الأساسية السماح للمرابين بامتصاص دمنا، ونهب جيوبنا، وللشاه باستبدادنا وظلمنا، وإذا ما قاومنا أو رفضنا، التهم جاهزة للثائر المعترض، كافر ونجس»^(٣).

(١) راجع: جليبر الأشقر، الماركسية والدين والامشراق، مرجع سابق، ص ٤٨.

(٢) انظر: علي شريعتي، العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص ٤٩٥.

(٣) انظر: علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ١٤ - ١٥.

لم يتجاوز شريعتي المقاربة الماركسية التقليدية عند تناوله المجتمع الإيراني، إذ لم يجد في مرحلة الشاه أي تمايز أو اختلاف عن المراحل التاريخية السابقة التي حكمت فيها البرجوازية. لقد قارب بنظرنا الحاضر بالماضي وأكد بذلك راهنية الماضي واستمراره وتجذره الدائم في أي استشراف رؤيوي، أو مطلق أفق مستقبلي.

يعيد شريعتي تكرار المفاهيم من دون أي عملية تمايز من الماضي. إنها حركة الإنتاج ذاتها التي تتكرر في مراحل التاريخ كلها من دون النظر إلى أي تغيير محتمل، بحكم قانون التطور والاختلاف نفسه. يرفض شريعتي الهيمنة الفكرية المسيطرة على المجتمع بسبب التزاوج المصلحي بين المقدس والزمني. فهو لا يواجهها من زاوية مبدئية، أي لما تشكله من مصادرة حرية الأفراد والحجر على آرائهم، إنما يسعى لاستبدالها بأيدولوجيا لا تقل اطلاقية عنها، من ناحية مقاربتها للأمور السياسية والدينية، أو لناحية التصور المفترض للنظام السياسي.

لم يسع شريعتي لهدم الأوهام الأيدولوجية السابقة، بهدف محو الأيدولوجية في ذاتها، بل لاستبدالها بمنظومة أيدولوجية مختلفة. فهو استبدل توجهاً عقائدياً بتوجه عقائدي آخر ينزع نحو المثالية المطلقة في مقارنة الأحداث الاجتماعية والسياسية. تبرز المثالية الماركسية في كل أطروحاته التاريخية التي تشكل العوامل الطبقيّة والاجتماعية^(١) فيها وجوهاً ذات تكرر مستمر وإن بألوان مختلفة. لقد وقع شريعتي في ما وقعت فيه الماركسية من أوهام الأيدولوجيا المطلقة والمختزلة لكل مراحل التاريخ، ولكل تفاسير الحاضر، وضبابية المثالية التي أغرقها في متاهات البؤس النظري^(٢).

في معرض الحديث عن تماهي الدين المؤسسي مع النظام الرأسمالي، لا بد من

(١) راجع:

ABELES Marc, *marxisme et la théorie littéraire aux Etats Unis*, Auto critique des premières méditations esthétique en sociocritique, ouvrage collectif, Fernand Nathan, 1979, p 54.

(٢) راجع:

ALTHUSSER Louis et BALIBAR Etienne, *lire le capital*, Maspero, pairs, 1973, p 11.

الوقوف عند ما شهدته أميركا اللاتينية في فترة الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، ويتقاطع مع أفكار شريعتي. فقد تشكلت ملامح توجه ثوري أعلن القطيعة مع الأطروحات الرأسمالية كافة ومع وكلائها باسم الدين، من خلال طرح ماركسي في جوهره، إذ خلق توجهاً دعا إلى تصحيح مسار اللاهوت كمسألة خاصة تتعدى نطاق الاختبار الداخلي الخاص بكل إنسان، وضرورة أن يبسط يسوع وجهه في عالمنا الدنيوي. ولا بد والحالة هذه من انخراط اللاهوت^(١) في العمل السياسي الذي يبذل المجتمع في العمق وليس من باب المتاجرة بالشعارات العابرة والزائفة.

لعل أبرز من عبر عن ذلك يوهان ميتس: «جاءت الماركسية لتندد بالتناغم القائم بين الدين والسلطة المدنية، إذ كانا يشكّلان بنية أيديولوجية فوقية تدرج ضمن رؤية اجتماعية محددة. وعندها بدأ اللاهوت يتقهقر منذ ذلك الوقت الذي شكل فيه غطاءً روحياً للقضايا السياسية»^(٢).

هكذا يلتقي شريعتي مع المفكرين ذوي التوجه اليساري ويقارب المسائل السياسية والاجتماعية من زاوية ماركسية مقاربة لم تستطع أن تنتج نظرية خاصة إلا في ما ندر. في ظل رؤية تنحصر في إطار يتحول فيه الدين إلى ممارسة دور طبقي ضد الناس والإنسانية، ولمصلحة الطبقات الحاكمة من خلال تأكيده الدائم رفض الثورة، والسماح باستعباد الناس في ظل النظام الرأسمالي. وبذلك ينشر الدين الوهم والخرافة، التي تولد الجهل والخوف،

(١) لاهوت التحرير: حركة بقيادة رجال الدين الكاثوليك، ظهرت في أميركا اللاتينية، وأعدت تكييف علاقتها مع المجتمع على أسس ثورية، حيث اعتبرت أنّ المحور الرئيس في اللاهوت المسيحي يستند إلى كون المسيح هو مسيح الفقراء، ومسيح المضطهدين. كانت توجهات هذه الحركة نتاج التلقيح بين الكتلثة والماركسية، حيث أدخلت القضية الاجتماعية إلى قلب الاهتمام الديني. أبرز أعلامها (الأب جوستافو تييرز في بيرو - الأسقف أوسكار روميرو).

راجع: وليم سيدهم، لاهوت التحرير في أميركا اللاتينية، نشأته، تطوره، مضمونه، دار المشرق، بيروت، ص ١١.

(٢) انظر:

METZ J.B., *pour une théologie du monde*, trad Hervé Sourvon, Paris, Cerf, 1971, p.

من خلال عزل الناس عن المجتمع، وتزهدهم في الأمور المادية؛ بهذه الطريقة يدير هذا النوع من الدين ظهره للناس ويتعد من همومهم، فيصبح بذلك وسيلة أخرى من وسائل السيطرة عليهم واستعبادهم.

هذا الدين، بمفهوم شريعتي، هو دين الشرك الذي يخلق لنا الأصنام الفكرية ويعيد إلينا الوثنيات القديمة. إنه دين أفيوني يخدر الناس ويبرر الملكية والتميز الطبقي^(١). وهذا ما يؤكد غارودي: «إننا نعيش واحدة من أقسى الحروب الدينية على الإطلاق لا بين المسلمين والمسيحيين، ولا بين الكاثوليك والبروتستانت، ولكن بين هؤلاء جميعاً وبين ذلك الدين الذي لا يجرؤ أن يقول اسمه، والذي يتحكم اليوم بجميع الروابط الاجتماعية كما بجميع العلاقات الدولية، وأحدية السوق الحاضنة للوثنيات»^(٢). وهذا ما سمّاه شريعتي «دين ضد دين». فالدين على طول التاريخ لم يواجه إلا بدين، دين التوحيد ودين الشرك الذي يولد بتعبير غارودي أصناماً شتى: صنم المال وصنم السلطة وصنم الوثنيات.

قدم شريعتي بنظرنا تصوراً للواقع الإيراني لا يختلف كثيراً عن المقاربات اليسارية أو العالمية، وبالتالي شكلت آراؤه ومعتقداته سياقاً طبيعياً ضمن هذه الجبهة الماركسية العريضة. فماركسيته لم تظهر من خلال نظرية الثورة فحسب، بما تعنيه من انتقال ضروري من الرأسمالية إلى الاشتراكية، بل لأنها أيضاً بالدرجة الأولى علمية؛ أي لأنها أسقطت علم التاريخ في حركة الانتقال هذه. لذلك ليس مستغرباً، برأينا، أن ينظر شريعتي إلى النظام الإيراني، على أنه نظام برجوازي رأسمالي يغطي بالدين ويواجه المحرومين، مانعاً إياهم من النهوض والارتقاء من خلال تحريف الوعي في أذهان الطبقة المحرومة.

ينتقل شريعتي بعد تبيان نظريته الثورية إلى حركته الثورية، وذلك بتحميل مسؤولية النهضة والانتفاضة إلى الفقراء والمعدمين. إنها ثورة الجياع والمقهورين الذين يقع على عاتقهم وحدهم التحرر من العبودية. لقد شكل العامل الاقتصادي السبب الأهم لقيام

(١) راجع: علي شريعتي، دين ضد دين، مصدر سابق، ص ٤٦.

(٢) انظر: روجيه غارودي، نحو حرب دينية؟، ترجمة صياح الجهم، دار عطية للنشر، ١٩٩٧، ص ١٣٩.

الإيراني بالثورة^(١)، لذلك، تمسك الشباب الإيراني بأيديولوجيا ثورية تعبر عن حقيقة التشيع الأحمر العلوي النائر ضد أشكال الاستعباد والاستعمار كلها.

يريد شريعتي ثورة إيرانية تقودها البروليتاريا ضد سطوة الإقطاع والرأسمالين هدفها الوصول إلى مجتمع اشتراكي تنعدم فيه الطبقات، شعارها المساواة والعدالة الاجتماعية، والتخلص من الأوهام التي زرعها البرجوازية^(٢).

تشكل الثورة جوهر التشيع في الإسلام الذي يعبر عن الاحتجاج الثوري ضد سلطان مستبد، ثورة تنزع إلى رفع المظالم والقضاء على استثمار الإنسان واستعباده لأخيه الإنسان. وهي بالتالي، أي الثورة، لا تقوم على أساس نفي الدين بقدر ما تريد إلغاء مفهوم معين للدين الذي ارتبط بمظاهر الشرك الرأسمالي وأصنام الطبقة. إنها باختصار، انتفاضة ثورية لمواجهة وضع اجتماعي فاسد يسوّغ لطبقات استغلال طبقات، هدفها الوصول إلى اشتراكية حقيقية قادرة على صنع مجتمع خال من الطبقات، يخلص الناس من قيود الطمع والاستغلال والفواصل الطبقيّة، ليسود بذلك دين التوحيد الذي يتسم دائماً بنزعة التمرد والرفض، دين محوره الناس وآلامهم وقضاياهم^(٣).

يقودنا هذا التحليل وتلك المقاربة الثورية لشريعتي إلى استنتاجات ماركسية، صاغها شريعتي بكتابات جذابة، عمل على صوغها في أسلوب ساحر نابع من ضرورة النقل الحماسي والمؤثر للقضايا خلال جو الاختلاف الذي كان موجوداً في إيران.

لقد كانت دعوته دعوة إلى إسلام تقدمي لا يدير ظهره لضحايا السلطان، إسلام ثوري نضالي يدعو إلى التحرك لا إلى الجمود، لإسلام الناس لا إسلام رجال الدين. إنها ثورة ضد الاستغلال، وضدّ أن يتحوّل الإسلام دكاناً يجب أن نحفظ بمكاسبه، ونأخذ باسمه من الناس، ونسخر الناس لخدمته^(٤).

(١) راجع: علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، مصدر سابق، ص ٣٨.

(٢) راجع: علي شريعتي، العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص ٢٨٠.

(٣) راجع: علي شريعتي، دين ضد دين، مصدر سابق، ص ٦١.

(٤) راجع: علي شريعتي، الإمام السجاد أجمل روح عابدة، ترجمة إحسان صوفان، دار الأمير بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧، ص ٩.

لم يجد شريعتي برأينا إلا الماركسية لمواجهة الدين الذي وصفته الماركسية بأنه أفيون الشعوب، إنه الدين الذي تتخدر فيه أوجاع الناس بوهم الفردوس السماوي. إنه ليس دين محمد، إنما دين المؤسسة الدينية التاريخي، وهو ليس نور الرسالة، إنه دين الإقطاع والأسياد، وليس دين الفقراء الذين جاء الإسلام من أجلهم.

١-٤. في ديمومة الثورة

يتميز شريعتي بطرح أيديولوجي مثالي جداً يتلخص في اقتراحه فكرة الثورة الدائمة، أي النهوض والحركة، والاعتراض الدائم على سلطة الأمر الواقع. فالثورة عنده ينبغي لها ألا تتوقف أو تتجمد. إنها عملية هدم لكل سلطة استبدادية حاكمة، يقول في ذلك: «شكلت الماركسية نهضة وحركة ثورية جداً، لكنها أخذت فيما بعد تتحول تدريجاً إلى نظام وسلطة حاكمة قوية جداً. لكنها في الوقت نفسه أضعف من أي وقت مضى، على صعيد قدرتها على بث روح جديدة في هيكلها المترامي الأطراف، ذلك أنها تبدلت إلى مذهب رسمي يسعى دائماً إلى الدفاع عن الوضع القائم»^(١). وما ينطبق على الماركسية، ينطبق على الإسلام أيضاً: «يسعى الإسلام لتحريك المجتمع، لا يقف عند نقطة فيموت، ويسعى كذلك لتحريك الفرد أيضاً، فيدعو الإنسان للحركة الدائمة من الخارج والثورة المستمرة من الداخل، ليصونه بذلك عن التوقف والانحطاط والجمود ويدفعه إلى الحركة والرقي والثورة الدائمة»^(٢).

نستنتج مما سبق، أن الميزة الديناميكية والحيوية التي تميز طرح شريعتي هي النهضة المستمرة كي تبقى في حدود فاعليتها القصوى، رفضاً واعتراضاً ومعارضةً لكل البنى السياسية والاجتماعية القائمة. هذا الرفض يجب ألا يسكن أو يخفت، لأن في ذلك موته. إن الانتقال من الثورة إلى المؤسسة، أو بالأحرى مؤسسة الثورة، لهو أمر بالغ الخطورة عند شريعتي، إنه سقوط الثورة نفسها في عالم الجمود والركود.

يخشى شريعتي، برأينا، تحول الحركة إلى نظام، وهذا تجسد طبيعي لقانون علمي. فلا

(١) انظر: علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، مصدر سابق، ص ٦٢.

(٢) انظر: علي شريعتي، محمد خاتم النبيين، مصدر سابق، ص ٤٤.

يمكن أن تبقى حركة ثورية إلى الأبد، إذ لا بد لها من الانتقال في مرحلة ما، إذا ما قدر لها النجاح إلى نسق اجتماعي رسمي.

ولكن لا بدّ من فهم شريعتي في إطار المجتمع الذي كان يتوجه إليه، فقد كان يتحدث في مرحلة خاصة، حيث واجه نظاماً ملكياً فاسداً، وغير قابل للإصلاح، وبالتالي ذهب بأفكاره إلى حدودها القصوى، لتبقى فاعليتها مستمرة على المجتمع الإيراني. فلا ينبغي لنا الغفلة أنه من المستحيل الإبقاء على حالة الثورة بشكل دائم وأبدي، لأن ذلك يمنع من إقامة أي نظام سليم في واقع المجتمع الإنساني.

من هنا نستحضر السؤال الذي يطرحه سروش في هذا المجال: من قال إن الإنسان (الشيوعي) يجب أن يبقى معترضاً إلى الأبد؟ فالمسؤولية ليست الهدم فحسب، بل الفاعلية من أجل البناء وإدارة الأمور^(١). لا يمكن لأي مجتمع في أي مكان في العالم أن يعيش حالة الثورة والقتال بشكل دائم، لأن ذلك يتعارض وبشكل جذري مع الرضوخ للقانون الطبيعي، وفي ذلك رفض لحالة الاستقرار الجماعي وعدم الرغبة في البناء والتطور.

الثورة ليست إلا مرحلة للوصول إلى هدف أسمى. وهي ليست عملية هدم للقديم، بقدر ما هي عملية بناء للجديد. إنها ليست غاية في ذاتها، بقدر ما هي وسيلة موقته لا بد من أن تتأسس في وقت لاحق. وإلا كيف نفسر تحول الثورة الإسلامية في إيران إلى نظام ودولة وبالتالي مؤسسة؟

نعتقد أن من خلفيات هذا الطرح، أي الإبقاء على الحالة الثورية، رفض انتقال التشيع من حركة معترضة في وجه الدول والخلافات المتعاقبة إلى مؤسسة، أي دولة حولت هذا المذهب من مذهب ثوري تقدمي احتجاجي إلى عقيدة جامدة وراكدة عندما اعتنقتها الدولة الصفوية. تلك الدولة التي يرجع إليها علي شريعتي كل الانحرافات الفكرية والعقائدية والاجتماعية التي أصابت التشيع فيما بعد. يقول شريعتي: «الصفوية هي من حولت التشيع من حركة وثورة إلى حكومة ونظام»^(٢).

(١) راجع: عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية، مرجع سابق، ص ١٥٨.

(٢) انظر: علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، مصدر سابق، ص ٦٣.

كما تشكل الدعوة إلى الثورة الدائمة في الوقت نفسه، شعاراً ثورياً محرراً للبروليتاريا، أطلقتها الماركسية - اللينينية، في وقت ما، لمساعدة البروليتاريا الأخرى في النهوض لإتمام ثورتها الذاتية^(١).

لذلك نرى أن شريعتي تبني فكرة الثورة الدائمة إطاراً جامعاً لكل دول العالم الثالث من أميركا اللاتينية وصولاً إلى إفريقيا مروراً بآسيا، من أجل مساندة تلك الشعوب في القيام بثورتها المرتجاة لرفض أشكال الاستغلال.

في هذا المجال، لا يمكن لنا أن نقرأ شريعتي بوصفه صورة مجتزأة عن الأحداث الخارجية التي تجري في العالم، والتي تظهر لنا الصورة الكاملة لذلك العصر، عصر التحرر والثورة، عصر الانتفاضات الطلابية في أوروبا، وعصر الثورات في أميركا اللاتينية، وعصر الوعي للاستغلال الطبقي في إفريقيا. لم يكتب شريعتي للإنسان الإيراني أو المسلم فحسب، بل كان يكتب من خلالهما إلى كل إنسان مظلوم أو مستغل من الأنظمة الإمبريالية والرأسمالية في كل أنحاء العالم.

٢- المبحث الثاني: نقد الدولة الدينية

لطالما كانت العلاقة بين الدين ومثليه، وبين السياسة وممثليها عبر العصور، علاقة تجاذب بين توحيد وانفصال وسيطرة، تنتقل من جهة إلى أخرى، بحسب الظروف والمراحل المختلفة.

يقدم لنا التاريخ السياسي الإسلامي نموذجاً عن كيفية سيطرة الدولة على الدين سيطرة شبه تامة^(٢)، من خلال جعله عقيدة إيمانية تهيمن من دون أن تحكم، ذلك أن نظام الخلافة الإسلامية بأطواره المتعاقبة، استطاع صب الإسلام بوصفه عقيدة في قوالب فكره وتلويحه بألوان عاداته وتقاليده وخلفياته الذاتية ومصالحه المرحلية.

(١) راجع: جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص ٦٠١.

(٢) راجع: وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠١،

يمكن القول هنا، إن علاقة الدين بالدولة كانت ولا تزال من أهم المسائل في دائرة الفكر السياسي الإسلامي منذ الصدر الأول للإسلام حتى يومنا هذا. لقد كانت إشكالياته الأولى محصورة في الأسئلة التالية: هل الدين والسياسة مقترنان في الأصل؟ هل يجب أن تكون الحكومة دينية؟ وهل حدّد الإسلام شكل حكومة خاصاً؟

لقد تفرّعت عن هذه الإشكاليات وجهات نظر متعارضة سادت، ولا تزال، أجواء الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وتجلت في اتجاه تقليدي أصولي يرى ضرورة شمول الإسلام كل نواحي الحياة، ومن ضمنها الناحية السياسية. فقد رأى هذا الاتجاه في الإسلام ديناً ودولة، لا تنحصر أحكامه في زمان ومكان خاصين، بل هي باقية وواجبة التنفيذ إلى الأبد^(١).

لقد اتخذ هذا الاتجاه من نموذج «دولة النبي» في المدينة، أساساً لفكره، حيث اعتبر أن حكومة النبي ليست منحصرة ومحدودة في زمانه، بل هي مستمرة بعد ارتحاله، وهي عند الشيعة مستمرة من خلال الأئمة من بعده، لذلك اعتبروا أن إدارة الدولة وإقامة الحكومة أساساً من أساسيات الدين^(٢).

في المقابل برز اتجاه مغاير تماماً يرى أن الدين مستقل تماماً عن السياسة بشكل تام، ويرفض التفسير التقليدي الفقهي الذي جعل من الإسلام ديناً ودولة، ويذهب إلى اعتبار عدم وجود نظرية حكم ملموسة تنحدر من صلب القرآن، بل إن ذلك من شأن العقل البشري أن يظل على الدوام يبحث في مفهوم الحكم العادل، والعدالة بصفة عامة^(٣).

سيطر هذان الاتجاهان على إيران، حيث ظلت فكرة العلاقة بين الدولة والدين محورياً لجدل طويل وعميق في الفكر الشيعي التقليدي الذي يرى ضرورة اقتران الإمامة كقيادة

(١) راجع: عباس نور الدين، ولاية الفقيه، ظل الحقيقة العظمى، تجليات الفكر السياسي عند الإمام

الخميني والإمام الخامنئي، مركز براء للدراسات بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١١، ص ١٨٠.

(٢) راجع: روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٤١.

(٣) راجع: توفيق السيف، حدود الديمقراطية الدينية، دار الساقى، بيروت ٢٠٠٨، ص ٢٢١

روحية مع الزعامة السياسية، لأن ذلك حق إلهي شأنه شأن النبوة^(١). لكن الإشكالية الكبرى برزت بعد عصر الأئمة؛ أي بالدخول إلى عصر الغيبة، التي لم يعد فيها لنظام الإمامة أي دور سياسي مباشر. طوال تلك الفترة التي استمرت أكثر من أحد عشر قرناً، بقيت أسئلة عديدة غير قابلة للحسم مثار جدل وتعارض بين طبقات الفقهاء وأجيالهم^(٢). إذ تمحورت أسئلتهم حول طبيعة الدولة، وشكل نظام الحكم مثل: من يتولى القيادة؟ وكيف؟ وهل يجوز أن تقوم للشيعة دولة أم لا؟ فالدولة عند الشيعة هي بلا شك مسألة لاهوتية أكثر منها تاريخية، لذلك «عارض العلماء الشيعة دائماً أي نوع من المفاهيم عن الدولة والنظام السياسي بسبب حصرهم الشرعية في حكومة الأئمة»^(٣).

لقد اختلفت التجربة السياسية الإسلامية للشيعة في مسألة الدولة ونظام الحكم عن مسألة الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي السني الذي رأى فيها مسألة تاريخية أكثر منها لاهوتية^(٤). لهذا تشكل الفكر السياسي الشيعي من خلال نمط تفكير جديد يقوم على علاقة صراع دائم بين الحسم الديني والشك العقلي، أي بين التسليم بالتفسير التقليدي الموروث وسلطة الفقهاء، وبين الرفض للبعد الغيبي في مسألة الفكر السياسي، وتغليب العقل الراهن، ونزوعاته في هذا المجال.

لقد شكلت مسألة الدولة وطبيعة الحكم فيها أزمة بالنسبة إلى النظرية السياسية الشيعية، الأمر الذي قاد إلى فجوة سياسية فكرية مستمرة في التاريخ الشيعي السياسي، بصورة خفية أحياناً وظاهرة أحياناً أخرى^(٥).

(١) نلاحظ في مفهوم الشيعة الإمامية للسلطة ترابطاً قوياً بين الزماني والروحي. ويجري بصورة النسق الفكري الشيعي تقديس الحكم الزماني الروحي وتوحيده في شخص الإمام. راجع: الكليني، أصول الكافي، طهران، مخطوط في المكتبة الشرقية، جامعة القديس يوسف، بيروت، رقم النسق ١٦٨٧، ص ٨٥.

(٢) راجع: فهمي هويدي، إيران من الداخل، مرجع سابق، ص ٧٧.

(٣) انظر: خليل علي حيدر، العمامة والصولجان، مرجع سابق، ص ٢٦٨.

(٤) راجع: جورج طرابيشي، هرطقات ٢، عن العلمانية كإشكالية إسلامية - إسلامية، دار الساقي، بيروت ٢٠١١، الطبعة الثانية، ص ٩٣.

(٥) راجع: فاطمة الصمادي، التيارات السياسية في إيران، مرجع سابق، ص ١٤ - ١٥.

سنحاول في هذا المبحث قراءة الواقع السياسي الإيراني بعد الثورة الإسلامية فيها، تلك التي كان لشريعتي دور بارز في الإعداد لها، والتنظير الفكري في سبيل قيامها. سنحاول مقارنة إيران اليوم من خلال فكر شريعتي السياسي في ما خص الدولة وطبيعة النظام، لنرى إلى أي حد يتطابق أو يبتعد مفهوم الدولة الدينية في إيران مع تنظيرات شريعتي. سنحلّل أفكار شريعتي من خلال ما هو قائم اليوم في إيران، ونقدم قراءة تبحث في لا وعي الفكر عن صمته وتناقضاته، قراءة تفكيكية لا تهتم بما قاله شريعتي فحسب، بل تحاول إبراز ما لم يقله، أو تجنب قوله.

٢-١. في رفض الدولة الدينية

دخلت الساحة الفكرية والسياسية في تاريخ إيران الحديث العديد من الأفكار الغربية الوافدة، فظهرت بوضوح تشابكات هذه الأفكار مع التيارات الإسلامية المتنوعة الموجودة في إيران، لذلك تمايزت هذه الرؤى والتوجهات قبيل انتصار الثورة بعضها عن بعض الآخر. ولكن في النهاية نجح الشعار السياسي لدى الإمام الخميني في حسم الموقف من خلال الشعارات التالية: «الاستقلال، الحرية، الجمهورية الإسلامية»^(١).

والمهم أن نعرف ماذا كان يقصد الخميني من السياسة؟ وما هي منظومته الفكرية؟ وكيف كانت نظرتة إلى السلطة السياسية؟ دخل الخميني المعترك السياسي من باب الفقه الديني، وفتح باب الفتوى الذي ظل مغلقاً على المسائل العبادية، وأطلّ منه على مختلف القضايا السياسية والاجتماعية. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه اللغة في الخطاب الديني كانت جديدة في إيران كلها^(٢).

لقد تقدم لشغل الموقع الخالي في قيادة إيران، واستطاع تحديث مفهوم «الولاية» التي ابتكرها فقهاء الشيعة لتحلّ محلّ الملكية، فهو وإن لم يكن أول من قال بولاية الفقيه، إلا أنه يرجع إليه الفضل في أنه أقحمها في الساحة السياسية في الظرف التاريخي المناسب^(٣).

(١) راجع: محمد رضا وصفي، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، مرجع سابق، ص ٢٦٣.

(٢) راجع: ابراهيم الدسوقي شتا، الثورة الإيرانية الجذور والأيدولوجيا، مرجع سابق، ص ٣٢.

(٣) راجع: فهمي هويدي، إيران من الداخل، مرجع سابق، ص ٩٦.

فتحوّلت بذلك «ولاية الفقيه» من إطار نظري إلى واقع عملي، حيث أصبحت الترجمة المباشرة للحكم، فباتت «إمارة» أو «حكومة الفقيه».

تميّز النظام السياسي الإيراني من غيره من النظم السياسية في العالم، بنظرية «ولاية الفقيه المطلقة»، والتي تدور حول مفهومها دوائر الصراع الأيديولوجي في إيران بين الموالين والمعارضين لها. تستند نظرية ولاية الفقيه المطلقة إلى أربعة أركان: أولها، الولاية وبمقتضاها بيت الولي الفقيه في أمور المؤمنين كافة، دينياً ودنيوياً. وبكلمات أخرى، فإن الولاية هي قوامة الولي الفقيه على جماهير المؤمنين الذين لا يملكون أي تنصيب مباشر في تعيين أو عزل الولي الفقيه^(١). «الفعل البشري ليس له أي دور في منح المشروعية، لأنه بناءً على الربوبية التشريعية وتجليها في المجتمع السياسي، فإن مصدر المشروعية هو الله تعالى، وليس الجعل الإلهي إلا تعبيراً عن تلك المشروعية... أما الدور البشري فهو في موقع الكاشف عن تلك المشروعية...»^(٢). إذاً ينحصر دور الشعب في الالتزام بإرشادات الولي الفقيه الذي يسبغ الشرعية على الأوضاع العامة. وثانيها، النصابة، ومعناها تعيين الشخص الصالح للحكم موكولاً عن الإمام الغائب، أو من ينوب عنه نيابة عامة، إذاً تصبح طاعة الفقيه، بموجب النصابة، هي طاعة للإمام المعصوم، أما المناقش فيسمى «الراد على الفقيه» والأخير مثل «الراد على الله»^(٣). وثالثها، الإطلاق، أي إن نطاق سلطة الولي الفقيه يمتد إلى شؤون الحكم كافة، فلا يوجد سيادة أو وظيفة تنفيذية تخرج على إطار ولاية الفقيه. بمعنى آخر، الولي الفقيه هو مصدر الشرعية للدولة، وسلطته لا تقف عند حدود الدستور أو القانون، فهو مخول بإلغاء القانون، أو نقض الدستور، إذا ارتأى أنّ مصلحة الإسلام أو

(١) راجع: روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٩٧.

(٢) انظر: محمد شقير، فلسفة الدولة في الفكر السياسي الشيعي، دار الهادي، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٢، ص ١٩٧.

(٣) راجع: مصطفى اللباد، حدائق الأحزان، إيران وولاية الفقيه، دار الشروق، الطبعة الأولى ٢٠٠٦، ص ١٥٥.

الدولة تقتضي ذلك^(١). وأخيراً الفقاهاة^(٢)، التي توجب في شخص الفقيه قدرات وصفات خاصة، تجعله قادراً على التصدي لكل المجالات السياسية والاقتصادية والعسكرية والثقافية وغيرها.

هكذا مدّ الدين شموليته بفعل نظرية «ولاية الفقيه المطلقة»، ليقود المجتمع، ويطبق فيه النظام الإسلامي الذي يحمل برنامجاً شاملاً وعملياً لإدارة الدولة في العصر الحالي. هذا الأمر تجلّى بولاية الجمهورية الإسلامية لا أكثر ولا أقل كما أرادها الإمام الخميني^(٣). يقود هذه الجمهورية تصور ديني يهدف إلى إقامة حكومة إسلامية، تؤمن بولاية الفقيه المطلقة وتسعى للحفاظ على مبادئ الثورة الإسلامية^(٤) والدستور الإيراني المنبثق منها والذي يؤكد ولاية الفقيه في زمن الغيبة.

لقد جعلت ولاية الفقيه المطلقة من الفقهاء قادة البلاد يحكمون المجتمع من خلال الشرع الإلهي الواجب عليهم تطبيقه، «الفقهاء أمناء الرسل» و«العلماء ورثة الأنبياء»^(٥)، فالفقيه هو ولي الأمر يعينه الله، إنه باختصار تكليف إلهي.. «أي حكومة منصوص عليها ويتم تنصيبها من الله هي حكومة قانونية، حتى إن لم يقبلها جميع الناس، وعلى العكس، فإن أي حكومة لا يتم تعيينها وإجازتها من الله، هي حكومة غاصبة وغير قانونية، حتى وإن قبلها الناس»^(٦).

(١) راجع: علي الخامنئي، الإمامة والولاية، مركز باء للدراسات، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٢، ص ٥١.

(٢) لقد تجاوز العلماء أمثال التراقي والهمداني والبروجردى والكلبايكاني والخميني وغيرهم من الذين قالوا بولاية الفقيه المطلقة أهم بنود الفكر الشيعي الإمامي، وهي شرط العصمة والتعيين الشخصي من قبل الله وكون الإمام من السلالة العلوية الحسينية، واكتفوا بشرط العلم والعدالة، واعتبار كل فقيه تتوافر فيه الشروط نائباً وخليفة ووصياً، وذلك تحت ضغط الأدلة العقلية التي توجب إقامة الدولة في عصر الغيبة. راجع: أحمد التراقي، عوائد الأيام، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، طهران، ص ١٨٨.

(٣) راجع: فاطمة الصمادي، التيارات السياسية في إيران، مرجع سابق، ص ٦٢.

(٤) راجع: روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٩٧.

(٥) انظر: المجلسي، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء بيروت، الطبعة الثانية، الجزء الأول، ص ١٨٣.

(٦) انظر: حجت مرتجي، جناح هاي سياسي در إيران امروز (التيارات السياسية في إيران اليوم) طهران، ناشر نقش ونكار، جاب أول، ص ٢٠.

هكذا تتفق نظرية ولاية الفقيه المطلقة مع بقية تيارات الإسلام السياسي، سواء السنية منها أو الشيعية، على أرضية مشتركة مفادها أن الإسلام دين شامل يغطي الجوانب الدنيوية والدينية، كما أنها تتلاقى مع مفهوم حقّ الحاكمية في الأرض، مما يستلزم إقامة الحكومة الإسلامية ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (سورة المائدة، آية ٤٤). هذه الآية شكلت عقيدة مشتركة لجميع التيارات الإسلامية منذ أبي الأعلى المودودي، مروراً بسيد قطب، اللذين اعتبراً أن حكم الله هو أمره وقضاؤه ومشئته. يقول وجيه كوثراني^(١) في ذلك: «الحاكمية الإلهية وولاية الفقيه تشتركان حول ضرورة إقامة الدولة الإسلامية، تأسيساً على نظرية الحاكمية الإلهية، وفي الحالة الإيرانية - الشيعية تأسيساً على نظرية ولاية الفقيه التي تعطي نائب الإمام صفة الولاية العامة التي هي للإمام المعصوم في زمن الغيبة»^(٢).

هكذا تصدّرت المرجعية الدينية المشهد السياسي في إيران، وأصبحت مهمتها الأساس تطبيق شرع الله. «فالفقهاء اليوم هم حجة على الناس كما كان الرسول حجة الله عليهم»^(٣). هذه الدولة الدينية نجح الخميني في تأسيسها لأنه جمع بين أمرين اثنين: البعد الكارزمي والبعد العلمي الذي دفعه إلى القيام بموضعة للمقدس (ولاية الفقيه)، ولولا ذلك لما أمكنه تحويل الثورة أي التمرد إلى سلطة ودولة^(٤). ولكن السؤال الأبرز والأهم هو التالي: هل حظيت نظرية ولاية الفقيه المطلقة بإجماع لدى الفقهاء أنفسهم؟ وكيف ينظر إليها التيار الحدائثي في إيران اليوم؟ وهل تنسجم مع المنطلقات الفكرية لمعلم الثورة الأول علي شريعتي؟

-
- (١) وجيه كوثراني: (١٩٤١- حتى الآن)، مفكر لبناني، باحث في التاريخ والأدب والسياسة، أبرز مؤلفاته: «الفقيه والسلطان»، و«تاريخ التأريخ».
- (٢) انظر: وجيه كوثراني، بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه، دار النهار، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧، ص ١٤٨.
- (٣) انظر: روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٨٠.
- (٤) راجع: رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧، ص ١٤٨.

لقيت نظرية ولاية الفقيه المطلقة معارضة من بعض الفقهاء، إذ واجهوها من داخل الشرع نفسه الذي لم يروا فيه أي إثبات يؤكد ولاية الفقيه العامة: «لا شك في قصور الأدلة عن إثبات أولوية الفقيه بالناس كما هي ثابتة للأئمة»^(١) و«لا دليل على وجوب طاعة الفقيه كالإمام»^(٢)، إذ ارتكز الرافض لها من حيث إنها أعطت للفقيه صلاحيات الإمام المعصوم^(٣) وهذا ما لا يمكن تقبله، فلا مجال لأن تكون ولاية المجتهد كولاية المعصوم؛ فولاية الفقيه أضعف وأضيق من ولاية المعصوم وهي لا تتعدى نطاق الولاية الخاصة (الولاية على أموال الغائب، وإرث من لا وارث له...) يقول الميرزا النائيني^(٤): «لا إشكال في ثبوت منصب القضاء والإفتاء للفقيه في عصر الغيبة... إنما الإشكال في ثبوت الولاية العامة... أما قول النبي: «علماء أمي كأنبياء بني إسرائيل فلعل هذا التنزيل من حيث تبليغ الأحكام، والمراد بالعلماء هنا الأئمة كما في الخبر المعروف مداد العلماء كدماء الشهداء»^(٥).

كما يجنح بعضهم الآخر إلى اعتبار أن الإسلام لا يوجد فيه أي معتقد أو تشريع يمكن أن يتكون بسببه أو لأجله طبقة ما يسمى «رجال الدين»^(٦)، أما الفقه الإسلامي فهو مجرد تفسير بشري متغير لفهم الشريعة الإلهية الثابتة، لذلك لا بدّ من التمييز بين الشريعة الإلهية (الله) وسلطة الفقيه (البشر). فالإسلام لم يعتبر السلطة شأنًا إلهيًا، وإنما هي شأن بشري

(١) انظر: محمد جواد مغنية، الخميني والدولة الإسلامية، دار العلم للملايين بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٩، ص ٦٤.

(٢) انظر: مرتضى الأنصاري، كتاب المكاسب، دار الحكمة، طهران، الطبعة الأولى ١٩٩٦، ص ٦٦.

(٣) اعتبر الإمام الخميني الفقهاء أو صيحاء للرسول من بعد الأئمة، وفي حال غيابهم، وقد كلفوا بجميع ما كلف الأئمة بالقيام به واستخرج نظرية الجعل والنصب والتعيين للفقهاء من قبل الإمام الصادق من مقولة عمر بن حنظلة: «فإني قد جعلته حاكماً، فإن حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله...» راجع: روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٩٢.

(٤) الميرزا النائيني: (١٢٧٣-١٣١٢ هـ)، هو محمد حسين بن عبد الرحيم النائيني، لقب بشيخ الإسلام، وضع الأسس الفقهية والفكرية للحركة الدستورية الإيرانية، من خلال كتابه «تنبيه الأمة وتنزيه الملة».

(٥) انظر: محمد جواد مغنية، الخميني والدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٦٤.

(٦) راجع: محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، منشورات المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٠، ص ١٦٤.

صرف، على البشر أن يتدبروه، بدليل أن مصادر الإسلام، وأبرزها القرآن الكريم، لم تحدد صيغة للسلطة، مع أنها حددت ما هو أقل شأنًا من ذلك بكثير^(١).

لماذا إذا أهمل الإسلام هذه المسألة الحساسة؟ هذا الإهمال (الفراغ) لم يكن عبثياً في النص الإسلامي، وهو مقصود، ذلك أن فكرة الدولة فكرة متغيرة خاضعة للتطور والتعديل انطلاقاً من التجارب البشرية المتواصلة. يقول عبد الرزاق^(٢) في تفسير الآية ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (سورة النساء، آية ٥٩)، لا شيء فيها يصلح دليلاً على الخلافة، فالآية تدلّ على أن للمسلمين قوماً منهم (أمراء السرية والقضاة والخلفاء في عهد الرسول) ترجع إليهم الأمور^(٣).

إذاً انقسم معارضو نظرية ولاية الفقيه المطلقة والدولة الدينية إلى فئتين: الفئة الأولى منهم، وجدت أن ولاية الفقيه المطلقة لا أساس لها في الفكر الشيعي، وإذا كان الله قد أوكل أموراً سياسية إلى الإمام، فهذا لا يعني أنه أوكلها إلى الفقهاء، لأنه لا يمكن مقياستهم بالأئمة، لذلك رفضوا الولاية العامة المطلقة وحصرها بولاية خاصة ومحدودة في نطاق محدد لا يشمل المجال السياسي^(٤). أما الفئة الثانية فذهبت إلى أن لا الشرع الإسلامي نفسه، ولا السنة النبوية قد تصديا لمسألة الدولة الدينية الإسلامية، وبالتالي ليس في كتاب الله

(١) راجع: محمد حسن الأمين، الاجتماع العربي الإسلامي، مراجعات في التعددية والنهضة والتنوير، دار الهادي، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٣، ص ٧٦.

(٢) علي عبد الرزاق: (١٨٨٨-١٩٦٦)، قاضي ورجل دين مصري، أصدر في عام ١٩٢٥ كتاب «الإسلام وأصول الحكم»، يبين فيه أن الإسلام يدعو إلى فصل الدين عن السياسة، ويعد أول كتاب يؤسس لفكرة العلمانية داخل الوسط الإسلامي.

(٣) راجع: علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، دار المعارف للطباعة والنشر، الطبعة الأولى تونس ١٩٩٩، ص ٢٤.

(٤) يقول الخوئي: إن ما استدل به على الولاية المطلقة في عصر الغيبة غير قابل للاعتماد عليه، ومن هنا قلنا بعدم ثبوت الولاية له إلا في موردين هما الفتوى والقضاء. إن الأخبار المستدل بها على الولاية المطلقة «نظرية النيابة العامة» قاصرة السند والدلالة. راجع: الخوئي، التنقيح في شروح العروة الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، مؤسسة الخوئي الإسلامية ١٩٩٢، ص ٤١٩.

تنويه أو دليل على وجوب الولاية. لذلك دعوا إلى تحرير عقيدة الهيمنة الإلهية من التوظيف الخطر المتمثل بالربط بين الحق الإلهي والسلطة السياسية، وبالتالي تفكيك الالتباس بين السلطة السياسية التي هي شأن بشري، وفصلها عن شبهة الحق الإلهي^(١).

لا يمكن تصنيف شريعتي في مقاربتة مسألة الدولة الدينية أو حكومة الفقيه، في أي فئة من الفئتين، ذلك أن موقفه متمايز عنهما. فهو لم يتناول مسألة وجوب الحكومة الإسلامية من زاوية فقهية بحتة أو اجتهادية نصية، بل من خلال تاريخ الممارسة السياسية والدينية لمؤسسة رجال الدين. كما أنه لم يسع إلى إقامة حكومات شرعية فقهية، ويرى أن المجتمع الديني ممكن حتى في ظل حكومة غير دينية، التي لا تعني هنا أنها مناهضة للدين. لكنه في المقابل يرى أن سيادة الدين من خلال رجال الدين يحمل سمات قروسطية^(٢) بارزة لجهة بقاء الفقه القانوني والسياسي تحت وصاية المؤسسة الدينية والأمر ذاته ينطبق على القضاء. المجال السياسي - الاجتماعي عند شريعتي مختلف عن المجال الديني، وهو خاضع للنقد والانتقاد، وليس أساساً من أساسيات الدين، وبالتالي لا وجود فيه لجماعة مقدسة معصومة عن الخطأ، يقول: «انظر إلى الدين من منظور كونه حقيقة وضرورة ماسة، إلا أنني أعاني الشك في أفكاره وميولي السياسية»^(٣).

هذا الشك دفع شريعتي إلى رفض الكثير من القضايا السياسية في الساحة الفكرية الشيعية لأنها ليست جديرة بالقبول، خصوصاً في عصر العلم والديمقراطية. بهذا المنطق يرفض شريعتي «نظرية ولاية الفقيه العامة» بكل منطلقاتها الفكرية والعقائدية، فهو وإن اتفق مع المدرسة الشيعية التقليدية على الأدوار التاريخية التي مرّ بها التشيع في زمن النبوة ومن ثم الإمامة، إلا أنه يختلف عن الإسلام الأصولي في دوره ما بعد الإمامة أو ما يسمى بعصر الغيبة. إن نيابة الإمام عنده مرفوضة رفضاً قاطعاً لأنها مبدأ جالب للانحطاط في منطقه^(٤).

(١) راجع: محمد حسن الأمين، الاجتماع العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص ٤١.

(٢) راجع: علي شريعتي، الإمام علي في محنة الثلاث، ترجمة علي الحسيني، دار الأمير، الطبعة الأولى بيروت ٢٠٠٧، ص ٢١٦.

(٣) انظر: علي شريعتي، دين ضد دين، مصدر سابق، ص ١١٩.

(٤) انظر: علي شريعتي، الحسين وارث آدم، مصدر سابق، ص ٣٧٢.

ذلك أن قيادة الناس يجب أن لا تناط بالفقيه بل بالعلم، بمعنى الوعي العلمي للعصر. لقد ترك الوحي مكانه للعقل وليس للفقيه. وبالتالي، على هذه النخبة الفكرية الواعية في المجتمع أن تعتمد على نفسها، إذ تقع عليها مسؤولية إرشاد الخلق وحكم الناس وتعليم الجماهير ومنحها الوعي.^(١)

يعترض شريعتي على التفسير الفقهي للآيات القرآنية، ويرى فيه عملية مصادرة لدور الأنبياء والأئمة، وإفراغاً للدين من محتواه. فلا تعني «أطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم» أبداً الولاية والتقليد والتبعية للفقيه. هذه الآية أتت لتعبر عن مرحلة ماضية فقط، وبالتالي لا يجوز توظيفها في الحاضر^(٢). فالدين لم يأت ليحكم ويصادر الحرية، والتعدّد وإقرار العدل ورفع الظلم ليس أمراً منوطاً بالفقهاء أو بإدارة الحاكم، بل هو حق طبيعي للناس.

لقد اتخذ شريعتي موقفاً حاسماً لجهة رفضه تفسير الآيات والروايات المروية عن الأئمة، ودور المرجعية ونيابة الإمام، لأنها لم تستند إلى أي تحليل عقلي أو استدلال منطقي. فلا يمكن أن تتأسس دولة دينية انطلاقاً من روايات يعوزها المنطق والتأكيد العقلي «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنهم حجة عليكم وأنا حجة الله عليهم». وهنا يتساءل شريعتي من هؤلاء؟ وكيف يختارون؟ ولماذا؟^(٣) إذا يرفض شريعتي بهذه التساؤلات، أن يكون النظام السياسي تكليفاً إلهياً، وبالتالي يسقط الركن الأول من نظرية ولاية الفقيه والمتمثل بالاختيار الإلهي، فلا شخصية مقدسة ومختارة في نظره في هذا العصر. المقدس الوحيد هو الحق، لذلك يجب إلغاء الشخصيات وتحطيم قدسية الأفراد، فلا يهم إن كانت الدولة دينية أو لا، فبنظره يجب أن تكون عادلة وحرّة. «يكفي البشر أن يكونوا أحراراً، متدينين أو غير متدينين، وذلك ما قاله الحسين لأعدائه، إن لم يكن لكم دين... فكونوا أحراراً في دنياكم»^(٤).

(١) راجع: علي شريعتي، معرفة الإسلام، مصدر سابق، ص ١٣٥.

(٢) راجع: علي شريعتي، الذكر والذاكرون، مصدر سابق، ص ٩٧.

(٣) راجع: علي شريعتي، الحسين وارث آدم، مصدر سابق، ص ٣٢٩.

(٤) انظر: علي شريعتي، الإمام علي في فتحه الثلاث، مصدر سابق، ص ٢٠٨.

لا وجود لطبقة من الروحانيين تقود الاجتماع السياسي وتهدى إلى الطريق الصحيح. لأن ذلك، بحسب شريعتي، يؤدي إلى التبعية العمياء والانتساب التقليدي الأعمى إلى الفقهاء، فليس هناك أي ممثل لله ورسوله على الأرض. وبالتالي أي مؤسسة تدعي هذا التمثيل وتحتكر تفسير الدين وتدير المجتمع بادعاء التكليف الإلهي هي ثورة رجعية تتخذ من الدين وسيلة للسيطرة على السلطة من قبل رجال الدين. فيتحول الإسلام إلى إسلام الأشراف والنخبة الدينية إذ يستند إلى صفات خاصة للفقهاء تقود من دون شك إلى ظهور طبقة نخبوية دينية لها نفوذ واضح وكبير في إدارة المجتمع^(١).

يرفض شريعتي الدولة الدينية لأنها عبارة عن أرستقراطية طبقية، يكون فيها الفقهاء ورجال الدين واسطة بين الخالق والمخلوق، لهم فضل وأرجحية وكرامة وقداسية. وبالتالي، يصبح هذا النظام السياسي نظاماً لا يحترم المساواة والعدالة في الحقوق والواجبات، فيتجه المجتمع إلى الكبت الديني والتسلط من خلال نظام ديني يتخذ لنفسه صفة الشرطي، فيفرض التلقين والتقليد الفكري والتسليم الأعمى، ليصبح شعار الحياة السياسية فيه، نطقاً متكرراً لكلمتين: «يجوز ولا يجوز»^(٢).

إذاً، لا يرى شريعتي في الدولة الدينية إلا مظهراً من مظاهر السيطرة والكبت، يؤدي فيه العوام رسوم الطاعة والولاء من خلال تأجير عقولهم للفقهاء، فيركعون أمامه مقبلين يديه^(٣). هذا هو الشرك بعينه، حين يذل الإنسان أمام السلطة وتسلب منه إرادته ودوره وهذا ما لا يسمح به الإسلام الذي يرفض، بحسب شريعتي، ادعاء أي مؤسسة تمثيل الله حصراً دون بقية البشر. السلطة ليست حقاً إلهياً ينبغي استرداده، لأن ذلك مجرد ادعاء زائف لا يمكن القبول به «لأنه يجعل من البشر قطعياً ينبغي أن يسلم زمامه إلى يد الراعي»^(٤). والتاريخ يشهد على أن الحروب والهلاك والتدمير والتكفير كان نتيجة للأئمة التي حكمت تحت شعار الإمامة والافتداء بنهج الرسول.

(١) راجع: علي شريعتي، معرفة الإسلام، مصدر سابق، ص ٥٨.

(٢) راجع: علي شريعتي، الحسين وارث آدم، مصدر سابق، ص ٣٤٩.

(٣) راجع: علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، مصدر سابق، ص ١٥٦.

(٤) انظر: علي شريعتي، العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص ٣٤٣.

هكذا يقارب شريعتي بنظرنا مفهوم دولة الفقيه، من خلال التجارب التاريخية السابقة، وبناءً على ممارسات بعض رجال الدين عبر الفترات الزمنية المتعاقبة، حين كانوا يمارسون التبعية المطلقة للسلطان. لذلك رفض المنطلقات الفكرية لنظرية ولاية الفقيه، إذ لم يجد أي سند عقلي أو منطقي في التنصيب الإلهي للفقيه أو في وجوب طاعته وتقليده، كما رفض قيادته للاجتماع السياسي لمجرد توافر شرط العدالة والفقاهة فيه. لم ير في هذه النظرية إلا مقولة سياسية لا معنى لها في عالم العقيدة والفكر؛ فالدولة غير العادلة غير مشروعة، سواء أكانت إسلامية أم غير إسلامية.

كما أن رفع لواء ولاية الفقيه المطلقة يقود إلى الوصاية على المجتمع بكل مجالاته ويؤدي إلى ولادة الأفكار المتطرفة التي ترفض التحديث والتطوير والرأي المختلف الذي يتحول إلى التكفير في بعض الحالات مما يقضي على المجتمع التعددي، ويوجد مجتمعاً أحادياً، يوجد فيه تفسير رسمي ومفسرون راسميون، وعقل واحد، وعاطفة أحادية، ونموذج واحد للحياة والدين واللغة. في هذا السياق، يصبح المجتمع قائماً على الانحصارية الدينية التي ترى أن الحقانية تكمن في اتباع تفسير معين، وإن المخالفين والمنكرين لهذا التفسير يتسمون بالعناد عن الحق^(١).

٢-٢. أضرار هيمنة الدين

لا ينفي شريعتي، في نقده وجود الدولة الدينية، الدين نفسه، ولا يخرج من دائرة الحياة السياسية، ولا يلوئه، ولا يكذبه، بل يحاول إنقاذه من الكهنة والجلادين. فهو لا يؤمن باستقلال الدين عن السياسة، بل يؤكد في أكثر من موقع صلاحية الدين في المجال السياسي، لكنه يرفض رفضاً قاطعاً هيمنة طبقة الفقهاء ورجال الدين على الحكم، ويرى ذلك من مهمة الناس، وتحديدات طبقة المتنورين منهم لقيادة المجتمع وتوجيهه، لكنه لا يرسم معالم هذه القيادة ولا طبيعة مهمتها.

لم ير شريعتي انتهاء زمن الدين باعتباره نظاماً سياسياً وحصره في إثراء الحياة الروحية

(١) راجع: HICK John , *An Autobiography, One World*, Oxford, 2002, p. 269 – 270.

للإنسان، لأنه بنية اختزالية لا تنسجم مع الدساتير الثقافية للمجتمعات الحديثة. فالوحي المتطور للإنسان الحديث لا يمكنه احتمال الأيديولوجيا الشمولية التي تعبر عن أشكال الوحي العتيقة^(١)، بل يرى أن أدلجة الدين اجتماعياً تساهم في تحضر الدين من خلال تحضر المجتمع والطبقة الاجتماعية التي تمارسه.

رفض شريعتي مظهر السياسة في شكل ديني، لأنه رأى فيه استدعاء طاعة الرعية لحكم السلطان باسم قوة الإيمان وإيحاءات الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. وهذا ما قاد عبد الله العروي^(٢) إلى أن يقول: «يتخيل الفقيه نظاماً إسلامياً شرعياً لكنه يكرس في الواقع نظاماً سلطانياً^(٣)». أو كذلك يقول ابن قتيبة: «قد يكون ظاهر الدولة إمامياً، ولكن باطنها يبقى على الدوام سياسياً^(٤)».

إذاً تختصر مسألة الدولة القائمة على الولاية، مأزق الفكر السياسي الإسلامي المعاصر كله. فهي مسألة سلطة، ولاهوت السلطة مهما ادعى لنفسه من صفة القداسة، فهو لاهوت زمني، ومع ذلك فهي طرحت نفسها على الفكر السياسي الحديث والفكر الفقهي القديم كما لو أنها مسألة روحية. فالخلفية الدينية للحاكم (الفقيه) لن تمنعه من أن يكون حاكماً أوتوقراطياً وتيوقراطياً في آن، أي حاكماً يجمع بين العمل السياسي والشرعة الدينية.

والسؤال الأهم هنا: ما هي أضرار قيادة الدين للدولة؟ أليست أدلجة الدين من خلال إعطائه طابعاً رسمياً يقطع الطريق على أي فهم آخر له؟

تبدو حالة إيران السياسية في ظاهرها تقود نحو الهيمنة من حيث الإطلاقة المركزية للفقيه، وميل الحكم إلى التدخل في كل شؤون الحياة وتفصيلاتها، وصولاً إلى التصورات اليقينية على صعيد البشرية.

(١) راجع: داريوش شايغان، ما الثورة الدينية؟، مرجع سابق، ص ٢٨٢.

(٢) عبد الله العروي: (١٩٣٣- حتى الآن)، مفكر ومؤرخ مغربي، احتوى نتاجه الإبداعي على دراسات في النقد الأيديولوجي، وفي تاريخ الأفكار والأنظمة، من أشهر مؤلفاته: «العرب والفكر التاريخي» (١٩٧٣)، «مفهوم الأيديولوجيا» (١٩٨٠).

(٣) انظر: وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، مرجع سابق، ص ١٥.

(٤) انظر: ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، دار المعرفة المصورة، بيروت، الجزء الأول، ص ١٩.

هذا ما يؤيده سروس الذي يرى « أن الدين عندما يتحول إلى أيديولوجيا دولية، تتحول وظيفته من مصدر للأخلاقيات الرفيعة إلى تبرير الهيمنة الطبقية»^(١). ويعود ذلك بحسب مطهري إلى «اقتران الاستبداد السياسي بفكرة الحق الإلهي في ذهن الناس، لذلك اعتقدوا أن القبول بالإرادة الإلهية المطلقة لله يقتضي أو يقود حتماً إلى الخضوع لسلطة حاكم مستبد، لا يملك الشعب جرأة الوقوف في وجهه، ولكن هذا الاعتقاد، يعود إلى ممارسات شوته صورة الدين»^(٢).

لقد ترسخ الاعتقاد العام بين الناس على أن الاستبداد يولد من خلال هيمنة الدين، الذي يؤدي إلى طغيان راسخ مستند إلى قداسة مستمدة من سلطانه. لذلك رفض بعض التيار الحداثي في إيران طبيعة النظام القائم، لما وجدوا فيه من صلاحيات مطلقة وواسعة للفقهاء، قد تقوده إلى الاستبداد، وممارسة الهيمنة المطلقة والطغيان ومصادرة الآراء، ومنع التفكير^(٣). هذا التحليل النظري المفترض لواقع إيران اليوم، إذا ما صح، يرفضه شريعتي مستعيناً بالفيلسوف الفرنسي «روسو»^(٤) الذي يتساءل عن أسباب الديكتاتورية، فيجيب قائلاً: «لأن النظام الدكتاتوري لا يفكر فيه إلا واحد فقط والآخر لا يحق لهم التفكير»^(٥). ولكن هل هذا واقع الحال في إيران؟ وهل ينسجم هذا التحليل مع نظام تنصدر العدالة أولى شعاراته؟

لا يرى أنصار الدولة الدينية، بحسب مفهوم الولاية المطلقة، أي استبداد فكري فيها. يقول مطهري بعد انتصار الثورة الإسلامية: «إنني أعلن أنه ليس في نظام الجمهورية الإسلامية

(١) انظر: عبد الكريم سروس، فبه تراز أيديولوجي (أرحب من الأيديولوجيا)، مؤسسة صراط الثقافية، الطبعة الأولى ٢٠٠٣، ص ١٢٥.

(٢) انظر: مرتضى مطهري، الدوافع نحو المادية، مرجع سابق، ص ٩٠.

(٣) راجع: محمد مجتهد شبستري، نقدي بر قرائن رسمي ازدين (نقد القراءة الرسمية للدين)، منشورات طرح نور، طهران ٢٠٠٠، ص ٥٠.

(٤) جان جاك روسو: (١٧١٢-١٧٧٨)، فيلسوف فرنسي ساهمت كتاباته في تشكيل الأحداث السياسية التي أدت إلى قيام الثورة الفرنسية، صاحب نظرية العقد الاجتماعي.

(٥) انظر: علي شريعتي، الإمام علي في محنة الثلاث، مصدر سابق، ص ٢٦٣.

أي حصار للأفكار، ولن يكون فيه شيء من تحديد الآراء، نعم كل الناس أحرار في عرض نتائج أفكارهم وآرائهم^(١). ولكن ماذا إذا تحولت هذه الآراء إلى مشاريع سياسية، تدعو إلى صيغة سياسية مختلفة للدولة القائمة؟

يدل التاريخ الإسلامي القديم على أنّ النضال ضدّ الحكم الديني، يوصم بالكفر والإلحاد، بوصفه تحدياً وهرطقة ضدّ حكم الله، وبالتالي يفقد البشر أي قدرة على تغيير واقعهم أو تعديله، لأنه ينقل مجال الصراع بين معركة بين البشر والبشر إلى معركة بين البشر والله. يصعب جداً، بحسب شريعتي، التغيير في المجتمعات التي يحكمها الدين، لأن القطيع لا يحق له الاعتراض أو النقد. فالناس في المجتمعات الدينية منقادون لسنن صورت لهم على أنها إلهية^(٢)، ففقدوا أمامها قدرتهم على التفكير الحر والتعبير عن الرأي، لأنهم بذلك يعارضون الدين في أصوله. وهذا التصور ناجم عن الاعتقاد السائد بقُدسية النظام السياسي المستندة إلى شرعية دينية، وهو أفدح أنواع الاستبداد وأكثرها ضرراً في تاريخ البشر. هذا هو تكريس للفهم الخاطيء الذي عمل رجال الدين على نشره، بحسب الكواكبي، إذا جعلوا الحاكم يمثل السلطة الدينية المعصومة، وهكذا يحولون الإيمان من الإله إلى الشخص بصورة الكاهن الحاكم^(٣).

يستند شريعتي في تحليله للاستبداد الديني إلى ممارسات بعض رجال الدين، لا إلى الدين في جوهره، فالإسلام أتاح حرية الرأي والمعتقد ولم يلزم بالبيعة لأحد. والنبى نفسه كان يتقبل أي نقد أو مخالفة لرأيه بل وقراره، من دون غضب أو استياء، بل برحابة صدر^(٤). لذلك يقترب في هذا التحليل لأسباب الاستبداد من الكواكبي الذي أصر على أن الإسلام أباد الاستبداد، وهدم الشرك ومنع التقرب إلى الله بواسطة أحد، ودعا إلى الحرية في القول

(١) انظر: مرتضى، مطهري، حقوق زن در اسلام، دار صدرا، قم، ١٩٨٥، ص ٢٧.

(٢) راجع: علي شريعتي، معرفة الإسلام، مصدر سابق، ص ٢٢٣.

(٣) راجع: عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار النفائس، الطبعة الثالثة

٢٠٠١، ص ١٦٨.

(٤) راجع: علي شريعتي، معرفة الإسلام، مصدر سابق، ص ٣٧٤.

والفعل. لكن بعض رجال الدين عملوا على استغلاله من خلال توهيم الناس بأنهم إذا ما أطاعوهم، فهم في الحقيقة يطيعون الله.

إذاً، ينشأ الاستبداد الديني من خلال ممارسات بعض رجال الدين، عندما يريدون الاستئثار بالسلطة السياسية لأنفسهم، فتتولد أعظم الشرور من خلال القبض على الحقيقة^(١)، وممارسة التسلط الأيديولوجي الذي يعلم التبعية التي تولد الاستبداد السياسي الذي ترافقه أيديولوجيا ملتبسة بالدين تمهد له، فيحل الحاكم محل الإله، ويصبح هو المنوط بوضع الشرائع.

يقدم شريعتي تصوراً لدور الدين يبعده من ممارسات بعض رجال الدين، ويرجعه إلى أصوله الأولى، وكأنه بذلك يحاول أن يخلق نوعاً من التناغم بين الدين ومتطلبات العصر. فهو يقارب مسألة هيمنة الدين من زاوية مختلفة عن سروش مثلاً الذي يرى أن المشكلة لا تقتصر على رجال الدين فقط، بل تعود إلى الأيديولوجيا الدينية نفسها لأنها تضرب التعددية الدينية والسياسية^(٢).

يحصّر شريعتي الاستبداد في السماح لبعض الأفراد بالوصاية على الناس باسم الله وكأنهم مبعوثون منه، فمن الصلف الادعاء المباشر أن الله قد اختار بعض الحكام (رجال الدين)، قادة، لأن ذلك يضيف على قراراتهم صبغة إلهية.

يتجه شريعتي في هذا المجال، إلى علمنة الدين، فتصوره يشابه تصور سبينوزا^(٣) الذي دعا إلى الحدّ من شأن السلطة الروحية وأعطى الحاكم (المفكر) الحق في تنظيم الطقوس الدينية ومن ثم سلب من الكهنة والحاخاميين أهم خصائصهم، لذلك قيل إن الدين عند

(١) راجع: يوليوس فلهاوزن، الخوارج والشيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مركز عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثالثة ٢٠٠٩، ص ٣٥.

(٢) انظر: عبد الكريم سروش، فيه تراز ايديولوژی (أرحب من الأيديولوجيا)، مرجع سابق، ص ١٢٧.

(٣) باروخ سبينوزا: (١٦٣٢-١٦٧٧)، فيلسوف هولندي عقلاني، تناول طبيعة المعرفة وأنواعها والسبل المناسبة للوصول إلى الفهم الصحيح لكل ما يمثل خير الإنسان. كما رأى سبينوزا أن العقل ليس خادماً لللاهوت، وغاية الفلسفة الحق، أما الإيمان فغاياته الطاعة والتقوى فحسب. أشهر مؤلفاته: «رسالة في اللاهوت والسياسة».

سبينوزا أصبح ديناً مدنياً^(١). وهذا ما نفهمه من شريعتي، إذ يرفض أي نوع من الحكم يقوده رجال الدين، ويعمل باستمرار على فضح ممارساتهم التاريخية والآنية، وينعتهم بأبشع النعوت، ويصفهم بأسوأ الصفات^(٢)، ليصل إلى نتيجة مفادها أن الدولة التي يقودها رجال الدين تمارس وستمارس أبشع صنوف الاستبداد والكبت والهيمنة.

لذلك عمل على نفس المنطلقات الفكرية التي استند إليها الفقهاء لبناء الدولة، لكنه تجنب الخوض معهم في أي نقاش فقهي أو عقائدي، بل واجههم بخطاب يستند إلى حقول معرفية أخرى، استمدت مصطلحاتها، ومفاهيمها من الحقل التاريخي، والتجارب البشرية السابقة والحاضرة، والتي تدين بمعظمها التعسف الذي مارسته المؤسسة الدينية على مر التاريخ.

من الجدير بنا الإشارة إلى أن شريعتي لم يرفض الحكومة الدينية في مبدئها، لكنه لم يجد فيها أنها دعوة إلهية لتكليف شرعي أو حق خاص للفقهاء، أو مجموعة الفقهاء، لتشكيل حكومة، فهذا بنظره فهم خاطئ للدين ومقاصده، فباسم ماذا وباسم من يقبل إنسان ما أن يقدم الطاعة إلى إنسان آخر يتمتع بحق شرعي في ممارسة السلطة؟ لقد رفض شريعتي علاقة الطاعة والاقتران الأعمى اللذين ينشآن عن الحكومة الدينية التي ينشئها رجال الدين. فالحكومة المدنية هي الحكومة التي تنسجم قوانينها مع العقل المستقل وغير الديني، ولكنها تحكم في أجواء المجتمع المتدين، والذي يكون كل أفراد أو جلهم من المتدينين. هذا هو أصل الخطاب عند شريعتي بنظرنا، والذي لم ينظر إلى الدين، بوصفه موجهاً لتأسيس حكومة، وإنشاء قوانين ومقررات اقتصادية، بل اعتبره خطاباً إبستمولوجياً تقدماً يعتمد التجربة الدينية ويجعلها الأصل والمحور لاختزان التعددية السياسية والثقافية.

(١) راجع: باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، دار الطليعة بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٩٧، ص ٤٢٦.

(٢) يصف شريعتي رجال الدين وصفاً قاسياً يقول: الاستبداد الديني يمثل رجل الدين الرجعي الذي مثله القرآن بالكلب «إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث». انظر: علي شريعتي، معرفة الإسلام، مصدر سابق، ص ٢٧٧.

٢-٣. الكفر الميتافيزيقي

يحدد ملكيان^(٣) ماذا يريد من الدين، فيحصره في معان ثلاثة: مجموع النصوص المقدسة والتفاسير التي أحاطت بتلك النصوص والأعمال والممارسات التي قام بها أتباع دين معين على مر التاريخ، وما يترتب عليها من نتائج وآثار^(٤). لكن الأمر عند شريعتي مختلف، فهو اقتصر في نظره إلى الإسلام ديناً عالمياً إلى مجرد ممارسات وأعمال قام بها رجال الدين على مر التاريخ. لذلك أتت أفكاره كلها في هذا المجال تختزل المفاهيم الدينية انطلاقاً من تلك الممارسات، وبالتالي ربط الإسلام وجوداً وهدماً بصورة مثالية لم يجر تطبيقها في التاريخ.

كانت نظرة شريعتي إلى الإسلام نظرة انتقائية للحقائق التاريخية الإسلامية والاجتماعية، تهمل ما لا ينسجم منها مع التصور المثالي المبهر الذي رسمه شريعتي في مخيلته. ولكن رغم هذا، كانت أفكاره تعري الزخارف كلها التي علقت بالدين عبر تاريخه، وتحارب النظرة المترفة إلى الآخر، وتكافح العنصرية، والمذهبية، وتدعو إلى المساواة الطبقية.

لقد ظهرت مادية شريعتي في تناوله مسألة «الكفر» و«الإيمان»، فالإيمان عنده لا يعني إنساناً ملتزماً متديناً فحسب، بل الإنسان الذي يدل على العدل، كما أن الكفر عنده له دلالة مختلفة عما يتصورها أهل الأديان الذين يطلقون هذه التسمية على من لا يؤمن بديانتهم. الكفر في مفهوم شريعتي مرادف «للظلم»، والإيمان في تفكيره يدل على «العدل»، وما عدا ذلك من تفسيرات ما هو إلا نوع من الخداع والتزييف^(٥).

تعدى السياسة عند شريعتي التعريفات التقليدية لتصبح وسيلة لتحقيق مصالح الناس، إنها علم إتمام صناعة الإنسان واستكمال تطوره وإرشاده عبر ثورة شاملة. لكنها في الواقع لم

(٣) مصطفى ملكيان: (١٩٥٦- حتى الآن)، مفكر إيراني إصلاحي معاصر، أستاذ سابق للفلسفة في جامعة طهران، أشهر كتبه: «العقلانية والمعنوية».

(٤) راجع: مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية، مقاربات في فلسفة الدين، ترجمة عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد الطبعة الثالثة ٢٠١٣، ص ٢٨٣.

(٥) راجع: علي شريعتي، الحج الفريضة الخامسة، مصدر سابق، ص ٢٩٩.

تكن ذلك، إذ أدت إلى اغتراب الإنسان في أصنام دنيوية وحضارية. وينسحب الأمر كذلك على الأديان اللاهوتية، إذ أسهمت هي أيضاً في تغريب الإنسان ذاته، على حدّ تعبير ماركس. يكمن الكفر الميتافيزيقي، في كفر الشيوخ الذين أحبوا مصالحتهم، وحقّدوا على الإنسان الآخر الذي هو وجه الله، ويظهر أيضاً في استغلال الحكام ورجال الدين الذين استغلّوا الإنسان وأوجدوا له أشكالاً من الطقوس جعلته يفقد ذاته. وباختصار، الكفر الحقيقي هو في الميتافيزيقيا التي تقوم بإبعاد الله عن عالم الإنسان وعياً وإنتاجاً، وتمارس عليه اضطهاداً، وتقولب عقله في أطر جامدة ومتحجرة.

يقول شريعتي: «الإسلام كان عبر التاريخ، إسلاماً منحطاً، نحر الحرية، وبرر الوضع القائم في التاريخ دائماً، إنه إسلام الرجعية والتخدير، الذي قتل الإسلام الثوري الحقيقي»^(١). إذاً لقد هزم الإسلام، هزّمه أهله، وذلك برهان على ما فعله الواقع في الفكر والوعي، وكيف أصبح الدين مادة للتخدير، وهذا ما نجده عند غريغوار حداد^(٢): «إن الديانة التي تخدّر الشعب لا تمت إلى المسيحية بصلة، والديانة التي تعلم المحافظة على أوضاع يستفيد منها بعض الناس على حساب الأغلبية، هذه الديانة لا يمكن أن يتعرف عليها المسيح»^(٣).

تلك هي المقاربة عند شريعتي، مقاربة ماركسية للأوضاع الدينية بكل مفاهيمها وممارساتها، تحاول بآلياتها إبراز الدين بوصفه بنية فوقية ساهمت في تخدير الناس، وهذا هو الكفر في ذاته. وهو ما يرفضه الإسلام التقليدي؛ «المذهب الشيعي سيظهر الإسلام للعالم، ويواجه جميع النظريات، وهو قادر على أن يتصدى للشيعيين، ويثبت أن الدين ليس أفيون الشعوب»^(٤).

إذاً، تظهر بوضوح عند شريعتي إسقاطات المنهج المادي في قراءاته للدين الحاكم،

(١) انظر: علي شريعتي، الإنسان والإسلام، مصدر سابق، ص ٢٧٠.

(٢) غريغوار حداد: (١٩٢٤-٢٠١٥)، مطران كاثوليكي لبناني، عرف بنزعه العلمانية، أسس تيار المجتمع المدني، شكل ظاهرة متجددة في المجتمع اللبناني.

(٣) انظر: غريغوار حداد، تحرير المسيح، مجموعة المقالات التي صدرت في مجلة آفاق عام ١٩٧٤.

(٤) انظر: مقتطف مما قاله الإمام الخميني في مقابله مع الكاتب المصري محمد حسنين هيكل، نشر في مجلة المستقبل، في تاريخ ١٢/١/١٩٧٩.

فهو يكنّ عداً شديداً لكل ما هو قبيح يزري الإسلام، ويقدم للناس على أنه الإسلام، لذلك لم يجد في الإسلام التاريخي والآني، إلا ديناً اخترعه الأغنياء حتى يسيطروا على الفقراء (العمال والفلاحون)، دين أفبوني، منع الوعي وميز بين الناس «أرذال الله» و«أعزاء الله»^(١). إنه دين الأشراف والطبقة الدينية الأرستقراطية، دين يمثل الكفر في حد ذاته، تحكمه البرجوازية والرأسمالية. وهذا يطابق ما يقوله إقبال: «إن كعبتنا عامرة بأصنامنا، وإن الكفر ليضحك من إسلامنا، وإن شيخنا قامر بالإسلام في عشق الأصنام... واعظنا إلى بيت الصنم ناظر، ومفتينا بالفتوى يتاجر»^(٢).

هكذا يتحول الدين إلى صنم ويصبح الإيمان كفراً، فيصادر إرادة الناس ويخدرها بأوهام الخلاص الميتافيزيقية التي سوف تأتي لتخليصهم في نهاية التاريخ، فيضحون عبدة العقيدة الغيبية التي تسلب الإرادة، وتشلّ الفاعلية، ليبقى البشر موعودين بالفردوس السماوي، ويقبلوا العيش في جهنم الحياة على الأرض.

يتجلّى الكفر الميتافيزيقي في الحثّ على الزهد وتبجيل الفقر وتقديس الشخصيات وتشجيع الصمت وبث الأفكار المشلولة، فتحاصر الحقيقة وتغتال، ويصبح الدين أداة مقدّسة للجريمة؛ وعلى يد من؟ على يد بعض رجال الدين والعلماء الذين لا يكثرثون لعذابات الناس وآلامهم^(٣)، بل ينصرفون إلى تأملاتهم الماورائية التي تديرها لمشاكل الناس، ولا تبدي أي اكتراث تجاه الفقر والعوز والجوع الذي يعانيه الناس.

هذا هو الكفر الذي لا يقابله اللادين، إنّه كفر من نوع الدين أيضاً، دين ينظر إليه شريعتي بصورته الواقعية متجسداً في نظام سياسي - اجتماعي، يسعى لسحق الإنسان واستغلاله؛ دين يعيش على الوهم الميتافيزيقي كوسيلة لخدمة الرأسمالية وإثراء الأغنياء أكثر ببركة رجال الدين وعلمائه الذين يصمتون تارة، ويشاركون في الجريمة تارة أخرى، من خلال كنز

(١) راجع: علي شريعتي، العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص ٤٦٩.

(٢) انظر: محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص ١١٥.

(٣) راجع: علي شريعتي، بناء الذات الثورية، مصدر سابق، ص ٨٤.

المال والذهب، واستغلال الناس (الخمس والزكاة...)^(١)، وتبرير الفقر والعوز تحت عنوان الزهد فيحولون الدين إلى دين الذلة والانحطاط، وهذا ما عبرت عنه الآية: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَجْبَارِ وَأَرْهَابِنَ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُفْقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٤﴾ (سورة التوبة آية ٣٤).

لقد أثار شريعتي حفيظة المشايخ بهذه الصورة التي قدمها عنهم، حيث رأى في إسلامهم مجرد إسلام مصلحة ومنفعة، يوقع العوام في مبادئ رديئة تخفي وراءها تبعية بشعة، وقاسية، وكان يوجه إليهم اللوم على سكوتهم المخزي، وعلى ممارساتهم التي حولت الدين إلى كفر. «هناك من يرى أن عنوانه وسماعته الدينية أهم من إيمانه وعقيدته الدينية، فلا يعرض اسمه ورغيفه من أجل الحقيقة للخطر، ويظل ساكناً في تحريف الحق ومسخ الدين وزوال الإيمان والتضحية بالثقافة والفكر وعقل الأمة وحياة الناس»^(٢).

يظهر لنا ممّا سبق الأبعاد الأساسية لنقد الدين عند شريعتي، لقد رفض شريعتي الدين بما هو عامل استلاب، حيث يغرق الإنسان باحترام الفرائض والخضوع لمحرّمات غالباً ما تعوّق تطوره، وتضطره إلى الخضوع للسلطة الدينية التي توهم الناس بأن شرعيتها مستمدة من علاقتها المميزة بالشأن الإلهي أو بناءً على تخصصها في دراسة التراث الديني. كذلك نراه يستخدم أدوات الفكر الماركسي وي طرح أسئلة على اللاهوت السياسي والعقائد الاجتماعية التي تحتويها الأديان وخصوصاً الإسلام، من مخلفات أيديولوجية من حقبة تاريخية بادت منذ قرون عديدة.

هكذا يرفض شريعتي تفهّم أي نوع من الإيمان الديني الغيبي لما له من دور نفسي في تخدير أوجاع معذبي الأرض وفقرائها. ذلك هو الكفر الميتافيزيقي الذي تسعى إلى فرضه المؤسسة الدينية، بفقهاؤها وعلمائها كمنط معين من الحكم، الذي يمثل خطراً على التقدم الاجتماعي والنضال التحرري لما يحمله من أفكار رجعية، بعيدة عن واقع الناس ومعاناتهم.

(١) راجع: علي شريعتي، أبي... أمي... نحن متهمون، مصدر سابق، ص ١٨٧.

(٢) انظر: علي شريعتي، الحسين وارث آدم، مصدر سابق، ص ٢١٤.

مع الحرص الدائم الذي نجده عند شريعتي، على إقامة تمييز واضح وجلي بين الدين في ذاته (الذي لم نر له أثراً جلياً في الماضي الغابر، نظراً إلى الصورة المثالية التي رسمها شريعتي له) من جهة، وممارسة الدين النفعية التي جسدها بعض رجاله من جهة ثانية.

٢-٤. الإيمان الماركسي

يقول محمد باقر الصدر^(٣) في معرض رفضه للماركسية كمبدأ ونهج: «الماركسية نفسها لا تستطيع، ما دامت تؤمن بحتمية الطابع الطبقي، أن تقدم لنا مفهوماً عن الكون والمجتمع بوصفه تعبيراً مطابقاً للواقع»^(٤). يبدو واضحاً رفض الإسلام التقليدي أو الإحيائي لمقاربة الماركسية في كل المجالات، وذلك لأنها اختزلت كل المفاهيم المتعلقة بالكون والاجتماع البشري بالصراع الطبقي وما يترتب عليه من نتائج.

والأمر لا يقف في معارضة الماركسية عند هذا الحد، لأن الماركسية تعتبر الدين أساساً مضرراً ومخالفاً للعقل وعدواً للجماهير، فهي تعتبره عقبة في طريقها، على حد قول لينين الصريح: «تجب الثورة على الدين»^(٥).

ينطلق شريعتي من هذه المقولة ويتبناها معتبراً أن الثورة على الدين، واجبة ولا بد منها لما ألحق بهذا الدين من أوامٍ جعلته مضرراً لأي عملية تغيير. فالماركسية، بالنسبة إليه، هي دعوة عالمية وليس لها محدودية دينية أو قومية خاصة: إنها أيديولوجيا متميزة جداً، وتامة، وكاملة^(٦).

يقيم شريعتي تمييزاً واضحاً بين الماركسية والمفهوم الشائع عن الماركسية، ويعتقد أن

(٣) محمد باقر الصدر: (١٩٣٥-١٩٨٠)، مفكر إسلامي ومرجع شيعي عراقي، أسس حزب الدعوة في العراق كما اهتم بعلم الأصول وخصص له الكثير من نتاجاته، وبحث في جذوره ومراحل تطوره. لديه العديد من المؤلفات أبرزها «فلسفتنا»، «اقتصادنا».

(٤) انظر: محمد باقر الصدر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة التاسعة ١٩٧٩، ص ٢٠٣.

(٥) راجع: جليبير الأشقر، الماركسية والدين والاستشراق، مرجع سابق، ص ١٢١.

(٦) راجع: علي شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، ترجمة عباس الترجمان، دار الأمير، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٧، ص ١١٧.

الذين يهاجمون الماركسية لم يعرفوا ما هي الماركسية، كالمؤمنين الذين يعتقدون بالإسلام، ولكنهم لم يعرفوا الإسلام^(١).

يستغرب شريعتي كيف يستطيع الإنسان أن يكون مؤمناً في مجتمع تسيطر عليه البرجوازية الدينية والاقتصادية، لأنه مجتمع مليء بالأوهام والأصنام الميتافيزيقية. لكن الإنسان يستطيع أن يكون مؤمناً في مجتمع تنعدم فيه الطبقات وتحرك أفراده البواعث المادية، وتشكل فيه الفلسفة المادية تفاسير لوجود الإنسان: هذا هو الإيمان الماركسي الذي هو جهاد في سبيل الوصول إلى حالة أكثر تقدمية. فالإيمان الماركسي في تصور شريعتي ليس العمل الديني المغرق في الوهم، بل العمل المادي والعمل الإنتاجي، سياسياً كان أم اقتصادياً، يفسر كنوع من العبادة التي تدافع عن مصالح الطبقات الشعبية الكادحة والمستغلة^(٢).

لقد رأى شريعتي في النظام الديني الذي كان موجوداً في عصره، وفي كل العصور عاملاً قوياً من عوامل تبرير الوضع الراهن الذي كان ظالماً دائماً واحتكاريّاً، لذلك رفض الدولة الدينية لما تقدمه من وهم ميتافيزيقي وكفر اجتماعي^(٣)، بنشرها الاعتقاد القائل بأن كل ما هو موجود وكل ما يحدث إنما هو بمشيئة الله، وكلّ نوع من النقد له يفسر على أنه عمل ضد الله وعصيان لمشيئته.

أما الإيمان الماركسي فيتحقق في دولة دينية وغير دينية، إذ لا فرق في ذلك طالما يتجه إلى رفض إله الدين صديق الأغنياء والذي يحب شقاء الناس وسعادة الحاكم والمقربين منه في بلاطه السماوي. لقد رفض ماركس كل أصنام الوهم التي نشرها عمال الله على الأرض من استغلال لمعتقدات البسطاء.

إذاً يتجلى الإيمان الماركسي بفكرة أن الله لا ينفصل عن الكون، فهو خالق ومخلوق في آن واحد، وأن الأسباب والعلل التي تحرك هذا الكون ليست خارجة عليه، بل هي في صميمه بمعنى أن الحقيقة الأخيرة للكون لا تنفصل عن الكون.

(١) راجع: علي شريعتي، الإنسان والإسلام، مصدر سابق، ص ٢٦١.

(٢) راجع: علي شريعتي، بناء الذات الثورية، مصدر سابق، ص ٥٢.

(٣) راجع: كمال جنبلاط، ثورة في عالم الإنسان، الدار التقدمية، بيروت، ٢٠١٣، ص ٦٠.

هذا هو الفهم برأينا الذي حاول شريعتي أن يظهره. فالماركسية ليست سوى إيمان بكل عناصر الطبيعة وعلى رأسها الإنسان، وهي لا تستدعي أي عنصر غيبي ميتافيزيقي من خارج الكون، بل تجعل الإنسان محوراً ومقياساً ومطلقاً، عليه أن يتخلص من أصنامة ويقود ثورة ضد القهر والظلم الاجتماعيين.

يقول ماركس: «إن مرتكز النقد اللاديني هو أن الإنسان يصنع الدين، الدين لا يصنع الإنسان. وبالفعل فإن الدين هو الوعي الذاتي والاحترام الذاتي لإنسان لم يحقق نفسه بعد. هذه الدولة تنتج الدين الذي هو وعي مقلوب بالعالم...» ويتابع في إبرازه ما يفعله الدين من أعمال تبريرية للظلم والقهر؛ «الدين هو النظرية العامة لهذا العالم، خلاصته الموسوعية، منطقته في صيغة شعبية، نقطة شرفه الروحية، حماسته، رادعه الأخلاقي، متممه الوقور، ركيزته العمومية للعزاء والتبرير»^(١).

هذا هو الإيمان الماركسي بنظر شريعتي الذي منح الإنسان العامل الذي كان يشعر بالمسؤولية تجاهه وعياً طبقياً، وسلاحاً أيديولوجياً يمكنه من البقاء والاستمرار. هذا هو الإيمان الماركسي الذي اعتنقه شريعتي والذي واجه عبر التاريخ الأديان الحاكمة، فقد كان يرى دين موسى في حكم الحاخامات والأخبار، ورسالة عيسى في نظام الكنائس، ووجه البابا المختلف جداً عن ملامح المسيح، وإسلام محمد في سياسة الخلفاء. إذأ وجد ماركس في الدين الأساس الفكري لهيمنة النبلاء وحكومة الاستبداد، والتحجر، فعمل على اجتثاث جذور العبادة التي ترتكز عليها جميع الأديان^(٢).

هكذا قارب شريعتي أفكار ماركس بنظرة المثقف تبعاً لمعيار الحق الذي هو المعيار الأوحدي في تقويم الرجال وليس العكس، وأراد أن يظهر أن ماركس كان مناضلاً ضد العقائد التي أباحت الظلم والاستبداد على طول التاريخ، وأن أفكاره ومعتقداته ما هي إلا صرخة ناثرة، مناضل ضد الانحراف والهيمنة، وهذا ما هو إلا فعل إيمان. يظهر لنا، أن شريعتي لم ير في ماركس إلا وجه المسيح الحقيقي، ذاك الصياد الحافي،

(١) انظر: جيلبير الأشقر، الماركسية والدين والاستشراق، مرجع سابق، ص ١٦.

(٢) راجع: علي شريعتي، دين ضد دين، مصدر سابق، ص ١٥١.

كذلك التقى مع ماركس في جبهة تضم المناضلين ضد أحد أهم أوجه الاستلاب البشري؛ استلاب الإنسان لإله خارجي يقهر إرادته ويظلمه، إله ميتافيزيقي ينشر بعض ممثليه كل أنواع الوهم والتخدير. إن كل ما أراد شريعتي أن يبينه هو قدرة الإنسان على تحطيم كل أنواع الوهم والبحث عن الإله الحقيقي في عمق الذات البشرية، ورفض لكل ما من شأنه أن يبعد الإنسان من هذا الإله، أو يفرض نفسه واسطة بين الله والإنسان، بشكل يصادر معه الله وينفي الإنسان في متاهات الخرافة والعبث.

الإله الوحيد الذي نرى أن شريعتي عبده بالفكر والحقيقة هو الناتج عن إعادة تركيب من الإله الماركسي المتقدم إلى الأمام، الثائر، والرافض لكل أشكال الاستبداد والهيمنة، والإله المسلم الذي في الأعلى، والمتحقق في الإنسان الذي هو خليفته على الأرض. باختصار، كان ماركس موحداً ومؤمناً بالقدر الذي حاول فيه أن يسترد للإنسان ذاته الإنسانية، وكانت الأديان المزيفة كافرة بالقدر الذي حاولت فيه سلب الإنسان هذه الإرادة.

خلاصة القسم الأول

ليس من السهل معرفة كيفية ولوج شريعتي إلى كتابات كارل ماركس وأفكاره، إذ تخلو كتب شريعتي ومحاضراته من ذكر للمصادر والمراجع التي استند إليها، عند تناوله للفكر الماركسي. فقد أراد شريعتي تقديم شكل محدّد من الماركسية اختزله بالصراع الطبقي والحتمية التاريخية. ولكن سواء تعرّف شريعتي إلى فكر ماركس أثناء سنوات إقامته في فرنسا أو في إيران، الخلاصة المهمة تتجلى في الأثر الذي تركته الفلسفة الماركسية على أفكاره وتحليلاته.

والأهم من ذلك كله، لقد أردنا الخروج من الفكرة النمطية السائدة عن علي شريعتي، والتي تنسبه إلى دائرة التفكير الديني التجديدي، وترفض خروجه على المسلمات التقليدية للإسلام الإحيائي، وتعتبر تأثره بالأفكار الماركسية تأثراً هامشياً لا يعتد به. لذلك أردنا أن نبين في هذا القسم مدى تأثر شريعتي بالفلسفة الماركسية، وعلى الأخص المادية التاريخية منها، وهذا ما ظهر جلياً في مقاربتة النص الديني الإسلامي والتاريخ الإسلامي.

لقد تشرب شريعتي أصول المادية الديالكتيكية وطبق مناهجها في قراءته التاريخ الإسلامي وتراثه النصي، فغرد بعيداً عن القراءة التقليدية للموروث الديني، حيث أخضعه للنقد الماركسي وقام بنسف ما اعتقده يساهم في تخدير الناس وخلق الأوهام لديهم.

وكذلك تعاطى بانتقائية واضحة مع الآيات القرآنية، من خلال تركيزه على الآيات الاجتماعية التي رآها تتحدث عن هموم الناس الفقراء والمهمشين، والتي تنحاز إلى قضاياهم المحقة ضد الأغنياء والمترفين.

هذا هو منهجه الماركسي في قراءة النص الديني والتاريخ الإسلامي، حيث اختزلهما إلى مجرد صراع طبقي تاريخي من دون النظر إلى أهمية العوامل الأخرى.

لقد كرس شريعتي قطيعة أيديولوجية مع الفكر الإسلامي التقليدي تتعدى المنهج، لتؤسس في المضمون، وتتجذر في نظام معرفي مختلف، استند فيه إلى الماركسية. لكن

براعته تجلّت بكونه يعيد اكتشاف ماركس نفسه، وهذا تفكير ماركسي؛ فكونه ماركسياً معناه الانطلاق من ماركس وليس التوقف عند ماركس.

لقد قدّم شريعتي، في نظرنا، نموذجاً عن الدراسة المنهجية المسكونة بهاجس أيديولوجي مكتنز وواع ظهر ذلك بتفشي المصطلحات الماركسية والمفاهيم المادية في كتبه ومحاضراته، وقد استخدمها في هدم الأوهام الفكرية السائدة، ليعيد تأسيس منظومة فكرية تقوم على نفي الدين المزور، متعاملاً معه بطريقة عينية لا بطريقة نظرية بحتة، حيث فضح حقائقه الممتدة على طول التاريخ، فأعاد بذلك الوعي المفقود، والنضج الفكري المرتجى للمقهورين والمعذبين. إذاً يعتبر شريعتي مفكراً يسارياً، لأنه أدخل المنهج الماركسي في دراسته التراث الإسلامي، وطرح على هذا التراث أسئلة نقدية ذات مغزى مادي.

لقد انتقد العقيدة الدينية (المشركة) التي اعتبرها حاجزاً بين الوعي والواقع، وأدخل أيديولوجيا ظاهرها ديني، لكنها متسلحة بكل ما في الفلسفة المادية من آليات ومناهج وغايات.

بذلك يكون شريعتي قد أكد في كل قراءته للتاريخ وللنص الإسلامي الديني التصور التاريخي لماركس. أما في مسألة الدولة الدينية والمقاربة الثورية، فقد كان شريعتي موعلاً في الزمنية من حيث لا يدري، إذ قارب كل النظريات السياسية الإسلامية الشيعية من باب النقد للواقع السياسي، فهو يرفض حكومة الكهنة، بالمقدار الذي يحتقر فيه نظام الشاه، وهو خصم لسلطة المقدس الزمنية.

لقد حملته نزعة الماركسية إلى اتخاذ موقف أكثر عداءً للسلطة الدينية، فقد حارب الإطلاقيه المردودة عقلاً في المجال السياسي؛ فالطاعة اللامحدودة واللامشروطة لا معنى لها في عالم السياسة، لذا، رفض بشكل واضح الفكرة التي تزعم بأن السلطة تأتي من الله وحده، وأن حكم الفقيه للشعب هو حق إلهي، فدعا إلى الثورة ضد الهيمنة مهما كان شكلها، وإلى رفض الاستبداد مهما كان نوعه.

السؤال الأبرز الذي نظرحه: هل يجب علينا أن نرى في شريعتي ذلك المفكر الذي

يخفي أفكاره العميقة، أي رجلاً حاسباً حذراً؟ هل بحث في السياسية من زاوية تيولوجية؟ هل كان محدثاً فعلاً؟ هل رأى في الدولة أساساً طبيعياً وعقلانياً وليس حقاً إلهياً؟

يريد شريعتي بنظرنا، اشتراكية لاهوتية مع الله، فهو يفرض في الإسلام تقديس السلطة السياسية المتمثلة برجال الدين، لأن في ذلك انقطاعاً عن الأصالة الدينية وعن الحدائث النقدية معاً. لقد حاول شريعتي أن يوجد أيديولوجيا اجتماعية تتكون من خليط من الفكرين اليساري والإسلامي، وذلك كي تكون عدته لمواجهة الدين المزور والمخدر والمستحمر المتمثل بالطبقة الرسمية من رجال الدين، والعمل في الوقت نفسه على تحرير الدين من كل ما علق به من مفاهيم نفته عن حقيقته وغربته عن واقعه، وجعلته ديناً برجوازيّاً رأسمالياً يقوم على المنفعة والمصلحة والزواج الأبدي مع المال والسلطة.

لقد رفض شريعتي، من منطلق ماركسي، النظام السياسي الديني القائم، لأنه رأى فيه مجرد تعبير عن مصالح البرجوازية، وتجسيدا لكل أشكال الظلم وعدم المساواة والاستبداد. في النهاية، يعبر فكر شريعتي عن عصر كانت فيه الفلسفة الماركسية في أوجها وانتشارها، وكان الاستبداد السياسي في عز جبروته، والسلطة الدينية في قمة تخاذلها، لذلك كانت الماركسية بما فيها من حماسة ثورية منقطعة النظر وفكر عملي ينحاز إلى الطبقات الدنيا ويذهب إلى تحطيم كل الأوثان الفكرية والسياسية، ويحارب كل أشكال الإمبريالية والاستغلال الطبقي، هي النبع الذي شرب منه شريعتي، فكان بذلك مفكراً مخلصاً لواقعه، ولحياته البسيطة الفقيرة، فاختر أن يكون بجانب أولئك الذين يشبهونه، فاحتقر المال، ومقت أشد المقت البرجوازية والرأسمالية والسلطة الدينية. فعرف كيف يؤدج الجماهير، وكانت أفكاره تزداد أهمية كلما كانت تعبر عن حاجات الجيل المتمرد الراض لجو الاختناق الذي كان موجوداً في إيران آنذاك.

القسم الثاني

الديمقراطية في فكر شريعتي،
بين المثال والواقع

الفصل الأول

المفهوم من الديمقراطية

١- المبحث الأول: المنطلقات الديمقراطية

عادت فكرة الديمقراطية تطفو على سطح النقاش السياسي والفكري مع بداية عصر النهضة الأوروبية، إذ حاول مفكروه اقتباس التجربة اليونانية والرومانية وإحياء مفاهيمها. لذلك لم يعد الفكر السياسي الحديث والمعاصر يشير السؤال القديم: ما هي الدولة الفضلى؟ بل أصبح يطرح السؤال الجديد: ما هي الغايات التي يجب أن يتخذها المنتظم السياسي ليتكيف مع روح الديمقراطية؟

أما في مجال الفكر السياسي الإسلامي، فإن أزمة الديمقراطية والحرية في وجداننا المعاصر ليست بنت اليوم وليست وليدة القوانين والدساتير، بل هي من موروثات تلك الرواسب الحضارية، والتراكمات القيمية، والأبنية النفسية التي ورثناها عن القدماء^(١).

لذلك يدلّ اهتمام الفكر الإسلامي المعاصر بموضوع الديمقراطية وحق الاختلاف على الرغبة في خوض أسئلة العصر وتحديات المعاصرة. ويعتبر هذا مؤشراً إيجابياً لمقاربة مسائل الحرية والتعددية والمساواة والديمقراطية التي ابتدعتها الفلسفة الغربية، والعمل على بلورة هذه المفاهيم بما يتناسب مع الخصوصية الدينية، والاجتماعية، والتاريخية للعالم الإسلامي.

يدخل شريعتي موضوع الديمقراطية بحذر واضح من تجربتها في الغرب الأوروبي والأميركي، وي طرح علامات استفهام على مبادئ الديمقراطية وغاياتها، فيقول: «إذا اعتبرنا

(١) راجع: حسن حنفي، في الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٣، ص ١٧٥.

الأولوية في نظام سياسي تقوم على أساس تقدم وقيادة المجتمع الراكد والمتخلف، فهل إن اعتماد آراء آحاد الناس، لا يكون حائلاً دون القيادة والتقدم؟^(١).

يدل هذا الطرح على توجس شريعتي من الديمقراطية، وخصوصاً الدور المحوري الممنوح للناس من تحديد غاية الدولة واتجاهاتها، وفي الوقت نفسه يبدو واضحاً أن الغاية الكبرى للمتظم السياسي عنده تلخص في تأمين قيادة تقود هذا المجتمع إلى الرقي والتطور.

سنحاول في هذا المبحث تحديد الديمقراطية بمفاهيمها الغربية والإسلامية وتبيان علاقتها بالدين ومدى تقبلها للخصوصية الثقافية الناتجة منه، كما سنبحث في جوهر الدين الإسلامي ذاته، لنرى مدى تقبله لفكرة الديمقراطية، ونحلل رؤية شريعتي للعلاقة بين الاثنين. كما سنتطرق إلى مسألة العلمانية بوصفها شرطاً مسبقاً لتحقيق الديمقراطية الغربية، ونرى مدى موافقتها للإسلام أو مخالفتها لأحكامه.

لابد من أن يتناول الوصف عدة ديمقراطيات للتعرف إلى خصائصها المشتركة. وحينئذ نستطيع أن نميز ما هو عارض لها، مما هو جوهري فيها؟^(٢)، وأن نكشف طبيعة الديمقراطية بوصفها شكلاً خاصاً للحكم أو مجرد آلية للنظام. يستند هذا التحليل للديمقراطية إلى معايير الفلسفة السياسية، وعلم الاجتماع السياسي، من خلال دراسة المفهوم السياسي للديمقراطية، وتحليل واقعه السياسي الذي سيدل على المساوىء الناتجة من الديمقراطية: هل هي تعود إلى النظرية أم إلى التطبيق الخاطيء لها؟ من هنا سنعمل على إظهار مقارنة شريعتي للديمقراطية، من خلال تحليل نقده لها وإبراز المفاسد الناتجة منها.

١-١. ما هي الديمقراطية؟

لا شك في أن بحث الديمقراطية من الأبحاث القديمة المطروحة في الفلسفة السياسية

(١) انظر: علي شريعتي، الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص ١٩٤.

(٢) راجع:

OSTROGORSKI M., *la démocratie et l'organisation des parties politiques*, volume 2, 2 edit, paris 1901, p. 229.

من المفاهيم الأساسية في هذا المجال، على الرغم من تضارب الآراء في حدوده وآفاقه. تعتبر الديمقراطية من أكثر الإشكاليات إلحاحاً اليوم من خلال الترويج لها في العالم الإسلامي كما لو أنها أيديولوجيا خلاصية^(١). ومن مزايا الإشكالية أنها تكتنف الإجابة عنها صعوبات، وتبدو قابلة لأجوبة متعددة، بل ومتناقضة أيضاً.

أطلق لفظ الديمقراطية تعبيراً رسمياً على الحالة السياسية التي سادت أئينا في القرن الخامس قبل الميلاد. واستعملها بركليس آنذاك، وتدلل مبدئياً على حكومة الشعب، والمتعارضة مع مفردتي الاستبدادية والأوليغارشية. وقد فسرت بالنسبة إليهما نسبة إلى ذاتها^(٢). وعدا ذلك لقد اكتسبت معاني مختلفة نوعاً ما بحسب العصور والمراحل.

يدخل شريعتي إلى مسألة الديمقراطية، من مفهومها اليوناني العام، فهي مصطلح مركب «ديمو»، بمعنى الناس، وهي تطلق على مجموعة من الناس من دون التوجه إلى امتيازاتهم الطبقية، والاجتماعية. أما «قراطي»، فهي تعني السلطة، وهي نوع من وجود الحكومة، ولكن ليس من طبقة مخصوصة، أو عائلة معينة، أو قومية مشخصة، وليس فرداً أو مذهباً، بل إنها تعني الحكومة الانتخابية التي تستمد قوتها من أفراد الشعب، فهم الذين ينتخبون ويعزلون، وهذه هي ديمقراطية^(٣).

لم يتعد شريعتي التعريف الكلاسيكي للديمقراطية أو يتجاوزه، بل استند إليه عند دراسته مسألة الديمقراطية بكل جوانبها النظرية والتطبيقية. لقد كانت الديمقراطية عنده جامدة عند تعريفها اليوناني الأول، إذ اعتبرها مجرد نظام حكم سياسي يتولد من خلال أكثرية شعبية عددية، عبر آلية انتخابية معينة. كما نظر إلى الديمقراطية باعتبارها النقيض الحقيقي للاستبدادية، وهذا يتطابق مع المفهوم الأثيني لها، يقول في ذلك: «هناك نهجان للحكم: النهج الاستبدادي الذي تحقق على طول التاريخ، وذلك بأن يختص بالحكم فرد، أو أسرة،

(١) راجع: جورج طرابيشي، هر طقات، عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة، مرجع سابق، ص ٩.

(٢) راجع: جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص ١٧.

(٣) انظر: علي شريعتي، تاريخ الحضارة، مصدر سابق، ص ٤٠٧.

أو جماعة خاصة من الأشراف، دون دخل آراء الجماهير، بوصفه، أي الحكم، ممثل الله في ممارسة حكمه بالقسر، والقوة على الناس. ونهج الحكم الديمقراطي، ويعني حكومة آحاد الناس حيث تنتخب بآرائها جماعة أو فرداً لقيادتها، ويكون أساس تسلم الحكم للفرد أو الجماعة هو عدد آراء آحاد المجتمع، فكل من توفر على أكثر آراء آحاد الناس، استحق موقع القيادة وسيكون صاحب الحق في الحكم»^(١).

لم يتعمق شريعتي في دراسة تطور مفهوم الديمقراطية في عصر النهضة وما قبله، وصولاً إلى الحداثة، حيث لم نر في كتاباته أي إشارة مهمة إلى فلاسفة عصر الأنوار، وما تلاه لتلمس مدى تطور مفهوم الديمقراطية عندهم، وتمييزه عن التحديد اليوناني له. لقد تطور معنى الديمقراطية عبر العصور، الأمر الذي أدى إلى تعدد تعريفاتها، فهي تعني الاختيار الحر للحاكمين من المحكومين، وهي تقوم على اعتراف المؤسسات المجتمعية بالحرية الفردية والجماعية التي لا وجود لها، ما لم يكن المحكومون قادرين على اختيار حكامهم بملء إرادتهم^(٢). فالديمقراطية لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال ثلاثة مفاهيم: المؤسسات والحكام ذوو الصفة التمثيلية، والمواطنة، وتعمل تحت مبدأ فصل السلطات وتعاونها^(٣). تتخطى هذه التحديات للديمقراطية التعريف اليوناني لها، لتبرز أهمية الحرية في الاختيار، ووجود المؤسسات، إنها كما يقول مونتسكيو^(٤): «نظام استثنائي، كأنه تركيب لكل متطلبات السياسة»^(٥).

(١) انظر: علي شريعتي، الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص ١٩١.

(٢) انظر: جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت ١٩٥٩، ص ١٣٥.

(٣) راجع: ألكسي دو توكفيل، حول الديمقراطية في أميركا، ترجمة انطوان غطاس كرم، دار النهار، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٦، ص ١٧٠.

(٤) مونتسكيو: (١٦٨٩-١٧٥٥)، فيلسوف فرنسي، صاحب نظرية فصل السلطات، من أبرز مؤلفاته: «رسائل فارسية» و«روح الشرائع» الذي يعتبر أبرز المراجع في العلوم السياسية.

(٥) انظر: لوي ألتوسير، مونتسكيو السياسة والتاريخ، ترجمة نادر ذكري، دار التنوير، الطبعة الأولى ٢٠٠٦، ص ٦٠.

من هنا لا يمكن الركون إلى تعريف واحد للديمقراطية، لأنها تشكل مفهوماً تطورياً بشكل طردي، فهي عند تورين^(١) تطلق على المجتمع الذي يحقق أكبر قسط ممكن من التنوع الثقافي، ويؤمن أوسع نطاق ممكن من استعمال العقل^(٢). إنها أكثر النظم السياسية التي تعترف بكل الموجودات؛ تعترف بهم من طريق منحهم حقوقهم من خلال إبداء الرأي، وحق الملكية الخاصة والاقتراع والترشح والاشتراك في السياسة العامة للبلاد، وحماية هذه الحقوق في الوقت نفسه^(٣).

يقر شريعتي بهذه الخصائص للديمقراطية، لكنه يعتبرها نظاماً مثالياً للمستنيرين في هذا العالم، فهي عقيدة المفكرين والمثقفين الذين يفكرون بالمساواة والحرية، ويسعون إليها بصور ذهنية، ودلائل عقلية. لقد رأى شريعتي أن أقدس ما في الديمقراطية في عالم اليوم هو تأمينها المناخ الملائم لحرية الفكر والعقيدة والإيمان بأصالة الإنسان من خلال الاعتراف بحقوقه وهذا ما ترجم فعلاً «بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان»^(٤).

هكذا تبرز الغاية من الديمقراطية عند شريعتي، بكونها النظام الأمثل للحرية الإنسانية. ومن الطبيعي جداً أن يركز شريعتي على مفهوم الحرية كونه غاية أساسية للديمقراطية، نظراً إلى ما تستهويه هذه الكلمة في النفس البشرية. ويظهر بالتالي مدى سيطرة فكرة الحرية على شريعتي، لما عاناه من ظروف سياسية وأسباب اجتماعية، جعلته يضع في سلم أولوياته التركيز على مسألة الحرية كونها شرطاً أساسياً لأي نظام سياسي. هذا ما تتفوق به الديمقراطية بنظر

(١) آلان تورين: (١٩٢٥- حتى الآن)، من أهم علماء الاجتماع المعاصرين، فرنسي الأصل، اشتهر بتطويره مفهوم مجتمع ما بعد الصناعي، تتميز كتاباته بنزعة نضالية ثورية، له عدة مؤلفات من بينها: ما هي الديمقراطية؟

(٢) راجع: آلان تورين، ما هي الديمقراطية؟ ترجمة حسن قيسي، دار الساقبي بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠١، ص ١٨٣.

(٣) راجع: فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة حسين الشيخ، دار العلوم العربية بيروت، ص ٢٢٩.

(٤) راجع: علي شريعتي، الأئمة والإمامة، مصدر سابق، ص ١٩١.

روبرت دال^(١): «الديمقراطية تتفوق بظروف ثلاثة، أولاً: إنها تروج لفكرة الحرية، الحرية في صيغة تقرير المصير الفردي والجماعي، والحرية في درجة الاستقلال الذاتي الشخصي. وثانياً: تروج لفكرة تطوير الإنسان. وأخيراً: إنها أوثق طريق يمكن للإنسان بواسطتها أن يحمي المصالح والخيرات التي يشارك بها الآخرين، ويدفعها إلى الأمام»^(٢).

يستدعي الكلام على الحرية حتماً الكلام على المساواة، إذ لا توجد واحدة منهما بمعزل عن الأخرى. صحيح أن الديمقراطية هي النظام الأمثل، لأن الحرية تتحقق فيه، من خلال اتحاد الناس في جماعة لها حق مطلق على كل ما في قدرتها، بمقتضى العقل والمنطق. ولكن الحرية لا يمكن أن توجد مجتمعاً ديمقراطياً بالمعنى التام للكلمة من دون المساواة التي هي غاية الديمقراطية الكبرى كما يقول جفرسون^(٣): «إن جميع الناس قد خلقوا متساوين»^(٤)، وهذا التساوي يستمر في الحالة الاصطناعية للنظام السياسي كما كان في الحالة الطبيعية. فالديمقراطية تفترض ثلاثة أنواع من المساواة: المساواة الأخلاقية، والمساواة السياسية بين المواطنين، حيث نظام الحكم تعددي حرّ يجعل من الناس يعيشون في ظل نُدبة سياسية، يمتلكون كل القدرات والموارد والمؤسسات التي يحتاجونها من أجل حكم أنفسهم، والمساواة الشخصية في الحصول على الاستقلال الذاتي^(٥).

(١) روبرت دال: (١٩١٥-٢٠١٤)، مفكر سياسي أميركي، وأستاذ للعلوم السياسية، أشهر كتبه على الإطلاق «الديمقراطية ونقادها»، حيث اعتبر أن البديل الدائم للديمقراطية هو الحكم من طريق الأوصياء.

(٢) انظر: روبرت دال، الديمقراطية ونقادها، ترجمة نمير عباس مظفر- فاروق منصور، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ٢٠٠٥، ص ٥١٧.

(٣) توماس جفرسون: (١٧٤٣-١٨٢٦)، أحد الآباء المؤسسين للولايات المتحدة الأميركية، والكاتب الرئيس لإعلان الاستقلال، وثالث رئيس للولايات المتحدة (١٨٠١-١٨٠٩).

(٤) راجع: ادموند كان، الإنسان والديمقراطية، ترجمة مصطفى حبيب، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ص ١٤٥.

(٥) راجع: روبرت دال، الديمقراطية ونقادها، مرجع سابق، ص ٥١٨.

إذاً، لا وجود للديمقراطية بمعزل عن الحرية والمساواة، إذ إنها تسعى إلى حد كبير على تأمينها لتحقيق.

خلاصة القول، في هذا المجال، لم يتوسع شريعتي كثيراً في تعريف الديمقراطية وتبيان خصائصها، كما فعل تورين مثلاً، الذي أكد أن الغاية من الديمقراطية حرية الاجتماع والتعبير وتداول الآراء والمساواة واحترام قواعد اللعبة الانتخابية، من دون التلاعب بالإرادة الشعبية، أو إفساد المنتخبين^(١). لقد صبّ شريعتي اهتمامه بالديمقراطية من خلال دراسته واقعها السياسي وعلاقتها بالدين، وتشريحه لوقائع ممارستها، ولم يلتفت كثيراً إلى دراسة الفكر السياسي ومنطلقاته الفكرية في مسألة الديمقراطية.

لقد اتخذ من قدرته التحليلية وهو عالم الاجتماع السياسي، لمقاربة الديمقراطية، من زاوية تأكيده عدم إمكان تحقيقها في كل المجتمعات. وذلك للاختلاف الشديد بين ثقافة معينة، وتراث معين وآخر، كذلك برفضه إسقاط الديمقراطية بمفهومها الغربي على الواقع السياسي الإسلامي، لما في ذلك من اختلاف في الهوية، والعقلية، والنضج الفكري، والتجربة السياسية لدى الطرفين، يقول في ذلك: «إن القضايا السياسية والاجتماعية خلافاً للقضايا الفلسفية والعلمية، قضايا نسبية، ما يصدق على عصر ما أو مجتمع ما، أو يؤدي إلى نتائج بناءة وتقدمية، يكون في زمان آخر، ومجتمع آخر بلا معنى أو نتيجة، وأحياناً يكون ذا نتائج مخربة وجالبة للانحطاط»^(٢).

يتضح لنا، أن الديمقراطية التي مدح فيها شريعتي، ما توفره من حرية ومساواة، نجده يتخوف من تطبيقها في العالم الإسلامي وتحديداً إيران، لما يمكن أن تحمله من مفاسد تقود إلى التراجع، والانحطاط. فكيف نظر شريعتي إلى علاقة الدين بالديمقراطية؟ وهل وجدها أصلاً من أصول الدين؟ وهل يرى في الإسلام نظاماً ديمقراطياً؟

(١) راجع: ألان تورين، ماهي الديمقراطية؟ مرجع سابق، ص ٢٥.

(٢) انظر: علي شريعتي، العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص ٤٠٥.

١-٢. الديمقراطية والدين

يقول تورين «لا يمكن أن تكون هناك ديمقراطية في العالم، إذالم تكن قادرة على العيش إلا في بلدان معينة، أو في أنماط معينة من المجتمعات»^(١). هذا يعني أن الديمقراطية ذات منشأ عالمي، وبعد إنساني يتجاوز الخصوصيات العرقية والدينية والسياسية والاجتماعية، وبالتالي تشكل مقولته هذه، دعوة إلى قبولها والتكيف معها لأنها النظام الأمثل للحكم.

لا تلقى مقولة تورين قبولاً لدى الفكر السياسي الإسلامي، حيث يتجه بعض مفكره إلى رفض الديمقراطية بوصفها مبدأ لما فيها من تعارض مع جوهر الإسلام؛ «الديمقراطية ليست من الإسلام في شيء، فلا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية»^(٢). هكذا يخلص الفكر الإسلامي التقليدي إلى استنتاج لا مفر منه أن نسمح لكل شعب بالقيام بتحديد ذاته، بما يتناسب مع دينه وهويته وتاريخه.

في الجهة المقابلة، يصر بعض المجددين مثلاً في المجال السياسي على أن الديمقراطية ليست ديناً يوضع في صف الإسلام، وإنما هي تنظيم للعلاقة بين الحاكم والمحكوم؛ فالفرق كبير جداً بين أن نقبل الديمقراطية وأن ندعو إليها بديلاً من الإسلام.

أما في الفكر الغربي، فيطرح بعض مفكره طروحات، تذهب إلى اعتبار أن الديمقراطية تتلاءم مع دين أكثر من آخر، لما تحمله من أفكار سياسية واجتماعية تبدو متعارضة مع روح الإسلام، ولكنها متوافقة مع المسيحية. يقول هنتنغتون^(٣): «الديمقراطية كانت الأكثر نجاحاً في البلدان حيث توجد تأثيرات مسيحية وتأثيرات غربية قوية»^(٤). لا بل يذهب مونتسكيو قبله

(١) انظر: آلان تورين، ما هي الديمقراطية؟ مرجع سابق، ص ٢٩.

(٢) انظر: فهمي هويدي، أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، عن رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ٢٦.

(٣) صموئيل هنتنغتون: (١٩٢٧-٢٠٠٨)، عالم سياسي أميركي ومفكر محافظ، عرف على الصعيد العالمي بفضل أطروحته صراع الحضارات والتي جادل فيها بأن الاختلاف بين الحضارات عائد إلى التمايز الثقافي والديني.

(٤) انظر: صموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات، ترجمة مالك عبيد أو شهيوه، محمود محمد خلف، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا، الطبعة الأولى ١٩٩٩، ص ٣٤٧.

إلى القول بأن المحمدية (الإسلام)، تتلاءم جيداً مع الاستبدادية^(١). هكذا تنقسم الآراء في الفكر الغربي أيضاً، بين معتقد بشمولية الديمقراطية وتوافقها مع كل الأديان والمجتمعات ومنظر لتلاؤمها مع المسيحية فحسب، دون الإسلام. إن تبرير ذلك أنّ الإسلام دين لم يتخل عن اعتقادات مهمة حول الخير والشر، حول طبيعة المقدّس والمدنّس^(٢). فالدول كائنات سياسية، بينما الشعوب مجتمعات أخلاقية تفرض نسقها الفكري والاعتقادي على الدول، فتعيق بذلك تحقّق الديمقراطية.

يطل شريعتي على مسألة الديمقراطية وعلاقتها بالدين والخصوصية الثقافية، من كونها بضاعة غربية مستوردة، يمدحها في منشئها الغربي، ويوجه انتقادات لاستيرادها إلى العالم الإسلامي بنسختها الغربية، إذ هي حلّ فكري شديد الخطأ في رأيه^(٣). يرفض شريعتي الارتواء الأعمى في أحضان الغرب والتقليد الحرفي له، بشكل يتخلّى فيه الإنسان الشرقي عن تاريخه، إلى حدّ احتقار دينه، ويعمل على إخفاء نفسه، فيصبح إنساناً يشعر بدونية مفرطة كأنه ينتمي إلى قومية غير عريقة. لذلك يرفض شريعتي نسب الديمقراطية إلى المسيحية، بقدر ما يحاول نسبها إلى الثورة الدينية على المسيحية الوسيطة، والتي قامت بها البروتستانتية. لهذا لا يدعو إلى ترك الإسلام، بقدر ما يدعو إلى الثورة على هذا الإسلام التاريخي، بصورة تحاكي إلى حدّ ما قامت به البروتستانتية في العالم الغربي.

من هنا، لا يجب علينا تنحية الدين بالطريقة الأوروبية، لأنّ الحس الديني والثقافة الدينية في إيران وسائر البلدان الإسلامية مغايران تماماً، لما كان موجوداً باسم الدين في العصور الوسطى^(٤).

يظهر تناقض شريعتي واضحاً، فهو من جهة يرجع الفضل بنشوء الديمقراطية إلى

(١) راجع: مونتيكيو، روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، ١٩٥٤، ص ٢٦٣.

(٢) راجع: فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، مرجع سابق، ص ٢٤٠.

(٣) راجع: علي شريعتي، مسؤولية المثقف، مصدر سابق، ص ١٣٧.

(٤) راجع: علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ١٣٧.

الثورة البروتستانتية ويدعو إلى ثورة على غرارها في العالم الإسلامي، لكنه من جهة ثانية يدعو إلى عدم مقاومة الدين أو تنحيته كما فعل الغرب لتحقيق الديمقراطية، وكأنه يقر بشكل غير مباشر، أن انتشار الديمقراطية وازدهارها لم يتحققا إلا بفصل الدين عن السياسة، وليس بتطوير الدين أو تجديد أفكاره ليصبح متوافقاً مع روح العصر.

باختصار، يريد شريعتي التأكيد أن الدين بما هو جوهر ليس عقبة في وجه الديمقراطية، بل النمط الأوروبي الوسيط للدين. لذا، لا يُمكن الركون إلى التجربة الأوروبية مع المسيحية في هذا المجال، لأنها تستند إلى مورد جزئي واحد وهو المسيحية وهذا حكم ضعيف وواهن^(١).

هذا لا يعني أن الديمقراطية هي ابتكار غربي، وأن المجتمع الإسلامي لم يعرف الحريات قديماً. فالديمقراطية ليست الآلية الوحيدة لممارسة السياسة، ولا يعقل لتشكيل اجتماعي، كالتشكيل الإسلامي، أن يسود ويسيطر، من دون أن يتيح لأفراده ومجموعاته ممارسة حرياتهم وحقوقهم بشكل من الأشكال وعلى مستوى من المستويات.

انطلاقاً مما سبق، سيبيّن شريعتي تاريخ ما يمكن تسميته بالديمقراطية في حركة الإسلام، وسينطلق إلى أرخنة تجليات الديمقراطية في المنتظم السياسي الإسلامي منذ الرسول، لبيّن بذلك طبيعة الحكم السياسي المتبع ومدى توافقه مع مبادئ الديمقراطية. فهل فعلاً كان نظام الحكم في الإسلام نظاماً ديمقراطياً؟ وهل الشورى هي تعبير إسلامي للديمقراطية بمفهومها الغربي؟ وهل تعني فكرة النصب والتعيين الديمقراطية؟

١-٣. الديمقراطية والخلافة

الديمقراطية هي أحد نتاجات العقل البشري التي تطورت وستظل تتطور مع مرور الزمن. وهي إن كانت لم تذكر في القرآن، إلا أنها لا تتعارض والحقيقة الإلهية التي يتضمنها

(١) راجع: علي شريعتي، معرفة الإسلام، مصدر سابق، ص ٣٩.

القرآن^(١). فالديمقراطية من المفاهيم المرنة التي تقبل أن تصهر في قوالب محددة^(٢)، فلكل تصور لها في ذهنه، وليس هناك نموذج ومنهج محددان وواضحان ومقبولان لدى الجميع في فهم الديمقراطية، أغرباً اتجهنا أم شرقاً.

يدخل شريعتي البحث في طبيعة نظام الحكم في الإسلام من باب النظام القيمي للديمقراطية، ويحاول العثور على مواطن تحققها في تاريخ الإسلام السياسي، لكنه يقارنها متسلحاً بذخيرة عقائدية من جهة، وبنفس فيه لمحات من الموضوعية من جهة أخرى، الأمر الذي يوقعه في تناقضات تبرز الصراع الخفي والمسكوت عنه الذي يدور فيه، بين اليقينيّات الماورائية لديه، وتحليله للوقائع السياسية المجردة عن عالم الميثافيزيقيا، من جهة أخرى.

كما لا يغيب عن بالنا، أن شريعتي هو عالم اجتماع ديني، وبالتالي فهو لا يركز على الفكر السياسي المجرد فحسب، بل يستخلص نتائج هذا الفكر من دراسة للواقع السياسي المتحقق. هذا ما فعله في حديثه عن الإسلام، إذ انطلق من ثوابت فكرية سريعة تجلّت في حسمه السريع بنفي التعددية في الإسلام، كالمادة والروح، الدين والسياسة، الأخلاق والاقتصاد، الدنيا والآخرة. هذه المفاهيم لا وجود لها في الرؤية الإسلامية، لأنّ الإدماج والوحدة من مميزات الإسلام^(٣). ولكن السؤال الأساس هل هذه الوحدة ظرفية أم ثابتة؟ وهل هي أصل أم فرع؟ لا يدخل شريعتي في نقاش المنطلقات الفكرية للديمقراطية، فجّل ما يعنيه تحليل الكيان السياسي للإسلام، فيرجع كعادته إلى المصدر الأول، إلى مرحلة التأسيس، مرحلة النبوة حيث كان محمد رسولاً وإماماً، على عكس المسيح الذي كان رسولاً فقط^(٤)، لذلك ختمت نبوة محمد، لكن إمامته استمرت من خلال الأئمة من بعده.

هكذا يجد شريعتي التبرير النظري لاستمرار الإمامة بعد النبوة، فيمضي في شرح نظام

(١) راجع: محمد مجتهد شبستري، إيمان وآزادي (الإيمان والحرية)، منشورات طرح نو، طهران، ص ٨٥.

(٢) راجع: عباس علي عميد زنجاني، الفكر السياسي في الإسلام، تعريب ضياء الدين الخزرجي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٠، ص ٧٣.

(٣) راجع: علي شريعتي، الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص ١٧١.

(٤) راجع: علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

الإمامة وخصائصه وطبيعة الحكم فيه، بطريقة تتعد من المجال السياسي البحت، لتقترب من الاعتقاد الديني. فالإمام هو مفهوم يدل على النبي والأئمة من بعده، ويعتبر منصباً تكليفاً ذا منشأ إلهي، لا علاقة له لا من قريب ولا من بعيد، بكل القواعد السياسية المعروفة في الفكر السياسي، كالانتخاب أو التعيين أو الوراثة أو غيرها. فالإمام هو حق ذاتي ناشئ عن ماهية الشخص، ولا يستند أبداً إلى أي من العوامل الخارجية^(١). إنّه حركة معاكسة للديمقراطية تأتي من الأعلى إلى الأدنى، وليست كما في حال الديمقراطية ترتفع من القاعدة إلى الأعلى. هكذا لا يتمتع الناس إزاء الإمامة بحق الاختيار أو الانتخاب؛ فرأي الأكثرية هنا لا يهم، ولا ينظر إليه بكونه يشكل مشروعية. فالمشروعية متأتية من مجال آخر كلياً لا يرتبط بهذا العالم. الإمام موقع خالد غير محدود بزمن معين، والإمام إمام سواء حكم أم لا، سواء كان مجهولاً أم معلوماً. إذاً لا تدخل المفاهيم السياسية في مجال البحث الفكري لنظام الإمامة، لأنه يعبر عن قيادة بشرية، أو على حد تعبير شريعتي «ما فوق بشرية»، بتكليف إلهي لا يمكن تجاوزه إلى أي نظام آخر^(٢). ولكن السؤال الأهم، هل سار المسلمون بهذا التكليف بعد وفاة الرسول؟ وهل ما حدث يعدّ انتهاكاً للإرادة الإلهية؟

يتبين مما سبق، أن نظام الإمامة لدى شريعتي هو اقتناع لا يتزعزع ولا يقرب منه الشكوك، إذ تحول إلى بداهة من بداهات العقل السياسي عنده. لكن شريعتي، وإن اتفق في مبدئية نظام الإمامة مع الفكر الشيوعي التقليدي، إلا أنّه يختلف عنه في مقارباته مجرى الوقائع السياسية بعد رحيل النبي. يقرّ شريعتي صراحة بأن الوصي المنتدب لقيادة المجتمع الإسلامي بعد وفاة النبي هو الإمام علي، وهذا ليس تجسيداً لرغبة النبي، بل إنه اختيار إلهي يشكل علي بداية عقده ليمرّ بالأئمة المختارين من بعده^(٣)، والذين لم يتسنّ لهم أن يحكموا، لأن الوصية قد خرقت وجرى تجاؤها بتعيين الخليفة الأول بعد اجتماع السقيفة. لكنه في

(١) راجع: علي شريعتي، الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص ١٦٢.

(٢) راجع: علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

(٣) راجع: علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

الوقت نفسه يعتبر أن الانتخاب القائم على مبدأ الشورى لا يتنافى مع طبيعة الإسلام^(١)، ﴿وَسَاوِرُهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (سورة آل عمران، آية ١٥٩) و﴿وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (سورة الشورى، آية ٣٨). إن الشورى والبيعة والتصويت تعبر بشكل أو بآخر عن الديمقراطية التي ظهرت لمحاتها في رأيه بخطاب الخليفة الأول بعد انتخابه، والتي يمكن الاستناد إليها في تحديد مقدار الحرية السياسية والديمقراطية في حقبة صدر الإسلام: «يا أيها الناس قد وليت عليكم ولست بخيركم... فلو وجدتم في أعوجاجاً فقوموه»^(٢). بل يذهب شريعتي إلى اعتبار أن نظام الحكم في زمن أبي بكر وعمر بالمقارنة مع أنظمة القياصرة والأكاسرة أفضل نظام عرفته البشرية^(٣). لكنه في الوقت ذاته يشكك بألية الانتخابات التي جرت؛ فالديمقراطية بنظره يجب أن تكون مسبقة بشروط أهمها: الثقافة والوعي والنضج وتكامل الشخصية؛ فهل وصلت قبائل مثل الأوس والخزرج وقريش وهوزان إلى المستوى الذي يؤهلها أن تمسك بمصير المجتمع وتحكمه ديمقراطياً؟^(٤).

يتضح مما سبق أن شريعتي يعتقد بأن المجتمع العربي آنذاك، لم يكن مستعداً لتقبل الديمقراطية. فالديمقراطية التي تعتمد على آراء أكثرية الجماهير، والتي تشكل فيها الإرادة الشعبية منشأ القوة السياسية، غير قادرة على بلورة طبيعة النظام السياسي فيها. لذلك اتجه الحكم نحو الأشراف، وتحول الصراع على منصب الخليفة إلى صراع طبقي بوجه من الوجوه: المهاجرون (الفئة الأولى والمهاجرون الفئة الثانية)، صراع طبقي رأى فيه التجار

(١) راجع: علي شريعتي، معرفة الإسلام، مصدر سابق، ص ٧٥.

يعتبر شريعتي أن الشورى قاعدة إسلامية صرح بها القرآن وهي تعني الديمقراطية، فالحاكم (الرسول والأئمة) لا يخضع لحكم الأكثرية لتعيينه لأن هذا المنصب اختياري إلهي، لكنه يمارس حكمه بالشورى، أي بالرضوخ لحكم الأغلبية في مسائل حساسة وخطيرة (عقد الصلح، المعارك) هكذا تكون الديمقراطية في الإسلام إدارة تنظيمية لشؤون المجتمع وليست طبيعة نظام. راجع: علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ٣٧٣.

(٢) راجع: علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ٧١.

(٣) راجع: علي شريعتي، الإمام علي في محنة الثلاث، مصدر سابق، ص ٢٤٠.

(٤) راجع: علي شريعتي، محمد خاتم النبيين، مصدر سابق، ص ١٦١.

والأثرياء تحقيقاً لمصالحهم الفئوية من خلال تسلم مقاليد الخلافة الإسلامية. لذلك جرى الاختيار لمنصب الخليفة على أساس اعتبارات قبلية أو أسرية أو طبقية^(٥). ينهي شريعتي هذا الجدل القائم حول النتيجة التي انتهت إليها البيعة، فيقول: من الأقدر على تشخيص مصلحة الجماهير محمد أم رؤساء القبائل؟

إذاً، كل ما يريده شريعتي هو تأخير الديمقراطية، حتى تتهيأ لها الأرضية المناسبة للتحقق، وكأنه يقر بشكل أو بآخر بعجز الناس في المجتمع آنذاك بحكم أنفسهم لأنهم لا يملكون الأرضية لذلك؛ فالديمقراطية لا توجد، ولا يمكن أن توجد، ككيان معزول خارج جسم الظروف التاريخية^(٦)، والوجود البشري المكيف تاريخياً، إذ إن إمكاناتها وحدودها يعتمدان إلى حد كبير على البنى الاجتماعية القائمة والظاهرة وعلى الوعي. لذلك أدخل شريعتي نظام الإمامة كمرحلة انتقالية تمر بها البشرية، والمجتمع الإسلامي خصوصاً، يستلم فيها القيادة الفكرية والسياسية الأئمة، حيث يتولون بناء أمة متكاملة الشخصية، تتمتع باللياقة، والوعي، والنضج الفكري، والرقي الحضاري، هذه العوامل تؤهلها فيما بعد للاعتماد على نفسها، من خلال اختيار أفضل قائد على أساس مبدأ الشورى «الديمقراطية» لتجلسه على مسند الحكم^(٧). تلك هي دورة الإمامة حيث يكون الإمام فيها رئيس الدولة السياسي، وقائد المجتمع، والقُدوة الفكرية الذي يعمل على تحديد معالم الطريق ومؤشراته المستقبلية.

والسؤال الأبرز: لماذا لم تتحقق الديمقراطية حالياً في مجتمعاتنا الإسلامية؟ الجواب عند شريعتي: لأن الوصية نقضت ولم تنفذ، فحرمانا المرحلة الانتقالية المؤهلة، فلم تصلنا الديمقراطية النقية في عصرنا هذا، لأنها ماتت بموت الوصية^(٨). بذلك يرجع شريعتي كل آفات مجتمعاتنا السياسية إلى الحقبة الماضية، حيث يعتبر

(٥) راجع: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص ٤٣٩.

(٦) راجع: روبرت دال، الديمقراطية ونقادها، مرجع سابق، ص ٥١٨.

(٧) راجع: علي شريعتي، الأئمة والإمامة، مصدر سابق، ص ٢٣٢.

(٨) راجع: علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

أن ما نعانیه اليوم من استبداد، وظلم، وقهر، وعدم نضج، يعود إلى أسبابه التاريخية المتمثلة بتنحية نظام الإمامة عن الحكم.

ليس من السهل عرض الفكر السياسي عند شريعتي، فهو يحمل برأينا تراثاً معرفياً جعله حذراً في طرح العلاقة بين الروحي والزمني، فالأولوية عنده هي للديني (التصور الديني) على السياسي، فقد بدا واضحاً أن تصوراته للحكم وللمجتمع مشتقة من تيولوجيته، أي من معتقداته الدينية. وهذا ما ظهر جلياً في تسليمه بأن قيادة الناس في العهود الأولى للإسلام لم تتأسس على مبدأ الديمقراطية، وخصوصاً في ما يتعلق بمسألة حق الأكثرية في انتخاب قيادتها. هذه القاعدة عمل شريعتي على تهفيتها، نظراً إلى استحالة الأخذ بنتائجها في المجتمعات القبلية. لذلك لم تكن الديمقراطية هي الحل، بل نظام إمامي يستند إلى شرعية إلهية تمهد الأرضية المجتمعية عبر مراحل معينة للوصول إلى الديمقراطية. فقبل أن نوكل مهمة حكم الناس إلى الناس، على هؤلاء الناس أن يخضعوا لنظام يهدف إلى هدايتهم من خلال إدارتهم وتقدير مثال واقعي أمامهم، حتى يتمكنوا من الوصول إلى ما يتتغونه من الرقي والتقدم والتحضّر. لذلك رفض شريعتي كل نظام الخلافة القائم، حتى وإن أشاد ببعض ألياته. فالديمقراطية عند شريعتي ليست نظاماً للحكم، بل هي نهج في ممارسة السلطة التي مارسها النبي مطبقاً مبدأ الشورى. وبالتالي يجب عدم استيراد الديمقراطية الغربية واعتبارها نموذجاً ينبغي تطبيقه، بل إنه يستعيدها ليعيد صوغها وتأجيلها، ريثما يعيد بناء ذاته وتكوين فكره وتشكيل شخصيته. ومهما يكن، فهو لن يستطيع القيام بذلك بمفرده، بل بنظام إمامي يقوده إلى هذه الغايات، لو قدر له استلام الحكم الذي حالت الظروف المكانية والزمانية دون قيامه بذلك.

١-٤. الدين بين الديمقراطية والعلمانية

كان بعض المفكرين الإسلاميين قد قبلوا فكرة الديمقراطية كخيار عصري. وقبلوا بألياتها كأدوات وأجهزة ومؤسسات، لما رأوا فيها من أثر إيجابي من الناحية التنظيمية للمجتمع، وعملية تداول السلطة وانتقالها، من خلال اجترار تجربتهم الديمقراطية الخاصة والمتلائمة مع واقع البيئة والتاريخ، عبر تبيان مدى توافق مفهوم الديمقراطية مع

مبدأ الشورى كفلسفة للحكم، إلا أنهم في المقابل رفضوا مفهوم العلمانية رفضاً قاطعاً، لما اعتبروه مناقضاً لأحكام الدين.

في هذا التوجّه، طلب الجابري سحب كلمة العلمانية والاستعاضة عنها بشعار الديمقراطية والعقلانية، لما فيها من إشكال نظري خطير ينحي الدين جانباً عن واقع حياة الإنسان^(١). كما نجد عند بعض المفكرين تبياناً لأسباب معاداة العلمانية: «إن معاداة العلمانية في الخطاب الديني يرتد في أحد جوانبه إلى أنها تسلبه إحدى آلياته الأساسية في التأثير، ويرتد في جانب آخر، إلى أنها تجرده من السلطة المقدسة التي يدعيها»^(٢).

من هنا انكب المفكرون في العالم الإسلامي إلى إظهار المفاهيم المتعلقة بالعلمانية، والمعاني التي تحملها، ولم يكن ذلك ممكناً إلا من خلال مقارنة العالم الإسلامي بالتجارب العالمية، وأبرزها التجربة الأوروبية في هذا المجال. فالعلمانية قد تكونت في فضاء فكري وتاريخي مغاير للفضاء الفكري الديني الإسلامي، فهي مبدأ مبتكر، مورس وتطوّر مع نشوء سلطة مفتوحة تقبل النقاش، ومع بروز خطاب يستمد عقلانيته من ذاته أي من بدايته واتساقه، لا من سلطة الغيب.

يدخل شريعتي مسألة العلمانية والديمقراطية من الباب الأوروبي بتفهم لمدى التقدم والرقى الذي حققته البلدان الأوروبية في مجالي الصناعة والتجارة بعد عقود من الكساد والتراجع. ويتساءل كغيره من المفكرين عن الأسباب التي أدت إلى هذا التقدم والازدهار الاقتصاديين فيعوده تحليله إلى الديمقراطية والعلمانية^(٣)، كأساسين لا بد منهما للوصول إلى هذا التطور والتمدن.

فيتحول السؤال بعد ذلك إلى: ما هي الطرائق والوسائل التي استخدمها الأوروبيون للوصول إلى الديمقراطية الحرة؟ قبل الشروع في تبيان الطرائق التي أدت إلى قيام النهضة

(١) راجع: محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية بيروت ٢٠٠٤، ص ١٥١.

(٢) انظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الرابعة ٢٠٠٣، ص ٨١.

(٣) راجع: علي شريعتي، مسؤولية المثقف، مصدر سابق، ص ١٥٨.

الأوروبية، لا بد من التوقف عند الوقائع السياسية والاجتماعية التي سيطرت على أوروبا وكانت الدافع للنهوض والرقى.

لقد كان التحول نحو الديمقراطية ردة فعل على الاستبداد الديني الذي واجهه الأوروبيون على مر التاريخ، والذي تجسد بنظام البابا الحاكم باسم المسيح ولكن بطريقة القيصر. فكان بذلك نسخة طبق الأصل عن النظام الروماني القديم. من هنا كان من الطبيعي جداً أن يطرح المفكرون الأحرار بوصف شريعتي شعار فصل الدين عن الدولة، وهذا برأيه في منتهى الإنسانية وغاية التطور والتقدم^(١).

لقد فصلت الكنيسة عن الدولة لكي يحتفظ المستوى السياسي بمجاله الخاص عبر تقليل دور الدولة في ضبط أمور الدين، وعبر جعل الحكومة تستمد شرعيتها من مظلة أخلاقية ليست من صنعها روحياً. يقول رضوان السيد^(٢): «سمح فصل الدين عن الدولة بأن يكون الدين ديناً بحق، بما أنه قد فصل عن السلطة القمعية للدولة. وبالتالي نعتقد بفصل الكنيسة عن الدولة من أجل حماية وضمان حيوية كل منهما»^(٣).

لقد حصل هذا الاستقلال بين الروحي والزمني نتيجة ثورة فكرية تجديدية تزعمها «لوتر»^(٤)، ثورة أسست لقيام مذهب جديد: البروتستانتية، أوجدت حركة ونهضة في جسم المسيحية الكاثوليكية، وحولت كل ما سيطر على أوروبا من ركود وجماد إلى حركة وإبداع. هكذا نهضت أوروبا عندما حولت الدين من صورته الجامدة إلى صورة خلاقية راقية وانتقادية، من خلال إيقاظ الأفكار وتعبئة الطاقات والاستعدادات المعنوية، لرفض كل

(١) راجع: علي شريعتي، العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص ٣٤٣.

(٢) رضوان السيد: (١٩٤٩ - حتى الآن)، كاتب ومفكر لبناني، وأستاذ للدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية، من مؤلفاته الإسلام المعاصر، الأمة والجماعة والسلطة.

(٣) انظر: رضوان السيد، الصراع على الإسلام، مرجع سابق، ص ٦١.

(٤) مارتن لوتر: (١٤٨٣-١٥٤٦)، راهب ألماني، وأستاذ اللاهوت، مطلق عصر الإصلاح الديني في أوروبا، نشر عام ١٥١٧ رسالته الشهيرة المؤلفة من خمس وتسعين نقطة تتعلق أغلبها بلاهوت التحرير وسلطة البابا.

أشكال الاستبداد الديني الذي مثلته الكنيسة، أكبر حماة الأرستقراطية^(١)، فانطلق التفكير العلمي والإيمان بنتائجه، فتحول الدين من جهاد في سبيل الآخرة إلى جهاد في سبيل الدنيا، فكانت بذور العلمانية، كما يقول طراييشي: «أي التمييز بين الأخريات والدينيات، وبين الدين والسياسة»^(٢).

لقد شكلت العملية الإصلاحية البروتستانتية، نقطة ارتكاز صلبة في مشروع الديمقراطية ونقطة انطلاق للوصول إلى العلمانية. فهي قضت على شكل العلاقات الاقتصادية القديمة، من خلال إحلال البرجوازية محل الإقطاع، لما حملته من أفكار تتلاءم مع التوجهات الاقتصادية الجديدة نحو الرأسمالية على حد تعبير ماكس فيبر^(٣). كما أنها أوجدت عاملاً فكرياً تجسّد في نقل الدين من حالته القديمة (الكاثوليكية)، أي الزهد والجمود والتمسك بالآخرة، إلى التمسك بالدنيا، من خلال العمل والمثابرة والاجتهاد، الأمر الذي خلق قوة دفع هائلة، حولت المجتمعات الأوروبية إلى مجتمعات مبدعة وبناءة.

هذا الإعجاب بالثورة البروتستانتية، باعتبارها رافعة التقدم والازدهار للغرب الأوروبي، لم يمنع شريعتي من اعتبارها مجرد طبقة برجوازية، يقول: «البروتستانتية دين، ولكنه دين يحب السلطة، وقد أُلّف من المسيحية أيديولوجية، وخصالاً تلائم البورجوازية»^(٤). وبالتالي رفض اعتبارها نموذجاً يحتذى لأن يكون مثلاً لنهضة فكرية عالمية. إلا أنه في المقابل، يقع في تناقض، حينما يدعو إلى ثورة إسلامية تحاكي، إلى حد كبير، الثورة البروتستانتية، وهذا

(١) راجع: علي شريعتي، الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص ١٢.

(٢) انظر: جورج طراييشي، هرطقات، عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، مرجع سابق، ص ٣٤.

(٣) راجع: علي شريعتي، مسؤولية المثقف، مصدر سابق، ص ١٥٨.

(٤) انظر: علي شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، مصدر سابق، ص ١١٤.

يقارب شريعتي المسائل دائماً من زاوية الصراع الطبقي أي المادية التاريخية، لذلك نراه دائم الانتقاد لأي ظاهرة اجتماعية يرى فيها اتجاهاً نحو تكريس هذا الواقع. لذلك، وعلى الرغم من إعجابه بالثورة البروتستانتية، إلا أنه لم يتخل عن منطلقاته الماركسية في انتقادها لما رأى فيها من تمثيل لمصلحة البرجوازية.

اعتراف غير مباشر من شريعتي بأن الطريق إلى النهوض والتطور والرفق، لا يكون إلا من خلال ثورة فكرية تهدم كل أسس البنيان المعرفي السائد في السياسة والدين الإسلامي.

هل دعا شريعتي إلى فصل الدين عن الدولة؟ وهل رأى شريعتي في الإسلام بعداً علمانياً؟ وهل كانت العلمانية شرطاً للوصول إلى الديمقراطية؟ والسؤال الأبرز هل النهضة تكون بتنحية الله عن عالم السياسة، أم بإيجاد صيغة توافقية بين البعدين الروحي والزمني؟ وهل ما كان قد أسهم في تطوّر أوروبا، سيسهم في تقدم العالم الإسلامي؟ هل بين الحداثة والعلمنة علاقة ترادف؟

إنّ الخروج من الدين، لا يعني الخروج على الدين^(١)، فالعلمانية لا تعد إعلاناً لموت الدين على الطريقة النيتشوية، بل تلحظ من خلال استقراء واقع المجتمعات أنّها لم تعد تمد فاعلية الديني على كل المجالات، بل إن الدين باتت فاعليته محصورة في المجال الشخصي. من هذا المنظور، يصبح الخروج من الدين ضرورياً لعدم الخروج على الدين، وبالتالي حصر الدين في المجال الشخصي وفصل الروحي عن الزمني.

فالعلمانية إذاً، ليست خروجاً على الدين، بل هي استقلال السياسة عن الدين. فهي لا ترفض الدين، بل تحدّ من فاعليته. يقول سروش: «إن إدارة الشؤون الاجتماعية والدينية تحتاج إلى قواعد وقيم متناسبة مع شروط الدنيا وحدودها المادية الطبيعية، أي تكون قادرة على إنتاج مفاعيل ملموسة وقابلة للمحاسبة، بينما يرتبط الدين بعالم آخر، إنه ذلك الجانب القدسي الميتافيزيقي»^(٢).

هكذا تتحوّل العلمانية في نظر بعض الحداثيين إلى ضرورة لا بد منها من أجل الحفاظ على الدين ذاته، ولا يتوقف قبول العلمانية عند الحداثيين الإسلاميين أنفسهم، بل يطرحها بعض رجال الدين أيضاً، الذين يرون أن الإسلام نفسه يقدم لنا أصفى رؤية عن العلمنة

(١) انظر: جورج طرابيشي، هرطقات ٢، عن العلمانية كإشكالية إسلامية - إسلامية، مرجع سابق، ص ٩٨.

(٢) انظر: عماد الهلالي، الفكر العلماني في إيران الإسلامية، مصدر سابق، ص ٨٧.

نفسها. إنه في وجهه السياسي علماني، ما دام لا يضع السلطة في يد أحد، ولا يبيح لأحد أن يدعي امتلاكها بقوة الحق الإلهي^(١).

إذاً الإسلام في هذا الجانب علماني يحمي العلمانية، لكونه اعتبر السلطة شأنًا بشرياً على البشر أن يتدبروه، فترك بذلك حرية الاختيار للناس، وبالتالي لا يدعو إلى سلطة دينية تقوم على أساس الحق الإلهي. من هنا، فإن العلمانية الناشئة عن إرادة شعبية لا تتعارض مع أي أصل من أصول الدين، لأنها تعتمد مبدأ الحياد في ما خص العقائد ولا تنفي حق المجتمع باختيار الشريعة ولو كانت إسلامية. وبالتالي ليست العلمانية إلا محاولة لوضع الحرية ضمن نظام السياسة والمجتمع، إنها ليست عقيدة بل هي نظام حيادي وإطار لتنظيم مبدأ حرية الإنسان.

وفي ما يقف بعضهم موقفاً وسطياً من العلمانية يقول محمد مهدي شمس الدين: «العلمانية هي نتاج الفلسفة المادية الخالصة، وهي صيغة تنظيمية للمجتمع السياسي الحديث في بناء السياسية والتشريعية والاجتماعية، وهي بهذا المجال صفة إيجابية إلا من ناحية التشريع لأنه لا يستند إلى أساس ديني»^(٢). إذاً لا تعارض مع العلمانية إلا من الناحية الفلسفية للتشريع، وبالتالي لا مانع من اعتمادها إطاراً تنظيمياً يسيّر المجتمع ويحكمه، ولكن من دون أن يفرض تشريعاته القانونية عليه.

لقد شغلت مسألة العلمانية شريعتي، لدرجة جعلته يقول: «إن المفكر المتحرر، والمحب للإنسان لا يمكن إلا أن يكون علمانياً»^(٣). لكنه كان دائم التوجس من أن النهضة الإسلامية المرتقبة يمكن أن تتوسع مع قطيعة للتراث الديني فنحن لا يمكننا، بحسب شريعتي، أن نبدأ من الصفر، أي من البداوة، وبالتالي لا يمكننا إلغاء الماضي أو تجنب

(١) راجع: محمد حسن الأمين، الاجتماع العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص ٨١.

(٢) انظر: محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، مرجع سابق، ص ١٣٢.

(٣) انظر: علي شريعتي، العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص ٣٤٨.

الدين، لكن علينا أن ننطلق من الدين نفسه^(١)، لنجعله يحاكي العصر، ويكون الدافع نحو الازدهار والتقدم.

إذا شكّل الدين عند شريعتي نقطة انطلاق في عملية التحوّل نحو الديمقراطية النقية والعصرية، في استحضار واضح للثورة البروتستانتية ولكن بروح إسلامية ثورية^(٢)، تقضي على كل القصور والنقص التاريخي، وتسهم في إحياء المجتمعات الإسلامية الراكدة. لذلك لا بد من قيادة فكرية حكيمة وواعية، لإعادة بناء الدين، وإزاحة الأساطير عنه، ودخول عصر جديد ومتطور ينتج إنجازات علمية وفكرية. ولا يمكن لكل ذلك أن يتحقق إلا من خلال نزع سلطة الدين من أيدي القوى التي تسلّحت به زوراً، واستخدمته غطاءً شرعياً لتمارس استبدادها، وتدافع عن مصالحها وعن سيطرتها. هكذا نعيد الدين إلى الحياة، دين العدالة والحرية والمساواة، ونعزل قوى الدين الرجعية، لا الدين نفسه، فننطلق عندها إلى الحداثة. وهذا ما يتطابق مع قول فوكوياما^(٣): «الدين قد يتحول إلى دافع للديمقراطية والعلمنة والتحول إليهما من طريق إقامة المساواة بين كل الناس على أساس مقدرتهم الأخلاقية؛ فالغالبية العظمى من الديمقراطيات اليوم تعتنق المسيحية الكاثوليكية»^(٤).

يبدو لنا أن شريعتي، يريد الاستعانة بمبدأ روحي متعال يقيم مع الواقع علاقات إيجابية، لأن الدين إذا ما وجه بشكل صحيح يحمل معه عنصراً من عناصر الدفاع عن المستضعفين. لذلك يمكن للدين أن يتعايش مع الديمقراطية من خلال اعتباره قوة تحريرية كبيرة تزود الحركات الاجتماعية بطاقة معنوية في مواجهة السلطوية. وعلى حد تعبير تورين «لماذا نضع نصب أعيننا إلا جانباً واحداً من جوانب العلاقات بين الدين والديمقراطية هو أسوأها

(١) راجع: علي شريعتي، الإنسان والإسلام، مصدر سابق، ص ١٢٧.

(٢) راجع: علي شريعتي، مسؤولية المثقف، مصدر سابق، ص ١٤٦.

(٣) فرانسيس فوكوياما: (١٩٥٢- حتى الآن)، فيلسوف سياسي وأستاذ جامعي أميركي، اشتهر بكتابه «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» (١٩٩٢).

(٤) انظر: فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، مرجع سابق، ص ٢٥٤.

جميعاً؟ لماذا لا نرى في الدين أي دين قوة من قوى التحرر أيضاً^(١). وهذا بالضبط ما كان يريده شريعتي، دين معدّل ليتكيف مع ديمقراطية معدلة.

١-٥. الإسلام المُعدّل

يشكّل فصل الدين عن الدولة العلامة التي ترمز إلى العلمانية، وهذا يستلزم أن تكون الدولة مستقلة تماماً عن كل دين وعن كل سلطة دينية، ما يعني أن العلمانية في جوهرها مسألة سياسية لا مسألة دينية.

هذا الاتجاه أو التفسير للعلمانية لم يتقبله الفكر الديني التقليدي، الذي رأى في العلمانية اختزالاً للدين، وتقليصاً من حضوره الاجتماعي وتجريده من طابعه السياسي. لذلك ذهب الإسلام التقليدي إلى رفض العلمانية لأنها متعارضة مع طبيعة الإسلام بوصفه ديناً ودولة «يجب أن يحكم الإسلام في المجتمعات الإسلامية، لا يمكن فصل الدين عن السياسة، الأحكام السياسية في الإسلام، أكثر من أحكامه العبادية»^(٢). لذلك لا يمكن تنحية الدين عن عالم السياسة لأنهما توأمان، الدين عين السياسة، والسياسة عين الدين، وبالتالي يجب أن تشيّد السياسة وبنائها على أساس الدين.

في المقابل يرى بعضهم أن العلمانية لا تختزل الدين أو تقلّص حضوره، بل على العكس إنها تهيبّ له جواً للانعتاق من أسر السلطة السياسية، وللتفتح والتقدّم كدين^(٣). يقبل شريعتي بالعلمانية من الباب الذي يرفضها منه؛ فعلى الرغم من دعوته إلى عدم محاكاة التجربة الغربية دون تفكير أو تأمل، ورفضه الأسباب الموجبة لها في عالمنا الإسلامي، لاعتقاده باختلاف الدين الإسلامي عن المسيحية، إلا أنه يدعو في غير موقع إلى ضرورة القيام بثورة إسلامية تحاكي النموذج البروتستانتي. تبرز أولى ملامح الفصل بين الدين والسياسة عند شريعتي في عدم رفضه استقلال القيادة السياسية عن القيادة الدينية،

(١) راجع: آلان تورين، ماهي الديمقراطية؟، مرجع سابق، ص ٢٢٥.

(٢) انظر: عباس نور الدين، ولاية الفقيه ظل الحقيقة العظمى، مرجع سابق، ص ٢٠٨.

(٣) راجع: جورج طرابيشي، هرطقات، عن الديمقراطية والعلمانية والحدائث والممانعة العربية، مرجع

سابق، ص ٢١٣.

ما يدعو إلى التساؤل كيف يمكنه أن يقبل بهذا الفصل وهو الذي يؤكد أن لا ثنائيات في الإسلام! هذا الفصل ليس في هذا العصر فحسب بل إنه يتقبله في عصر الإمامة « إن الإيمان بالإمامة وتقليد شخص آخر للقيادة السياسية في عصر الإمام نفسه يعكس رؤية إسلامية مستتيرة»^(١).

هكذا تصبح الدولة علمانية لجهة أن تنظيمها السياسي مستقل عن طابعها الديني «لا مانع من اتباع زعيم تنتخبه الجماهير لإدارة الأمور السياسية والعسكرية والاجتماعية، ويكون الإمام مرجعاً عقائدياً ودينياً، ونستشهد بذلك في حال الهند غاندي ونهرو، فما هو الإشكال في هذا الغرض»^(٢).

هذا هو التحول العلماني الذي هو ثمرة خروج المجتمع من حالته البدائية وقيام الاجتماع الحديث، واستقلال الإطار الديني عنه، ويرجع إلى عوامل متعددة من بينها تقسيم العمل وكتابة القانون وتمايز المجالات بعضها عن بعض^(٣).

يقود هذا التوجه عند شريعتي بقبوله لمدى الفصل بين المجالين الزمني والروحي ولو برّر أن وظيفة الروحي الهداية، ووظيفة الزمني الإدارة إلى قبوله بفكرة العلمنة كمبدأ مع إدخال بعض التعديلات عليها بما يتناسب مع البيئة الاجتماعية وظروفها. هذا هو المسكوت عنه برأينا في الفكر السياسي عند شريعتي، فهو ينتقد العلمنة لناحية تطرفها في ما خص العزوف عن كل ما له علاقة بالماضي، والمبالغة بالنزعة التجديدية والإصرار على النظر إلى الأمور بمنظار العلم الحديث^(٤). لكنه في المقابل، وبطريقة غير مباشرة، يسعى إلى الاستفادة من كل منجزاتها الإنسانية والسياسية في العالم الإسلامي.

يدخلنا هذا التحليل إلى فرضية قبول شريعتي بالفصل بين المجالين السياسي والديني في العالم المعاصر، وذلك بهدف حماية الدين نفسه وتطويره لكي يتحول إلى أيديولوجيا

(١) انظر: علي شريعتي، الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص ١٨٠.

(٢) انظر: علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ١٨٠.

(٣) راجع: سعيد حجارين، من الرمز القدسي إلى الرمز المعرفي، منشورات طرح نو، طهران ٢٠٠١، ص ٨٨.

(٤) راجع: علي شريعتي، معرفة الإسلام، مصدر سابق، ص ٥٥.

اجتماعية فاعلة في حياة المجتمع. ولا تعني أدلجة الدين قيام دولة دينية بقدر ما تعني قيام دولة مدنية تتناسب مع الواقع المستجد.

هكذا تكون العلمانية عند شريعتي نزعة إنسانية لا تتخلى عن الدين، بل تعمل على إدخاله في المنظومة الاجتماعية القائمة؛ فليس المطلوب عنده إنهاء الدين، بقدر ما المطلوب هو تضييد الجراح التي أصيب بها عبر التاريخ، لإعادة إحيائه من جديد لا ليحكم أو يسيطر، بل ليوّجه الأطر والمبادئ العامة. يقول في ذلك: «ينبغي أن نعطي الحق للمثقف الأوروبي في أن يكون علمانياً، لأنهم كانوا قد قضاوا على العلم باسم المذهب والدين، وحالوا دون تقدمه، ينبغي أن ندرك أن المثقف الأوروبي اعتنق العلمانية لإنقاذ أوروبا، ولمنح شعبه القوة، ولرفع مستوى الحياة عند مواطنيه، لأن العلمانية تهبه القوة والتقدم والنفع»^(١).

العلمانية إذاً، هي شرط ينبغي لنا اتباعه وتحقيقه للوصول إلى مجتمع متطور ومتقدم. إنّ وجودها ضروري لإنقاذ الدين نفسه مما لحق به من آثام جراء الممارسات. يصل إعجاب شريعتي بالعلمانية في موطنها الأوروبي، إلى حد جعلها غاية الإنسان في العالم السياسي: «إن حركة علمانية الحكومة ونظامها والمؤسسات الإدارية والتشكيلات والأصول الاجتماعية، وكل وجوه الحياة المختلفة في المجتمع، تعني تحويل الحياة الاجتماعية إلى حياة إنسانية»^(٢)، تؤكد نظرتة الإيجابية إلى دورها في النهضة الأوروبية. ولكن السؤال الأبرز: هل يمكنها أن تؤدي الدور نفسه في العالم الإسلامي؟ مما لا شك فيه أن نزعة التجديد تغلب على أي نزعة أخرى عند شريعتي. ويظهر هذا الأمر واضحاً في دعوته إلى ثورة نهضوية في المجالين الديني والسياسي معاً. هذا التحديث سيقود، إذا ما حصل في نهاية المطاف، إلى استقلال الدين عن السياسة، وذلك لعدة أسباب نستنتجها من توجهات شريعتي الفكرية: يعد رفض كل أشكال الحكم الديني، والدعوة إلى حكم النخبة الثقافية والفكرية التي يجب أن توكل إليها مهمة قيادة المجتمع في المجال السياسي^(٣) مؤشراً قوياً

(١) انظر: علي شريعتي، مسؤولية المثقف، مصدر سابق، ص ٩٢.

(٢) انظر: علي شريعتي، العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص ٣٤٨.

(٣) راجع: علي شريعتي، الإنسان والتاريخ، مصدر سابق، ص ٥١.

على الاتجاه العلماني عند شريعتي. كما أن الدعوة إلى ثورة تجديدية على الفكر الديني السائد، بهدف تطويره وإزالة الأساطير عنه، تعتبر نوعاً من علمنة الدين أو في الأقل من جعل الدين المؤدلج موضوعاً قابلاً للتلاؤم مع روح العصر.

أما الأدلة الأبرز في إظهار التوجه العلماني عند شريعتي، فتظهر في عرضه الأسباب التي أدت إلى ظهور العلمانية والديمقراطية في أوروبا، إذ نجد أن الأسباب نفسها موجودة في العالم الإسلامي، وقد بينتها شريعتي في كتاباته في غير موضع من دون ربطها بالعالم الأوروبي، أو الوصول إلى استنتاجات في شأنها. بل العكس، فقد ذهب إلى حد انبهاره بالعلمانية الغربية، وإعجابه الشديد بمنجزاتها، إلا أنه بقي حذراً من إمكان تطبيقها في العالم الإسلامي تحت شعار أن الإسلام دين يختلف عن المسيحية، الأمر الذي يوقعه في مناقضة ما كان صرح به سابقاً من أن كل الأديان تعرضت للتشويه، وبأن ما كان يحكم ليس الدين الصحيح، بل الذي صادر الدين، وحكم باسمه. فإذا كانت العلمانية نشأت في الغرب ردة فعل على ممارسات الكنيسة الكاثوليكية الاجتماعية والسياسية، فلماذا لا تنشأ في الشرق أيضاً ردة فعل على المؤسسة الدينية الإسلامية التي يبين شريعتي نفسه ما قامت به عبر التاريخ من استغلال واستحمار واستعباد.

ذلك أن كل توجهات شريعتي تقودنا إلى استنتاج مفاده، أن الأسباب نفسها التي أدت إلى ظهور العلمانية في الغرب، تتوافر في العالم الإسلامي أيضاً، فكيف نخلص إلى وجوب تحققها في الغرب، ونبتعد عن الوصول إلى استنتاجات بشأنها في العالم الإسلامي؟ هذا السؤال يوجه إلى شريعتي انطلاقاً من منظومته العقائدية نفسها، وقد أشار إليه أركون في كتابه «العلمنة والدين»: «يعتبر المسلمون أن العلمنة شيء يخص المسيحية، ولا حاجة لهم بها لماذا؟ لأن الإسلام دين ودنيا، ولكأن المسيحية لم تكن ديناً ودنيا طوال العصور الوسطى وحتى مشارف الحداثة! ثم إنهم يقولون بأن العلمنة موجهة ضد طبقة الكهنوت أساساً؟ وبما أن هذه الطبقة غير موجودة في الإسلام بالشكل الهرمي، فإن العلمنة لا تخص الإسلام ولا تعنيه! وإن قيل لهم بأن البروتستانتية لا تعرف التشكيلة الهرمية للطبقة الكهنوتية المعروفة

لدى الكاثوليك، ومع ذلك فهي تعترف بالعلمنة... هذا بالإضافة إلى أنه ليس صحيحاً القول بعدم وجود طبقة كهنوت في الإسلام»^(١).

نعتقد بأن شريعتي لم يطرح العلمانية شعاراً، لا لأنها لا تشكل مطلباً جدياً، أو لا تعبر عن حاجة حقيقية تملئها الأوضاع السياسية والاجتماعية، بل لأنه لم يصل بنا إلى استنتاجات حاسمة في شأنها في العالم الإسلامي، من دون أن يستبعدها من نطاق تفكيره، لما يمكن أن تثيره من حفيفة الفكر الإسلامي التقليدي. لذلك ظلت إشكالية لم يصرح عنها بقوة، ولم يرفضها، بل اختار العمل من داخل الإسلام لا من خارجه. لذلك أراد شعاراً يتقبله الإيرانيون ويمكن أن يتكيفوا معه في واقعهم السياسي، فعمل كعادته على استحضار كل معاني العلمانية وغاياتها المتوافقة مع الدين وعرضها تحت شعار الديمقراطية النقية أو الملتزمة. أدت بنا إلى هذا الاستنتاج، جملة من الأمور ظهرت في معرض شرح شريعتي للعوامل التي أوجبت ظهور العلمانية في القرون الأخيرة في أوروبا. فنجد أن هذه العوامل متوافرة أيضاً في العالم الإسلامي من خلال منطق شريعتي نفسه الذي وضحه في كتاباته واتجاهاته كلها.

لقد ظهرت العلمانية في أوروبا نتيجة للانهايار الذي أصاب الكنيسة ورؤيتها الجامدة للأمور الحياتية. هذا العامل يتوافر في العالم الإسلامي أيضاً. ألم يتهم شريعتي المؤسسة الدينية الإسلامية، بل الإسلام التاريخي بالانهايار والرجعية والجمود والتخلف؟ أما العامل الآخر، فيظهر من خلال الاكتشافات والاختراعات التي أذهلت العقول، فغيرت رؤية الناس للعلم وأدركوا عظمته، وقدرته على الوصول إلى المجهولات الإنسانية^(٢). وهذا ما دعا إليه شريعتي في العالم الإسلامي، من أجل إدراك أهمية العلم والتخلي عن كل الأساطير والانطلاق إلى مجالات معرفية عصرية. وأخيراً إذا كانت العلمانية والديمقراطية تدينان بالفضل إلى الثورة البروتستانتية التي قامت في وجه الاستبداد الديني كحركة نهضوية باعثة

(١) انظر: محمد أركون، العلمنة والدين، مرجع سابق، ص ١١٠.

(٢) راجع: علي شريعتي، الإنسان والتاريخ، مصدر سابق، ص ٥٢.

على التقدم والتطور، فهذا يشكل اعترافاً مبطناً من شريعتي بتوجهه نحو العلمانية المتوافقة مع الدين، وإلا كيف يمكن أن نفسر دعوته إلى ثورة بروتستانتية إسلامية في الشرق؟

وخلاصة القول، إن شريعتي علماني المسلك، متدين الشعارات. لقد فهم التاريخ الأوروبي وتاريخ المسيحية، كما فهم أيضاً تاريخ الإسلام، ولا سيما تواريخ المجتمع والسلطة وموقع الدين فيهما. لذلك لم يلجأ إلى مختارات نبوية وإمامية بقصد التأويل العلماني للإسلام. فلم تشده كثيراً الإشارات التاريخية التي تدعو إلى قابلية الإسلام للعلمانية. فالعبرة عنده هي المنطق التاريخي ومساره واحتمالاته. والتاريخ هنا هو تاريخ الحضارات عبر تفاعلها، لا التاريخ الأوحده المعزول عن أسباب تكوينه وفواعله ومؤثراته^(١). لذلك قادت أفكاره إلى جدلية العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية إلى تشابه كبير في الوظائف والأدوار وإن تمايزت المراحل الزمنية وأشكال المؤسسات بين الإسلام والمسيحية. لذلك وقف شريعتي على أرض العلمانية من حيث لا يدري، فكانت الديمقراطية النقية عنده هي للخروج من مسالك التعصب وأساليب الاستقواء بالدين، وخوض صراعاتنا السياسية به، وكانت العلمانية عنده برأينا هي مسار تاريخي طويل ليس ضد الدين، وإنما ضد أسلوب من يستثمر الدين في السياسة. وإلا ماذا تعني كل عملية النقد للدين والسياسة، إن لم تشكل توطئة للانتقال إلى مستقبل جديد؟!

لهذا شكّلت أدلجة الدين عنده، مساراً نحو العلمنة، بما تملكه من ملكة نقدية والتصدي للمبالغات العقائدية، ورفض للاستبداد الديني، والدعوة إلى دخول عصر الأنوار العلمي «فالحضارات لا يمكنها أن تتعلمن إلا إذا تأدلجت»^(٢).

في النهاية، لم يواجه شريعتي العلمانية بالرفض لها، ولم يعتبرها «معادية للدين» أو «ملحده»، ولم يلحق بها أي معاني التكفير أو التأثيم، بل اعتبرها مساراً لفك الارتباط بين الدين والسياسة، وحلاً لإنقاذ المجتمعات الأوروبية من ظلمة العصور الوسطى، وهي

(١) راجع: وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، مرجع سابق، ص ١٢.

(٢) انظر: داريوش شايفان، ما الثورة الدينية؟، مرجع سابق، ص ٢٤١.

للأسباب نفسها ممكن أن تكون مع الديمقراطية حلاً لمعضلة الاستبداد والحكم الفردي ونظرية الحق الإلهي. هذا هو الإسلام المعلمن عند شريعتي الذي دعا إليه من دون افتعال صراع بين علمانية وإسلامية، ومن دون افتعال صدام متوهم بين ثنائيات متعارضة. لذلك عمل من خلال مقارنته الوقائع السياسية وأفكاره النظرية من أجل تحويل الدين إلى عقيدة اجتماعية تضرب مسار التوظيف الديني في عالم السياسة، ليعود ويلتقي بضوابطه المجتمعية الحديثة، وقيمه الأخلاقية مع المجتمعات الديمقراطية الحديثة.

٢- المبحث الثاني: نقد الديمقراطية

يتميز شريعتي تمايزاً تاماً عن الموقف الإسلامي التقليدي من الديمقراطية. يتقد الإسلام التقليدي الديمقراطية من باب مخالفتها لشرع الله وأحكامه الواردة في القرآن. فالديمقراطية بنظره هي نوع من الشرك والكفر تظهر في إعطاء الحق للشعب أو الأغلبية منه بالتشريع الذي هو حق الله وحده، وهذا ما يعتبر بنظر الإسلام التقليدي أو الأصولي كفراً صريحاً.

ولا يكتفي الإسلام التقليدي برفض الديمقراطية نظاماً للحكم من المدخل التشريعي فحسب، بل من مدخل الحرية المقفلة أيضاً؛ فالحرية غير المشروطة التي تقبل بها الأكثرية تدل على لأخلاقية الديمقراطية، وما يترتب على ذلك من نزوع المجتمعات الديمقراطية نحو الانحلال الأخلاقي والقيمي على حد تعبير مناصريه.

لا يقارب شريعتي مسألة الديمقراطية والمساوي الناتجة منها، سواء أكانت نظرية أم واقعية من زاوية الحلال والحرام، أو من ناحية أخلاقياتها وسلوك أفرادها الشخصي، إنما من منطلق أيديولوجي، إذ يبتعد عن المدرسة الإسلامية التقليدية من جهة، ويتقد الديمقراطية من زاوية توجهاتها الاقتصادية وتطبيقاتها الغربية ووجهها الاستعماري المخادع.

يقول في ذلك مستنداً إلى ماركس: «الإنسان؟ حيوان اقتصادي عليه أن يرتع فقط في هذه الجنة؟ الفلسفة: الاستهلاك، والاستهلاك، والاستهلاك. الشعار: الليبرالية أي فوضوية الإنسان المقيدة. الديمقراطية: أي انتخاب أشخاص قد انتخبوا ماهيتك من

قبل. الحياة؟ مادية. الأخلاق؟ السعي وراء الربح والأناثية. الهدف؟ الاستهلاك، الرفاه، والتمتع...»^(١)

هكذا ينطلق شريعتي من منظور ماركسي للديمقراطية، حيث يقدم تعريفاً لما تعنيه الديمقراطية أو تدل عليه بإيجاز لا يخلو من نقد لتوجهات الديمقراطية الاقتصادية، وذلك كونها تسعى وراء الربح والاستهلاك، وما ينتج من ذلك من كونها نظاماً سياسياً ملائماً للرأسمالية والبرجوازية.

الديمقراطية ليست نظاماً طوباوياً، كما يجري التسويق لها على نحو متزايد، إذ يشوبها أوجه نقص واضحة، بخاصة عند وضعها في حيز التطبيق. وبالتالي لا يمكن الترويج لفكرة مثالية عن الديمقراطية لا صلة لها بأرض الواقع. يقول طراييشي في هذا المجال: «الديمقراطية تعمل، من منظور الأيديولوجيا الخلاصية، كمطلق، بدونها لا شيء، وبها كل شيء. وكدواء لجميع الأدواء، فإنه لا يجري أبداً التفكير في أن الديمقراطية قد لا تكون قابلة، حتى كترياق، لأن يتحملها الجسم المريض. فلا يغيب عنا أن الديمقراطية تحمل معها عذاباتها».^(٢)

من هذا المنطلق، يقبل شريعتي على نقد الديمقراطية وتبيان المفاصد الناتجة منها، على الرغم من اعترافه الصريح بأنها واحدة من أقدس آمال الإنسانية، إلا أن هذا الأمر لم يمنعه من توجيه النقد إلى ما اعتبره يساهم في زيادة الفروق الطبقيّة، وممارسة الاستغلال الاقتصادي، وتحكم الرأسمالية بالديمقراطية. الأمر الذي يجعلها تتناسب طردياً مع الخصال التي تلائم الطبقة البرجوازية. فالديمقراطية قائمة على سيادة المال، والروح الرأسمالية، والرؤية المادية ذات المفهوم النفعي الملوث بالفساد، وبالتالي هي ليست إلا شكلاً من أشكال الحكم البرجوازي.

هكذا شكلت ممارسة الديمقراطية في الغرب مجالاً لانتقادها لما حملته معها من

(١) انظر: علي شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، مصدر سابق، ص ٩٥.

(٢) انظر: جورج طراييشي، في ثقافة الديمقراطية، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٨، ص ٣٠.

ممارسات استعمارية لا علاقة لها بالفردوس الأرضي الذي وعدت الديمقراطية به، فكانت في الوقت نفسه حاملة لأمراض جديدة، خصوصاً عندما طبقت بطريقة نفعية لمصلحة طبقة غنية، فتلوثت بالفساد، وابتعدت عن صورتها المثالية المرسومة في أذهان العامة.

لذلك عمل شريعتي على معارضة الديمقراطية بوجهها الغربي مبيناً مدى اختلاطها بالرأسمالية، فهو يعتقد بأنه ما دامت الرأسمالية موجودة، فإن الديمقراطية خدعة ليس إلا، كما رفضها لما تحمله من سمات استعمارية ساهمت في استغلال الشعوب اقتصادياً.

٢-١. الديمقراطية صناعة غربية

يتعامل العالم الإسلامي مع الديمقراطية باعتبارها منتجاً غربياً لا يصلح لمجتمعاته، وهو تعامل يخفي تحته تراثاً من الاستبداد، ويحافظ على هذا التراث بحجة رفض الغرب. لم ينشأ هذا الرفض من فراغ، بل أتى نتيجة لتاريخ الغرب في ممارسة الديمقراطية، حيث تعامل مع قضايا العالم الإسلامي السياسية بمنطق المستغل والمستعمر، فتم إفراغ مفهوم الديمقراطية من مضمونه، لتصبح أداة للهيمنة والسيطرة.

لقد تعاطى الغرب بازدواجية في تبني الديمقراطية، متخذاً من المصلحة الاقتصادية، والنفوذ السياسي أساساً لسياساته في ما اصطلح على تسميته بالعالم الثالث، ومن ضمنه العالم الإسلامي، من غير مراعاة للبعد الإنساني ولحق الشعوب في السيادة والاستقلال وتقرير المصير.

لقد شهد شريعتي عصر سعي الدول الغربية إلى الحكم والسيطرة وتوسيع سلطتها وتأثيرها عبر الاستعمار، في المقابل كانت الدول الإسلامية وبعض الدول في آسيا وإفريقيا وأميركا الجنوبية تناضل من أجل قضاياها العادلة في إنشاء الدول الوطنية، والتحرر من الاستعمار، وذلك من خلال المدّ الاشتراكي والشيوعي آنذاك الذي ساهم في شيوخ وانتشار مصطلح الإمبريالية، باعتباره مفهوماً يدل على الاستغلال والاستعمار للشعوب الفقيرة.

هذه السياسة الإمبريالية الغربية، ساهمت في رفع جدار اللاتفة مع العالم الإسلامي^(١)،

(١) راجع: ضياء الشكرجي، الديمقراطية.. رؤية إسلامية، دار الهادي، الطبعة الأولى ٢٠٠٣، ص ٣٨.

وبالتالي كان الرفض والمعارضة المطلقة لكل ما يصدر عن هذا العالم الغربي بحجة أنه ليس إلا ستاراً يخفي وراءه المطامع التجارية والاقتصادية في ثروات دول العالم الثالث. لذلك رفضت الديمقراطية بوصفها مفهوماً غريباً لما تحمله من آثام السياسة الاستعمارية الغربية. يقول شريعتي: «اختفت بالتدرج صور الطغيان السياسي والتفرقة الاجتماعية وطرق الاستغلال الغربي القديمة، ولكنها عادت في أشكال أشجع، كما تختبئ اليوم الأنظمة الرأسمالية تحت أقنعة الليبرالية والديمقراطية»^(١).

إذاً ينظر شريعتي إلى الديمقراطية باعتبارها نسخة متطورة تواكب العصر من خلال طرحها لشعارات إنسانية، لكنها في الحقيقة تخفي وراءها أكثر أشكال الطغيان السياسي بشاعة.

انطلاقاً من هنا، حدث لدى شريعتي انزلاق تحليلي قاده بأشكال متواصلة إلى اكتشاف موضوع آخر للتاريخ، أكثر راديكالية من البروليتاريا، فهو شرقي واقع تحت نير الاستعمار. لذا رفض شريعتي الاستعمار الذي مارس القمع اقتصادياً وسياسياً؛ فالمستعمرون يمسكون بواسطة نظام قمعي، لا يختلف عن التعامل مع الحيوان، يترجم عملياً سواء بإنكار القانون والثقافة وكل ما يتعارض مع مبدأ حقوق الإنسان.

لم يعارض شريعتي الغرب من باب التعصّب القومي أو الدعوة إلى الانغلاق والتقوقع تحت عناوين الهوية والأصالة، بل تأتي معارضته لسياسات الغرب نتيجة لممارسة هذا الغرب الديمقراطي، سياسات استعمارية عمل فيها على إذلال الشعوب وإخضاعها. لقد تمّ هذا الإخضاع من خلال سحق شخصية شعوب دول العالم الثالث وتحويلها إلى قطع مطيع^(٢).

والسؤال الأهم، كيف تمّ هذا الإخضاع؟ لقد تمّ بشكل خادع تحت شعارات وعناوين براقية مثل التحرر والديمقراطية والتنمية والحداثة، فقام المتغربون على حد تعبير شريعتي بفسح المجال للأوروبي لدخول مجتمعاتهم، فكانت بذلك تلك العناوين بمثابة حصان

(١) انظر: علي شريعتي، الحج الفريضة الخامسة، مصدر سابق، ص ٣٦٧.

(٢) راجع: علي شريعتي، الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص ٧٤.

طروادة لنهب ثروات الشرق وامتصاص خيراته ومصادرة طعام أبنائه، من دون أن يبدي المستغل أي ردة فعل على عملية النهب هذه.

لقد عمل شريعتي بدقة على وصف الآلية التي استخدمها المستعمر بغية استعباد الشعوب المضطهدة، متأثراً في هذا المجال بـ«فرانز فانون»^(١)، الرجل الذي آمن بالحكمة القائلة «لا يكفي تحرير الأرض، ولا بد من تحرير العقول»^(٢). لذلك عمل شريعتي على توعية الشعوب المضطهدة، وتنبئها إلى ممارسات الاستعمار الذي يمارس أشنع صور الاستغلال والهيمنة على مصائرهم، من خلال أجهزة دعاية عظيمة وأنظمة ديمقراطية تخفي وراءها طمعاً اقتصادياً يقود إلى نوع جديد من العبودية الفكرية والاقتصادية والثقافية.

يقول في ذلك: «العبودية قديماً كانت حبلاً ملفوفاً حول رقبة الإنسانية، أما اليوم أصبحت منظومة معقدة من العلاقات والمظاهر الاجتماعية والثقافية المضللة تهيمن على قلب المرء وعقله»^(٣).

هكذا يمهد الاستعمار للسيطرة والاستغلال من خلال مسخ ماضي الشعوب، وتحقير تاريخها، وتحويلها إلى مجموعات بشرية تائهة بلا شخصية أو حضارة، هذا المسخ ليس سوى مقدمة للسيطرة على العقول وإشعارها بالعجز والضعف، تمهيداً للسيطرة على الموارد الاقتصادية ونهبها. يقول تورين في هذا المجال: «الواقع التاريخي يشير إلى أن البلدان الغربية المهيمنة قد طورت الديمقراطية الليبرالية، لتفرض سيطرتها الاستعمارية على العالم»^(٤).

وفي السياق عينه، ينظر شريعتي إلى الأنظمة الغربية الديمقراطية، باعتبارها دولاً استعمارية، تتجلى ساحتها السياسة الاستغلالية في الانقضاخ على الأمم، فتعمل على

(١) فرانز فانون: (١٩٢٥-١٩٦١)، كاتب اجتماعي، من جزر المارتنيك، عرف بنضاله من أجل الحرية وضد التمييز والعنصرية، من أبرز أعماله «معذبو الأرض».

(٢) راجع: فرانز فانون، معذبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي وجمال أناسي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٤، ص ٦٣.

(٣) انظر: علي شريعتي، معرفة الإسلام، مصدر سابق، ص ١٨٤.

(٤) انظر: آلان تورين، ماهي الديمقراطية؟، مرجع سابق، ص ٢٩.

نفي خصائصها الوجودية وتهفت من مجتمعتها، وتاريخها، وثقافتها، وشخصيتها المعنوية، وذلك تمهيداً للإغارة على ثرواتها، وإمكاناتها الاقتصادية. لذلك أراد شريعتي أن يعمل العالم الثالث على اكتشاف ذاته والتمسك بثقافته وتاريخه وإعادة بناء شخصيته المعنوية ورفضه لمحاولات إغائه وإحاقه كتابع ومقلد للإنسان الغربي.

يظهر شريعتي السمة الأكثر أهمية وحسماً للإمبريالية وهي سيطرة الاحتكارات على الحياة الاقتصادية. لذلك يضع الإمبريالية في سياقها التاريخي كجزء من تطور الرأسمالية، إذ فهمها باعتبارها نتاجاً لقوانين حركة النظام الرأسمالي. هذا الفهم اللينيني للإمبريالية، جعل شريعتي يدرك حقيقة الهيمنة والاستغلال الأوروبي للعالم الثالث؛ فالرأسمالية المتقدمة في البلدان الإمبريالية، تسعى إلى السيطرة على بقية العالم وهذا هو التطور الطبيعي لها. لذلك اتجهت إلى دول العالم الثالث لتحقيق غاياتها الاقتصادية ونموها الرأسمالي. يقول شريعتي: «إننا سلبنا كل ما نملك، وبقينا جياعاً حتى شبع العامل، وصاحب العمل عندكم امتلاً على أساس نهب الشرق»^(١).

إذاً، تحول الصراع الطبقي ليكون دولياً بين الدول الغنية الاستعمارية في سعيها إلى التنمية والاستغلال والسيطرة، والدول الفقيرة المنهوبة والمستغلة والمعدبة. وهنا يتساءل شريعتي: أي أممية هذه؟ هل الأممية هي بين غرب مستغل، رأسمالي، استعماري، يدها مليتان بثروات الشرق؟ هذا الشرق المنهوب والفقير، يدها فارغتان، هذه الأممية هي وهم كاذب وخادع، ولكي تتحول إلى حقيقة يجب أن تقوم على أساس المساواة والعدالة بين الدول^(٢).

دفعت ممارسات الغرب الاستعمارية شريعتي إلى توجيه نقد إلى ما اعتبره تخاذلاً من الاشتراكيين الكبار، المناهضين للديمقراطية، الداعين إلى المساواة البشرية، فهم يتحدثون عن كل مفسد الليبرالية بشكل دقيق، ولكنهم لم ينبسوا ببنت شفة عن الاستعمار.

(١) انظر: علي شريعتي، العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص ٢٢٢.

(٢) راجع: علي شريعتي، مسؤولية المثقف، مصدر سابق، ص ١٨٦.

قد يذهب أنصار الديمقراطية في الدفاع عنها، إلى اعتبارها تجربة إنسانية لا تخلو من أخطاء، وبالتالي هي عملية ستقوم بتدعيم نفسها بنفسها، متسائلين على غرار فوكوياما: هل يوجد مجتمع أو دولة يرضي أو ترضي للإنسان كإنسان؟ فالديمقراطية عنده هي حتمية تاريخية يجب البحث في نقائصها وعيوبها، وبذلك تخدم الديمقراطية ذاتها من خلال إغنائها بالتفكير والنقد، والتقويم^(١). وهذا ما نجده عند شريعتي، عندما اعتبر أنّ الديمقراطية هي حقيقة العصر الكبرى، لكنه عمل في الوقت نفسه على إظهار المفاصل الناشئة لاقترانها بالليبرالية التي تؤدي حتماً إلى الاستعمار لما تحمله من أفكار السيطرة والرياح والهيمنة الاقتصادية والنظر إلى الشعوب الأخرى، كحيوانات استهلاكية.

لذلك انطلق شريعتي من رمز الديمقراطية، إن صح التعبير، فرنسا بلد الثورة الكبرى التي نادى بالمساواة والحرية والإخاء، ليعتبرها مثلاً صارخاً على الاستعمار الممارس تحت شعار الديمقراطية. يقول: «فرنسا فيكتور هيغو وأتباعه، من أصحاب القوانين التي تبذلت اليوم إلى مجتمع يضم القتلة والسفاحين الذين مارسوا أشنع أنواع الجرائم في إفريقيا، وتحديداً في الجزائر»^(٢).

لماذا هذا القتل والعنف ضد الشعوب المستعمرة، إنها المصلحة الاقتصادية التي تجعل الدولة الديمقراطية تحرق قيصرية من أجل منديل. هذا الأمر لا يقتصر على سياسة الدول فحسب، بل يتعداه ليصيب المجتمعات الديمقراطية نفسها التي انتشرت فيها الحرية والإنسانية والمساواة والعدالة، وساد فيها التعليم، وبلغت من التطور ما بلغته، وعاشت التجربة الديمقراطية، كل هذا لم يمنعها من التضحية بكل تلك المفاهيم والتراث الديمقراطي من أجل المنفعة الاقتصادية والسعي إلى الربح والاحتكار. في هذا التوجه يعطي شريعتي مثلاً على ذلك، فيقول: «ضغط مئات الآلاف من العمال الفرنسيين والإنكليز في القرن التاسع عشر على حكومتي فرنسا وإنكلترا ووقعوا العرائض للحيلولة دون عودة جيوشهما من مصر، وشمال إفريقيا والهند، لأجل أن ترتفع أجورهم عن طريق تصدير

(١) راجع: فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، مرجع سابق، ص ٢٧٥.

(٢) انظر: علي شريعتي، تاريخ الحضارة، مصدر سابق، ص ٣٥.

السلع، وقد رضخت الحكومة الإنكليزية ونظيرتها الفرنسية لطلب العمال، وأبقت جيوشها في إفريقيا»^(١).

يريد شريعتي، بنظرنا، أن يظهر أن الديمقراطية ليست نظاماً ثورياً أو أيديولوجياً، إذ استطاعت أن تحدث فرقاً نوعياً في توجهات شعوبها، فها هي الشعوب الأوروبية الديمقراطية على الرغم من ممارستها للتجربة في بلادها، تعاملت بانتقائية مع الشعوب الأخرى، ونفت عنها كل خصائص الديمقراطية التي نادى بها في مجتمعاتها^(٢). هذا الأمر يجعل من الديمقراطية شعاراً لم يتحقق على أرض الواقع. فلا يمكن أن يكون الإنسان ديمقراطياً على جانب من المتوسط واستعمارياً على الجانب الآخر. أما في الجانب الآخر، فنلاحظ أن شريعتي يكنّ عداً شديداً لازدواجية المعايير التي تمارسها الدول الغربية في الشرق، وبالتالي يرجع إليها كل الولايات السياسية والاجتماعية والبؤس الاقتصادي الذي ترزح تحته شعوب العالم الثالث. ومع ذلك، يوجه انتقاداً إلى بعض المفكرين الشرقيين الذين ذابوا في الحضارة الغربية معتبرينها المثل والمثال، فسمحوا لها بممارسة أطماعها التوسعية في دولهم.

وخلاصة القول، لم يكن شريعتي رجعياً أو مقلداً، بل كان همه الأساس كشف الاستعمار وفضح ادعاءاته الزائفة بالحرية والديمقراطية، من دون التوقف داخل الذات الدينية أو القومية، بل الانفتاح المشروط بالعدالة والمساواة.

٢-٢. الإنثم الليبرالي

«كل المجتمعات ستصل إلى الديمقراطية الحرة الليبرالية سواء طال أو قصر زمن

(١) انظر: علي شريعتي، الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص ٢١٥.

(٢) يظهر شريعتي عنف الاستعمار الغربي فيقول: «قصف القوات الفرنسية للعاصمة الجزائرية برضى الأكثرية عام ١٨١٢ دليل واضح على أن الاستعمار الذي كان يعكف على الإبادة الجماعية والقضاء على ثقافات وتاريخ الشعوب وليد الحكومات التي جاءت إلى السلطة على أساس الديمقراطية، والتي تؤمن بالليبرالية». انظر: علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ٢١٣.

وصولها»^(١)، هكذا نظر فوكوياما إلى الديمقراطية الليبرالية كحتمية تاريخية. إنها النظام الأمثل الذي ستصل إليه البشرية في نهاية التاريخ. تتلاقى الديمقراطية والليبرالية، فلا توجد واحدة منهما إلا إذا وُجِدَت الثانية، كما تغيب إحداهما حين تغيب الأخرى.

الليبرالية الغربية متلازمة مع الديمقراطية، لذلك نظر شريعتي إلى هذا التلازم على أنه المرض الأساس الذي أصيبت به الديمقراطية، فهو لم ينكر أهمية الديمقراطية كحقيقة عصرية لا يمكن الاستغناء عنها، إلا أنه لم يجعل منها حتمية تاريخية كما فعل فوكوياما مثلاً، إنما هي نظام سياسي يحمل معه أوجاعه. تتجلى هذه الأوجاع بال رأسمالية أو الليبرالية، بما يمثلان من أيديولوجيا قائمة على المنفعة والربح والهيمنة الاقتصادية. وقد محورت الرأسمالية فلسفتها حول المادة وأرست حقلاً جديداً للحكم يتمحور حول الحرية شعاراً إنسانياً يعمل لمصلحة الطبقة البرجوازية^(٢).

لا يتخلى شريعتي عن مقارباته الماركسية في مسألة الديمقراطية، فهو ينظر إليها باعتبارها نظام حكم يعمل لمصلحة الطبقة البرجوازية، ويستدل على موقفه هذا بغايات الثورة الفرنسية نفسها. يقول: «الثورة الفرنسية ثورة بورجوازية لم يفكر فيها الثوار بتعديل الثورة، وإزالة الفاصلة الطبقاتية، وبالتالي لا تعني الثورة الفرنسية التقدم والرفق طالما لم يكن هدفها تعديل الأوضاع الاقتصادية»^(٣).

هكذا تغدو كل الأنظمة الغربية الديمقراطية أنظمة غير تقدمية أو راقية، لأنها لم تهتم بالبعد الاقتصادي المتمثل بالمساواة الطبقيّة. فالحرية والإخاء والمساواة كانت شعاراتها كاذبة لاستغلال الإنسان للإنسان، فكيف يمكن الحديث، بحسب شريعتي، عن الديمقراطية والرأسمالية معاً؟ وكيف يجتمعان إلا في حالة تحول الديمقراطية إلى غطاء خادع لكل غايات الرأسمالية، وتلك هي أخطر أضرار الديمقراطية وأكثرها خداعاً. يتفق موقف شريعتي مع ما يقوله غارودي: «الديمقراطية مرض غربي، تقوم على تكييف نظام الإنتاج

(١) انظر: فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، مرجع سابق، ص ٢٧٩.

(٢) راجع: جورج طرابيشي، هرطقات، مرجع سابق، ص ٩٨.

(٣) انظر: علي شريعتي، تاريخ الحضارة، مصدر سابق، ص ٧٣٧.

والاستهلاك وتلاعبات الإعلام المزعوم، لذلك يجب مجابتهها ومواجهتها لما تحمله من آفات خطيرة^(١).

إذاً، ترفض الديمقراطية من خلال صفة الرأسمالية الملازمة لها، والتي تفسح المجال - أي الرأسمالية الليبرالية - أمام حرية الاعتقاد بغية ضمان مصالحها للتأكيد على إباحة وحرية كل ألوان الفساد والاستغلال الاقتصادي. إنها باختصار نظام الشركات الاحتكارية الكبرى التي تديرها البرجوازية الحديثة، فتحول الأوروبيون أنفسهم إلى عبيد لهذه الشركات الاحتكارية التي امتصت دماءهم^(٢). وبالتالي لا تكون الديمقراطية إلا شعاراً إنسانياً مزيفاً بالحرية والمساواة، وهي تتحول بفعل الرأسمالية إلى ديمقراطية ليبرالية لا روح فيها، بل مادة اقتصادية بحتة. هذا الأمر لا ينكره حتى أنصار الديمقراطية نفسها، يقول تورين: «الديمقراطية تدهورت، في خضم افتقادها لأي مضمون جديد، حتى أصبحت كناية عن حرية استهلاك»^(٣).

لا يرى شريعتي في الديمقراطية الليبرالية إلا استمراراً للنظام الإقطاعي القديم ولكن بعنوان الحرية باعتبارها شعاراً جرى تسخيفه، والقضاء عليه وتحويله إلى بعد اقتصادي فقط، لنهب كل مصادر الثروة والوجود عند الكادح الأوروبي ومن ثم عند الأصفر والأسود والمسلم والهندي خارج أوروبا.

يشبه شريعتي الكثير من نقاد الديمقراطية الذين رأوا فيها عملية تطويرية قادرة على إصلاح أخطائها ومعالجة عيوبها وزلاتها، لذلك عمد إلى رفضها من زاوية ما اعتقده فيها من ثقافة ملائمة للبرجوازية الحديثة، من دون التعمق في آليات الديمقراطية ومؤسساتها، وسير العملية السياسية فيها والتي تستطيع تطوير الحياة الديمقراطية من خلال الاستفادة من المفاصل التي تظهر على أرض الواقع. الديمقراطية قوة ديناميكية تستبدل الأخطاء بمزايا،

(١) انظر: روجيه غارودي، وعود الإسلام، ترجمة ذوقان قرقوط، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٥، ص ١٠٢.

(٢) راجع: علي شريعتي، الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص ٢١٣.

(٣) انظر: آلان تورين، ماهي الديمقراطية؟، مرجع سابق، ص ١٦.

وتقوم على درجة عالية من التغيير الاجتماعي، وتفتح المجال أمام القدرات، وبالتالي لا يمكن الركون فقط إلى عدم المساواة الاقتصادية لنسف كل العملية الديمقراطية، لأنها ستستمر داخل المجتمعات الديمقراطية الليبرالية.

في دراسته لتطور العملية الديمقراطية يقول روبرت دال: «الرأي العام في الدول الديمقراطية يميل، على ما أظن، إلى التقدم نحو التزام أكثر شمولاً من أي وقت آخر بمفاهيم مثل المساواة الذاتية والاعتبار المتكافئ. إن للثقافات الديمقراطية طاقة هائلة على تصحيح إخفاقاتها، وعلى المدى البعيد تتحقق عموماً السيطرة للرأي العام في الدول الديمقراطية»^(١).

يمثل رأي دال اعترافاً مباشراً بعيوب الديمقراطية في المجتمعات العصرية، وبالتالي عدم إنكار أن العملية الديمقراطية قد تكون وفقاً على خدمة المصالح الخاصة لفئات معينة بالدرجة الأولى، ما يحول دون تمكّنها من تحقيق المصلحة العامة. وهذا ما لم يلتفت إليه شريعتي في بحثه عن الديمقراطية إذ يعتبر أنّ عيوبها تلائم ثقافة البرجوازية^(٢)، أو حتى تسعى للربح والهيمنة الاقتصادية. هذه العيوب لا تلغي من أهمية كون الديمقراطية النظام الأمثل للحكم بالرغم مما يلحق بها من زلات أو مفاسد، تستطيع العملية الديمقراطية نفسها أن تعالجها لما تحمله من خصائص تطويرية.

لكن نقد شريعتي للديمقراطية لا يقتصر على كونها نظاماً رأسمالياً فحسب، بل يتعداه ليظهر عدم إيمانه بالديمقراطية نفسها وهي المكونة من آراء غالبية المواطنين. إذ لم ير شريعتي فيهم أي قدرة على التغيير والتطوير السياسي، بعد أن سلبتهم الليبرالية الروح والعواطف والأحاسيس الإنسانية، فتحولوا إلى عناصر متحركة وجثث بلا روح أو مبادرة في ظل نظام اقتصادي خالٍ من الاعتبارات الإنسانية.

لذلك تصبح الديمقراطية ساحة تصول وتجول فيها استغلالات السلطات المادية النفعية، فيتحول الإنسان إلى مجرد حيوان استهلاكي اقتصادي، لا قدرة له على إحداث

(١) انظر: روبرت دال، الديمقراطية ونقادها، مرجع سابق، ص ٣٠٣.

(٢) راجع: علي شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، مصدر سابق، ص ١١٤.

أي تغيير، بل يستسلم للأمر الواقع، تماماً كما في النظام التيوقراطي حيث الاستبداد الديني. يقول شريعتي: «لقد استغلت الليبرالية الديمقراطية كمظلة لأعمالها في استغلال الإنسان ونهبه فتحوّلت الديمقراطية شعاراً كاذباً شأنه شأن التيوقراطية»^(١).

تساوى إذًا، الديمقراطية الليبرالية بالتيوقراطية عند شريعتي، من خلال مسخ الإنسان واستغلاله اقتصادياً، وبالتالي فإن مساوى الديمقراطية لا تقل شأنًا عن مساوى التيوقراطية. فالديمقراطية لا تستوفي جميع حقوق الإنسان، ولا الحكم الديني بعيد عن هذه المقولة^(٢)، أما الحرية المزعومة في الديمقراطية فتمائل مقولة الحق الإلهي، كلاهما يعملان من أجل استغلال الإنسان عبر شعارات فارغة لا تستند إلى أي حق علمي، بل هي وسائل للسيطرة والتملك.

٢-٣. الديمقراطية والبرجوازية

لم ينظر شريعتي إلى الديمقراطية إلا من زاوية العدالة الاقتصادية، فأسقط خلفياته الماركسية على فلسفة الديمقراطية، وعمل على رفضها وتبيان مساوئها من هذه الزاوية فحسب. فهو لم يتناول الديمقراطية من زاوية استبداد الأثرية مثلاً، كما لم يتطرق إلى مسألة المؤسسات التمثيلية في الديمقراطية، بل كان همه الأول والأخير إبراز ما تحمله الديمقراطية من أضرار على الطبقة العاملة، وما تعطيه من مكاسب للطبقة البرجوازية. فالأثرية في الديمقراطية عنده، هي البروليتاريا المستغلة والمقهورة والمستعبدة تحت عناوين الحرية المخادعة والمساواة الواهمة، والأقلية عنده هي الحاكمة بفعل تراكم الثروات وسياسات الاحتكار والهيمنة. يلتقي شريعتي في هذا المجال مع القلق الذي عبر عنه جون ستيورات ميل^(٣): «متشائم من الديمقراطية في المجتمعات الصناعية، باعتبارها الشكل العادل الوحيد

(١) انظر: علي شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، مصدر سابق، ص ١٧٧.

(٢) راجع: عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية، مرجع سابق، ص ١٠٨.

(٣) جون ستيورات مل: (١٨٠٦-١٨٧٣)، فيلسوف واقتصادي بريطاني نشر العديد من المقالات والكتب تناول فيها بالبحث قضايا فلسفية وسياسية، أسى المبادئ عنده هي حرية الفرد والتنوع والعدالة.

للحكومة، ولكنها أكثر ظلماً وجوراً، لأنها في الوقت نفسه، هي حكم الأقلية التي تمتلك رأس المال»^(١). هذا هو جوهر العملية الديمقراطية الذي يتجلى بكونها نظاماً طبقياً يحكم من خلال أقلية تمتلك المقومات المادية والاقتصادية في ظل نظام اقتصادي حر يقوم على المنافسة، والمضاربة، يقع ضحيتها الفقراء.

ينظر شريعتي، برأينا، إلى الديمقراطية على أنها ليست فعلاً حكم الشعب كله مباشرة وحتى ليست حكم الأغلبية، إنما هي في الواقع حكم الأقلية السياسية، وبذلك اتسع البون بين الديمقراطية النظرية والديمقراطية العملية، فلو حققت الديمقراطية حكم الغالبية لكانت هذه الغالبية تنقاد وراء المصالح الخاصة بها، ويكون الرأي في ظاهره لمجموع الشعب، أما في حقيقته فهو رأي قلة من الشعب تمكنت من السيطرة على الحكم بأساليب الدعاية المركزة، فعملت على تعميق الفروق الطبقيّة بين أفراد المجتمع. وتم القضاء على مبدأ المساواة الاقتصادية، وتحول أفراد الشعب بكامله نتيجة لذلك إلى قطع من الحيوانات الخائفة المجتهدة التي ترعاها الحكومة البرجوازية الصناعية.

نعتقد أن جوهر نقد شريعتي للديمقراطية يتعدى سيطرة الرأسمالية عليها، ليذهب إلى ما تركه هذه السيطرة في سلوك الناس، وأخلاقهم، فتحولهم على حد تعبير توكفيل^(٢) إلى قطعان نشيطة للإنتاج والاستهلاك^(٣). الديمقراطية خطيرة لكونها تخلع طلاء من الذهب على الأغلال التي تقيد بها الناس فتجعلهم أقل ميلاً إلى التمرد والثورة على قيود النظام القائم. وهذا يناقض كل أفكار شريعتي الثورية والداعية إلى النهضة الدائمة ورفض المأسسة السياسية.

تعني الديمقراطية بالنسبة إلى شريعتي، استبداد الطبقة البرجوازية الحاكمة وسيطرتها

(١) انظر: جون ستوارت مل، عن الحرية، ترجمة هيثم الزبيدي، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٧، ص ٦٢.

(٢) ألكسي دو توكفيل: (١٨٠٥-١٨٥٩)، مؤرخ ومنظر سياسي فرنسي، اهتم بالسياسة في بعدها التاريخي، أشهر آثاره: «حول الديمقراطية في أميركا»، الذي رصد فيها كل ما تركه الديمقراطية من أثر في المجتمع الأمريكي.

(٣) راجع: ألكسي دو توكفيل، حول الديمقراطية في أميركا، مرجع سابق، ص ٧٧.

على العقول والأفئدة بكل تلك الشعارات التي تحملها والتي لم تجد لها يوماً تطبيقاً واقعياً. وهذا ما دفع روبرت دال إلى القول: «إن الأنظمة الديمقراطية الموجودة في عالم الواقع ليست ديمقراطية دوماً بكل معنى الكلمة، إذ إن هذه الأنظمة تخفق في جوانب معينة من الوصول إلى المعايير الديمقراطية»^(١).

النظرية الديمقراطية لم تتحقق على أرض الواقع، وما يمارس عملياً يختلف في جوانب كثيرة مع التنظريات للديمقراطية. لذلك لا يهتم شريعتي كثيراً بشعارات الحرية والعدالة والمساواة، فما هي إلا قناع خادع للطغيان الوحشي^(٢)، أي طغيان الحكومة البرجوازية التي تمارس عكس تلك الشعارات المقدسة كلها، وهي على الاستعداد للتضحية بالديمقراطية نفسها من أجل تحقيق المصالح والمنافع.

لذلك نعود إلى السؤال الأساس: ما وضع الإنسان في ظل الديمقراطية؟ هل يمكنه الانتفاضة على ما تفرضه عليه من واقع اقتصادي معين؟ وهل يملك أصلاً قدرة على الانتفاضة؟

لا يستطيع الإنسان المعاصر أن يثور ضد أشكال الاستغلال الطبقي في النظام الديمقراطي. فالرأسمالية قد مارست عليه تزويراً ثقافياً هائلاً جعلته يرتمي في أحضانها. لقد سخرت الديمقراطية عند شريعتي العلم والحرية لخدمة أهدافها ومصالحها، فحولت الإنسان إلى آلة تعمل ضمن نظام ميكانيكي في ظل سيادة التكنولوجيا^(٣)، فوقع في نهاية الأمر في كنف الرأسمالية التي لا ترحم والتي حولته إلى مجرد مستهلك لا أكثر ولا أقل. الديمقراطية أقسى وأمر من الديكتاتورية، لأنها تتخفى وراء عناوين وفكر وعقيدة، كلها طروحات رائعة من الناحية النظرية، لكنها على أرض الواقع تمارس ديكتاتورية أقطع،

(١) انظر: روبرت دال، الديمقراطية ونقادها، مرجع سابق، ص ٢٩٩.

(٢) راجع: أشعيا برلين، أربع مقالات في الحرية، ترجمة عبد الكريم محفوظ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي - دمشق، ١٩٨٠، ص ٣٧١.

(٣) راجع: علي شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، مصدر سابق، ص ٩٥.

حين تجعل الإنسان يلهث وراء أوهام الربح والإنتاج والتنمية الاقتصادية التي لا يناله منها شيء غير كونه مستهلكاً لإنتاج الرأسمالية الحاكمة.

هذا التحليل الماركسي لشريعتي حول مسألة الديمقراطية لم يستطع الخروج منه، بل كان المنطلق الأساس في تحليلاته للأنظمة الديمقراطية، حيث يظهر انتقاده لها بكونها النقيض الأيديولوجي لأفكاره واتجاهاتها. فشريعتي، كما توكفيل، يحاول أن يصلح الديمقراطية من داخل الديمقراطية نفسها، وأن يحد من أعراضها، ويخفف من آلامها، لذلك سعى إلى مقاربتها من زاوية الرأسمالية، نافيةً عنها كل مزاياها كنظام نقيض للاستبدادية، أو كنظام يحكم الشعب فيه بنفسه، مبيناً مدى سيطرة الرأسمالية عليها.

إلا أنه يلتفت إلى أن الديمقراطية نظام متغير ومتحول، تتغير فيها القوانين بسهولة، لأنها تتبع أسلوب الحوار والمناقشة والإقناع. والأهم من ذلك كله، أن شريعتي لم يعر انتباهاً لمسألة المساواة التامة في الحقوق التي تتميز بها الديمقراطية، والتي من المفترض أن تمتلك نظاماً أصيلاً لإقرار العدل الذي هو من أهم الوظائف التي من أجل تحقيقها قامت الدولة.

أما في مسألة الأقلية والأكثرية والتي حصرها شريعتي في البعد الاقتصادي الطبقي^(١)، فهي ليست ثابتة في المجتمعات الديمقراطية، إذ إنها عرضة للتغيير والتبدل نتيجة حرية الرأي والمساواة في مجتمع يعتمد على التعددية السياسية وجماعات الضغط، والأمثلة عديدة في الديمقراطيات التي ثارت فيها الأكثرية العمالية ضد البرجوازية عندما رأت أن مصالحها في خطر.

كما أن تصور شريعتي لأكثرية مخدوعة وغير واعية لمصالحها، لا يتوافق كثيراً مع الوقائع السياسية في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة، والتي تتميز بنضج عقول الناس، وزيادة وعي الشعوب بعد تقدم التكنولوجيا والتعليم والثقافة ووسائل الإعلام، وزيادة

(١) يعتقد فوكوياما أن التركيب الطبقي غير المتساوي بدرجة عالية وكل العادات الذهنية التي تنتج منه تشكل عقبة في وجه تحقيق الديمقراطية. لكن الديمقراطية ستكون قادرة على التآليف بين الطبقات. راجع: فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ، مرجع سابق، ص ٢٤٣.

الاتصالات العلمية. فأَيّ عملية خداع ستمارس على الناس في الديمقراطيات المعاصرة؟ فالديمقراطيات تقوم على مهاجمة العلاقات الاجتماعية التقليدية، وتستبدل المزايا المتوارثة بمواصفات جديدة، كما تقوم على المهارة والتعليم الذي يساهم في خلق درجة عالية من الوعي والتغيير الاجتماعي التي تساعد على معالجة الكثير من المشكلات التي قد تواجه الديمقراطية.

والسؤال الذي نطرحه على شريعتي نفسه، ما هو المعيار لقياس المجتمع الديمقراطي؟ هل المعيار الاقتصادي فحسب؟

الديمقراطية حقيقة واقعة لا يمكن إنكارها، كما لا يمكن اعتبارها نظاماً مرضياً للإنسان كإنسان، إنما هي نظام حكم، ومذهب فلسفي في آن واحد، ظهرت على يد كبار الفلاسفة في أوروبا، وكانت غايتهم محاربة الحكم الاستبدادي الذي ساد هناك، ثم تحولت إلى نظام حكم كان يتطور باستمرار بتطور التجربة والعلم والعقل.

لقد تعاطى شريعتي مع الديمقراطية من خلال أيديولوجيته المناهضة للرأسمالية وتوجهاتها الاقتصادية، انطلاقاً من مقولة ماركس بأنها بضاعة مادية، تجر القيم الإنسانية نحو الانحطاط والإبادة، وقيم الإنسان فيها بالمال وبالتالي يصبح الإنسان فيها رق بطنه^(١). من هنا ذهب شريعتي إلى اعتبار الرأسمالية شبكة سرطانية فسخت الإنسان من الداخل والخارج، واستعملت الدين لمنع تحقيق المساواة وإلغاء الفروق بين الطبقات.

هكذا تبدو الديمقراطية وكأنها آفة العصر الكبرى، تجاوزت ما في النظم السياسية الأخرى كالاستبدادية والملكية من مساوئ لتصبح تعبيراً عن انحطاط العالم السياسي وتراجعها، بدلاً من أن تشكل مثلاً للتقدم والرقى في المجال السياسي، فتمسي الديمقراطية عدواً للحرية والتقدم والمساواة: «إن أكبر عدو للحرية والديمقراطية الغربية، هو الديمقراطية نفسها، والليبرالية ذاتها والحرية الفردية».^(٢)

وخلاصة القول في هذا الصدد، يعيش شريعتي برأينا هاجس التسلط المالي، المستمر

(١) راجع: علي شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، مصدر سابق، ص ٦٩.

(٢) انظر: علي شريعتي، تاريخ الحضارة، مصدر سابق، ص ٧٥٢.

كأحد أضلاع المثلث الحاكم التاريخي (المال - الدين - السياسة) وهو يرى أن تقدم هذا الضلع يشي بانتهاء حتمي للمنتظم السياسي لما يحمله من آفات على أخلاق البشر وسلوكهم. فلطغيان قوة رأس المال بقوة الديمقراطية نفسها خطر شديد على مصير الإنسان، خصوصاً عندما يتحول النظام الديمقراطي إلى مسوغ أخلاقي للهيمنة المتزايدة للنفوذ المالي، عندها تفقد الديمقراطية مصداقيتها، وتفرغ من مضمونها الذي يهدف إلى المساواة بين الناس في حق المشاركة في القرار، وبالتالي تصبح هذه المساواة مجرد شعار نظري بين متسلح بسلطة المال ونفوذه، ومواطن عادي لا يملك سوى حقوق نظرية في المساواة عندها يكون الإيمان بالديمقراطية الواقعية نوعاً من البله والسذاجة.

٢-٤. خدعة الديمقراطية

لا يمكن القول إن الحكومة الديمقراطية أو المجتمع الديمقراطي سيكون مثالياً وخالياً من العيوب والنقائص. والواقع أن الديمقراطية مرت بمراحل سلبية لا يمكن إنكارها، ذلك أن بعض مراحل الديمقراطية لا يتوافق مع المعنى القديم لها^(١). هذا المعنى الذي انطلق منه شريعتي في الاعتراض على الديمقراطية ورفضها كما فعل أفلاطون، باعتباره الديمقراطية فعل خداع لعوام الناس؛ فمعيار صحة الديمقراطية وعدم صحتها هو آراء عامة الناس التي تسعى الحكومة إلى كسبها، وبالتالي تهتم بتأييد الغالبية لها، أكثر من اهتمامها بالعمل لتقدم البلاد.

إذاً يضعنا شريعتي منذ البداية أمام مجالين مختلفين: المجال الأول، تطور البلاد وتقدمها لا ينسجم بتاتا مع المجال الثاني أي آراء الأكثرية الشعبية. وكأنه يريد أن يقول لنا، إن الديمقراطية في استنادها إلى الأكثرية الشعبية كمصدر للسلطات تقضي على أي إمكان للتطور والتقدم. يقول شريعتي في هذا الصدد: «الديمقراطية حين نتحدث عنها، فإننا نعني الديمقراطية لعامة الناس، وليس لمجموعة معينة مثل الطبقة المثقفة في المجتمع أو ما

(١) راجع: مسعود بورفرد، الديمقراطية الدينية في الفكر السياسي الإمامي المعاصر، تعريب محمد حسن زراقت، دار المعارف الحكومية، ٢٠٠٨، ص ٣٠.

يقابلها، وبما أن عامة الناس أناس عاطفيون، فإن أغلب الآراء المأخوذة عنهم هي نتيجة العاطفة والإحساس، وليس نتيجة العقل، لهذا فإن الآراء التي تحصل عليها الديمقراطية هي آراء مصدرها العواطف والأحاسيس وليس العقل»^(١).

هكذا يبدي شريعتي قلقاً على الديمقراطية من زاوية أن تتحول مشاركة الجماهير فيها إلى انحراف نحو العواطف والبعد عن مخالفة العقل، ما يعني أن هذه الأكثرية لم تبلغ النضج الكافي والوعي المطلوب الذي يمكنها من إدارة البلاد إدارة عصرية ومنطقية تستند إلى المصلحة العامة المجردة.

يقودنا موقف شريعتي إلى تخوفه الدائم من آراء الأكثرية، ليس من باب استبدادها كما فعلت أكثر التحليلات حول الديمقراطية والتي رأت في استبداد الأكثرية ميلاً إلى تأسيس حكومة مستبدة باسم الإدارة العامة، تقمع فيها الأقلية، بل من خلال العملية الديمقراطية نفسها التي تتيح لعامة الشعب أداءً محورياً في إنشاء السلطات السياسية، وما يمكن أن يلف هذه العملية من زلات ومفاسد تدمر الديمقراطية نفسها.

لا يميز شريعتي بين ديمقراطية حديثة وأخرى قديمة. يأخذ مفهوم الديمقراطية اليوم أشكالاً مختلفة، ويرتبط بأفكار متفاوتة وعديدة. فما طرح حول الديمقراطية من أفكار في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر يختلف عما كان قد طرح عنها في أثنينا؛ فالديمقراطية ينظر إليها في سياق تطوري، وفي ضوء النظرة الحداثوية للإنسان^(٢).

لكن شريعتي يقف في بحثه عن الديمقراطية على مسألة سلطة الشعب؛ تلك المسألة التي لم يستطع أن يتجاوزها في أي بحث عن الديمقراطية، إذ ركز في كتاباته على تبيان الفساد الذي يلحق بالعملية الديمقراطية، ليستخلص من ذلك كله عدم قدرة البشر على حكم أنفسهم، لما فيهم من مركبات نقص وجودية تحتاج إلى موجه أو قائد، يضعهم على الطريق

(١) انظر: علي شريعتي، تاريخ الحضارة، مصدر سابق، ص ٧٥٥.

(٢) راجع: ديفيد هيل، نماذج الديمقراطية (I) (II)، ترجمة: فاضل جنكر، معهد الدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٦، ص ٧٢.

الصحيح وكأنه، بشكل أو بآخر، يستعيد فكرته حول ضرورة وجود الملهم أو الزعيم ليجتاز بالشعب المرحلة الانتقالية التي تمكنه من حكم نفسه بنفسه فيما بعد.

وهذا ما بدا جلياً في رفضه ديمقراطية الأرقام، وتأكيدُه أن جميع الذين يتحدثون عنها أو الذين حكموا باسمها يكذبون على الناس ويخدعونهم، ويتظاهرون بها^(١)، لأن الديمقراطية ليست في الواقع سوى فن الخداع. والسؤال الأهم: كيف استنتج شريعتي أن الديمقراطية خداع؟ وهل الخداع عنده يصيب المبدأ أم الفكرة أم الآلية؟ وهل شريعتي فعلاً مؤمن بالديمقراطية؟

يبدأ شريعتي بتحليل الواقع الديمقراطي، انطلاقاً من آلية الانتخاب التي يعترها الكثير من الشوائب، يقول في ذلك: «من السطحية بمكان أن نفترض أن السواد العام من الجماهير، الذي يشكل أكثرية الأصوات، ينتخبون مرشحين على أساس دراسة دقيقة لشخصيات المرشحين انطلاقاً من رؤية فلسفية واجتماعية خاصة»^(٢).

إذاً، في الديمقراطيات لا وجود لأيدولوجيا موجهة تستند إليها الجماهير في اختياراتها، فضلاً عن عدم قدرة الجماهير نفسها على اختيار سليم وعلمي للسلطة المنتخبة. فالديمقراطية إذاً لا تصلح أبداً في المجتمعات غير المتطورة، لأن الأكثرية غير مؤهلة أبداً للاختيار، لما تفتقده من قدرة على التصور العلمي الدقيق لمستقبلها السياسي وغاياتها الإنسانية.

أما الديمقراطية في المجتمعات المتطورة فهي فاسدة، وذلك لما من شأنه أن يؤثر في اختيارات الأكثرية. فالديمقراطية الغربية تقوم على صناعة الرأي والحرية والافتراء العام. والسؤال الذي يطرحه شريعتي: من يستفيد من هذه العملية ويجرها لمصلحته؟ إنه الأقوى الذي يستطيع التأثير بأساليب مباشرة وغير مباشرة في تكوين الرأي العام وصناعته.

يتوافق شريعتي مع التوجهات الماركسية، فقد توصل ماركس في تحليله النظام الرأسمالي إلى أن القوى الرأسمالية تستطيع من طريق امتلاكها أدوات الإنتاج أن تسيطر

(١) راجع: علي شريعتي، تاريخ الحضارة، مصدر سابق، ص ٧٥٨.

(٢) انظر: علي شريعتي، الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص ٢٠٨.

على الرأي العام وتنشئ ديكتاتوريتها ذات الغلاف الديمقراطي^(١). يتطابق شريعتي مع هذا التحليل الماركسي فيقول: «إن الديمقراطية تعمل من أجل الناس وهي للناس، لكنها حكومة ديكتاتورية، لأنها تسلب الناس حقهم في التدخل في أمور الدولة، لما تملكه من المال والقوة التي تصنع الأصوات»^(٢).

الديمقراطية الغربية ما هي إلا إسباغ أظهر الشعارات الإنسانية على ممارسات منحطة ومعادية للإنسانية. ذلك لأن عملية تكوين السلطة ما هي إلا أشع عملية لتزوير الأصوات بطريقة غير مباشرة، باستخدام الوسائل الإعلامية المعاصرة كلها. فالناس أحرار بالإدلاء بأصواتهم، لكنهم عبيد في صياغة الصوت، إذ عبثت الدعاية في أدمغتهم بواسطة المال، ثم تركوا أحراراً يدلون بأصواتهم لمصلحة أي مرشح يختارونه^(٣).

تلك هي خدعة الحرية وحق الاختيار في الديمقراطيات التي رأى فيها شريعتي مجرد مسرحية يسيطر عليها رأس المال، وتوجهها البرجوازية من خلال صرف الملايين من الدولارات للإعلام والإعلانات الانتخابية^(٤) لتوجيه الرأي العام نحو غاياتها ومصالحها الفئوية الضيقة.

واللافت في هذه العملية هو عدم وعي الفرد لحقيقة مصالحه. فالديمقراطية الليبرالية قد أعطته الحرية في الاختيار، لكنها أملت عليه بطريقة غير مباشرة هذا الاختيار. فالتزوير هنا هو تزوير أخلاقي وقانوني، والديمقراطية لم تعد سوى إجرائية لإحصاء الأصوات بالصناديق بأمانة ودقة، لكن النتيجة ستكون فوز أولئك الذين وجهوا عملية الاقتراع لما يملكونه من وسائل اقتصادية ضخمة. المعيار الأساسي للانتخاب في الديمقراطيات إذاً هو المعيار الاقتصادي، وهذا ما نبهت إليه الماركسية حين دعت الطبقة العاملة إلى الحكم لما وجدت بهذا العامل من سيطرة جديدة للبرجوازية بأساليب متطورة وعصرية.

(١) راجع: كارل ماركس وفريدريك إنجلز، البيان الشيوعي، مرجع سابق، ص ١٥٦.

(٢) انظر: علي شريعتي، تاريخ الحضارة، مصدر سابق، ص ٦٧٧.

(٣) راجع: علي شريعتي، الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص ٢١٠.

(٤) راجع: أمير رضائي وفيروز راد، تطوير الثقافة، مرجع سابق، ص ٤٠٧.

من هنا تنشأ ديمقراطية الشخصيات والرؤوس وليس ديمقراطية الآراء. إن ديمقراطية الرؤوس هي ديمقراطية فاسدة، تمسك بها البرجوازية من خلال منظومة صنع التوجه العام، وتشكيل الرأي العام. هذا ما نلاحظه في الصناديق التي تعبر عن أصوات الرؤوس المملوكة للدعاية والمصالح التي تمكنها تغيير آراء الناس بسهولة^(١).

السؤال الأهم: «هل تضمن الديمقراطية وصول الأفاضل إلى السلطة؟ أم أنها تشجع البلهاء في الدخول إلى معترك السياسة؟».

لا يكتفي شريعتي في رفض الديمقراطية من باب آلية الانتخاب المرتبطة برغبة الأكثرية، فهو فضلاً عن تشكيكه بفساد الديمقراطية لجهة تأثير المال على آراء الناخبين، يعمد إلى التشكيك بالمنتخبين أنفسهم، يقول: «إهانة كبرى نوجهها للجماهير الأوروبية وللمجتمع البشري أيضاً، إذا اعتبرنا أن الأشخاص المنتخبين هم أكفأ وأليق أبناء الإنسانية المعاصرة»^(٢).

هكذا تكون الديمقراطية لا تلتفت إلى الأشخاص المؤهلين فعلاً للقيادة والحكم. فرجال الحكومات الديمقراطية ليسوا مزودين بالمؤهلات الكافية لإدارة شؤون الدولة، والناخبون لا يستطيعون أن يحكموا على المسائل العامة، وأن يعجزوا عن اختيار أفضل المرشحين لينوبوا عنهم في ممارسة الحكم، لأن أكثر الناس ليسوا أكفأ في الشؤون العامة، ولذلك يختارون من هم على شاكلتهم، كما أن الناس يساقون غالباً وراء عواطفهم ولا يحكمون بالمنطق السليم.

يعطي شريعتي مثلاً على مدى ميل الديمقراطية إلى عدم انتخاب المؤهلين فعلاً للقيادة، فيقول: «كانت أكثرية جماهير فرنسا من الديغوليين، فلم أسقطت ديغول، وإن لم ينل ديغول الأكثرية، فلم انتخب الأكثرية خليفة لديغول من بين الوجوه الديغولية المعروفة، الذي كسب كل نفوذه واعتباره السياسي، وشخصيته من خلال ديغول نفسه؟»^(٣).

(١) راجع: علي شريعتي، تاريخ الحضارة، مصدر سابق، ص ٧٥٦.

(٢) انظر: علي شريعتي، الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص ٢١٠.

(٣) انظر: علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

لهذا تبدو ممارسة الديمقراطية على يد البشر بعيدة من الكمال^(١). فالآلية المتبعة تقيم حواجز كثيفة تحول دون ما تستوجبه السلطة من إيجاد صلة بين قادة أكفيا والجماهير، فينتهي بها الأمر إلى الفساد وسحق الإنسان من جديد في دوامة الصراع الطبقي والمصالح البرجوازية. يحاول جميع المرشحين لرئاسة أميركا وفرنسا ورئاسة الوزراء في بريطانيا إرضاء الطبقة البرجوازية، وهذا خير دليل على مدى تحكّم هذه الطبقة بالعملية الديمقراطية. يقول شريعتي: «قبل أن يتحالف المرشح لرئاسة أميركا أو فرنسا مع الجماهير كافة، نراه يتملق أصحاب المصارف والرأسماليين الكبار، وأصحاب الملاهي، ودور القمار، لكي يضمن أصواتهم، لأن المهزّب الأميركي، وقاطع الطريق أقدر على جمع الأصوات للرئيس بمئات المرات من المفكر، أو الكاتب الأميركي، إذ يمتلك أكثر الأصوات»^(٢).

هذا الرأي يقودنا إلى استنتاج مفاده عدم قدرة الديمقراطية على إنتاج طبقة سياسية حاكمة تعبر عن التطلعات المستقبلية لشعبها، فهي لا تهتم بوضع الرجل المناسب في المكان المناسب، فتهمل مبدأ التخصص، وفي هذا خطر كبير وشر مستطير^(٣)، إذ لا يمكن أن يؤدي العمل بإتقان من لا يعرفه، وإذا تولى إنسان رئاسة عمل لا يحسنه فستضعف رقابة الرئيس على المرؤوسين، وكذلك يضرب شريعتي بنظرنا أيضاً منطق السيادة الشعبية، فهو لا يؤدي حتماً إلى المساواة الفعلية، فمبدأ الاقتراع العام المتساوي (أي لكل إنسان صوت واحد) يؤدي في الواقع إلى عدم المساواة الفعلية لاختلاف كفايات الأفراد بينهم، ولتباين

(١) يقول شريعتي: لا يمكن إيداع الثورة في مجتمع يقوم على ديمقراطية الرؤوس، حيث لكل جماعة أو قبيلة رأي وصوت واحد، إذ تشكل القبيلة رأياً واحداً من خلال شخص واحد، والباقي كلهم رؤوس أي مجرد أتباع لا رأي لهم بل صوت. راجع: علي شريعتي، الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص ٢٤٤.

(٢) انظر: علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(٣) يذهب توكفيل أيضاً في معرض شرحه لآفات الديمقراطية إلى القول بأن الديمقراطية تعاني عدم وجود الكفؤين دائماً في السلطة، لذلك كانت الديمقراطية الأميركية من خلال مجلس الشيوخ (أصحاب الكفاءات) تصلح الخلل الناتج من إرادة الشعب في اختيار ممثلهم في مجلس النواب (لا يكونون على درجة عالية من الكفاءة). راجع: ألكسي دو توكفيل، حول الديمقراطية في أميركا، مرجع سابق، ص ٧٠.

مؤهلاتهم وتفاوت الدور الذي يقوم به كل منهم في الحياة الاجتماعية. وعليه تقوم المساواة في الاقتراع على فرض خاطئ وهو تساوي الأفراد فعلاً. هذا إضافة إلى أن ديمقراطية الرؤوس تعني وجود طبقة معزولة تختار القادة المرشحين، وبالتالي فالذين يتخذون القرار هم الأقلية، وليس الذين يعطون أصواتهم في الانتخابات العامة. فالذي يختار المرشحين أو ممثلي الأمة هم صناع القرار المتمولون والنافذون اقتصادياً ومالياً. وبمعنى آخر، تفرض الأقلية الرأسمالية على الرأي العام إطاراً جاهزاً تكونه عن طريق الدعاية الانتخابية، وذلك ضرب لمبدأ الديمقراطية على أنها حكم الشعب لنفسه بنفسه.

هكذا تفرض الديمقراطية لأنها تفضل الكم على الكيف، لأنها تطبق مبدأ سيادة الغالبية، بينما يقتضي النظام الطبيعي الأخذ بالاعتبار تفاوت الناس في الكفاءات والمعلومات. فشريعتي المهووس بفكرة النخبة أو القيادة الثورية لم يقبل بالديمقراطية، برأينا، لأنها تساوي بين الجميع سياسياً، ولأنها لا تشترط الكفاءة خصوصاً في من يتولى الحكم لأن غالبية القائمين بالأمر يأتون بطريق الانتخاب، وبالتالي تعطي الحكم عامة الشعب، أي أجهل الناس وأعجزهم.

لذلك لم ير شريعتي في نظرنا سوى أن الديمقراطية تضع مقاليد الحكم في أيدي عامة الشعب وهي طبقة فوضوية جاهلة بأساليب الحكم، وليس عندها استعداد طبيعي له، وأن مبدأ المساواة لا محل له مع وجود الفروق الكبيرة بين الأفراد بعضهم مع بعض من حيث الاستعداد الذهني، ودرجة التعليم والثقافة، ودرجة الاهتمام بالمسائل العامة، والمعرفة التخصصية بالنسبة إلى المشكلات السياسية. وهذا ما يظهر واضحاً في قوله: «الديمقراطية وثنية خالية خطيرة، واتجاه رومنطقي قاتل، وإذا أقمنا الحياة على أساسها، فسوف تحمل في طياتها إعدام النهضة القطعي»^(١).

إذاً، لا يمكن للنهضة والتطور أن يتحققا في المجتمعات الديمقراطية، لأن الأكثرية التي تضع القرارات لا تملك الخصائص الذاتية والكفاءات العلمية التي تؤهلها لتقود المجتمع نحو التقدم.

(١) انظر: علي شريعتي، الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص ٢٢٦.

فمن المهم الاعتراف بأن مشكلة الديمقراطية هي بناؤها على أصول وفرضيات مثالية يستحيل تطبيقها، إذ اضطر فلاسفة القرن الثامن عشر والتاسع عشر لتسييرها في مسار واقعي بعيد عن أصولها الافتراضية، لذلك اختصر جان جاك روسو مجمل بحثه في ديمقراطية الغرب بقوله: «يظن الشعب الإنكليزي نفسه حراً، ولكنه مخطئ في ذلك خطأ فادحاً. إنه حر فقط عند انتخاب أعضاء البرلمان، وبعد ذلك تهيمن عليه العبودية من جديد»^(١). وهذا ما أراد شريعتي تبيانه أن الديمقراطية ليست إلا ستاراً لحكم ديكتاتورية الرأسمالية التي استطاعت أن تجعل من الديمقراطية مجرد آلية إجرائية فحسب، وليس فلسفة حكم أو طبيعة نظام.

لذلك لم يكن لدى شريعتي، برأينا، ثقة بقدره الجماهير على حكم أنفسهم، وبالتالي فهذه المقاربة للديمقراطية ونقدها من حيث سيطرة رأس المال على توجهات الشعب، أو لجهة عدم قدرة الشعب ذاته على حسن الاختيار، والتشكيك في الوقت نفسه بقدره الديمقراطية على إيصال الأفضل إلى الحكم. يكون شريعتي بذلك قد رفض أساس الديمقراطية كمبدأ الحكم للشعب، ودعا إلى الوصاية عليه لعدم بلوغه سن الرشد الفكري والذهني. وبهذا الموقف يرفض شريعتي تحميل هذه الطبقة من الجهلة عديمي المسؤولية، والعاجزين عن تطوير أنفسهم فكرياً مهمة الحكم المباشر. وفي هذا تناقض مع النظرية اليونانية التي تنصّ على ضرورة الثقة الكاملة بإمكانية حكم الجماهير أنفسهم. لذا نراه ينادي بضرورة تطوير الشعب، قبل تطوير آليات تمثيله. فمهما طورت الديمقراطية من أساليب الحكم وآلياته تبقى الإشكالية قائمة من خلال عدم قدرة هذا الشعب على امتلاك رؤية واضحة لتحقيق مصالحه وتطلعاته.

وخلاصة القول، نرى أن شريعتي تجاوز في دراسته الديمقراطية الظواهر السياسية المرتبطة بها كالمؤسسات والسلوكيات إلى كيفية تسيير وقيادة المجتمعات ككل وربط العملية السياسية بالنسق الاجتماعي العام، دينياً وثقافياً واقتصادياً وتاريخياً. فهو لم يتخل عن مقارباته كونه عالم اجتماع سياسياً، ولم يقتصر على دراسة المبادئ العامة للديمقراطية كما

(١) انظر: جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، ترجمة عادل زعيتير، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٥، ص ٧٨.

صيغت في الغرب، بل بحث في مدى توافر شروط الديمقراطية في المجتمع، ومدى النضج الاجتماعي في تقبل هذا الشكل من نظام الحكم، والبحث في أفضل صياغة للديمقراطية تتفق مع طبيعة المجتمع. ونعتقد أن هذا المنحى في التحليل نجد ما يبرره عند شريعتي، إذا تفحصنا واقع الديمقراطية في بلدان العالم الثالث، وما تواجهه من صعوبات لا تعود إلى غياب المؤسسات الديمقراطية كالتعددية الحزبية والقوانين فقط، بل تعود إلى بنى المجتمع وإلى نظرة المواطن إلى نفسه وإلى من هم في السلطة.

لقد وقف شريعتي مناضلاً ثورياً ضد الديمقراطية وعمل على فضح رجعية الديمقراطية واستبدالها في مفهومها الغربي كيد خفية للسوق الرأسمالية، وكقوة عتيدة دجتها البرجوازية الصاعدة لتبسط مفاهيمها الاقتصادية. لذلك كانت الديمقراطية مجرد تضليل أيديولوجي لا ترقى إلى طموحات الجماهير المضطهدة، إنها، على العكس، تشكل أداة استعمارية لنهب ثروات دول العالم الثالث. كما تمثل، في الوقت نفسه، نظاماً سياسياً مرتبطاً بمصالح البرجوازية الأوروبية ضد مصالح الطبقة العاملة منها، ما يدل على أن الغرب على الرغم من التجربة المؤسساتية المتقدمة، يبقى هو الآخر لا يفعل الديمقراطية بكامل أدواته، إذ ما زالت اللامساواة الاقتصادية والعرقية واضحة في المجتمعات الديمقراطية المتقدمة، فضلاً عن حالات اللامساواة الكبيرة في القدرات والفرص المتاحة في الحياة السياسية، والتي ترجع إلى حد كبير إلى توزيع الموارد الاقتصادية^(١).

انطلاقاً مما سبق، هل تتفق المفاهيم الديمقراطية عند شريعتي مع طبيعة الحكم القائم في إيران الإسلامية اليوم؟ وما هي الأسس الفكرية للطرح الديمقراطي عنده؟

(١) راجع: روبرت دال، الديمقراطية ونقادها، مرجع سابق، ص ٥٣٧.

الفصل الثاني

الديمقراطية والإسلام

١ - المبحث الأول: إيران الإسلامية والديمقراطية

ليست الديمقراطية أمراً طارئاً على الفكر السياسي الإيراني، إذ تعود بجذورها إلى مراحل بعيدة من تاريخ إيران القديم. ولقد ذكر هذا أفلاطون نفسه حين ميّز بين مفهوم الديمقراطية اليوناني، ومفهومها كوسيلة لتحقيق العدالة الاجتماعية في إيران القديمة، التي لم يأخذها الإيرانيون القداماء بوصفها منهجاً أو طريقاً في الحكم^(١).

لكن إشكالية الديمقراطية عادت لتفرض نفسها على المجال السياسي في إيران خصوصاً بعد نجاح الثورة الإسلامية فيها سنة ١٩٧٩، هذا النجاح دفع بالعديد من المفكرين الغربيين في أعوام الثورة الأولى إلى اعتبارها نموذجاً للديمقراطية الدينية، مثل صموئيل هنتنغتون الذي رأى «أن إيران وفي إطار ثورتها لديها واحد من الأنظمة الأكثر ديمقراطية في العالم الإسلامي»^(٢).

لذلك كان لا بد لنا، وفي معرض تحليلنا مفهوم الديمقراطية في فكر علي شريعتي أن نتخذ من تجربة الجمهورية الإسلامية في إيران نموذجاً لدراسة مدى إمكان تحقق المفاهيم الديمقراطية فيها وتحليل أبعاد الممارسة الديمقراطية بكل آلياتها ومؤسساتها وطروحاتها النظرية، وذلك لكي نقف على أمرين:

الأمر الأول، الكشف عن الاختلاف الماهوي بين الديمقراطية بمفهومها الغربي،

(١) راجع: مسعود بورفرد، الديمقراطية الدينية، مرجع سابق، ص ٣١.

(٢) انظر: صموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات، مرجع سابق، ص ٣٥٥.

والتجربة الإيرانية المستندة إلى تعاليم الإسلام. أما الأمر الثاني، التحليل النظري والعملي لواقع الجمهورية الإسلامية، إذ نرى مدى توافقها أو ابتعادها من غايات بناء الدولة والمفاهيم الديمقراطية عند شريعتي.

تملك إيران من الحجم الاقتصادي والموقع المركزي والسكان والتاريخ والمصادر النفطية، ما يؤهلها لتكون دولة أساسية. لذلك كانت مركز استقطاب مهماً للمفكرين والمنظرين في المجالين السياسي والفكري ولاتزال. ولعل بدايات تشكل الوعي الديمقراطي المعاصر إذا صح التعبير، كانت في عصر «المشروطة» حيث تطورت بعض المفاهيم، وتطورت النظرة إلى دور الدين في السياسة. فقد خرج من بين العلماء من دافع عن شكل من أشكال الديمقراطية، وأقر للأمة ببعض الصلاحيات في مواجهة الأنظمة السياسية المبنية على الغلبة، وذلك تحت عنوان الثورة الدستورية «المشروطة»، التي كان من أهدافها الحد من صلاحيات الملك المطلقة وتقيدها بالدستور.

ومع انتصار الثورة الإسلامية وبداية الانبعاث الإسلامي السياسي، برزت في مجال الفكر الإسلامي والفلسفة السياسية الإسلامية مجهودات لدخول الحداثة، ولكن من باب رفض الغربية، لذلك جرت محاولات لإيجاد قواسم مشتركة بين الإسلام والديمقراطية من جهة أو لإبراز مدى تعارض المفاهيم الديمقراطية مع الديانة الإسلامية من جهة أخرى. لقد حاولت بعض التيارات الفكرية والسياسية في إيران ما بعد الثورة استخراج تصوراتها وأفكارها حول الديمقراطية، وفلسفتها السياسية من أصول الإسلام وقوانينه، واعتبرت أن الديمقراطية تصح في ظل نظام ديني، وهي تشكل ضماناً للحرية، والتعددية، وتشجع المشاركة السياسية. لهذا عمل هذا الاتجاه على إعادة إحياء ذلك الوعي الدستوري الهادئ^(١)، والذي كان يهدف إلى إقامة دولة ديمقراطية إسلامية عصرية.

في المقابل، شكل الإسلام الأصولي تياراً فكرياً نادى برفض الديمقراطية لأنها منافية لجوهر الإسلام، وبالتالي ذهب إلى عدم إمكانية تحقيقها كمفهوم خارجي طارئ على الإسلام، ذلك أن للديمقراطية لوازم ومبادئ قبلية لا تتسجم مع العقيدة الإسلامية،

(١) راجع: وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، مرجع سابق، ص ١٨.

خصوصاً أنّ الديمقراطيات قد تكونت في الغرب، وفي فضاء العلمانية بعيداً من محورية الله وهذا ما لا يتفق مع مبادئ الإسلام.

١-١. الديمقراطية مفهوم إيراني

لا يشكل العلم السياسي نصاً، بل هو مفهوم للنص واستنتاج منه^(١). فالمفاهيم السياسية يمكن أن تتغير الدلالات الخاصة بها، انطلاقاً من النظام المعرفي الذي يشكل مجموعة العلاقات والروابط المبنية على رؤية معرفية محددة. فالديمقراطية هي من تلك المفاهيم التي عالجهها النظام المعرفي في إيران الإسلامية، وعمل على توضيح معالمها من خلال مجموعة من الدلالات المنسجمة مع الخصوصية والهوية الدينية والواقع التاريخي، فتحول مفهوم الديمقراطية من دلالة الغربية إلى إسقاطات وتفسيرات نزعة الحساسية التي من الممكن أن يواجهها هذا المفهوم في أوساط الطبقة الدينية.

لعل أبرز دليل على ذلك هو الخلاف الذي حصل على العنوان الأساس للتصويت الشعبي على «الجمهورية الإسلامية» أو «الجمهورية الديمقراطية» أو حتى «الجمهورية الإسلامية الديمقراطية»، لكن الموضوع حسم لمصلحة «الجمهورية الإسلامية». هذا التردد كان في فكر الإمام الخميني نفسه عندما أعلن مرات عديدة من باريس وطهران: «إن النظام الإسلامي هو نظام ديمقراطي، بل هو أفضل النظم الديمقراطية في العالم»^(٢). لكنه عاد بعد ذلك ليؤكد في أثناء الاستفتاء بأنه يدلي بصوته «للجمهورية الإسلامية» لا أكثر، ولا أقل، وبهذا حذفت كلمة الديمقراطية لما يمكن أن يلحق بها من مفاهيم غريبة دخيلة على الإسلام؛ فبقاء كلمة الديمقراطية يعني أن النظام السياسي يستند إلى أساسين: الإسلام والديمقراطية، وهذا قد يشكل تعارضاً بين المنطلقات الفكرية المختلفة. فالدين يتحول في إيران الإسلامية كهدف من أهداف سياسة إرادوية إلى قوة تعبوية سياسية، عندئذ يتحول

(١) راجع: مسعود بورفرد، الديمقراطية الدينية، مرجع سابق، ص ١٨.

(٢) انظر: مختار الأسدي، الديمقراطية والدين، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى ٢٠٠٩، ص

النزاع بين الديمقراطية والدين إلى نزاع مباشر^(١). لذلك لا تنسجم الديمقراطية مع المجتمع الديني القائم على تصورات سياسية وفكرية أحادية جامدة.

هكذا حسمت هوية الجمهورية المنشودة باكراً من خلال التأكيد على العلاقة المتينة بين الدين والسياسة، والنظر إلى الديمقراطية كمفهوم متناقض مع الدين، وبتعبير آخر، إنّ الركون إلى حاكمية القوانين الإلهية والشرع، ومد هذه الحاكمية على المجال السياسي وعلى جوانب الحياة كافة.

ونجد عند أحمددي نجاد^(٢) ما يدعم هذا التوجه: «يقول البعض إننا قمنا بالثورة لتحكيم الديمقراطية، لكن لا يوجد في تصريحات الإمام الراحل، ولا في رسائل الشهداء، ولا في خطاب أي من مسؤولي النظام المخلصين ما يشير إلى أن الديمقراطية كانت هي الهدف المنشود. إن الحكومة الإسلامية مجموعة متكاملة ترفض أي شيء فيه لون أو رائحة غريبة»^(٣).

ولكن على عكس التيار الأصولي، ثمة تيارات إسلامية في إيران رأت في الديمقراطية بعداً تكاملياً مع الإنسان، وبالتالي عدم وجود تعارض بينها وبين الإسلام. فالديمقراطية تنشُد العدالة والعدل والحرية وهذه مكونات الإسلام أيضاً، فضلاً عن رفض الديمقراطية والإسلام معاً للاستبداد، والظلم^(٤).

والسؤال الذي يطرح نفسه: هل رفضت الديمقراطية في إيران بوصفها منهجاً وطريقة للحياة السياسية أم أنها قبلت بوصفها مجرد آلية؟ ما دور الشعب في المشروع السياسية للنظام الديني؟ هل يمكن الحديث أصلاً عن ديمقراطية في ظل الحديث عن الحق الإلهي؟

(١) راجع: آلان تورين، ماهي الديمقراطية؟، مرجع سابق، ص ٢٢٥.

(٢) محمود أحمددي نجاد: (١٩٥٦- حتى الآن)، أستاذ جامعي وسياسي إيراني محافظ، أصبح رئيس جمهورية إيران (٢٠٠٥-٢٠١٣).

(٣) انظر: أحمددي نجاد، لقاء مع طلبة الفردوسي في مشهد سنة ٢٠٠٥، في الموقع الإلكتروني التالي:

<http://news.gooya.com>

(٤) راجع: محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ترجمة حيدر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين بغداد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ٢٠١٤، ص ٥٣.

كيف يتم تداول السلطة؟ وما هي حدود صلاحيات الحاكم، وهل هي خاضعة للقانون أم هي فوقه؟ هل يمكن استخلاص ملامح ما للديمقراطية في ظل نظام تيوقراطي؟ وأخيراً، ما هي حدود كل من الأكثرية والأقلية في نظام كهذا؟ وكيف يمكن الربط بين الحقوق السياسية والإلهية؟

١-٢. الديمقراطية المؤسساتية

ننتقل من شريعتي المفكر الثوري في زمن التحضر للثورة (ما قبل الثورة) لنحلل أفكاره وتوجهاته على نظام الثورة نفسها، وفي هذا نوع من قراءة الواقع السياسي لإيران الإسلامية الحالية من خلال المفاهيم السياسية التي أراد شريعتي إرساءها في المنتظم السياسي الإيراني. يقبل شريعتي على دراسة المنتظم السياسي والأفكار السياسية بعقل منفتح ومتجرد، يقول: «لا يمكن أن نحكم برؤى سياسية دون أن نحلل منطقياً وعلمياً، ونبحث من كل الزوايا والأبعاد، وذلك لتصبح تلك الرؤى جديرة بالقبول من الناحية العقلية والمنطقية في أوساط المفكرين والمتعلمين»^(١).

هكذا تخضع كل النظريات السياسية لحكم العقل، وضرورة إعادة النظر فيها بشكل يخرجها من الجمود العقائدي، والتقييد الاجتماعي. لذلك ستتخذ هذا المنطلق الفكري لتحليل مبادئ الجمهورية الإسلامية الفكرية؛ فالجمهورية الإسلامية جزءان، الجمهورية بمعنى الشعبية، والإسلامية بمعنى القيم الإلهية^(٢) والشريعة الإسلامية. فالشعبية تعني الاهتمام بعقائد الشعب وحيثيته وهويته وشخصيته وكرامته، وتعبير آخر هي مهمة إصلاحية تربوية للوصول بالشعب إلى الغايات المرجوة للشريعة الإلهية التي تدعو إلى التقوى والعدالة.

يظهر التزاوج الواضح بين الدين والسياسة؛ الدين يعني الهداية لأن الحاكم الفقيه يأخذ الخطة من الله، ويتعلم ويتلقى المنهج والطريق من الله ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾

(١) انظر: علي شريعتي، الحسين وارث آدم، مصدر سابق، ص ٣٤٣.

(٢) راجع: عباس نور الدين، ولاية الفقيه ظل الحقيقة العظمى، مرجع سابق، ص ٣٤٤.

(سورة الأنبياء، آية ٧٣). هكذا تتبدل القيادة من دنيوية كما تدعو الديمقراطية إلى قيادة إلهية لا تمنع من أخذ الإرادة الشعبية بالاعتبار إذا ما وافقتها، لكنها لا تقف عندها إذا ما عارضتها، لأن مشروعيتها لا تستمد منها. ذلك لأن المنصب لا يستند إلى قاعدة شعبية بمعنى اختيار الأكثرية كما هو الحال في الديمقراطيات، بل هو تكليف رباني كبير أوكلت مهمة القيام به إلى هذا الفقيه.

يرفض شريعتي مقولة التكليف الإلهي في زمن الغيبة الكبرى، ولا يرى في حكم الفقيه أي نوع من الديمقراطية مهما كان تصورهما أو شكلها. فالمسألة عنده تندرج في إطار محاولة إيجاد أساس إلهي ديني للحكم الدنيوي، وهذا ما يعبر عن اتحاد بين قطبين، الحكم ورجال الدين. وبالتالي يقود هذا التزاوج بين الدين والسياسة إلى اعتماد الدين على قوة السياسة، وتبرير الدين للحكم السياسي. يقول شريعتي «إن مجتمعاً وضيعاً غير واع حتى وإن كان له دين متطور راق، فإنه لن يتمكن من الرقي، بل يحط من مستوى دينه الراقي ويمسحه. وبالعكس، إذا كان المجتمع واعياً متحضراً، فإنه يسمو بالدين السالب المنحط، بفضل ذهنيته المتقدمة السامية، ويبدله إلى دين سام وراق»^(١).

يدلّ هذا الموقف على أن التقدم والتطور ليسا مرتبطين بالدين بقدر ارتباطهما بوعي المجتمع وقدرته على تبديل الروح الموجودة عند الجماهير، من حالة استسلامية إلى روح اجتهادية واندفاعية واعتراضية. لذلك يمثل الدين طاقة متراكمة، ينبغي لنا إبرازها، وبعث الحركة فيها، وتلك مهمة المفكرين داخل المجتمع نفسه. الاجتماع السياسي، إذاً، ناتج عن عقد، ما يعني أنه يشكل مؤسسة اجتماعية أي أصلاً إنسانياً ومصطنعاً، وليس ناتجاً بتأثير مؤسسة إلهية^(٢)، مما يناقض اتجاه الإسلام التقليدي الذي يرى في الدين العامل الوحيد للنهضة الإنسانية العامة والخاصة بما فيها الجانب السياسي.

وهكذا فإنّ نظام الحكم بوصفه مفهوماً سياسياً عند شريعتي، لا يرتبط بالعواطف

(١) انظر: علي شريعتي، الإنسان والإسلام، مصدر سابق، ص ٢٣٤.

(٢) راجع: لوي ألنوسير، مونتسكيو السياسة والتاريخ، مرجع سابق، ص ٢١.

الدينية، أو التصورات الميتافيزيقية، بل يقوم على أساس علمي متجرد من كل ما يمكنه أن يعارض العقل والمنطق.

لذلك لم ير شريعتي في الدين إلا عاملاً اجتماعياً للنهضة والتطور، ولكن بعد أن ينفص عنه الغبار والخرافة والخلط والجُمود الذي مضت عليه قرون. هذه المهمة لا تقع على عاتق الفقيه المستند إلى حق إلهي، بل هي مسؤولية المثقف الواعي لتحويل الدين إلى أيديولوجيا اجتماعية معاصرة بدلاً من تراث ثقافي قديم لا يقبله عقل ومنطق^(١).

إذاً ترفض حاكمية الفقهاء لا لكونها لم تستند إلى أكثرية شعبية التي تتطلبها الديمقراطية فحسب؛ فالموضوع ليس اختياراً شعبياً، بل لأنها لا تتناسب مع روح العصر ومنطق الواقع، يقول شريعتي: «إن جميع ما سمعته وقرأته في كتب الشيعة حول الإمامة، وأصالة الإمام، والاعتقاد به، كان مبهماً لدي من قبل، نعم كان مبهماً جداً، فما كنت أسمعه وأقرأه لم يكن منسجماً مع منطق العصر، ورؤيتي الاجتماعية، بل لم يكن منسجماً حتى مع روح التحرر الإنسانية»^(٢). نستنتج من ذلك كله، أن العصر الحالي هو عصر الديمقراطية بأشكالها المختلفة والتعديلات التي من الممكن أن تطرأ عليها، لكنه بالتأكيد ليس عصر دولة الحق الإلهي.

يرغب شريعتي في دولة ديمقراطية نقية تتوافق وتنسجم مع روح الدين العقلاني. وهو في الوقت ذاته يرفض العودة إلى واقع الإسلام الكلاسيكي، أي إلى إسلام ما قبل الحداثة لتحقيق دولة ولاية الفقيه. فالغاية عنده قيادة اجتماعية وليست دينية يقودها المثقف لا الفقيه، أي المثقف القائد الذي يهدف إلى تحقيق شعارين: العدالة الطبقية وقيادة اجتماعية عصرية، يشكلان بداية تحول علمي وثوري ومعرفة منطقية بالإسلام.

هذا المنطق يختلف جذرياً مع المنطق الفكري للإسلام الإحيائي الذي يرى أن الإسلام سيزول وينتهي، لو حكمت الديمقراطية الرائجة في العالم^(٣). إن إدارة المجتمع

(١) راجع: علي شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، مصدر سابق، ص ١٨٣.

(٢) انظر: علي شريعتي، الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص ٣٧.

(٣) راجع: روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٥٣.

والدولة تتبع ملاكاً ومعياراً إسلامياً صرفاً، وبالتالي للإسلام تصوراتهِ الخاصة والمحددة لتشكيل الحكومة، وكيفية عملها، وتطبيقها للأحكام الإسلامية التي لا يمكن للإنسان المسلم أن يمارس إسلامه الصحيح، ويكون فرداً صالحاً إلا من خلالها. إذاً، لا يمكن الالتزام بالديمقراطية في ظل حكومة دينية، لأنها تنطلق من مسلمة يقينية، وتقدم أدلة على مشروعيتها السياسية تنطلق من موقع الإيمان أو عدم الإيمان فضلاً عن اعتبارها أن الإسلام وضع نظاماً سياسياً واجتماعياً شاملاً. لذلك لا يمكن الإضافة إليه ولا يمكن عدم تطبيقه كاملاً. والسؤال الأهم إذا كان الإسلام ديناً يشمل مجالات الحياة كافة بما فيها المجال السياسي، فلماذا سارع الإيرانيون إلى وضع دستور، وإعلانه، وتطبيقه خلال عام واحد بعد قيام الثورة الإسلامية في إيران ١٩٧٩؟ وإذا كانت الديمقراطية مرفوضة فلماذا دعا الخميني إلى الاستفتاء والاقتراع على الجمهورية الإسلامية؟^(١)

هكذا ترفض الديمقراطية بوصفها مرجعية، تحت شعار رفض استيراد الأفكار، بحجة أن كل شيء كان عندنا موجوداً، ولا حاجة لنا إلى استيراده، لكن في الواقع يجري استخدام الآليات الديمقراطية من دون المؤسسات الديمقراطية، وبالتالي تقتصر الديمقراطية على ديمقراطية إجرائية كما هو الحال في إيران، حيث التسليم المطلق بأن السلطة لله أو هي ذات مصدر إلهي، أما البشر فهم وكلاء أو ممثلون^(٢).

لا شك في أن شريعتي اتفق مع الخميني^(٣) في النظرة إلى الديمقراطية الغربية، حين عمد إلى انتقاد الديمقراطية في الغرب من باب الاستعمار وحقوق الإنسان الذي يريد الغرب أن يحتفظ بها لنفسه فحسب. أضف إلى ذلك أن ليس تصرف الديمقراطيين وحده هو الذي حمل شريعتي على الوقوف ضد الديمقراطية الغربية، بل السؤال الذي طرحه عما إذا كانت الديمقراطية تمثل فعلاً مصالح الجماهير الواسعة في كل مكان وفي كل مجتمع وزمان. أما

(١) راجع: محمد جواد مغنية، الخميني والدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٦٩.

(٢) راجع: الصادق النهوم، الإسلام في الأسر، دار الريس للكتب والنشر، ١٩٩١، ص ٦٣.

(٣) لا يقتصر رفض الديمقراطية على الإسلام الأصولي، فتيار الاعتدال الإسلامي، يرى أن مقولة الإسلام الديمقراطي هي صناعة بعض المسلمين الذين يعانون عقدة قصر النظر، وبالتالي لا وجود لأي تجانس بين أي نظام سياسي بما فيه النظام الديمقراطي مع الإسلام.

الخميني، فقد ذهب إلى رفض الديمقراطية من باب ضرورة إقامة دولة إسلامية تطبق فيها شريعة الله السماوية، تنفيذاً وانصياعاً لأمر الله.^(١) وهنا يكمن الاختلاف بين الاثنين: لم يفضل شريعتي قط مبدأ ولاية الفقيه العامة التي وضعها الخميني، بل إنه انتقد هذه الفكرة أصلاً. كما أن شريعتي، لم يقصد في حديثه عن ضرورة وجود القائد أو الزعيم رجال الدين مثلاً للقائد، لأنه كان يقف موقف تحيد من رجال الدين كلهم.

هكذا رفض شريعتي الديمقراطية الغربية لممارستها الغربية، لكنه عمل على تأجيلها كمشروع لضرورة وجود القائد الذي يربي الجماهير، ويُنشئ الاستعداد لديهم. فالفكرة المنافسة عنده للديمقراطية ليست الدولة الإسلامية بمفهوم ولاية الفقيه، بل دولة المفكرين والمثقفين أي دولة الفلاسفة. هذه الدولة إن جاز لنا أن نصفها هكذا، لم تترجم في السياق الإيراني لا عملياً ولا نظرياً، فكانت النتيجة هي استتباب نظام ولاية الفقيه بعد عام ١٩٧٩ وحكم المرجع الديني.

أما ما تتطلبه الديمقراطية من مبدأ سيادة الأغلبية الشعبية، بكونها هي مصدر السلطات، فقد رفضه شريعتي من باب عجز الجماهير وعدم قدرتها على تحديد مصالحها، بينما رأى فيه الخميني تعدياً على حقوق الله، المصدر الوحيد للسلطة.

في معرض حديثنا عن الديمقراطية وعلاقتها بالإسلام السياسي، لا بد من أن نذكر عدداً من المفكرين الإيرانيين الذين عملوا على تفضيل إسباغ صفة الديمقراطية على الإسلام، بدلاً من رفضها جملة وتفصيلاً مثلما فعل الخميني قبل بضعة عقود وبثقة تامة، أو رفضها مرحلياً واعتبارها ممارسة غريبة كما في الحال عند شريعتي. لقد تناول بعض المفكرين الإيرانيين مثل سروش وشبستري^(٢) العملية الديمقراطية، ومهدوا لها بالحجج

(١) راجع: مجيد مرادي، «قرايت إسلامي أن آزادي ودموكراسي»، مجلة علوم سياسية، السنة الأولى، العدد ٦٣، (١٣٧٧ هجري)، ص ١٢٧.

(٢) محمد مجتهد شبستري: (١٩٣٦- حتى الآن)، مفكر إيراني إصلاحي معاصر وأستاذ سابق للفلسفة الإسلامية في جامعة طهران، له إسهامات فكرية في مسائل الدين والديمقراطية والإنسان، تدور مؤلفاته حول فكرة البحث عن صيغ تشريعية إسلامية تتلاءم وروح العصر، أهمها نقد القراءة الرسمية للدين.

والبراهين، وأسبغوا عليها إطاراً إسلامياً داخلياً. فقد كتب سروش في هذا الصدد: «يجب ألا نتوقع أن الحكومة الدينية تختلف من حيث الجوهر عن الحكومة غير الدينية. فليس هناك في الواقع أناس عقلاء يسيرون على أقدامهم، ومتدينون يسيرون على رؤوسهم. فأين الخلل عندما تتقبل شعوب الأمم الأخرى الوسائل نفسها المتعلقة بمسألة الحكومة الديمقراطية التي توصلنا إليها نحن أنفسنا عبر تعريفنا المستقل للحكومة الدينية»^(١).

هكذا تتلاقى الديمقراطية مع الإسلام من دون فروق جوهرية، حيث إن الحرية هي شرط ضروري وفرض إلهي للتدين القائم على الاختيار الحر، والمرجعية التشريعية أو السياسية لا تلغي الإيمان إذا كانت تنطلق من عقل الإنسان وضميره، لأن الإسلام الشيعي نفسه قائم على العقلانية. بينما اعتبر شبستري أن الديمقراطية تلبي من ناحية تجريبية شكل الحكم الذي يقف بقوة في وجه الاضطهاد والطغيان. هذا هو العامل الجوهري للحكومة الفاضلة التي أقرها الإمام علي، كما أن الديمقراطية لا تتعارض مع إرادة الخالق^(٢).

نستنتج من ذلك كله أن الديمقراطية لا تتنافى مع الدين، وهي ضرورة في مجتمع يتولى الدين فيه شؤون الحكم والإدارة، شرط توافر التعددية السياسية ومبدأ الرضا العام والقبول الشعبي والالتزام بمؤسسات الرقابة وضبط السلطة والمشاركة عبر التمثيل والنيابة والسماح بتبدل الأقلية إلى أكثرية، وهذا ما يطلق عليه مصطلح الديمقراطية الدينية. والسؤال الأهم: هل تتوافر هذه الأرضية الديمقراطية في مؤسسات الحكم في الجمهورية الإسلامية في إيران؟

١-٣. الديمقراطية الشكلية

على الرغم من رفض الديمقراطية لتنافيها مع جوهر الإسلام، إلا أن بعضهم داخل التيار الرفض للديمقراطية يرى في الجمهورية الإسلامية رمزاً للديمقراطية الدينية، لكونها

(١) انظر: عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية، مرجع سابق، ص ١٠٣.

(٢) راجع: محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ترجمة حيدر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠١٤، ص ٧٣.

ترفع شعارات «الحرية» و«الاستقلال» و«لا شرقية ولا غربية»، بصفتها شعارات إنسانية أصيلة للثورة الإسلامية. ويواجهون من يرفض ذلك بأن للجمهورية الإسلامية مؤسسات دستورية تمارس أعلى درجات المسؤولية والالتزام تجاه المواطن الإيراني وتكفل بحكم الدستور سير النظام العام بالدولة.

من المعروف أنه بعيد انتصار الثورة الإسلامية في إيران تم وضع دستور للبلاد، وجرى التصويت عليه، وقد تضمن هذا الدستور مجموعة من القيم والمبادئ التي تعبر عن الطبيعة الإسلامية لنظام الحكم. فالإسلام هو المصدر الوحيد للتشريع وعليه تم تحديد مؤسسات الحكم والعلاقات المتبادلة بينها، كما تضمن الدستور حقوق المواطن وواجباته، وصلاحيات المؤسسات، وحدد لأول مرة في حركة الفقه السياسي الشيعي دور مرشد الجمهورية وصلاحياته^(١). وعليه استمدت نظرية ولاية الفقيه مشروعيتها من أحكام الدستور الحائز رضا الشعب.

هذا المسار قريب في ملامحه العامة من أهداف الثورة عند شريعي الذي رأى فيها انتقال الحاكمية من الغاصب إلى المحروم بواسطة العمل أو الضغط الثوري. والمحروم عند شريعي يعني المستضعف في فكر الخميني، للأول بعد اقتصادي بحت، وللثاني دلالة دينية صرفة، وينتهي شريعتي إلى ضرورة تولي فرد خاص من جهة الثورة بالرضا والموافقة، وهذا ما كانت عليه حال الإمام الخميني بعد انتصار الثورة، حيث تولى قيادة الدولة ليس من موقع الانتخاب، بل من موقع التشخيص أو التعيين^(٢).

وباستعراض سريع لصلاحيات المؤسسات الدستورية في إيران ودورها، نراها تتألف من منصب المرشد الأعلى (الولي الفقيه)، ومجلس صيانة الدستور، ومجلس تشخيص مصلحة النظام، ومجلس خبراء القيادة. يحتل الولي الفقيه الموقع الأول في هرم السلطة في إيران وهو المحور الأساس في نظامها، والذي من بين صلاحياته المطلقة رسم السياسة العامة للنظام، والإشراف على مدى سلامة تنفيذ هذه السياسات من الناحية الدينية

(١) راجع: فؤاد ابراهيم، الفقيه والدولة والفكر السياسي الشيعي، دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٨، ص ١٤٤.

(٢) راجع: كاظم الحائري، المرجعية والقيادة، انتشارات دار التفسير، الطبعة الثالثة ٢٠٠٤، ص ٥٦.

والدستورية، وتعيين فقهاء مجلس صيانة الدستور وعزلهم، إذ هو أعلى هيئة تحكيم في إيران، ويتكون من ١٢ عضواً لمدة ست سنوات، ستة منهم من الفقهاء يختارهم المرشد الأعلى للثورة مباشرة، منوط بهذا المجلس مهمات رئيسة: منها الإشراف على انتخابات مجلس خبراء القيادة، ورئيس الجمهورية، وأعضاء مجلس الشورى، ومجالس البلديات. هذا المجلس له الحق في تقييم المرشحين لكل المؤسسات التي تم ذكرها، وإعلان رأيه بشأن أهليتهم للترشح. كما من صلاحيات الولي الفقيه إعلان الحرب، وعزل رئيس السلطة القضائية وتعيينه، ورئيس الأركان المشتركة للقوات المسلحة، والتوقيع على أمر تنصيب رئيس الجمهورية بعد انتخابه من الشعب وعزله أيضاً.

لا يحدد الدستور الإيراني فترة زمنية لبقاء المرشد في منصبه، أي يجوز أن يبقى مدى الحياة. ومن المؤسسات الأربع العابرة للسلطات التي أشرنا إليها، مجلس خبراء القيادة، وهو وحده منتخب باقتراع شعبي مباشر، والذي يعهد إليه الدستور مهمة تعيين المرشد الأعلى وعزله. هذا المجلس يتكون بأغليته من رجال الدين، إذ يشكلون حالياً معظم أعضائه الـ ٨٨، ويشرف على أعمال الولي الفقيه بطريقة غير مباشرة، ومنه يعين الولي الفقيه طبقاً للمادة ١٠٧ من الدستور الإيراني. أما مجلس تشخيص مصلحة النظام فهو هيئة استشارية تنص المادة ١١٢ من الدستور بأن تعيينه يتم بأمر من المرشد الأعلى. ومن أهم أعماله تقديم النصح للقائد عندما تستعصى على الحل مشكلة تتعلق بسياسات الدولة العامة^(١).

لا يعني وجود الدستور وإجراء الانتخابات الرئاسية والبرلمانية في أي بلد، أن هذا البلد أصبح ديمقراطياً. إن معظم البلدان العربية والإسلامية لديها دساتير، وتجري فيها انتخابات رئاسية وبرلمانية بانتظام، ولكن أكثر هذه البلدان ما زالت بعيدة كل البعد عن الديمقراطية الحقيقية. ومن المهم القول، إن النظام الإيراني يبتعد عن التفسيرات المعطاة للديمقراطية، فهو بهذه المؤسسات يبتعد عن نظرية مونتسكيو في مسألة فصل السلطات وتوازنها. ومن المعروف أن الديمقراطية تستلزم وجود مؤسسات منتخبة (تشريعية وتنفيذية) ومؤسسات

(١) راجع: محمد علي التسخيري، حول الدستور الإسلامي في مواد العامة، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، الطبعة الثانية ١٩٩٧، ص ١٠٠ - ١١٠.

قضائية تتمتع باستقلالية تامة عن السلطتين؛ فكيفية تكون تلك المؤسسات، وطبيعة عملها، ومدى صلاحياتها، وتمركز الصلاحيات الواسعة بشخص الولي الفقيه تميل إلى الاعتقاد بأن الديمقراطية بالمفهوم الغربي بعيدة المنال في إيران.

من الصعوبة بمكان أن تنهض الديمقراطية على الحد من السلطات المعطاة للمؤسسات أو عدم الركون إلى حكم الأكثرية، بل تقوم على التعددية السياسية والقوانين والمؤسسات المنتخبة. فالديمقراطية تستلزم أيضاً الاستخدام الحصري لمبدأ الأغلبية الشعبية التي أوصى بها روسو وغيره، خصوصاً في سن القوانين باعتبارها نتيجة ضرورية للمتطلبات المنطقية^(١). إنَّ الفكرة التي يكونها مجتمع ما عن أن مؤسساته أفضل المؤسسات وأصلحها، ويفرض تصوراً معيناً للخير والشر، تتنافى مع فكرة الديمقراطية التي تنبذ بشدة هذه التصورات المغلقة والجامدة. ففي المنطلقات الفكرية للديمقراطية الغربية، هناك من دعا إلى تصور آخر للدولة الإسلامية قائم على مبدأ «ولاية الأمة على نفسها»، وهو تصوّر نادى به محمد مهدي شمس الدين، وذهب إلى القول بضرورة فصل السلطات، حيث لا وجه لمركزة السلطات كلها في شخص واحد، أو هيئة واحدة^(٢).

يتم اختيار الأشخاص المناسبين للسلطات التشريعية والتنفيذية، بالاستفتاء الشعبي العام. في حين أنّ دور الفقيه ينحصر في القضاء، لأن تلك ولايته الأساس، إنها دولة يحتل فيها الفقهاء موقع الإفتاء وليس موقع القيادة أو الولاية، إذ لا دليل قاطعاً على ثبوت الولاية العامة للفقيه^(٣). في هذا الموقف، يحاول شمس الدين التوفيق بين رضا الله ورضا الشعب. لذلك شكلت نظرية ولاية الأمة على نفسها نوعاً من الديمقراطية الدينية التي تحاول إيجاد صيغة توفق بين رضا الخلق ورضا الخالق، مع النفي التام من جانبه لفكرة الحق الإلهي للولي الفقيه.

(١) راجع: روبرت دال، الديمقراطية ونقادها، مرجع سابق، ص ٢٢٧.

(٢) راجع: محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية ١٩٩١، ص ٤٨٢.

(٣) راجع: محمد مهدي شمس الدين، المرجع نفسه، ص ٤٧٧.

لا بد من الإشارة هنا، إلى أن معظم التنظيرات للإسلام السياسي التقليدي في إيران، لا يعنيه بتاتا الإشارة إلى ديمقراطية النظام لا من قريب ولا من بعيد. وفي المقابل يعنيه تماماً إظهار مدى عدالة هذه الدولة ومشروعيتها الشعبية، ونفي سمة الاستبداد عنها، وأنها سلطة غير قهرية وغير قمعية، لأنها نابعة من الفعل الجماعي، خالية من أي هيمنة ما خلا هيمنة أفضل حجة^(١) على حد تعبير هابرماس^(٢).

وهذا ما كان يتوقعه شريعتي من أي سلطة أن لا تكون مذلة ومهينة للإنسان وإرادته، وحرية وفكره. فالمسألة عند شريعتي هي الإنسان بالدرجة الأولى. لذلك لم يذهب بعيداً في تحليل المؤسسات التي يجب أن تتحقق في الدولة، بل صب كل اهتماماته على أن تكون في خدمة الإنسان بغض النظر عن كيفية تركيبها وصلاحياتها ودورها. فكل ما كان يريده أن لا تتحول الجماهير إلى أدوات مطأطأة الرأس^(٣)، تعمل ولا تفكر، وتقبل ولا تفهم، بفعل فلسفة سياسية خاصة، تجد المبررات الدينية لعمل كهذا.

١-٤. الديمقراطية بوصفها تقنية

يرر بعض الإسلاميين رفضهم للديمقراطية بوصفها مفهوماً يمثل حاكمية الشعب في مقابل حاكمية الله، وبالتالي تكون الشرعية لما يختاره الشعب لا لما يقرره الشارع المقدس^(٤). إلا أنهم في المقابل يقبلون، من دون اعتراف صريح، بالديمقراطية كآلية للحكم. وتلك الازدواجية في التعامل مع الديمقراطية تظهر حين يتم اختزالها إلى مجرد تقنية لا أكثر ولا أقل. ومع ذلك لا ينظر إلى النتائج المرتقبة منها، على أنها تتمتع بمشروعية

(١) راجع: حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى ٢٠٠٥، ص ٥٥.

(٢) يورغان هابرماس: (١٩٢٩-حتى الآن)، يعتبر من أهم علماء الاجتماع والسياسة في عالمنا المعاصر، وهو من أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية، صاحب نظرية الفعل التواصلية، له العديد من المؤلفات في الفلسفة، والسياسة، وعلم الاجتماع.

(٣) راجع: علي شريعتي، الحسين وارث آدم، مصدر سابق، ص ٣٢٨.

(٤) راجع: ضياء الشكرجي، الديمقراطية رؤية إسلامية، مرجع سابق، ص ١٨.

كاملة، بل يتعامل معها على أنها استفتاء على نظام سياسي طبيعته ومشروعيته من مكان آخر. يمثل هذا الجدل حول المشروعية أحد أبرز العناوين في الفكر السياسي الإسلامي، الذي يرى بعض منظريه أن الشعب في الإسلام لا يمثل جميع أركان المشروعية للنظام السياسي، بل هو أحد هذه الأركان، إن لم نقل أضعفها. وهنا يكمن الفرق بين الديمقراطيات الغربية والنظام الشعبي الديني، فإيران الإسلامية تنظر إلى مشروعية الحكومة فيها بناءً على تمتعها بالتقوى والعدالة، وليس بناءً على معنى الأكثرية وقراراتها. هكذا تتعالى السلطة على الانتخابات وصناديق الاقتراع، من خلال رفض أي حدود يرسمها لها الشعب^(١).

السؤال الأهم، إذا لم يكن الشعب مصدرًا للسلطات فلماذا نحتكم إلى آرائه؟ أليس هذا اعترافاً بشكل أو بآخر بأنه مصدر الشرعية؟ ألا يشكل استخدام الآليات الديمقراطية اعترافاً غير مباشر بثقافتها؟

تختلف الآليات الديمقراطية كالانتخابات في إيران مثلاً، لاختلاف جوهر النظام ومضمونه عن النماذج الأخرى. ذلك أنه من المتفق عليه أن ممارسة الديمقراطية يسبقها وضع تشريعات وقوانين وتعليمات تؤكد المفهوم الديمقراطي كطبيعة للحكم وتعززه. إلا أن الجمهورية الإسلامية تعتمد منذ تأسيسها الآليات الديمقراطية من دون أن تشهد أي تحول نحو الديمقراطية بمفاهيمها الغربية الشائعة. لذلك ذهب العديد من المفكرين إلى اعتبار الديمقراطية في إيران ديمقراطية إجرائية^(٢)، وهذا ما يظهر جلياً في عدم ترسيخ الثقافة الديمقراطية في الحياة السياسية في إيران، والتي (أي الديمقراطية) لا تتسجم مع نظام مبني على عقيدة دينية، تمزج بشكل قانوني ودستوري بين عقائد ولاية الفقيه والقوانين الإنسانية والدولية.

نص الدستور الإيراني الذي تم اعتماده من طريق الاستفتاء في ٣ كانون الأول ١٩٨٠، وتم تعديله في ٢٨ تموز ١٩٨٩ أساساً لنظام يؤمن شرعية مزدوجة بين مبدأ ولاية الفقيه

(١) راجع: أحمد الكاتب، التشيع السياسي والتشيع الديني، مرجع سابق، ص ٤٣٥.

(٢) راجع: رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ٢٩٥.

(وصاية المرشد الذي يقود المجتمع ويرشده) وصوت الشعب عبر الانتخابات التي تجري على مستوى السلطة التنفيذية لاختيار رئيس الدولة بالأساس، ومستوى السلطة التشريعية (مجلس الشورى).

ومن خلال تحليل الصلاحيات المعطاة لرئيس الدولة ومجلس الشورى، يتبين أن الصلاحيات الممنوحة للمؤسسات المنتخبة هي صلاحيات تنفيذية فرعية مقارنة بصلاحيات المرشد الأعلى التي تفوق صلاحيات معظم قيادات النظم الرئاسية والملكيات الدستورية الموجودة حالياً في العالم ما يؤكد الطبيعة التكنولوجية للنظام.

هذا الشكل من الحكم الإسلامي في إيران اليوم، يتعد من التصور له في فكر علي شريعتي السياسي، حيث يعترف بأن الديمقراطية هي العنوان الأساس لمرحلة الغيبة، وبالتالي على جميع أبناء المجتمع العمل على تهيئة ظروف مزاولتها عملياً لا شكلياً^(١)، وذلك من خلال انتخاب القائد الذي تقع عليه مهمة هداية المجتمع وتربيته، لا تنفيذ آمال الناس فيه وسد حاجياتهم فحسب. فالديمقراطية، عند شريعتي، هي فن تربية الناس، لا خدمتهم، وإلا تتحول إلى مجرد وسيلة للوصول إلى السلطة، والانصياع لرغبات العامة التي قد تؤدي إلى انحطاط المجتمع وتدهوره. هكذا تتحول الديمقراطية مع شريعتي لتكون غاية بدلاً من أن تكون وسيلة. لذلك اعتبر شريعتي أن هذا العهد (عهد الغيبة) تتحول فيه المفاهيم السياسية والآليات المرتبطة بها. فالنظام السياسي عنده في هذا العصر لم يعد يحدد من فوق كما هو الحال في إيران اليوم، بل إن مصدر القيادة يأتي من تحت، وبشكل مباشر، أي من صلب المجتمع، ومن إجماع أبنائه على اتخاذ القرارات.

يقول في هذا الصدد: «إن مهام القيادة تناط بأشخاص ينتخبون بواسطة الناس، الذين يصبحون وفق ذلك بديلاً عن النص الإلهي في تحديد مورد القيادة المعنوية والمادية للمجتمع المسلم»^(٢). هكذا يدشن عصر القيادة الإنسانية، المنبثقة من آراء الناس وتطلعاتهم، ويترك

(١) راجع: علي شريعتي، الأمة والإمامة، مرجع سابق، ص ٢٦٩.

(٢) انظر: علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، مصدر سابق، ص ٦٩.

النص الإلهي الساحة السياسية، ويتنحى لمصلحة الجماهير الواعية لترك لها حرية الاختيار، والتشخيص للقائد الذي يعبر عن تطلعاتهم وآمالهم في بلوغ الغايات المرجوة.

يبتعد شريعتي عن السائد حالياً في إيران الإسلامية، من خلال تأكيده أهمية الدور البشري، في جعله مصدراً للسلطات مع تأكيده الدائم بثّ الوعي فيه، لجعله يمارس هذا الدور بشكل ريادي وطليعي؛ فالقائد ينتخب مباشرة من الشعب من دون تحديد لطبيعة شخصه (كأن يكون فقيهاً)، كما أن المشروعية الوحيدة في هذا العصر في المشروعية الشعبية أي إن الدولة بالمعنى القانوني، والحدائي هي دولة منتخبة من الناس، ولا تعتمد مبدأ النصب (أي التنصيب) أو التعيين. في حين أن السائد في إيران اليوم يقوم على مبدأ أن اختيار ولي الأمر والحاكم الإسلامي يحتاج إلى فئة قليلة ممن يمتلك المواصفات اللازمة لممارسة اختيار واع، ومدروس يتم صوغه على أساس الضوابط العلمية والخبروية (مجلس خبراء القيادة)^(١)، وبالتالي، إسقاط أي دور للشعب في اختيار الحاكم أو القائد بشكل مباشر من خلال التشخيص، كما يريد شريعتي. ففي معرض دفاعه عن ضرورة إدخال الشعب بعد تهيئته في عملية تولية القائد وجعله المرجعية الوحيدة، يخط شريعتي نظرية الديمقراطية التشخيصية أي، الاختيار البشري القائم على تشخيص القائد من خلال الصفات السياسية والأخلاقية والكفاءة التي يتمتع بها. ويهدف شريعتي من خلال هذه الرؤية، برأينا إلى أمرين:

١- تقديم نموذج ديمقراطي جديد، يبتعد عن الديمقراطية الغربية. فالديمقراطية التشخيصية هي اختيار الناس بوعي القائد الذي يقودها إلى التطور والازدهار، وتسلم له القيادة بثقة وبفعل الوعي بواقعها، ولا تطلب منه ما يلائم مصالحها وغايرتها كما هو الحال في الديمقراطية الغربية. ومع ذلك يكون هذا الحاكم مسؤولاً أمام الناس الذين وكلوه عنهم. فالقيادة هي وكالة شعبية ينتج منها مسؤولية مباشرة للقائد أمام الشعب، ولكن مع التسليم له بحرية التصرف في مجال إدارة المجتمع لتربيته وهدايته وهذا هو أساس الحكم.

(١) راجع: محمد شقير، مقالات في الفكر السياسي للإسلام، دار الهادي، الطبعة الأولى ٢٠٠١،

٢- يضرب شريعتي بهذه الفكرة أي إمكانية لنشوء دولة لرجال الدين، إذ جعل اختيار الحاكم في عصر الغيبة يتم بالافتراع العام، وكذلك القيادات الأخرى في هيكلية النظام السياسي، كما يدعو إلى نمط آخر لنشوء الدولة، يشبه ما ذهب إليه منتظري من أن ولاية أمر المسلمين يجب أن تكون بالانتخاب الشعبي^(١)، لكنه يختلف عنه من أن الولي أو كما يسميه شريعتي القائد لا يجب أن يكون من رجال الدين، بل من المفكرين أو الثوريين.

الانتخابات عند شريعتي هي تأكيد شعبي لا بد منه، ومنطلق أساسي لتكوين السلطة من دون الرجوع إلى أي مبرر ميتافيزيقي لنفي هذه المسألة. فصحيح أن شريعتي يبدو من أنصار الشروط المسبقة لوجود الديمقراطية، إلا أنه في النهاية يقبل بها كطبيعة لنظام الحكم وليس مجرد آلية، ولكنه يعدل بعضاً من غاياتها، كهداية المجتمع وتطويره، لا خدمته نزولاً عند رأي الأكثرية فيه. وهذا في صلب العملية الديمقراطية التي ترى أن من مميزاتها التعديل والتطوير الدائم وعدم الوقوف عند النمطيات التي من الممكن أن تقضي على الديمقراطية نفسها.

هكذا تمثل الانتخابات في إيران صيغة تنظيمية للاجتماع السياسي في ظل أساس نظري يستند إلى نظرية نصب الولي الفقيه المتمتع بالمواصفات والشرائط، ويجعل الأمة تصدق من خلال مجلس للخبراء يتم اختياره هو الآخر بناء على مواصفات محددة. فيصبح فيه الشعب مستفتى بشكل غير مباشر في هذا الاختيار، والتي لا تعود إليه (أي إلى الشعب) أي صلاحية مباشرة أو حتى غير مباشرة في العزل، لأن وجود الحاكم يستند إلى مشروعية إلهية^(٢) تنجي عنه أي مشروعية شعبية إلزامية، بمعنى أن القيادة هي تفويض إلهي ولا تستند إلى الفعل البشري. لذلك تأتي الانتخابات الرئاسية والتشريعية في إيران لتختار الأصلح لتنفيذ السياسة العامة للدولة التي يرسمها الولي الفقيه، وليست اختياراً لقيادة المجتمع

(١) راجع: مصطفى اللباد، حدائق الأحزان، مرجع سابق، ص ١٨٤.

(٢) راجع: محسن كديور، نظريات الدولة في الفقه الشيعي، مؤسسة الرسول الأعظم، العدد، قم، ١٩٩٩،

كما هي الحال في الديمقراطيات. هذا فضلاً عن الصلاحيات الممنوحة للولي الفقيه والمؤسسات المرتبطة به برفض المرشحين الذين لا تتوافر فيهم الصفات أو الشروط التي تعطيهم الحق في الترشح أو قبولها.

بينما نرى أن شريعتي من خلال الأفكار السياسية التي طرحها حول معالم الدولة، وطبيعة الحكم فيها، يتعد من طبيعة النظام في إيران اليوم، وهيكلية مؤسساته، مع أنه قد لا يختلف عنه في الغاية، أي التركيز على هداية المجتمع وإصلاحه.

ترتكز طبيعة النظام السياسي لدى شريعتي، برأينا، على ديمقراطية تشخيصية تشرك الناس في إدارة شؤون المجتمع وإدارة الدولة والنظام، وذلك من خلال جعله أمر الحكم بيد الناس؛ فلا شرعية للحاكم من دون انتخابات، وبالتالي فإن الأمة هي التي تنتج نظامها ومؤسساتها وهيئاتها الحاكمة من خلال هذه الديمقراطية التشخيصية. هذا هو المفهوم الديمقراطي الذي ينتصر له شريعتي، إذ يجعل الشعب الواعي منبع المشروعية، وليس مجرد مصدق أو شاهد على دوام بقاء تلك المشروعية. هذا هو الفرق الجوهرى بين جعل الديمقراطية مجرد ديمقراطية استفتاءية تمزج بين احترام التصور الدينى للنظام السياسى، والسلطة المطلقة للحاكم. فالديمقراطية ليست مقتصرة على تدابير إجرائية أو حتى على حكم القانون، فهي لا يمكنها أن تتماهى بأي سلطة دينية مقدسة^(١)، بل تقوم على قوة، واستقلالية النظام السياسى الذى تتمثل فيه رغبة العدد الأكبر الممكن من القوى المجتمعية الفاعلة.

لذلك دعا شريعتي إلى جوهر الديمقراطية النقية، وتنبه إلى ما اعتبره علاتها، كونها تمثل مصالح الأكثرية وليس تطلعاتها. لذلك حاول التخفيف من سلطات الأكثرية بتوعية الأكثرية نفسها وتثقيفها وأدلجتها من ضمن مدرسة فكرية، ليبيدها من المصالح الفئوية، ويجعلها حاضرة وفي أعلى درجات الاختيار والتشخيص للحاكم. والسؤال الأبرز، ألا تعتبر أدلجة الجماهير وتوجيهها للاختيار نوعاً من التقنين للديمقراطية نفسها؟ أو ليست

(١) راجع: آلان تورين، ماهي الديمقراطية؟، مرجع سابق، ص ١٠١.

تعبئة الجماهير وإرشادها نوعاً من فرض الوصاية عليها؟ ألا تتحول الديمقراطية التشخيصية نفسها إلى نوع من الوصاية على قرارات الشعب؟

من الضروري القول إن الديمقراطية ليست مجموعة من القواعد والإجراءات. فالقواعد الإجرائية ليست سوى وسائل في خدمة غايات كبرى، ولا يعيب الديمقراطية استجابتها لمطالب الأكثرية كما يعتقد شريعتي، إذ إنها تؤمن مساهمة العدد الأكبر منهم في الحياة العامة؛ فالديمقراطية الإجرائية كما هي الحال في إيران تصبح محدودة، إن لم يكن مقضياً عليها عندما يكون الاختيار الحر لدى الناخبين محدوداً بين فريقين أو عدة فرقاء، ممن تجد فيهم القيادة الشروط اللازمة للترشح، وهذا ما يشكل فرضاً للاختيارات قد لا يتلاءم بالضرورة مع طموحات الناخبين.

مع العلم أن سلامة العمليات الديمقراطية كحصول الانتخابات بلا رهبة أو رشوة، أو تزيف وتحريف، لا تعني بالضرورة سلامة العملية الديمقراطية إذا ما كانت محددة من فوق، وليست مفتوحة على الاختيارات الحرة للناخبين من دون تدخل في تحديد الخيارات^(١). بمعنى آخر النتيجة ليست مهمة في الديمقراطية، بل إن الثقافة والآلية الموصلتين إلى هذه النتيجة هما المهمتان. فالديمقراطية ليست عملية حسابية، بل هي ثقافة قبل أن تكون مجرد إجراءات تقنية.

في النهاية، لا بد من الوقوف عند حقيقة الديمقراطية في كونها المعيار الأساس في عالمنا اليوم لتقويم الأنظمة السياسية. هذه الحقيقة وعنها إيران من خلال اعترافها غير المباشر بأن الحياة السياسية غير واردة، وغير ممكنة من دون الاستفادة من الأساليب الديمقراطية، أو توظيفها في المؤسسات الدستورية. فالخروج بنظرية لإدارة النظام السياسي في المجتمع الإسلامي، عبر التوفيق بين الديمقراطية كآليات ومناهج والدين كعقيدة وأيديولوجيا، يدل

(١) يختلف شريعتي عن السائد في الفكر السياسي الإسلامي، فهو بالطبع لا يقبل بتاتاَ بنظرية ولاية الفقيه ولا بكل مبرراتها الدينية والنصية، وبالتالي يرى أن الأمة الإسلامية حرة في انتخاب الحاكم وممارسة الولاية السياسية، وإن حيز الفقاهة شرط غير لازم في الحاكم، ولا علاقة له بإدارة المجتمع. راجع: علي شريعتي، الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص ٤٥.

على تجسير العلاقة أو تنسيقها بين الدين والسياسة، أي بين الدين كعقيدة وقيم، والديمقراطية كمنهج أو أسلوب، من دون الوقوف عند النمطيات السائدة للديمقراطية الغربية.

١-٥. الوصاية

من الطبيعي جداً أن يتبادر إلى ذهن المفكرين في المجال السياسي الإسلامي تناول الجمهورية الإسلامية في إيران من زاوية تحقق المفاهيم الديمقراطية فيها، كأن يكون الشعب مصدر السلطات في الدولة، وبالتالي يرجع إليه وحده اختيار شكل الحكم وتحديده، وبمعنى آخر أن يكون الشعب مصدر القانون الذي تخضع له الدولة وأساسه.

هذا الأمر يتوافر في إيران الإسلامية بشكل أو بآخر. ومع ذلك كانت تهمة الاستبداد والديكتاتورية تلاحق الدولة الإسلامية في إيران، فبعضهم استدل على ديكتاتورية النظام الإيراني لكونه لا تتوافر فيه المعايير الديمقراطية الغربية الحديثة، والبعض الآخر اعتبر أن مجرد كون الدولة دينية فهذا يدل على أنها دولة فكر وعقيدة، وبالتالي يكون عليها أن تصنف الناس الذين تحت سيطرتها على أساس من هذه العقيدة. لذلك يصبح المجتمع موزعاً بين مؤمن وكافر وصاحب كتاب ومشرك^(١)، وبالتالي فإن مسألة المواطنة القائمة على التساوي في الحقوق والواجبات، بغض النظر عن الدين والعرق واللون غير متوافرة.

هكذا تمت المقارنة بين إيران الإسلامية والنظام الديمقراطي كونه نموذجاً عصرياً، تقاس به كل الأنظمة السياسية الحاكمة، وذلك لمعرفة مدى بعدها أو توافرها مع المفاهيم العامة للديمقراطية حقيقة العصر الكبرى.

ومما لا شك فيه أن الديمقراطية تنتمي إلى مجال فكري مغاير تماماً لطبيعة الأنظمة الدينية، فهي ترفض العقلية الأحادية وتفترض مواطناً حراً قادراً على الاختيار بشكل مطلق^(٢)، اختياراً يتم من دون قيود أو عوائق مهما كان مصدرها. وكذلك تتنافى الديمقراطية مع الاعتقاد الديني السائد بأحادية مصادر التشريع لأنها تقوم على تعدد مصادر المشروعية

(١) راجع: رضوان السيد، الصراع على الإسلام، مرجع سابق، ص ٧٨.

(٢) راجع: علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ١٩٩٣، بيروت، ص ١٢٦.

والتشريع في المجتمع. باختصار تنتمي الديمقراطية إلى حقل معرفي لا يقل فيه التناقض مع الحكم الديني عن التناقض القائم بين التراث والحداثة.

يجعل شريعتي من الحكم الديني أو حكومة رجال الدين كما يسميها سبيلاً حتمياً للطغيان. فهو يرفض رفضاً مبدئياً الدولة الدينية، لما يرى فيها من خصال تساعد على الاضطهاد، «الحكومة الدينية هي التي يحل فيها رجال الدين، محل رجال السياسة، هي حكومة رجال الدين على الشعب»، هكذا يحصر شريعتي الحكومة الدينية بكونها حكومة رجال الدين وهذا يكفي في نظره لرفضها، لما يحمله من عداء للسلطة الدينية، جراء ممارساتها التاريخية. لذلك لا يدع مجالاً للشك في أن سيادة حكومة كهذه سيوصل إلى الديكتاتورية، يقول: «الاستبداد هو من المعالم الطبيعية التي تتسم بها حكومة كهذه»^(١).

لا يرى شريعتي أن الدين قد يتحقق، ويمارس بشكل أفضل في ظل حكومة دينية، بل على العكس، فهو يرى في الديمقراطية حكماً مثالياً لتحقيق هذا التناغم بين النزعة الدينية، ونظام سياسي يقوم على مبدأ الاحترام والحرية، من دون أن يكون هناك من وصي على الإنسان، أو سلطة تمارس الرقابة على أفكار الناس ومعتقداتهم وآرائهم. فالإسلام في هذا المجال ليبرالي، إذ يتساوى الكل في الحقوق والواجبات، من دون أن يكون لأحد سلطة على الآخر، أو يكون الوساطة بين المخلوق والخالق، فالكل مستقل عن الآخر في العمل والعقيدة وهذا هو أساس الديمقراطية^(٢).

يرى شريعتي إذاً أن السبيل الوحيد للحكم هو الخيار الديمقراطي، ويعتبر أن الديمقراطية أفضل الحلول، وأنها السبيل الوحيد إلى تحقق الحرية، وبالتالي تصبح الحكومة الدينية بنظره الخيار الأسوأ الذي يقود إلى القهر والتسلط وممارسة الديكتاتورية.

ما هي الموانع والأسباب التي جعلت شريعتي يرفض الحكومة الدينية ويصفها بالاستبدادية؟ وهل إيران الإسلامية اليوم هي دولة استبدادية؟ والسؤال الأهم ما هو مفهوم الاستبداد عند شريعتي؟ وهل يرى شريعتي في الديمقراطية حلاً واقعياً للتخلص من الاستبداد أم من السيطرة الدينية؟

(١) انظر: علي شريعتي، دين ضد دين، مصدر سابق، ص ١٢٢.

(٢) انظر: علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ١٢٣.

يذهب الفكر السياسي الإسلامي في إيران إلى نفي صفة الاستبداد عن الحكومة الدينية. فهي وإن لم تكن ديمقراطية بالمعنى الغربي للكلمة إلا أنها تتمتع بالكثير من المزايا الديمقراطية، وأهمها احترام حقوق أفراد المجتمع وحررياتهم المشروعة. كما أن إيران الإسلامية لا تعتبر أن العرق أو اللون أو اللغة أو القومية معيار للامتياز، فضلاً عن أن جميع المواطنين متساوون من ناحية الاستفادة من الثروات الوطنية وإمكانات الدولة^(١). إضافة إلى أن العدالة والتقوى والزهد من أهم الصفات الأخلاقية الواجب توافرها في رجال الحكومة والقيادة الدينية.

أكثر من ذلك، فإن النصيحة وانتقاد رجال الحكومة يعتبران حقاً مسلماً، بل هما وظيفة الأمة تمارسها بكل حرية، أما في ما خص الولي الفقيه والصلاحيات الواسعة المعطاة له، فذلك لا يجعله يتمتع بأي تفوق قانوني أو أخلاقي عن بقية أفراد الأمة، فهو يتساوى مع سائر أفراد الأمة تساويًا يشمل جميع القوانين^(٢).

تلك هي الأسس النظرية التي تقوم عليها إيران الإسلامية اليوم، والتي يكفل فيها الدستور والقوانين منع الاستبداد ويوضح ما فيها من مزايا ديمقراطية، وإن كانت لا تدعي مطابقتها للديمقراطية. لم يجد فيها بعض المفكرين ضماناً كافية لمنع الاستبداد؛ ففكرة أن للدولة ديانة محددة، تعني أن الدولة تفرض عدداً من القواعد الأخلاقية أو الفكرية، وبالتالي يتحول المجتمع إلى مجتمع تكليفي، لا يتناسب مع الديمقراطية الحقيقية بل الصورية، ولا يتناسب بشكل كامل مع مقولة الحقوق. وهذا ما يحصل في المجتمعات التي يتحول فيها الدين ليكون هو المعيار والحكم، ففي هذه الصورة، ستكون الحكومة فردية ودكتاتورية، تتحرك في سياساتها بمنطق القوة والعنف^(٣).

(١) راجع: علي رباني كلبايكاني، الديمقراطية في ظل ولاية الفقيه، ترجمة محمد شقير، دار الهادي، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٣، ص ١٠.

(٢) راجع: علي الخامنئي، الحكومة في الإسلام، ترجمة جبارة رعد، دار الروضة بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٥، ص ١١٠.

(٣) راجع: عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية، مرجع سابق، ص ٥٦.

هذا ما قصده شريعتي حين أبدى تخوفاً شديداً من ميل الحكومة الدينية إلى الاستبداد، خصوصاً في المجال الفكري. لذلك كان دائم التأكيد بضرورة إطلاق العنان للأفكار والعقول، للتحرك بحرية تامة في الميادين التربوية والإبداعية والاجتماعية والسياسية كافة. وحتى في المجال الديني، فالحقيقة الدينية يمكن أن يختلف فهمها من ذهن إلى ذهن وتكون المسافة بينهما واسعة إلى حد المسافة بين الكفر والإيمان^(١)، ولكن يبقى كلا الفهمين في دائرة الإسلام على طريق الحق. والسؤال الأبرز: هل هذه الحريات متوافرة واقعياً في إيران اليوم؟ وهل هناك بون شاسع بين الأسس النظرية والتطبيقات العملية؟

من السهل القول إن إيران دولة غير ديمقراطية قياساً بالمفهوم الغربي لها. ذلك أن الديمقراطية لا وجود لها خارج الاعتراف بتنوع المعتقدات والأصول والآراء والمشاريع. فالديمقراطية تختلف عن الجمهورية التي تسعى إلى تحقيق الوحدة كما هو الحال في إيران اليوم، فيما تسعى الديمقراطية إلى حماية التنوع. لكن السؤال الأساس الذي يطرح هنا: هل تكفي الدلالة على عدم ديمقراطية الدولة لوصفها بالاستبداد؟ وهل الديمقراطية هي الحل الوحيد لمنع الاستبداد؟

يبدو أن واقع إيران السياسي يختلف عن طروحاتها النظرية، وهذا ما يظهر في آراء بعض المفكرين الإيرانيين ورجال السياسة أيضاً. فالرئيس السابق للجمهورية الإيرانية محمد خاتمي^(٢) يطرح بشكل صريح وواضح شعار، «الديمقراطية هي الحل»، لأنها النقيض الفعلي للهيمنة والديكتاتورية، ويتساءل هنا «إنها الديمقراطية، وإذا لم نحترم ونرغب في هذا السبيل فلن يكون أماننا سوى التمسك بالحكم عن طريق القوة والتسلط، هل من بديل؟»^(٣).

(١) راجع: علي شريعتي، الإمام علي في محنة الثلاث، مصدر سابق، ص ٢٥٩.

(٢) محمد خاتمي: (١٩٤٣- حتى الآن)، مفكر إيراني إصلاحي معاصر، تولى رئاسة الجمهورية عام ١٩٩٧، له مؤلفات عديدة في الدين والسياسة.

(٣) انظر: محمد خاتمي، مطالعات في الدين والإسلام والعصر، دار الجديد، بيروت ١٩٩٨، الطبعة الأولى، ص ٩٩.

لقد عبّر عن هذا الاتجاه والميل إلى الديمقراطية والحرية العديد من المفكرين الذين رأوا أن الحلم لبناء مجتمع الحرية والديمقراطية في إيران قد ضاع^(١).

إذا لم ير هؤلاء وغيرهم أن إيران الإسلامية تحكمها الديمقراطية، لكون الحكم فيها يستند إلى أسس دينية. فالحكم الديني ينطلق من مسلمة أساس تفضي إلى عدم إمكان المسّ بوحدة التشريع. وهذا يعني أن أي تشريع مخالف لما أنزل الله، يؤدي إلى خروج مؤيديه من دائرة التدين والتوحيد. هذه هي المشكلة الناتجة من أن النظم الدينية تضع معايير خاصة بالحرية. الأمر الذي يرفضه شريعتي رفضاً قاطعاً، حين يقول: «نحترم الحرية الإنسانية، بحيث نقدر مخالفتنا في الفكر، ونحملهم تقديساً للحرية»^(٢). إذاً تتجه السلطة عنده نحو الاستبداد عندما تضحى هي مصدر التشريع، فتضع القيود على الحرية، وتحد من إطلاقيتها. ولكن هل يكفي الاستدلال على حصريّة التشريع في دولة ما، لنفي توافر الحرية فيها ووصمها بالاستبداد؟

يقول سبينوزا: «السلطة السياسية تكون أشدّ عنفاً، إذا أنكرت على الفرد حقه في التفكير، وفي الدعوة لما يفكر فيه، وتلك تكون عبودية الأذهان، التي لا وجود لها في نظام الحكم الديمقراطي حيث يشارك الشعب كله أو معظمه في التعبير عن آرائه بحرية»^(٣).

وهذا يتطابق تماماً مع رؤية شريعتي للتقليد العقلي والرقابة على التفكير التي تمارسها السلطة الدينية بمنعها لحرية البحث وحرية الفهم والاستقلال في الفهم التي أدت إلى تأخر التمدن في أوساط المسلمين، بل جعلتهم يعيشون تحت وطأة الاستبداد، يقول: «إن أعظم مآسي الإنسان في العصر الحديث هي اعتناقه للبعد الواحد»^(٤).

يرفض شريعتي إذاً الدولة الدينية ذات الاتجاه العقائدي الواحد، وهو أمر مستغرب من صاحب رؤية أيديولوجية شاملة. فهو يرى في البعد الفكري الواحد أكبر المآسي التي

(١) انظر: مصطفى اللباد، حقائق الأحزان، مرجع سابق، ص ١٦٠.

(٢) انظر: علي شريعتي، بناء الذات الثورية، مصدر سابق، ص ٣٨.

(٣) انظر: باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص ٤٤٥.

(٤) انظر: علي شريعتي، بناء الذات الثورية، مصدر سابق، ص ٣٩.

تصيب الإنسان في عصرنا الحالي؛ فالبعد الواحد هو نقيض لتقدير الاختلاف، واحترام حرية الإنسان، وبناء مجتمع تعددي قائم على المشاركة الفعلية والنقاش المفتوح والحوار البناء، وبالنتيجة يصبح توقع حكم يتصف بالحرية أمراً خادعاً.

تتقدم الحرية عند شريعتي على أي مفهوم آخر. هذه الحرية لا يمكنها أن تتحقق في ظل الحكم الديني، لما يفرضه من عراقيل وعقبات في طريق الاختيارات التي قد يقرر الإنسان أن يسير عليها. الحرية، كانت ولا تزال، مسألة مقدسة لا يجوز لسلطة الدولة السياسية، مدنية كانت أو دينية، أن تتجاوزها. لذلك لا نرى أن شريعتي يعتقد بإمكان تحقق الحرية في ظل النظم الدينية، لما تبثه من فكر على مستوى الدولة، تجعل منه الفكر الوحيد المسموح، وكل رافض له يتهم بالهرطقة ويدان بالسجن. ويتجلى ذلك بخطاب راديكالي متشدد لا يقبل حرية الفكر خارج معاييرها، بما يجعل من حرية التعبير وحق الاختلاف والتعددية والانفتاح ضرباً من الخيال. والسؤال الأساس: هل تغيب الحرية فقط في المجتمعات الدينية؟ أليست أطروحة شريعتي الأيديولوجية تقود إلى الاتجاه نفسه؟

يرفض شريعتي في تصورنا، نموذج الدولة الدينية، لذلك لا يريد دولة تفتش عن عقائد الناس، أو تتحول إلى محاكم تفتيش، كما كان عليه واقع الحال في العصور الوسطى. فالإسلام بنظره لا يعطي لأي مرجعية دينية أو سلطة سياسية المشروعية بمد السلطة الكاملة على كل جوانب الحياة الإنسانية. الدولة تتمتع بأصغر مساحة ممكنة من السلطة على المواطن وعلى الإنسان، وكذلك على الجماعة. يبتعد شريعتي عن التصور السائد في إيران الإسلامية اليوم حول مفهومي العدالة والحرية وكيفية تحققهما في النظام السياسي. يكفي الاستدلال على نصوصه وآثاره لندرك رفضه القاطع لأي عملية فرض لجهات الحكم من فوق على المجتمع، (يستند النظام الإيراني إلى مقبولة شعبية جلية)، مهما كانت المبررات لذلك. الإيمان غير مرتبط عنده بدينية الدولة، كما أن الحرية لا تتوافر في مجتمع يستند إلى مشروعية فقهية تلزم بتقليد أعمى وتمنع أي نقاش يركن إلى حجة عقلية. فالحرية تفترض أن لا وصاية على العقل من خارجه، ولا سلطان عليه غير نفسه، وهذا لا يتحقق إلا في

ظل ديمقراطية نقية لا تستعبد الآخر، وتقبل كل الانظمة المعرفية والحقوقية ومكتسبات الحداثة. هذا هو مبدأ التواصل الفكري في عصر يوصف بأنه عصر التبادل والثقاف.

لذلك كان دائم القلق حول مسألة الحرية، وما يرافقها من مفاهيم تؤكد إنسانية الإنسان، فعند شريعتي يكفي معرفة من يحكم، لنعرف كيف سيحكم، لذلك رفض الحكم الديني لكونه النقيض المفهومي للديمقراطية ولمعرفته بأنه سيقود إلى عنف فكري كبير، من حيث الفرض القسري لأيدولوجيا محددة، وحرمان فئة أو جماعة من التعبير عن نفسها، ومصالحها، وشخصيتها. إن هذا التخوف على الحرية والديمقراطية عند شريعتي غير مبرر، ذلك بسبب وجود عوائق وموانع تكفلها القوانين والدساتير والمؤسسات المرتبطة بهما كما هو الحال في إيران اليوم، تمنع من الجنوح نحو التفرد والاستبداد. لكن شريعتي يجيب من دون تردد إن الحرية لا تضمنها الدساتير أو المحاكم، إنها مفهوم عملي وممارسة واقعية.

يميل المزاج الديمقراطي، إلى عدم تعظيم شأن الحكام، أي النظرة الواقعية إليهم باعتبارهم أشخاصاً آخرين يقومون بعمل سياسي محدد، ويؤدونه بكفاية وقدرة متفاوتين. فتوازن السلطات، أي توزعها بين المؤسسات بشكل يحد أو يعادل ادعاءات قوة «ما» بسلطة القوى الأخرى، هو أمر لا غنى عنه في أي نظام سياسي. هذا الفصل الذائع الصيت بين السلطات ليس سوى التوزع المتوازن للسلطة بين قوى محددة^(١).

لذلك نجد العديد من المفكرين الإيرانيين يجعلون من هذه المسألة جوهر الحكم السياسي؛ فالنائيني^(٢) مثلاً لا يرى لمبدأ التوحيد، والعدل أن يتم من دون قوانين تحدد صلاحيات الحاكم، وتحدها لمنع الطغيان، ولجعل الحكم يعمل باسم الناس ويتسم بالعدل والمسؤولية، ويقوم على الحق والحرية.

وهذا ما يؤكد أنه أنصار الولاية حيث يظهرون ما يحتويه الدستور الإيراني من قوانين تحدد الحقوق والواجبات وترسخ مبدأ الرقابة والمحاسبة والمسؤولية عبر مجلس الشورى والخبراء وغيرهما، ما يمنع الولاية من التحول إلى ملك أو سلطة استبداد.

(١) راجع: لوي ألتوسير، مونتسكيو السياسة والتاريخ، مرجع سابق، ص ٢.

(٢) راجع: احمد الكاتب، التشيع السياسي والتشيع الديني، مرجع سابق ص ٣٨٠

لكن في المقابل يرى البعض من التيار الإصلاحى، أن صلاحية الولي الفقيه أصبحت أعلى وأوسع من صلاحيات المؤسسات الدستورية، نظراً إلى تمتع الفقيه بهالة دينية تحول دون معاملته من قبل الشعب كمعاملة الرؤساء والنواب. فالأساس النظري الديني جعل من الفقيه «مجمعولاً» و«منصوباً»، ونائباً عاماً عن الإمام المهدي، وبالتالي له ما للنبي والإمام في الجانب السياسي، وهذا ما وضعه في مكان تصعب فيه المعارضة أو الانتقاد.

يرفض شريعتي رفضاً قاطعاً الصلاحيات المطلقة المعطاة للفقيه، وهو الراض أصلاً لتوليه السلطة، لأن ذلك سيحول نظام الحكم إلى ديكتاتورية تلغي ما سواها من الشخصيات، وتقهرها في شخصية واحدة. ويتحول ملايين الأشخاص إلى نسخ ذائبة في شخصية حقيقية واحدة^(١). فلا مجال عنده لأي بناء سياسي يستند إلى مبررات تتيح لرجال الدين الحكم، أو حتى تعطيهم الحق الحصري في تفسير الدين، فهذه الطبقة لا وجود لها نهائياً في الإسلام، وهذا الموقف اتخذه شريعتي نتيجة لتاريخ المؤسسة الدينية في عصر الشاه وما قبله. ولكن هل كان ليبدله بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران؟

لقد عبّر شريعتي في غير موقف عن رفضه للصلاحيات الممنوحة لرجال الدين في تفسيره، فكيف الحال في الصلاحيات المعطاة لهم بموجب هذا التفسير في المجالين السياسي والاجتماعي. ذلك أن طبيعة الحكم هذا تنسف الحياة المدنية، وتحول الشعب إلى كتل عمياء، تطيع من دون نقاش، لما قد تواجهه من عواقب اجتماعية. باختصار يميل شريعتي برأينا إلى جعل الحرية أساساً والسلطة قيماً، حيث عليها أن تقوم بواجباتها من دون المسّ بجوهر الحرية. لذلك لا بد من أن تكون قيود السلطة مشتقة من قواعد الحرية، إذ لا يجوز تقييد الأخيرة بأي فكرة متعالية عنها كفكرة تحول سلطة الحكم إلى سلطة مقدسة باسم الله، بما يجعلها سلطة متعالية عن أي قيد أخلاقي أو سياسي فيتم تقديسها وتبجيلها. في النهاية، لا بد لنا من القول، إن الأفكار السياسية التي نادى بها شريعتي، والدولة التي رسم معالمها من خلال كتاباته وأقواله تبتعد عن واقع إيران الإسلامية اليوم. فالبون شاسع بنظرنا بين المتخيل السياسي والاجتماعي عند شريعتي والواقع السياسي الإيراني، حيث لا

(١) راجع: علي شريعتي، معرفة الإسلام، مصدر سابق، ص ٢٨٠

نجد في كل أعمال شريعتي ما يدل على قبوله بحكومة الكهنة تحت أي شعار، وهو الذي رفض دورها في المجال الاجتماعي، ونستطيع أن نبرر هذا الابتعاد والتعارض من خلال:

١- البيان النظري: تذهب القراءة الأصولية للدين على ربطه بكل جوانب الحياة بما فيها السياسة، وتجعل من تولي الفقيه شرطاً ضرورياً لشرعية الدولة، بل واجباً دينياً. بينما لا نجد هذا التوجه في فكر علي شريعتي الذي يميل إلى دولة مدنية عصرية يشكل الدين المحرر إحدى أهم ركائزها من دون ادعاء مشروعية إلهية بضرورة تسيده.

٢- الديمقراطية: يرى فيها شريعتي حقيقة العصر الكبرى، وإنجازاً حضارياً لا ينبغي التغافل عنه، لكنه على غرار توكفيل يسعى إلى الحد من آفاتهما، وأمراضها من زوايا اجتماعية، واقتصادية بحثة سبق وذكرناها، لكنه في المقابل يصبر على أنها غاية كبرى من غايات الإنسانية.

في المقابل، يرى الإسلام التقليدي أن الديمقراطية مرفوضة بوصفها جوهرًا لما تحمله من تعاليم تنافي الدين، وبالتالي لا يجوز بتاتا الانطلاق منها، نظراً إلى ما قد تسببه من أضرار في العقيدة، وتعد واضح وصريح على المقدسات، بخاصة في تطبيقاتها الغربية.

٣- الاستبداد: يربط شريعتي ربطاً صريحاً بين الحكم الديني والاستبداد. ففي رأيه، يشكل حكم رجال الدين حكماً تسلطياً يهيمن على آراء الناس وعقائدهم، ويضرب أي إمكان للتمايز على المستويات كافة. بينما ينفي الإسلام الإحيائي هذه السمة، ويرى في الامتثال لتوجهات الحكم الديني (الفقيه) تطبيقاً لأحكام النصوص الدينية.

هكذا لا يلتفت شريعتي بنظرنا إلى المبادئ النظرية على الرغم من تفنيده لها في غير موقع كالحال في دراساته للقراءة الرسمية للدولة في الإسلام. بل إن ما يعنيه هو الواقع، وهذا ليس بغريب على باحث اجتماعي يحاكي النظرية من خلال الواقع، وما استنتجه شريعتي من دراسته للواقع التاريخي والمعاصر للإسلام، قاده إلى رفض الشعارات لما شكلته من غطاء أيديولوجي للمصالح الفئوية والسياسية.

لذلك نرى أن شريعتي يمثل هذا الاتجاه المترجح بين الإعجاب بمنجزات الغرب من جهة، والرافض لشعاراته التي يضحى بها من جهة ثانية، خصوصاً في ما يتعلق بالمسائل السياسية والاقتصادية. لذلك رأى في شعار الديمقراطية خدمة للإسلام أكثر بكثير من أي نظام إسلامي يرفضها بالمطلق، شرط أن يتم تخليص هذه الديمقراطية من كل ما لحق بها من مفاهيم، وممارسات شوهت مبادئها وغاياتها الأساسية. ومن أجل ذلك عكف شريعتي على تقديم تصور للديمقراطية صاغه انطلاقاً من مبادئ فكرية آمن بها، وصوراً رسمها لواقع الإنسان، وغايات أراد من خلال الديمقراطية أن يصل إليها البشر.

هذا إن دلّ على شيء، فإنه يدلّ على إيمان شريعتي العميق بأن الديمقراطية المعدلة أو النقية هي الأساس الصلب الذي تنطلق منه كل المفاهيم السياسية المتعلقة بالدولة، وبالتالي لا وجود لأي مشروعية سياسية خارج إطارها في عالمنا المعاصر.

٢- المبحث الثاني: نحو ديمقراطية معلقة

«قد نحب الديمقراطية أو لا نحبها، إلا إنها تبقى مع ذلك، في الوضع الحالي للأمر، واقعة ضرورية وحتمية، قد نأسف لها كما نأسف لعودة الشتاء، ولكن بلا جدوى، والأفضل أن نتلاءم معها، ونُكَيِّف معها المؤسسات على نحو نجني منه أكثر ما يمكن من خير، وأقل ما يمكن من شر»^(١).

نجد في هذه المقاربة اعترافاً ضمنياً بأن الديمقراطية هي حقيقة العصر السياسية، والتي لا يمكن تجاوزها إلى أي صيغة أخرى، وهذا ما نجده عند شريعتي حين اعتبرها الغاية الكبرى للمتتظم السياسي. لكنه في الوقت نفسه رفض رفضاً قاطعاً القبول بكل آلياتها ووسائلها، لذلك قاربها من زاوية الخصوصية الثقافية والتاريخية والاجتماعية، حيث عمل على التوفيق بين الديمقراطية كونها غاية والوسيلة الموصلة إليها.

وبمعنى أدق، يظهر شريعتي من أنصار الاتجاه السياسي الذي يتبنى مقولة ضرورة توافر الأرضية الخصبة لقيام الديمقراطية، أي ما يُعرف بالشروط المسبقة التي تُمهّد الطريق أمام الديمقراطية (الثقافة، التعليم، الوعي، المؤسسات...)، وهذا ما بدا جلياً في تعريفه نفسه مفكراً ينتمي إلى دول العالم الثالث التي تعاني معضلات تختلف اختلافاً جذرياً عن الدول المتقدمة.

(١) انظر:

BARTHELEMY J. et DUEZ P., *Traité de droit constitutionnel*, Paris, Daloz, 1993, p.p. 70-71.

هكذا أراد شريعتي بناء نظام سياسي يتبنى الشعارات والمثل والمطالب المشتركة لتلك الدول التي تُعاني آلاماً وتطلع إلى آمال. فالسياسة عنده تعني قبل كل شيء الإحساس بالارتباط بقضايا مجتمع ما، والانتماء إلى أوضاع هذا المجتمع، والمشاركة في مسيرته ومصيره وحركته وكدحه وعمله^(١). باختصار، لا تصلح الديمقراطية بمفهومها الكلاسيكي الواضح بأن تكون حلاً لكل المجتمعات، لذلك كان من الضروري التعامل معها من باب الهوية والخصوصية التاريخية والاجتماعية، التي تجعل من مسار الديمقراطية والوسائل الموصلة إليها تتوافق مع الواقع السياسي والاجتماعي للعالم الإسلامي الذي تعيش فيه الديمقراطية في أزمة حيث تبرز كمعضلة في الفكر السياسي الإسلامي الراهن، بدلاً من أن تكون حلاً للمشاكل التي تواجهها دول هذا العالم^(٢). تشكّل الديمقراطية بوصفها جوهرأ أزمة مع التصور الديني للعالم السياسي والذي يواجه المفاهيم الديمقراطية متسلحاً بكل ذخيرته الميتافيزيقية مبرزاً التناقض النبوي في طبيعة الأفكار والوسائل والغايات بينه وبين الديمقراطية.

لم يتخذ شريعتي موقف المتفرج من هذه المواجهة، بل على العكس إنجاز إلى الديمقراطية طارحاً إياها كعلاج للعلل السياسية التي يعانها العالم الإسلامي الواقع بين قطبين لا مفر في انتمائه إلى أحدهما، الفساد من جهة، والاستبداد من جهة أخرى. هكذا كانت الديمقراطية هي الحل الأنسب للتخلص من الأنظمة السائدة، ولكن مع ضرورة تخليصها من بعض الشوائب والآليات التي قد لا تتناسب مع الأوضاع الثقافية للعالم الإسلامي، لذلك كانت الديمقراطية هي المشروع الأساس في الفكر السياسي عند شريعتي، والذي حاول تقديمها في تصور أسقط فيه كل معتقداته الفكرية وخلفياته الثقافية. سنحاول في هذا المبحث تبيان الأسس الفكرية والدوافع الاجتماعية للديمقراطية عند شريعتي، وذلك من خلال تحليل مشروعه في بناء ديمقراطية نقية أو معدلة، مُظهرين

(١) راجع: علي شريعتي، العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص ٢٠١.

(٢) راجع: عبد الإله بلقرين، نهاية الأيديولوجيا، الفكر العربي، مأزق الأيديولوجيا، مرجع سابق،

المنابع الفكرية التي استوحى منها شريعتي مشروعه؛ وما الجديد المختلف عن السائد في الفكر السياسي الإسلامي. والسؤال الأبرز الذي يطرح نفسه، هل غاية شريعتي كانت أسلمة الديمقراطية أم ديمقراطية الإسلام؟

٢-١. من الواقع إلى المثال

يدخل شريعتي إلى الفكر السياسي بمدخل ومقولات علم الاجتماع السياسي، وما هو مطروح في الوجود الغربي منه، ويسعى إلى دراستها وتحديد المفاهيم المرتبطة بها، من خلال تبيان الاختلاف الوظيفي بينها وبين مترادفاتهما في العالم الإسلامي.

تشكّل تلك الشروحات مقدمة لا محيد عنها في فهم المشروع الفكري السياسي لدى شريعتي، والمتمثل بغايته الكبرى تأسيس نظام سياسي مختلف عن الأشكال السياسية القائمة. لذلك يتجه شريعتي دائماً إلى السعي لإيجاد مشروع سياسي متميز لعالم إسلامي متراجع، يستنهض فيه كل تلك الذخائر العظيمة والتجارب الثقافية والفكرية الموجودة عند الشرقيين والمسلمين^(١).

تظهر أولى ملامح البديل السياسي عند شريعتي من خلال تحديد الأسس الفكرية له، وأهمها رسم الغاية الكبرى للسياسة، فهي عنده تتجاوز معناها الواقعي لتذهب إلى تغيير البنى والمؤسسات والعلاقات الاجتماعية، وحتى بناء العقائد والأخلاق والسنن الاجتماعية. هذا هو المشروع السياسي التجاوزي الذي يحمله شريعتي، المرتكز على رسالة ثورية وفكر تغييرية جذري يصيب ما هو سائد.

تلك هي الغاية من السياسة. فهي ليست فنّ الممكن، بل إنها فنّ التغيير نحو أبعاد تكاد تكون مثالية. يقول شريعتي: «السياسة تحقق الكمال لا السعادة، الإصلاح والرفي لا الرفاه والراحة، هي لا تعني إدارة الأمر الواقع، إنها باختصار بناء الجماهير لا إدارتهم، وحفظهم»^(٢).

هذا هو التصنيف لمفهوم السياسة عند شريعتي، إنها وسيلة مثالية لتربية الإنسان

(١) راجع: علي شريعتي، الإنسان والإسلام، مصدر سابق، ص ١٣٠.

(٢) انظر: علي شريعتي، الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص ٥٦.

وهدايته، لا طريقة لخدمته وإدارته، وهذا هو المرتجى منها في الشرق، حيث تمثل اتجاهها إصلاحياً لما هو قائم في الأنماط المختلفة للحكم، والتي لا بد من هدايتها وإصلاحها قبل إدارتها وحكمها.

يجعل شريعتي من السياسة في الشرق نظاماً تربوياً إصلاحياً ينشد الهدم وإعادة البناء، لما فيه من جمود وتخلف وجهل، وعدم قدرة على رسم الأهداف الحقيقية، بينما يختلف واقع الحال في الغرب، إذ تعتبر السياسة مجرد إدارة الدولة بشكل أفضل، من دون أن يكون على الحاكم أي مسؤولية في إصلاح رؤية الجماهير، أو تحسين أسلوب تفكير الشباب، وتطوير طرائق تفكيرهم. والنتيجة، غاية السياسة في الغرب إدارة المجتمع من دون الوصاية عليه، وغايتها في الشرق الوصاية على المجتمع من خلال إدارته، هناك السياسة خدمة، وهنا السياسة إصلاح، هكذا نكون أمام اختلاف جذري لمفهوم واحد انطلاقاً من واقعه الجغرافي والتاريخي.

تتحول دلالات السياسة بحسب موقعها الجغرافي والبيئة الاجتماعية المرتبطة به، فهي تنطوي على معنى التربية والتكامل والانتقال بالناس من وضع إلى وضع آخر على المستويات كافة؛ الاجتماعية والأخلاقية والفكرية، وهذا اعتراف ضمني بأن الناس في العالم الإسلامي في حاجة إلى نظام سياسي يلتزم بتربيتهم وتوجيههم إلى غايات أسمى وأرفع من واقعهم الحالي. تلك هي العملية الإصلاحية التي تتولاها السياسة، على عكس العملية الخدمائية التي تقوم بها في الغرب، والتي لا تتعدى كونها وسيلة لتأمين المطالب، وتحقيق الرغبات؛ فالسياسة ليست خدمة، إنما هي إصلاح يبلغ هذا الكمال^(١).

يبدو لنا مما سبق أن شريعتي تقصد إظهار التمايز بين العالم الغربي والعالم الإسلامي في ما خص دور السياسة وأهدافها، ليرسم بذلك رؤيتين متناقضتين أشد التناقض لوظيفتهما، فمجرد الفصل بين هداية المجتمع وإدارته يقودنا إلى جملة من الاستنتاجات، أهمها:

١- الافتراض أن المجتمع الإسلامي لم يصل إلى مرحلة فكرية معينة تمكنه من إدارة نفسه بنفسه، ذلك أن الجماهير المكونة له ما زالت تحتاج إلى من يهديها أو يرشدها لبلوغ تلك الغاية.

(١) راجع: علي شريعتي، الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص ٥٤.

٢- إلغاء أحد أهم أسس الديمقراطية المتمثل بطلب الرضا العام والخضوع لمطالب الأكثرية كونها مصدر السلطات بحجة عدم أهليتها الفكرية والسياسية.

٣- التمهيد المباشر لنظام سياسي يمارس الوصاية على المجتمع من خلال إيجاد الأسس النظرية له، والمتمثلة بإبراز الخصوصية التاريخية والاجتماعية الموجبة لذلك.

٤- تقزيم النظام السياسي في الغرب، وذلك بجعله مجرد اتجاه ترفيحي يقوم على تنفيذ رأي الأكثرية والإنصات إلى مطالبها والسعي الدائم لكسب رضاها بغض النظر عن مدى ملاءمة هذه المطالب لمصلحة الدولة وتطورها.

٥- إبراز الديمقراطية شكلاً أساسياً للغرب، بأنها غير قابلة للتطبيق بمفهومها الغربي في العالم الإسلامي، يقول في ذلك: «الديمقراطية الحقيقية لا تعني الشكل فقط، بل إنها تمثل مرحلة معينة من نمو، واستقلال المجتمع حيث إن المجتمع من أجل وصوله إلى هذه المرحلة يجب أن يمر بمرحلة تربوية جيدة. ويجب أن يعرف أن الديمقراطية لا تصدر، كما أن الحضارة، والثقافة لا تصدر أيضاً»^(١).

والإشكالية التي تطرح هنا، لماذا حصر شريعتي هداية المجتمع كوظيفة سياسية بالعالم الإسلامي؟ وهل الديمقراطية قابلة للترتب إلى هذا الحد؟ ألا يعد فرض التربية على المجتمع نوعاً من الوصاية عليه؟ ألا تتحول مهمة بناء الجماهير إلى أداة تبريرية لسحق الشخصية والسيطرة عليها؟ أوليست خدمة المجتمعات وتلبية رغباتها هي من الغايات الأساسية للنظم السياسية؟ وأخيراً، ألا يقود هذا التمييز إلى الاعتراف بأن المجتمعات الغربية قد تجاوزت واقعياً مرحلة الإصلاح؟

٢-٢. الديمقراطية والخصوصية

إن فكرة الوصاية التي طرحها أفلاطون بجمالية في كتابه الجمهورية تمكّنت من ممارسة نفوذ قوي عبر مسيرة التاريخ البشري. يقول روبرت دال في هذا الصدد: «يعتبر

(١) انظر: علي شريعتي، تاريخ الحضارة، مصدر سابق، ص ٧٤٩.

الحكم عن طريق الأوصياء البديل الدائم للديمقراطية. ومن وجهة النظر هذه فإن النظرية القائلة بأن الناس العاديين يمكن الاعتماد عليهم في فهمهم لمصلحتهم والدفاع عنها، ما ليست إلا ضرباً من الأوهام»^(١).

نجد عند شريعتي تطبيقاً لهذا الوصف الدقيق لمفهوم الوصاية، حين ينطلق من واقع الحال في المجتمعات النامية التي لا تستطيع عامة جماهيرها أن تُشخص في أفق المستقبل الاستقامة، والفساد، ولا تستطيع أن تُحدد مصيرها المتطور^(٢).

يُقدم لنا شريعتي تصوراً يفرضي إلى أن الناس العاديين ليسوا مؤهلين لحكم ذاتهم، وذلك يعود إلى عدم أهليتهم وقدرتهم على إنتاج طبقة سياسية، فضلاً عن عجزهم من الناحيتين العلمية والعملية عن معرفة مصالحهم وتطلعاتهم. لذلك لا بد من أن نستبدل هذه الفرضية، أي حُكم الشعب لنفسه بنفسه، بافتراض معاكس مفاده أن الحكم يجب أن يعهد به إلى قلة من الناس تُعتبر مؤهلة تماماً لممارسة عملية الحكم بسبب ما تتمتع به من تفوق في الفضيلة والمعرفة.

من هنا لا تنسجم فكرة شريعتي مع مفهوم الديمقراطية الشعبية بمعنى أصوات الناخبين، بل إنه يؤمن بالديمقراطية النخبوية، لأنه يرى أن بين مجتمعاتنا الإسلامية النامية والديمقراطية الشعبية مسافة كبيرة.

يتنصر شريعتي إذاً لمفهوم الديمقراطية النخبوية، ذلك أن الخطر الرئيس الذي يهدد الأنظمة الديمقراطية هو الركون إلى رأي الأكثرية والانسحاق خلف رغباتها، لأن هذه الأكثرية ستنتج حُكماً أفراداً مشابهيين لها، أي لا يتمتعون بمزايا فكرية وسياسية تسمح لهم بقيادة المجتمع، تلك ديمقراطية الأصوات التي لطالما حذر منها شريعتي وعمل جاهداً على إبراز ما تحويه من مخاطر، وما تجره من ويلات على المجتمع والدولة. يقول في ذلك: «الديمقراطية تعتبر نظاماً مهزوزاً بل خطيراً، والخطورة تكمن في تسليم زمام الأمر لأصوات

(١) انظر: روبرت دال، الديمقراطية ونقادها، مرجع سابق، ص ٩٣.

(٢) راجع: علي شريعتي، الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص ١٩٩.

الجماهير، وبالتالي يصبح الحاكم حافظاً لكل ما تريده تلك الجماهير، فيسعى دائماً إلى التحرك في كل سياساته لإرضائها، وإلا سقط وانقطعت علاقته بها»^(١).

يبدو لنا شريعتي هنا، في تشخيصه لفكرة الديمقراطية أقرب من توكفيل، إذ كان يرى أن الخطر الرئيس يتمثل بانتصار الجماهير، أو عصر الجموع. لذلك قاوم فكرة الديمقراطية الشعبية بالديمقراطية النخبوية انطلاقاً من المثال الأميركي الذي يحد من سيطرة الجماهير، وإن كان توكفيل في ذلك ينتصر لطبقته حين يقول: «إنني لا أتكلم عن الأفراد، إنني أتكلم عن الطبقات، هي وحدها يجب أن تحتل التاريخ»^(٢)، وبالتالي أتى رأيه ليُعبّر عن جذوره الطبقية. لذلك سعى إلى ديمقراطية نخبوية يحد فيها من تأثير المساواة، أو ما اعتبره أهم أوجاع الديمقراطية. لا نجد في موقف توكفيل إلا تطابقاً مع منطلقاته الفكرية، ولكن الاستغراب هو في موقف شريعتي من الديمقراطية الشعبية ودعوته إلى ديمقراطية نخبوية تحد من سيطرة الجموع، وترفض التسليم برأيها بحجة أنها غير مؤهلة، ولا تملك الإمكانيات والكفاءات التي تُمكنها من أن تكون مصدر السلطات. لأن في ذلك الموقف رفضاً لجوهر الديمقراطية وآلياتها، فضلاً عن النظرة الطبقية للمجتمع وتقسيمه بين من يعرف ومن لا يعرف، وذلك لا يقل ضرراً من التقسيم الاقتصادي الذي لطالما حاربه شريعتي منتصراً فيه لمصلحة السواد الأعظم، والذي لا يريد له شريعتي أن يحكم. فالديمقراطية لا يمكن أن تتحقق من دون أهم آلياتها، أي الانتخابات الشعبية التي تحدد الإطار الأساس للحكم، فهل الديمقراطية تبقى ديمقراطية إذا سلبنا الجماهير هذا الحق؟

فضلاً عن جعل الديمقراطية نظاماً استنسابياً يتطابق مع خصائص الإنسان الأوروبي ومجتمعه، ولا يتفق مع الإنسان الشرقي وظروفه التاريخية والاجتماعية وأحواله الفكرية والثقافية. وهذا ما يجعل من الديمقراطية في نظره نظاماً غير قابل للتعميم من دون الأخذ في الاعتبار الخصوصية العرقية، والاجتماعية للشعوب.

(١) انظر: علي شريعتي، الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص ٢٠٣.

(٢) انظر: ألكسي دو توكفيل، النظام القديم والثورة الفرنسية، ترجمة خليل كلفت، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٠، ص ٤١٣.

يريد شريعتي أن يتخذ من واقع المجتمعات الإسلامية المتأخرة، والتي تسيطر عليها التقاليد الرجعية والأنظمة الاقتصادية المنحطة، وتسودها علاقات غير إنسانية، تفتقد من خلالها الجماهير للنضج الاجتماعي والوعي الفكري والسياسي، يريد أن يجعل من ذلك كله، حجة لمنع أي إمكان لقيام حُكم ما، قد يستخدم الديمقراطية الشعبية خدعةً من خلال التحكم بأصوات الناس، وبالتالي قيادة مسيرة حركة الشعب نحو الهاوية، فتضيع عندها الثمار الثورية كلها التي ناضل الشعب في سبيل تحقيقها أدراج الرياح^(١).

لذلك كانت الديمقراطية في التحليل الأخير عنده ثقافة ومنظومة متكاملة، لا يمكن أن تتحقق في المجتمعات التي لم تستكمل ثورتها بإنجازات أساسية كت تحقيق النهضة الفكرية، والمادية، واستكمال ثورتها التعليمية. فالمسألة، برأينا عند شريعتي، ليست في صناديق الاقتراع وحدها، وقد تحمل عواقب وخيمة على المجتمع إن لم تتحقق بديمقراطية الرؤوس أولاً. وبمعنى آخر، لا بد للديمقراطية أن تختمر في الرؤوس أولاً، وأن تنتشر في صفوف المجتمع لكي يتمكن من خلال التربية والإصلاح إنجاز تحوله الديمقراطي بوعي عميق للمآزق الكبرى التي يعانها وتُمكّنه من الخروج منها على مُختلف الصُّعد والمستويات.

لذلك عمد شريعتي إلى مرحلة الديمقراطية، لكي يتمكن الشعب من استخدام شعاراتها بشكل سليم، وأهمها الحرية ورأي الأغلبية. من هنا كانت رؤيته بتعليق مبدأ الاقتراع العام، لأنه قد يُشكل خطراً، ويصبح مأزقاً في مجتمع لم يستكمل مرحلة نموه وتطوره.

أما السؤال الأساس فهو التالي: وفق أي معايير ستحدد النخبة الحاكمة؟ وهل الخوف من فساد رأي الأغلبية يلغي إمكان فساد الأقلية النخبوية؟ هل المشكلة عند شريعتي بمن يحكم أو كيف يحكم؟ ألا تقود نظريته إلى نوع من الاستبدادية المبررة؟ أو ليس التحكم برأي النخبة الفكرية أقوى بكثير من التحكم بأراء الأكثرية؟

(١) راجع: علي شريعتي، العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص ٣٧٧.

يقول شريعتي إن الديمقراطية لم تكن بضاعة حتى تصدر، بل إنها بضاعة خاصة لمجتمعات قد وصلت إلى درجة معينة من التكامل والمعرفة الذاتية كالحال في أوروبا. راجع: علي شريعتي، تاريخ الحضارة، مصدر سابق، ص ٥٢٧.

٢-٣. كيف نصنع شيئاً جديداً من شيء قديم

للديمقراطية وقائع سياسية واجتماعية، ومناخات فكرية تسمح لها بالتحقق؛ وبما أن الإنسانية ليست مجتمعاً واحداً، بل هي مجتمعات، لذلك لا توجد ديمقراطية واحدة، بل توجد ديمقراطيات. لذلك قد تحمل الديمقراطية نتائج راقية وعظيمة في مجتمع ما، وقد تحمل الخراب والضعف إلى مجتمع آخر. هذه المقاربة لمدى تحقق الديمقراطية والنتائج المتوقعة لها، جعلت شريعتي يتمهل في إسقاط الديمقراطية على المجتمعات الإسلامية من دون المرور بمراحل معينة قد تكون غير ديمقراطية للوصول إلى الديمقراطية ذاتها. يقول في ذلك: «المسألة تكمن في شكل وصورة العمل، لذلك فمن أجل إصلاح شخص معين، والوصول به إلى الوضع المطلوب، يمكن أن نحتاج إلى الضغط من أجل إرجاعه إلى ذلك الهدف المطلوب»^(١).

وخلاصة القول، لا بد من فرض بعض القواعد والأسس السياسية والفكرية، والعمل بطريقة غير ديمقراطية للوصول إلى الديمقراطية. لذلك لم تعد الديمقراطية مع شريعتي تنطلق من القاعدة إلى رأس الهرم، بل هي عملية إسقاطية تبدأ من الرأس وصولاً إلى القاعدة، ثم يترك الأمر فيما بعد لهذه القاعدة أن تتدبر أمرها بعد أن يصبح عندها المناعة الكافية ضد القوى الاستعمارية وعناصر الرجعية الداخلية، فتتمكن من خلال الوعي من مواجهة الألاعيب والمخططات التي قد تُرسم لها.

ما هي الملامح والأسس التي قامت عليها الديمقراطية في مفهوم شريعتي؟ انطلاقاً من تقسيمه غايات العمل السياسي إلى نمطين: الهداية والخدمة، يمضي شريعتي في استكمال رؤيته السياسية من خلال تمييزه بين نوعين من الديمقراطية: «الديمقراطية المتأخرة» وهي

(١) انظر: علي شريعتي، تاريخ الحضارة، مصدر سابق، ص ٧٤٨.

ينقسم المجتمع عند شريعتي إلى مرحلتين: المرحلة الأولى: مرحلة إيجاد نظام ثوري على أساس وجود قيادة فكرية عقائدية ثورية، تقود المجتمع، وهذه المرحلة هي مرحلة البناء الثوري للمجتمع. أما المرحلة الثانية: تبدأ عندما يصل المجتمع إلى الوعي المطلوب، عندها تكون الديمقراطية واقعية وحقيقية، فتنتهي بذلك المرحلة الثورية لتحل محلها الفترة الديمقراطية. راجع: علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

المرحلة النهائية التي تبلغ فيها الديمقراطية غاياتها الكبرى، بأن يكون الشعب أصبح هو مصدر السلطات، بعد أن تمت هدايته، وبناءه، وتهيئة كل الظروف لذلك، و«الديمقراطية المتعدهة»، وهي عكس الديمقراطيات السائدة حالياً، التي يتسلم الشعب الحكم فيها من خلال الأكثرية، التي تثبت عنها سلطة تخضع لها في كل قراراتها، ومتطلباتها، وتتعهد بتحقيق الأهداف المشخصة من قبل الأغلبية، وإلا فقدت مبرر بقائها. بينما تعني الديمقراطية المتعدهة عند شريعتي عكس ذلك كله، إذ لا تنظر السلطة المنتخبة من الأكثرية إلى آراء الناس أو تكثرث لأفكارهم، كما لا تسعى إلى جلب رضاهم، بل تسعى إلى تحقيق الأهداف المشخصة من خلال برامج، تعمل القيادة على تطبيقها، ولو خالفتها الأكثرية^(١).

إلا أن النقطة الأبرز عند شريعتي تتمثل في وصول الحاكم أو القائد، كما يسميه، إلى سلطة الحكم، فهو لا يدعي له أي شرعية دينية أو ماورائية، ويقر بأن انتخابه (كشخصية) يجب أن يكون مستنداً إلى أكثرية شعبية، ولو لم يلتفت إليها فيما بعد، وذلك لقدرته على رسم الأهداف وتشخيصها أكثر من الجماهير نفسها. إلا أن المفارقة الكبرى تظهر بكون شريعتي يدعو إلى انتخاب قائد معين بواسطة الناس، ولكن على مدى الحياة^(٢)، والحجة في ذلك أن هذه المدة الطويلة تجعله قادراً على إجراء برامج السياسية والاجتماعية والاقتصادية بحرية، وبالتالي لا تجعله دائم التطلع إلى آراء الناس وتوجهاتهم. باختصار، الديمقراطية المتعدهة عند شريعتي تعني تنصيب قائد مدى الحياة، من دون النظر إلى اعتبارات شعبية في إقصائه أو عزله في ما بعد.

وبوجيز العبارة، لم تعد الديمقراطية مع شريعتي مسألة حكم الذات، ولم تعد تتجه من القاع إلى القمة، كما أنها أصبحت تعمل بلا ممثلين، أو أي دور للهيئات الوسيطة في المجتمع، والمؤسسات المهنية. فهي ليست فن المشاركة الجماعية، بل فن التشخيص الفردي والقائد الأوحد الذي له الحق وحده في رسم الأهداف، كما الطرائق الموصلة إليها، لذلك لا بد لعامة الناس من التسليم به، والسير خلفه لبلوغ الغايات المنشودة.

(١) راجع: علي شريعتي، تاريخ الحضارة، مصدر سابق، ص ٧٥١.

(٢) راجع: علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ٧٥٦.

يمكن الخلوص إلى الاستنتاجات التالية في ما يخص مفهوم الديمقراطية عند شريعتي، والمتمثل بالديمقراطية المتعده:

١- ينطلق شريعتي من فكرة مسبقة بأن الديمقراطية تستثني بالضرورة أصحاب الخبرات والكفاءات، وهذا هو عكس الحال في الديمقراطية الحديثة التي تستند إلى المعرفة والخبرة في مجال وضع السياسات. ذلك أن المواطنين يحكمون أنفسهم من خلال ممثلين، أي من خلال هيئات تشريعية أو وكالات تنفيذية وإدارية يكون أعضاؤها بصورة عامة من ذوي الكفاءات والخبرات العالية؛ فالقوانين والسياسات في البلدان الديمقراطية الحديثة لا يتم إقرارها من خلال اجتماعات مجالس البلدية، أو استطلاعات الرأي، أو غيرها من أشكال الديمقراطية المباشرة. فالديمقراطية تجمع بين حكم الشعب وحكم المؤهلين.

٢- التخوف الدائم من آراء الأكثرية، والعمل على الحد منه، وذلك من خلال:

أ. إصاق تهمة الجهل وعدم الوعي بالشعب، وبالتالي الإصرار على أنه لم يبلغ بعد سن الرشد السياسي لافتقاره إلى الثقافة والتفكير والخلوص إلى نتيجة أن الديمقراطية لا يمكن أن تقوم في وسط اجتماعي ثقافي، لا يوجد فيه العدد الكافي مما يطلق عليه الشروط الثقافية المسبقة للديمقراطية. وهذا مبدأ يسقط بحسب فوكوياما^(١)، إذا ما نظرنا إلى الديمقراطية في الهند، ذلك البلد الفقير، غير المتقدم في غير مجال، وغير المتحد وطنياً، كما أنها ليست بروتستانتية وعلى الرغم من ذلك تمكنت من إحراز الديمقراطية.

ب. التوقع بأن الأكثرية لا تستطيع تشخيص مستقبلها، وتحديد أهداف مجتمعاتها الكبرى، لانصرافها الدائم إلى الرفاه، وتحسين جوانب الحياة

المادية. فكيف يعهد إليها شريعتي بتشخيص القائد؟!

ج. إلغاء مبدأ الشعب مصدر السلطات، والاتجاه إلى إبقاء فرد مدى الحياة على

سدة الحكم ينهي عملياً مبدأ تداول السلطات جوهر العملية الديمقراطية،

(١) راجع: فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، مرجع سابق، ص ٢٥٠.

فضلاً عن أن فكرة الوصاية التي يمارسها هذا القائد قد تنحرف كما يقول روبرت دال نحو صيغة أكثر خشونة وابتدالاً، باعتبارها تسويقاً للأنظمة السلطوية الفاسدة^(١) العابثة بشتى أنواعها. فهل الوصاية باسم الله مرفوضة؟ وهل هي مشروعة باسم الإصلاح والبناء؟

٣- رسم مشروع سياسي ينزع إلى المثالية، من خلال ضرورة وجود قائد يتمتع بالمعرفة والفضيلة، وهذا أمر يصعب تحقيقه عملياً.

٤- لا يمكن الدفاع عن ديمقراطية تُقاوم الديمقراطية الشعبية، وتعتبر نفسها بمنزلة أعلى منها، سواء بوصفها تقوم على الخدمة لا الإصلاح، أو بكونها عاجزة عن تحقيق التطور والتقدم.

٥- القضاء على مبدأ الحرية، والتنوع، والتعدد داخل المجتمع ثقافياً وسياسياً على السواء، وذلك من خلال ما لهذا الوصي من حقوق تجعله يفرض ما يراه مناسباً على الناس، وفي هذا سيطرة للبعد الواحد الذي لطالما رفضه شريعتي.

أخيراً، لا بد من الإشارة إلى ما قاله آلان تورين في هذا المجال، يقول: «ترتبط الثقافة الديمقراطية بالحدثة، لأن الحدثة تقوم على إلغاء كل مبدأ مركزي لتوحيد المجتمع، وعلى اضمحلال الواحد. فطالما أن المرء يؤمن بمبدأ أعلى، سواء كان الدور المركزي للمشيئة الإلهية، أو اتجاه التاريخ، أو التراث القومي، فإنه لا يسعه أن يكون ديمقراطياً، حتى لو كان متسامحاً، ومدافعاً عن الحريات العمومية، لأنه سيدخل في المستقبل في نزاع مع مبدأ مركزي تدعي السلطات أنه لا يخضع للنقاش، أي لا يجوز أن يتعارض مع مشيئة الله، أو مع مصلحة الوطن العليا»^(٢).

والسؤال الأبرز الذي نطرحه هنا، هل كان شريعتي منسجماً مع آرائه النقدية في الدين والسياسة عند طرحه مشروعه السياسي؟ وهل كان رفض الحكم الديني بواسطة رجال الدين، رفضاً للفكرة أم لطبيعة الحاكم؟ وأين تقع الحرية التي لطالما نادى بها شريعتي في مشروعه هذا؟

(١) راجع: روبرت دال، الديمقراطية ونقادها، مرجع سابق، ص ٩٤.

(٢) انظر: آلان تورين، ما هي الديمقراطية؟، مرجع سابق، ص ١٩٥.

٢-٤ . قيادة أم انقياد

يطرح شريعتي جملة من التساؤلات حول كيفية تكون السلطة واختيار القائد، فيقول: «ما هي الشروط الواجب توافرها في المجتمع لكي يستطيع أن يختار قائده، ونظامه القيادي؟ لا شك بواسطة الأشخاص الذين يعرضون أفضل قيادة». ويتابع «هل استطاعت الأكثرية - حتى اليوم تشخيص أفضل شكل لقيادة الإنسانية؟ وأي شخص يستطيع أن يحتفظ بآراء أكثرية الجماهير له؟»^(١).

هذه التساؤلات ما هي إلا مقدمة لكي يطرح شريعتي تصوره الخاص حول مفهوم القيادة في النظام السياسي، ذلك القائد الذي لا بد له من أن يتطلع إلى بلوغ الغايات الكبرى للمجتمعات، إنه في تصور شريعتي ذلك البطل، السوبرمان الذي يرى فيه الناس تجسيدا للمثال، ويستلهمون من فكره ورؤيته القوة والحركة، هو الكتاب الناطق للثورة والتجسيد الإنساني للفكر، والواقع العيني للمعنى المجرد، هو الذي ينقل الثورة من عالم الأقلام إلى عالم الأقدام^(٢).

وهذا ما يلزم الإنسان المعاصر بالتحديد، أي لا بد له من قدوة ونموذج مثالي ومظهر متعال يرتفع معه ويتعالى عن مستنقع الحقدرة والذلة إلى عالم متعال وعظيم. تلك هي أحد أهم الأصول الأساس لعلم النفس البشري، أي تجسيد المعاني المجردة وتحويلها إلى محسوس، والحاجة الفطرية إلى بطل، أو شخصية نموذجية يتطلع إليها، لتهديه وترشده. ذاك هو مفهوم الاقتداء بفرد مؤهل للقيادة ينقل الناس من وضع سيئ إلى هدف أسمى. لذلك وجبت له الطاعة والاتباع^(٣).

تلك هي صورة القائد في تصور علي شريعتي، وهو تصور أقرب ما يكون إلى المثالية منه إلى أرض الواقع السياسي، إذ يصعب جداً العثور على شخصية بتلك المواصفات كلها،

(١) انظر: علي شريعتي، الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص ١٩٦.

(٢) انظر: علي شريعتي، بناء الذات الثورية، مصدر سابق، ص ١٥٨.

(٣) راجع: علي شريعتي، الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص ١٠٢.

ولكن شريعتي المتأثر بالأبطال التاريخيين، يريد أن يسقط مزايا تلك الشخصيات على أرض الواقع، حتى وإن كانت معاكسة لرضا الجماهير.

لقد هفت شريعتي نماذج الحكم في العالم الغربي، حين اعتبرهم مجرد خدم لتنفيذ رغبات الجماهير؛ فالغرب لم يستطع أن يجد قدوة أو مثلاً عينياً لتحقيق فيه صورة البطل، ولكن السؤال، كيف استطاع هذا الغرب التقدم والتطور؟!!

يفهم شريعتي في هذا الاتجاه من خلال التصور الشرقي لمفهوم القائد البطل، والذي تحقق في بلاد كثيرة كمصر عبد الناصر، ونهرو في الهند، وكاسترو في كوبا، ولكن هل تلك الشخصيات كانت بكل تلك المواصفات التي أرادها شريعتي، وهل استطاعت أن تنقل بلادها فعلاً من حال إلى حال، وهل وصلت إلى الغايات المرجوة؟!!

لا يمكن أن تُبنى نظرية في علم السياسة، قائمة على التبعية المطلقة والعمياء لفرد مهما بلغ من الإمكانيات والمعارف، لأن هذا التصور يقود من دون شك إلى إلغاء كل العملية الديمقراطية، ونكون أمام ديكتاتورية فردية مباشرة^(١). فالعمل الديمقراطي يقتضي تخفيف مركزية القرار، وتوسيع نطاق الأماكن والعمليات التقريرية، والحد من التسلط، والتخفيف من القرارات الفردية، لا ضرب مبدأ المساواة من خلال تحديد المؤهلين للحكم، أو فرضاً لأيديولوجيا مهما كانت نبيلة من القمة إلى القاع؛ فالحفاظ على الثورة كان ولا يزال شعاراً للاستبداد والتفرد. كما أن عدم انتشار الوعي بين طبقات الأمة ليس مبرراً للقيادة الفردية. والجدير بنا أن نسأل هنا، ما هي المعايير الدقيقة التي تُقاس بها درجة وعي الأمة أو عدمها؟ ومتى تنتهي أصلاً مرحلة البناء السياسي والاجتماعي؟

يعادي شريعتي، بهذا التصور الديمقراطية الشعبية^(٢)، وكل ما يتعلق بها من مفاهيم ودلالات، وما يرتبط بها من آليات وإجراءات، حين يعتبرها مجرد ديمقراطية رؤوس تصنع

(١) يرى شريعتي أنه ليس هناك ديكتاتور في التاريخ لم يطلق على نظامه الاستبدادي، سياسة إصلاح الجماهير، لذلك وتحت عنوان بناء الجماهير سادت في الشرق حاكمية الدولة المستبدة، فتم إغفال العقل وسحق الشخصية. راجع: المصدر نفسه، ص ٥٧ - ٥٨.

(٢) راجع: محمد رضا وصفي، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، مرجع سابق، ص ١١٥.

أفكارهم، وتوجه نحو صناديق الاقتراع من قبل مراكز القرار، فيتحولون إلى مجرد أرقام حسابية لا تعي ما تفعل بسبب عجزها عن تكوين آرائها الخاصة لما تحمله من سمات النقص المعرفية.

لذلك يرفض شريعتي هذا النوع من الديمقراطية، لأنه يعتبر أن للمال والدعاية دوراً كبيراً في توجيه الرأي العام، وبالتالي فإن تطبيقها بهذا الأسلوب في العالم الإسلامي يحمل معه آفات خطيرة و كارثية. هكذا استند شريعتي إلى بعض التجارب الغربية للديمقراطية الليبرالية لرفضها، من دون الالتفات إلى أن للديمقراطية عيوباً تعمل على إصلاحها من الداخل، لا بنسف العملية الديمقراطية من الأساس أو بمرحلتها وتعليقها. من هنا أيد شريعتي الديمقراطية الملتزمة أو المتعهددة التي تقضي بضرورة وجود القائد الذي يتعهد هذا المجتمع وينقله من مرحلة اللانضج إلى مرحلة النضج. كيف يكون ذلك؟

لا يتحقق ذلك إلا من خلال ثورة دائمة ومستمرة، على شكل نهضة تغير العادات والتقاليد الموجودة في المجتمع. لا يتم هذا التغيير من دون اعتراض من أكثرية الشعب التي قد تجد في هذا التغيير ضرباً لتوجهاتها ومصالحها الآتية، وذلك لميلها الدائم إلى الركون والجمود والمحافظة على الأوضاع السائدة^(١).

لتحقيق أهداف الثورة، كان لا بد لشريعتي من خدش الديمقراطية وحسر بعض فضائها، وهذا يُفرضي إلى الاستبداد، لكنه في الوقت نفسه الطريق الأسهل لبناء الجماهير وإصلاحها، ذلك لأن التغيير والإصلاح يُفرضيان حُكماً إلى ضرورة الانضباط والالتزام والتقيد والتقليل من مساحة الحرية.

يعي شريعتي أن نظريته تقود إلى الديكتاتورية، لكنه يرى أن هذه هي فلسفة الحكم في الشرق، حيث كانت مهمة الحكم فيه على الدوام بناء الجماهير وإصلاحهم. ولمنع الاستبداد، لا بد لهذا القائد من الالتزام، أي أن يكون ملتزماً بالتربية والتغيير والتكامل، وأن يحمل لمجتمعه مسؤولية العدالة الاجتماعية والعدالة الطبقية، وأن يضع نصب عينيه دائماً

(١) راجع: علي شريعتي، الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص ٢٢٨.

تحقيق هذا المسار (العقيدة، الوحدة، العدالة الاجتماعية)، وأن يكون ملتزماً بالشعارات التالية: (الإيمان، المسؤولية، الصراع، التضحية)^(١).

ذلك هو النقاء الثوري الذي أراده شريعتي للقائد المفكر، بأن يكون إنساناً مسؤولاً ملتزماً برسالة من أجل الناس، ومجاهداً في سبيل عقيدة إنسانية، إنساناً لا يملك شيئاً، ثورياً دائماً لا يتحول إلى محافظ خوفاً على ضياع ما يملكه. باختصار، هو إنساناً لا يرغب في شيء، ولا ينحرف، وينزلق من أجل اكتسابه، أو يبدي ضعفاً بالنسبة إليه، هو قائد يتحرك بمعطيات الأيديولوجيا، وتحت إطار قوانينها، وليس مستبداً بالرأي الشخصي، وحاكماً من خارج نطاقها. ولكن ألا يوجد صعوبة في إيجاد قائد مفكر يتمتع بكل تلك الصفات؟ أليس هذا التصور يوطوبياً بشكل كبير؟

يقرب شريعتي بهذا التصور لصفات القائد من مثالية أفلاطون في كتابه الجمهورية، كما أنه يُلاقي الصفات التي وضعها الفارابي لرئيس مدينته الفاضلة والتي لم تتحقق على أرض الواقع قط. لذلك يُمكن أن نعد شريعتي مثالياً إلى حد بعيد في هذا الطرح، إن من ناحية وجود القائد والصفات التي يتمتع بها، وإن من ناحية تجرده ونزاهته المطلقة عن كل أعراض المال والسلطة، فما ينطبق على فساد الأكثرية، ينطبق وللأسباب نفسها على فساد الفرد (القائد)، وتسلمته.

نرى من الدوافع الأساس لطرح فكرة الديمقراطية الملتزمة أو المتعهددة عند شريعتي، معاداته للديمقراطية الغربية الليبرالية. فهي تُمثل الاتجاه السلبي لنظام الحكم الذي يبنّي على الرفاه والراحة المضاد لفلسفة الإنسان في وجوده، لذلك رفضها شريعتي من ناحيتين؛ الأولى: لقد استطاع العالم الليبرالي أخذ مبدأ حرية الانتخابات إلى حيث مصالحه، ومنافعه، فصاعت بذلك حرية الإنسان في مناهات الاستغلال. الثانية: إن الديمقراطية لم تستطع أن تمحو أثر الجوع والعذاب، بل على العكس زادت من رفاهية أصحاب الأموال، وبالتالي تحولت إلى وسيلة أخرى للاستغلال. من هنا تأتي إدانته للديمقراطية الطبقية، وطلبه لشيء من الالتزام الذي سيقود إلى نوع من الاستبداد المطلوب لتحقيق الإصلاح والصلاح.

(١) راجع: عبد الرزاق الجبران، علي شريعتي وتجديد التفكير الديني، مرجع سابق، ص ٢٧٦.

فالدكتاتورية التي تحقق التربية وبناء الجماهير، تبقى أفضل بكثير من الديمقراطية المقفلة. يقول شريعتي: «يجب أن لا نحفل بالديمقراطية في هذه المرحلة، ويجب الاعتماد على القيادة اللائقة أو الثورية...»^(١).

تلك هي رؤية شريعتي لطبيعة النظام السياسي، حيث يقوم مذهبه على الديمقراطية الملتزمة أو المسؤولة من خلال ترك الديمقراطية أصلاً في بعض المراحل نتيجة لمقولة التأهيل، وذلك من طريق قيادة فكرية ملتزمة تقوم على الحركة والتكامل في النظرة إلى الأمور، ولا تقيم مسارها على رؤية الجماهير، حتى وإن كانت هذه الجماهير أولويتها، بل على أساس العقيدة؛ أي ما ينبغي أن يكون خلافاً لما هو كائن والذي يسير به الناس. فالرسالة تقوم على أساس الحقيقة لا على أساس المصلحة، وهذه الحقيقة لا يطرحها إلا آحاد الأمة وحاملو أيديولوجيتها، لا عوامها وأصحاب المصلحة فيها.

باختصار، ذلك هو الطريق الذي رسمه شريعتي، برأينا، للمجتمعات الإسلامية والشرقية، حيث التخلف على كل المستويات السياسية والاجتماعية، مما يعوق مسار العملية الديمقراطية ويجعلها مُعرضة للاستغلال والتزوير، بفعل الجهل وسيطرة المصالح الفردية والتحايل. لذلك كان لا بد من فرض طبيعة النظام السياسي من فوق لضمان تحقيق الغايات، وفي سبيل حماية الديمقراطية نفسها، ولو كان الأمر يقتضي سلوك طريق غير ديمقراطي. فالمهم هو الوصول إلى الغاية بغض النظر عن الوسيلة المتبعة.

الغاية هنا هي التغيير الفكري، وهدم الثقافة السائدة وبناء علاقات اجتماعية جديدة ومختلفة. فالمؤهل لهذه الثورة قائد ومفكر ملتزم ينشر أيديولوجيا الوعي والمعرفة، ويمارس فعل التغيير من دون الالتفات إلى الأصوات الشعبية المخالفة لهذه العملية. فتعليق الحرية خير من العمل فيها في بيئة لا تحسن استخدامها، فتُسبب نكبات وكوارث. لذلك لا بد من إعادة بناء الجماهير وتربيتها، للوصول بها إلى التطور والتقدم ولو سُلبت حقوقها في المشاركة وصُنِع القرار.

وهذا يمثل تناقضاً في أفكار شريعتي. فهو، من جهة، يُركز فكره في الاجتماع

(١) انظر: علي شريعتي، الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص ٢١٨.

السياسي في الاتجاه الشعبوي، أي أولوية الشعب وأساسه الأيديولوجيا في إنقاذ الناس وجوداً ومصيراً، ومن ناحية أخرى نجدته يرفض منح الديمقراطية لهم^(١). والغاية من ذلك هي دفاعه وحفاظه على الديمقراطية نفسها، خوفاً على الناس من أن يكونوا ضحايا لها، بسبب عدم استعدادهم بعد لممارستها. يقول في ذلك: «الديمقراطية في المجتمعات المتخلفة، لقمة دسمة، وحلوة المذاق لكنها سممت، وتعطى للجماهير بمئة كبيرة... والغريب هو أن المريض المسكين الجاهل، يسم، ويمرض ويشرف على الموت! لكنه يغني للسم، ويحتفل بذكرى مرور عام على تناوله»^(٢). هكذا تُصبح الديمقراطية الملتزمة في المجتمعات المتخلفة هي الحل للقضاء على الجهل والتخلف، في حين تكون الديمقراطية المطلقة سبباً لتعميقه^(٣).

٢-٥. التنصيب بوصفه حلاً لإقصاء الأكثرية

يستعرض شريعتي جميع الصور المعروفة في التاريخ السياسي لمسألة تولي القائد المفكر للحكم في التنصيب والانتخاب والوراثة، وغيرها، معتمداً في بحثه هذا على الصورة الأمثل التي يجب أن يكون عليها الحاكم لناحية طريقة وصوله إلى المنصب. لذلك يرى أن الموقع ينطوي على ظاهرتين: فقد يصل الحاكم إلى السلطة بمساعدة عامل خارجي، وقد يتولاها انطلافاً من عامل داخلي ذاتي، أي منشأ هذا الحق من امتلاك الموقع هو الشخصية ذاتها، وليس النصب أو الانتخاب أو الوراثة، والتي يرجع التعيين فيها من خارج حدود الشخصية^(٤).

انطلافاً من هذه المقولة السياسية، يعود شريعتي إلى التاريخ الإسلامي، وتحديدًا إلى

(١) راجع: عبد الرزاق الجبران، علي شريعتي وتجديد التفكير الديني، مرجع سابق، ص ٢٧٩.

(٢) انظر: علي شريعتي، الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص ٢٢٢.

(٣) ينقل شريعتي في الفصل الأخير لكتابه «الأمة والإمامة»، كلاماً عن الفيلسوف شاندل، حيث يقول: «إن مجتمعنا متخلف وغير واع، وإنما يحتاج إلى قيادة ثورية هادية، ففي مجتمع كهذا، تكون الديمقراطية عدوة الديمقراطية».

(٤) راجع: علي شريعتي، الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص ١٤٨.

مفهوم الإمامة الذي يُعيد صياغته بمقدمات منهجية، وأسس فكرية، بعد أن كان يعيش في وضع الحيرة والشك في طروحاته السياسية. يقول في ذلك: «استمر الأمر على هذا الحال حتى فتحت أمامي، فجأة وبشكل يشبه الإلهام والكشف، نافذة على عالم جديد، فلاحظت حينذاك أن مسألة الإمامة التي لم أهتمها عن طريق البحث الفلسفي، أضحت بمنظار الفكر السياسي ضرورة حياتية، وتجلت أمامي عظيمة وعميقة، بحيث كانت على جانب كبير من القوة والوضوح»^(١).

رجع شريعتي إذاً إلى التراث السياسي الإسلامي، ليُشكل له حلاً أو أسساً نظرية لمعضلة تعيين القائد المفكر، خصوصاً بعد رفض شريعتي لكل أشكال التعيين المعروفة في عالم السياسة الحديث. من هنا كانت الإمامة نظام حكم والإمام طبيعة شخص يشكّلان ما يمكن اعتباره النقطة المركزية في فلسفة شريعتي السياسية.

لذلك انطلق إلى تحديد معنى الإمام معتبراً أن له مدلولاً مغايراً للمصطلحات الأخرى كالحاكم والزعيم والرئيس. الإمام، عند شريعتي، عبارة عن موجود إنساني، تشكل روحه وأخلاقه ومنهج حياته دلالة لبني الإنسان على ما يجب أن يكونوا، وكيف يجب أن يحيا. هكذا يكون الإمام «إنساناً من فوق»، «وليس ما فوق إنسان»^(٢)، فهو أهم من القائد السياسي، إذ له دور تربوي يُجسد فيه كل القيم العقائدية والمفاهيم الفكرية. إنه باختصار النموذج المحسوس والمرئي الذي تدعو إليه الرسالة.

لذلك على الأمة، التي تعني في الأصل الطريق الواضح، أن تُشخص هذا الإمام، وأن تلتزم إزاءه، وتطيعه طاعة ذاتية حرة، فلا أمة من دون إمامة، إنها عملية متبادلة يلتزم فيها القائد بتحقيق المُثل والوصول إلى الهدف، ويلتزم أفراد الأمة بحياة عقيدية واضحة، على مستوى الفكر والعمل.

بعد هذا التحديد يبين شريعتي الجانب النظري في فلسفته السياسية، فهو وإن رجع إلى نظام الإمامة مُستلهماً منه صفات الإمام ومهامه، إلا أنه لم يستنسخه بصورته القديمة،

(١) انظر: علي شريعتي، الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص ٣٨.

(٢) يعني شريعتي بمقولة «إنسان ما فوق»، أي أن يكون من جنس بني الإنسان، وليس من نوع، وجنس، وماء، وطين آخر غير طينتنا. وهذا ما تعنيه كلمة «ما فوق إنسان». راجع: علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ١٣١.

أي تلك المتعلقة بفترة زمنية من تاريخ الإسلام بالذات حتى منتصف القرن الثالث للهجرة، حيث كان تعيين الإمام بالوصاية. لذا، يرفض التمسك بالصيغة القديمة، لأنها لم تعد تنفع عالم السياسة اليوم، إذ كانت لفترة زمنية محددة وانتهت. «كان أئمة الشيعة أو صيحاء الرسول». «إنهم اثنا عشر إماماً لا غير. بينما يبقى عدد قادة المجتمع بعد وفاة النبي إلى نهاية التاريخ غير محدد»^(١).

ولكي نبني فلسفة سياسية لمرحلة ثورية، تقوم على أساس تقديمي ثوري، كان لا بد من استحضار نظام الإمامة، ولكن بوظيفة مختلفة، وبشروط معينة، حيث يظهر دوره في البناء الثوري، ريثما تحين المرحلة الأخيرة أي مرحلة الديمقراطية.

وباختصار، يمر التاريخ السياسي عند شريعتي بثلاث محطات: الوصية عهد النبي والأئمة، البناء الثوري عهد القائد المفكر، الديمقراطية عهد تحمل الناس مسؤولية الحكم. في المرحلة الأولى يكون فيها التعيين بالنصب أي من الأعلى، وفي الثانية يكون فيها التعيين حق ذاتي ناشئ من ماهية الشخصية، إذ منشأها ذات الإمام، وليس عاملاً خارجياً كالانتخاب أو النصب؛ فالانتخابات تعني تعيين الشخص في الموقع ونصبه، ببركة خارجية من دون حق ذاتي، بينما التعيين يستند إلى حق ذاتي ناشئ من كفاءة أعطت له هذا الوصف^(٢). أما الثالثة عهد الديمقراطية التامة حين يصبح الشعب مستعداً للحكم.

من الجدير بالذكر هنا أن شريعتي لا يقبل رؤية التقليديين في أن تعيين الإمام المعصوم إنشائي جعلي بالنص من الله تعالى، وإنما إخبار عن واقع موضوعي ينحصر بالإمام^(٣). لذلك يرى أن المرحلة الأولى، أي مرحلة الوصاية، يتم فيها التعيين بهذه الطريقة أيضاً وليس من خلال الوراثة، أو النصب من الأعلى. أما المرحلة الثالثة فتصبح الجماهير تتمتع

(١) انظر: علي شريعتي، الأئمة والإمامة، مصدر سابق، ص ٢٣٦.

(٢) في معرض شرحه لمفهوم الحق الذاتي، يعطي شريعتي مثلاً عن تهوفن، فهو لم ينصب موسيقاراً نابغة، ولم يورث، ولم ينتخب لذلك، وإنما ذاته بكفاءتها جردت له هذا الوصف، والأسد أيضاً لم ينصب أقوى الحيوانات، ولا شلال نياغارا أضخم الشلالات، إنما هو واقع أمر نوعي وحقيقة في ذات الأسد والشلال.

(٣) راجع: عبد الرزاق الجبران، علي شريعتي وتجديد التفكير الديني، مرجع سابق، ص ٢٨١.

بالحق الذاتي بعد تأهيلها لتشخيص القائد وتعيينه. هذا هو النظام السياسي الذي يسعى إليه شريعتي. فالمسألة عنده تخالف النظريات السياسية الحديثة كلها. إنها لا تركز إلى مبدأ الانتخابات، لأن مسألة التعيين للقائد لا تتم بنظرية الانتخاب والترشيح الجماهيري، إنما تتم بعملية التشخيص له والبحث عنه وكشفه. هذا الكشف عند شريعتي يوضع بين النخب الفكرية التي عليها الكشف عن هذا القائد وتشخيصه. هكذا لا يكون للجماهير أي دور في عملية التشخيص هذه، ولا يرتبط بها القائد ارتباط الحكومة بالناس من طريق الانتخاب. وباختصار، لا وجود لمبدأ الانتخاب في فلسفة شريعتي، بل المسألة عنده هي إعلام وتفتيش وإعلان وتشخيص. ولو بلغ مرحلة الديمقراطية المفترضة، لا يكون للناس الحق برأينا في الانتخاب بل ينتقل حق البحث والتشخيص من نخب الأمة إليها. وهذا ما يجعل من الديمقراطية المتأخرة نفسها ديمقراطية متعدهة وسعت القاعدة الجماهيرية للتشخيص لا في الاختيار.

وخلاصة القول، إن شريعتي وقف على الأرضية النظرية للموقف التقليدي في مسألة اختيار الولي الفقيه، معتمداً على الآلية ذاتها في التشخيص مع الفرق في هوية أو نوعية المشخصين؛ فمن المعروف أن الولي الفقيه يختاره أهل النخبة الدينية المشهود لهم بالكفاءة والقدرة الفقهية والعلمية، ضمن آلية مؤسساتية متمثلة بمجلس الخبراء، وبالتالي، يجب على الفقيه كما ذكرنا سابقاً، أن يكون متمتعاً بالفقاهة والعدالة.

نجد الآلية نفسها عند شريعتي مع الفرق في هوية المشخص والمشخصين. فالقائد المفكر بتعريف شريعتي تشخصه النخبة الفكرية تبعاً للقدرة والمؤهلات الفكرية والثقافية التي يتمتع بها. هكذا ينحصر التمايز فقط في المشروعية النصية للفكر الإسلامي التقليدي، والمشروعية الذاتية المستندة إلى الكفاءة عند شريعتي.

لكن السؤال الأبرز الذي يُوجه إلى شريعتي هو التالي: ما هي المعايير الواضحة في اختيار الولي المفكر؟ وهل فعلاً يمكن التشخيص من دون الاستناد إلى آلية الانتخاب؟ وأين هي المقبولية الشعبية في طرح كهذا؟

٢-٦. الإلهام الاشتراكي

إذا كان شريعتي قد استوحى من نظام الإمام، طبيعة تعيين القائد المفكر، فإنه استوحى طبيعة النظام السياسي من الأفكار الماركسية والاشتراكية. وهذا ما ظهر من خلال مقارنته طبيعة النظام السياسي ودوره والغايات التي يطمح إليها، لذلك لا بد لنا من الإشارة إلى تلك الخلفيات الماركسية والاشتراكية في المشروع الديمقراطي عند شريعتي.

في البداية، يعتبر شريعتي أن الاشتراكية واحد من أهم كشوف الإنسان المعاصر، وهي حاجة أساس لجماهير آسيا، وأميركا اللاتينية^(١). وذلك لما تحمله من رسالة البناء الثوري لجماهير البروليتاريا حتى تتمكن في نهاية المطاف من الوصول إلى الحكم. هكذا تكون مرحلة الديمقراطية وتأجيلها تمثلاً استيحاءً واضحاً لأفكار لينين الذي حدد فترة انتقالية بين المرحلة الاشتراكية والشيوعية. هذه المرحلة هي فترة بناء ثوري عبر عدة أجيال وهذا الإعداد يوكل إلى مجموعة منظمة ثورية، مكرسة، طليعية وغير قابلة للفساد، تمتلك المعرفة والالتزام الضروريين للاضطلاع بالمهمة^(٢). لذلك يتولون مهمة القيادة لفترة من الزمن حتى بعد إطاحة الدولة الرأسمالية إطاحة ثورية، ويمارسون دوراً توجيهياً ينبغي أن يكون مفهوماً من الطبقة العاملة في الأقل إن لم يكن مدعوماً منها.

لقد صاغ شريعتي نظريته ابتداءً من طرح لينين حول مرحلة ما بعد الثورة، ومال إلى اتجاه رفض الديمقراطية في هذه المرحلة لما تحمله من سمات ليبرالية واستعمارية، وكان كما لينين يخاف من انحراف الثورة أو سقوطها المفاجئ، لذلك دعا إلى قيادة الثورة بملامح ديكتاتورية في حقبة البناء الثوري حتى بلوغ المجتمع مرحلة الوعي والرشد السياسي^(٣). تلك هي أطروحة الديمقراطية الموجهة أو الملتزمة، تحاكي في أفكارها وآلياتها، ومنطقاتها الفكرية، المدرسة الفكرية لماركس ولينين، التي دعت إلى سيطرة ديكتاتورية أو في الأقل

(١) راجع: علي شريعتي، العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص ٤٦٢.

(٢) راجع: روبرت دال، الديمقراطية ونقادها، مرجع سابق، ص ٩٧.

(٣) راجع: أمير رضائي وفيروز راد، تطوير الثقافة، مرجع سابق، ص ٤٠٧.

القبول بالأوصياء لنشر العقيدة ومحو الاستغلال وإرساء المساواة الطبقيّة من خلال توجيه العامة إلى هذه الغايات.

تلك هي الديكتاتورية الديمقراطية التي تسعى إلى هدف إنساني. يقوم المفكرون والعلماء (الطليعة) بإطلاق مسيرة التحرر والعدالة رفضاً للشرك الطبقي والديني، أما حقوق الفرد فلا يمتلكها فردياً، بل يحصل عليها إذا ما كانت متطابقة مع مجتمعه. هكذا تكون الاشتراكية قد طبقت الديمقراطية في مجمل الحياة الاجتماعية إذا ما حققت هذه الأهداف المنشودة.

إن تصور شريعتي للنظام السياسي يُشبه في كثير من وجوهه النظام السياسي الذي رسم ملامحه ماركس في كتاباته، وما طرحه للديمقراطية الملتزمة قبل بلوغ الديمقراطية الحقيقية في المجتمع التوحيدي اللاتبقي، إلا تشابهاً للطرح الماركسي المتمثل بسيطرة الديكتاتورية البروليتارية قبل استقرار الاشتراكية النهائية في المجتمع المثالي.

لكن شريعتي في الوقت نفسه، وعلى غرار فيدل كاسترو، لا يفهم الماركسية من دون تجديد نظر^(١)، لذلك عمل على التعديل في المفهوم السياسي الاشتراكي بما يتناسب مع طروحاته في دائرة الإسلام السياسي. فغذى بذلك جوانب كثيرة من نظريته السياسية، وأغناها بأبعاد دينية ومادية وعلمية، مثلت الخلاصات التي توصل إليها من خلال مطالعته وخبراته ودراسته لمختلف النظم السياسية. فكانت الحصيلة نتاجاً ثقافياً متنوعاً، تم إفراغه في مشروعه المتمثل بالديمقراطية الملتزمة.

لقد أخذ شريعتي من الإسلام السياسي الهيكل الخارجي لشكل النظام، إضافة إلى موجبات تشخيص القائد الملتزم مع تعديلات في الدور المطلوب منه، ورفض من الإسلام السياسي الموقف التقليدي الداعي إلى الشرعية الإلهية في التعيين. ثم عمل بعد ذلك، وبحكم انتمائه إلى دول العالم الثالث، إلى تشكيل مضمون هذا النظام وطبيعة وجوده فغرف من التراث الماركسي والاشتراكي ما رآه مناسباً ومفيداً لنظريته السياسية، ومتوافقاً مع الغايات المرجوة له. فرأى في الثورة شرط وجوب لإحداث تحوّل في العلاقات الاجتماعية

(١) راجع: علي شريعتي، العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص ٢٤٠.

وبالتالي تحريرها من علاقات الاستغلال، والعمل على أن يتحرر الجميع من كل القيود الاقتصادية والاجتماعية. ولكي يصل إلى هذه الغاية، كان لا بد من إرساء نظام سياسي قائم على الوصاية القادرة على البناء والتنشئة لكل تلك الجماهير التي تعاني الجهل والاستغلال معاً.

تلك هي القيادة الملتزمة في الفكر السياسي عند شريعتي التي هي أشبه بحبكة حبكت بعناية فائقة لتخدم المشروع الأيديولوجي عنده القائم على الثورة والتغيير الدائمين، مشروع يتلخص في شعارين: قيادة اجتماعية، وعدالة طبقية.

٧-٢. في الحد من الديمقراطية

بدأت لنا ديمقراطية شريعتي متمتة أكثر مما هي عقلانية. فقد حاول أن يشكل نظاماً سياسياً إسلامياً يقوم بجوهره على مبدأ الفرض والإرغام لسيادة أيديولوجيا تفترض أساساً أنها تقوم على احترام الذات البشرية في الإنسان، وتأخذ على الديمقراطيات الحديثة مآساتها المتمثلة بعدم قدرتها حتى الآن في تحقيق الديمقراطية. لكنها، أي الأيديولوجيا أو النظرية السياسية لشريعتي، تعاني تناقض الطرق والوسائل المتبعة خصوصاً مع الفكر النقدي الذي طالما حملته شريعتي وعمل على نشره ألا وهو الحرية الإنسانية.

نرى شريعتي المسكون بالتاريخ ونتائجه، قد أبعد جانبا في نظريته السياسية أو الأخرى تقصد إبعاده. ذلك أن التاريخ هو مختبر السياسة، وهو الذي يحكم على نجاح النظرية السياسية أو فشلها. وبالتالي، لا يمكن التسويق للديمقراطية الملتزمة القائمة على تنحية دور الأغلبية وإبعادها من مسرح الحياة السياسية ومنعها من التعبير عن آرائها وهواجسها، تحت عنوان عجزها وجهلها. إذ في ذلك سحق للحضارة الإنسانية قبل الشخصية فيها. كما أنه لا يمكن الركون إلى فكرة القائد المفكر الأوحد، صاحب الصفات المثالية في بناء النهضة وتحقيق التنمية، والنهوض الثقافي والاجتماعي، في حين أن الأكثرية الشعبية تفرض عليها البرامج السياسية والاجتماعية من دون حق المشاركة أو الاعتراض.

لقد شكل التاريخ السياسي للدول المستندة إلى مبدأ ثوري دليلاً حاسماً على جنوحها نحو الاستبداد ومنطق الهيمنة تحت عناوين الثورة والنهضة الاجتماعية، فضلاً عما فعله

حُكامها من انتهاكات صارخة في مجالي حقوق الإنسان وحرية تحت ستار صوابية القضية السياسية وأحقيتها. فُقضي على الديمقراطية وُخُنقت، ولم يتم الالتفات إلى رأي الأكثرية ونداءات الرأي العام في المجتمع، فكانت تلك الممارسات مسلحة بذخائر أيديولوجية تُبرر الواقع السياسي بضرورة لا بد منها للوصول إلى الغاية الأسمى.

هل كان شريعتي يعي فعلاً أن التنظير السياسي يختلف كلياً عن واقعه؟ ولماذا سار في طرح مشروعه السياسي عكس قراءته للوقائع السياسية؟ لماذا لم ينطلق من الواقع وصولاً إلى المثال؟ لا أن يسقط ذلك المثال على الواقع، فيجعل من إمكان تطبيقه أمراً مستحيلاً، إلا إذا توافرت له شروط الفرض والقوة اللازميتين.

في النهاية، لا بد لنا من مقارنة الديمقراطية الملتزمة عند شريعتي بالديمقراطية التشاورية أو التواصلية التي طرحها هابرماس، حيث تتشابه المنطلقات الفكرية للثنتين برفضها للديمقراطية الغربية الليبرالية، وذلك من حيث نظرتها إلى العملية السياسية، كونها مسار تفاوض بين المصالح الشخصية وسيطرة الهيمنة الاقتصادية.

لقد اتخذ الاثنان موقفاً نقدياً إزاء النموذج الليبرالي الذي تقوم نظرتة على سلطة الدولة المنبثقة من الشعب، وتجعل من الدولة مجرد أداة لخدمة الشعب، أو المصلحة العامة، وتحصرها في جهاز ضيق هو الإدارة العمومية^(١).

لكن هذا التشابه في النظرة إلى الديمقراطية الغربية ومساوئها، نتج منه تمايز في الحلول السياسية أو النظرية السياسية المقترحة. فعلى العكس من شريعتي تماماً، اقترح هابرماس مبدأ المناقشة أساساً للديمقراطية التي تجد شرطها النهائي في منطق النشاط التواصلية الذي تعمل التداويات الكلية على إعادة بنائه من خلال التشاور الذي يحقق تشريعاً متوافقاً عليه من الجميع. هذا التوافق يجد مرجعيته عند هابرماس في الفضاء العمومي كمجال الحرية،

(١) راجع: يورغان هابرماس، التقنية والعلم كأيديولوجية، ترجمة د. الياس حاجوج، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٩، ص ٧٨.

والديمومة^(١)، الذي ومن خلال التشاور، يسهم في تكوين الرأي العام الجماعي وتشكيله. وبذلك ينتج سلطة تواصلية قادرة بعقلانية على توجيه الدولة وليس الهيمنة عليها.

لا يُمكن أن تُختزل العملية السياسية في محاولة فرض قضية من طرف سلطة معينة لمجرد أنها تعتقد بصدق القضية أو ملاءمتها كما هي الحال في الديمقراطية الملتزمة عند شريعتي. فبدلاً من إلغاء الأكثرية أو عزلها، كان حق التشاور المعطى لها عند هابرماس من خلال الإدلاء بالرأي وحق النقد، أساساً للديمقراطية التداولية، التي تخلو من أي هيمنة نخبوية ما عدا هيمنة أفضل حُجة. هكذا رسخت الديمقراطية التداولية حق الشعب في المشاركة، واعتبرته القاعدة الأساس لتجاوز سلبيات الديمقراطية الليبرالية، في حين نزع شريعتي في ديمقراطيته المتعهددة هذا الحق ولو في سبيل تحصينه لإعادته مرة أخرى عند نضج الظروف الملائمة لذلك من دون إهمال مثالية الطرح من قبل الجانبين.

التشاور هو الوسيلة الفضلى لتطوير آراء الأكثرية وتعديلها وجعلها عقلانية، وذلك لما تتمتع به من مزايا تجعل الاقتراحات فيها تتأقّف وتتلقح وتعدل لتصبح مقبولة من الجميع. وهذا هو النموذج المرغوب فيه للديمقراطية والذي يعبر عن أخلاقياتها.

إذاً، إن الجزء المُبدع لأفكار شريعتي في مجال السياسة بقي مدفوناً تحت ترسانة النزعة الأيديولوجية المبالغ فيها عنده، والتي تحكمت في كل أفكاره التجديدية، وقولبتها خدمة للمشروع الذي تطمح إليه. والسؤال الأبرز في هذا المضمار هو التالي: ما الشكل الذي ستكون عليه الديمقراطية عند شريعتي لو تحرر كلياً من سيطرة الأيديولوجيا؟

(١) راجع: ABERMAS Jürgen, *The structural Transformation of the Public Sphere*, translated by Thomas burger, with the assistance of Frederick Lawrence, press paper back, edition 1991, p. 4

خلاصة القسم الثاني

لقد بينا في الفصل الأول مقارنة شريعتي لمسألة الديمقراطية بوصفها مفهوماً سياسياً واجتماعياً، بحيث لم يتخط التعريف اليوناني القديم لها، فنظر إليها بكونها مجرد حكم الأكثرية. وبالتالي فهو لم يتتبع مسار تطورها عبر العصور المختلفة، إلا من هذه الناحية فحسب، حيث رأى فيها نظام حكم يتولد من رغبات أغلبية الشعب وأهوائه، ويُوفر مناخاً ملائماً لحرية الفكر والعقيدة والإيمان، وتلك هي أفضل حسناته.

لكن، في المقابل، يختلف الواقع عن المثال، فتاريخ العلاقة بين أوروبا من جهة والديمقراطية من جهة أخرى لم يرتكز على المبادئ النظرية للأخيرة، لذلك عانت الديمقراطية نكبات وأزمات عديدة، فلم تتحقق بمعناها الحقيقي على أرض الواقع قط.

هكذا يدخل شريعتي في معرض نقده للديمقراطية من باب الواقع. فهو من جهة يرى ان انتشار الديمقراطية في أوروبا لا يعود إلى المسيحية الكاثوليكية، بل إلى التحرر من سيطرة المؤسسة الدينية الذي حصل بفضل الثورة البروتستانتية. لكنه من جهة ثانية، يرى أن علاقة الديمقراطية بالإسلام تختلف تاريخاً وتجربةً عن علاقة المسيحية بها، لذلك يرفض رفضاً قاطعاً استنساخ التجربة الغربية للديمقراطية في العالم الإسلامي، لاختلاف الهوية والخصائص النفسية والاجتماعية للمجتمعات الإسلامية عن الغرب. من هذا المنطلق يرى أن الارتقاء الأعمى في أحضان التجربة الديمقراطية للغرب واعتباره نموذجاً جريماً لا تغتفر.

يدعو شريعتي على ما يبدو إلى ثورة في العالم الإسلامي تحاكي بأبعادها الثورة البروتستانتية في الغرب، إذ تقود أفكاره في هذا المجال إلى نوع من العلمنة أي فصل الدين عن الدولة، من دون فك الارتباط بين الإنسان والدين. إنها دعوة إلى الخروج من الدين وليس الخروج على الدين. وهذا ما نلاحظه في عدم إدانته العلمنة أو تكفيرها أو اعتبارها إثماً، بل على العكس تمثلت إشادته بالعلمنة في الغرب دعوة غير مباشرة إلى الأخذ في إيجابياتها في العالم الإسلامي، من دون افتعال صراع بين زمني وديني. لقد مثل شريعتي

برأينا، بدعوته إلى أدلجة الدين نوعاً من فصل الدين عن عنصره الميتافيزيقي وإدخاله إلى صلب الحياة السياسية والاجتماعية، وكأنه بذلك يدعو إلى حكم مدني يستند إلى دين متجدد. والأمر الذي يُعزز هذا الاعتقاد، هو تكراره الدائم أن الدين التقليدي لا يمكن أن يتماشى مع النظام الديمقراطي. لذلك لا بد من تجديد الدين لجعله يتماشى مع الديمقراطية من خلال ثورة فكرية تحاكي بأبعادها العالم المعاصر.

هذا الإعجاب المشروط بالديمقراطية لم يمنع شريعتي من انتقادها خصوصاً لجهة ارتباطها الوثيق بالليبرالية، التي لم ير فيها شريعتي إلا وسيلة جديدة من وسائل هيمنة الطبقة البرجوازية التقليدية.

في هذا السياق، لم تشكل الديمقراطية الغربية إلا نمطاً جديداً من أنماط الاستعمار والاستغلال، إنها وجه جديد لأيدولوجيا قديمة تقوم على الخداع لتحقيق المنافع والمكاسب، خصوصاً في ارتباطها الوثيق بالليبرالية التي هي وسيلة لنهب ثروات الفقراء في داخل الدول الأوروبية، و ثروات دول العالم الثالث.

لم يستطع شريعتي في رأينا، تجاوز هذا البعد الاقتصادي. لذلك نظر إلى الديمقراطية الليبرالية، باعتبارها نقيضاً لأيدولوجياً لأفكاره واتجاهاته الاشتراكية. لهذا لم يوفر ذخائره الماركسية في نقد الديمقراطية الليبرالية والسلوكيات المنبثقة منها، ونمط العلاقات الاقتصادية والاجتماعية السائدة فيها، الذي رأى فيه شكلاً من أكثر أشكال الطغيان السياسي بشاعة. لذلك اعترض على الديمقراطية بصيغتها الأوروبية، لما وجد فيها من سيطرة للقوى الرأسمالية على صناعة القرار عبر قوة الإعلام الميديائي، فقدم رؤية نقدية أظهرت الديمقراطية نظاماً مهزوزاً يعكس الأوضاع القائمة والمصالح الاقتصادية وسلطة المال السياسي الذي يوصل إلى السلطة.

أما في الفصل الثاني، فقد اتخذنا إيران اليوم نموذجاً سياسياً معاصراً، نحلله انطلاقاً من المفاهيم السياسية للديمقراطية عند شريعتي، لنرى مدى موافقتها مع غايات المنتظم السياسي عنده أو تعارضها معه.

فقد نُظر إلى شريعتي على أنه معلم الثورة الإيرانية، فهل الدولة القائمة الآن تمثل ما كان يطمح إليه شريعتي؟

برأينا، لا تتوافق أفكار شريعتي مع الفكر السياسي السائد في إيران اليوم. فهو لا يرفض الديمقراطية كجوهر للحكم أو كغاية يسعى إليها، لكنه يبقى حذراً من الركون دائماً إلى رأي الأكثرية فيها، وذلك من باب عدم أهليتها وكفاءتها. في حين أن الأيديولوجيا الدينية السائدة في إيران اليوم ترفض الديمقراطية جوهرًا، أو أصلاً للنظام السياسي، ولا ترى فيها هدفاً أسمى لا بد من الوصول إليه وبلوغه. فالديمقراطية تمثل في هذا المجال تعدياً على سلطة التشريع الديني، لأن الأكثرية الشعبية يرجع إلى آرائها كونها سنداً للمشروعية الإلهية، لا مصدرًا لها، وبهذا تتحول الديمقراطية في إيران إلى ديمقراطية تقنية تأخذ بالآليات فحسب، وترفض الأصول والمبادئ.

بينما يرفض شريعتي الآلية، ويقبل بالديمقراطية جوهرًا نقيًا، لكنه مؤجل حتى تتوافر الشروط اللازمة له. وفي المقابل، تتفق آراء شريعتي في مسألة الديمقراطية مع التوجه السائد في إيران اليوم، لجهة فرض النظام من الأعلى، ولو كان مرحلياً عند شريعتي. لكن الاختلاف قائم حول هوية الجهة التي تفرض الفقيه كما هي الحال عند الخميني أو المفكر كما يرى شريعتي.

والجددير ذكره أنّ شريعتي لا يرى أي إمكان لتحقيق الحرية والديمقراطية في ظل أي نظام ديني. وكما دلت التجارب التاريخية، فقد رأى فيه وجهاً من وجوه الاستبداد والهيمنة على آراء الناس وعقولهم ومصادرة حقوقهم الفكرية.

وقد بينّا في النهاية لنبيين ملامح الطرح الديمقراطي لشريعتي، والذي اصطالحنا على تسميته «الحد من الديمقراطية» أو «الديمقراطية المعلقة»، والذي يتلاقى مع الغايات الكبرى لولاية الفقيه، لكنه يختلف عنها في الوسائل والطرائق المتبعة، نستعرضه من خلال الأفكار التالية:

- ١- يعتبر شريعتي السياسة وسيلة مثالية لتربية الإنسان وهدايته، لا طريقة لخدمته وإدارته.
- ٢- هدف السياسة الهدم وإعادة البناء، أي الإصلاح، لا تحقيق الرغبات وتأمين المطالب.
- ٣- لا يمكن لمجتمع قاصر أن يُدير نفسه بنفسه، وبالتالي فهو بحاجة إلى وصي لإدارته يتمتع بمزايا قيادية وفكرية مهمة.

٤- لا يمكن وضع السلطة في المجتمعات غير المؤهلة بين أيدي الأغلبية غير الواعية، لأنها تؤدي إلى كوارث ونكبات.

٥- يتخوف شريعتي من أصوات الناخبين: فهم من جهة لا يعرفون مصالحهم الحقيقية، ومن جهة أخرى، يسهل خداعهم واستغلالهم، لذلك يدعو إلى تعليق نظام الانتخابات.

٦- يعتبر شريعتي من أنصار الديمقراطية النخبوية، لا الديمقراطية الشعبية التي لبلوغها يجب المرور بمراحل غير ديمقراطية. لذلك يدعو إلى نظام تشخص فيه العامة قائدها، صاحب الكفاءة والإمكان والخبرة والمعرفة وتوكل إليه السلطة.

٧- أصبحت الديمقراطية مع شريعتي، فن التشخيص لا الانتخاب، وبالتالي لا بد من طاعة المفكر والالتزام بتوجيهاته، ولو لم تكن متوافقة مع رغبات الأكتريية.

والسؤال الأبرز الذي يطرح على شريعتي: ماذا يبقى من الديمقراطية بعد أن تُفرغ من أهم أسسها ومنطلقاتها الفكرية؟ ألا يقود هذا الطرح إلى نوع من الديكتاتورية المقنعة؟ وخلاصة القول، إن التصور الذي قدمه شريعتي للديمقراطية يحمل في طياته تناقضات جوهرية؛ إذ كيف يمكن لأغلبية غير مؤهلة معرفياً وسياسياً ممارسة فعل الانتخاب، وكيف لها أن تتمكن من تشخيص القائد؟ والأهم من ذلك، كيف يمكن العثور على هذا القائد المفكر، المتمتع بمزايا أخلاقية وفكرية مثالية؟

إن كل ما فعله شريعتي بنظرنا أنه صنع شيئاً جديداً من شيء قديم. لقد أفرغ كل تراثه الديني السياسي المتمثل بشخص الإمام ومزاياه، محاولاً استنساخه في شروط القائد المفكر المطلوب، وعمل أيضاً على بناء نظام سياسي استند فيه إلى الفكر الاشتراكي - الماركسي، لناعية مرحلة الديمقراطية وتأجيلها حتى توافر الشروط المناسبة لتحقيقها. وفي هذه الفترة لا بد من فرض الوصاية على المجتمع وممارسة دور توجيهي لإعادة بناء الجماهير وتربيتها حتى تُصبح مؤهلة لحكم نفسها بنفسها.

هكذا انصهرت الماركسية مع التراث الديني الإسلامي ليشكل معاً أساساً متيناً لنظرية سياسية، ادعت القدرة على التخلص من كل مساوئ الديمقراطية وآفاتها، فهل نجحت بذلك؟ أم أنها كانت الأساس النظري للجنوح إلى ما هو أسوأ؟

القسم الثالث

دولة الإنسان عند شريعتي

الفصل الأول

إشكالية الذات

١ - المبحث الأول: مفهوم الذات

لا يمكن لأي فكر سياسي إصلاحى أن يصل إلى مبتغاه وأهدافه من دون الأخذ في الاعتبار الإنسان نقطة ارتكاز في مشروع كهذا. فلطالما كان الإنسان أداة الإصلاح وغايته في الوقت نفسه، وهذا ما كانت تسعى إليه أكثر الأديان التي جاءت لهداية البشرية وارتقائها، ولكن بأدوات بشرية.

لذلك لا يمكن للفكر السياسي إنماء المجتمعات وتطويرها، وهو يعتقد بإمكان التقدم من دون الاتكاء على الإنسان. فكل حركة أو تحول سياسي - اجتماعي ينبغي أن يتمتع بقاعدة فكرية وثقافية تنفذ إلى صفوف الناس من خلال تقديمها رؤية عصرية عنوانها الأساس الإنسان.

لقد كان شريعتي على دراية تامة بتلك الحقيقة؛ فالطرح السياسي الذي كان يحمله مشروعاً إصلاحياً نهضوياً يبدأ من الجزء، أي الإنسان ليصل إلى جميع الناس. فقد كان يسعى من خلال عملية هدم العوائق وبناء الجديد، ونقد الواقع الإنساني بمجالاته الفكرية والسياسية كافة، لهدف واحد هو مستقبل أفضل لإنسان طليق، ينتقل به من واقع يلغيه إلى واقع ينصاع إلى رغبته وعقله. يقول شريعتي في هذا الصدد: «ينبغي أن تكرر كل طاقاتنا في سبيل أن تكتشف الإنسان أولاً وتعرفه، أي موجود هو؟ وما هي أبعاده المتنوعة؟ قبل أن نعين للعلم والفلسفة والسياسة رسالة خاصة»^(١).

(١) انظر: علي شريعتي، الإمام علي في محنة الثلاث، مصدر سابق، ص ٢٣.

وهكذا، يجب الانطلاق من المعرفة الصحيحة والمنطقية والعلمية بالإنسان قبل أن نُحدد غايات العلم والفلسفة والسياسة، إذ ليست في النهاية، سوى عوامل تسهم في خدمة الإنسان وتطويره، لا أن يكون هو في خدمة مشاريعها وأهدافها.

إذاً يرتبط الإنسان والفكر السياسي بوشائج قوية، بحيث إن النسبة بينهما أن عدم أحدهما يمثل إفراغ الآخر من مضمونه ومعناه. لذلك أردنا إبراز الأبعاد الإنسانية في الفكر السياسي عند شريعتي، لكي نفهم الوجه الآخر لأفكاره ونظرياته التي كانت غاياتها الأساس البقاء على إنسانية الإنسان، في زمن اتسم بالوحشية والغربة والبعد من الأصالة الإنسانية.

سنحاول في هذا المبحث تبيان مفهوم الإنسان عند شريعتي وموقعه في مؤلفاته وأفكاره، والطرح الثقافي الذي يحمله. لقد حارب شريعتي في الوقت نفسه السذاجة في التفكير، واللاجدوائية واللامبالاة والحياة التي تخلو من هدف، والابتذال والفراغ الفكري والميل إلى التقليد ورفض الحداثة بحجج واهية. كذلك رفض شريعتي الواقع الاقتصادي وسيطرة رأسمال على الإنسان، واستغلاله وتحويله إلى سلعة اقتصادية خالية من أي قدرة على الرفض والمواجهة، بعد أن أفرغت من كل محتواها الفكري والمعرفي، وذلك من خلال إظهار تأثير الواقع الاقتصادي والفكري على الذات الإنسانية. لقد أراد شريعتي وضع المسؤولية كاملة على كواهل الناس في مواجهة هذا الواقع وإعادة الاعتبار إليهم والعمل على تحرير الإنسان من الغوغائية والتعصب، ومنحه الحرية والقدرة على الاختيار التي كان ينظر إليها شريعتي على أنها الأساس في حياة الإنسان، بل معنى الحياة برمتها، معتبراً أن التريث والشك والتردد من نتائج العبودية الفكرية.

والسؤال الأبرز، ما المنهج الذي اتبعه شريعتي لمقاربة قضية الإنسان، وهل تعد هذه المسألة انعكاساً صحيحاً لطبيعة فكره السياسي؟ والأهم من ذلك كله، هل تخطى شريعتي الديالكتيك بوصفه طريقة للتحليل عند تناوله جوهر الإنسان وطبيعته؟

١-١. الأصالة الإنسانية بوصفها مقدمة للنهوض

تختلف النظرة إلى الإنسان باختلاف طبيعة الفكر السياسي وخلفياته الأيديولوجية،

ومن الحقائق التي لا يمكن إغفالها أن مسألة الإنسان وحرية، ومعنى وجوده هي في العمق أكثر مشكلات الفكر السياسي تعقيداً. لذلك تمايزت النظرة إلى هذه المفاهيم بين الاتجاهات الفكرية والسياسية، وبالتالي تحول التفكير فيها إلى أحد أهم معالم الصراع العقائدي بين التيارات الفلسفية والاتجاهات الدينية. في ضوء هذه التيارات الفكرية المختلفة قام شريعتي بتناول موضوع «أصالة الإنسان» (أومانيسم)، حيث قام بتحليلها في إطار أربعة تيارات فكرية مختلفة؛ الليبرالية الغربية والماركسية والوجودية والدين، فاستنبط نتيجة هذا التحليل الخلل الذي وقعت فيه التعريفات المختلفة في فهم حقيقة الإنسان وماهيته.

يرتبط مفهوم الإنسان عند شريعتي بمفهوم الإرادة التي تعتبر سر الوجود الإنساني، ومعنى الحياة الإنسانية، وبالتالي لا يُمكن فهم حقيقة الإنسان ومعرفة ماهيته من دون الارتكاز على المعاني التي يحملها مفهوم الإرادة الذي يُولد إحدى أهم الصفات الإنسانية، الاختيار.

ينطلق شريعتي في تبيان أهمية الإرادة الإنسانية وما تمنحه للإنسان من خصائص نفسية وفكرية لا معنى لوجوده من دونها. ولعل قصة آدم في الجنة هي أول تجليات الإرادة الإنسانية، التي تعبر عن تمرد آدم. فأدم لو لم يتمرد لم يصبح آدم^(١). والتمرد ما هو إلا سمة من سمات الإرادة الإنسانية التي تحول الإنسان إلى أن يكون أسمى الموجودات وأرقاها. هكذا يشكل الإنسان ماهيته بعد وجوده، خلافاً لكل الموجودات في العالم. فالفرق بين الوجود والماهية: أن الوجود متحقق بفعل عامل خارجي هو الله، بينما الماهية هي صنع إنساني ذاتي ناشئ من إرادة مستقلة وواعية. هذا ما عبر عنه شريعتي بقوله: «لو سلبنا الإنسان الإرادة والاختيار كنا قد سلبنا الإنسان من الإنسان، ومن ثم ينهار كل شيء فيه»^(٢).

تلك هي الحرية الإنسانية المطلقة اللامشروطة والتي يضع من خلالها الإنسان ماهيته بعد أن يوجد، لأنه يملك القدرة على الاختيار، التابعة من مفهوم الإرادة. وهذا ما أراد

(١) راجع: علي شريعتي، الإنسان والإسلام، مصدر سابق، ص ٥٤.

(٢) انظر: علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ١٦٥.

شريعتي إظهاره في أطروحاته حول بناء الذات الإنسانية، فغايته جعل الإنسان واعياً لقدراته وإمكاناته وخصائصه الجوهرية، وذلك لكي يصبح بإمكانه الرفض والتمرد وتحمل مسؤولية الاختيارات. يقول في هذا السياق: «الإنسان يعني الإرادة الواعية، والخلاقة والبناء التي عندها تبدأ مسؤولية الإنسان، فعندما نذكر مسؤولية فقد سبقها ذكر إرادة، وعندما نذكر إرادة فقد سبقها ذكر حرية»^(١).

يقترّب شريعتي في هذا التحديد لمفهوم الإرادة الإنسانية من التيار الوجودي الذي يعتبر أن الإنسان يخلق ماهيته بنفسه. فهو يتلقى الوجود بالولادة ويتلقى الماهية بالاختيار، مما يحول الإرادة لتكون صلة وصل بين الحرية المتمثلة بالقدرة على الاختيار والمسؤولية الناتجة من هذا الاختيار الذي يُمثل جوهر الوجود الإنساني، لكونه يُشكل الوضع الماهوي الذي يستقر فيه الإنسان. هذا الوضع هو من صنع يديه، قد يحمله مشقة عظيمة إلا أنه في الوقت نفسه دليل قاطع ينفي مقولة أن الإنسان تحدد ماهيته سلفاً، ويعين شكلها مسبقاً. فالاختيار ينفي الجبر مهما كان منشأه، أكان التاريخ، أو المحيط، أو العوامل الاجتماعية والوراثية، ما يتماشى مع الطرح الأيديولوجي الثوري لشريعتي الذي يرفض الخضوع والاستسلام للواقع المفروض باسم العلل الدينية أو الاجتماعية، يقول: «الاختيار يعني أن الإرادة الحرة للإنسان لا تنبع من أي عامل جبري خارجي - إلهي أو مادي - بل هي بمثابة علة أولى ومستقلة سلباً أو إيجاباً»^(٢).

يمضي شريعتي من باب الجبر ليُقارن بين الإسلام والماركسية، إذ ينفي العوامل الجبرية المادية والإلهية معاً؛ فالإنسان، بالمفهوم العام، ليس خاضعاً لعوامل جبرية تُفرض عليه وتجعله مسلوب الإرادة، بل هو شريك في بناء ذاته وصنع نفسه. لذلك رفض شريعتي فكرة الإنسان المسلوب الإرادة تحت أي عنوان ديني أو جبر مادي. لذلك نراه ينتقد الرؤية الدينية للإنسان والتي تجعله نكرة أمام الله، لا حضور له، ولا شخصية مستقلة. فتحقيق السلطة الإلهية لا يمر عبر مذبح الأصالة الإنسانية. يقول: «نكران ذهن الإنسان وعقله أمام

(١) انظر: علي شريعتي، الإنسان والتاريخ، مصدر سابق، ص ٧١.

(٢) انظر: علي شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، مصدر سابق، ص ١٠٦.

العقل الكل، نكران شخصيته وأصالته أمام شخصية الإله وأصالته، يؤدي إلى تفاهة الإنسان ونفي ذاته»^(١).

الإسلام بنظر شريعتي يعتبر الإنسان مخلوقاً من الله له كامل المسؤولية في الاختيار وتحديد مصيره، حيث يرسم طريقه بتصميم ذاتي ناشئ من إرادة ووعي. تلك هي أصالة الإنسان الصحيحة المتمثلة بتسلم الإنسان لأمانة الله في الأرض فأصبح خليفته، بحيث يقرر مصيره بكدحه وتضاده ووعيه، بوصفه كائناً له قيم خاصة وشخصية مستقلة عن الله. بعد أن يوضح شريعتي وجهة نظر الإسلام حول أصالة الإنسان، ليحرره من أسر السماء، يمضي إلى تحريره من أسر الأرض، خصوصاً من الفلسفة الليبرالية الغربية التي حولت الإنسان إلى مجرد وعاء فارغ مسلوب الإرادة والقدرة أمام جبروت المال الذي سيطر بمفاهيمه الاستهلاكية عليه وشكل ماهيته بطريقة ممسوخة جعلته كائناً عاجزاً خاضعاً فاقداً للشخصية والإرادة.

لا يكفي شريعتي بنقد مقاربة الليبرالية لمفهوم الإنسان، بل ينتقد، وبشكل واضح، الرؤية الماركسية للإنسان التي استندت إلى الجبر المادي المتمثل بسلسلة من القوانين القهرية^(٢)، الأمر الذي أوقع الإنسان في أسر الأرض مقابل أسر السماء الذي أرساه الخطاب الديني.

لذلك أراد شريعتي التأكيد أن الإنسان متحرر من أسر القيود المادية والإلهية كلها^(٣) التي تتنافى مع جوهر الوجود الإنساني ألا وهو الإرادة المطلقة وحرية الاختيار. لكن هذا النقد العابر لمسألة الجبر المادي ما يلبث أن يتلاشى أمام إشادة شريعتي بتصور ماركس للإنسان، خصوصاً في مسألة تأكيده فكر الإنسان الحر وإرادته واختياره، لجهة تحفيزه الدائم للعمال والمثقفين على ضرورة تحطيم النظام الرأسمالي. وإن دل هذا على شيء، فإنه يدل

(١) انظر: علي شريعتي، الإنسان والإسلام، مصدر سابق، ص ٥١.

(٢) راجع: علي شريعتي، الإنسان والتاريخ، مصدر سابق، ص ٣٥.

(٣) راجع: علي شريعتي، مجموعة آثار ٢، جمع وتحقيق: دفتر تدوين وتنظيم مجموعة آثار معلم شهيد دكتور علي شريعتي، ص ١٤٩.

على النظرة الماركسية للإنسان على أنه كائن ذو فكر وعلّة مستقلين، وله خصال التضحية في سبيل عقيدة كائن يقرر مصيره وجبلته، ويرفض الخضوع والامتثال، ويُعلن التمرد والرفض. وما هذه السمات إلا دليل على مدى التصور الماركسي لأصالة الإنسان وحرّيته، واستقلاله عن العلل والعوامل العينية وإن تأثر بها.

وخلاصة القول، إن العامل التغييري الحاسم في منظور شريعتي هو إرادة الإنسان، بصرف النظر عن الظروف الاقتصادية الموضوعية. لقد أراد بذلك إظهار الإنسان غاية في ذاته لا وسيلة، إذ يريد مخلوقاً كاملاً يوظف إرادته الحرة وقدرته الإبداعية لإنشاء الفردوس على هذه الأرض. لذلك قدم شريعتي تصوراً طوباوياً عن إنسان مثالي كلي القدرة، ينشأ ويتكون بفعل صراع دياكتيكي بين عنصر الطين الشيطاني وعنصر روح الله فيه، وهدف إلى وضع تصور مثالي يحاكي الإمكانيات المدفونة في الإنسان، لكي يبرزها، فيتحول ليصبح قدوة اجتماعية، على الجميع محاكاتها للوصول إلى مجتمع مثالي يتحرر فيه الإنسان من الخضوع لأي قوة أو سلطة.

ذلك هو المسعى الأيديولوجي الذي يُفرز إنساناً مثالياً أو تصوراً ومفهوماً طوباوياً للإنسان، يقدم تصوراً موجهاً عن السؤال الاساس: ما الذي ينبغي أن يفعله الإنسان؟ وكيف ينبغي للفرد أن يكون؟ ويأتي الجواب من دون تردد، يكون إنساناً متمرداً، رافضاً، ثائراً، يسعى إلى الحرية والعدالة الاجتماعية، اللتين تؤسسان لإقامة الجنة البشرية الموعودة على الأرض عبر الثورة على السلطة القائمة.

هكذا تتشكل الأصالة الإنسانية عند شريعتي من ثلاثية لا تتجزأ الماهية بالفهم الوجودي لها وما توجده من حرية، والتمرد والثورة في سبيل العدالة الاجتماعية بالمعنى الماركسي لها، وبالأمانة الإلهية التي يحملها الإنسان وفقاً للتصور الإسلامي، من دون أن يكون خاضعاً لأي عامل جبري مفترض. ذلك هو الإنسان الاستثنائي في هذا العالم.

٢-١. إنسان لزماننا الحاضر:

بما أن الإنسان هو أداة الإصلاح وغايته، كان لا بد من إصلاح بنيانه الفكري. فإصلاح

الإنسان يقتضي حكماً إصلاح المنظومة الفكرية والشروط الاجتماعية التي أنتجتها. فصورة الإنسان ما هي إلا تعبير واضح عن البيئة الفكرية التي يحيا فيها.

لم يكتف شريعتي بتحديد المفهوم العام للإنسان الذي يريده، إنما أراد بهذا التحديد للأصالة الإنسانية السعي إلى خلق مناخ فكري يتلاءم مع طبيعتها الحرة والشجاعة والرافضة للجُمود والامتثال. لذلك كان همه، من تناول الإنسان من باب الفكر والثقافة، القضاء على كل ما يُمثل سلطة ومصادرة للعقل الإنساني، وبالتالي دفع الإنسان إلى التحرر من كل ما يرقد في الموروث الماضي من أفكار يتجاوزها الزمن.

لذلك، انطلاقاً من مفاهيم العصر ومتطلباته، سعى شريعتي لاستعادة الإنسان لكرامته المسلوقة، بفعل سيطرة المعارف المتوارثة البالية، إذ دعا إلى تجديد التفكير الإنساني، ومن ضمنه الديني، ليكون في مستوى مجازاة العالم الحديث ومواكبة تطوراته، ليستجيب لمقتضياته، ويتفاعل مع إنسانه ومعارفه.

التجديد لا يعني مجرد طلاء للبناء القديم، إنما تفكيك للمنظومات الفكرية وإعادة ترتيب لجزئياتها، وهذا الأمر لا يخلو في ذاته من دلالة أيديولوجية تدلّ على التحرر الفكري من الجمود والتقليد والرجعية خصوصاً في المجال الديني والارتكاز على عقل نقدي يُغربل الموروثات الدينية عن الأولين، ويحدث ثورة فكرية، توجد إنساناً عصرياً حراً، لا تُهيمن عليه الأفكار اليقينية أو تُصنّفه في دائرة الكفر إذا عارض، والإيمان إذا امتثل.

انطلاقاً مما سبق، ينطلق شريعتي في البحث عن البعد الإنساني المطمور في التراث الديني، إذ يهتم بمعرفة البعد الواقعي الحياتي للقضايا الفكرية، حيث يقارنها من زاوية العصر وتصوراتها الخاصة المختلف كل الاختلاف عن التصورات التاريخية التقليدية، وهذا في ذاته يقود إلى القضاء على الجمود وتحطيم التزمّت والإيمان المطلق بتطور الإنسان، انطلاقاً من العصر الذي ينشأ فيه ويتعرّع.

ما هو جوهر المدرسة الفكرية أو ما هي أركانها؟ وما أهمية الإنسان لديها؟
ينتمي شريعتي إلى الحدّثة الدينية التي تعني التجدد في معالم الحياة^(١). هذا التجدد

(١) راجع: عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية، مرجع سابق، ص ١٦٥.

هو نوع من الأيديولوجيا، أي الفكر والرؤية للعالم والحياة، التي تهدف إلى استبدال القديم بالجديد، دون الانقطاع عن الماضي، بل تجاوزه لإعادة تشكيل دقيق للإنسان المعاصر في العالم الجديد والذي لا يمكن تشكيله دون بناء منظومة فكرية اعتقادية تقوم على حرية الفكر والعقيدة وإحترام الآراء المخالفة ونبذ التعصب واليقينيات الفكرية. يقول: «لا بد للإنسان أن يخرج من مشيمة التعصب وحب الذات الفكري والذهني، ويحترم حرية الآخرين ويحصل على فضيلة تحمل الآراء المخالفة بشكل يحير كل المتعصبين والحتميين وعباد المذاهب الجامدين»^(١). تلك هي سمات الإنسان الفكرية التي يريدها شريعتي، لذلك كانت غايته القيام بمشروع إصلاحية ديني فكري يصلح معه الإنسان ليصبح شبيهاً بالوسط الثقافي الذي يعيشه.

يقرأ شريعتي ضرورة تطور الأفكار الدينية بضرورة تطور الإنسان نفسه. ويرى في ذلك قاعدة حتمية لا يمكن تجاوزها، ما يعني أن الإنسان كائن دائم التطور والتقدم. وكذلك الفكر الذي يجب ألا يتسم بالجمود واليقينية وألا يتحول إلى دوغما. ولعل أبرز ما نراه في هذا الصدد هو تفسيره لمقولة النبي «ربي زدني علماً»، التي تؤكد أن قانون التطور العلمي يسري على النبي أيضاً^(٢)، وهذا يعني رفضه لمبدئية كمال النبي، فهو موسى من قبل الله بالسعي للمزيد من المعرفة، الأمر الذي يدل على أن النبي ظل ناقصاً حتى بعد النبوة.

نستنتج من هذا الموقف أمرين: الأمر الأول، أن التعاليم التي أتى بها النبي لا تكفي البشر إلى نهاية الدهر، لذلك على البشر الاعتماد على مبدأ العقل لفهم القضايا الثقافية والمسائل الدينية في عالمنا المعاصر، وبذلك عصر انتهاء مرحلة الاعتماد على الوصي، الأمر الذي يرفضه الخطاب الديني المستند إلى كون الإسلام ديناً صالحاً إلى الأبد، وبعدم قدرة العقل البشري على التطور إلى مرحلة تمكنه من التصرف باستقلال عن الوصي.

يريد شريعتي أن يقول لنا إن الدين يُمثل خلاصة التجارب الفردية والجمعية للنبي

(١) انظر: علي شريعتي، بناء الذات الثورية، مصدر سابق، ص ٤١.

(٢) راجع: علي شريعتي، معرفة الإسلام، مصدر سابق، ص ١٢٢.

ولإنسان ذلك العصر. إنه لتجربة ثقافية اجتماعية، تكونت من خلال العناصر البشرية وتطورت من خلال الحوادث الواقعية التي تولدت في أوساطهم. هذا يعني أن على الإنسان المعاصر تجديد النظر في تلك الأفكار والقيام بإصلاح ثوري يزيد كل التناقض بين التفكير التقليدي للإسلام، ومتطلبات الحياة المعاصرة أو القضايا المستحدثة من أجل الوصول إلى نظريات جديدة. فالدين لا يُمكن أن يكون ثابتاً وإلا سيتخلف عن مواكبة العصر وحركة المجتمع، ويصبح عاجزاً عن تلبية حاجات الإنسان في الوقت الحاضر «إن الكثير من أحكام الدين كانت تتطلبها الحياة آنذاك ولا ضرورة لها في وقتنا الحاضر»^(١). لذلك لا بد من عملية تحديث للدين وتطويره لكي يتماشى مع العصر، ويُلبي احتياجات الإنسان المعاصر، ويواكب طريقة تفكيره.

الأمر الثاني، وهو نتيجة حتمية للأول، رفض شريعتي لمبدأ التقليد لأنه إخضاع العقل للفقيه. وهو يُولد من دون شك إنساناً يُدّعن بشكل أعمى ويدين بتبعية مطلقة، وهذه الطاعة العمياء للمرجع الديني تناقض التوحيد الذي يدعو إلى الاتجاه إلى الله وحده والاعتماد على الله وحده، ومخالفة ذلك تعني الشرك.

هكذا يدخل شريعتي معركة التجديد والتقليد، أو بالأحرى معركة الوعي وانعدام الوعي، ليعبر بوضوح تام عن رفضه المطلق لمفهوم التقليد في الفكر الديني، لأن ذلك يعني نفي إنسانية الإنسان وانهاياً تاماً لعقله، أي خروج الإنسان من دائرة العصر. يقول في هذا المجال: «التقليد يحول الإنسان إلى قرد أو بيبغاء، إنه عامل يساعد على تحويل البشر إلى أغنام وأنعام...»^(٢). ينظر شريعتي إذاً إلى التقليد نظرة سلبية بحتة، إذ يرى فيه قتلاً معنوياً لروح الإنسان وإجهازاً على عقله، وكأنه يراه لا يلائم مطلقاً شخصية الإنسان المعاصر الذي يتطلب منه الاجتهاد المتحرك لكي يُحاكي المتطلبات المستجدة التي تتلاءم مع الواقع الراهن، تبعاً لخصائصه الزمانية والمكانية.

(١) انظر: علي شريعتي، مسؤولية المرأة، ترجمة خليل الهنداوي، دار الأمير، بيروت ٢٠٠٧، ص ١٠٤.

(٢) انظر: علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، مصدر سابق، ص ٣٠٣.

هذا الموقف يتناقض كلياً مع المدرسة التقليدية التي ترى أن أحكام الإسلام وتشريعاته حيّة لا يعترىها موت أو زوال، ولا يبليها تعاقب الزمان وتعقد أوضاعه. لذا، ترفض الرأي القائل بضرورة إحياء الدين نفسه وتجديده، بتبديل تشريعاته، وتغيير مفاهيمه لتتماشى مع روح العصر. فالدين، بالنسبة إلى هذه المدرسة، ثابت في أسسه ومفاهيمه، والتجديد لا يطاله لا من قريب ولا من بعيد^(١). في حين نرى أن موقف شريعتي ينطلق من المبدأ القائل بأن الاختلاف بين العالم القديم والجديد، يكمن في أن الإنسان قد خرج من إطار العالم القديم بكل أفكاره ومنطلقاته الثقافية، وأصبح يعيش في عالم منفصل ومنقطع عن العالم القديم. لذا يجب إعادة النظر في المفاهيم الدينية التي أتت لتُعبّر عن روح العالم القديم وأفكاره، لتصبح بعد تحديثها أو إعادة قراءتها متماهية مع روح العصر، لذلك كان هدفه هدم الموروث الفكري، ولم يكن ذلك ليحصل في أجواء التبعية والتقليد، لذا عمد إلى إبراز حقيقة الإسلام ديناً يؤمن بحرية الفكر وتعددية الآراء والحق في المعارضة، ويرفض أي قيادة مركزية تقيد الأفكار وتخنقها. فالإسلام، برأيه، أباح الاختلاف والاعتراض، ودعا إلى استخدام العقل والاستدلال المنطقي والتفكير الحر. «لا يمكن لأي مذهب ديني، إلا وأن يتصف بالنضج والحيوية والعمق وبمنهج علمي رصين، وإلا سيواجه لا محالة خطر الجمود والتحجر والتخلف، فلا تصبح لديه القدرة على مواكبة قابلة للتطور الزمني وحركة التكامل الفكري»^(٢).

يريد شريعتي الاستفادة القصوى من منجزات العصر العلمية والثقافية إنه ليس مجرد موقف معرفي نظري، وإنما هو موقف له وظيفته العملية، وهي بناء إنسان حر يسعى للنقد والتعديل وإطلاق العنان لأفكاره وحرية معتقداته. إنسان يسأل ويستفسر لا مقلداً هامشياً لا تصور واضحاً عنده ولا فعل تفكير صغيراً. لذلك كان رفضه الحاسم لمنهج التقليد، لأنه يمنع الفكر الحر والتفكير المستقل المتحرر من اليقينيات القاطعة، والدوغما الراضية

(١) راجع: مرتضى مطهري، إحياء الفكر في الإسلام، ترجمة محمد آذربشت، مؤسسة البعثة، طهران، ص ١٣.

(٢) انظر: علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، مصدر سابق، ص ١٤.

للدحوار والأفكار الجديدة. لكن شريعتي بهذا الموقف يدخل في مواجهة مع الفكر التقليدي المتمسك بنهاية المبادئ الدينية التي تخرج من دائرة البحث الفكري للبشر.

الاجتهاد عند شريعتي ليس إلا اعتراضاً على الدين الذي تحول إلى مجموعة من السنن الوراثية المتحجرة التي يعود تاريخها إلى ما قبل ألف سنة. لذا أصبحت مقدسة لمجرد قدمها لذلك لا بد من بحثها ومناقشتها في ضوء مناهج العلوم الإنسانية الحديثة وتطويرها في ضوء علوم العصر وثقافته^(١). وهذا شيء طبيعي في حياة الإنسان، إذ لا بد له من ممارسة نشاطه الفكري والعلمي بحرية بالغة من أجل استنباط الأحكام الدينية في ضوء المستجدات الزمانية والمكانية، وهذا ما يُسمى بالنزعة التجديدية للتفكير الديني.

تلك النزعة التي نُظر إليها في إيران على أنها اتجاه يحشر ما ليس من الإسلام بالإسلام، لأنها تُفَرِّغ الإسلام من مضمونه الحقيقي وجوهره، بغرض إضفاء طابع العصرية عليه، وجعله يتناسب ومتطلبات الزمان. هذه النزعة التجديدية آفة ومرص يهددان الإسلام نفسه على حدّ قول مطهري^(٢). لقد اصطدمت محاولات شريعتي لتجديد التفكير الديني والعمل على بداية حوار فكري مع المثقفين الإيرانيين بعقبات هائلة، تمثلت بتكفيره تارة، واتهامه بالجهل تارة أخرى، الأمر الذي توقعه شريعتي جيداً، إذ أدرك أن التجديد في المجال الديني سيواجه لا محالة معارضة تتسم بالتعصب الأعمى، وترفض التعددية وحرية الاختلاف، ولا عجب فهي مؤمنة بهيمنة الفكرة الواحدة والتفسير الديني الواحد، وبالتالي ليس من السهل زحزحة هذه المنظومة الفكرية بمجرد إطلاق صرخة نقدية بعيدة، «هناك بعض من أولياء الدين التقليديين الذين لا يطيقون أي تحول في فهم الدين ورسالته، ويعدون أي تجديد وترشيد في الرؤية الدينية كفراً ومروقاً»^(٣).

وخلاصة القول، نرى أن شريعتي أراد إخضاع الفكر الديني لتأثيرات العلوم والمعارف

(١) راجع: علي شريعتي، النباهة والاستحمار، مصدر سابق، ص ٧٠.

(٢) راجع: مرتضى مطهري، الحركات الإسلامية في القرن الأخير، ترجمة صادق العبادي، دار الهادي، بيروت ١٩٨٢، ص ٩٢.

(٣) انظر: علي شريعتي، الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص ٩.

البشرية، لكي يعكس فهماً متجذراً للحقائق الدينية، ولكي تُصبح مفهومة ومستساغة من الإنسان المعاصر، وبذلك تتحول أحكام الشريعة والفقه لتكون من صنع الزمان والمكان والظروف والأحوال الاجتماعية والثقافية، ويُصبح العقل مصدراً مهماً لاكتشاف واستخلاص حقائق المفاهيم وغاياتها، وبالتالي لا يكون أداة فحسب، بل مرجعاً ومقياساً لتقبل الأفكار الدينية.

من هنا نفرق الفرق بين معرفة دينية تتكون مرحلياً، وهي حركة فكرية لإعطاء أجوبة عن أسئلة جديدة في الحياة، ومعرفة جامدة تعتقد أن الماضي وحده كفيلاً للإجابة عن أسئلة الحاضر، فيكون صمتها رفضاً لمعنى الحياة والحركة. ففكرة المكتمل الراقد في الماضي تقسم فاصلاً بين الدين والإنسان، فهما معاً (الدين والإنسان) يُعبران عن عملية متواصلة من الهدم والبناء وطرح أسئلة جديدة، وبالتالي لم ولن يكتملا.

لقد أراد شريعتي تحديث الفكر الديني، وجعل الدين يتمتع بديناميكية تمكنه من مواكبة حركة الزمن. فالدين الجامد والراكد هو أحد الأسباب الرئيسة وراء التخلف والجهل، وبالتالي لا بد من تطويره وإنتاج معارف جديدة، وصنع حقائق فكرية، تستطيع التأثير في مجرى الأحداث، وحياة الإنسان تجدداً وتطوراً. باختصار، لقد تمتع شريعتي بعقل متجاوز للسائد في الساحة الفكرية الإسلامية المحافظة. ولعل أبرز خصائص هذا العقل المتجاوز هو رفضه التقليد الأعمى للأفكار ولو كانت راسخة ثابتة أو حتى مقدسة. كان يلجأ إلى النقد الواعي والمتصبر لكل ما يقع عليه فكره منها، ليُبين عدم تماسك منطقتها مع العصر ومتطلباته.

لكن السؤال الأبرز، هل أخضع شريعتي عقله للمساءلة، وساءل فكره عن بداياته، وراجع أدواته ومفاهيمه؟ هل قطع مع اليقينيات للإيمان التقليدي والمسلمات الحاسمة له؟

١-٣. ثورة في عالم الإنسان

عاش شريعتي هاجس تحرير الإنسان من الأغلال الثقافية والاقتصادية والاجتماعية التي تتحكم به، ولم يكن ذلك ممكناً إلا بتفعيل دور الدين. فالمسألة المحورية عنده كانت

كيف يثبت أن الدين في هذا العصر قادر على مناقشة المذاهب الوضعية والمدارس الفكرية الحديثة وكيفية التفوق عليها. فالحضارة والثقافة مدينتان في توسعهما وانتشارهما إلى الأيديولوجيا، كذلك الإنسان، لأن جوهر وجوده منوط بوجود عقيدة حية ومتحضرة^(١) تساعده على التطور والتقدم. فالأيديولوجيا هي العامل الأساس للديناميكية والديمومة، ومن دونها ينجر الإنسان والحضارة إلى التوقف والسكون.

من هنا، زخرت كتابات شريعتي الثقافية والسياسية بموضوع الأصالة والمعاصرة أو التراث والحداثة، إذ كان همه إبراز مكانة الإنسان فيهما، والبحث عن العوامل التي أدت إلى تخلفه وتراجعته وتبيان الأسباب التي ستقود إلى نموه وتطوره. وعندما نذكر الإنسان، نعني به الإنسان الشرقي أي إنسان دول العالم الثالث. هذا الإنسان الذي وصفه شريعتي بالجائع والعيان والمريض، لكنه يمتلك من الفكر والعقيدة والإيمان ما يمكنه من مواجهة الإنسان الغربي الذي يمتلك المقدرات العلمية والصناعية والفلسفية^(٢).

هذا هو صراع الحضارات بالنسبة إلى شريعتي بين الدول الغنية المهيمنة والدول الفقيرة المهمشة. لذلك أولى لهذا الصراع أهمية بالغة لكونه يُمثل مجدداً صراع القطبين الأزليين، فوجد في مشروعه الفكري العودة إلى الذات سلاحاً فعالاً يُمكن الإنسان الشرقي عموماً والمسلم خصوصاً من النهوض والتغلب على الصعوبات التي تواجهه. كيف قارب شريعتي مسألة الأصالة والحداثة؟ وما كان موقع الإنسان ودوره في هذا الصراع؟ وما هو العامل لحسم هذا الصراع؟

لقد امتلك شريعتي رؤية سوسيولوجية واقعية للأصالة والمعاصرة، فهو لم ينبذ الأصالة ولم يقبلها بشكل مطلق، بل كان يحمل رؤية نقدية لها، حيث جعل من هذا النقد وسيلة للاستفادة منه لكشف عيوبها وزلاتها، وبذلك يتمكن من تنقية مصادرها الثقافية والفكرية وغربلتها، أما المعاصرة فنراه شديد الانتقاد لها من زاوية ترويجها لثقافة الاستهلاك

(١) راجع: قانعي راد، محمد أمين: «فربه تراز اسطورة: طراحي جامعة أيده آل»، (أعظم من أسطورة، نموذج المجتمع المثالي)، صحيفة جهان اسلام، عدد ثقافي خاص، العدد السابع، ١٩٩١، ص ٣٠.

(٢) راجع: علي شريعتي، النباهة والاستحمار، مصدر سابق، ص ٦٦.

والسيطرة، من دون أن ينكر إنجازاتها في مجال التقنية والعلم حتى ولو انتقدتها من باب افتقارها للبعد الإنساني.

انطلاقاً مما سبق، لم يكن شريعتي من أنصار التقليد للغرب لأن في ذلك انحطاطاً واجتياحاً للهوية والثقافة المحلية، كما أنه لم يكن متعصباً ورجعياً بالقدر الذي جعله يعادي الاتجاهات الحديثة من دون فهم أو تفكير. لقد وضع رؤية نقدية للأصالة والمعاصرة معاً، لمصلحة الجمع بينهما وتقديم رؤية توفيقية متكاملة، ما جعله ينتمي إلى الاتجاه الثالث^(١). لقد عبر الاتجاه الثالث عن ذاته، من خلال أطروحة العودة إلى الذات، التي تُشكل في حدّ ذاتها ثورة وتقدم الإنسان إلى الأمام، تقدماً على جميع الصعد الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

يتميز مشروع العودة إلى الذات بكونه ينطلق من موقف إنساني لا عنصري ولا قومي، بل يعبر عن طرح حضاري متجرد يضع أمامه هدفاً سامياً ألا وهو صناعة الإنسان الأفضل من خلال العقيدة الأمل. لهذا لم يمدح شريعتي الإسلام أو يمجده، أو يظهره وكأن لا نقص فيه ولا يحتاج إلى التطوير. فما ذلك إلا نوع من الكذب على الذات، ورفض صريح لقراءة التاريخ بعقلانية وحيادية. ولهذا الفعل نتائجه الكارثية، ولعل من أهمها إعاقة الإنسان المسلم عن رؤية الواقع كما هو، وبالتالي جهله بعناصر قوته وضعفه، فيدخل المعركة على أساس خيالي لا وجود واقعي له. يقول في هذا الصدد: «لا بد من إعادة تغذية الإنسان من تاريخه وبناء شخصيته بشكل يمكنه من الاختيار، وصنع المستقبل، لأن من غير الممكن للإنسان الذي يفتقر إلى الماضي، أن يكون له مستقبل زاهر^(٢). تلك هي العودة إلى الذات، التي لا تعني مطلقاً العودة إلى الوراء، أو الجمود في الماضي المعظم، بل تعني وبشكل واضح الاستفادة من إيجابيات الماضي وتفادي كوارثه وسلبياته. فالعودة إلى الماضي لا

(١) راجع: محمود عمراني، نظرة سريعة إلى إستراتيجية، ميثودولوجيا، وأيديولوجيا شريعتي، لماذا شريعتي، الجزء الأول، مكتب البحوث الثقافية للدكتور علي شريعتي، ١٩٩٧، ص ٥٦.

(٢) انظر: علي شريعتي، الإنسان والإسلام، مصدر سابق، ص ١٢١.

تعني عودةً إلى السلفية والرجعية، بقدر ما تعني الاستفادة منه في سياق الحداثة، مما يؤسس لإنسان يتمتع بالرقى الثقافي والحضاري والتقني.

إذاً، لا يريد شريعتي للإنسان أن يتغرب فيقع في التبعية الكاملة للغرب الأجنبي، كما لا يريد له العودة إلى الماضي بكل عناصره المنحطة والمتخلفة؛ إنه ينبغي بناء إنسان يشق طريقاً خاصاً يستفيد فيه من الحضارات والتجارب الإنسانية كلها، إنسان أممي خالص يتشكل بناؤه من مميزات الشعوب وإبداعاتها الفنية والعلمية والثقافية، يقول في ذلك: «رسالة أولى للوعي الأصيل اليوم، إنما هي أن يقيموا الحضارة الأوروبية في الهند، ويشيعوا التصوف الهندي في هيكل أوروبا، وأن ينقلوا العقلية الشرقية إلى الغرب، وواقعية الغرب إلى الشرق»^(١).

في هذا الطرح تذوب كل الحضارات، من دون أن تطفئ أيُّ منها على الأخرى، فيصنع إنساناً جديداً، لا يكون شبيهاً بأحد بل بالجميع أو بالأحرى يسهم الجميع في تكوينه وتشكيله. ولكن، هل يعني هذا التخلي عن الهوية والدين والثقافة المحلية والخصوصية الناتجة منها؟ الجواب لا. هذا التصور ليس إلا تصوراً طوباوياً يطمح إليه شريعتي، لكن طريقه الإلزامي والوحيد هو بناء الذات المحلية أولاً، وذلك بعدم القطيعة مع الثقافة والفصل عن التاريخ، وغربة الإنسان عن مصادره الثقافية التي ينبغي عليه الرجوع إليها، لأنها تُشكل ذخائره المعنوية والفكرية والتاريخية التي لا غنى له عنها، إنها تُمثل المرأة الحقيقية التي تعكس كل تاريخه وحضارته^(٢).

هذه هي أسس العودة إلى الذات، أي الرجوع إلى الذخائر الثقافية لتعبئة طاقات الإنسان حتى يتمكن من مواجهة كل أشكال الغزو الثقافي الغربي الذي يُريد إخفاء معالم الذات الشرقية، وطمس هويتها.

وخلاصة القول، يعتبر شريعتي من الذين يمتلكون جرأة النقد. فهو لم يكن يهادن أو يداري في أي حقل من حقول الفكر والثقافة خصوصاً عندما يتعلق الأمر بمسألة الإنسان

(١) انظر: علي شريعتي، سيماء محمد، مصدر سابق، ص ٥٢.

(٢) انظر: علي شريعتي، الإنسان والإسلام، مصدر سابق، ص ١١٩.

وقضاياه، لكنه حوّل قضية الإنسان في المجال الثقافي إلى ساحة من ساحات الصراع الطويل بين المحورين، محور الغرب المستعمر والشرق المستعمر.

لقد أراد شريعتي تحرير الإنسان، وخصوصاً الجيل الشاب، من الأفكار الغربية الملوّثة، وذلك من خلال إعادة بناء شخصيته المفقودة، من خلال عدوين لدودين، الأول داخلي يتمثل بالأوهام والخرافات والعادات والتقاليد التي شوّهت دينه، فغربت الإنسان عن هويته الإسلامية الحقيقية، والثاني خارجي، تمثل بإعجابه الجاهل بالثقافة الغربية والتي هي نتاج للمجتمع الرأسمالي، الذي نشر ثقافة الاستهلاك والرفاهية والربح والملكية، فتشربها الإنسان الشرقي بشدة من دون نظر أو تفكير.

من هنا، كان الحل عند شريعتي، بأن يعود الإنسان إلى منابعه الإسلامية الثرية بمعاني الرفض والثورة والتمرد، والصحوّة والعصيان، ضد كل أشكال الاستحمار الداخلي والاستغلال الخارجي، من خلال أيديولوجيا ترفض الصمت وتُفضل المواجهة، وتوجد إنساناً يستطيع النهوض والوقوف على قدميه من جديد. تلك هي باختصار الولادة الأخرى للإنسان التي تمر حتماً من خلال الولادة الثانية للإسلام الثوري التقدمي.

٢- المبحث الثاني: أسر الذات

غالباً ما نجد أن الإنسان الذي احتفت به نصوص القرآن قد خضع لتهديدات شتى في مجال الفكر الإسلامي، الأمر الذي أدى إلى غيابه كإنسان في مفهوم الكائن الواقع، وهذا ما نلتهمسه في إطار الفكر الإسلامي الكلاسيكي نفسه وعبر صياغات تشكلت حول مفهوم «الإنسان» وتناولته من خلال مجموعة من العلوم كالفقه وعلم الكلام والتصوف.

أما في سياقات العصر الحديث، فقد كان لمفكري القرن العشرين ومنهم شريعتي الأثر العميق في تقديم صورة مختلفة حول مفهوم «الإنسان» التي انبثقت من خلال الأطروحات الفكرية المرتبطة بسياق المشروع السياسي.

لقد كان لشريعتي دور بارز في صناعة إنسان الواقع وصوغ تطلعاته من خلال نقده لكل ما تمت ممارسته من إقصاء واستبعاد لأصالة الإنسان، فأتى مجهوده الفكري ليُعبّر عن حال الواقع التاريخي والمجتمعي الذي جعل الطاعة المعيار الوحيد للإنسان، تحت غطاء أيديولوجي، ومشروعية لاهوتية.

لقد أوجد شريعتي الإنسان الاجتماعي - الواقعي، بصفته الفعلية وقضاياها الحقوقية، والإشكاليات التي واجهته، وضرورة إصلاح دوره الفاعل في المجالات كافة، من خلال فكر إصلاحي يصيب الأبعاد الاجتماعية والأخلاقية للإنسان، ويُعيد إلى معناه وجوداً يتلاءم مع متطلبات العصر الحديث.

لقد عكس فكر شريعتي انفتاحاً واسعاً على مرحلة العصر الحديث، ودل على وعي عميق وسريع لتطورات الحداثة، وضرورة إضفاء نظرة حديثة على الإنسان وطريقة تعاويه

مع المستجدات الثقافية والعلمية والدينية على السواء من خلال إعادة الاعتبار لمفهوم الإنسان. يقول شريعتي: «كلمة واحدة أفنيت فيها عمري الحقيقي، ولم يعد لساني ينطق أو قلمي يكتب سواها، تلك الكلمة هي الناس»^(١).

هكذا يُشكل الإنسان الموضوع الرئيس في فكر شريعتي وأعماله، فهو لم يتناول الدين أو السياسة أو الاقتصاد، إلا لكونها عوامل تساعد بشكل مباشر على تحسين واقع الإنسان وتطويره. هذا الإنسان الذي بقي مجهولاً أو منسياً في العديد من المجهودات الفكرية والثقافية، نرى أنه الغاية الأساس في فكر شريعتي، الذي سعى لتحريره من قيود الاستغلال الاقتصادي والديني والسياسي، لإعادة بنائه في كليته الإنسانية ولتمكينه من إيجاد أصالته واكتشاف حقيقة وجوده.

من هنا دخل شريعتي في نقاش مفتوح، أدخل فيه كل الأطراف التي رآها مسؤولة عن مشكلات الإنسان راهناً وماضياً؛ لقد واجه الإنسان منذ بداية وجوده ظلماً واضطهاداً واستغلالاً، وخاض صراعاً من أجل العدل والمساواة والحرية. فالمعاناة متجذرة في التاريخ البشري وسببها الجوهرية هو التضاد الثنائي أو صراع الثنائيات التي أخضعت الإنسان لاحتامية الاختيار، وجعلته يعيش صراع الحق في مواجهة الباطل، والوعي ضد التجهيل، والجوع في مقابل التخمة، فكان الإنسان على مر التاريخ هو الضحية التي عليها أن تُناضل لتوفير العدالة وموارد العيش الكريم.

لقد أدخلت هذه المعاناة الإنسان في سجن كبير، نتيجة واقع النفس المسحوقة والنظام الاجتماعي - الطبقي، وكوارث التاريخ، كل هذه العوامل شكلت طوقاً حول الإنسان، وجعلته أسيراً، لكن التحرر من الأسر ممكن بفضل ما يمتلكه الإنسان من قوة الإرادة والقدرة على الاختيار بين طريقتين، طريق الرأسمالية والاستعمار التي تبقيه في السجن، وطريق الفكر والعقيدة الواعية التي تُخلصه من عذابات السجن وآلامه^(٢).

(١) انظر: علي شريعتي، الحسين وارث آدم، مصدر سابق، ص ١٠٦.

(٢) راجع: علي شريعتي، بناء الذات الثورية، مصدر سابق، ص ٢٨.

سنحلل في هذا المبحث الإنتاجات الفكرية لشريعتي، ونحاول أن نسبر روح الإنسان فيه، لهذا سنتعرف إلى أوجه وأفكار منهجية لم تكن معروفة سابقاً عنده، خصوصاً في استناده إلى فلسفة ماركس ومنهجيته، والتي تأثر بها شريعتي في مقارنته للإنسان ككائن خالق لحياته، أو لناحية بنائه ذاتاً إنسانية قادرة على تحرير نفسها، من خلال حركة احتجاجية، متشربة بالإيمان بطاقات الإنسان وقدراته، في مواجهة الرأسمالية الغربية المحكومة بالانطفاء الروحي والمادي رغم احتمال استمرار تقدمها التقني، ما لم تتجّه نحو الإنسان وأصالته كغاية خلاصية لها.

٢-١. النزعة الاستهلاكية

في أواخر العصر الوسيط، طرح لوتر سؤالاً عبّر فيه عن هاجس الإنسان آنذاك: أين أجد الإله الذي يعفو عني؟ سؤال راهب منعزل يفتش عن خلاص نفسه^(١). ما قيمة هذا السؤال في العصر الحديث؟ إن معظم الناس أصبحت تخاف على رفايتها وممتلكاتها أكثر من خوفها على خلاصها في العالم الآخر. هذا الاتجاه نحو التملك والمال، وشيوع النزعة الاستهلاكية عند الإنسان المعاصر، ما هي إلا أحد إفرازات النظام الرأسمالي الذي روّج للحدّات بكل ما تحمله من رموز ومعانٍ تدعي إنشاء نظام متفوق وحديث وإنسان متفوق، لكنها في الواقع تُرسخ كل القيم المادية التي تؤدي إلى سحق الشخصية الإنسانية في سجن الربح والمنفعة فتحل أدوات العمل والإنتاج محل هوية الإنسان، فيتحوّل إلى عبد لها، مسلوب القرار والإرادة.

يدخل شريعتي من الباب الواسع في معركة الإنسان، فيروي قصة المحاولات التاريخية والحديثة من جانب الرأسمالية بأشكالها المختلفة للسيطرة على الإنسان. هذه السيطرة الاقتصادية التي حولت البشر إلى نسخ استهلاكية، تدور في فلك المادة والإنتاج،

(١) راجع: جوزيف معلوف، محنة الفكر الديني، المكتبة البولسية، جونيه - لبنان، الطبعة الأولى ٢٠١١، ص ١٨٥.

فيخسر الإنسان إمكاناته الذاتية، ويتملكه شعور بالتشيؤ، فيتعد تدريجاً عن أصالته؛ يقول في هذا الصدد: «لقد صنعت الرأسمالية من الإنسان حيواناً اقتصادياً»^(١).

إذاً، ينتقد شريعتي الآثار السلبية للنظام الرأسمالي على الإنسان المعاصر، حيث عملت على تجريده من أي شعور إنساني، وحولته إلى كائن بشع مستهلك على الدوام، وأخضعته في شقها الاستعماري للقيم الأخلاقية لليبرالية التي تقوم على اقتصاد السوق والتملك، والريح، فأصبح بذلك الإنسان الشرقي (الآسيوي، والإفريقي)، مجرد مادة صنمية، يتعامل معه على أنه مجرد كائن استهلاكي .

لقد أعطى شريعتي وصفاً دقيقاً لواقع الإنسان المعاصر، بيّن فيه معالم الحياة اليومية له، فيقول: «الدوران الذي يأكل فيه الإنسان فينام، فيستيقظ، فيكدح، ليأكل، ثم يأكل ليكدح، فيأكل من أجل أن يعمل، يعمل لوقت فراغه، فراغ لعمل إنتاج واستهلاك الإنتاج، أينما تنظر تراه دوران، هذه الدائرة الشنعاء، هي مسير الإنسان وتاريخه في الوقت الحاضر والماضي، متحضرًا كان أم غير متحضر، شرقياً أم غربياً»^(٢).

انتقد شريعتي من خلال هذه الصورة للإنسان المعاصر، الخصائص الاجتماعية والشخصية التي أرساها نظام الاستهلاك والإنتاج. فهذه الحلقة المفرغة التي تاه فيها الإنسان ليمسي رق بطنه، أي لا هم له في هذه الدنيا إلا الإنتاج للاستهلاك، وتأمين مستلزمات حياته، أو الأحرى ما يبقيه على قيد الحياة، تُعطينا مثلاً واضحاً عن النزعة الماركسية عند شريعتي، حيث صور الإنسان مستغلاً من أدوات الإنتاج التي سلبت منه معنى وجوده، ووضعته دون منزلته، بعد أن تعاملت معه كمادة، أبحاث لنفسها استغلاله طبقياً من خلال تسخيرها لكل إمكاناتها العلمية والسياسية والاقتصادية، فأصبح الإنسان جراًها يعيش الاضطراب، فسقط في هاوية الخوف والعوز المادي والحاجة إلى مزيد من الاستهلاك، بسبب نظام الحياة المادية وخصائص العيش التي يفرضها النظام الرأسمالي.

وباختصار، يختزل إنسان اليوم وجوده بالسعي للحصول على الخبز والمسكن

(١) انظر: علي شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، مصدر سابق، ص ١٠٢.

(٢) انظر: علي شريعتي، النباهة والاستحمار، مصدر سابق، ص ٧٣.

والحقوق، أي يتحول إلى كائن قلق وخائف، يخاف المستقبل نتيجة خضوعه لا إرادياً لنظام جشع تعامل معه على أنه مجرد سلعة لا أكثر ولا أقل.

هكذا لم يخرج شريعتي في تناوله للإنسان كقضية فكرية، أو كإشكالية اجتماعية - تاريخية عن نطاق الفكر الديالكتيكي الذي شكل أساس منهجيته في مقاربة المسائل الفكرية والسياسية، عند تفسيره قضايا الإنسان. ولعل خير دليل على ذلك، ما ذهب إليه شريعتي من اعتبار أن قضية خلق الإنسان نفسه قد حوت في داخلها صراعاً ديالكتيكياً. فالإنسان مخلوق ناتج من بناء ديالكتيكي (الطين والروح الإلهية)، وهذا الصراع التناقضي امتد ليُفسر أيضاً الوجود التاريخي للإنسان بين قطبي الحق حيث الفقراء والباطل حيث المترفون^(١).

لقد كان شريعتي برأينا أحادياً في النظرة إلى الإنسان، حيث اعتبر أن كل المآسي التي تعرض لها البشر عبر التاريخ، ترجع إلى علة واحدة، هي سيطرة الرأسمالية بأشكالها التاريخية على الإنسان، فتمكنت في النهاية وبفضل ما اكتسبته من تجارب التاريخ وتحولاته، أن تُهيمن عليه بالحيلة والفظنة من باب التحرر والعلم والحدائق، فخضع لها من دون أن يكون على وعي تام بالمآسي التي يمكن أن تصيبه من ورائها.

لقد استفادت الرأسمالية من التطور العلمي والتقني، لتحولهما إلى أدوات إضافية للسيطرة والهيمنة، وسحق الشخصية الإنسانية وتغريبها عن حقيقتها. فلم يعد العلم غاية في ذاته، بل وسيلة إضافية وأداة فاعلة لبسط النفوذ وتحقيق المكاسب. لقد تحول ليكون أداة نقيضة لوجود الإنسان وحرية، يقول شريعتي: «حصر العلم بالصناعة هو خيانة وتحجيم للعلم، لأن غاية العلم أقدس من ذلك هو صناعة الإنسان الأفضل»^(٢).

هذا هو التحليل المادي لعالم اليوم وإنسانه، العالم الذي أضحي عالماً للمادة، عالماً عاجزاً لا يقدر على تلبية حاجة الإنسان الفعلية، ولا يستطيع سد الثغرات المعنوية والنفسية، إنه عالم تُسيطر عليه طبقة مستغلة مرفهة، تحولت فيه إلى فئة محتكرة استغلت إنجازات

(١) راجع: علي شريعتي، تاريخ الحضارة، مصدر سابق، ص ٦٥٠.

(٢) انظر: علي شريعتي، الإمام علي في محنة الثلاث، مصدر سابق، ص ١٥.

العصر الحديث من صناعة وعلم، وحوالتها إلى أدوات لكي تكون أكثر نفوذاً وأكثر رأسمالاً، وبالتالي تحول الإنسان بدوره إلى واقع أسوأ مما كان عليه في عصور الإقطاع القديم، لأن الآلة الحديثة تعاملت معه بوحشية استغلالية، فقبع في سجن العبودية من جديد بطابع أكثر إيلاماً وقساوة.

لقد قام تحليل شريعتي على الجمع بين عنصر الرصد والمتابعة الزمنية لتاريخ الاستهلاك وأهمية العنصر الاقتصادي في تحليل سلوك الإنسان المعاصر الذي يتطور إلى نزعة الإسراف والمبالغة في الاستهلاك. ومن منظور التحليل الماركسي يدين شريعتي بقوة نزعة الإمعان في الاستهلاك والاقتناء، ويعتبرها ناتجة من فلسفة طبقية أنانية مرفوضة، تقود إلى الاغتراب الإنساني.

٢-٢. الإنسان وقابلية الاستحمار

«الاستحمار» مصطلح أطلقه شريعتي في كتابه «النباهة والاستحمار»، وعرفه بأنه: «تزييف ذهن الإنسان ونباهته وشعوره، وحرف مساره عن النباهة الإنسانية والنباهة الاجتماعية فرداً كان أو جماعة»^(١). لذلك شكلت مقولة الاستحمار مفهوماً مركزياً في أفكار شريعتي، والتي ميزت مساره الإصلاحية في علم الاجتماع السياسي، وبالتأكيد في مقاربتة ومنهجه في فهم الإنسان.

يُعد الاستحمار من الصناعات السياسية والإعلامية الأشد فتكاً فكرياً، ولكن هذه الصناعة لا تنجح إلا في بيئة مُهيأة وظروف مؤاتية مع وجود قابلية للاستحمار. هذه القابلية تُسخر الإنسان كما يُسخر الحمار، فتمارس عليه الاستغلال والاستعمار والاستبداد والاستعباد، تلك الرباعية تقضي على النباهة الفردية والجماعية للفرد.

ففي معرض شرحه لمبدأ الاستحمار يعتمد شريعتي ربطه بمبدأ آخر هو النباهة، وذلك سيراً على منهجه الدائم في صراع الأضداد أو القطبين. هذا الصراع يتمثل في تحويل الدين

(١) انظر: علي شريعتي، النباهة والاستحمار، مصدر سابق، ص ٢٧.

والسياسة من جهة الرأسمالية والاستعمار إلى أدوات خطيرة، تُحرف هوية المجتمعات والإنسان، وتُوجه مساراتها نحو غايات تحقق لها أهدافها الاقتصادية النفعية. يواجه الإنسان هذا الاستحمار وآلياته والقوى المصنعة له من خلال النباهة الفردية والاجتماعية (الأنا والنحن)، حيث تشكلان مقياساً لكل إنسان متمرد يرفض الواقع، ويسعى لنشر الوعي والنباهة ليحافظ على ماهيته من الانجرار وراء الاغتراب والضياع الذي تحاول الرأسمالية بكل تجلياتها ومظاهرها أن تسقطه على الواقع الإنساني. إذ تتمثل غاياتها الكبرى في سلب النباهة التي هي أكثر الأمور قدسية بالنسبة إلى الإنسان، وجعله يقبع في قاع الاستحمار والعبودية.

يتضح لنا جلياً أين يقف شريعتي، إنه يقف في جبهة الإصلاح والنضال التي تسعى لتمنع الإنسان من الوقوع في شؤم الاستنزاف الفكري من خلال تأكيدها ضرورة مواجهة الاستحمار؛ سواء كان داخلياً أم خارجياً، قديماً أم حديثاً، دينياً أم سياسياً، وذلك عبر الضامن الأساس لوجود الإنسان وبقائه، ومنعه من السقوط والضياع في دائرة مفزعة، ألا وهو الوعي النفسي والاجتماعي.

فما هو الاستحمار؟ وما هي أشكاله وتمظهراته؟ وما السبيل إلى مواجهته؟

يرى شريعتي أن الاستحمار دينامية تتحرك في اتجاهين، أولهما التجهيل، أي بتحريك الأذهان إلى الجهل والغفلة عن القضايا المصرية، وثانيهما الإلهاء، أي بإلهاء الإنسان عن الحقوق الكلية بالحقوق الجزئية، هكذا يتم تحطيم البيت من الداخل لكي يتسنى للخارج تملكه من خلال بضائع مادية ومعنوية، تُشكل وسائل حديثة وعصرية للتجهيل الذي يستخدم فيه العلم وكل إبداعاته ومنجزاته في إشاعة كل ما من شأنه شلّ العقل وضرب قدرته على التفكير الحر.

هذه هي إشكالية الإنسان في العصر الحديث، التي ترتبط بصورة مباشرة بالاستحمار الديني والسياسي اللذين يشكلان الآلية المحورية للاستعمار الذي يعمل بطرائق مبتكرة جداً في الأساليب المعتمدة للخفاء والتخفي. يقول شريعتي في هذا الصدد: «يسعى الاستعمار

للتخدير والسكر، ويبحث عن الغفلة والنسيان، ويعمد إلى إعماء الإحساس وشل الوعي والشعور، وإشاعة عدم القدرة على تحمل المسؤولية والهروب من الاختيار»^(١).

ينطلق شريعتي في عملية فضح آليات الاستحمار وتبيان كل أشكاله في الحياة السياسية والاجتماعية، ويرصد كل آثاره السلبية على الإنسان. وكعادته لا يوفر الدين السائد ورجاله من النقد القاسي من خلال تحميلهم المسؤولية المباشرة عن تجهيل الناس واستحمارهم، وذلك لما شاهده من معارك إلهائية أدخل فيها آلاف البسطاء الإيرانيين، فأغرقتهم في نقاشات عميقة ماورائية بعيدة كل البعد عن الواقع وآلامه، «بينما كان أبناء الأمة يتجرعون الموت في ظلم الاستعمار، كانت المعركة الإلهائية بين الإيرانيين تدور حول هل إن الإمام موجود في عالم المادة أم عالم الروح؟»^(٢). لقد وجد شريعتي إذًا، أن الاستحمار ما هو إلا أداة في يد قوى التجهيل التي جعلت من الدين أكبر آفة تصيب المجتمعات الدينية داخل إيران وخارجها، عندما تم تحويله إلى مجرد مذهب فلسفي ماورائي عقيم، يبحث في قضايا مثالية تأخذ الإنسان إلى عالم الخيال وتبعده كل البعد من الواقع.

هكذا يأخذ الاستحمار شكلاً دينياً، ليتماشى مع الذوق العام والميل السائد، فتراه يستتر في كتاب أدعية وصلاة وصيام، وتعزية ولحية رجل دين^(٣)، وذلك لكي يتمكن من أن يصل إلى مبتغاه، فيستخدم كل حباله وقدراته في إلهاء الناس عن المعركة الكبرى، ألا وهي معركة النباهة الفردية والاجتماعية التي تمكن الإنسان من التمرد والرفض وعدم الخضوع والاستسلام.

لقد استُخدم الدين في معركة التجهيل والتعمية ليُمهّد الطريق أمام الاستعمار لكي يبسط كل أفكاره الاقتصادية والسياسية من دون أي مقاومة أو نضال. فالاستحمار جعل من الإنسان خصوصاً في دول العالم الثالث، ضحية للإنتاج الاستهلاكي، بعد أن سحقت

(١) انظر: علي شريعتي، الحر إنسان بين خيار الفاجعة والفلاح، ترجمة هاشم محسن الأمين، دار الأمير، بيروت الطبعة الأولى ٢٠٠٧، ص ٣٣.

(٢) انظر: علي شريعتي، النباهة والاستحمار، مصدر سابق، ص ١٣٢.

(٣) انظر: علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ١٤٣.

شخصيته المستقلة، وتم تحويله إلى تابع مطيع ومقلد أعمى غير قادر على المبادرة، عبر عملية تخدير كبرى عناوينها براقعة وجاذبة للإنسان، كالتحرر السلوكي والحرية الفردية. كل ذلك لقتل ما هو أهم للإنسان وأخطر، الحرية الاجتماعية، أي حرية المجتمع في الاعتراض والتحرك، التي تقودها النباهة الاجتماعية أساس كل الثورات، «الحرية الفردية كطير وُضع في صالة مغلقة تماماً، ثم فُتح باب القفص، فتملكه شعور كاذب بالحرية»^(١).

هكذا لا يعير شريعتي أدنى اهتمام لمسألة حرية الإنسان الفردية، وينظر إليها على أنها إحدى أدوات الاستحمار التي يروجها الاستعمار، وذلك لكي يقضي على جوهر الحرية الأسمى للإنسان ألا وهي الحرية الجماعية المستندة إلى نباهة اجتماعية لا تشغل عن قضايا الإنسان والمجتمع. يقول في هذا الصدد: «إن المستعمرين لا يدعونك لما تستاء منه دائماً، فيثيرون انزعاجك فتنفر منهم، بل يدعونك إلى ما تعتقده أمراً طيباً من أجل القضاء على حق كبير، حق مجتمع أو إنسان، وأحياناً تدعى لتشغل في حق آخر، فيقضون هم على حق آخر هو أولى»^(٢).

إذا هي عقلية الاستعمار الجديدة، التي تسلب النباهة الاجتماعية وتزرع حرية فردية وهمية، تقوم على طريقة تفكير استهلاكية، لا مسؤولية فيها ولا فكر، ولا هم، ذلك هو التجهيل المعاصر الذي يحول الإنسان إلى مسخ فارغ من كل مضمون قيمى ومعرفى، فيمسي أداة استهلاك فارغة، وآلة صماء في جهاز المجتمع الرأسمالي، من خلال الدعاية التي يروجها الأخير عبر إعلامه وفنونه.

نستنتج من هذا التحليل لمسألة الاستحمار في فكر شريعتي، مدى تطابقه مع أسس الفلسفة الماركسية التي وجدت في الإمبريالية الغربية العدو الأساس لكل الشعوب

(١) انظر: علي شريعتي، النباهة والاستحمار، مصدر سابق، ص ١٤٣.

(٢) انظر: علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ٧٥.

يقول شريعتي: «لقد عجزنا عن حل مشكلة المرور والنقل العام في طهران، ثم نريد أن نحل إشكالية الجمع بين الحدوث والقدم في الذات الإلهية، وهذا إصابة للأذهان بالانحراف، وخلق للمشكلات إياها حتى لانفهم مشكلاتنا الحقيقية ولا نعرف حلولاً لها، انظر: الشيع مسؤولة، مصدر سابق،

المستعمرة والمستغلة، وهذا ما أكدته شريعتي في تركيزه المستمر على أن الاستعمار الحديث يركز على الاستحمار كأداة تجهيل لنهب ثروات دول العالم الثالث وتحويلها إلى أسواق استهلاكية لبضائعه المادية، وأفكاره العبثية، وكل ذلك من أجل ازدهار الغرب وتطوره، على أساس استعباد الشرق واستغلاله. إنه الصراع الحقيقي بين شرق منهوب ومستغل يجري استحمار إنسانه، كمقدمة لسرقة ثرواته، وبين غرب استعماري، مرفه، مُستغل لا يرى إلا مصالحه ومنافعه. مرة جديدة، نجد أهمية العامل الاقتصادي في تفسير المجتمعات البشرية وقضايا الإنسان فيها، حيث تتضح لنا أن مقولة الاستحمار ما هي إلا إحدى المحطات في معركة القطبين المتضادين، طبقة الغنى والرفاه، وطبقة الفقر والعوز والحرمان وكل ما عدا ذلك ما هو إلا عناوين فرعية تصب في هذا الصراع.

إن جُل ما يريده شريعتي، برأينا، هو إظهار المعاناة الإنسانية الناجمة عن مساوئ الفكر الرأسمالي الغربي بكل ما يحمله من مفاهيم نفعية مادية بحتة، مسخت الإنسان وشوهت قيمه الروحية والأخلاقية، ونفته عن فلسفة وجوده خليفةً لله في أرضه، وصفوة خلقه بين الكائنات، والذي يحمل صفات مشابهة لصفات الله، كالإرادة والاختيار والإبداع والتمرد، ولو كانت محدودة، إلا إنها تزيده تكاملاً ورقياً. لقد انحدر الإنسان بعد أن فقد النباهة نحو السقوط والغربة عن ذاته، وضاع في متاهات عالم المادة مما يحمله من سموم الرغبات والتملك، ففقد صبغته الحقيقية وعرش خلافته على الأرض، واتجه نحو التغرب عن أصله، وكل ذلك بسبب سيطرة ذلك النظام المتوحش الجشع الرأسمالي.

لقد أراد شريعتي أن يحدث هزة أو نطحة قيمة للإنسان المستضعف تُعيده إلى وعيه وشعوره وتُريه قابلياته وقدراته، وتبرز له مظاهر الاستحمار وإفراغ الذات من مضمونها، الأمر الذي يؤدي إلى أن يفقد الإنسان من خلالها قيمته، وبالتالي تبدأ أولى خطوات الضياع والاعتراب المتعدد الأبعاد، لذلك كان همه أن يضع الإنسان أمام المرأة لكي يرى نفسه ويعي بشاعة واقعه، ويدرك في الوقت نفسه فضائله وقدراته، فيستخدمها في إعادة بناء ذاته وتحسين واقعه.

بدأ استخدام مصطلح الاغتراب من الفلاسفة وعلماء الاجتماع والمفكرين في القرن التاسع عشر. فقد كان هيغل أول من طرح بحث الاغتراب في فلسفته المثالية، كما استخدم المصطلح في الاشتراكية المثالية الهيجلية في ما يتعلق بالبرجوازية ونزعة الإثراء عند الإنسان البرجوازي. ثم تحددت صورة الاغتراب مع فويرباخ ومن ثم مع كارل ماركس من خلال تركيزه على فلسفة التاريخ والنظام الطبقي، وعلاقة الإنسان بشروط عمله واستغلاله، وغربة العامل عن عمله في المجتمع الطبقي. من هذا التحديد الماركسي، قارب شريعتي مفهوم الاغتراب والدلالات الناتجة منه، وهو، وإن توسع بعض الشيء في تعريف الاغتراب من خلال إضافته للاغتراب الناشئ عن الاستعمار الذي ساهم في اغتراب الإنسان الفكري (الانبهار بالفكر والعلم الغربي)، والثقافي (تغرب الإنسان بالقيم والثقافات الطارئة وبعده عن خصائصه التاريخية والاجتماعية والعرفية الخاصة)، إلا أن العامل الاقتصادي (الثروة، المال، الطبقة) بقي الأساس في تفسير غربة الإنسان عن ذاته.

يوضح شريعتي مفهوم الاغتراب كما يلي: «هو حلول وجود غريب (شخصية أو هوية غير إنسانية) في الإنسان، بشكل يشعر معه بهذا الوجود الغريب بدلاً من شعوره بذاته، وبالتالي يفقد نفسه (شخصيته الحقيقية والطبيعية)، ويتمثل في كيانه نوع من مسخ ماهوي»^(١).

يمكننا القول إذًا: يعيش الإنسان اليوم ازدواجية الشخصية، فمن جهة، عليه أن يلحق بالعصر المتطور وعلومه المتقدمة، ومن جهة أخرى، يُفرض عليه الخضوع للنظام الرأسمالي المتوحش المسيطر على تلك المقدرات العلمية، والذي يُجبره من حيث لا يدري على الاستسلام لكل منظومته الفكرية والاجتماعية، ويُحوّله إلى مُجرد أداة فيُصبح مستلباً، وهذا ما يُولد فيه شعوراً بفقدان الذات والانفصال عن المحيط الذي يعيش فيه.

ينظر شريعتي إلى إنسان العصر انطلاقاً من قاعدة التأثير الاقتصادي على حياته الفكرية

(١) انظر: علي شريعتي، باز شناسي هويت إيراني اسلامي «الأعمال الكاملة ٢٧» (مراجعة للهوية الإيرانية الإسلامية)، منشورات الهام، الطبعة الثالثة، طهران ١٩٩٢، ص ٩١.

وطريقة سلوكه الاجتماعي - السياسي، فيرى أنها نتيجة طبيعية لسيطرة الطبقة البورجوازية^(١) التي تتجه بالإنسانية المتحضرة نحو الفساد والجريمة، فيميل معها الإنسان نحو التراب والانحطاط، ويُنشد الترسب في الأرض والجمود. هكذا يُشكل الاغتراب نقطة ارتكاز عند شريعتي، فهو يعني الترابط الجدلي بين الإنسان ومحيطه. إنه وليد الصراع الاقتصادي، إذ يُمثل نمطاً من تجربة يشعر فيها الإنسان بالغرابة عن ذاته، فلا يعيش ذاته محوراً لعالمه أو صانعاً لأفعاله ومشاعره، بل كائناً يملكه العجز المادي عن احتلال المكان الذي يريده، ويعيش الشعور بالتبعية، والانتماء إلى آلية اقتصادية قيمية، جعلته كائناً مستتبلاً، ففقد شعوره بالحرية وأصابه الإحباط والتشويؤ.

أرجع شريعتي إلى النظام الرأسمالي الاستعماري كل أسباب الاغتراب الثقافي والاجتماعي وغيرهما، إذ اعتبره العلة الأساس في تأثيره على الإنسان وجذبه إلى عالم الاستهلاك، وتحويله إلى إنسانٍ عابِدٍ للمادة، وتغريبه عن حقيقته الإنسانية وقيمه الأخلاقية، وتبديله إياها بالمادة وبالأمور النفعية، فأصبح إنساناً غريباً حلت في روحه المادة وأفقدته شخصيته وإنسانيته. والمقصود بالإنسان هنا، هو ذلك الإنسان الشرقي، الذي لم يعد يمتلك معرفة دقيقة عن نفسه، بعدما رسمت الرأسمالية ومؤسساتها الاقتصادية شكله وشخصت هويته، فلم يعد حراً مستقلاً.

ينطلق شريعتي في وصف الاغتراب الذي يعيشه الإنسان المعاصر، مستعيراً مقولة سان بول سيمون: «من المؤسف أن الإنسان اليوم في الحياة الاستهلاكية الدنسة الضيقة الأفق العابدة للمال، السائدة في الغرب، لا ينتظر أي شيء إلا المترو»^(٢). تلك هي إذاً تطلعات إنسان اليوم، إنسان فارغ وحياة عابثة، لا هدف فيها، ولا عمل، ولا معنى، بل استهلاك وإنتاج فحسب.

ذلك هو اغتراب الثروة والمال الذي تحدث عنه شريعتي، والذي يحصل نتيجة تماس الإنسان بالمال، فتتحول هويته بالتدرج إلى هوية المال، وتحل خصوصيات المال وسلوكه

(١) راجع: علي شريعتي، الإنسان والإسلام، مصدر سابق، ص ٧٨.

(٢) انظر: علي شريعتي، الحسين وارتداد آدم، مصدر سابق، ص ٣٦٩.

محل خصوصيات الإنسان وسلوكه، فتنمحي قيم الإنسان وتقوم مكانها قيم المال، يقول شريعتي: «الإنسان المرفه، إنسان لا أمل له، ولا هدف، لديه، ولا معنى لحياته، لأنه لا معنى لوجوده، إن وجوده أو بقاءه بلا مسوغ. أجل، لا معنى للعالم في نظره، فما أسرع إلى العبث والفراغ»^(١).

هكذا يتغرب الإنسان في سعيه للثروة والمال، يغترب عن نفسه، ويتعد منها، وينسيها بقدر ما يهتم بالعالم الخارج عن نفسه، وتقدمه فيه، عالم المادة والمال، الذي يلهث الإنسان إلى امتلاكه لكي يستطيع أن يجاري عالم الليبرالية الغربية البراقة والمصطنعة والتي حولت الإنسان إلى ضحية، قضت على النمو فيه لفطرة الإنسان. على غرار ماركس، يريد شريعتي أن يقول لنا إن النظام الرأسمالي أسهم مباشرة في تعزيز الشعور بالغبية، إذ صنع مجتمعاً استهلاكياً يجتث الإنسان من جذوره ويخضعه لنظام لا علاقة له به، فيسوق الناس جميعاً بعضاً واحداً، فتمثل من دون تساؤل أو إكمال نظر، لأنه تحول إلى كائن فاقد الوعي ومشلول القدرة أمام امتيازات الرأسمالية وإغراءاتها.

ولا يتغرب الإنسان فحسب في سعيه للثروة والمال، بل عادة ما يتغرب الإنسان في النظام الطبقي. فهو إذا كان مصنفاً ضمن الطبقة المستغلة، فهو يشعر بإمكاناته الذاتية بأنه أقل من الإنسان العادي، وإذا كان مُصنفاً ضمن الطبقة المستغلة فإنه يعتبر نفسه كائناً يمتلك إمكانات وخصوصيات أكثر من بقية البشر^(٢).

ذلك هو الاغتراب الذي قصده شريعتي. إنه محطة من محطات الصراع الطبقي، وذلك لوصف الشعور بالعجز والإحباط الذي يملك الفرد، في المجتمعات الطبقيّة التي تستلب الإنسان، فلا يعود قادراً على وعي شقائها. هذه هي فكرة الوعي الخاطيء التي تستولد فكرة الاغتراب، فيشعر الإنسان بأن إيجاد معنى لوجوده أشق عليه في المجتمعات الصناعية

(١) انظر: علي شريعتي، الدعاء، مصدر سابق، ص ٣١.

(٢) راجع: علي شريعتي، إسلام شناسي \ (الدراسات الإسلامية ١)، «الأعمال الكاملة»، منشورات قلم، طهران ١٩٨٢، ص ٢٧٧.

منه في مجتمعات أخرى. فقاعدة الاغتراب عند شريعتي تتصورها الشروط الاقتصادية من الخارج، والشعور بوجود الامتثال من الداخل. يقول شريعتي في ذلك: «في الطبقات الدنيا عم الفقر والجهل والمذلة بحيث غرق الكثيرون فيها، ولا هم لأفرادها إلا السعي لضمان حياة حيوانية، أما الطبقات العليا فقد تعفنت إلى درجة تدفعها إلى سلب كل القيم الإنسانية الحقيقية»^(١).

إذاً، الاغتراب ناشئ من العلة الاقتصادية. إذ تحل هوية أدوات العمل محل هوية الإنسان التي تحولت من وسيلة يديرها الإنسان بإرادته لكي تكتسب تدريجاً سيادة واستقلالاً، إلى مرحلة يصبح الإنسان عبداً لها، فتسلبه استقلاله وقراره. والأهم من ذلك كله، لقد اغترب الإنسان أمامها فلم يعد يؤمن بذاته، ويعتقد أن وجوده قائم بغيره. لذلك كانت مهمة شريعتي فضلاً عن تبيان الأسباب الحقيقية للاغتراب، خلق إرادة التغيير التي تبث الوعي الذي يتيح الانتصار على الاغتراب، بعد إعادة الثقة بإمكانات الإنسان وقدراته.

يقودنا هذا التحليل لمفهوم الاغتراب عند شريعتي إلى جملة من الخلاصات:

- ١ - ينطلق شريعتي من حقيقة ثابتة أن الإنسان في هذا العالم المعاصر قد مُسَخ بالفعل، وإن الإنجازات العلمية والتقنية، قد ساهمت في تغريبه أكثر فأكثر، لأنها لم تلتفت إلى حاجاته الأساسية والفعلية (الأخلاقية، والمعنوية، والروحية)، بل اهتمت بالبعد المادي فحسب الذي أحدث اهتزازاً في داخل الإنسان وغرّبه من حيث اعتقد أنه خدمه. إن معيار الإنسانية ليس الرفاه وإنما الشعور بالحاجة، والتطلع إلى المغزى الحقيقي لوجود الإنسان.
- ٢ - سيبقى الاغتراب قائماً ومسيطرًا على الإنسان، طالما أنه لم ينل حريته. هذه الحرية التي تكمن في أن يتحرر من سيطرة نظام رأسمال وقيد الحياة المادية، وأسر الاقتصاد، وهيمنة أخلاق البرجوازية.
- ٣ - يريد شريعتي مواجهة الاستعمار ومنطلقاته الفكرية التي تُغرب الإنسان الشرقي

(١) انظر: علي شريعتي، بناء الذات الثورية، مصدر سابق، ص ٥٤.

عن ثقافته وشخصيته التاريخية، لذلك يبين أهداف الاستعمار الذي لا يمكنه أن يحقق أهدافه الاقتصادية قبل أن يفرغ الشرق من قيمه وتراثه، فيصبح على حد قوله كطبل فارغ وكسلة القمامة، يملؤها الاستعمار بكل القاذورات الفكرية والاجتماعية^(١).

٤- يدعو شريعتي إلى عدم الخوف من مواجهة الاستعمار، ورفض الشراكة معه تحت أي عنوان، لأن في ذلك إذابة لشخصية الإنسان الشرقي وأصالته الذاتية، وخيانة لوجوده. فعلاقة الإنسان الشرقي بالغرب لا تعدو كونها علاقة المستعمر بالمستعمر.

٥- في المجتمع الذي تكون فيه الأرجحية للإنتاج والاستهلاك يكون الإنسان فيه سلعة اقتصادية تُباع وتُشتري حسب العرض والطلب، في عالم متوحش، يُصبح فيه الإنسان شكلاً من دون محتوى وقالباً بلا مضمون.

وخلاصة القول، لقد تناول شريعتي مسألة الاغتراب من المفهوم الماركسي له، وهو إن قام ببعض الإضافات إليه كالاغتراب الثقافي والذاتي أمام الاستعمار، إلا إنه تبنى الطرح الماركسي في هذه المسألة لجهة ربط الاغتراب بالعامل الاقتصادي، فقد حوّل ماركس الاغتراب من ظاهرة فلسفية ميتافيزيقية إلى ظاهرة تاريخية لها أصولها التي تنسحب على المجتمع والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية.

بهذه المقاربة، استعمل شريعتي مفهوم الاغتراب لوصف اللاأنسنة التي تنجم عن تطور علاقات الإنتاج في المجتمع الرأسمالي الغربي، الذي تحول فيه الإنسان إلى مجرد مستهلك فرغ من كل مضمونه المعرفي والثقافي، ولعل أبرز وصف لهذه الحالة ما قاله هاينز نيرغ: «للمرة الأولى من تاريخ الإنسانية، يتواجد الإنسان في كل مكان ما خلا ذاته»^(٢).

(١) راجع: علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، مصدر سابق، ص ١١١.

(٢) انظر:

هذا هو الصراع الطبقي الذي غرب الإنسان عن ثقافته وطبيعته وأصالته، وهذا الانفصال الإنساني عن الأصل والجوهر والتاريخ، يعود إلى تسيّد أيديولوجيا خادعة، سخرت عناصر الحداثة من علم وفن وأدب وتكنولوجيا واختراعات واكتشافات في خدمة غاياتها الاقتصادية والاستعمارية، الأمر الذي أوقع الإنسان في اغتراب شديد فقد بفعله وعيه ونباهته الفكرية والاجتماعية، فسُلبت إرادته وقبع في سجن الواقع الطبقي والنظام الرأسمالي الجشع.

هكذا تكون العوامل الاقتصادية هي المُسيطرة في موضوع الاغتراب عند شريعتي، حتى وإن تناول في بحثه عوامل أخرى، إلا أن الرؤية النقدية التي حملها للاغتراب ركزت بشكل مباشر على نزعة الاستهلاك وسيطرة الرأسمال ونهب الاستعمار لخيرات الشرق وثرواته. فالإنسان المتغرب هو المستغل والمستحمر الذي سيطرت عليه ثقافة السوق والربح والاستهلاك، وما الاغتراب الثقافي سوى تقليد أعمى لثقافة الرأسمال التي فتكت بالمجتمعات الشرقية ومنها إيران، فأضحت عائقاً كبيراً في تطورها واستقلال تفكيرها.

الاغتراب الثقافي بوصفه إشكالية ثقافية اجتماعية في المجتمعات الإسلامية والشرقية، يعود بشكل أساسي إلى الغرب الذي محى الذات الأصيلة للشرق، بعدما جرّه إلى نمط جديد من الثقافة تحت غطاء العلم والحداثة التي جعلت الظروف مهيأة أكثر لحالة جديدة من الاستغلال الاقتصادي.

السؤال الأبرز: هل العامل الاقتصادي وحده المسؤول عن هذا الواقع الأليم للإنسان؟ أليست السيطرة على العقول وتكليلها بالأوهام أشدّ ألماً وتأثيراً؟

الفصل الثاني

جدلية الهدم والبناء

١- المبحث الأول: الميثولوجيا الدينية

تُشكل الموضوعية والتجرد والبعد من الأفكار المسبقة الصفات الأساسية لأي باحث في الميادين الفكرية، إذ يجب عليه أن يتجاوز الخصوصيات الثقافية والتاريخية كلها، وحتى الدينية التي وُلد فيها، عند تناوله المسائل الاجتماعية - الدينية، وما يتفرع عنها من قضايا ومسالك عملية.

لذلك يجب النظر إلى التراث الاجتماعي - الديني، والعادات والتقاليد، والطقوس المنبثقة عنه، بعين المؤرخ أو عالم الاجتماع^(١) وليس بعين العقائدي المثقل بآراء مسبقة، لكي يسعى جاهداً لإسقاطها على واقع لا توجد فيه.

يُعتبر شريعتي صاحب نزعة نقد ومراجعة للتاريخ والحاضر، وذلك على الرغم من كونه يحمل رؤية أيديولوجية يُحاول أن يُثبت أحقيتها ومزاعمها في الماضي والحاضر. ولكن ذلك لم يمنعه من أن يكون صاحب شك منهجي، قدم وجهة إصلاحية تميزت بالجرأة الكبيرة في كسر النسق التراثي الاجتماعي والديني واختراقه، والذي امتد لقرون طويلة مسيطراً على الوعي الجماعي، وفارضاً نفسه مدخلاً وحيداً لفهم الدين والقضايا الإيمانية والطقسية المرتبطة به.

لقد قارب علي شريعتي بوصفه عالم اجتماع ديني المجتمع كظاهرة دياكتيكية، تتصارع فيه قوتان متناقضتان، القوة الأولى تأخذه نحو الركود والانحطاط من خلال عملها

(١) راجع: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء العربي، بيروت ١٩٩٦، ص ٢٣.

على إبقاء الوضع ثابتاً جامداً، بكل ما يحمله من مساوئ وسلبيات؛ والقوة الثانية تدفعه نحو التطور والحركة لما تزرعه فيه من أفكار جديدة متطورة.

لذلك كانت غاية شريعتي تجريد القوة الأولى من أسلحتها عبر فضح ادعاءاتها وانحرافاتهما الدينية والاجتماعية، إذ عمل على تبيان العوامل التي أدت إلى الركود والتخلف، من خلال الكشف عن آلات الإسقاط والطمس والتحوير التي لحقت بالإسلام، فشوهت مفاهيمه، وهفتت غاياته، وحولته إلى مسخ حضاري يحتل الصفوف الخلفية بين الأديان والحضارات بعد أن كان في الصفوف الأمامية.

لكن شريعتي لن يكتف بكشف السلبيات والعمل على هدمها فقط، بل تتعدى المسألة عنده ذلك لتؤسس على أنقاض ما تم هدمه وتعريته بناءً أيديولوجيا عصرية، يعلن فيه القطيعة مع كل ما نُسب زوراً إلى الإسلام، ليؤسس لمرحلة جديدة وخطاب عقائدي حديث، لا يقوم على التبعية العمياء والتلقين، بل على التعبئة والبحث، إنه خطاب يبني مجتمعاً قادراً على الرفض والعمل واستنهاض الذخائر الموجودة في الأمة كلها.

سنتناول في هذا المبحث الظواهر الدينية - الاجتماعية التي عمل شريعتي على كشفها، وتبيان أسبابها، وسنبيّن كيفية توصيفه للواقع بكل ما يحمله من طقوس وعبادات تنفسي في الأوهام والخرافات، والتي ناضل جاهداً لتعريتها، وفضح لا عقلانية سننها وعاداتها الموروثة تلقيناً ومن غير بصيرة استلمها الخلف من السلف كمجموعة متماسكة مقدسة تقليدية مكررة.

كما سنُظهر أيضاً طريق شريعتي الإصلاحي من خلال أيديولوجيا عصرية جديدة، سعى لنشرها بعد أن فرغ من النباش والحفر والتعرية، ليُصبح إلى جانب كونه أركيولوجياً عميقاً، أيديولوجياً يحاول بناء نهضة معرفية حديثة تبرز الإسلام الحقيقي الباعث على الثورة والنهضة والتطور الراض لكل أشكال الخرافة والوهم.

١-١. الواقع كما هو

إن تاريخ جميع الأديان يشهد على أن يد التزوير والتحريف كانت مبسطة وفاعلة

في جميع الأديان^(١). إلا أن الإسلام بوصفه ديناً ورسالة كان له النصيب الأكبر من حملات الفساد ومحاولات التحريف أبعده عن طبيعته الحقيقية، وناقضت تعاليم النبي ورسالته. يقول شريعتي في هذا الصدد: «هذه الرسالة الإسلامية اتجهت نحو التراجع والتخلف، بفعل ما لحقها من عوامل فساد وتزوير، فأصبح ظاهرها جميلاً جداً، وباطنها قبيحاً وأسود»^(٢).

هكذا يصف لنا شريعتي واقع الإسلام كدين ورسالة. فالإسلام الأول لم يعد له وجود فعلي، لقد أصبح في سيره التاريخي متجهاً نحو الانحطاط ليتحول إلى رسالة مشوهة بعد أن كان أجمل دعوة إنسانية بفعل رقي تعاليمه وسمو غاياته. لقد سُحقت مبادئ هذا الدين، وانقلبت قيمه، وزهقت تعاليمه، فتحول إلى دين مسروق وغريب عن منابعه الأولى النقية. هذا الانحراف طال كل شيء في الرسالة الإسلامية التي سُوهت وخُطفت لتتحول فيه الدعوة إلى أساليب للهيمنة والسيطرة، فأصبحت الزكاة انتهاباً ومصادرة، والصلاة خداعاً للجماهير، والحديث عرضة للوضع والتزوير، والقرآن عدة للجهل، والسنة قاعدة للخرافة^(٣).

ومن الطبيعي جداً، أن يصيب هذا التحريف والتزوير التشيع نفسه ليخرج هو الآخر كونه مذهباً عقائدياً عن مبادئه الأولى وليتحول إلى مذهب أصابه التخلف والانحطاط، ليُصبح وضعه في الإسلام كوضع الإسلام بين الأديان.

والسؤال الذي يطرح نفسه: من المسؤول عن هذا الواقع الذي وصل إليه الإسلام؟ ومن هو الذي أُلحق بالعقيدة الإسلامية كل تلك الشوائب والعلل؟ هل المشكلة بنظر شريعتي في الإسلام أم في المسلمين؟ في التشيع مذهباً أم في أتباعه؟

يدخل شريعتي إشكالية وصف الواقع مما اعتراه من سلبيات، بكل أسلحته المعرفية، ومناهجه النقدية، فيعتبر من دون تردد أن الاستغراق في المعنويات والروحانيات حول الأمة الإسلامية وعلى الأخص الشيعة إلى أمة ضعيفة يُهدد وجودها الجوع والفحط، وتُحاصرهما الأوهام، وترصدتها كل أنواع الأمراض، ذلك لأنها أهملت العقل ونحتت جانباً، ولم

(١) راجع: عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل ٢٠١٠، ص ١١٤.

(٢) انظر: علي شريعتي، الحج الفريضة الخامسة، مصدر سابق، ص ٥٢.

(٣) راجع: علي شريعتي، الشهادة، مصدر سابق، ص ١٠٨.

تعمل على تنميته وتطويره، بل صبت جل اهتمامها على أنساق معرفية تدعي بها الإسلام وتعتبرها جوهره، وهو براء منها^(١)، والذي يتحمل هذا الدرك الأسفل هم أغلب رجال الدين ومؤسساتهم قبل جمهورهم، إذ هؤلاء يصدرون عن أولئك.

هكذا تصدر المؤسسة الدينية وبعض رجالها المسؤولية عن هذا الانحطاط الذي بلغته الأمة، من خلال ما قامت به من ممارسات وتطبيقات عملية للأحكام الإسلامية في المجتمع الإيراني، اتخذت طابعاً قبيحاً يتعذر تبريره أو الدفاع عنه. لذلك حولت نفسها، على حد تعبير شريعتي، إلى موضع اتهام في رأي الإنسان المثقف الذي يدين ويستهجئ أمثال هذه الممارسات^(٢).

هكذا ضرب شريعتي من دون أي مواربة الفكر الإسلامي الشيعي التقليدي وبعض رجال الدين المعبرين عنه. هذا الفكر الذي اتصف بصفة العقلانية التأويلية الممزوجة بالباطنية، وبصفة الثورية أو المعارضة في الأقل^(٣)، عمد شريعتي إلى تبيان عدم تحققه في هذه المزايا على أرض الواقع.

لقد بين من دون تردد الانفصال بين التشيع الموجود فعلاً والتشيع المثالي أو الحقيقي. هكذا راح يُسمي التشيع الموجود انحرافاً تاريخياً، فأمكنه أن يكشف أخطائه، ومناقصه، بل تواطؤه التاريخي مع الواقع القائم. لذلك بدأ شريعتي بتطهير الإسلام والتشيع مما يراه من شوائب أيديولوجية حُفنت فيهما عبر عقود طويلة، فأوصلتهما إلى القاع بعد أن كانا يتربعان على القمة. يقول شريعتي: «أترون، تلك الأرض التي كانت تمتلك أفضل دائرة معارف في الدنيا، كيف تعاني اليوم الجهل والأمية، كيف تعاني الجهل والمرض والخرافة، لأنها أهملت العقل وأعطته إجازة طويلة الأمد، واستغرقت في الروحانيات والطقوس حتى تحولت إلى بلاد متخلفة عاجزة عن تفسير الطبيعة والتحكم بها»^(٤).

(١) راجع: عبد الرزاق الجبران، علي شريعتي وتجديد التفكير الديني، مرجع سابق، ص ٢٠.

(٢) راجع: علي شريعتي، مسؤولية المرأة، مصدر سابق، ص ٨.

(٣) راجع:

LEWIS B., *Islam in History, Ideas, people, and Events in the Middle East*, London, press alcove, 1973, p. 99.

(٤) انظر: علي شريعتي، الإمام السجاد أجمل روح عابدة، مصدر سابق، ص ٩٨.

إذا ذهب الإسلام والتشيع وبقي المسلمون فحسب، الذين اتجهوا نحو كل ما لا يمت إلى جوهر الدين بصلة بفعل ما ألحقته المؤسسة الدينية المتحالفة مع القوى السياسية والاقتصادية القائمة، لتشكل معاً بهذا التحالف أساساً متيناً لاستحمار الناس تمهيداً لاستعبادهم. ولم يكن ذلك ممكناً إلا بإلحاق كل العناصر الغريبة عن الإسلام إلى جوهره، وتحويله إلى مجرد دين طقسي يقوم على ممارسة الشعائر والمناسك بطريقة بعيدة كل البعد عن الحداثة. إذ تفتقر إلى أدنى المتطلبات المنطقية والعقلية الصحيحة التي قام عليها الدين الإسلامي وحركة التشيع.

لذلك كانت الغاية الأساس لشريعتي من خلال هذا الوصف القاسي لواقع التشيع في إيران، أن يبرز مكامن الخلل في التفكير الديني التقليدي، ويظهر المسؤولية الواضحة لهذا التخلف السائد، والذي تتحمله المؤسسة الدينية، لما أرسته من قواعد وأنماط سلوك ميثولوجية خدمة لأغراضها وأهدافها لإبقاء السيطرة على العقل وتنحيته جانباً، لتتسيد الساحة الأسطورة الدينية، لا الدين الواعي نفسه.

لقد أخذ شريعتي على عاتقه توعية الجماهير عبر تعريفها بأن هذا الدين الذي تجده أمامها ليس هو الإسلام، بل هو الإسلام المقبوض عليه من رجال الدين الذين استطاعوا، من خلال مؤسساتهم الدينية ومكرهم، أن يقتلوا الإسلام ويشوهوا مفاهيمه، ويُقدموه للجماهير على أنه الإسلام الحقيقي.

هذا هو العصر الذي نعيشه، عصر الضياع والتشويه، لذلك سعى شريعتي لفضح الادعاءات ووضع الجماهير أمام الحقيقة المجردة، وخلق الوعي بين صفوفها بشروط الزمان وأوضاعه، لكي تنهض وتثور، وتعلن رفضها التام لهذا الإسلام السائد.

يعبر شريعتي عن واقع الحال في إيران التي يُعاني مجتمعها فرض التقاليد البالية الموجودة باسم الدين، والتي تُمارس بتعصب وتزمت رغماً عن الزمن من دون أن يتصدى أحد لأشكال الخرافة والجهل خوفاً مما قد يصيبه من اتهامات خطيرة قد لا يكون أخطرها تهمة الكفر^(١).

(١) راجع: علي شريعتي، فاطمة هي فاطمة، مصدر سابق، ص ٨٣.

هذه التهمة لاحقت شريعتي نفسه، حيث لاقت أفكاره معارضة شديدة من قبل الأوساط المحافظة، التي رفضت رفضاً تاماً هذا الوصف للمجتمع الإيراني وواقع التشيع فيه، خصوصاً لجهة تحميل شريعتي لرجال الدين أسباب التخلف والجهل، فاتهم شريعتي بأنه صاحب تصورات غير دقيقة، وأفكار تخترق عقول الناس بأوهام لا وجود لها على أرض الواقع، وتنم عن قلة اطلاع على المعارف الإسلامية^(١).

لم يلتفت شريعتي إلى هذه الاتهامات، بل إنها كانت تزيد إصراراً في تبيان ما اعتقده أمراضاً تؤدي بالمجتمع الإيراني إلى الانحراف والتخلف. وقد تجلت تلك الأسباب بثلاثية الخرافة والمال والإيمان. الخرافة التي تُلغي إرادة الإنسان وتسلبه حريته. أما المال فهو أحد مظاهر العنف والسيطرة، يبقى الإيمان الذي حينما يتحول إلى صوفية تقوم على عبادة الذات، أو عبادة الأولياء والمقدسات، يجعل الإنسان يخضع من دون تفكير وبشكل مطلق لكل ما يعتقده مقدساً.

هنا تبرز الإشكالية التالية: هل كان شريعتي موضوعياً في تحميله المؤسسة الدينية كل أشكال التخلف والجهل؟ هل كان شريعتي متحرراً من آرائه المسبقة، أم كان مهتماً فقط بإبراز الحقائق التي تخدم قضيته فحسب من دون سند؟ هل فعلاً الواقع كما وصفه لنا شريعتي، أم إنه استخدم عقله التخيلي لتبرير عدائه لرجال الدين؟ والأهم من ذلك كله، ما هو المنهج الذي اتبعه في الكشف عن مظاهر الخرافة وأشكال الوهم؟

١-٢. صراع الطبقات الاعتقادية

لطالما حوت الأديان صراعاً واضحاً بين اللوغوس والميتوس^(٢)، أي العقل والأسطورة، حيث شكلاً نزاعاً بين العقلانية من جهة، والتسليمية من جهة أخرى. لقد صارع أتباع المذهب النقدي طويلاً، مُعتمدين على الشك المنهجي لزحزة جذرية للأنظمة المعرفية

(١) راجع: علي دواني، خاطرات من از استاذ شهيد مطهري، (مذكراتي مع الشهيد مطهري)، انتشارات

صدرا، طهران، ١٩٧٣، ص ٦٤.

(٢) راجع: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨،

ص ٧٧.

التي ورثناها من التراث التيولوجي، حيث رأوا فيها الكثير من عناصر الخرافة والأسطورة، فسعوا إلى تنقيته من كل ما اعتراه من عوامل غريبة هفتت من قيمة المعرفة الدينية، وأساءت إلى مقولاتها ومقاصدها.

لم يخرج شريعتي كأركيولوجي عن هذا الإطار، لكنه سعى للبحث عن أسباب سيطرة الأسطورة على العقل في الأديان، وتنحيته لها جانباً، فلم يجد سوى الصراع الديالكتيكي مرة أخرى كعلة أساس لتفسير ما لحق بهذا التراث الديني من تشويهات وانحرافات.

يرسم شريعتي برأينا مرة أخرى، صورة لصراع طبقي له صبغة اعتقادية تستند إلى أرضية اقتصادية، وقد تجلت هذه الصورة بالمشهدية التي حاول أن يفسر فيها معالم الصراع في الإسلام، حيث أحاله إلى صراع طبقي اعتقادي، يمثل دورة جديدة من دورات الصراع الأزلي منذ فجر التاريخ. فقد تمثل هذا الصراع باختطاف الإسلام المحمدي ليتحول إلى تسنن أموي مثل نقيض التسنن المحمدي، وسرقة التشيع العلوي، ليتحول إلى تشيع صفوي يتناقض جوهرياً مع مبادئ التشيع العلوي. هذا الصراع الاعتقادي برز أثناء نشوء الدولة الصفوية والخلافة العثمانية التي شكلت امتداداً طبيعياً للدولة الأموية في تغريبها لواقع الإسلام المحمدي، في حين عمدت الدولة الصفوية، وفي إطار صراعاها العقائدي والسياسي مع الخلافة العثمانية، إلى قتل التشيع العلوي وعزله عن منابعه الأولى، والعبث بكل ذخائره المعرفية وغاياته الإنسانية.

لذلك عمد شريعتي، وفي معرض نقده لواقع التشيع في إيران، إلى اعتبار الدولة الصفوية العلة الأساس لكل ما لحق بالتشيع من كوارث، إذ بدلت مساره وأبسته ثوباً مختلفاً تبعاً لمصالحها الطبقية والسياسية. وقد ساعدها على ذلك المؤسسة الدينية التي كانت تؤسس لبعث مذهب جديد، يُعزّب التشيع عن أئمتهم وعن تعاليمهم ونضالاتهم^(١).

هكذا دخل شريعتي إلى التراث الشيعي معتبراً أنه بحاجة إلى إعادة فهم وقراءة لكي يتخلص من كل العناصر الغريبة والأمور العبثية التي لحقت به، فجعلته ينحو نحو الخرافات، وينحرف عن جوهره. فكان لا بد من القيام بفضح الوهم وتعرية الخرافة، والكشف عن

(١) راجع: علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، مصدر سابق، ص ١٢٢.

أسبابهما من خلال إعادة نبش للتاريخ وحقبه؛ ولم يكن ذلك ممكناً إلا في إطار منهج علمي، وجدته شريعتي مرة جديدة في المادية التاريخية التي استند إليها كآلية أركيولوجية لتفسير حركة التشيع ماضياً وحاضراً.

ظهرت أولى معالم الديالكتيكية عند شريعتي من خلال إظهاره أن الدولة الصفوية، التي حرفت التشيع العلوي، أي تشيع الفقراء والمعدمين الذين ينتمي إليهم علي، إذ أصبح مركزه مع الصفويين قصور الحكام، وليس أكواخ الفقراء. هذا التشيع، تدعمه طبقة برجوازية دينية تخدم كل توجهات السلطة السياسية، فتم تلوينه وتدجينه بما يتناسب وأيديولوجيا السلطة لا حقوق الجماهير.

لقد قام الصفويون بالبعث بكل أصالة التشيع وتاريخه ومبادئه ومنطقاته الفكرية والاجتماعية، وذلك بإدخال كل ما يُمكن أن يشوه تاريخ الشيعة ويخدم توجهاتهم الطبقية ومصالحهم السياسية، فعمدوا إلى صوغ روايات ومعتقدات ونشر طقوس إيمانية لتعمية الواقع وتزوير التاريخ، وتقديمه باعتباره أحداثاً سياسية وصراعات سلطوية تخدم التصورات والأهداف لحكام الدولة الصفوية. ولعل أولى سمات التحريف الذي أصاب التشيع بنظر شريعتي كان بالتوجه الصفوي نحو المبالغة في تقديس الأئمة، والغلو في ممارسة الشعائر والطقوس من خلال إدخال عناصر الخرافة والأسطورة إلى صلب هذه المناسك، فتم من جراء ذلك تغريب التشيع عن الإسلام والمساهمة في عزله وإقصائه عن العالم الإسلامي^(١). هذا ما كان يتم بشكل مقصود ومخطط له من قبل الصفويون الذين كانت لهم غايات مرسومة في تجهيل حقيقة التشيع، وتحويله إلى مذهب للجهل والخرافة، وإغراقه في كل أنواع المراسم والاعتقادات المحملة بالجهل والسحر والشعوذة، وهذا ما سماه شريعتي بالاستحمار الديني مقدمة للاستغلالين السياسي والاقتصادي.

لقد كانت الدولة الصفوية في حاجة إلى هذا النوع من التشيع الأسطوري في إطار صراعها مع الخلافة العثمانية، لذلك تقصد الصفويون بالمغالاة في عقائد المذهب التي

(١) راجع: علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، مصدر سابق، ص ١٣٨.

تحولت بالتدرّج لتصبح بعد قرون من ضروريات المذهب وعقائده الأساسية. كما شكل هذا النوع من التشييع الطقسي ضرورة داخلية لاستمرار الحكم الصفوي بالهيمنة على الداخل الإيراني تحت ذرائع تيولوجية، ترضخ لها العامة بحماسة منقطعة النظير، لأنها تنظر إليها على أنها من صلب العقيدة الدينية. هكذا اجتمعت الضرورات الطبقية والمصالح السياسية ليتحول التشييع إلى مذهب عنصري غارق في المعنويات والروحانيات المشوهة، التي تقوم على المباهاة القومية والنزعة الشعبوية، فتم القضاء على روح التشييع العلوي، ليحل محله تمذهب صفوي ذو روح طائفية وقبلية قضت على الإسلام.

يقول شريعتي في هذا الصدد: «التشييع الصفوي غارق في الطقوس الفارغة، إنه مذهب تجليد القرآن، وتذهيبه وتعظيمه، لا الدراسة في القرآن وتفسيره، وتقديس القرآن لا من أجل فتح القرآن وقراءته، بل من أجل إغلاق القرآن، لأن فتح القرآن صعب... جالب للمسؤولية»^(١).

يبدو لنا من خلال هذا النص تحميل شريعتي للصفويين بكل ما لحق بالتشييع من غلو وتضليل، حيث حولوه إلى مسخ من العادات والطقوس الغربية عن أصله، فتحول معهم إلى تشييع يهدف إلى إلهاء الناس وإشغالهم بقشور سطحية من خلال عقائد مصطنعة تنحو إلى إشاعة التقديس المتطرف. في هذا السياق، يرفض شريعتي المفتتن بالثورة والإصلاح وأيديولوجيا نهضوية، هذا التشييع الأسود الغارق في البكاء ومراسم الحداد. التشييع، في رأيه، هو تشييع ثوري ناهض، تشييع أحمر يأبى الخضوع والاستسلام لسُنن وعادات وأعراف ميثولوجية بائدة.

يمكننا القول، إن شريعتي وجد في الحقبة الصفوية ضالته المنهجية الديالكتيكية، إذ أرجع إليها كل الانحرافات والخرافات التي تمارس باسم التشييع اليوم، فقد استند إلى الحقبة الصفوية كدليل تاريخي، أثبت من خلاله أن سلوك التشييع الحالي سلوك دخيل عليه، وطارئ على مبادئه وأصوله. لقد كان التشييع الصفوي بالنسبة إلى شريعتي يُمثل القبح والشر

(١) انظر: علي شريعتي، التشييع مسؤولية، مصدر سابق، ص ٣٧.

المطلق. إنه ذاك الدين الاستحماري التخديري مقابل التشيع العلوي الذي يُمثل الدين التوحيدي، دين الشعب، حيث الجمال والخير المطلق.

هذا هو الصراع الطبقي - الاعتقادي، بين قطبي المثال والواقع، حيث تغلب الواقع على المثال في سيرورة تاريخية، فتغلب الشر مرة أخرى من خلال طبقة حاكمة سلطوية، حملت معها أفكاراً اعتقادية جوفتها من اصولها وحورت حقيقتها، وفتتها عن غاياتها المثالية، لتحولها إلى مجموعة من معتقدات ومناسك أفيونية، تسعى للتخدير بوصفه وسيلة للهيمنة السياسية.

يظهر لنا شريعتي الديالكتيكي المستند إلى نظرية التناقض الطبقي أساساً منهجياً للبحث التاريخي في التراث الشيعي، حين اعتبر أن كل معتقدات الشيعة وطقوسهم المبالغ فيها، تعود إلى طبقة حاكمة في حقبة تاريخية (العهد الصفوي)، شكلت امتداداً طبيعياً للصراع التاريخي القائم منذ فجر التاريخ، بين السلالة القابيلية والسلالة الهايلية، فكانت الصفوية هي تعاقب طبيعي للحكم القابيلي من خلال ثلاثة تاريخية أخرى مشؤومة (المال، الدين، السلطة)، ليتجسد في التاريخ الصفوي بالهيمنة السياسية والدينية والاستغلال الاقتصادي، أي بالتحالف بين السلاطين الصفويين وفقهائهم الذين كانت لهم اليد الطولى في تزييف الحقائق وتجهيل العقيدة من خلال إغراقها بالروايات والأقوال والأفعال المنسوبة إلى قادة الشيعة وأئمتهم.

لقد أسقط شريعتي الماضي على الحاضر، ليتقد استكانة رجال الدين في إيران وميلهم إلى محاباة الحكم السياسي القائم. لذلك عمل على نقد منظومتهم العقائدية وأساليب ممارستهم للطقوس، وهفت من موقعهم الاجتماعي، وشكك في كتبهم شبه المقدسة^(١) وفي قدراتهم العلمية وأطماعهم الطبعية. فكان بذلك يطعن في المؤسسة الدينية بأكملها،

(١) راجع: علي رهنما، علي شريعتي، سيرة سياسية، ترجمة أحمد حسن المعيني، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت الطبعة الأولى ٢٠١٦، ص ٦٦٥.

ويعتبرها مجرد امتداد لما كانت عليه أيام العهد الصفوي الذي حكم من خلال اتحاد عمامة السلطان وسبحة الملا.

جّل ما يريده شريعتي برأينا هو تبيان إفلاس المؤسسة الدينية وتبعيتها، من خلال ضرب أساسها الصفوي المفترض، لذلك عمل على هز أركانها الطقسية والمعرفية، عازياً إليها كل النماذج المتخلفة السائدة في المجتمع.

لقد كان همّ شريعتي الأيديولوجي الثوري إظهار الشخصيات الحقيقية للتشيع العلوي بوصفها مثلاً صارخاً ضد الظلم والهيمنة، لا كشخصيات يجري تقديسها بأسلوب طقسي فارغ، يغرق الناس في المعنويات ويحول انتباههم عن المسائل والأهداف السياسية والاجتماعية لواقعهم المضطرب. لقد رفض شريعتي التأويلات الدينية كلها التي تبتعد عن واقع الناس ومشاكلهم وتُغربهم عن هذا الواقع حتى لا يُشكلوا تهديداً محتملاً لها.

والإشكالية الأهم؛ كيف أظهر شريعتي أشكال الخرافة وأنواعها في المجتمع الإيراني؟ وهل كان موضوعياً متجرداً عن أفكاره في دراسة الظواهر الطقسية؟ وماذا يبقى من التشيع أو أي حركة دينية أخرى إذا فرغت من جانبها الطقسي؟

١-٣. في نقد الوثنية

بدا وكأن شريعتي غير القواعد والتفاسير المعمول بها في دائرة الإسلام الشيعي، مسترشداً بدلائل مختلفة ومصادر متنوعة. لذلك كان منهجه النقدي يُشكك في المصادر القديمة للتشيع ومعقوليتها وتطبيقها، وأهمية محتواها. لقد أجرى شريعتي منهجه الماتريالي - التاريخي على إشكالية ظهور الخرافات والأساطير في المجتمع الديني، فأكد بذلك نتائج بحثه الأنتروبولوجي والتاريخي الذي يرجع الظواهر كلها إلى طبقة الروحانيين الرسميين، التي لطالما نبه شريعتي في كتاباته إليها وركز أفكاره على تبيان خطورة الدور المنحرف لهذه المؤسسة أو الطبقة في تشويه الحقيقة وإشاعة الوهم.

هكذا وجد شريعتي مادته الخام التي يتعامل معها في إسلام طقوسي خرافي منصاع سياسياً، ومتصالح منذ قرون مع الوضع القائم. وهذا ما أشعر المؤسسة الدينية بتهديد فعلي

يصيب وجودها وفعاليتها في المجتمع. فقد كان شريعتي يهدم البنيان العملي والنظري للتشيع القائم، وكذلك يضرب ما تحصّل عليه رجال الدين من سمعة وصورة اجتماعية - دينية. هذا الأمر قاد إلى مواجهة قاسية جداً بين الطرفين، إذ شن عليه رجال الدين حملة قاسية جداً، فوصفوه بالخائن والكاذب والمسمم للعقول، وعدو الدين، وجاهل بالتاريخ الإسلامي ومبادئه، فضلاً عن وصفه بعميل الاستعمار، ومتسمم بأفكار الغرب^(١). ويكفي أن نذكر ما كتبه المرجع الأنصاري - القومي لنرى حجم الصراع والعداوة، يقول: «إن تاريخ الإسلام والتشيع لم يشهد في الألف سنة الماضية، ولن يشهد عدواً خطراً، ورهيباً ومجتزئاً أكثر من علي شريعتي»^(٢).

في المقابل، كان شريعتي يرد على الاتهامات كلها التي تطاله من جانب المؤسسة الدينية، التي لم ير في رجالها سوى أنهم يتسمون بضيق الأفق والفكر، ويذهب بعيداً في نعتهم بنعوت وتعابير قاسية جداً.

لقد انتقد شريعتي بوضوح تام كل تصورات الإسلام الشيعي المتطرف، خصوصاً التزامه بالطقوس والشعائر والتقديس الأعمى والبغض المتعصب ونشر التفرقة والطائفية، ووصل به الأمر إلى وصفهم بالأدوات الصغيرة الشرعية للنظام السياسي^(٣).

نستطيع القول إن انتقادات شريعتي هدّدت مكانة رجال الدين الاجتماعية وشعبيتهم^(٤)، ذلك لأنه واجههم من داخل خندق الإسلام نفسه، وعمل على إظهار ما عندهم من بدع وهرطقات لا وجود لها في الدين. فقد وجد أن هذا التقديس المبالغ فيه في الطقوس

(١) راجع: علي رهنما، علي شريعتي، سيرة سياسية، مرجع سابق، ص ٥٩٧.

(٢) انظر: أنصاري - قمي، دفاع أز اسلام وروحانيت، قم: جابخانه مهر استوار، ١٣٥١، ص ٣٨٤.

(٣) راجع: إبراهيم أنصاري زنجاني، اسلام شناس در ترازوی علم و عقل، قم: جاب حكمت، ١٣٥١، ص ٦٤.

(٤) أصدر عدد من الفقهاء الشيعة كآية الله حسن الطباطبائي - القومي فتوى تصف أعمال شريعتي بالمضللة، وأمر أتباعه بعدم قراءتها. كذلك أكد كل من كاظم مرعشي وأبو الحسن القزويني على أن كتابات شريعتي لا تتوافق مع المصادر الإسلامية والتشيع ويجب عدم بيعها أو شرائها. راجع: علي رهنما، علي شريعتي، سيرة سياسية، مرجع سابق، ص ٦٠٦.

والعبادات إنما هدفه إفراغ الدين من محتوياته وتحويله إلى مجرد دين طقسي ميت عاجز، غايته الكبرى إقامة مراسم العزاء وإحياء الشعائر وممارسة عبادات جاهلية وسنن فارغة. هذه الممارسات تهدف إلى أن يكون الدين وسيلة أفيونية وأداة اعتقادية غايتها الاستغلال والاستحمار في سبيل استمرار مشروع السيطرة والهيمنة، من دون أن يكون لهذا الدين أي اهتمام بالناس أو بمصيرهم، أو أن يكون له اتصال بمعاناتهم ومشكلاتهم، فالدين الذي لا ينفع الناس في دنياهم لن ينفعهم في آخرتهم. يقول شريعتي في ذلك: «إن التمسك بالشعائر والطقوس الدينية أمر عقيم، حين تفقد تلك الطقوس معناها وروحها. فالطواف حول الكعبة لا ينفع الشعب المكبل بالأغلال»^(١).

يفضح شريعتي إذاً، أشكال الخرافة والوهم السائدة في دائرة التشيع وساحاته الاجتماعية، فيرى أن ما يُقدم أو يُلقن اليوم للناس على أنه التشيع ليس في الواقع سوى مادة مخدرة، تفصل الإنسان عن واقعه وتُسيه آلامه، وتجعله كائناً هامشياً منصرفاً إلى الطقوس الفارغة. فالتخدير حوّل الشيعة من شيعة لعلي والحسين، إلى كلاب عتبه، وتشتتهم على أنهم كلاب لهذه العتبه. هل هذا هو معنى التشيع؟ أليس هذا سحقاً لشخصية الإنسان؟ فالدعوة أصبحت تقوم على عبادة الأئمة كأصنام، لا اتباعهم كقادة. لقد تم تقديس علي وعبادته كصنم جامد من دون أن يكون بيننا وبينه أدنى صلة، إذ بات المطلوب عبادة علي لا أن نكون مثل علي^(٢).

يدخل شريعتي تراث الشيعة لتنقيته من الخرافات التي علقته به، خصوصاً تلك التي تتعلق بالقدرات الخارقة للأئمة والروايات التي لا يصدقها العقل حول معجزاتهم التي تفوق معجزات الأنبياء. ويعتقد شريعتي بأن تلك الروايات الخرافية هي من بقايا عهود التخلف والجهل، بل من بقايا تأثيرات معتقدات الوثنية، حيث حولت التشيع إلى تشيع صنمي، وجعلته يقترب من الشرك، ويعود إلى تقاليد الجاهلية وعبادة الأصنام، ويقضي على فكرة التوحيد، لما فيه من مظاهر خرافية استهدفت بناء حاجز بين الأئمة والناس، وتولي الوساطة

(١) انظر: علي رهنما، علي شريعتي، سيرة سياسية، مرجع سابق، ص ٤٥٧.

(٢) راجع: علي شريعتي، التشيع مسؤولية، مصدر سابق، ص ٣٩.

بينهما لرجال الدين بوصفهم أوصياء على تراث احتكروه لأنفسهم، واستخدموا كل هيبتهما الدينية لإرهاب كل صاحب فكر، واحتكار التفكير أصلاً.

لقد قدم شريعتي تفسيراً مناقضاً تناقضاً جذرياً عن معتقدات الشيعة مثل (الإمام، نيابة الإمام، سهم الإمام، مراسم الاحترام للأضرحة والقبور، بناء المقامات المذهبية، تقديس الأئمة، فكرة الشفاعة، النذور، التبرعات، زيارة أضرحة الأئمة...)، فاعتبر أن هذه الأمور ليست سوى انحرافات عن جوهر الدين. ما هو سائد ليس إلا طقوساً خرافية وكاريكاتورات عن الإسلام^(١).

الإسلام ليس إلا دين البساطة والنظرة والبعد عن التكلف. هكذا كانت حياة النبي والرسول والأئمة، لكن رجال الدين كطبقة فوقية سعت إلى إضفاء هذه المبالغات والغلو في العبادات، وذلك للسيطرة على الجماهير بقوة الدين. هكذا دحض شريعتي بطريقة مباشرة الممارسات التي تحصل في الساحة الشيعية في إيران، كذلك نسف كل المفاهيم والمقولات الدينية حول التشيع وأئمتهم، لأن القبول والتسليم ببعض الكتب يعني ترسيخ المفاهيم الساذجة والطرح الخرافي الذي يجعل من منطق الشيعة ضعيفاً، ما يبعث على السخرية. فالتمسك الأعمى بتلك الخرافات المروية يخلق هوة لدى الجيل الجديد بين تلك المعتقدات، وتمسكه بحقائق علمية ومادية حديثة.

يقول شريعتي في هذا الصدد: «لا يمكن أن نعيش القرن العشرين، ومشاعرنا وإيماننا ومعتقداتنا ما زالت تعيش قبل عشرة أو أربعة عشر قرناً»^(٢).

يريد شريعتي، برأينا، إسلاماً حديثاً لا يتعارض مع العقل والمحاكمة العقلية، ولا مع الحقائق العلمية. لذلك حاول جاهداً جعل الإيمان الديني منسجماً مع المعرفة العلمية لا نقيضاً لها. فالتدين لا يعني التسليم الأعمى والاستغناء عن الأدلة والبراهين، ونبد النقاش والتمحيص، والانشداد الشبقي إلى طائفة من المعتقدات والمناسك والعبادات والقيم الأخلاقية. فالصواب هو حفظ السمة النقدية للتدين، أي طرح الأسئلة وإثارة الاستفهام

(١) راجع: فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، مرجع سابق، ص ٦٥.

(٢) انظر: علي شريعتي، مسؤولية المرأة، مصدر سابق، ص ٣٩.

وإعادة النبش ومقارنة النتائج والاستدلال العقلي ورفض الشوائب وتبيان المغالط ورفض الخضوع للقراءة الرسمية للأصول الدينية.

لقد مثل شريعتي بنظرنا حالة فكرية مخالفة كلياً للتشيع التقليدي من حيث المضمون المعرفي والمنهج المتبع في قراءة التاريخ والحاضر والمستقبل. بذلك يُعد شريعتي مفكراً تجديدياً، حيث تجاوز هذا التقليد لينسف كل أنساق المعرفة الدينية الفكرية والعملية، ولهدم كل ما تستند إليه من مشروعية عقائدية تقوم على معتقدات وطقوس دينية وعادات وتقاليد اجتماعية. لقد أراد شريعتي بتجديدها تجديد كل المعاني القديمة وإنشاء معتقدات جديدة تُعيد صوغ العقل الإنساني وتبديل منهج الإلقاء والتلقين. إنه يُريد تديلاً معنوياً وفكرياً يُعبر عن فاعلية إنسانية تقوم على مبارحة الجمود والخمول والثبات، وتأخذ بالمبادرة إلى النمو والتغيير في الفكر والعمل. فالإسلام هو التجديد في الفكر وفي العمل وفي أساليب العمل، لأن التجديد شرط ضروري وملزم لوجود الإنسان والحضارة.

لقد أراد شريعتي الموت الحقيقي لإسلام رجال الدين، ولم يكن ذلك ممكناً إلا بنقد تلك المنظومة الاعتقادية التي يستند إليها، كما أدرك أن السبيل إلى ذلك يكون بتفكيك الجذور والعلاقات الاجتماعية لهم، ما يؤدي إلى انهيار سطوتهم على المجتمع، وفي الوقت ذاته، ينزع من السلطة السياسية أحد أكثر أسلحتها فتكاً، سلاح التدين الطقسي الذي يقوم على سيطرة الأوهام والأساطير، التي حرفت الدين عن جوهره، وبالغت في تقديس رموزه، لتحنيطهم وجعلهم أوثاناً، لا نماذج إنسانية محرّكة وباعثة على النهضة والتغيير.

الدين اختطف واختلط بالعادات الغريبة عنه، فأضحى جسماً واحداً، وهذا من أفدح الأخطاء وأكثرها خطورة. لهذا كان شريعتي دائم التحذير من هذا التوحيد، وعمل على تبيان خطره من خلال تفريقه بين التشيع العلوي والتشيع الصفوي، إلى حد اعتبار أن هذا التفريق هو أول خيانة في عالم التشيع^(١).

وخلاصة القول، لقد طبق شريعتي المنهجية التاريخية في عملية نقده الطقوس الدينية

(١) راجع: قاسم اسلامي، غوغاي نافز جام، تهران، شمس، ١٩٣٣، ص ١٢٧.

والتقاليد والعادات المرتبطة بها، إذ وجدها إفرازاً طبيعياً لنظام الإنتاج والاستهلاك الذي تتحكم به الطبقة المتحالفة منذ الأزل التي وحدها شريعتي برباط السلب والقهر والجهل والتجهيل، واقتناص حقوق الآخرين ومصادرة عقولهم. لذلك أراد من هذا المنهج النقدي إعادة صوغ الإسلام وتغيير نمط حياة المسلمين، وإنشائهم على طبيعة مجتمعية عقائدية تتناسب مع جوهر العقيدة، ولن يتحقق ذلك إلا بإسلام لا دور لرجال الدين فيه^(١)، هذا هو إسلام الغد عند شريعتي.

ولكي يصل إلى هذا الإسلام المنشود، كان على شريعتي تحرير الناس من التقليد الأعمى، وحثهم على استخدام عقولهم، وإزالة هذا النوع من التدين عن واقع حياتهم، فكون المرء تقليدياً محضاً معناه أن يقبل بالأسطورة على أنها حقيقة، وبالتالي تأخذ طريقها إلى عمق وعيه وتفكيره.

يدرك شريعتي جيداً برأينا، أن هذا التدين توغل في نفوس العامة، وقع في وجدان الفرد ووعيه، وبالتالي هناك صعوبة في زحزحة هذه اليقينيات، وفسح المجال للأفكار الجديدة في وعي الناس، لأن ذلك يولد لديهم أزمة فكرية وروحية، وهذا ما يبغيه شريعتي. لذلك كان دائم الإصرار على أن الجزم واليقين لا مكان لهما في المعرفة الإنسانية، خصوصاً الدينية، وأن أدوات النقد ضرورية، ولو لم تلق قدرة استيعاب أو طاقة على الفهم لدى الرأي الآخر. الأساس لدى شريعتي هو الإنسان، فالدين أتى لخدمة البشر، وأداة لنموهم وتطورهم نحو الكمال، لا أن يكون الإنسان أسيراً لقوالب جامدة، وعبداً لشخصيات مقدسة، يتغرب فيها عن جوهر إنسانيته ومعنى وجوده.

والإشكالية التي نطرحها في هذا الإطار: ماذا يبقى من الدين إذا جُرد من طقوسه وشعائره؟ ألم يكن للإسلام منذ سيرته الأولى طقوس وشعائر وجبت ممارستها؟ والأهم من ذلك كله، ألم يلجأ شريعتي إلى منطق الأبلسة التامة مع رجال الدين؟ وما هو البناء الأيديولوجي الذي سيرتكز عليه شريعتي في مواجهة الفكر السائد؟ إن ميزة المنهج النقدي الذي سلكه شريعتي في مجال الطقوس الديني قد حسم السؤال المطروح دوماً: هل نملك الحق أساساً بإعادة النظر في المذهب؟ الجواب من دون تردد نعم.

(١) راجع: فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، مرجع سابق، ص ٦٤.

٢- المبحث الثاني: الأبعاد الإنسانية للأيديولوجيا

حينما يُطرح السؤال لماذا استمرت الطقوس والأعراف واستمر رجل الدين يُدافع عنها؟ يبدأ الصراع لأن هذا السؤال هو الخطوة الأولى لإسقاط رجل الدين ولإعادة المعنى إلى الأصول. هذا السؤال يُعبر عن الاستعادة للفردية المفقودة أي أنا أفكر إذاً أنا موجود؛ فمسألة الطقوس والعادات والتقاليد تعني إعادة الاعتبار لعقل مُعتقل وإعادة شرح لفضاء زمني وتاريخي جعل العقل معتقلاً. وهكذا يصدر عن مساءلة الأصل معنى التاريخ ويتراجع التأويل اللاهوتي للعالم لفسح المجال لمنهج تاريخي يكون فيه التاريخ عبارة عن صراع العقل ضد مؤسسة تلغي معناه وتنفي حقيقته.

لا يرتسم شريعتي في انتقاده للظواهر الاجتماعية - الدينية، وطقوسها الخرافية بين حدّي الإيمان والإلحاد، وإنما بين حدّي العقلانية واللاعقلانية، بين الثبات والجمود والحركة والنهوض. فالمنهج النقدي الذي يقرأ فيه التاريخ، ويسعى من خلاله لإنتاج مضمون ثقافة حديثة لا تتفق مع عالم الأساطير والكتب المتوارثة التي لا تعترف بالجديد، والتي تحاول تدمير كل محاولة تفتح على الحداثة. لا يُحارب شريعتي رجل الدين بقدر محاربه للزمن التاريخي الذي أنتجه، وكذلك لا يُحارب الدين بل الظروف السياسية والاجتماعية التي صادرتة.

إنّ السعي لتغيير سياسي - اجتماعي من امثال وفكر معتقل، إلى تمرد وفكر فاعل لا يكون إلا من خلال بناء فكري حديث قادر على بث الوعي ورفض الواقع وتطوير النظام

السياسي. يقول ماكس فيبر: «الفكر هو العامل الرئيس وراء التحول السياسي والاجتماعي، فإذا تغير أسلوب التفكير، تغير النظام الاجتماعي برمته»^(١).

هكذا يدفع شريعتي باتجاهين، الأول بث روح النقد والاعتراض، ورفض الظواهر الاجتماعية - السياسية، والثاني الدخول في المواجهة والكفاح للواقع القائم، تمهيداً لتغييره وإصلاحه. يؤدي الفكر هذا الدور من خلال تهيئة الفرد وتنشئته ثقافياً ومعرفياً، ومدّه بكل أدوات البحث والسؤال للمشاركة في صنع الرأي العام وتوعية الجماهير.

هذه هي الأيديولوجيا المتمثلة بمجموعة مترابطة من المعتقدات السياسية والاجتماعية والثقافية المتسقة ذاتياً، والتي لا غنى عنها في أي عملية تغيير سياسي. فالأيديولوجيا لا تموت أبداً^(٢)، لأنها تلازم وجود الإنسان، وتُحايث سلوكه في الواقع إزاء الأشياء، بحيث تمنحه هويته كإنسان، لذلك يستحيل عليه أن يحيا في مجتمع من دون أيديولوجيا، أي من دون عقيدة، لأن الفكر الإنساني لا يستطيع أن يتحرر من طابعه العقائدي الأيديولوجي. يضاف إلى ذلك أن الأيديولوجيا، بنظر شريعتي، هي استكمال واستمرار للغريزة في الإنسان، وذلك لأن الإنسان يختلف عن غيره من الكائنات الحية في تمرده على طبيعته وسعيه لتجاوزها. وبالتالي هو المخلوق الوحيد الذي تصدى لحمل الأمانة، وعليه واجب القيام بأعباء الهداية والتربية الذاتية، وهذا لن يتم إلا من خلال أيديولوجيا، وتعبير آخر، الإنسان ينمو ويهتدي بالأيديولوجيا.^(٣)

٢-١. الهدم البناء

حمل شريعتي مطرقة الهدامة وحطم بها آليات التزوير والثوابت الوهمية، وهز أساسات الأسطورة، بحيث كان من أجراً للإصلاحيين في منهجية النقد للموروث السائد وأكثرهم شمولاً في الوقت نفسه على تلك المهاوي. فمضى في مهمته الشاقة في الإضعاف

(١) انظر: أمير رضائي، شريعتي وماركس وفير، المهرجان التاسع لذكرى استشهاد الدكتور علي شريعتي، الطبعة الأولى ١٩٨٦، ص ٩٩.

(٢) راجع: عبد الاله بلقرينز، نهاية الأيديولوجيا، مرجع سابق، ص ٢٦.

(٣) راجع: جميل قاسم، علي شريعتي الهجرة إلى الذات، مرجع سابق، ص ٣٩.

التدريجي للأيدولوجيا الزائفة القائمة، وحطم الارتباطات الكلاسيكية الخاصة بها، والتي رسختها التقاليد، والعادات، والممارسات الاجتماعية.

لكن مهمته لم تقتصر على الهدم أو التفكيك فقط بل إنه تعدى ذلك إلى إعادة التشكيل والتركيب، فقام بطرح أيدولوجيا اجتماعية - ثقافية، ضخ فيها كل أفكاره وذخيرته المعرفية، ومنهجه التاريخي - النقدي، وكانت غايته الكبرى إحداث ثورة فكرية تُمهّد لثورة سياسية في إيران.

لقد تمحورت أيدولوجيا شريعتي حول الإسلام ديناً. والتشيع بوصفه حركة فكرية - سياسية داخل الإسلام، فأدرك مدى تجذر التشيع في إيران، إذ يُشكل أعمق عنصر مشترك بين الإيرانيين، إنه باختصار النظام العصبي للأمة الإيرانية.

لهذا قام شريعتي ببث كل المحفزات والمحركات التي ستحشد الشعب الإيراني عموماً والشباب خصوصاً، ليكونوا طليعة تحول اجتماعي وسياسي يقضي على السائد، ويؤسس لنهضة اجتماعية - سياسية. يقول شريعتي في هذا الصدد: «أما إصلاح المذهب فيعني إزالة ذلك العبث الموجود فيه، ثم قطع جذور وروح هذا العبث، فإذا قطعناها لأستفيد من القوة الموجودة التي كانت فيها، عندها يمكننا القول أن هناك قوة اجتماعية كانت تسير المجتمع نحو الانحراف، أصبحت قوة مفيدة في خدمة المجتمع»^(١).

يتبين لنا وعي شريعتي التام، بمدى تعلق الإيرانيين بالإسلام كنمط ثقافي، ومعرفته بأن الروح الغالبة فيه هو التشيع الذي تجذر في وجدان الشعب الإيراني واحتل منزلة عالية في عاداته وتقاليده الاجتماعية، فشكل تلك الروح المشتركة بين الإيرانيين وألف بينهم مجموعة معارف ومكتسبات ثقافية.

لذلك انطلق شريعتي لتقد السائد في الساحة الفكرية والثقافية، فقاربه من زاوية الإصلاح والتجديد، معتمداً في ذلك على الاستدلال العلمي والعقلي حتى في صلب المسائل الإيمانية^(٢).

(١) انظر: علي شريعتي، تاريخ الحضارة، مصدر سابق، ص ٥٣٩.

(٢) انظر: علي شريعتي، الإمام السجاد، مصدر سابق، ص ٩٩.

لقد كان شريعتي من خلال هذا المنهج في تحد واضح مع فكر سائد بعيد عن روح العصر والحدثة. لذلك كانت الغاية من الطرح الأيديولوجي عنده هي مواجهة النمط السائد، بالاجتهاد العلمي والعقلاني، وبث روح النضال الاجتماعي بين صفوف الشباب. بدأ حرباً ثقافية على الإسلام المدرسي المطروح في إيران الذي رأى فيه إسلاماً منحرفاً تمت سرقة وتزويره. لذلك لم يجد مفراً من مواجهته بسلاحه المعرفي نفسه. فقد أخذ شريعتي على عاتقه تعرية هذا الوجه من الإسلام وكشف أوهامه، ولن يكون ذلك ممكناً إلا بنشر أيديولوجيا جديدة تأخذ مكانتها ودورها في المجتمع الإيراني.

في الواقع، نظر شريعتي إلى الإسلام على أنه أيديولوجيا يجب إعادة إحيائها وتحويلها إلى ضرورة مجتمعية في حياة الفرد والجماعة، وإطلاقها من سجن التشويه وأسر السلطة. فأيديولوجيا شريعتي تعني أن الإسلام ليس عقيدة مكانية وزمانية محددة، بل هو تيار يسري في كل تاريخ البشرية، ويمر بتحويلات حضارية، يتصارع باسمه تياران عقائديان متناقضان أشد التناقض. الأول هو إسلام السلطة والثروة، والثاني هو إسلام الرفض والفقر. لذلك كانت أيديولوجية شريعتي تقضي بفك وثاق هذا الإسلام المزور وتعقيداته والتقاليد الناجمة عنه، وتكسير كل القوالب الجامدة التي نمطته، لهذا عمل على إثبات مدى فاعلية الدين إذا ما تم تحويله إلى أيديولوجيا فاعلة وحديثة تُسهم في إعادة إحياء الدين بما يتناسب مع ظروف العصر والغاية التي وُجد من أجلها.

ترتكز أيديولوجيا شريعتي على أساسين: الأول هو تجديد المنهج بفهم الإسلام اجتماعياً وسياسياً. إلا أنه لا يمكن الوصول إلى هذه الغاية إلا من خلال تنقية التراث، وهذه إشكالية صعبة، إذا لم نتبع منهجاً جديداً، يوضح ما يحويه هذا التراث من رؤى ونتائج مخدرة، تنعكس سلباً على الاجتماع السياسي. يقوم الثاني على نشر الفهم الموضوعي السليم للإسلام الديني، ولتاريخ الحضارة الإسلامية ومعالم الصراع فيها، ويخلص إلى استحضار النماذج والقنوات التي برزت في تاريخ الإسلام، وهذا وحده كفيل ببث الوعي، وتوجيه الطاقات إلى العمل وإعادة البناء.

يُمكننا القول إن الأيديولوجيا عند شريعتي، تعني إعادة القراءة والفهم المتطور

والمتجرد لتاريخ الإسلام، وللنص الإسلامي نفسه. وتستند إلى عملية نقد واجتهاد المفاهيم والمصطلحات كلها التي شاخحت مع الزمن وتغيرات الواقع. لذلك يُمكن تصنيف شريعتي من أنصار الثابت والمتغير في الإسلام. والمقصود بالآخر هو تحرير الإسلام من ثبات الفهم، ليتغير تماشياً مع الزمن وتطوراتها.

لقد حملت أيديولوجيا شريعتي تجديداً في البناء الديني، وكسراً للبنائية الدينية السائدة، وسعيًا لإصلاح ديني يمنع الإسلام من الأفول والانتكاسة أكثر فأكثر. لذلك شكل الإصلاح في المنهج والمضمون أسلوباً لتنقية العناصر الغريبة واللاعقلانية الموجودة في الفهم الديني. لم يُرد شريعتي نفي الدين بقدر ما كان اهتمامه مُنصباً على إعادة تأسيسه على منهجة علمية، تكون أساساً لتحقيق النهضة الثقافية والاجتماعية المرجوة.

لذلك يمكننا القول: إن العمل الذي قام به شريعتي في إيران، والإصلاح الديني الذي أراده، يُشبهان إلى حد ما ما قام به مارتن لوتر وكالفن في أثناء عملية الإصلاح الديني في أوروبا. وبدا ذلك من خلال محاربه مظاهر الفساد والخرافة في المجتمع، فضلاً عن رفضه القاطع لتقديس رجال الدين، ومواجهته لهم واصفاً إياهم بالانزاليين والتقليديين^(١) الذين انزروا في زوايا المسجد، وعزلوا الإسلام عن المجتمع، وأسدلوا ستاراً مظلماً على وجه الإسلام، وأوجدوا نسقاً أيديولوجياً سكونياً متوارثاً حدوده الهائلة والبركة والتبريك وسلطة المكتوب وسطوة قارئ النص المقدس، ونقل آثار السلف وتجاوز العلم باسم الدين.

والسؤال الذي يطرح نفسه: هل كان شريعتي موضوعياً أم أيديولوجياً في مقاربه للمسائل الدينية؟ ألا يشكل مواجهة أيديولوجيا بأخرى صراعاً فكرياً لا نقدياً؟ هل اهتم شريعتي بالحصول على العلة أم على الدليل لتدعيم أيديولوجيته؟ لماذا ينتقد رجال الدين إذا بقوا في المساجد، ويرفض في الوقت نفسه مشاركتهم في تكوين السلطة؟

ومما لا شك فيه، أن إيران هي أرض الأيديولوجيات المتصارعة. لذلك كان شريعتي يعلم بأنه غاطس في محيط أيديولوجي بالكامل، ولا قدرة له على مواجهته إلا بطرح عقائدي

(١) راجع: منغل بيات فيليب، الشيعة في السياسة الإيرانية المعاصرة، ودور علي شريعتي، ترجمة حميد أحمددي، الشركة المساهمة للنشر، الطبعة الثانية، طهران ١٩٨٧، ص ٤٢.

مقابل يستند إلى أسس فلسفية وتاريخية، استعان في صوغها بمصادر معرفية متنوعة. فقدم طرحاً أيديولوجياً حاول حل إشكاليات الحاضر بالاستناد إلى تراث ديني، تمت مقارنته بآليات وأدوات معرفية حديثة ليكون دليلاً على توجهات الإسلام الحاضر. لذا، والحالة هذه، لم يهتم بالبحث عن العلل الحقيقية بقدر ما كان اهتمامه ينصب على الكشف عن الدليل الذي يدعم أيديولوجيته، ويُشكل سنداً تاريخياً لها. فقد تسقط بالتالي أيديولوجيا شريعتي نفسها أمام المنهج النقدي ذاته الذي اتبعه، ذلك أن عقله وقع في أسر الأيديولوجيا، إذ تحولت لتشكّل حججاً للعقل والتفكير المنطقي.

الأيديولوجيا تحرم الإنسان من موضوعية المعرفة، وتأمّره بأن يرى العالم من خلال نافذة هذه الأفكار التي قد تُثريه الواقع بالمقلوب^(١). فهل صودر عقل شريعتي من الباب الذي توهم فيه أنه تحرر؟ وألم يكن شريعتي أسيراً ومتعصباً لأيديولوجيته؟

٢-٢. أزمة فكر أم فكر أزمة؟

لم ير شريعتي في الدين السائد سوى أنه يعيش في أزمة فكرية، ينتج منها فكر مأزوم، اختطف الشعب الإيراني عموماً والشباب خصوصاً، ورماه في أحضان أيديولوجيا مخدرة تتشدد بالمفاهيم الدينية ومكانة الإنسان وحرّيته، لكنها تخفي وراءها تبعية أشد واحتماءً يبيح وأقسى. وبما أن شريعتي ليس من أنصار الحياد، أو الموقف السلبي، لم يستطع أن يغيّر النظر، أو أن يختار الصمت القاتل مقابل تلك الثقافة السوداء التي تحول الشعب إلى كتل عمياء صماء لا تعي المخاطر المحيطة بها، أو تشعر بحجم المأساة التي تعيشها. لذلك فتح شريعتي معركة الوعي مع النظام الحاكم في إيران الشاه، وأراد بذلك الطريق توعية الجماهير، لتبين الحق من الباطل، وتعبئتها بهذه المواجهة، إذ كانت الغاية الأسمى التي سعى إليها في كتاباته وخطبه.

من هنا صاغ أيديولوجيا تنبت المسؤولية وترفض الأمور والنواهي كلها التي وجهت

(١) راجع: عبد الكريم سروش، العقل والحرية، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل ٢٠٠٩، ص ٤٣.

الإنسان، أيديولوجيا تستحضر «لا» من تاريخ الشيعة الذي بنيت أصوله كما فروعه على هذا المبدأ^(١). لقد أراد أدلجة الدين ليحوّله إلى قوة اعتراض في مواجهة الواقع ورفضه، وذلك لا يتحقق إلا من خلال بث الوعي لكي يستطيع الإنسان أن ينتفض ويقول «لا» للباطل و«نعم» للحقيقة، مهما كان الثمن ومن دون أي التفات إلى المصلحة التي قوضت أركان الإسلام وشوّهته.

هكذا جعل مهمته نشر أيديولوجيا حيّة مُتحرّكة تُعبر عن تطلعات الناس واهتماماتهم، وتحثهم على السلوك الرافض للهيمنة والتدجين، وتدفعهم إلى الحركة والتمرد، إنها باختصار ثقافة المواجهة والرفض تُختصر بكلمة سحرية واحدة «لا».

هذه «اللا»، كفيلة بوضع الإنسان أمام السؤال الأساس: ما هو العمل؟ والجواب من دون تردد التغيير والثورة. على من؟ ولماذا؟ هذا ما أجابت عنه أيديولوجيا شريعتي التي اعتبرت أن بث الوعي هو المدماك أو الحجر الأساس في طرحه العقائدي، إذ ليس المهم أن يعرف المجتمع أن هنالك ظلماً عليه بقدر ما أن المهم هو أن يشعر بذلك الظلم. إن وجود الفقر لا يُسبب الحركة، لكن الإحساس بالفقر هو الذي يُسببها. وهكذا ينتقل التناقض من باطن المجتمع إلى ضمائر الناس ووعيمهم، فيتسبب في إحداث الحركة والثورة. لقد كانت الغاية إذاً أن ينتقل هذا الوعي إلى المجتمع، فيقوم كل إنسان حي فيه بتحمل المسؤولية الواجبة عليه للثورة والرفض.

إنها أيديولوجيا الوعي إذاً، في مواجهة الدين الأفيوني السائد. هكذا ينطلق شريعتي متأثراً بأفكار ماركس، ليعتبر أن توعية الجماهير هي الأساس، لأنها تشكل الركيزة الأولى للثورة، والتمرد المنشود. يقول في ذلك: «الوعي معجزة نتقل به من الموت إلى الحياة، ومن السكون إلى الحركة»^(٢).

يريد شريعتي، برأينا، أيديولوجيا توّقت جذوة الوعي الاجتماعي والمعتقد الذي سيولد بدوره طاقة قوية، تتخمر منها ثورة اجتماعية، تقضي على كل الأشياء (طقوس، عادات،

(١) راجع: علي شريعتي، التشييع مسؤولية، مصدر سابق، ص ٤٠.

(٢) انظر: علي شريعتي، العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص ٢١.

تقاليد، فهم ديني، هيمنة رجال الدين...) التي اشتد رسوخها في العلاقات الاجتماعية، وتبعد كل ظواهر التخاذل وتبرير الاستسلام، وتعلن انتهاء عصر الانتظار السلبي الذي بثه الفكر الإحباطي الذي تفسى في الناس كعقيدة، فتركت الساحة للطغاة، ولم ترفع راية العدالة، والدعوة إلى الحق، وبالتالي لا يعود الناس خاضعين للاستبداد الفكري والسياسي من دون أي اعتراض، لتوهمهم بأن في ذلك مشيئة إلهية.

لكن السؤال الأبرز: ما المقصود بأدلجة الدين؟ المقصود هو أن الدين، كعقيدة لا ينقصه شيء مما تملكه المدارس الفكرية الأخرى. لذلك لا بد من جعله عقيدة اجتماعية تُعبر عن التوجه الواعي في مقابل ذلك التوجه التقليدي اللاواعي^(١) الذي أغرق الدين بالأفكار والمفاهيم التخديرية، فغالط مبادئ الاجتهاد والاحتجاج، ووضع بدلاً منها تعريفاً محرفاً لمفاهيم التقية والتقليد والانتظار، فتحول التقليد ليصبح تقليداً أعمى لرجال الدين، ويتطلب قبولاً وولاءً مطلقاً لاستدلالات بعض رجال الدين وآرائهم وقراراتهم. ذلك هو الدين الذي أصبح ستاراً تبريرياً لكل طاعة عمياء، فوسع تلك الطاعة المحدودة في فروع الدين، ليجعلها في أوسع مساحة ممكنة تمد شموليتها على كل شيء.

أما الدين المؤدلج فيعني عكس ذلك تماماً، إنه ذو تطبيقات اجتماعية، وعامل حركة واستمرارية، يهدف للمشاركة في أحداث العصر، وصنعها ويتوجه بأهدافه إلى الحضارة الحديثة ليحصل على منافعها من تكنولوجيا وتعليم وحدثة^(٢). ولكي يصبح ذلك ممكناً، لا بد من العمل لتبديل العناصر والمواد الأولية للدين، وتحويل تلك المواد المتعفنة الآسنة إلى عناصر بناءة خلاقة ومنشطة. تلك هي الفائدة الكبرى من أدلجة الدين، إنها عملية تجديدية تسعى للقطيعة مع كل الماضي الذي شوّه الإسلام وقولبه وغربه عن واقع الحياة. فأدلجة الدين تجعله قابلاً للحياة وتضعه بين أيدي الجماهير قيماً وتعاليم ومبادئ، فيتحول إلى

(١) راجع: علي رضا بختياري، فرم ومحتوا در جرکت شریعتی (القلب والمضمون في حركة شريعتي)،

موعد مع علي، الطبعة الأولى، منشورات تفكر، طهران ١٩٩٢، ص ٤١.

(٢) راجع: حسن يوسف اشكوري، الثقافة والأيديولوجيا، المهرجان العاشر لذكرى استشهاد الدكتور

علي شريعتي، باهتمام أمير رضائي، الطبعة الأولى ١٩٨٧، منشورات نديا جديد، ص ١٤٧.

عامل أساس للتحرر من القوالب العتيقة، فيتححر ويحرر في الوقت ذاته. لا يريد شريعتي نفي الدين ولا إضعافه، بل ليزيل ما علق به من غبار القرون والتشويهات الرسمية. يقول في هذا الصدد: «إن فقهاءنا وعلماءنا يواجهون قضايا العصر بكتب فقهية لا تزال أسيرة القوالب والأشكال القديمة، وهي تهتم بأحكام الحيض والنفاس مثلاً، أكثر من اهتمامها بأية قضية سياسية واجتماعية»^(١).

تلك هي معركة شريعتي الكبرى وغايتها الأسمى. إنها معركة ضخ الحياة في هذا الدين الذي خدرته المؤسسة الدينية وأغرقتة في مسائل لا جدوى منها، فتمحورت أبحاثها حول القضايا الذهنية والمباحث الكلامية والفلسفية والمسائل الفقهية التي تناولت المواضيع النظرية البحتة التي لا تحاكي واقع الإنسان ومتطلباته اليومية، أو تلتفت إلى معاناته الاقتصادية، وأزمته الاجتماعية.

لذلك انتقد شريعتي وبنبرة حادة ونقد عالٍ، معظم ما احتوته الكتب الفقهية في الساحة الشيعية، فشكك برجال الدين وبقاعدتهم المعرفية وحججهم وفهمهم وممارساتهم للإسلام، وموثوقية مراجعهم الشرعية ومصداقية استبصار فقهاءهم^(٢). فاستطاع أن يترك أثراً مهماً في المجتمع الإيراني ولو كان يواجه من المتدينين المخدرين على حد وصفه، لأنهم يرفضون التفسير والفهم العصري للدين، فيمقتون الاجتهاد والعلم، ويكفرون كل مجتهد جريء لإدراكهم بأنه سيهز مكانتهم، ويفقدهم شيئاً من الهيبة. لذلك يحولون كل معرفة اجتماعية واقتصادية إلى معركة ذات شكل ديني، فيجعلون الصراع معهم صراعاً مع الدين، فيدافعون عن لغتهم الجامدة باسم الدين، بينما هم في الواقع يدافعون عن وضعهم الاجتماعي.

لذلك عمد شريعتي إلى تبني نهج فرض الأيديولوجيا من دون الالتفات إلى رأي العوام، أو التسليم لهم. لأن الثورة لا تلتفت إلى الآراء المخالفة، بل تتطلب الجرأة في الموقف، والضرب بعرض الحائط الآراء المعارضة المرتكزة على الجهل والتخدير.

(١) انظر: فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، مرجع سابق، ص ٥٩.

(٢) راجع: علي رهنما، علي شريعتي، سيرة سياسية، مرجع سابق، ص ٦٥٧.

هل يعني شريعتي الحوار بذلك؟ ألا يُشكل ذلك وصاية فكرية على المجتمع؟ والأهم من ذلك كله، هل يتصرف شريعتي من خلال المنطق الذي يعتبر أن من يمتلك الحقيقة سيطر على من يفتقدها؟ وهل قبول أيديولوجيا ما، يكون طوعاً أم إزماً؟

٢-٣. النخبة الثورية: (الإصلاح الماركسي)

لقد فهم شريعتي جيداً الأبعاد النفسية للمجتمع الإيراني، واستفاد من التجارب الماضية في مسائل الإصلاح الاجتماعي - السياسي، وأدرك حجم الهوة بين المفكرين والشعب خصوصاً المفكرين اللادينيين أو المتأثرين بالحضارة الغربية داخل المجتمع الإيراني. لهذا نراه سلك سلوكاً مغايراً عمداً فيه إلى عدم إخافة الجماهير بأفكار عدائية تجاه الإسلام، لأن ذلك يعني قطع العلاقة بينه وبين شرائح واسعة داخل المجتمع الإيراني. لذلك أراد العمل من داخل الإسلام نفسه، وهذا ما يسمى بالإصلاح التدريجي أي الإبقاء على العنوان نفسه مع الهدم التدريجي للأسس المعرفية لذلك العنوان، لهذا نراه يبني أيديولوجيا إسلامية ولكن بأدوات ومنهجيات مادية وغربية.

الأيديولوجيا المنشودة لا تعني مقاومة الدين، بقدر ما تريد إعادة تأسيسه، وضخ العصرية فيه، والعمل على إدخاله في صلب الحياة والعصر، تلك هي الثورة الذهنية المنشودة التي تشكل المبتغى الأساس عند شريعتي، إذ أدرك، وبأفكار لا تخلو من تأثيرات ماركسية، أن هدف الأيديولوجيا هو النهوض والثورة، ولكن لكي نصل إليها لا بد من ثورة في الرؤية وفي نمط التفكير عند الإنسان. إنها ثورة الوعي، الذي لا يمكن الوصول إليه من دون عمل، أو حركة، لأن الحركة تثبت الفكر على أرضية الواقع، وبالتالي لا وجود لأي فكر بشكل جدي وفعال إلا من خلال حركة ونشاط يجعلانه أمراً واقعاً في الاجتماع الإنساني القائم^(١). وهذا يعبر عن مبدأ ماركسي أصيل لا ثورة من دون عمل، ولا عمل من دون فكر مسبق أو رؤية تسعى الثورة لتحويلها إلى واقع.

(١) راجع: علي شريعتي، بناء الذات الثورية، مصدر سابق، ص ٦٩.

ومن هنا يُطرح السؤال الأساس، من هو المسؤول عن تحويل هذا الفكر أو الأيديولوجيا إلى واقع؟

إنهم من دون شك النخبة الثقافية، أو الطليعة النخبوية التي لطالما تحدثت عنهم الفلسفة الماركسية باعتبارهم عمال العقل. إنهم تلك الطبقة الطليعية التي من واجباتها بث الوعي والحث على الثورة، «إنهم أداة العمل الثوري»، أو حاملو الوعي الثوري الذين حصلوا على تعليم عال وتخصصوا في الممارسة الأساس والاجتماعية النقدية، بوصفهم طليعة سياسية وقوة تقدمية ينشرون أيديولوجيا ماركسية الطابع واشتراكية الهوية.

هذه هي وظيفة الطليعة الثقافية في الفلسفة الماركسية، نجدها عند شريعتي بكل ما تحتويه من مفردات ومعانٍ من دون أي تعديل أو إضافة سوى في تغيير العنوان فقط من ماركسي إلى إسلامي. لقد جعل شريعتي من المثقف أداة للثورة والتغيير، إذ إن مهمته تقوم على نشر الأيديولوجيا والوعي. ومن أعظم مسؤولياته توعية الجماهير وتعبئتها أيديولوجياً، وهنا نعر على نص لشريعتي يُبين فيه بوضوح الدور المطلوب من المثقف، والذي يصل إلى مستوى الوظيفة نفسه؛ الوظيفة التي أداها الأنبياء والرسل، يقول في هذا الشأن: «إن مسؤولية المثقفين اليوم ودورهم في العالم، يشبه أساساً الدور الذي كان يلعبه الأئمة وقادة التغيير والتبديل أي الأنبياء والرسل في المجتمعات القديمة». ويضيف قائلاً: «مسؤولية المثقف في زمانه هي القيام بالنبوة في مجتمعه حين لا يكون نبي، ونقل الرسالة إلى الجماهير، ومواصلة النداء، نداء الوعي والخلاص، وبيان الاتجاه والسبب، وقيادة الحركة في المجتمع المتوقف، وإيجاد ذات جديدة في مجتمعه الراكد»^(١).

هكذا أدخل شريعتي المثقف في صلب عملية التغيير، وجعل من مهمته قول الحقيقة، وفضح الأكاذيب، ومواجهة كل أشكال التخلف والرجعية، بل وضع على عاتقه تحقيق الثورة وتنشيط المجتمع وقيادته نحو التغيير تماشياً مع عقيدة اجتماعية - سياسية. إذاً أصبح الإسلام مواكباً للتطورات الحديثة من خلال خلق عملية فكرية ديناميكية، توجد حلولاً جديدة على أسس منطقية وعلمية، وتبرز المقاصد العقلية للدين، التي تقود

(١) انظر: علي شريعتي، مسؤولية المثقف، مصدر سابق، ص ١٢٦.

حتماً إلى إزاحة رجال الدين من دائرة المسؤولية، ووضع المثقف في طليعة المجتمع، وتمهيد الطريق لشرعة التأويل الديني وتخليصه من أنماطه التقليدية وجعله في إطار أيديولوجي عصري، يتولاه المثقفون أنبياء العصر ووعاظه، عمال العقل بين الجيل الجديد، أصحاب الرسالة التثقيفية الواعية بين الشباب المنضوي بفضلهم والمنحاز إلى الأيديولوجيا الجديدة. هذه الأخيرة التي أصبح معها المثقف ملتصقاً بهموم وطنه وبهموم الطبقات المقهورة والكادحة، إنه ذلك المثقف العضوي الذي يضع نفسه في خدمة المجتمع ويواجه تحدياته المختلفة دفاعاً عن الحق والحقيقة ورفضاً لكل أشكال الظلم والقهر والتسلط في المجتمع^(١).

ولكن الإشكالية المطروحة: من هو المثقف؟ وكيف نحدده أو نعرفه؟ هل وظيفته الأدلجة والتعبئة أم النقد؟

لقد دأب المثقفون أنفسهم على البحث المستمر في ماهية المثقف ودوره، لذلك لا يمكن الاكتفاء بتحديد دور المثقف ووظيفته وصلاته بالوجود الاجتماعي والسياسي بما ينطوي عليه من قضايا وإشكالات من دون استكشاف طبيعة العلاقة التي تربط المثقف بالحياة وبالقضايا الاجتماعية. فمفهوم المثقف ينطوي على دلالات ومعانٍ ثرية ومتنوعة، لا يمكن حصره في مهمة مرسومة له سلفاً، ويجب عليه تأديته من دون أن يكون له دور في رسم معالمه وأهدافه.

هذا ما حدده غرامشي نفسه متجاوزاً ماركس في تعريفه للمثقف، حيث قال: «لم يعد أسلوب المثقف الجديد يعتمد على البلاغة، التي هي محرك خارجي موقت للمشاعر والعواطف، بل يجب عليه أن يعتمد على المشاركة الإيجابية في الحياة العملية كبان ومنظم لها»^(٢).

(١) راجع: محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠٠، ص ٢٥.

(٢) انظر: أنطونيو غرامشي، كراسات السجن، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل العربي، ١٩٩٤، ص ٢٨.

هذا التعريف لا نجد عند شريعتي الذي يحدد وظيفة المثقف مترجماً أو ناشراً للأيدولوجيا، من دون أن يكون مشاركاً في بنائها، إنها تعده ليصبح بمقدوره إعداد الآخرين، فما هو إلا صلة وصل بين واضع الأيدولوجيا والشعب المطلوب تعبئته بأفكارها. لذلك يقتصر دوره عند شريعتي على عملية التثقيف ونشر الوعي في كل نواحي المجتمع، إنه مجرد واعظ ينطلق من أيدولوجيا تغييرية تهدم الطقوس والشعائر التقليدية العتيقة البالية التي تشرذم المجتمع المتأخر، وهذه وظيفة سهلة يستطيع أن يؤديها مثقف بسيط أو حتى مدرس^(١).

يظهر لنا ذلك، مدى التوقعات المثالية التي توخاها شريعتي من قدرة المثقف على التغيير، وذلك يعود إلى إيمانه العميق بقدرة الأيدولوجيا نفسها على إحداث ثورة وتأثير هائلين في البنية التحتية للمجتمع، وبالتالي تبديل ماهيته بأسلوب ثوري، وتحويله إلى واقع خلاق وفعال؛ فالأساس في التغيير هي الأيدولوجيا التي تحمل من الأفكار والمفاهيم ما يسهل عملية قلب الواقع الموجود وتغيير ملامحه. وهنا يتحول دور المثقف إلى دور هامشي، وهذا ما يتناقض مع تحديد شريعتي لدوره! إذ كيف نعطيه دوراً رسولياً، ثم نقول إن أي مدرس أو واعظ بسيط، يمكنه إحداث تغيير؟ هل هذه مبالغة في القدرة على التغيير، أم إنها ثقة زائدة في قدرة الأيدولوجيا الجديدة على قلب الأوضاع؟

مما لا شك فيه، إن شريعتي أراد إعداد الظروف المناسبة للنهضة والتنمية الثقافية، ولم ير سبيلاً إلى ذلك إلا من طريق الإصلاح الديني، ليس بنبذ الدين أو إقصائه، بل من خلال إعادة تجديده وتحديثه على أساس متطلبات العصر ومفاهيمه. ولكي يصل إلى هذا الهدف، أعطى للمثقف دوراً في خلق تلك الحركة التنويرية من خلال تعبئة الجماهير وشحذ هممها تحت الشعارات الأيدولوجية. ولكن هل كان شريعتي واعياً فعلاً لمخاطر التلقين الأيدولوجي؟ هل أصبحت مهمة المثقف هي التعبئة وقرص الأفكار الموجهة؟ ألا تؤدي أفكاره حول فرض الأيدولوجيا وعدم الالتفات إلى رأي العوام على حد وصفه إلى فعل دموي؟ أليس إرغام الناس على قبول الأيدولوجيا نوعاً من الاستبداد والديكتاتورية؟ من

(١) راجع: علي رهنما، علي شريعتي، سيرة سياسية، مرجع سابق، ص ٦٤١.

المهم جداً هنا مناقشة أيديولوجيا شريعتي من ناحية المنطلقات الفكرية ومن ناحية الأهداف المرجوة.

لقد أوجد شريعتي أيديولوجيا اجتماعية تتأني بمعرفة فلسفة التاريخ القائمة على النظرة التوحيدية، وسوسولوجيا مجتمعات الشرك التي تتبين واقع المجتمعات وتحللها تحليلياً تاريخياً ورمزياً، وتعطي دوراً للمثقف الفاعل والواعي في الدعوة إلى إسلام لا يقف على الهامش، ولا يحبس في المسجد، ولا ينزوي أمام الدعوات المعاصرة الجذابة، بل ينبغي أن يكون في طليعة المطالبين بالعدالة والحرية والمساواة^(١). لذلك أراد إنهاء من جديد، وجعله ديناً حياً يقوم على الاعتراض على الوضع القائم، ديناً يؤمن بالصراع الدائم من أجل العدالة الاجتماعية والمساواة، ديناً يتحول إلى أيديولوجيا اجتماعية يرى فيه أنه الوسيلة الوحيدة لنجاة المجتمع الإيراني. ولكن هل يكون ذلك بأيديولوجيا شاملة، تدعي قدرتها على تقديم الحلول، من خلال صيغ حاضرة، وأهداف مرسومة سلفاً؟ أليس هذا وقوعاً مرة أخرى في وهم الأيديولوجيا وغشاوتها؟

يريد شريعتي استنهاض المجتمع الإيراني، ومقاومة النموذج التسلطي السائد فيه أكان دينياً أم سياسياً. لذلك وجد ضالته للتغيير في المنهجية الماركسية، فأعطى للأيديولوجيا «دوراً جوهرياً» في تغيير السياسة والاقتصاد والثقافة السائدة. وأعاد الاعتبار لدور المثقفين كما فعل الاشتراكيون، من خلال نشر أيديولوجيا تجمع وتؤلف وتتجاوز الأيديولوجيا السائدة في عصره، لجهة ادعائها أن التغييرات الاجتماعية ممكنة، طبقاً لنظرية إن العلاقة السببية المتبادلة تحكم أي ظاهرة. فالثورة هي النتيجة، والأدلجة هي العلة لها. تنشأ الثورة التغيير في البنى التحتية للمجتمع، وهي لا تقتصر على تغيير نظام الحكم فحسب، بل تستهدف المجالات الفكرية والثقافية والدينية والاجتماعية، لكن لا يمكن أن تتحقق إلا في ظل أيديولوجيا موجهة ومحركة وباعثة للمشاعر الراضية والثائرة.

إن ما جعل شريعتي يتمسك بهذا الرأي هو وجود بنية فكرية وراء المدينيات التاريخية

(١) راجع: مجيد محمدي، معرفة الدين عند شريعتي، نموذج المجتمع المثالي (دين شناسي شريعتي، طراحي جامعة ايده آل)، عدد ثقافي خاص، صحيفة جهان اسلام، العدد ٧، ١٩٩٤، ص ٨٧.

في العالم، أي وجود نهضة فكرية سبقت قيام الثورة الصناعية^(١)، هكذا سعى لتطبيق هذه النظرية على عصره ومجتمعه داخل إيران بالقول: إن الاعتماد على الدين بعد تحديثه وأدلجته وتجديد بنيانه الفكري، يساعد على عملية التنمية وتحقيق النهضة الفكرية الممهدة للثورة السياسية.

لكن أليست الأيديولوجيات مطالبة بالحوار وعدم الانغلاق؟ أو ليس ادعاء امتلاك الحقيقة يعرّي الأيديولوجيا من كل خصائصها الإنسانية؟ يريد شريعتي أن يبين لنا مراراً أن هناك إسلاماً مثالياً لم يتحقق على أرض الواقع إلا نادراً. فالإسلام يعيش في سجن واعتقال أبديين، وبالتالي لا بد من تحريره. ولكن أليس الدين نفسه إسهاماً بشرياً صنعه البشر وشكلوه بإبداعاتهم وإنجازاتهم وكوارثهم وأخطائهم؟ هل يمكن الانطلاق دائماً من فرضية إسلام مثالي لم يتحقق في «الآن» و«الها»؟

لقد وقع شريعتي في توهم الكمال من خلال أيديولوجيا شاملة^(٢)، لم تتواضع ولم تمارس نقداً ذاتياً، من خلال رفضها الحوار والانغلاق على ذاتها والاكتفاء بتصويب النقد، وادعاء امتلاك الحقيقة، ودعوتها إلى فرض الأفكار لمجرد إيمانها بصوابيتها. ألا يقترب بذلك شريعتي عملياً مما يرفضه؟ هل أيديولوجيا شريعتي في ظاهرها خطاب نقدي تجديدي، في حين أنها في حقيقتها خطاب راديكالي؟

لقد كانت الأفكار العقائدية التي نادى بها شريعتي، نسخاً مجددة ومطورة نادراً ما توجد فيها فكرة أصيلة أو جديدة كلياً، بحيث نعثر في خبايا أيديولوجيته على نزعات ماركسية كثيفة الانتشار، إن لناحية المنهج المتبع (الأسلوب الثوري والتغييري الشامل) أم لناحية المضمون المعرفي والغاية المرجوة منه (دور المثقف، العدالة الاجتماعية، الصراع

(١) راجع: علي رضا بختياري، فرم ومحتوادر حركت شريعتي (القلب والمضمون في حركة شريعتي)، مرجع سابق، ص ١٨٨.

(٢) عبد الكريم سروش، «سالشمار زندكي علي شريعتي، شخصيت وانديشه على شريعتي»، (الأيديولوجية والدين الدنيوي)، مجلة كيان، السنة السادسة، العدد ٣١، ١٩٩٣، ص ١٠.

بين الطبقات...). صحيح أنه انطلق من الإسلام هادفاً تحويله إلى أيديولوجيا، لكنه عمل على تشييد صرحه الفكري والمعرفي على أسس مغايرة للسائد في الساحة الإسلامية. لقد كان شريعتي شديد الافتتان بالماركسية والمادية التاريخية، والغاية الأساس من التغيير، والثورة الدائمة، وضرورة نشر الوعي، والتعبئة في صفوف الجماهير، وفرض الأيديولوجيا قسراً، وتحويل المثقف ليكون في خدمة الفكرة وتابعاً لها، والزواوية التي رأى من خلالها منطلقات التغيير والثورة، فضلاً عن محاربه رجال الدين، وتبيان أساليب التخدير والأفينة الاجتماعية، كل ذلك يشير إلى إسقاطات ماركسية تفشت في أيديولوجيته.

قد يقول أحدهم إن أفكاره تدل على بعض اللمحات الماركسية، لكنها بعيدة كل البعد عن جوهر الماركسية ومبادئها وأصولها. والواقع أن شريعتي كان يُعيد إنتاج نص ماركسي معدل في قراءته للواقع الاجتماعي في إيران، إذ حوّل معركته إلى معركة ضد رجال الدين وليس ضد الدين، أي ضد البابا وليس ضد المسيح كما فعل ماركس برأيه، لذلك كانت الغاية الأساس من نشر الأيديولوجيا الاجتماعية؛ أي تحويل الدين إلى أيديولوجيا هي جعله عنصراً فاعلاً في معركة التغيير، لإيمان شريعتي العميق بعدم القدرة على نجاح الثورة من دون الاستناد إلى الدين الذي نظر إليه عاملاً محرراً وشرطاً أساسياً للثورة ولكن بعد تحريره من كل التشويهات والتحريفات.

خلاصة القول، كان هم شريعتي إنتاج معرفة وعلم بالواقع بصورة مغايرة ومنهجية، فوجد أن ذلك لن يكون إلا بالخروج من حال القصور، أي التحرر من العقائد والأيديولوجيات التي حولت المعرفة الدينية إلى معرفة ميتة وجامدة، فصادرت العقل البشري، وعطلت الفكر: ولكن السؤال الأبرز: هل واجه هذا الواقع بتأسيس مرجعية حديثة متحررة من الوهم الأيديولوجي، أم أنه سَجَنَ الإسلام من جديد في وهم البعد العقائدي الأوحده؟.

خلاصة القسم الثالث

من الطبيعي أن تبرز مسألة الإنسان كقضية جوهرية في الفكر السياسي عند شريعتي، خصوصاً عندما يكون الإنسان هو الغاية الكبرى لأي عملية إصلاح في هذا الفكر. لذلك شكلت مسألة الإنسان الركيزة الأساس لتجديد الحياة السياسية وتطويرها. فلطالما كان الواقع الإنساني المتأخر دلالة عميقة على وجود معضلة سياسية، لهذا اتجهت معظم الفلسفات إلى تفسير الإنسان وتحديد النظرة إليه جوهرأً ووظيفة. هذا ما سار عليه شريعتي، برأينا، إذ نظر إلى الإنسان من زوايا الاجتماع والاقتصاد والدين، فوجده فقدَّ أصالته عندما وقع في السحر المعاصر أي الشرك بكل ألوانه، والمقصود بالشرك، هو سيطرة ثقافة أجنبية لها معايير مادية بحتة، كرسّت اغتراب الإنسان وأفقده هويته الطبيعية.

الإنسان الذي يتحدث عنه شريعتي ليس الإنسان الموجود، بل الإنسان المطلوب، الإنسان كما يجب أن يكون لا كما هو كائن. ولعل ملامح الإنسان الذي يريده شريعتي، يظهر جلياً في مقارباته الثورية للواقع الديني والسياسي، إذ تبرز بوضوح عناصر الفكر الماركسي، حيث حلل شريعتي برأينا مسألة الإنسان من خلال شعارات ماركسية، وبطريقة طرح الأفكار وأسلوب الحشد نفسها، إذ نلاحظ جملة من التطبيقات في هذا الشأن أهمها:

أ. الحضارة المادية أفقدت الإنسان التوازن بين الجانبين المادي والمعنوي وجعلته أسيراً لعملية الاستهلاك المستمرة.

ب. النظرة المادية التي ترى الإنسان في النهاية مادة بلا روح وأداة للاستهلاك، جعلت من المال أداة للسيطرة، فأصبح بالتالي محوراً أساسياً لأهداف الإنسان الذي حول نفسه أداة لتراكم رأس المال.

ج. النظام الطبقي الذي أدى إلى استلاب الذات واغترابها، وكان هو العلة الأساس لأزمات الإنسان.

د. الآلية التي حولت الإنسان إلى آلة في المجتمع الرأسمالي، وأخضعته للثقافة البرجوازية، فأصبح الربح والثروة غايتين أساسيتين للإنسان نفسه.

هـ. قبول الإنسان بخصائص الحياة المادية وتراجعته نحو حياة فردية منعزلة. بهذا الفعل يكون الإنسان قد حطم شخصيته المتمردة، وسهّل عملية استلابه واستغلاله.

و. عندما يتحول الدين إلى عامل للأفنية والتخدير، يُصبح الإيمان نوعاً من عبادة الذات، وعبادة المقدسات والأولياء والشخصيات الدينية، وتمجيدهم بشكل أسطوري، فيتحول الدين ذاته إلى أداة أخرى للتجهيل والاستحمار.

هكذا تكون العوامل المادية والاقتصادية أساساً لتفسير واقع الإنسان المعاصر والعلل التي يعانيتها، فيصبح الإنسان كائناً يعيش في ظل نظام أرستقراطي طبقي قائم على الاستغلال والاستبداد والتخدير الفكري وعبادة المصلحة والمحافظة ومهادنة القبح والخيانة وعبادة المال وتقبيّل الأيدي والتزهّد والانزواء والتكلف في العبادة والميل إلى تكريس مظاهر الخرافة والتقليد. تلك هي ملامح الإنسان المسلم (الشرقي) عموماً، والإيراني خصوصاً، الذي أخضع لأيدولوجيا مسخت وجوده، وشوهت تعاليم دينه وأفقته هويته التاريخية وطبيعته الإنسانية المتمردة، وما كان لذلك أن يحصل لولا سيطرت البرجوازية بأفكارها وثقافتها على مفاصل الحياة السياسية والاجتماعية كافة.

تلك هي مفاهيم ومعتقدات الفلسفة الماركسية التي استخدمها شريعتي للهجوم على الأمراض التي أصابت الإنسان في المجتمعات الرأسمالية البرجوازية. فعلى غرار ماركس نفسه، وجد شريعتي أن نظام العلاقات الاقتصادية وأسلوب الإنتاج الذي تسود في مجتمع ما، هي التي تؤثر في الجماعات والأفراد الذين استدرجوا إلى ثقافة الاستهلاك وانغمسوا في المتع السطحية والمبتذلة التي تقدمها الثقافة البرجوازية، ففقدوا بذلك هويتهم الإنسانية، واتجهوا نحو الاغتراب.

لقد شكّل الاغتراب المفهوم الرئيس عند شريعتي في تناوله مسألة الإنسان. وقد استند إليه من بعده الماركسي تحديداً لتفسير الجوانب الأخلاقية والاجتماعية للإنسان في ظلال الرأسمالية. ويظهر ذلك في اعتقاده أن الرأسمالية تولد الاغتراب في كل قطاعات

المجتمع، بحيث أصاب الاغتراب والتغرب عن الذات والهوية الفقراء والأغنياء على السواء. لقد تغرب الأغنياء عن ذواتهم البشرية، حين أصبح تراكم الثروة لديهم هو الأساس لوجودهم. أما الفقراء فقد استغلوا على نحو فظيع من قبل الطبقة الحاكمة، فتم تحويلهم إلى سلع استهلاكية، فغربوا عن معنى العمل وغاياته النبيلة، ما أوقعهم تحت وطأة شديدة نفسياً وجسدياً.

لقد أصبح الفقراء بفعل هذا الاغتراب كائنات ينظر إليها كوسائل لإشباع حاجات الآخرين، وبالتالي فهي لا تعمل من أجل نفسها، بل من أجل الآخرين. الاغتراب هو أن يتحول الإنسان إلى مجرد سلعة لا يحس ولا يشعر، فيبتعد عن ذاته، وعن عمله ويخضع لواقعه من دون أي قابلية للتمرد أو الثورة.

لم يصف شريعتي واقع الإنسان المعاصر وأزمة الاغتراب عنده إلا لكي يدعوه في مرحلة لاحقة إلى الثورة وإعلان العصيان على هذا الواقع المأزوم. ولم يكن ذلك ممكناً إلا بأيدولوجيا ثورية واعية على النمط الماركسي عنوانها الرئيس الوعي، وأدواتها طبقة الرجال الفاعلين الذين لديهم الشخصية والخبرات الكافية لنشر هذا الوعي بين طبقات المجتمع المقهورة. وتلك المهمة تقع، على عاتق المثقفين الذين يجب أن يكون لديهم تأثير فاعل على المجتمعات، ليفضحوا الوعي الزائف للجماهير الذي روجت له الثقافة البرجوازية، القائمة على استغلال البشر من خلال أدوات أيديولوجيا مزيفة كالدين الذي استخدم وسيلةً لاستحمار الجماهير وتخديرهم لمنعهم من إحداث أي تغيير سياسي أو اجتماعي جذري. هكذا هضم شريعتي أفكار ماركس السياسية محدثاً فيها بعض التعديلات والتحديثات، بما يتناسب مع المجتمع الإسلامي وإنسانه، فاستخدمها في صنع أيديولوجيا جديدة تهدف إلى وقف التلاعب بوعي الجماهير واستغلالها من خلال السيطرة على أفكار طبقة البروليتاريا، فكان هدفه تحرير إنسان هذه الطبقة من شهوة الاستهلاك وثقافته التي كرسها الرأسمالية اللإنسانية، فضلاً عن تحرير الإنسان أيضاً من الخرافات والجمود والاستعمار والاستحمار والرجعية والتعصب الأعمى. هذا هو جوهر الإصلاح السياسي المتمثل

بتحرير الإنسان من الاستبداد الفكري والاقتصادي، ودون ذلك لا معنى لأي فكر سياسي. إذاً، انطلق شريعتي مما اعتقده حقيقة واحدة تلخص حال الإنسان المعاصر وتوصف واقعه، هذه الحقيقة تعبر عن نفسها من خلال القاعدة الاقتصادية، ولو أضاف إليها شريعتي بعض العناصر الفرعية. ومفاد هذه الحقيقة، أن الطبقة التي تسيطر على القوى المادية في المجتمع (وسائل الإنتاج وأدواته)، هي نفسها التي تسيطر في الوقت نفسه على القوى الفكرية والعقلية. فالطبقة التي تمتلك أدوات الإنتاج، تمتلك في الوقت ذاته الإنتاج الفكري والعقلي، وهذا ما جعل الإنسان يقع تحت سيطرة النظام الرأسمالي وأفكاره، وطقوسه الاجتماعية. وباختصار، بنى شريعتي نقده الاجتماعي على جدلية الاستعمار (الإمبريالية) التي تقوم على نهب الموارد والمواد الأولية للشعوب، والاستعمار (الاستعمار الجديد) القائم على السيطرة النفسية والروحية غير المباشرة عليها.

خاتمة

لا يمكن فهم أي مفكر أو تحليل أفكاره من دون الرجوع إلى الظروف السياسية والاجتماعية والحالة الثقافية التي عاصرها. أن تبحث في المعنى المخفي عند علي شريعتي، أو أن تغوص في تفسير نصوصه وأفكاره، فهذا يُشكل في ذاته مخاطرة مهمة، لما تحويه تلك النصوص من دلالات ومعانٍ شكلت تفاسيرها أو تأويلها إشكالات واستنتاجات متناقضة في حقول السياسة والدين والاجتماع.

ولعل هذه التناقضات تكون في الوقت ذاته، دافعاً مهماً نحو إعادة قراءة فكر علي شريعتي، ومحاولة إبراز المسكوت عنه في هذا الفكر، وإعادة تبيان روح العصر الذي أنتجه. لقد طرح شريعتي على نفسه القيام بدور المفكر الواعي لمتطلبات العصر، والمدرک لعجز مجتمعه وركوده، على غرار المفكرين اليساريين في العالم العربي، لذلك كان يصور دوره للآخرين بوصفه الوحيد القادر على الثورة والنضال، على كل هذا التردّي في الأوضاع السياسية والاقتصادية التي كانت سائدة في إيران آنذاك. ممّا لا شك فيه، ينضم شريعتي إلى صفوف المعارضين لهذا النظام إلى جانب الجبهة العريضة المتنوعة عقائدياً وسياسياً آنذاك، إلا أنه تميز عنها بخطاب فكري حاول أن يجمع بين التراث والحداثة، من خلال إعادة قراءة منهجية لهذا التراث وإحيائه بطريقة يكون فيها أداة فاعلة في تغيير الأوضاع السائدة.

وبالفعل استطاع شريعتي بواسطة قلمه المقتدر وأسلوب بيانه الفصيح، أن يعبر عن أعماق الأفكار السياسية وأعمق الموضوعات الاجتماعية فيصوغها صياغة مقبولة جماهيرياً، ولكن دائماً ما كان يوجد في كتاباته بعض من الاستعارة التي تحوي شيئاً من الإبهام، لذلك قادتنا هذه الدراسة بعد التعمق في أفكاره ونصوصه إلى جملة من الاستنتاجات المهمة،

نستطيع أن نختصرها بجملة واحدة؛ إن أفكار شريعتي ونصوصه تتجه نحو إعادة تصميم الإسلام كدين، والتشيع كمنهج ضمن أيديولوجيا حديثة، تتخذ من المادية - التاريخية عُدّة منهجية لها.

لقد حملت كلمة أيديولوجيا عند شريعتي معاني مختلفة: معنى النظرة إلى الكون والإنسان، معنى العقيدة ومجموعة القيم، واحتوت على مجموعة من الأهداف السياسية والاجتماعية، التي حللت الظواهر الاجتماعية والتاريخية في ضوء مناهج الحتمية التاريخية. فشريعتي المسكون بها جس أيديولوجي متضخم، أراد أن يضع خطة الطريق إلى المجتمع والإنسان، جازماً أنه من دون أيديولوجيا لا يمكن حل المشكلات أو بناء مجتمع. أما الاستنتاج الذي نصل إليه، فهو أن الفكر الأيديولوجي الذي يحمله شريعتي يختلف عن الفكر الإسلامي الشيعي التقليدي، لناحية تركيزه الدائم على الدنيا التي هي الأصل عنده، أما الآخرة فهي تابعة للدنيا. النضال هو نضال اجتماعي هدفه مجتمع لا طبقي متساوٍ تسوده العدالة الاجتماعية، تلك هي القضايا الأساس التي بنظره هي أهم من القضايا الأخرى، وهذا يظهر مدى تأثره بالفلسفة الماركسية التي أهملت الجانب الأخرى، وركزت على الواقع الأرضي.

لقد كان شريعتي مفكراً يسارياً بامتياز. فما ينطبق عليه ينطبق على مجموعة من مفكري اليسار في العالم الإسلامي في ستينيات القرن الماضي وسبعينياته، الذين استخدموا التفكير الماركسي القائم لأنه أداتي^(١)، يمكن من خلاله نقد الأوضاع الداخلية للأنظمة القائمة على الاستبداد والاستغلال، كما يمكن استخدامه في نقد سياسات الغرب والاستعمار تجاه الدول الإسلامية.

ففي الداخل الإيراني، كان الطرح الأيديولوجي عند شريعتي وليد العلاقات الطبقية والاستبداد السياسي لنظام الشاه الحاكم، وتخاذل البعض في المؤسسة الدينية وسعيهم إلى تبرير الأوضاع القائمة بشعارات دينية. يقول شريعتي في هذا الصدد: «إنني ابن هذه الأرض وأتتمي إلى طائفة من أناسها، إنني عدو الإقطاعية، أكره البرجوازيين الصغار في المدن،

(١) راجع: عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠١٤، ص ٤٧.

الذين ربطوا دينهم بدكاكينهم، وربهم قابع في داخلهم، وأنبياءهم المئة والأربعة والعشرون ألفاً هم نقودهم»^(١).

نستدل من هذا النص أنّ العدوانية الشديدة التي يكنها شريعتي للطبقة الثرية، والتي يمكن ربطها بإحساسه الخاص بفقدان المكانة الاجتماعية، لانتمائه إلى الطبقة الفقيرة داخل المجتمع الإيراني، هذه الأسباب الواقعية والذاتية كانت في أساس دعوته إلى مجتمع قائم على المساواة والعدالة الاجتماعية والحرية.

من هذا الجانب يُفهم شريعتي، فطرحة الأيديولوجي وليد المشهد السياسي والظروف الاجتماعية والاقتصادية التي سادت إيران في فترة الحكم البلهوي. لذلك كانت أفكاره ومنهجه النقدي مطابقة للواقع الاجتماعي - السياسي آنذاك، فضلاً عن الحالة الفكرية داخل أوساط الشباب الإيراني. فقد كان الصراع على أشده بين الإسلام والماركسية التي لم ير شريعتي فيها إلا أداة مهمة للنضال ضد الاستبداد، ويمكن للإسلام الاستفادة منها في صراعه ضد الرأسمالية.

هكذا استفاد شريعتي من الماركسية كأداة للتحليل والنقد، قارب فيها الإسلام بوصفه هوية دينية - حضارية من خلال منهج بحثي استدل فيه على كل عناصر الصراع داخل الإسلام ماضياً وحاضراً. لقد أسقط المنهج الديالكتيكي على تاريخ الإسلام، وفسّره تفسيراً طبقياً خالصاً، فأضحت روايته لفلسفة التاريخ الإسلامي تشبه إلى حد بعيد ما نجده في وصف ماركسي كلاسيكي للتاريخ. هذه الرواية بنيت على الإيمان بالاحتمية التاريخية والتناقضات الديالكتيكية والصراع الأبدي بين قوتين متعارضتين منذ فجر التاريخ، ولكن شريعتي أضاف إليها أهمية الدين والصراع الاعتقادي الناتج منه، لكنه أحاله إلى تفسيره الطبقي مرة أخرى. فالإضافات البسيطة التي ألحقها شريعتي في هذا المجال لا تعدو كونها فيوضاً بسيطة للقاعدة المادية الحقيقية.

أما في الحاضر، فقد حول شريعتي الماركسية إلى عدة منهجية لرصد كل ملامح

(١) انظر: علي شريعتي، الصحراء، ترجمة حسن الصراف، جامعة الكوفة، دار الرافدين، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٧، ص. ٢١.

الركود والتخلف داخل إيران والعالم الإسلامي، إذ استعان بها في الهجوم على الأمراض التي وجدها في المجتمع الإيراني، وأبرزها عدم المساواة الاقتصادية، وغياب العدالة الاجتماعية، وسوء توزيع الثروة، وغياب الحرية، وسيطرة الاستبداد، فضلاً عن الاستحمار الديني الذي كان يسعى لنشر التجهيل وشل الوعي والقدرة على التفكير.

رأى شريعتي في هذه الأمراض نتيجة طبيعية لسيطرة نظام طبقي استبدادي تحكمه برجوازية تخضع للاستعمار الخارجي، الذي يهدف إلى استغلال الشعوب على الصعيدين الاقتصادي والسياسي. لم تعد الماركسية مع شريعتي لاهوتاً مادياً، بل منهجاً علمياً جديلاً، أضاف إليه بعض التعديل بما يتناسب مع طبيعة المجتمعات الإسلامية. وهذا ما يدل على أن الماركسية نفسها ليست أحادية الجانب، بل يمكن أن تخضع لقراءات عديدة متميزة. لذلك نرى أن شريعتي استخدمها لتحليل الواقع المادي والاجتماعي الإيراني الإسلامي وتفسيره بأوسع وأشمل تصور ممكن. فهي كانت الأداة لمحاربة الرجعية التي كانت تمسح الإسلام والتشيع. والمقصود بالرجعية بعض رجال الدين المتحالفين مع نظام الشاه، الذين وقفوا ضد أي تغيير أو تبديل في الأوضاع القائمة، كذلك كانت الأداة أيضاً في محاربة النظام السياسي القائم وتبيان استبداده وفضح تصرفاته، فضلاً عن أنها شكلت المرجعية في محاربة الرأسمالية الغربية والإمبريالية المتوحشة. هكذا وجد شريعتي في الماركسية ضالته الأداتية والمنهجية، واستخدمها في تناول قضايا السياسة والدين والاجتماع والإنسان.

لا بد لنا من القول إن شريعتي لا ينتمي إلى دائرة الفكر الإسلامي الشيعي التقليدي، الذي حاول معظم دارسيه أن ينسبه إلى هذا الفكر، فهو برأينا قد نهج نهجاً مغايراً للفكر الشيعي التقليدي في قراءته للإسلام ماضياً وحاضراً، ولا يمكن الركون إلى فكرة أن تأثيره بالماركسية هو تأثير عابر لا يمكن الاستناد إليه، بل نرى أن نصوص شريعتي تعطينا فكرة مختلفة عن الإسلام والتشيع؛ فمعرفة الإسلام تكونت من طريق فلسفة التاريخ القائمة على المادية التاريخية، حيث نرى أن شريعتي يتميز في تحليله عن السائد في إيران الإسلامية. فالمجتمعات بنظره تقسم طبقياً بين مجتمعات الشرك (الرفاه، والغنى) والتوحيد (الفقر، العوز). هذا التحليل الجوهرى في فكره، ليس سوى تيار يسرى في تاريخ البشرية كلها

وخصوصاً الإسلام، ومن ضمنه التشيع الذي رسم له شريعتي صورة طبقية خالصة، باعتباره حركة ثورية داخل الإسلام، تحمل معاني الرفض والحركة والنهوض، لكل ما هو سائد داخل الإسلام السلطوي والتاريخي.

لقد تحول التشيع مع هذه القراءة بعد أن كان لا يحمل أي مدلول سلبي أو إيجابي^(١)، تحول إلى حركة ثورية تقوم على نبذ الأسس البرجوازية والتمرد على الأحاسيس المخدرة التي تسيطر على الإنسان، إنه تشيع أحمر يحصر رسالته في نطاق الظروف الواقعية، تشيع يتعد عن الموائد الروحية لأن انتشار الجوع والفقر يجعل من الحياة الروحية أمراً ثانوياً^(٢)، فالحياة المادية ومتطلباتها ومحاربة العلل فيها هي أساس النضال ومنطلق الثورة.

لقد كانت الغاية الأساسية من أدلجة الدين عند شريعتي تحويله إلى دين حركي ثوري، يهتم بالقضايا الاجتماعية الواقعية. إنه دعوة لهدم الدين الرأسمالي الزائف الذي يستغل بؤس البشر وآلامهم، لذلك كانت الأيديولوجيا عنده دعوة إلى هدم نمط معين من الدين من الناحيتين الاجتماعية والحياتية. من هذه الزاوية تحديداً، يقف شريعتي إلى جانب ماركس في تصوره من أن بعض الفهم للدين هو فعل تخدير، ولذلك لا بد من تحرير الدين من العناصر التي خدرته ولا يكون ذلك إلا بتحرير الإنسان أولاً.

حاول شريعتي أن يُثبت مراراً عبر نصوصه وأفكاره أن الإسلام يجد نفسه في الماركسية، لذلك كان دائم الدعوة إلى إله لا يبعد وجهه عن الفقراء والمساكين. لقد هدف إلى تبيان الوجه الصافي لله الذي يتحالف مع الفقراء ضد الأسياد، ولكن على الإنسان أولاً أن يتحرر من كل القيود والعوائق التي تعترض طريقه فيرفضها ويثور عليها، وذلك لكي يصل إلى مجتمع موحد من دون طبقات. هذا هو الإسلام عند شريعتي: إسلام ثوري ينتمي إلى منظومة قيمية ترفض ما تم ممارسته باسم الإسلام من استغلال واستبداد.

يهنأ القول إن المصطلحات الماركسية والمفاهيم الناتجة منها هي كثيرة الاستعمال

(١) راجع: محسن كديور، القراءة المنسية، ترجمة سعد رستم، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى،

بيروت ٢٠١١، ص ٩٤.

(٢) راجع: علي شريعتي، الصحراء، مرجع سابق، ص ٣٢.

في نصوص شريعتي، وهذا يدل على مدى افتتانه بالفلسفة الماركسية، إلى حد جعله يُلبس الإسلام ثوباً جديداً ليس فيه، حيث جعل من رموز هذا الدين وشخصياته نماذج حية لثورة طبقية، حاربت الإقطاع والبرجوازية، فكان هدفها الوحيد العدالة الاجتماعية والمساواة الطبقة، فضلاً عن تفسيره للنص الديني الذي حصره بمنطق الصراع الطبقي، مركزاً فيه على أهمية القضايا الاجتماعية الواقعية ومكانتها، مهملاً الأبعاد الميتافيزيقية.

وخلاصة القول في هذا المجال، لقد شكلت الماركسية برأينا سلاحاً منهجياً في رفض الواقع داخل إيران وخارجها. هذا الجنوح في فكر شريعتي نحو المنهج الماركسي ليس وليد الصدفة، إنما له مبرراته الاجتماعية والسياسية والواقعية، أضف إلى ذلك الحيوية التي يتمتع بها هذا المنهج وامتلاكه أدوات نقدية، استطاع من خلالها شريعتي أن يفضح الأوهام، ويعري الواقع، واقع المجتمعات الإسلامية المتأخرة اقتصادياً والمتخلفة فكرياً، وتعاني أوضاعاً شبه إقطاعية، وتسلط أقلية ضئيلة على الحكم، وفي نفوذ هيكل ديني قوي مناهض لكل الأفكار العصرية.

لقد استخدم شريعتي المنهجية الماركسية، لتفسير الواقع الإيراني، في المجالات السياسية والاجتماعية وغيرها، لذلك كانت الماركسية متوافقة منطقياً وقماشياً مع ما يحمله من أفكار، خصوصاً أن شريعتي يعتقد ثم يستدل، فهو تعامل مع الماضي والحاضر بأفكار مسبقة، أسقط عليها ما يحمله من أفكار واستخدمها كدلائل واقعية على صحة ما افترضه سابقاً. هكذا وجد شريعتي ضالته المنشودة لتحقيق التغيير وقلب الأوضاع القائمة، ومن أحسن من الماركسية لتحقيق هذه الغاية.

والسؤال المهم، هل كان من المفترض أن يخطو مشروع شريعتي التغيير الثوري خطوة إلى الأمام بعد سقوط حكم الشاه؟

لقد قدم شريعتي مشروعاً سياسياً وفكرياً قوامه اللحظة التاريخية والحالة الاجتماعية الاقتصادية التي كانت سائدة آنذاك، فربط هذا المشروع بالنضال الفعلي، لينقله من مستواه النظري إلى مستواه العملي. ولكن الوقت لم يسمح له بمتابعة هذه العملية، أو أن يتسنى له متابعة تأثيراتها في صفوف الشباب الإيراني بعد الثورة، لذلك لا يمكننا إصدار حكم قطعي

على هذا المشروع كون التطبيق هو الفضاء الوحيد الذي يسمح بقراءة موضوعية للأفكار النظرية، لأن الأفكار تكشف عن حدودها في حقل الممارسة لا في حقل التدليل الفكري ونقد النصوص.

ولكن من الضروري الخروج ببعض الخلاصات عن الفكر الذي حملته شريعتي في ميادين السياسة والاجتماع والدين. فقد شكل الدين المؤدلج اجتماعياً عنصراً أساسياً في مشروع شريعتي الفكري، حيث قدمه بمنظور مختلف عن الاتجاهات الدينية الشيعية التقليدية، إن من حيث قراءته للنص الديني أو تفسيره للتاريخ الإسلامي أو حتى لمتابعته للواقع السياسي والاجتماعي السائد آنذاك. ولعل ما تحويه نصوص شريعتي من رفض لتقديس الرموز، ونقد للإيمانية الشعبوية، وانتقاد لاذع للبعض في المؤسسة الدينية، وتشكيك دائم بغاياتهم وممارساتهم، وتقديمه طرحاً سياسياً لنظام الحكم ينطلق من الدين لكنه لا يقف عنده، بل يجعله مصدراً مهماً إلى جانب مصادر عدة أفرزتها التجربة التاريخية للإنسان في هذا المجال، أهمها الماركسية التي استند إليها شريعتي في مشروع «الديمقراطية النقية». كل ذلك يدل على أننا أمام قراءة متجددة ومختلفة للإسلام والتشيع، قراءة تهدف إلى إعادة صوغ العلاقة بين الإطار النظري والبعد الاجتماعي للدين، وهذا الأخير والواقع السياسي المعاصر.

في النهاية، إن معظم الأسئلة التي أثارها شريعتي، أو القضايا التي تناولها، أو الإشكالات التي طرحها، نراها حاضرة وبوضوح في العالم العربي، لما يوجد من قضايا فكرية وسياسية مشتركة بين إيران وبينه بحكم الجغرافيا والتاريخ. لذلك لا بد من الاطلاع على أفكار شريعتي وعلى نصوصه في الدول العربية، خصوصاً أنه يُعتبر من أهم الرموز الفكرية الإيرانية في رفض العصبية القومية المتمزقة، وناقداً لاذعاً للمذهبية والطائفية. لقد عبر بنصوصه عن عقل حر ومنفتح على الآخر، وعن إيمان عميق بحق الاختلاف والتمايز، واحترام الخصوصية، ولم نعثر في كل أدبياته على ما يشير إلى تقوقع أو تطرف، بل على العكس من ذلك كله، فقد مارس النقد التاريخي والواقعي على الجميع من دون استثناء، كما تميز بخطاب مختلف عن السائد في الفكر الشيعي التقليدي.

إن التعرف إلى فكر علي شريعتي ضروري للخروج من الصورة النمطية عن المفكرين في إيران، وحاجة ماسة لوضع أسس الحوار بين العرب والإيرانيين، ومهم لتخفيف الصراع المذهبي بين السنة والشيعة، وإخراجه من الواقع السياسي إلى حيزه الفكري الاختلافي القائم على تقبل الآخر واحترامه، فضلاً عن أنه يُشكل نموذجاً للحوار والنقاش والتواصل بين الأطياف المختلفة في المجتمعات التعددية.

أخيراً، لا يمكن تجاوز فكر شريعتي إلا بعد قبوله والتعرّف إليه والاعتراف به.

الملحق

نبذة عن حياته

علي شريعتي: من الطفولة إلى الوفاة

ولد علي شريعتي سنة ١٩٣٣م في قرية «كاهك» التابعة لمدينة سبزوار القريبة من مدينة مشهد الإيرانية، وهو الولد الوحيد لأسرته، وكان والده يدعى محمد تقي شريعتي، وهو عالم دين، عين معلماً، وكان إضافة إلى هذه الوظيفة، يشتغل في المطالعة والبحث في مجال العلوم الدينية^(١).

أما والدته فكانت من أسرة بسيطة الحال، اعتادت العيش كادحة متفانية، وروي عنها التزامها الديني القوي، ربت أسرتها المكونة إضافة إلى علي من أخوات ثلاث طاهرة وطيبة وبتول.

١ - المدرسة الابتدائية

تعلم علي، على غرار أقرانه في القرية، القرآن الكريم حتى سن السابعة، حيث قام أبوه بعد ذلك بتسجيله في مدرسة «ابن يمين» في مدينة مشهد. وكان معلموه يشكون عدم انصياعه للقوانين واللوائح المدرسية. حيث كان كثير التغيب عن الحصص، وكان معلموه دائمي الشكوى لدى والده من تكاسله وقلة اهتمامه، بل إن علياً نفسه اعترف لاحقاً بكرهه لكل ما يتعلق بالمدرسة، سواء أكان حضور الحصص، أم المذاكرة، أم إنجاز الفروض، أم حتى

(١) راجع: بوران شريعت رضوي، طرحي ازيك زندكي، (صورة لحياة)، منشورات جابخش، الطبعة الأولى، طهران ١٩٩٥، ص ٨.

الالتزام بسلوك انضباطي معين، ويصف نفسه في هذه الفترة بأنه كان «بليداً» و«كسولاً»^(١). لكن هذا الطالب الذي كان يبدو غير منظم، أثار أحياناً بأسئلته دهشة معلميه، فقد كان يبدي توقفاً خالصاً لقراءة الكتب الفلسفية والمعرفية الموجودة في مكتبة والده. إلا أن مطالعته لهذه الكتب لم تكن تناسب سنه الغضة، فامتلاً ذهنه بالشكوك والتشويش.

٢ - المدرسة الثانوية

في أيلول من عام ١٩٤٧م التحق علي شريعتي بمدرسة «الفردوسي» الثانوية، وقد التحق علي بهذه الثانوية لأن والده كان معلماً منتظماً فيها، يدرس اللغة العربية وآدابها. في هذه المرحلة الثانوية كان علي محبوباً بين زملائه الذين اعتبروه تلميذاً كسولاً لكنه اجتماعي حلو المعشر. وكان معروفاً بهدوئه وحكمته وسرعة بديهته وتعليقاته الذكية، حيث كان لديه حضور طاغ بين زملائه^(٢).

لم يواصل علي الدراسة إلى دبلوم الشهادة الثانوية، بل اتخذ مساراً آخر، نزولاً على رغبة والده، فدخل في عام ١٩٥٠م امتحان القبول في كلية المعلمين (دانشسرای مقدماتی)، حيث أراد له والده أن يتبع خطاه في سلك التعليم، إضافة إلى أن الحالة المادية المتواضعة للأسرة هي السبب الرئيس الذي دفعه إلى الالتحاق بالكلية.

ظل علي في هذه الفترة معروفاً بإهماله وقلة انضباطه، لكنه كان يشارك في أنشطة ثقافية ومسرحية ينظمها الطلاب. في هذه الفترة تحديداً بدأ انخراط علي في السياسة، وسرعان ما غدا شخصاً مؤثراً بين أنصار محمد مصدق^(٣) في الكلية. إذ كانت الميول السياسية للطلاب انعكاساً للمجتمع الإيراني في ذلك الوقت، فقد كان من الطبيعي أن تتكرر المجادلات والنزاعات السياسية في هذا المجتمع المصغر.

(١) راجع: علي رهنما، علي شريعتي سيرة سياسية، مرجع سابق، ص ١١٨.

(٢) راجع: المرجع نفسه، ص ١٢٠.

(٣) محمد مصدق (١٨٨٢ - ١٩٦٧) رئيس وزراء إيران، انتخب مرتين سنة ١٩٥١ و١٩٥٣، أسس حزب الجبهة الوطنية، قام أثناء فترة حكمه بإصلاحات اجتماعية وسياسية واسعة كتأميم صناعة النفط الإيرانية.

تصدى على شريعتي في تلك الفترة لخطاب حزب توده الشيوعي وكان في صف الطلاب المصدقين، حيث استمرت الحال بين الطرفين ما بين مناظرات وجدالات ومحاولات إقناع أو تخوين حتى وصل الأمر في بعض الأحيان إلى استخدام العنف^(١).

تخرج علي في كلية المعلمين عام ١٩٥٢م، واستلم في خريف السنة نفسها وظيفة من وزارة التعليم في مدرسة «كتاب بور» الابتدائية في أحمد آباد، فكان يدرس جميع المواد لجميع الصفوف. فأصابه ذلك بالملل والتعب نتيجة الساعات الطوال والمواد المتكررة التي كان يدرسها، فشعر بأنه مسجون في بيئة خانقة. لذلك عمل على إكمال دبلوم الثانوية، واستعد للامتحانات عام ١٩٥٤م، اجتاز الامتحانات الشفوية والتحريرية لدبلوم الثانوية الأدبي بنجاح.

٣ - مرحلة الدراسة الجامعية

مع تأسيس كلية العلوم والآداب في مشهد، ورغبةً منه بمواصلة التعليم، انتسب شريعتي إلى فرع الآداب الفارسية، ومارس إلى جانب الدراسة والتدريس نشاطات ثقافية وأدبية من جملتها: «في سنة ١٩٥٦م قام بتأسيس جمعية أدبية للدفاع عن الشعر المعاصر دعا إليها الكتّاب والشعراء الشباب المجددين في إقليم خراسان»^(٢).

إضافة إلى ذلك، كان علي شريعتي يزاول أيضاً النشاط السياسي، حيث اعتقل في سنة ١٩٥٧م، بسبب عضويته ونشاطه في «نهضة مقاومة ملي» (حركة المقاومة الوطنية) مع والده وبقية أعضاء التنظيم في مدينة مشهد، وأرسل إلى طهران حيث حبس في سجن «قزل قلعة» لعدة أشهر. قبل إنهائه دراسته الجامعية، تزوج من زميلة له في الجامعة تدعى بوران شريعت رضوي، وقد أثمر هذا الزواج صبيّاً واحداً وثلاث بنات. تخرج شريعتي في كلية

(١) راجع: سيد حميد روحاني، نهضة امام خميني، الجزء الثالث، مركز اسناد انقلاب اسلامي، طهران ١٩٩٠، ص ١٥٩.

(٢) انظر: جعفر سعدي، سالشحر زنديكي علي شريعتي (كرونولوجيا سيرة علي شريعتي)، شخصية وفكر الدكتور علي شريعتي، منشورات جابخش، الطبعة الثانية طهران، ص ٢٥٧.

الآداب في مشهد سنة ١٩٥٩م، وبسبب ماضيه السياسي، رفضت السلطات الأمنية أن تمنحه إذناً لإكمال دراسته في الخارج، على الرغم من نيته المرتبة الأولى في الجامعة.

٤ - سنوات الدراسة والإقامة في فرنسا

توجه شريعتي إلى فرنسا في بعثة دراسية، بعد مساع حثيثة، أدت إلى إزالة العقبات التي كانت تحول دون سفره إلى الخارج. وقد كان هدفه إكمال الدراسة في فرعي التاريخ وعلم الاجتماع، لكنه أدرك أن شهادة الدكتوراه تتطلب منه إكمال الدراسة في فرعه الذي تخرج فيه - الآداب الفارسية، من هذا المنطلق قام بتصحيح وترجمة رسالة الدكتوراه بتوصية من جيلبرت لازارد، أستاذ اللغة والأدب الفارسي، واختار أن يكتب تعليقاً على «تاريخ فضائل بلخ»، تأليف صفي الدين^(١).

وإلى جانب العمل على إعداد رسالة الدكتوراه، بدأ شريعتي دراسته الحكومية وغير الحكومية في علم الاجتماع الديني وتاريخ الإسلام، وكان يقوم غالباً بدراساته وبحوثه الأساس في مركزين، الأول في كلية فرنسا «College de France» على يد أساتذة كبار مثل جورج غورفيج^(٢) «George Gorviche» في حقل علم الاجتماع الديني، والأخرى في المركز الوطني العالي للأبحاث CNRS في علم الاجتماع الديني على يد أساتذة مثل جاك بيرك^(٣) «Jaques Berques» وآخرين.

وقد شكلت سنوات الإقامة في فرنسا فرصة ثمينة له للتعرف أيضاً - إضافة إلى الدراسة - إلى الواقع الاجتماعي في ذلك البلد، ومن جملة ذلك الحركات الاجتماعية، فقد كانت فرنسا في تلك الفترة، وبسبب أزمة الجزائر، دولة مثقلة بالقلق والاضطرابات، حيث كانت

(١) راجع: جعفر سعيدي، شخصية وفكر الدكتور علي شريعتي، مرجع سابق، ص ٢٥٧.

(٢) جورج غورفيج: (١٨٩٤-١٩٦٥)، عالم اجتماع فرنسي من أصل روسي، اهتم في مجال علم اجتماع المعرفة، وتميز بدراسة مفهوم الظاهرة الاجتماعية.

(٣) جاك بيرك: (١٩١٠-١٩٩٥)، مستشرق فرنسي، له دراسات في التاريخ الإسلامي والعربي، كما ترجم معاني القرآن.

«جبهة التحرير الجزائرية» تناضل ضد الاستعمار، وكان في فرنسا عدد من المثقفين الذين تعرّف إليهم يعارضون استعمار الجزائر، وكان هو نفسه معارضاً للاستعمار أيضاً، فراح يتصل ويتعرف من قرب إلى بعض شخصيات ومجاهدي «جبهة التحرير الجزائرية»، حتى أنه تعاون من طريق كتابة مقالات، مع جريدة الجبهة الناطقة باللغة الفرنسية^(١).

خلال فترة إقامته في فرنسا التي استمرت ٥ سنوات، استطاع شريعتي أن يتنفس أجواء الحرية، ويكمل دراسته بعيداً عن الاستبداد الذي كان جاثماً على صدر شعبه، غير أنه لم يكن بعيداً من قضايا بلده والأحداث التي عصفت به في تلك الفترة، وكذلك، كان إلى جانب الدراسة في فرنسا، يمارس نشاطه السياسي ضد الحكومة المستبدة في إيران، وذلك عبر انضمامه إلى «نهضة ملى إيران» (الحركة الوطنية الإيرانية) حيث شارك في نشاطات المنظمات الطلابية الإيرانية في الخارج، عبر كتابة البيانات والقيام بمسيرات الاحتجاج ضد النظام^(٢).

كما كانت له صلات وثيقة ببعض الصحف والمجلات التي كانت تصدر خارج إيران، ومن جملتها «إيران آزاد» كما قاد مع رفاقه خارج إيران حركة «نهضة آزادي إيران» (حركة الحرية الإيرانية)، وأخيراً عاد إلى البلاد بعد إكمال دراسته التي توجت بنيله درجة الدكتوراه.

٥ - العودة إلى إيران

قامت الحكومة الإيرانية باعتقال علي شريعتي عند عودته إلى إيران لحظة دخوله الحدود الإيرانية - التركية، وتم نقله إلى طهران بسبب نشاطه السياسي خارج البلاد، حيث قضى عدة أشهر في سجن «قرل قلعه».

وفيما بعد رفض طلبه للتدريس في الجامعة، ما اضطره إلى الانخراط بالتدريس في المدارس الثانوية في مدينة مشهد، وبعد سنة من عودته إلى إيران في عام ١٩٦٦م، وبسبب

(١) راجع: بوران شريعت رضوي، صورة لحياة، مرجع سابق، ص ٧٠.

(٢) راجع: حامد ألعار، الثورة الإسلامية في إيران، ترجمة مرتضى الأسدي وحسن حيدري، منشورات قليم، ١٩٨١، ص ١٠١.

حاجة كلية الآداب - جامعة الفردوسي في مشهد - إلى أستاذ في مادة التاريخ، وجهت إليه الدعوة للتدريس في تلك الجامعة، فشغل منصب أستاذ مساعد فيها.

أقبل شريعتي في هذه الفترة على الكتابة، إلى جانب ممارسة مهنة التدريس، وتصف زوجته نهمه وعشقه للقلم والكتابة، بأنه كان يظل مستيقظاً طوال الليل، مستغرقاً في الأفكار حتى ينسى أسرته بالرغم من ارتباطه العميق بها، فقد كان يبحث - بأي ثمن - عن خلسة ليكتب فيها^(١). كان طلبته ينسخون محاضراته الدراسية، كي يتمكن هو فيما بعد، في فرصة مناسبة، من تنقيحها وتصحيحها وطبعها.

٦ - نشاطه في حسينية إرشاد

تلقى شريعتي دعوة في سنة ١٩٦٩م من القائمين على «حسينية إرشاد» في طهران لإلقاء الخطب من على منبرها، وهكذا بدأ نشاطه في الحسينية، إلى جانب تدريسه في الكلية وإلقائه المحاضرات في جامعات أخرى، وكان يهاجم في خطبه ومحاضراته تلك، بشكل مبطن، النظام آنذاك، من جملتها محاضرة «امت وامامت در جامعه شناسي»، (الامة والإمامة في علم الاجتماع)، «تمدن و تجدد»، «الحضارة والتحديث»... إلخ، وأدى مجموع هذه العوامل إلى إثارة سخط مديرية الأمن العام عليه، فقامت بالضغط على إدارة الكلية، التي قررت إحالته على التقاعد في عام ١٩٧١ بذرائع شتى، منها عدم الالتزام بقوانين الجامعة، وذلك بعد خمس سنوات من التدريس فيها.

كان علي شريعتي يربح إلقاء المحاضرات الجماهيرية على التدريس الكلاسيكي، ولذلك أخذ يكتف من نشاطه في «حسينية إرشاد». إضافة إلى إلقاء المحاضرات، كان يسهم في أنشطة ثقافية وأدبية ودينية عديدة، وكتيجة للتأثير الكبير الذي تركته هذه البرامج على أفكار الشباب، أغلقت السلطات الحكومية هذا المركز الثقافي في سنة ١٩٧٢م، فأوصدت بذلك أبواب الحرية في وجه شريعتي الذي بدأ فصلاً جديداً من حياته متوارياً عن أنظار السلطة، لكن هذه الأخيرة لجأت إلى اعتقال والده الشيخ الطاعن في السن، كوسيلة للضغط

(١) راجع: جعفر سعدي، شخصية وفكر الدكتور علي شريعتي، مرجع سابق، ص ٢٥٩.

عليه، بعدما عجزت عن الإمساك به، فكانت صدمة كبيرة لم يكن ليتحملها، اضطر في إثرها لتسليم نفسه ليقبع في غياهب الزنانات الانفرادية لمدة ١٨ شهراً، حتى أجبرت السلطة على إطلاق سراحه سنة ١٩٧٦ م.

إلا أن هذه الحرية كانت بمثابة الانتقال من سجن صغير إلى سجن أكبر، ذلك أنه كان تحت المراقبة الدائمة لمديرية الأمن العام التي جردته من كل حقوقه السياسية والثقافية علّها تستطيع إرغامه على التعاون مع النظام.

وقد قامت السلطات، بعد إطلاق سراحه، بنشر مقالاته في نقد الماركسية في صحيفة «كيهان» من دون إذن منه، وهو على الرغم من أنه قضى شهوراً في زنانات النظام كان لا يزال يحتفظ بروح العزيمة، والنضال، فاعترض بشدة على ممارسات جهاز السافاك تلك، وفي وصفه لهذا العمل كتب يقول: «حتى لو أذاقوني ألوان العذاب، فسأجعلهم يتحسرون على كلمة «آه» واحدة تخرج من فمي»^(١).

٧- الهجرة والوفاة

حين بدأت الجدران تنغلق على شريعتي من كل الاتجاهات اقتنع بأنه لم يعد بإمكانه العيش في إيران. كان الضغط يزداد عليه من كل اتجاه، كما أن حياة التقاعد المنزلية أصابته بكآبة شديدة. أضف إلى ذلك أن المساعدات المالية التي كان يرسلها أصدقاؤه أصابته بإحراج شديد وجرحت كبرياءه إلى حد لا يمكن تصوره^(٢).

وإذ أصبح غير قادر على الكتابة أو الخطابة أو التدريس أو البحث أو التفكير أو القيادة، فقد استحالت حياته إلى كابوس لا يطاق. شعر شريعتي بإحباط بالغ لأنه لا يستطيع أن يقدم الذخيرة والأسلحة الفكرية اللازمة للشباب الذي يعيش في حصار وجوع، ويوشك على الهلاك، فأخذ يتأوه في ألم وإحساس بالعار.

(١) انظر: بوران شريعت رضوي، صور لحياة، مرجع سابق، ص ١٠٢.

(٢) راجع: علي رهنما، علي شريعتي سيرة سياسية، مرجع سابق، ص ٧٩٣.

لم يجد شريعتي بعد ضغوط السافاك عليه (جهاز الاستخبارات في نظام الشاه)، أي ملمح للفرح أو الأمل في إيران، واقتنع أن الوجود فيها لن يفيد في شيء، لذلك غادر شريعتي إيران بطريقة سرية حتى لا يكشف أمره لأنه كان ممنوعاً من السفر إلى الخارج وذلك في ١٦ أيار ١٩٧٧ من مطار مهر آباد^(١).

وصل شريعتي إلى لندن، حيث وجد نفسه تائهاً في إنكلترا وليس له مكان يذهب إليه، لكنه استعان بقريب زوجته الذي استضافه بكل ترحاب وحسن ضيافة في منزله بساوتهامتن. عاش شريعتي في تلك الفترة بقلق وتوتر، إذ أصبح مشوّش الذهن من أي مشكلة تواجهه، خصوصاً في ابتعاد عائلته عنه، فقد وجد نفسه مرة أخرى أسيراً للخوف والقلق.

أما الشيء الوحيد الذي جلب له بعض الفرح وخفف من وطأة القلق فكان رسالة من ابنه إحسان وصلت في ٨ حزيران ١٩٧٧. كان لأسلوب إحسان الشعري ومحتوى الرسالة الممتنقى بعناية تأثير كبير في إحساس شريعتي بأن ابنه يمكن أن يسير على خطاه.

لقد أراد شريعتي من خلال إقامته في إنكلترا مواصلة رسالته في أجواء سياسية حرة، وكان يعمل على إعادة إنشاء حسينية الإرشاد الجديدة في لندن، لكن وبعد أقل من شهر واحد على إقامته في هذا البلد، وافته المنية على حين غرة في ظروف غامضة، وهو في الرابعة والأربعين من العمر، وكان ذلك في الثامن عشر من حزيران ١٩٧٧.

يقول تقرير الطبيب الشرعي الصادر بتاريخ ٢١ حزيران ١٩٧٧م إن سبب الوفاة المفاجئة كان «فشلاً قليياً»^(٢). في السادس والعشرين من حزيران ١٩٧٧م، نقل جثمان شريعتي إلى دمشق حيث دفن في جوار مرقد السيدة زينب، وهي شخصية دينية كان شريعتي يقدّرها أيما تقدير ويشعر بالتقارب الشديد بينه وبينها.

٨ - فقرات من وصيته

«أحمد الله، لأنني قضيت العمر في القراءة والتأليف والتحدث إلى الجماهير، فأفضل

(١) راجع: بوران شريعت رضوي، صورة لحياة، مرجع سابق، ص ٢٩٣.

(٢) راجع: سيد حميد روحاني، نهضت امام خميني، مرجع سابق، ص ٧٧٦.

عمل في الحياة هو أن يناضل الإنسان من أجل تحقيق حرية لجماهيره وإنقاذ شعبه... وملحمتي هي أن عملي هو الخطابة والتأليف، ولم أكتب كلمة واحدة لمصلحة الأردال، لقد استخدمت قلمي دائماً لنقل أفكارني إلى الناس وخدمتهم»^(١).

٩ - الخلفية الفكرية لشريعتي

أ- تأثير المفكرين الإسلاميين

لقد كان للسيد جمال الدين الأفغاني^(٢)، محمد عبده^(٣)، محمد إقبال^(٤) تأثير مهم في صوغ أفكار علي شريعتي، حيث اعتبرهم شريعتي رواد الإصلاح الديني والسياسي، الذين أشعلوا نار المعرفة في جسم المجتمعات الإسلامية، ودفعوا المسلمين إلى معترك النشاط الاجتماعي والوطني، والكفاح السياسي^(٥). لقد كان هؤلاء نماذج رائعة لتوفير الأرضية للتحول الفكري لدى الناس لمكافحة الاستعمار والاستبداد، ومع ذلك كانوا مع التقدم والاختراعات الحديثة للغرب.

(١) انظر: علي شريعتي، بامخاطب هاي آشنه (الأعمال الكاملة ١)، منشورات حسينية إرشاد، طهران ١٩٧٧، ص ٥٤.

(٢) جمال الدين الأفغاني: (١٨٣٨-١٨٩٧)، مفكر إسلامي من أصول أفغانية، يعتبر أحد الأعلام البارزين في النهضة المصرية، يمثل تيار التجديد والتطوير في الدين والسياسة.

(٣) محمد عبده: (١٨٤٩-١٩٠٥)، عالم دين وفقه ومجدد إسلامي مصري، يعد أحد رموز التجديد في الفقه الإسلامي ومن دعاة النهضة والإصلاح في العالم العربي، هدف من خلال أفكاره مع جمال الدين الأفغاني للقضاء على الجمود الفكري والحضاري، وإعادة إحياء الأمة الإسلامية لتواكب متطلبات العصر.

(٤) محمد إقبال: (١٨٧٧-١٩٣٨)، مفكر إسلامي، من لاهور في إقليم البنجاب، قامت أفكاره على ضرورة التجديد في الفكر الديني ونبد الخرافة والجهل والتخلف، كان إقبال مؤمناً بالإنسان وبقدراته على النهوض والثورة.

(٥) راجع: محمود عمراني، ريشه هاي تفكر مذهبي (جذور الفكر الديني) منشورات فربخش، العدد ٢، طهران ١٩٩٧، ص ١٧٦.

لقد جمع هؤلاء بين المادية الأوروبية (الصناعة) والقيم الإسلامية، فشكّلوا بذلك الثمرة الأولى للبذرة المزروعة في هذه الأمة البائرة، وكانوا قدوة ونموذجاً للأجيال القادمة. لقد أضحى شريعتي وبوحي من أفكار هؤلاء وبخاصة أفكار إقبال^(١)، إنساناً بقلب شرقي وعقل غربي، فقد ذهب إلى أوروبا من دون أن يقهره الغرب، وعاد إلى بلاده برصيد علمي كبير.

ب- تأثير المعاصرين الإيرانيين

أول من تأثر به شريعتي في مرحلة الطفولة والصبا هو محيط أسرته، وبالتحديد أفكار وتعاليم والده، الذي كان أول من رسم ملامح روحه، وعلمه كيف يفكر، ويبيّن له معنى الإنسانية، وأذاقه طعم الحرية والعفة والمنعة والثبات واستقلال الرأي المباشر^(٢)، باختصار لقد فتح والده عقله على نافذة الدين والمجتمع ولكن من زاوية جديدة، حيث رأى أن عملية فهم الدين تتطلب ثورة شاملة تطاول البنى الرئيسة، لتخليصها من عناصر الضعف والارتقاء، وتحولها إلى عوامل قوة صانعة للحياة.

كما كان لحركة الموحدنين الاشتراكية، وبالأخص المرشد الفكري لهذه الحركة، محمد نخشب^(٣) تأثير على أفكاره وأفكار والده أيضاً، لقد رسم له نخشب حدود التوحيد والشرك في معترك الاجتماع، وبين المستغلين والمستغلين^(٤).

وبلغت حركة المقاومة الوطنية ذروتها بقيادة الدكتور مصدّق المعين الذي نهل منه شريعتي الآراء السياسية في داخل إيران، حيث كان مولعاً بمصدّق إلى الحد الذي كان يعتبره

(١) راجع: علي شريعتي، ما وإقبال (نحن وإقبال)، منشورات حسينية إرشاد، طهران، ص ٢٥.

(٢) علي شريعتي، هبوط در كوير (الهبوط في الصحراء)، منشورات جابخش، الطبعة السادسة، طهران ١٩٩٤، ص ٣٢٦.

(٣) محمد نخشب: (١٣٠٢-١٣٥٥ هـ)، سياسي إيراني تزعم حركة الموحدنين الاشتراكية التي عارضت نظام الشاه في إيران، قامت أفكاره على التوفيق بين العقيدة الإسلامية ومبادئ الاشتراكية.

(٤) راجع: بوران شريعت رضوي، صور لحياة، مرجع سابق، ص ١٦.

زعيماً له^(١). يقول في ذلك: «لقد ناضل زعيمي مصدق، رجل الحرية، الرجل الذي اعتصر ألباً سبعين عاماً من أجل الحرية»^(٢).

ج- تأثير المعاصرين الأجانب

تركت فترة الدراسة في أوروبا أثراً بالغ الأهمية في بلورة شخصية علي شريعتي. فقد تعرف خلال سنوات إقامته في فرنسا إلى عدد من المفكرين والكتّاب والزعماء ومناضلي بعض الحركات الوطنية الآسيوية والإفريقية، حيث أثر كل منهم بشكل من الأشكال في شخصيته وفكره.

ومن الشخصيات التي عرفها عن قرب عالم الدراسات الإسلامية والمستشرق الفرنسي لوي ماسينيون^(٣) «Lewis Massignon»، ولطالما أعرب عن سعادته الغامرة لتعرفه شخصية عظيمة كهذه، لقد منحه ماسينيون نهجاً ورؤية جديدين في تحليل التاريخ الإسلامي والشخصيات الروحية الإسلامية. كذلك كان غورفيج يفيض عليه بأخر مكتسبات ومعطيات علم الاجتماع في الغرب من ماكس فيبر^(٤) فصاعداً، وكذلك الماركسية العلمية والنقدية. أما سارتر^(٥) فقد أطلعته على آراء المدرسة الوجودية، وشكل مثلاً لامعاً للإنسان المسؤول المضحى والمناضل.

(١) راجع: كاظم سامي، مسيرة تبلور فكر شريعتي، منشورات جابخش، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ١١١.

(٢) راجع: علي شريعتي، خود سازي انقلابي، (التهديب الثوري للنفس)، حسينية ارشاد، طهران ١٩٧٧، ص ١٢٨.

(٣) لوي ماسينيون: (١٨٨٣-١٩٦٢)، من أكبر مستشرفي فرنسا، استهواه التصوف الإسلامي فدرس الحلاج دراسة مستفيضة، أعاد اكتشاف الكثير من التراث العربي والإسلامي.

(٤) ماكس فيبر: (١٨٦٤-١٩٢٠)، عالم ألماني في الاقتصاد والسياسة، وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث ودراسة الإدارة العامة في مؤسسات الدولة، وهو من أتى بتعريف البيروقراطية، وعمله الأكثر شهرة هو كتاب الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ويعتبر أهم أعماله المؤسسة في علم الاجتماع الديني.

(٥) جان بول سارتر: (١٩٠٥-١٩٨٠)، روائي وفيلسوف فرنسي، صاحب فلسفة وجودية، من أشهر أعماله: «الوجودية مذهب إنساني» (١٩٤٥)، «الوجود والعدم» (١٩٤٣).

يقول شريعتي عن تأثير هؤلاء المفكرين الفرنسيين على بلورة أفكاره: «أنا أحيي غورفيج وسارتر لأنهما علماني كيف أفكر»^(١).

بالإضافة إلى هذه الشخصيات تأثر شريعتي بـ ألبير كامو^(٢)، ومارتن هيدغر^(٣)، وغيرهما، كما كان لـ فرانز فانون أحد قادة «جبهة التحرير الجزائرية»، نصيب في صوغ أفكاره، فقد تعلم منه نظريات الاغتراب الثقافي والأضرار الناشئة من انتهاكات الإمبريالية^(٤).

اطلع شريعتي في أوروبا على المدارس الفكرية والفلسفية في الغرب من قبيل الليبرالية والاشتراكية والماركسية والفلسفة الوجودية وغيرها، وأفاد من معظمها، وسعى بذهن ثاقب باحث عن الحقيقة وفق منهج علمي محايد، فاقبس بعض عناصرها الإيجابية والبناءة، وضمّمها إلى آرائه ومعتقداته.

لقد استعان شريعتي بهذه المدارس الفكرية والأيدولوجية كأدوات تحليلية من أجل تدوين علم اجتماع حديث، وسعى عبر توظيف هذه الأدوات الأيدولوجية إلى تدوين أسس علم اجتماع ديني وسياسي حديث تكون له تطبيقات عملية مؤثرة ومفيدة، لاكتشاف خبايا المجتمعات الشرقية والمسلمة^(٥). لقد كانت هذه المدارس خزين هائلاً له ساعده على تفسير التحولات التاريخية وتدوين أسس وأصول لأيدولوجيا جديدة.

(١) انظر: سروش عرفاني، علي شريعتي معلم انقلاب (علي شريعتي، المعلم الثوري)، منشورات جابخش، طهران، ص ٢٢١.

(٢) ألبير كامو: (١٩١٣-١٩٦٠)، فيلسوف وجودي وروائي فرنسي - جزائري، كان صاحب نزعة ثورية وجودية، أشهر كتبه المتمرد (١٩٥١)، أسطورة سيزيف (١٩٤٢).

(٣) مارتن هيدغر: (١٨٨٩-١٩٧٦)، فيلسوف ألماني وجه اهتمامه الفلسفي إلى مشكلات الوجود والتقنية والحرية، من أبرز مؤلفاته الوجود والزمان (١٩٢٧).

(٤) راجع: حامد الغار، الإسلام كأيدولوجيا (اسلام به عنوان ايدولوجي) شريعتي في العالم، تدوين وترجمة حميد أحمددي، الشركة المساهمة للنشر، الطبعة الثانية، طهران ١٩٨٧، ص ١٨٤.

(٥) راجع: حسن يوسف أشكوري، روايتي ديكرز علي شريعتي وانديشه هايش (رواية أخرى عن شريعتي وأفكاره)، منشورات يادآوران، العدد ٣، طهران ١٩٨٩، ص ١٤٤.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر المعرّبة

- ١- شريعتي علي، أبي... أبي نحن مهتمون، ترجمة إبراهيم شتا، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.
- ٢- شريعتي علي، الإسلام ومدارس الغرب، ترجمة عباس الترجمان، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.
- ٣- شريعتي علي، الإمام السجاد أجمل روح عابدة، ترجمة إحسان صوفان، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.
- ٤- شريعتي علي، الإمام علي في محنه الثلاث، ترجمة علي الحسيني، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.
- ٥- شريعتي علي، الأمة والإمامة، ترجمة حسين شعيب، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.
- ٦- شريعتي علي، الإنسان والإسلام، ترجمة عباس الترجمان، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.
- ٧- شريعتي علي، الإنسان والتاريخ، ترجمة خليل علي، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.
- ٨- شريعتي علي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ترجمة حيدر مجيد، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.

- ٩- شريعتي علي، التشيع مسؤولية، ترجمة إبراهيم شتا، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.
- ١٠- شريعتي علي، الحج الفريضة الخامسة، ترجمة عباس أمير زاده، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.
- ١١- شريعتي علي، الحر إنسان بين خيار الفاجعة والفلاح، ترجمة هاشم محسن الأمين، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.
- ١٢- شريعتي علي، الحسين وارث آدم، ترجمة إبراهيم دسوقي شتا، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.
- ١٣- شريعتي علي، الذكر والذاكرون، ترجمة د. إبراهيم دسوقي شتا، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.
- ١٤- شريعتي علي، الشهادة، ترجمة إبراهيم دسوقي شتا، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.
- ١٥- شريعتي علي، الصحراء، ترجمة حسن الصراف، دراسات فكرية من إصدار جامعة الكوفة، توزيع دار الرافدين، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٧.
- ١٦- شريعتي علي، العودة إلى الذات، ترجمة إبراهيم شتا، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.
- ١٧- شريعتي علي، النباهة والاستحمار، ترجمة هادي السيد ياسين، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.
- ١٨- شريعتي علي، بناء الذات الثورية، ترجمة إبراهيم شتا، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.
- ١٩- شريعتي علي، تاريخ الحضارة، ترجمة حسين نصيري، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.
- ٢٠- شريعتي علي، حسن ومحجوبة، ترجمة موسى قصير، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.

- ٢١- شريعتي علي، دين ضد دين، ترجمة حيدر مجيد، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.
- ٢٢- شريعتي علي، سيماء محمد، ترجمة جعفر الدبوني، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.
- ٢٣- شريعتي علي، فاطمة هي فاطمة، ترجمة هاجر القحطاني، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.
- ٢٤- شريعتي علي، محمد خاتم النبيين، ترجمة أبو علي الموسوي، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.
- ٢٥- شريعتي علي، مسؤولية المثقف، ترجمة إبراهيم شتا، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.
- ٢٦- شريعتي علي، مسؤولية المرأة، ترجمة خليل الهنداوي، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.
- ٢٧- شريعتي علي، معرفة الإسلام، ترجمة حيدر مجيد، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.
- ٢٨- شريعتي علي، منهج التعرف على الإسلام، ترجمة عادل كاظم، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.

المصادر باللغة الفارسية

- ١- شريعتي علي، إسلام شناسي ١ (الدراسات الإسلامية ١)، منشورات قلم، طهران، ١٩٨٢.
- ٢- شريعتي علي، بامخاطب هاي آشنا، (الأعمال الكاملة ١)، منشورات حسينية إرشاد، طهران، ١٩٧٧.
- ٣- شريعتي علي، باز شناسي هويت إيراني اسلامي (مراجعة للهوية الإيرانية الإسلامية)، منشورات الهام، ط ٣، طهران، ١٩٩٢.

- ٤- شريعتي علي، خود سازی انقلابي (التهديب الثوري للنفس)، حسينية إرشاد، طهران، ١٩٩٧.
- ٥- شريعتي علي، ما وإقبال (نحن وإقبال)، منشورات حسينية إرشاد، طهران، ١٩٩٣.
- ٦- شريعتي علي، مجموعة آثار ٢، جمع وتحقيق دفتر تدوين وتنظيم آثار معلم شهيد دكتور علي شريعتي، طهران، ١٩٨٤.
- ٧- شريعتي علي، هبوط در كوير (الهبوط في الصحراء)، منشورات جابخش، ط ٦، طهران، ١٩٩٤.

المراجع العربية

- ١- إبراهيم فؤاد، الفقيه والدولة والفكر السياسي الشيعي، دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٨.
- ٢- ابن سعد، الطبقات الكبرى، الجزء الأول، دار صادر، بيروت، ١٩٥٧.
- ٣- ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، الجزء الأول، دار المعرفة المصورة، بيروت، ١٩٨٢.
- ٤- أبو زيد نصر حامد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٣.
- ٥- أركون محمد، قراءات في القرآن، دار نشر فيروز نيف أي لاروز، الطبعة الأولى ١٩٨٢.
- ٦- الأسدي مختار، الديمقراطية والدين، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩.
- ٧- الأمين محمد حسن، الاجتماع العربي الإسلامي، مراجعات في التعددية والنهضة والتنوير، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٣.
- ٨- الأنصاري محمد جابر، الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية ١٩٩٩.
- ٩- الأنصاري مرتضى، كتاب المكاسب، دار الحكمة، طهران، الطبعة الأولى ١٩٩٦.
- ١٠- البهي محمد، تهافت الفكر المادي التاريخي بين النظرية والتطبيق، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٧٥.

- ١١- التسخيري محمد علي، حول الدستور الإسلامي في مواده العامة، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، الطبعة الثانية ١٩٩٧.
- ١٢- العجايري محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠٤.
- ١٣- العجايري محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠.
- ١٤- العجايري محمد عابد، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٠.
- ١٥- الجبران عبد الرزاق، علي شريعتي وتجديد التفكير الديني، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٢.
- ١٦- جنبلاط كمال، ثورة في عالم الإنسان، الدار التقدمية، بيروت، ٢٠١٣.
- ١٧- الحائري كاظم، المرجعية والقيادة، انتشارات دار التفسير، الطبعة الثالثة ٢٠٠٤.
- ١٨- حجاربان سعيد، من الرمز القدسي إلى الرمز المعرفي، منشورات طرح نو، طهران، ٢٠٠١.
- ١٩- حرب علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٣.
- ٢٠- حمية خنجر، مرتضى مطهري، الإشكالية الإصلاحية وتجديد الفكر الإسلامي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية ٢٠١٣.
- ٢١- حنفي حسن، في الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٣.
- ٢٢- حيدر خليل علي، العمامة والصولجان، «المرجعية الشيعية في إيران والعراق»، دار قرطاس للنشر، الكويت، الطبعة الأولى ١٩٩٧.
- ٢٣- خاتمي محمد، مطالعات في الدين والإسلام والعصر، دار الجديد، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨.

- ٢٤- الخامنئي علي، الإمامة والولاية، مركز باء للدراسات، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٢.
- ٢٥- الخطيب سليمان، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، المعهد العربي للبحوث والدراسات الإستراتيجية، ٢٠٠٤.
- ٢٦- خفاجي عبد المنعم، الإسلام والحضارة الإنسانية، الموسوعة العربية، الطبعة الأولى ١٩٨٢.
- ٢٧- خليل عماد الدين، التفسير الإسلامي للتاريخ، مجلة المسلم المعاصر، بيروت، ١٩٧٤.
- ٢٨- الخميني روح الله، الحكومة الإسلامية، ولاية الفقيه، دار القدس، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٩.
- ٢٩- الخوئي، التنقيح في شروح العروة الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، مؤسسة الخوئي الإسلامية، ١٩٩٢.
- ٣٠- رسول فاضل، هكذا تكلم علي شريعتي، دار الكلمة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٧.
- ٣١- السيد رضوان، الصراع على الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٤.
- ٣٢- السيد رضوان، سياسات الإسلام المعاصر، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.
- ٣٣- سيدهم وليم، لاهوت التحرير في أميركا اللاتينية، نشأته، تطوره، مضمونه، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣.
- ٣٤- السيف توفيق، حدود الديمقراطية الدينية، دار الساقى، بيروت، ٢٠٠٨.
- ٣٥- شتا إبراهيم الدسوقي، الثورة الإيرانية، الجذور والأيدولوجيا، دار الوطن العربي، بيروت، ١٩٧٩.
- ٣٦- شقير محمد، فلسفة الدولة في الفكر السياسي الشيعي، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٢.

- ٣٧- شقير محمد، مقالات في الفكر السياسي للإسلام، دار الهادي، الطبعة الأولى ٢٠٠١.
- ٣٨- الشكرجي ضياء، الديمقراطية.. رؤية إسلامية، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٣.
- ٣٩- شمس الدين محمد مهدي، العلمانية، منشورات المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٠.
- ٤٠- شمس الدين محمد مهدي، مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الأولى ١٩٨٦.
- ٤١- شمس الدين محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية ١٩٩١.
- ٤٢- الصدر محمد باقر، فلسفته، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة التاسعة ١٩٧٩.
- ٤٣- الصمادي فاطمة، التيارات السياسية في إيران، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٢.
- ٤٤- الطباطبائي محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، الجزء الأول، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٦.
- ٤٥- طرابيشي جورج، في ثقافة الديمقراطية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨.
- ٤٦- طرابيشي جورج، هرطقات ٢، عن العلمانية كإشكالية إسلامية - إسلامية، دار الساقى، بيروت، الطبعة الثانية ٢٠١١.
- ٤٧- طرابيشي جورج، هرطقات، عن الديمقراطية والعلمانية والمدنية والممانعة العربية، دار الساقى، بيروت، الطبعة الثالثة ٢٠١١.
- ٤٨- الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٠.
- ٤٩- عبد الرازق علي، الإسلام وأصول الحكم، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، الطبعة الأولى ١٩٩٩.
- ٥٠- العروي عبد الله، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠١٤.

- ٥١- العروي عبد الله، مفهوم الأيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٠.
- ٥٢- عمراني محمود، نظرة سريعة إلى إستراتيجية، ميثودولوجيا، وأيديولوجيا شريعتي، لماذا شريعتي، الجزء الأول، مكتب البحوث الثقافية للدكتور علي شريعتي، ١٩٩٧.
- ٥٣- فخري ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا، الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٤.
- ٥٤- فراج عفيف، كمال جنبلاط المثالي الواقعي، الدار التقدمية، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٧.
- ٥٥- قاسم جميل، علي شريعتي الهجرة إلى الذات، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٠.
- ٥٦- قانصو وجيه، النص الديني في الإسلام، من التفسير إلى التلقي، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١١.
- ٥٧- الكليني، أصول الكافي، مخطوط في المكتبة الشرقية، جامعة القديس يوسف، بيروت، رقم النسق ١٦٨٧.
- ٥٨- الكواكبي عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار النفائس، الطبعة الثالثة ٢٠٠١.
- ٥٩- كوثراني وجيه، الفقيه والسلطان، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠١.
- ٦٠- كوثراني وجيه، بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه، دار النهار، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.
- ٦١- اللباد مصطفى، حدائق الأحزان، إيران وولاية الفقيه، دار الشروق، الطبعة الأولى ٢٠٠٦.
- ٦٢- لينين فلاديمير، المؤلفات الكاملة، دار التقدم، موسكو، ١٩٧٧.
- ٦٣- المجلسي محمد باقر، بحار الأنوار، الجزء الأول، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٩٨.

- ٦٤- محسن كديبور، نظريات الدولة في الفقه الشيعي، مؤسسة الرسول الأعظم، قم، ١٩٩٩.
- ٦٥- مروة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، المجلد الأول، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠٨.
- ٦٦- مصدق حسن، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ٢٠٠٥.
- ٦٧- معلوف جوزيف، محنة الفكر الديني، المكتبة البولسية، جونيه - لبنان، الطبعة الأولى ٢٠١١.
- ٦٨- مغنية محمد جواد، الخميني والدولة الإسلامية، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٩.
- ٦٩- النراقي أحمد، عوائد الأيام، مكتب الإعلام الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى ١٩٩٦.
- ٧٠- نصر حسين، دراسات إسلامية، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٥.
- ٧١- نور الدين عباس، ولاية الفقيه، ظل الحقيقة العظمى، تجليات الفكر السياسي عند الإمام الخميني والإمام الخامنئي، مركز باء للدراسات، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١١.
- ٧٢- الهلالي عماد، الفكر العلماني في إيران الإسلامية، دار الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٢.
- ٧٣- هويدي فهمي، إيران من الداخل، مركز الأهرام للترجمة والنشر، الطبعة الثانية ١٩٨٨.
- ٧٤- وصفي محمد رضا، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، دار الجديد، الطبعة الثانية، بيروت، ٢٠٠١.
- ٧٥- اليازجي حليم، الأيديولوجيا ليست نظاماً سياسياً، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٢.

المراجع المعرّبة

- ١- أركون محمد، العلمنة والدين، الإسلام والمسيحية في الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٩٦.

- ٢- أركون محمد، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء العربي، بيروت، ١٩٩٦.
- ٣- أركون محمد، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ١٩٩٨.
- ٤- أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٨.
- ٥- أرندت حنة، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٨.
- ٦- الأشقر جيلبير، الماركسية والدين والاستشراق، ترجمة سماح إدريس، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٥.
- ٧- أفاناسييف ق.، أسس الفلسفة الماركسية، ترجمة عبد الرازق الصافي، دار الفارابي، الطبعة الرابعة ١٩٨٤.
- ٨- إقبال محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨.
- ٩- ألتوسير لوي، مونتسكيو السياسة والتاريخ، ترجمة نادر ذكرى، دار التنوير، الطبعة الأولى ٢٠٠٦.
- ١٠- برلين اشعيا، أربع مقالات في الحرية، ترجمة عبد الكريم محفوظ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٨٠.
- ١١- بورفرد مسعود، الديمقراطية الدينية في الفكر السياسي الإمامي المعاصر، تعريب محمد حسن زراقط، دار المعارف الحكومية، بيروت، ٢٠٠٨.
- ١٢- تورين آلان، ماهي الديمقراطية؟، ترجمة حسن قبيسي، دار الساقى، بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠١.
- ١٣- توشار جان، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد، الدار العالمية، بيروت، ١٩٨٧.

- ١٤- الخامنئي علي، الحكومة في الإسلام، ترجمة جبارة رعد، دار الروضة، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٥.
- ١٥- دال روبرت، الديمقراطية ونقادها، ترجمة نمير عباس مظفر- فاروق منصور، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ٢٠٠٥.
- ١٦- دو توكفيل ألكسي، النظام القديم والثورة الفرنسية، ترجمة خليل كلفت، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠١٠.
- ١٧- دو توكفيل ألكسي، حول الديمقراطية في أميركا، ترجمة أنطوان غطاس كرم، دار النهار، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٦.
- ١٨- رضائي أمير وراد فيروز، تطوير الثقافة، ترجمة أحمد الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٩.
- ١٩- رهنما علي، علي شريعتي سيرة سياسية، ترجمة أحمد حسن المعيني، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٦.
- ٢٠- روسو جان جاك، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، ترجمة عادل زعيتير، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٥.
- ٢١- زنجاني عباس علي عميد، الفكر السياسي في الإسلام، تعريب ضياء الدين الخزرجي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٠.
- ٢٢- سينيوزا باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٩٧.
- ٢٣- سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات دار الجمل، بغداد- بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٩.
- ٢٤- سروش عبد الكريم، السياسة والتدين، ترجمة أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٩.
- ٢٥- سروش عبد الكريم، العقل والحرية، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل، ٢٠٠٩.

- ٢٦- سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل ٢٠١٠.
- ٢٧- شايغان داريوش، ما الثورة الدينية؟، ترجمة محمد الرحموني، دار الساقبي، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٤.
- ٢٨- شبستري محمد مجتهد، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ترجمة حيدر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين بغداد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠١٤.
- ٢٩- عنایت حميد، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، مكتبة مدبولي، ١٩٨٨.
- ٣٠- أَلغار حامد، الإسلام كأيدولوجيا (اسلام به عنوان ايدولوجي) شريعتي في العالم، تدوين وترجمة حميد أحمددي، الشركة المساهمة للنشر، طهران، الطبعة الثانية ١٩٨٧.
- ٣١- أَلغار حامد، الثورة الإسلامية في إيران، ترجمة مرتضى الأسدي وحسن حيدري، منشورات قليم، ١٩٨١.
- ٣٢- غارودي روجيه، نحو حرب دينية؟ ترجمة صياح الجهم، دار عطية للنشر، ١٩٩٧.
- ٣٣- غارودي روجيه، وعود الإسلام، ترجمة ذوقان قرقوط، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٥.
- ٣٤- غرامشي أنطونيو، كراسات السجن، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل العربي، ١٩٩٤.
- ٣٥- فانون فرانز، معذبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي وجمال أتاسي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٤.
- ٣٦- فلهاوزن يوليوس، الخوارج والشيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مركز عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثالثة ٢٠٠٩.
- ٣٧- فوكوياما فرانسيس، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة حسين الشيخ، دار العلوم العربية، بيروت، ١٩٩٣.
- ٣٨- كان ادموند، الإنسان والديمقراطية، ترجمة مصطفى حبيب، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٨٥.
- ٣٩- كديور محسن، القراءة المنسية، تعريب سعد رستم، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١١.

- ٤٠- كلبايكاني علي رباني، الديمقراطية في ظل ولاية الفقيه، ترجمة محمد شقير، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٣.
- ٤١- كوربان هنري، عن الإسلام في إيران، ترجمة نواف الموسوي، دار النهار للنشر، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١١.
- ٤٢- لوك جون، في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، ١٩٥٩.
- ٤٣- ماركس كارل، إنجلز فردريك، البيان الشيوعي، ترجمة وتحقيق العفيف الأخضر، منشورات الجمل، بغداد، ٢٠١٤.
- ٤٤- ماركس كارل، رأس المال - نقد الاقتصاد السياسي، الجزء الأول، ترجمة محمد عيتاني، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٧٠.
- ٤٥- المدني جلال الدين، تاريخ إيران السياسي المعاصر، ترجمة سالم مشكور، نشر منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، ١٩٩٣.
- ٤٦- مطهري مرتضى، إحياء الفكر في الإسلام، ترجمة محمد آذريشت، مؤسسة البعثة، طهران، ١٩٩١.
- ٤٧- مطهري مرتضى، الإسلام وإيران، ترجمة محمد الغروي، قسم العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي، الجزء الثالث، الطبعة الأولى ١٩٨٥.
- ٤٨- مطهري مرتضى، الحركات الإسلامية في القرن الأخير، ترجمة صادق العبادي، دار الهادي، بيروت، ١٩٨٢.
- ٤٩- مطهري مرتضى، الدوافع نحو المادية، ترجمة محمد علي التسخيري، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٤.
- ٥٠- مل جون ستوروات، عن الحرية، ترجمة هيثم الزبيدي، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٧.
- ٥١- ملكيان مصطفى، العقلانية والمعنوية، مقاربات في فلسفة الدين، ترجمة عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، الطبعة الثالثة ٢٠١٣.

- ٥٢- منغل بيات فيليب، الشيعة في السياسة الإيرانية المعاصرة، ودور علي شريعتي، ترجمة حميد أحمددي، الشركة المساهمة للنشر، طهران، الطبعة الثانية ١٩٨٧.
- ٥٣- مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، ١٩٥٤.
- ٥٤- مونسيما جون كلوفر، الله يتجلى في عصر العلم، ترجمة الدمرداش عبد المجيد سرحان، دار القلم، بيروت، ٢٠١٠.
- ٥٥- هابرماس يورغان، التقية والعلم كأيديولوجية، ترجمة د. إلياس حاجوج، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٩.
- ٥٦- هتنتغتون صموئيل، صدام الحضارات، ترجمة مالك عبيد أبو شهيو، ومحمود محمد خلف، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا، الطبعة الأولى ١٩٩٩.
- ٥٧- هيل ديفيد، نماذج الديمقراطية (I) (II)، ترجمة فاضل جنكر، معهد الدراسات الإستراتيجية، ٢٠٠٦.

المراجع باللغة الفارسية

- ١- اسلامي قاسم، غوغاي نافر جام، شمس، طهران، ١٩٣٣.
- ٢- أشكوري حسن يوسف، الثقافة والأيدولوجيا، منشورات نداي حديد، طهران، ١٩٨٧.
- ٣- أشكوري حسن يوسف، روايتي ديكراز دكتور علي شريعتي وانديشه هايش (رواية أخرى عن شريعتي وأفكاره)، منشورات يادآوران، طهران، ١٩٨٩.
- ٤- بختيار علي رضا، فرم ومحتوا در حركت شريعتي (القلب والمضمون في حركة شريعتي)، منشورات تفكر، ط ١، طهران، ١٩٩٢.
- ٥- دارابي علي، جريان شناس سياس در ايران (علم التيارات السياسية في إيران)، انتشار شيزو هسكاه فرهك وانديشه اسلامي، ط ٧، طهران، ١٩٦٩.
- ٦- دواني علي، خاطرات من از استاذ شهيد مطهري (مذكراتي مع الشهيد مطهري)، انتشارات صدرا، طهران، ١٩٧٣.

- ۷- رضائي أمير، شريعتي وماركس وڤير، منشورات طرح نو، ط ۱، طهران، ۱۹۸۶.
- ۸- رضوي، بوران شريعت، طرحي ازيك زندكي، (صورة لحياة)، منشورات جابخش، ط ۱، طهران، ۱۹۹۵.
- ۹- روحاني سيد حميد، نهضت امام خميني، جزء ۳، مركز استاذ انقلاب اسلامي، طهران، ۱۹۹۰.
- ۱۰- زنجاني ابراهيم انصاري، اسلام شناس در ترازوي (علم وعقل)، جاب حكمت، قم، ۱۹۳۲.
- ۱۱- سامي كاظم، مسيرة تبلور فكر شريعتي، منشورات جابخش، ط ۱، طهران، ۱۹۸۶.
- ۱۲- سروش عبد الكريم، فربه تراز ايدولوجي (أرحب من الأيدولوجيا)، مؤسسة صراط الثقافية، طهران، ۲۰۰۳.
- ۱۳- سعدي جعفر، سالشچار زندكي علي شريعتي (كرونولوجيا سيرة علي شريعتي)، منشورات جابخش، ط ۲، طهران.
- ۱۴- شبستري محمد مجتهد، ايمان و آزادي (الإيمان والحرية)، منشورات طرح نو، طهران، ۲۰۱۳.
- ۱۵- شبستري محمد مجتهد، نقدي بر قرائت رسمي ازدين (نقد القراءة الرسمية للدين)، منشورات طرح نو، طهران، ۲۰۰۰.
- ۱۶- عرفاني سروش، علي شريعتي معلم انقلاب (علي شريعتي، المعلم الثوري)، منشورات جابخش، طهران ۱۹۸۹.
- ۱۷- عمراني محمود، ريشه هاي تفكر مذهبي (جذور الفكر الديني)، منشورات فربخش، طهران، ۱۹۹۷.
- ۱۸- قمي أنصاري، دفاع از اسلام و روحانيت، جابخانه مهر استوار، قم، ۱۹۳۲.
- ۱۹- مرتجي حجت، جناح هاي سياسي در ايران امروز (التيارات السياسية في ايران اليوم)، ناشر نقش دنكار، ط ۱، طهران، ۲۰۰۰.
- ۲۰- مطهري مرتضي، حقوق زن در اسلام، دار صدرا، قم، ۱۹۸۵.

دوريات إيرانية

- ١- أمين محمد، راد قانعي، «فربه تراز اسطورة، طراحي جامعة أيده آل»، صحيفة جهان اسلام، طهران، العدد ٧، ١٩٩٤.
- ٢- رفسنجاني هاشمي، مذكرات، ترجمة دلال عباس، فصلية تاريخ وفرهنگ معاصر، طهران، العددان ٣ - ٤، ١٩٩٦.
- ٣- سروش عبد الكريم، «سالشمار زندکی علي شريعتي، شخصيت وانديشه علي شريعتي»، مجلة كيان، طهران، العدد ٣١، ١٩٩٣.
- ٤- محمدي مجيد، «دين شناسي شريعتي، طراحي جامعة أيده آل»، صحيفة جهان اسلام، طهران، العدد ٧، ١٩٩٤.
- ٥- مرادي مجيد، «قرائت اسلامي أن آزادي ودموكراسي»، مجلة علوم سياسي، طهران، العدد ٦٣، ١٩٥٧.

دوريات عربية

- ١- بلقيز عبد الإله، نهاية الأيديولوجيا، مجلة الفكر العربي، العدد الثامن والستون، بيروت، ١٩٩٢.
- ٢- حداد غريغوار، تحرير المسيح، مجلة آفاق، بيروت، ١٩٧٤.
- ٣- مؤنس حسين، التاريخ والمؤرخون، «فلسفة التاريخ»، عالم الفكر، المجلد الخامس، الكويت، ١٩٧٤.
- ٤- هيكل محمد حسنين، الإمام الخميني، مجلة المستقبل، القاهرة، ١٩٧٩.

مواقع إلكترونية

- 1- <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1894/early/christianity>.
- 2- <http://www.news.gooya.com/ahmadi/najad/ferdowsi/university/of/mashhad>.

المراجع باللغة الأجنبية

- 1- ABELES Marc, *marxisme et la théorie littéraire aux Etats Unis, Auto critique des premières méditations esthétique en sociocritique*, ouvrage collectif, Fernand Nathan, 1979.
- 2- ALTHUSSER Louis et BALIBAR Etienne, *lire le capital*, Maspero, Paris, 1973.
- 3- BARTHELEMY J. et DUEZ P., *Traité de droit constitutionnel*, Paris, Dalloz, 1933.
- 4- DE CARITAT CONDORCET Jean – Antoine – Nicolas, *sur le sens du mot révolutionnaire*, tome 12, Didot frères, Paris, 1849.
- 5- DJAÏT Hicham, *La Grande Discorde Religion et Politique Dans L'islam Des Origines*, Ed. Gallimard, NRF, Paris, 1989.
- 6- DURKHEIM Émil, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse, presses universitaires de France*, 5e édition, 2003.
- 7- DUVERGER Maurice, *Méthodes de la Science Politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.
- 8- ENGELES Friedrich, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Editions Sociales, Paris, 1976.
- 9- GABEL Joseph, *In Ideologies*, Encyclopaedia Universalis, Paris, 1975.
- 10- GADAMER Hans Georges, *philosophical Hermeneutics*, University of California, press, 1977.
- 11- HABERMAS Jürgen, *the structural transformation of the public sphere*, translated by Thomas Burger, with the assistance of Frederick Lawrence, press paper back, edition 1991.
- 12- HICK John, *An Autobiography*, One World, Oxford, 2002.
- 13- HORKHEIMER Max, *Eclipse de la raison*, Trad. Jacques Debouzy, Paris, Payot, 1974.

- 14- LEWIS B., *Islam in History: Ideas, people, and Events in The Middle East*, London, press alcove, 1973.
- 15- METZ J. B., *pour une théologie du monde*, trad. Hervé Sourvon, Paris, Cerf. 1971.
- 16- OSTROGORSKI M., *la démocratie et l'organisation des parties politiques*, vol. 2, édit. 2, Paris, 1993.
- 17- SHATTUCK Charles, « *The True Meaning of the Term « Liberty »... in the federal and state constitutions* », Harvard Law Review, Vol. 4, 1891.
- 18- TORANDRAE Mohammad, *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, trad. Français, Paris, 1955.
- 19- WEBER Max, *Essais sur la théorie*, cite par, J Gabel, in *idiologies*, Encyclopaedia Universalis, vol. 8, Paris, 1980.
- 20- ZHRNT Heinz, *Aux prises avec Dieu, la théologie protestante au XXe siècle*, Paris, Cerf, 1969.