

الفصل الثاني

الفكر الديني عند شريعتي

obeikandi.com

يدور حديثنا هنا عن نظرة علي شريعتي (١٩٣٣ - ١٩٧٧م) (*) لمسألة الدين وللموضوعات الدينية، بوصفه أحد المفكرين الواعين المستيرين في عصرنا الحاضر. والمدخل لمعرفة الفكر الديني لشريعتي أمران هما: المنهج والغاية، ففي مجال المنهج نتحدث عن نوعية معرفته للإسلام والتي تقوم على أساس مبادئ علم الاجتماع، وعن منهج معرفة الإسلام من وجهة نظره، ولدى الحديث عن الغاية نستعرض رؤية شريعتي للدين، وعلاقته بالتنوير والإنسان، ورسالة الدين، ومسألة إعادة صياغة وتجديد الفكر الديني.

تمهيد

يُعَدُّ شريعتي أحد المفكرين الإسلاميين الواعين في عصرنا الحاضر، وكما يتضح من كتاباته ومحاضراته، فإنه كان في معالجاته للفكر الديني يتألم للدين أكثر من تدريس الدين بطريقة أكاديمية محضة إلا أن وعيه بالمشاكل الدينية لم ينحصر بإطار العواطف والمشاعر، بل تجاوز هذه الحدود الضيقة ليتحول إلى مجموعة متناسقة من الأفكار والرؤى التي تشكل فلسفة اجتماعية كانت مهمة في أوساط المفكرين الإسلاميين الذين سبقوه أو الذين عاصروه. وتنطبع فلسفته

(*) باحث ومجدد الفكر الديني في إيران في الستينيات والسبعينيات، ولد عام ١٩٣٤م في خراسان وتوفي عام ١٩٧٧م في ظروف غامضة بعد انتقاله إلى لندن لفترة وجيزة. أول معلم له كان أبوه محمد تقي شريعتي - المحاضر والمفسر للقرآن. درس شريعتي الابتدائية في مدينة سبزوار ثم انتقل إلى مدينة مشهد في خراسان، درس العلوم الدينية التقليدية وأكمل دراساته الجامعية، حصل على منحة دراسية إلى فرنسا عام ١٩٥٩ وحاز على درجة دكتوراه في تاريخ الحضارة، ودكتوراه في علم الاجتماع. تأثر كثيراً بالمستشرق لوي ماسينيون الفرنسي. بدأ نشاطه الفكري مبكراً أيام الجامعة، ثم استمر في الترجمة في باريس، بعد رجوعه إلى إيران عام ١٩٦٣ بدأ بالتدريس الجامعي واهتم كثيراً بعلم الاجتماع الديني وبدأ محاضراته النقدية حول التاريخ والمجتمع والعقائد الدينية، اعتقل عام ١٩٧٣ - ١٩٧٥ وبعد خروجه من السجن هاجر إلى أوروبا، طبعت مجموعة آثاره في ثلاثين كتاباً وترجمت بعضها إلى العربية والإنكليزية والفرنسية، كانت لأفكاره تأثير كبير على جيل الشباب المسلم الذي اشترك في قيام الثورة في إيران عام ١٩٧٩م.

الاجتماعية بلون العلوم الإنسانية التجريبية أكثر من طابع المعارف ما وراء الطبيعة. من هنا ربما كان شريعتي أبرز مفكر اجتماعي ديني في العصر الحاضر، اقتحم الأوساط الفكرية بمنطلقات وقواعد دينية. ومن هنا أيضاً تأتي أهمية محاولة فهم نظرتة للدين ومنهجه في المعرفة الدينية.

وتعني المعرفة الدينية هنا فهم أنواع الإيمان والنظرات المختلفة للدين، ومبادئها التصورية والتصديقية، ففي المعرفة الدينية نقف موقفاً أبعد من إطار الدين والإيمان الديني، ونهتم بالتعرف إلى منهج المعرفة الدينية، لذا فإن حديثنا يأخذ طابعاً وصفياً، وليس طابعاً قيمياً فرضياً.

ففي المعرفة الدينية ينصب السعي على فهم الأفكار بالدرجة الأولى، ويُعدُّ الفكر في حدِّ ذاته ذا قيمة، ويخضع للتشريح والتوضيح بعيداً عن المدح والقدح.

إن هذا المنهج بالنسبة إلى المفكرين أمثال شريعتي الذي أثير حوله الكثير من اللغط مفيدٌ جداً، ذلك لأنه يساعد على تعديل التوقعات والواجبات من مفكر ديني، ويبرز وجهه العلمي أكثر من وجهه الإيديولوجي والثوري.

أولاً: المعرفة الدينية على أساس التفكير الاجتماعي

إن مفتاح فهم منهج شريعتي في المعرفة الدينية هو فهمه بوصفه، عالم اجتماعي ديني. فشريعتي ينظر إلى الدين من حيث إنه كيان اجتماعي، وكونه عنصراً فعالاً في الحركات الاجتماعية، ويركز على أدائه العملي في المجتمع. ولعل السبب في هذا التركيز يكمن في الاتجاه المعاصر نحو تقييم دور الدين في الحياة، وانطلاقاً من هذا النهج تعرض الدين للكثير من الهجمات والتساؤلات. ويحاول شريعتي بسلوكه هذا أن يوضح ويشرح الدور الإيجابي للدين في المجتمع، وقد أدى منهجه الاجتماعي هذا إلى أن يتعرض للنقد اللاذع من قبل ناquديه التقليديين^(١).

إن عمل شريعتي، من حيث المنهج، هو تماماً كعمل الكثير من الباحثين في الشؤون الدينية - سواء المؤمنون منهم بالدين أو غير المؤمنين

(١) تعرض شريعتي في إيران لنقد لاذع من قبل العلماء التقليديين الذين يرفضون أي تجديد في الفكر الديني، أو الخروج عن الأطر التقليدية المألوفة التي رسمتها اجتهادات ومناهج فكرية سابقة كانت تتناغم مع ظروف ومتطلبات عصورها.

كالمستشرقين - . فاستخدام منهج علمي وموضوعي لباحث في الدين - حتى لو لم يكن ذلك الباحث مؤمناً - لا يعني إطلاقاً عدم إيمان المستخدم الثاني للمنهج - كما يتصور الكثير من ناقديه التقليديين - في حين هو يعلن صراحة عن هذا المنهج بكل ما يملك من مشاعر دينية جياشة: «إن ما أريد أن أتحدث عنه هنا هو أكبر درس أستطيع أن أقدمه لطلبتي كمعلم، وكلمتي هي: علينا أن نسلك لمعرفة الدين نفس المنهج الذي سلكه العلماء المناوئون للدين. أو حتى الذي سلكه من كان يهدف إلى محاربة الدين. إنني أسلك هذا الطريق وهذا المنهج الذي سلكوه لإنكار الدين أو إنكار الجذور الغيبية للدين تحت عناوين: علم الاجتماع، والاقتصاد، والفلسفة، والتاريخ، وعلم الإنسان (الانثروبولوجيا). إنني أتحدث بهذا المنهج الذي اعتبره أفضل المناهج لمعالجة المسائل العلمية والإنسانية، نفس المنهج الذي تمسكت به أوروبا منذ القرن التاسع عشر لمعالجة المسائل الإنسانية بجميع أبعادها، ولرفض الدين في الطبيعة وفي المجتمع البشري، وكما ترون فإنني سوف أعالج المسائل الدينية حتى بالمنهج الطبقي والحتمية الاقتصادية، ولكن بشكل طبيعي ودون أية عصبية خاصة»^(٢).

إن الانتباه للمنهج الذي يسلكه شريعتي في نتاجه الفكري، يوضح لنا الطريق الذي يجب سلوكه لنقده، ذلك لأن وظيفة الناقد نقد المنهج وليس النتائج التي توصل إليها عن طريق هذا المنهج. فنقد المنهج في هذه الحالة يحظى بأهمية كبرى. كما ينبغي الإشارة إلى أن نقد علم الاجتماع أو رفض منهجه الذي يتبعه شريعتي في التحليل ليس له - منطقياً - أية علاقة بإيمانه الديني.

ومسألة أخرى؛ هل علينا أن نستعير منهج المعرفة من الدين نفسه في محاولتنا لمعرفة الدين؟ أو أن مناهج المعرفة واختيار أحدهما هو أمر خارج عن الدين؟ فشريعتي يعتقد - كما نقلنا عنه صراحة - أن المناهج لا تؤخذ من الدين نفسه فقط.

وفي بحثه عن التوحيد - هو برأي شريعتي المسألة الرئيسية في البحوث الدينية - لا يتحدث عن التوحيد والشرك بمعناها الكلامي، وإنما يتحدث عن التوحيد والشرك الاجتماعيين: «إن مسألة التوحيد تشكل فلسفة التاريخ...»

(٢) روش شناخت اسلام (= منهج معرفة الإسلام)، ص ١٨ - ١٩.

وفي علم الاجتماع فإن التوحيد هو النظام الذي يحقق الوحدة الاجتماعية، في حين الشرك هو الدين الذي كان دائماً يبرر التمزق الاجتماعي والشرك الطبقي، وكانت الحرب بين ثنائية (التوحيد والشرك) حرباً بين نظامين^(٣). وحتى حينما يعالج التوحيد والشرك من وجهة نظر عقائدية، فإنما يكون ذلك من زاوية تأثيرهما على التوحيد والشرك الاجتماعيين: «كما أن الشرك العقائدي هو عامل لتبرير الشرك الاجتماعي، فإن التوحيد العقائدي - الذي يُعدُّ أفضل أنواع الرؤى التوحيدية إلى الكون - بإمكانه أن يحقق الوحدة البشرية، والوحدة الطبقية، ووحدة القيم الإنسانية، ووحدة الذات البشرية، ووحدة الأخلاق، ووحدة الصفات، ووحدة الفئات المختلفة للأسرة البشرية»^(٤). ونلاحظ هنا أن شريعتي يحول - بمنهجه الخاص - وحدة الذات والصفات - في بحث التوحيد الكلامي إلى وحدة الذات البشرية والصفات المختلفة للمجتمعات الإنسانية.

من هنا، فإنه يرى الصراع بين الشرك والتوحيد صراعاً اجتماعياً أكثر منه مواجهة كلامية: «كان التوحيد، على طول التاريخ، حركة من أجل القضاء على التمزق الطبقي، والفرقة العنصرية، وتفتت القيم الأخلاقية وبشكل عام، من أجل تحطيم الشرك الطبقي والفئوي في الوسط البشري»^(٥). ولذلك فإن المهمة الأساسية للتوحيد هو اقتلاع جذور الشرك، وإزالة الشرك الطبقي: «التوحيد الذي يسحق الشرك في الأفكار والعقائد، يقتلع جذور النظام الطبقي والعنصري المهيمن على المجتمعات الإنسانية»^(٦). ويرى شريعتي أن دور الشرك الديني في المجتمع هو تبرير أنواع الشرك الاجتماعي، ودور التوحيد هو القضاء عليها ومحاربتها: «كان دين الشرك عبر التاريخ وبأشكاله المتنوعة مبرراً للشرك الاجتماعي - سواء الاقتصادي، أو العنصري، أو الأخلاقي - وكان التوحيد عبر التاريخ أيضاً العنصر المجاهد والمهاجم والمناضل ضد العقائد القائمة على الشرك»^(٧).

ويرى أن عقيدة الشرك الأرضية، والتي تقف على أساس الشرك

(٣) اسلام شناسي - درسهاي يك تا يازده (= معرفة الإسلام - الدروس ١ إلى ١١)، ص ١٨٤.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٨٢ - ١٨٣.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٨١.

الاجتماعي، هو تقديس نظام الشرك الاجتماعي، وعلى هذا الأساس فإن الأديان غير التوحيدية - بالمعنى الخاص - كانت من أكبر حماة، وأهم خنادق الدفاع، وأكبر وسيلة لتبرير وتفسير وتقديس النظام الطبقي والتفرقة البشرية والاستغلال الإنساني على طول التاريخ، وبالطبع فإن هذه النظرة تقوم على أساس اعتقاده المبدئي بأن: «العقيدة هي تماماً صورة طبق الأصل عن النظام الاجتماعي للإنسان في النظام الاجتماعي - الطبقي»^(٨) ويتوغل في رأيه هذا إلى حد اعتبار أن أرضية الكفر والفساد والشرك العقائدي هي أرضية اجتماعية وليست فردية وذهنية^(٩).

وهو يعتبر أن هناك نوع علاقة جدلية بين الإيمان بالله والخلق؛ ففي نظام الشرك الاجتماعي: «تلعب الآلهة الذين يبتدعهم المخلوقون دور الخالق في أذهان الناس، ولأن الآلهة يتدرجون في طبقات مختلفة ومتفاوتة فإن النظام الاجتماعي للمخلوق المتدرج في طبقات مختلفة يكون بشكل تلقائي مبرراً ومقدساً وغيبياً وإلهياً وأزلياً وطبيعياً»^(١٠). وكما تدل عباراته التي نقلناها آنفاً، فإن شريعتي يحوّر الرؤية العقائدية إلى رؤية اجتماعية، فلكي يفهم الدين فإنه لا يبدأ من الرؤية العقائدية، بل يرى المجتمع لكي يفهم من خلاله دينه بوصفه كياناً اجتماعياً؛ فهو لا يعترف بغير هذا الطريق، لأنه يعتقد في رؤيته الفلسفية بأن العالم هو صنعة المجتمع^(١١).

إن فكر شريعتي القائم على مبادئ علم الاجتماع، والذي يشكل الأساس في منهجه لمعرفة الدين أيضاً، يستمد خطوطه من علم الاجتماع في القرن التاسع عشر. فحسب هذا العلم - كما يقول شريعتي - ثمة ثلاثة أنواع من الهياكل المجتمعية: الأول؛ البنية التحتية للمجتمع أو بناء المجتمع. الثاني؛ المؤسسات. الثالث؛ العلاقات الفرعية والمعالم الاجتماعية. فالدين - حسب شريعتي - هو كيان اجتماعي يقوم على تلك البنية التحتية. من هذا التعبير يتضح لنا سبب اهتمام شريعتي بالمراحل التاريخية، أي نظام الرق، والإقطاع،

(٨) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٧٦ - ٢٧٩.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٧٢ - ١٧٦؛ هنا يقيس شريعتي نظام علم الفلك القديم بالمجتمع الطبقي في تلك الأيام: حركة الأفلاك حركة دورية، وحركة المجتمع القديم حركة دورية ومغلقة.

والبورجوازية، والاشتراكية^(١٢). وإن الأساس الفلسفي لهذا التقسيم التاريخي في علم الاجتماع في القرن التاسع عشر، هو الفكر الهيجلي، والأهمية التي يحظى بها التاريخ ومراحلها في أساس هذا الفكر. كل شيء في هذا الفكر تاريخي، حتى التفكير، وكل شيء آخر ينبغي فهمه تاريخياً، وكل مرحلة تاريخية هي مجال لاستعراض أحد أنواع الأفكار^(١٣).

يميز شريعتي أربعة وجوه للتوحيد، فهو يعتقد أن: «التوحيد يُعرض أولاً على أنه رؤية عقائدية، وثانياً بوصفه البنية التحتية للمجتمع وللطبقة، وثالثاً على أنه نوع نظرة وفلسفة تاريخية، ورابعاً بوصفه البنية التحتية للأخلاق»^(١٤). . وإذا ما دققنا النظر في هذه الأبعاد الأربعة، فإننا نلاحظ أن ثلاثة منها ترتبط بالعلوم الإنسانية وعلم الاجتماع، ويبقى بُعد واحد فقط، أي البُعد الأول، هو ذو طابع فلسفي، والذي لا يراه هو كذلك بل يراه اجتماعياً أيضاً. ولهذا السبب، يمكن اعتبار منهج شريعتي في معرفة الدين نوعاً من معرفة الدين القائمة على أساس العلوم الإنسانية، كما أن معرفة الدين لدى مطهري تقوم على أساس فلسفة ملاصدرا^(١٥)، ولدى بازرگان^(١٦) ونظرائه على أساس العلوم التجريبية، أو بتعبير آخر: الإلهيات الطبيعية (Natural Theology).

والجهة الأخرى التي تدعم كون منهج شريعتي في معرفة الدين هو منهج علم الاجتماع، إلى جانب موضوع التوحيد والشرك الاجتماعيين وأبعاد التوحيد، هو منهج الاعتراض في نظره للدين، إلى درجة أنه ينقل كلمة

(١٢) إن تحويل الرؤية العقائدية إلى رؤية اجتماعية، أو تفسير الفكر على أساس مراحل التاريخ، أمر بيّن بوضوح في كتابات ومحاضرات شريعتي، ولكن الإشارة إلى هذا الأمر لتوضيح فكره القائم على مبادئ علم الاجتماع لا يعني عدم تغيير رأيه، بل نجده في مكان آخر يرى عدم الاكتفاء بهذا النوع من التحليلات ذي البُعد الواحد، وأساساً ينبغي ملاحظة هذا النوع من التحول والتغيير في الأفكار لدى دراسة مفكر متطور مثل شريعتي. انظر كتاب: امت وامامت (=الامة والإمامة) ص ٢٧.

(١٣) إسلام شناسي - درسهائي يك تا يازده (=معرفة الإسلام - الدروس ١ إلى ١١)، ص ١٩٥.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٩٥ - ١٩٦.

(١٥) محمد بن إبراهيم صدرا الشيرازي (وفاته ١٠٥٠هـ) فيلسوف إمامي من المدرسة الإشراقية استطاع أن يجمع بين الفلسفة والعرفان والشرعية، من مؤلفاته الحكمة المتعالية المعروفة بالأسفار الأربعة.

(١٦) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

الأديب الفرنسي آلبر كامو: «أنا أعترض، إذن أنا موجود»^(١٧) ثم يقول: «إنني اتخذت من كلمة (كامو) هذه درساً لحياتي على أساس نفس الرسالة والمسؤولية الصغيرة التي أحس بها بالنسبة إلى وعيي وإحساسي وعقيدتي»^(١٨). وتوضع كلمة: أنا أعترض، إذن أنا موجود، بإزاء كلمة ديكارت المعروفة: «أنا أفكر، إذن أنا موجود» وينبغي أن تُفهم على نفس الأساس. يرى ديكارت حقيقة الإنسان في الفكر والتفكير، وَيَعُدُّ إثبات وجوده من خلال إثبات فكره. وعلى هذا الأساس، يرى شريعتي أن حقيقة الإنسان تكمن في اعتراضه، الذي يعني معارضة النظام الاجتماعي وأركانه الأساسية، وأيضاً أفكاره النظرية.

وينظر شريعتي إلى قضية الهجرة أيضاً من منظور علم الاجتماع تماماً، بل يَعُدُّ الهجرة أساساً أمراً اجتماعياً يحظى بأهمية قصوى في منهج معرفة الإسلام: «هناك عدة قضايا مهمة جداً ترتبط بالعلوم الإنسانية إلا أنها لم تكن مطروحة في هذه العلوم، وقد اكتشفتها بالاستعانة بالقرآن. إحداها هي قضية الهجرة. فالهجرة لم تكن مجرد حادثة تاريخية في الإسلام كما يتصورها المسلمون. الهجرة مبدأ فلسفي اجتماعي دقيق. الهجرة وحدها كانت أساساً لنشوء الحضارة على طول التاريخ»^(١٩) «إن جميع حضارات العالم من أحدثها وهي، الحضارة الأمريكية، إلى أقدمها، وهي حضارة سومر كما نعرف، وُجدت على أثر الهجرة»^(٢٠).

والوجه الآخر لمنهج شريعتي الاجتماعي هو طرحه لمسألة الإمامة في الإسلام بمنهج رائع من منظور علم الاجتماع^(٢١) فهو لم يتعرض في بحثه عن الإمامة للمناقشات الكلامية كموضوع الإمامة العامة والخاصة، وعلم الإمام، وعصمة الإمام وغيرها، بل ينظر إلى الإمام من خلال علاقته بأمته؛ ويقارن بينه وبين سائر أبطال التاريخ، ويضع منهجه في الحكم بإزاء المناهج الحكومية

(١٧) اسلام شناسي - درسهاي يك تا يازده (= معرفة الإسلام - الدروس ١ إلى ١١)، ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) انظر كتاب: هجرت وتمدن (= الهجرة والحضارة).

(٢٠) روش شناخت اسلام (= منهج معرفة الإسلام)، ص ٢٤ - ٢٥.

(٢١) امت وامامت (= الأمة والإمامة)، ص ١.

المعاصرة، ويبحث عن المسؤولية المتبادلة بين الإمام والأمة^(٢٢).

وأخيراً، فإن أكبر شاهد على المنهج الاجتماعي لشريعتي في دراسته للدين، هو حقله الدراسي وتخصصه العلمي: «لأن تخصصي الدراسي كان في علم الاجتماع الديني، وكان منسجماً مع عملي، فإنني حاولت أن أدوّن نوعاً من علم الاجتماع القائم على أساس الإسلام والمصطلحات المستنبطة من القرآن وكتب الحديث»^(٢٣). ويقول في محاضرة أخرى: «يجب أن أشير هنا إلى أنني أتحدث عن علم الاجتماع الديني، وأقصد بالتوحيد، التوحيد في التاريخ وفي المجتمع، وليس الموجود في عالم الكتاب وفي عالم الحقيقة. ليس حديثي هنا بشأن التوحيد الذي تحدث عنه القرآن ومحمد (ﷺ) وعلي (ع). المهم الآن عندي هو التوحيد في المجتمع وفي التاريخ، والأمر كذلك دائماً»^(٢٤).

ثانياً: منهج معرفة الإسلام

وهناك مسألة أخرى توضح لنا نوعية معرفة الدين لدى شريعتي، وهي منهج معرفة الإسلام من منظاره. وفي هذا المجال أيضاً ينطلق شريعتي من موقعه كعالم اجتماع ديني، وبأسلوب تفكيره الاجتماعي، ويستخدم أدوات علم الاجتماع المهمة كمنهج المقارنة، ومعرفة الأنماط والنماذج.

ويعتقد شريعتي أن التقسيمات الكلامية القديمة قد عفا عليها الزمان وهي لا تنفع الأجيال المعاصرة، ولمعرفة الإسلام ينبغي أولاً «أن نعرف الله بوصفه المعبود المطلق في الإسلام كما تعرّفه وتقدمه النصوص الإسلامية الأولى. ثم نعرف النمط الإنساني للنبي مقارنة بالأبطال والأنبياء والمصلحين الآخرين، وأخيراً نعرف نمط مجتمع المدينة بوصفه نموذجاً لمجتمع إنساني، نموذجاً مؤقتاً.. مجتمعاً بسيطاً إلا أنه واضح المعالم، وأيضاً معرفة أنماط النماذج البشرية التي قدمها هذا المجتمع كقدوات»^(٢٥).

وهكذا نجد أن المصدر المعرفي لشريعتي للتوصل إلى الإسلام هو

(٢٢) انظر: المصدر نفسه.

(٢٣) روش شناخت اسلام (= منهج معرفة الإسلام)، ص ٢٣.

(٢٤) اسلام شناسي - درسهایی که تا یازده (= معرفة الإسلام - الدروس ١ إلى ١١)، ص ٢٦٩.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢١١.

الكتاب والسنة، إلا أنه ليس بمعناها التقليدي الجامد. فسنة الرسول (ﷺ) من منظاره «ليست أقوال وأفعال الرسول فحسب بل الأهم منهما هو منهج واستراتيجية الرسول (ﷺ) في النضال الفكري والاجتماعي لأداء رسالته والتي يجب الاستناد إليها»^(٢٦). وفي هذا المنهج لمعرفة الإسلام نجد أن شريعتي يركز بشكل كبير على أمرين:

الأول: منهج المقارنة، فهو يعدُّ المقارنة منهجاً علمياً للمعرفة والتقييم الدقيق، فيقارن بين النبي (ﷺ) وسائر من هم بمثابة القدوة في العصر الإسلامي الأول وبين الشخصيات المنافسة، أو يقارن بين نموذج المجتمع الإنساني من المنظار الإسلامي وبين سائر المجتمعات الأخرى^(٢٧).

الآخر: منهج دراسة الأنماط والنماذج^(٢٨)، وكان شريعتي يستعين بهذا المنهج في تقديم القدوات الصالحة للبشرية، وكانت حصيلة هذا التوجّه مجموعة كتب هي: أبو ذر وسلمان باك وعلي... أعظم رجل في التاريخ وفاطمة هي فاطمة والقاسطون. المارقون. الناكثون وعلي... حقيقة في عالم الأساطير وعلي... الوحدة والرسالة والعدالة والحسين... وارث آدم^(٢٩).

ويستعين شريعتي منهج دراسة الأنماط من علم الاجتماع ذلك لأن: «تقسيم الأمور والمسائل في علم الاجتماع إلى أنماط ونماذج مختلفة ثم المقارنة بينها يعتبر منهجاً علمياً يؤمن به الكثير من علماء الاجتماع، ويسمى بالتبولوجيا»^(٣٠).

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

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢١٢ - ٢١٣.

(٢٨) منهج دراسة الأنماط أو النماذج (التبولوجيا Typology) هو منهج علمي يستخدم في العلوم الاجتماعية ويقرر بأن النماذج تتكون من عناصر يمكن اكتشاف أصلها في عالم التجربة [المرجم].

(٢٩) عناوين هذه الكتب باللغة الفارسية هي بالترتيب: أبوذر/ سلمان باك/ علي أبر مرد تاريخ/ فاطمة فاطمة است/ قاسطين، مارقين، ناكثين/ علي حقيقتي بركونة أساطير/ سلمان علي: وحدث، مكتب، عدالت/ حسين، وارث آدم.

(٣٠) روش شناخت اسلام (= منهج معرفة الإسلام)، ص ٩.

الأول: دراسة الأفكار التي تقدمها المدرسة الفكرية.

الثاني: دراسة التاريخ^(٣١).

الثالث: دراسة النماذج.

وهذه الأساليب الثلاثة تعتمد على المنهجين السالفين: منهج المقارنة، ومنهج دراسة الأنماط. ويرى شريعتي انطلاقاً من هذا المنهج ضرورة معرفة ستة وجوه محددة من كل دين، ثم مقارنتها بالوجوه المشابهة لها في الأديان الأخرى، وهذه الوجوه هي:

١ - إله أو آلهة كل دين، أي المعبود الذي يعبد أتباع هذا الدين.

٢ - نبي كل دين، أي الشخص الذي يبلغ رسالة الدين.

٣ - كتاب كل دين، أي الأساس القانوني الذي يطرحه الدين لأتباعه، ويطالبهم بالإيمان والعمل به^(٣٢) (وفي هذا السياق ينتقد شريعتي مكانة القرآن في المجتمعات الإسلامية بل حتى أداء علماء الدين حيث أنهم لا يرونه كتاب فهم ومطالعة وتدبر^(٣٣)). ولذلك يبادر هو شخصياً في بعض كتبه ومحاضراته لتفسير بعض آيات القرآن والتدبر فيها^(٣٤).

٤ - كيفية ظهور نبي كل دين وهوية المجموعات الذين يوجه خطابه إليهم.

٥ - النماذج الرئيسية الذين يربّيها كل دين^(٣٥).

٦ - المجتمع (الأمة، المدينة)^(٣٦).

ثالثاً: المدخل إلى الدين

إن الاتجاه الفكري أو المدخل (Approach) الذي يلجّه شريعتي للتوصل إلى معرفة الدين يقوم على أساس العلوم الإنسانية التي نضجت في القرنين

(٣١) اسلام شناسي - درسهاي يك تا يازده (= معرفة الإسلام - الدروس ١ إلى ١١)، ص ٢٤٥.

(٣٢) روش شناخت اسلام (= منهج معرفة الإسلام)، ص ٩.

(٣٣) اسلام شناسي - درسهاي يك تا يازده (= معرفة الإسلام - الدروس ١ إلى ١١)، ص ٢٤٥.

(٣٤) انظر: بياض اميد به. روشنفكر مسؤول [= رسالة الأمل للمثقف المسؤول] تفسير سورة الروم.

(٣٥) روش شناخت اسلام (= منهج معرفة الإسلام)، ص ٩ - ١٠.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٤.

التاسع عشر والعشرين، وليس التفكير الفلسفي الباحث عن مسألة الوجود. وقد أشرنا في القسم السابق من هذه الدراسة، في معرض حديثنا عن الأبعاد الأربعة للتوحيد من منظار شريعتي، إلا أن توجهه لتلك الأربعة هو أساس توجه علمي فلسفياً.

كما أن شريعتي يرى أيضاً، في مسألة الاجتهاد، وإعادة صياغة الفكر الديني، والثورة الدائمة في الرسالة الدينية ضرورة القيام بدراسة اجتهادية علمية رفيعة المستوى، وبأسلوب فني ومنهج علمي، حيث «ينبغي الاستعانة بجميع الإمكانيات العلمية التي توصل إليها العالم المعاصر والمؤسسات العلمية والدراسية في العالم، في مجالات العلوم الإنسانية، وبالذات: علم التاريخ، وعلم الأديان، والقانون، والعلوم الاجتماعية، والاقتصاد، والاستشراق، والدراسات الإسلامية، وعلم معرفة الإنسان علمياً وفلسفياً، وتاريخ الحضارات والثقافات والعلوم، في سبيل القيام بدراسة علمية لمدرسة الإسلام الفكرية، وللتاريخ والثقافة الاجتماعية والفلسفة والعلوم والفنون والآداب والحضارة الإسلامية»^(٣٧). ويرى شريعتي أن سر عدم نجاح الإيرانيين في مجال الدراسات الإسلامية وإنضاج الفكر الإسلامي المعاصر يكمن في: «أن علماء الدين كانوا في الأغلب بعيدين عن الرؤية العلمية الإنسانية الحديثة ومناهج البحث والدراسة العصرية، وإن المنفتحين على الثقافة المعاصرة والمناهج العلمية الحديثة للدراسات والبحوث منفصلون عن الإسلام والثقافة الإسلامية»^(٣٨).

رابعاً: الدين ومنهج دراسة الأساطير

وأسلوب آخر ينتهجه شريعتي في دراسة الأديان عامةً ودراسة الإسلام خاصةً، هو الاهتمام بدراسة الأساطير الدينية، وظاهرة اتخاذ الرموز والأساطير في الدين، قسماً مهماً في تاريخ الأديان. وقد بدأ استخدام هذا الأسلوب علماء الأجناس البشرية، وعلماء اجتماع الأقوام البدوية، إلا أنه لم يظل حكراً على هؤلاء فحسب، بل دخل أيضاً مجال علم الأديان وعلمك تاريخ الأديان. وقد تطور هذا النوع من الدراسات كمّاً وكيفياً بشكل كبير في القرن العشرين،

(٣٧) اجتهاد ونظريه دائمي انقلاب [= الاجتهاد ونظرية الثورة المستمرة]، ص ١٧ - ١٨.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٨.

كما شهدت أسواق الكتاب كتابات ناضجة في هذا المجال^(٣٩).

ويعتبر علماء دراسة الأساطير والرموز الدينية، أن المسؤولية الكبرى - في الوقت نفسه - المشكلة التي يواجهها متخصص بتاريخ الأديان هي دراسة كمية ضخمة جداً من الرموز الدينية. وهنا ينبغي للباحث الديني - كما في سائر العلوم الأخرى - أن يستفيد من أسلوب المقارنة بين الرموز، للإقتراب من جوهر الموضوع والتمييز فيما بينها، وأن يعرف أن طريقه الوحيد للتوصل إلى فهم سليم لسياق تطور الرموز والأساطير، هو تشخيص كيفية تكونها وولادتها. ويعرّف علماء الأساطير الإنسان بأنه مخلوق يهتم بصناعة الرموز «Homo symbolicus» ويعتقدون بأن جميع أعمال وأنشطة الإنسان ما هي إلا أمور رمزية، وبناءً عليه فإن جميع الحقائق الدينية إنما هي رموز وهكذا فإن أي مشروع دراسي في موضوع ديني، يستلزم - من منظار هؤلاء - دراسة الرموز الدينية أيضاً.

ولكن، ماذا تعني الرموز من وجهة نظر المهتمين بدراساتها؟

أولاً: بإمكان الرموز أن تكشف لنا صورة عن حقيقة الكون كما لم تكشفها لنا مجالات التجربة المباشرة، فالأمور الدينية التي تتعلق بالبنى الحياتية تكشف لنا عن حياة هي أعمق وأكثر رمزية من تلك التي نفهمها عن طريق التجارب اليومية، كما توضح لنا الجانب الإعجازي الذي لا يقبل التفسير من الحياة.

ثانياً: إن جميع الرموز القديمة هي دينية، والنتيجة ضرورية للرموز الدينية القديمة هي التوصل إلى معرفة الوجود الذي ينتهي إلى إصدار الحكم على الإنسان.

ثالثاً: إن الرمزية الدينية ذات أبعاد قيمية مختلفة، وهي تكشف عن وجود علاقة عرفانية بين المستويات المختلفة للحقيقة الكونية، وبعض مظاهر الوجود الإنساني.

رابعاً: إن الرمز يحظى بالقدرة على تقديم إطار تجتمع فيه الحقائق غير

(٣٩) للمزيد يمكن مراجعة كتابات ميرسيا إلياد (Mircea Eliad) (١٩٠٧ - ١٩٨٦م) أستاذ جامعة شيكاغو، حول الأساطير مثل: *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return* وكتب أخرى للمؤلف (المراجع).

المتجانسة في مجموعة واحدة، لكي ترتبط فيما بينها بنظام واحد. وبعبارة أخرى إن الرمز الديني يسمح للإنسان أن يكتشف إطاراً توحيدياً للعالم، وأن يعي مصيره بوصفه جزءاً مرتبطاً بالعالم.

خامساً: إن الوجه الأهم للرموز الدينية هو قدرتها على بيان الوضع شبه الباطل، أو بعض البنى شبه الحقيقية التي لا يمكن بيانها وتوضيحها عن غير هذه الطريق.

وتأتي أهمية هذا الجانب من الدور الذي لعبه فيما بعد في الاستنتاجات الفلسفية.

سادساً: إن الرمز يشير دائماً إلى حقيقة أو وضع يرتبط به وجود الإنسان، والحد الفاصل بين الرمز والمفهوم هو هذه البنية الوجودية للرموز^(٤٠).

ويضع شريعتي هذه الوجوه الستة للرمز في اعتباره، فهو يستفيد من الرموز والأساطير الدينية لكشف ذلك الوجه من الحقيقة الذي لا يتضح لنا من خلال التجربة المباشرة. ففي قصة هابيل وقابيل - على سبيل المثال - يرى الغراب رمزاً لإخفاء الجرائم في كل مراحل التاريخ. فهو يرى أن هذه الرموز تحكي عن المستويات (أو المراحل) المختلفة لوجود الإنسان التي يمكن في إطارها فهم الحقائق الدينية غير المتجانسة (في الظاهر). وأيضاً - على سبيل المثال - فإن قصة الخلق وقضية الشيطان تحتوي على حقائق غير متجانسة (في الظاهر) لا يمكن فهمها إلا عن طريق الرمزية، وهكذا فإن منهج شريعتي في تبين الشخصيات الدينية التي أخذت طابعاً أسطورياً (كالإمام علي (ع) ومكونات شخصيتها شبه المتناقضة (Paradoxical) هو علم دراسة الرموز الدينية^(٤١). ومن ثم فإن شريعتي يعدّ وجود الإنسان رهن هذه الأساطير الدينية التي لا مفر من القلق والاضطراب البشري إلا بفهمها واستيعابها، وهذا الأمر يوضح مكانة الأساطير والرموز في فكره.

ويهتم شريعتي بقدر كبير بالأساطير والرموز، بسبب ما يحظى به من قريحة في دراسة الرموز والإيمان بالأساطير في أعماله: «إنني شخصياً أهتم

(٤٠) اقتبسنا خصائص الرمز من مقالة: «ملاحظه هاى بيرامون نمادپردازی دین» (= ملاحظات حول الرمزية الدينية)، «ترجمة وتلخيص م. كاشيكر، مجلة «كيهان فرهنگي»، السنة ٥، العدد ١، اعتماداً على دراسات ميرسيا إلياد.

(٤١) انظر: علي حقيقتي بركونة أساطير (= علي ... حقيقة في عالم الأساطير).

بدراسة الأساطير، ولي علاقة دائمة بالأساطير والنماذج الأسطورية»^(٤٢). ويرى أن إحدى السبل التي اتبعها الإنسان لتهدئة قلقه واضطرابه الدائمين هو اتجاهه نحو الأساطير والحكايات والآثار الفنية^(٤٣). وفي تحليله الجديد للدين يرى أن إحدى المهمات الأساسية للدين هي معالجته لهذا القلق والاضطراب الذي يعاني منه الإنسان، وربما يوضح هذا الأمر سبب اتجاه شريعتي نحو مسألة الرمز والأسطورة.

وعلى أساس هذا الاعتقاد، يستعين شريعتي بالأساطير والنماذج الرمزية وما تشير إليه، في تفسير عموم القضايا الدينية كتفسير مسألة الجنة والنار وآدم والشیطان وهابيل وقابيل، أو الصراع بين الطوائف والملل وبين الشخصيات الدينية؛ وتعدُّ المعالم المذكورة للرموز، الأدوات النظرية لشريعتي في تحليل أمور الدين الأسطورية والرمزية، وخلافاً للكثير من علماء الأساطير والرموز الذين يعتقدون بأن الأساطير والرموز هي من خصائص الأديان القديمة، يرى شريعتي أن هذا الاتجاه لم يتوقف ولم يكن محدوداً بفترة تاريخية خاصة^(٤٤). فهو يرى أن الأساطير تتمتع بحقيقة أكبر مما يتمتع به التاريخ: «إنني منذ فترة وأنا أعمل في مجال الأساطير، ذلك لأنني أحب الأساطير أكثر من التاريخ، وأعتقد أن الحقائق الكامنة في الأساطير هي أكثر منها في التاريخ، فالأساطير هي عبارة عن حكايات وُجدت في فكر الإنسان. والتاريخ عبارة عن حقائق أوجدها الإنسان، في حين الأساطير تعبر عن التاريخ كما يجب أن يكون»^(٤٥).

خامساً: رؤية شريعتي للدين

يدور القسم الثاني من البحث حول الاتجاه الذي توصل إليه شريعتي في دراسته للدين، بمعنى: أيُّ دين كان حصيلة عمل شريعتي في هذه الدراسة. إن اتجاهه (Attitude) شريعتي في الدين، أو ما يريده من الدين، لا ينسجم مع التحليل الفلسفي للدين وهو التحليل الغالب. فشريعتي يواجه في هذه النقطة ابن سينا بوصفه ممثلاً لثقافة معينة، كما يواجه تحليل الإسلام التقليدي الذي

(٤٢) اسلام شناسي - درسهاي يك تا يازده (= معرفة الإسلام - الدروس ١ إلى ١١)، ص ٢٢٢.

(٤٣) معارف إسلامي، ص ٣٥ - ٣٦.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٤٥) اسلام شناسي - درسهاي يك تا يازده (= معرفة الإسلام - الدروس ١ إلى ١١)، ص ٢٠٩.

يرى أن زمنه التاريخي قد انقضى، من هنا ينبغي أن نقدم إسلاماً ليس مجموعة تقاليد خاصة بزمن محدد، وليس مجموعة أفكار فلسفية ونظرية في موضوع العلوم الإلهية فحسب، بل هو نظام فكري متكامل لهداية الإنسان، وبرنامج اجتماعي قادر ونشط.

ففي إنتاجاته الفكرية يستعرض شريعتي ثلاثة اتجاهات في تعريف الإسلام:

الأول: الإسلام بوصفه ديناً واضحاً في مدرسة عقلية وعلمية بشرية، ويجب أن يقدم كإيديولوجيا.

الثاني: الإسلام الذي يُقدّم على شكل إحياءات عاطفية مكررة وتقليدية يمارسها الجميع بشكل لاشعوري.

الثالث: الإسلام الذي تجسّد في مجموعة من العلوم الإسلامية التخصصية.

ويعبر شريعتي عن هذه التفسيرات الثلاثة للإسلام بالترتيب: إسلام الوعي والعقيدة، وإسلام العامة، وإسلام العلماء^(٤٦)، وما يهدف إليه شريعتي ليس المسلم العالم (من طراز ابن سينا) ولا المسلم العامي فاقد الوعي، بل المسلم الواعي المتنوّر (من طراز أبي ذر). فإسلام أبي ذر ليس إسلام الثقافة والعلم، ولا إسلام التقاليد والعادات، بل هو إسلام العقيدة والإيديولوجيا.

ولكن ما الذي يقصده شريعتي من الإيديولوجيا؟ الإيديولوجيا هي أساساً استمرار للغريزة في الإنسان. فحينما ينتهي دور الغريزة، تبدأ الإيديولوجيا في هداية الإنسان^(٤٧). إذن، فالإيديولوجيا تلعب دور هداية الإنسان لا غير. والإيديولوجيا - كما يعتقد شريعتي - «هي مجموعة أصول تبلورت على أساس الأوضاع والظروف القائمة الخاصة، وعلى هذا فهي كما تكون واقعية ومنسجمة مع المسؤولية العملية في الظروف الموجودة، إلا أنها تشيخ في نظام آخر وزمن مغاير، وتصبح جوفاء، وتفقد - أساساً - موقعها ومعناها»^(٤٨). ولهذا السبب فهو يؤمن بضرورة التطور والتكامل في الإيديولوجيا، إلا أن «تكامل الإيديولوجيا في الوقت الذي يتضمن التغيير والتطور الإيديولوجي، لا يعني أبداً أن ننتخب كل يوم إيديولوجيا جديدة، أو نختار في كل ظرف

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

(٤٧) المصدر نفسه.

(٤٨) المصدر نفسه.

جديد إيديولوجيا تناسبها، بل التكامل يعني التطور والاستمرار في وقت واحد^(٤٩). وهنا يحاول شريعتي، كسائر المفكرين الإسلاميين المعاصرين الذين بحثوا موضوع التغير والثبات في الدين^(٥٠)، أن يُنهي الموضوع بشكل خطابي وكأننا نؤمن مسبقاً بثبات الدين، وينبغي عملياً أن نخضع أيضاً لفكرة التغير والتطور، ثم نبحث بعد ذلك عن المصادقات، وربما يشبه هذا الاعتقاد، اعتقاداتنا المسبقة بختم النبوة، وتناسق الوحي، وكمال الدين، وعلم الإمام، وعصمته، ونظير ذلك من المسائل الدينية الأخرى.

ويرى شريعتي أن سر التحول والتطور الإيديولوجي يكمن في الاجتهاد ويقول: «إن الاجتهاد هو في مسألة الإيديولوجيا»^(٥١) كما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يؤديان دوراً أساسياً في منظومة العلاقات الاجتماعية، والهجرة في المصير القومي والوطني أو الطبقي. وبهذا التعبير فإن شريعتي يتجاوز بالاجتهاد من إطار الموضوعات الفرعية (التطور في الفقه) إلى الاجتهاد في الأصول ويرى بأن: «الاجتهاد هو السعي العلمي الحر والمستقل في سبيل التوصل إلى معرفة متكاملة ومتقدمة للإسلام في جميع أبعاده وجوانبه، وفهمه من جديد وبصورة متطورة وبرؤية راقية تقدمية تواكب الزمن بواسطة المجتهدين الواعين، ومحاولة اكتشاف وفهم المعاني المتعددة والمتشابهة المتراكمة في بطون كتاب يتحدث بلغة متعددة المعاني، يعطيك في كل مقطع زمني - تماماً كالطبيعة - صورة جديدة، وأخيراً: الاجتهاد هو عملية مستمرة لاستخراج واستنباط الحقائق الجديدة حسب الفكر والعلوم البشرية، واستخراج الأحكام والقواعد الحقوقية الحديثة حسب تغير الحاجات وتطور الأسس والبنى الأصلية والفرعية للنظم الاجتماعية، وحركة التاريخ والتكامل الحتمي للإنسان»^(٥٢).

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٥.

(٥٠) انظر: محمد باقر الصدر، «سلسلة مقالات (المحنة والابتلاء)»، صحيفة اطلاعات (فارسية)، (ربيع ١٩٨٨)؛ العلامة طباطبائي، احتياجات واقعي هر عصر (= الحاجات الحقيقية لكل عصر) (طهران: انتشارات محمدي، [د. ت.]، ومطهري، إسلام ومقتضيات زمان (= الإسلام ومتطلبات العصر) (قم: صدرا، ١٩٨٦)، ج ٢. فجميع هؤلاء يؤكدون على وجهي الثبات والتغير في الدين، إلا أنهم لا يقدمون أية معايير للتمييز بين الوجه الثابت والوجه المتغير، وربما لا يمكن تقديم أية معايير محددة في الموضوع، بل تصطبغ المعايير والمقاييس بصبغة الزمان والعصر المتغير.

(٥١) اجتهاد ونظرية دائمي انقلاب، ص ٢٦.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٣.

سادساً: تجديد الفكر الديني

ولتجاوز الإسلام التقليدي، والإسلام المتفلسف، والوصول إلى تفسير جديد له، كان يبدو ضرورياً العمل على صياغة جديدة، وإعادة نظر شاملة لكل جوانب الفكر الديني، وفي الحقيقة كانت إعادة صياغة الدين تُعدُّ بالنسبة إلى شريعتي حركة ضرورية ولا بد منها للوصول إلى الإسلام - الإيديولوجيا.

كان شريعتي يعتقد بضرورة إعادة صياغة الفكر الديني، وكان هو من النشطين في هذا المجال، واهتمامه بـ (إقبال اللاهوري) الذي كان يرى إحياء وتجديد (Reconstruction) الدين أمراً مهماً، يعكس هذا الاتجاه لديه. ففي كتاب إقبال، مهندس التجديد في بناء الفكر الإسلامي^(٥٣) يقدمه شريعتي على أنه أحد العاملين على إحياء الدين، إلا أن إحياء الدين، من وجهة نظر شريعتي، لا يعني تقديم ما قيل حول الدين مرة أخرى وإثارة إيمان الناس فحسب، بل يعني إعادة النظر في جميع المعارف الدينية بثلاث وسائل هي: المنهج والإيمان والتوضيح: «ينبغي إعادة النظر في جميع الموائد المسمومة التي يطعمونها إيانا باسم الدين والثقافة والتاريخ والآداب والفن، ويجب أن نتسلح لإنجاز هذه المهمة بالمنهجية، والتوضيح والإيمان، وأن نبذل في سبيل ذلك من حياتنا وراحتنا ومستقبلنا وإمكاناتنا»^(٥٤).

إن تأكيد هذا على إعادة النظر، نلمسه بوضوح في تعريفه السابق لاجتهاد حيث يعدّه الفهم المتجدد والمتطور للدين، وفي طرح مسألة البروتستانتية والنهضة الإسلامية: «إن مجتمعنا الإسلامي المتحجر والنائم يحتاج اليوم، أكثر من أي يوم مضى إلى مصلحين من أمثال (مارتن لوثر) و(كالون) الاحتجاجيين (protestant)»^(٥٥). ويعتقد شريعتي بالطبع: «أن الإصلاح الديني في الإسلام لا يعني أبداً إعادة النظر في أصل الدين، بل يعني العودة إلى الإسلام الأصيل ومعرفة حقيقة روح الإسلام الواقعي الأول»^(٥٦).

إن سبل إحياء وإعادة صياغة الدين من وجهة نظر شريعتي هي عبارة عن:

(٥٣) عنوان الكتاب بالفارسية: إقبال، معمار تجديد بنای تفکر اسلامي.

(٥٤) اسلام شناسي - درسهاي يك تا يازده (= معرفة الإسلام - الدروس ١ إلى ١١)، ص ٢٥٥.

(٥٥) إقبال، معمار تجديد بنای تفکر اسلامي، ص ٨٨.

(٥٦) امت وامامت (= الأمة والإمامة)، ص ٩.

تسليح الناس بالوعي الذاتي^(٥٧)، والاعتماد على الثقافة الذاتية^(٥٨)، وفهم الإسلام سياسياً واجتماعياً^(٥٩)، والطرح السليم للنماذج والقدرات^(٦٠)، والتفهم التاريخي السليم لمجتمعنا^(٦١)، ومعرفة الثقافة الغازية (الغربية) بشكل صحيح^(٦٢)، ومكافحة الاستعمار والحدثة الهابطة^(٦٣)، وتقديم الإسلام على أنه إيديولوجيا^(٦٤)، وتصفية منهج الفكر الديني^(٦٥)، وفهم متطلبات العصر^(٦٦)، والجمع بين المشاعر العرفانية والالتزام الاجتماعي - السياسي^(٦٧). وكأن شريعتي ينظر إلى إقبال من هذه الزوايا أيضاً.

سابعاً: الدين وتيار التنوير

ولكن، من هم المسؤولون عن مهمة إعادة تجديد وصياغة للفكر الديني هذه؟ وما معالم وخصائص هذه الجماعة؟ يعتقد شريعتي بأنها مسؤولية الإسلاميين المستنيرين الذين هم - في تعريف دقيق - مهندسو فكر إلى جانب فهمهم السليم للعصر، وفي معالجة هذه المسألة يتأثر شريعتي - إلى حد ما - بحركة التنوير في أوروبا.

وطرحت مسألة التنوير في العالم بعد القرون الوسطى، وقد شهدت أوروبا منذ القرن السابع عشر طبقة جديدة سميت بطبقة المثقفين أو المستنيرين^(٦٨)، وبعد القرن التاسع عشر انتقلت هذه الطبقة بكل مواصفاتها ومميزاتها التي تكونت بها في أوروبا إلى البلاد غير الأوروبية (الإفريقية،

(٥٧) إقبال، معمار تجديد بنای تفکر اسلامي، ص ٧٨.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٥٨ و ٧٨.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٦٠ - ٦١.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٦٥) امت وامامت (= الأمة والإمامة)، ص ٣.

(٦٦) إقبال، معمار تجديد بنای تفکر اسلامي، ص ٢١ و ٤٧.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٦٨) يستخدم الكاتب كلمة «روشنفكر» الفارسية مقابل educated, Intellectual, enlightenea التي تطلق بالعربية على المثقفين والمستنيرين (المراجع).

والآسيوية، وأمريكا اللاتينية). وقد واجه شريعتي في عصره هذه الظاهرة. ولكي يقدم تحليلاً لحركة التنوير، يتجه شريعتي للمستنيرين الأصليين في البلاد الأوروبية الذين يشكل المستنيرون عندنا صورة عنهم - حسب تعبيره - ويرى شريعتي أن جوهر قضية المستنيرين هو: قدراتهم الفكرية والذهنية والعقلية، واهتمامهم بالعمل الفكري، ويرى أن التنوير بمعناه الأوروبي يختلف عن الانفتاح الفكري وعدم الجمود حيث تم الخلط بين الاثنين بسبب الاختيار غير السليم للألفاظ.

وعندما تنتشر حركة التنوير، في القرن السابع عشر الميلادي في جميع جوانب الهيكل الاجتماعي، تتشكل طبقة بهذا الاسم تمتاز بعمل خاص، ووضع مختلف، ولغة خاصة، وميزات مخصوصة، وبروح وقرينة وآداب وفنون وصور خاصة للحياة والمعيشة، ومنهج فكري خاص بها. وكانت خصائص هذه الطبقة في أوروبا عبارة عن: معارضة الدين والكنيسة، والاتجاه القومي، والتوجه الجماهيري، ومخالفة طبقة النبلاء، والاعتقاد بنسبية الحقائق الاجتماعية، وتقديس العلم في مقابل المذهب اللاهوتي (Scholasticism)، والمادية، والعلمانية، وكانت هذه الخصائص والميزات تنشأ من الظروف الواقعية في ذلك المجتمع^(٦٩) وبعد ظهور هذه الحركة الأوروبية، ظهر في آسيا، وأفريقيا، وأميركا اللاتينية، وبالذات في المجتمعات الإسلامية، جيل وفئة تشابه ذلك الأصل الأجنبي تماماً، وتشكل صورة طبق الأصل عن النسخة الأوروبية بكامل الخصائص المذكورة، ولكن بفارق كبير وهو أن المستنير الأوروبي اختار هذه الخصائص والميزات على أساس معالم وخصائص مجتمعه، وتاريخه وأوضاع وظروف المجتمع الذي كان يعيش فيه، أما المستنير الإيراني، وفي العالم الثالث عامة، فقد مهد الأرضية لانتخاب هذه الخصائص والميزات بالتغريب والابتعاد عن الظروف الاجتماعية التي كان يعيش فيها، وبالفصل عن تاريخه^(٧٠).

ويرفض شريعتي ذلك المستنير المقلد - والصورة، إلا أنه يؤيد بشدة أن يكون الفرد مهندساً فكرياً. ويعتقد إن المستنير الديني في هذا العصر يجب أن يكون مستنيراً على أساس فهم مجتمعه وتاريخه وثقافته. «إن المستنير المطلوب

(٦٩) للتفصيل انظر : روشنفكر ومسؤوليت أودر جامعه (= المستنير ومسؤوليته في المجتمع).

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٨٥.

هو الذي يفكر بصورة جديدة. فلا بأس إن لم يكن يعرف الفلسفة، أو لم يكن فقيهاً، أو لم يكن يعرف الفيزياء والكيمياء، أو لم يكن مؤرخاً أو أديباً، إنما المهم أن يفهم العصر ومتطلباته، وأن يفهم الناس من حوله، وأن يفهم كيف يجب أن يفكر، وما المسؤولية التي يجب أن يستشعرها، وأن يضحى على أساسها^(٧١). فالنموذج البارز للمستنير لدى شريعتي هو: الصحابي أبو ذر، وليس ذلك السياسي المتغرب، ولا ذلك الفقيه صاحب الألقاب الشهيرة؛ إن الطراز المثالي للمستنير واضح المعالم منذ البدء لدى شريعتي، فهو يعتنق إيديولوجيا اجتماعية، وهو يفسر ويحلل النضال على أساس ذلك، ويضع أباذر - كنموذج وقדوة - في القمة.

إن مهمة هذا المستنير - حسب رأي شريعتي - والحركة التنويرية، هو خلق حركة إصلاحية بروتستانتية إسلامية «فكما استطاعت البروتستانتية المسيحية أن تفجر أوروبا القرون الوسطى، وأن تقمع كل عوامل الانحطاط والتخلف التي كانت تجمّد مصير المجتمع باسم الدين والفكر، فإن المطلوب من البروتستانتية الإسلامية أن تفجر ثورة في الفكر الجديد، وأن تبعث الروح في حركة المجتمع»^(٧٢) وليس هذا ميسوراً إلا إذا تحرر عقل المستنير من الأطر التقليدية حتى يستعد لتقبّل الإسلام في أرقى صورة وبوصفه إيديولوجيا، بوعي كامل. إن المستنير المثالي عند شريعتي هو المستنير الملتزم المسؤول، هو الإنسان الذي يستشعر موقعه المكاني والزماني بشكل جيد، أي يعي وضعه في العالم والمجتمع والتاريخ، ومن الطبيعي أن يتحسس المسؤولية والالتزام، بشكل من الأشكال، فيما يتعلق بكل واحد من هذه الأمور: ففيما يرتبط بالكون، يتساءل عن ذاته، ومسؤوليته في كيف يجب أن يصير. (موضوع الأخلاق). وفيما يرتبط بالكون، والمجتمع، والآخرين، كيف يجب أن يكون؟ (موضوع الحضارة) وفيما يرتبط بالكون والتاريخ والزمان: إلى أين الذهاب؟ (موضوع التكامل)^(٧٣).

وهكذا، فمن الممكن أن تجتمع الاستنارة مع التدين، فتكون مهمة المستنير حينئذٍ، العمل على إعادة صياغة الفكر الديني، وتقديم تفسيرات

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٧٢) ازكجا آغازكنيم؟ (= من أين نبدأ؟)، ص ٥٤.

(٧٣) روشنفكر مسؤول كيست؟ (= من هو المستنير المسؤول)، ص ٤٧٥.

جديدة للنصوص الدينية، وتقديم النماذج والقذوات الدينية على أساس تفهم العصر؛ وبهذا تصبح مسؤولية المستنير كمسؤولية الأنبياء: «إن التنوير ليس فلسفة ولا علماً؛ ليس فقهاً ولا أدباً ولا فناً، بل هو - علم الهداية، ونوع من النبوة، فهو ليس كالفلسفة يهتم بصنع التصورات، ولا كالعلم يهتم برسم صورة الأشياء وعلاقاتها كما هي موجودة فعلاً في الذهن، إنه علم الصيرورة والأخبار عن الطريق الذي ينبع من الوعي الذاتي للإنسان، وعلى هذا فهو يتضمن في نفسه الدعوة والمسؤولية»^(٧٤) وهكذا فإن على الجميع مهمة التفكير في الأمور الدينية، وليس الفكر الديني خاصاً بفئة معينة^(٧٥).

ثامناً: رسالة الدين

إن أهم مسألة في معرفة الدين بوصفه كياناً اجتماعياً، هو الأداء والدور الاجتماعي لهذا الكيان، فما أداء وعطاء هذا الكيان في المجتمع حتى الآن؟ وهل يمكن أن يُستبدل به منافسٌ مشابه له في القوة، أو أقوى منه؟ إن جميع المؤمنين الذين يحركهم هاجسهم الإيماني يواجهون هذا السؤال، ولا بد أن يقدموا جواباً معقولاً ومنسجماً مع النصوص الدينية من خلال تحديد رسالتهم في العصور السالفة، وفي عصرهم الحالي أيضاً.

وشريعتي يواجه هذه المسائل بسبب الظرف الزمني الذي يعيش فيه، إلا أن الإسلام بوصفه إيديولوجيا - حسب المشروع الذي يطمح إليه - يستطيع الاستجابة عن كل هذه القضايا، وأن يظل دون منافس في الساحة، من غير أن يستطيع العلم والفلسفة والفن والأدب أن يحتل مكانه. إن رسالة هذا الدين، هي «رسالة الحرية والمساواة وتوحيد التناقض والتمييز المهيمن على التاريخ وعلى مصير الإنسان، رسالة إنقاذ الجماهير المتعبدة، وتوريث الأرض للمستضعفين، وكسبهم العزة والقوة»^(٧٦) بحيث تستطيع أن تقدم أداءً معقولاً ومقبولاً لدى الناس.

وبالطبع فإن شريعتي يتوقف في بيان رسالة الدين عند حدود بيان مشاعره، ولا يتعرض لتحليل المشاكل التي تواجه هذا النوع من الشعارات

(٧٤) المصدر نفسه.

(٧٥) امت وامامت (= الأمة والإمامة)، ص ٢٥.

(٧٦) اسلام شناسي - درسهاي يك تا يازده (= معرفة الإسلام - الدروس ١ إلى ١١)، ص ٢٩.

المثالية، كمشكلة الجمع بين الحرية والمساواة التي تُعدُّ من معضلات الفلسفة السياسية، أو مشاكل تطبيق نظرية حكم المستضعفين في مواجهة الاقتصاد العالمي ونظام السوق العالمية، والبنى الثقافية غير المتناسقة، ومسيرة التقارب والتفكك في العالم، وما شاكل ذلك. وبشكل عام فإن شريعتي يقترب جداً من الأسلوب الفرنسي - الألماني في الفلسفة الاجتماعية، ففي هذا الأسلوب تبقى المسائل المطروحة على بساط البحث في حدود العموميات غير المبرهنة، والادعاءات الجميلة - الإنسانية - المثالية دون الالتفات لمستلزماتها، وذلك عوض التدقيق في البحث، وفتح المجال للعقل والنقد كما هو المتبع في الأسلوب الأنكلوساكسوني والفلسفة التحليلية. وفي هذا الأسلوب يرث شريعتي اتجاهه التاريخي من أفكار هيغل، واتجاهه في علم الإنسان الفلسفي (وليس العلمي) وقلقه وعواطفه الاجتماعية من وجودية سارتر وكامو أو هيدغر أو سبرس، وعلمه الاجتماعي النظري من علماء اجتماع القرنين التاسع عشر والعشرين الفرنسيين.

تاسعاً: الدين والإنسان

إن الدين من وجهة نظر شريعتي التي توصل إليها بالمنهج المذكور وعلى أساس إعادة الصياغة وإعادة النظر في الفكر الديني السابق، أي الدين بوصفه إيديولوجيا متحركة ونشطة، لا يمكن أن يكون غير إنساني؛ ذلك لأنه في تلك الفترة كان الدين يُقاس بقيم من خارجه نظير كونه إنسانياً، وعادلاً، وكونه يضمن الحريات الفردية والاجتماعية. وكان شريعتي يعي جيداً تأثيرات علم الإنسان على سائر المعارف والعلوم. إن مسألة الإنسانية أو المذهب الإنساني (Humanism) التي أثّرت في العصور الأخيرة هي نتيجة طرح القضايا الإنسانية في مواجهة الصورة التي يعرضها الدين عن الإنسان، حيث طُرحت إنسانية الحقوق والقوانين والتشريعات في إطار خارج إطار الدين، واستُقبل هذا التوجه، وقرنت كل المجموعات الحقوقية والقانونية والشرائع والأديان بهذا القرار الذي تم اتخاذه بعيداً عن الأديان. وبدأ المذهب الإنساني مع عصر النهضة متأثراً بتعليمات الإنسانيين الإيطاليين الذين كانوا أقرب إلى مجالات الآداب منهم إلى علم الدين أو الفلسفة، إلا أنه وبعودة ما إلى اليونان، تأثرت سائر مجالات التفكير بهذا الاتجاه؛ وكان العصر مستعداً أيضاً لقبول مثل هذا التأثير.

من هنا يكسب علم الإنسان أهميته، ويسعى شريعتي أيضاً الذي كان

يواجه تلك الثقافة إلى حدٍ ما، إلى طرح المسائل الإنسانية والتعرف إلى ملامحها في مدرسته الفكرية. كان شريعتي يرى في قصة آدم أكمل درجات الفلسفة الإنسانية^(٧٧). وكان يفسرها ويحللها بصورة أسطورية ورمزية.

فقضية تعليم الأسماء لآدم^(٧٨)، وسجود الملائكة^(٧٩)، وآية الأمانة^(٨٠)، ونفخ الروح الإلهية في الإنسان^(٨١)، وخلافة الله في الأرض^(٨٢)، كل هذه إنما هي آفاق من النظرة الإسلامية للإنسان، وموقعه المتميز بين سائر المخلوقات. فأفراد الإنسان - من هذا المنظار - ليسوا إخوة، بل هم متساوون، أي أن جوهر الجميع هو جوهر واحد؛ فالرجل والمرأة متساوون فطرياً، وأفضلية الإنسان بالنسبة إلى جميع الموجودات في الكون وبالنسبة إلى الملائكة أيضاً إنما هي أفضلية عملية^(٨٣)، وتعليم الله الأسماء لآدم إنما يعني فهم واستيعاب الحقائق العلمية الموجودة في الكون. وهذا الإنسان؛ الذي سجدت له الملائكة؛ وحمل الأمانة الإلهية؛ وهو خليفة الله في الأرض؛ الذي علّمه الأسماء كلها.. هذا الإنسان هو الموجود الوحيد المسؤول عن مصيره.

وهكذا، فإن شريعتي استوعب تماماً أهمية الإنسان وعلم معرفة الإنسان في هذا العصر، وسعى لكي يعرض الوجه الإنساني للدين. وهو عندما يقف موقف الدفاع عن الدين يعرض الإنسان من وجهة نظر الإسلام بالصورة التي يتفهمها العصر، ويقدم صورة عن موقف الإسلام من الإنسان تمنع من إبراز الإسلام في صورة مضادة للإنسان.

عاشراً: الدين والدنيا

ومن التساؤلات التي يطرحها العصر في مجال الدين وأدائه الاجتماعي، هو علاقة الدين والدنيا المادية والمعنوية. ففي الدين الذي يقدمه شريعتي (الدين - الإيديولوجيا) يجتمع الدين والدنيا: «فالإسلام لا يعرف - حتى في

(٧٧) اسلام شناسي - درسهاي يك تا يازده (= معرفة الإسلام - الدروس ١ إلى ١١)، ص ٢٠٩.

(٧٨) چشم انداز أو مانيسم اسلامي (= آفاق الانسانية الإسلامية)، ص ٨.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٨.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٩.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٧.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٥.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١١.

المسجد - فرزاً بين الدين والدنيا، بين العلوم الدينية والعلوم غير الدينية، بل لا يعرف الفصل بين العلم والعبادة والسياسة. فمسجد الرسول (ﷺ) كان في الوقت نفسه: بيتاً لسكنه ولأنصاره الذين لم يجدوا مسكناً، وكان مسجد الصلاة والدعاء والاعتكاف، وكان حلقة دراسية وعلمية، وأيضاً كان مركزاً للحكم وإدارة الشؤون السياسية والاجتماعية، ومن ثم كان برلماناً حراً كان كل الأفراد نواباً فيه»^(٨٤). فالإسلام دين يهتم بشدة بالدنيا والحاجات المادية للبشر، في الوقت الذي يمنحه قلباً شفافاً - كما يقول شريعتي - «يرى به أجمل صور الحياة في تأملات الفجر، وإشراق الصباح»^(٨٥). ومن هنا تنبع قدرة الدين الهدامة لقضايا، والبناء لقضايا أخرى، والثورية، وهذه القدرة المعنوية والروحية الاستثنائية للدين تُوظف في مسيرة الحياة الاجتماعية^(٨٦).

ويتصور بعض الناقدين لأفكار شريعتي، أن نظرتة هذه العلاقة بين الدين والدنيا، إنما هي توجه مادي للدنيا والآخرة، إلا أن هؤلاء لم يلاحظوا أن شريعتي ينظر إلى هذه المسألة أيضاً من منظار علم الإنسان الجديد والأخلاق المعاصرة، أي يرى أن تقابل الدنيا والآخرة هو تقابل الريح والقيم^(٨٧). ومن هنا فإنه يُعدُّ «الدنيا صفة لهذا الحياة، والآخرة نوعاً من المرحلة ورؤية وانطباعاً»^(٨٨) فهو يرفض التعبير التقليدي الذي يصور الدنيا والآخرة كمنطقتين جغرافيتين.

وكما يبدو من كلماته فإنه في الوقت الذي يطرح عدم التناقض بين الدين والدنيا، يسكن عن التطرق إلى كيفية وأدوات إيجاد هذه العلاقة في الحياة الفردية والاجتماعية، وكيفية الجمع بين العرفان والأخلاق وبين التنمية الاجتماعية والتوجه الديني. وبالطبع فإن عرفان شريعتي الذي يخضع لتأثيرات العرفان الهندي والبوذي، وعرفان مدرسة خراسان، وعرفان المدرسة الوجودية، يتجه في الأكثر نحو العرفان الثالث، ولهذا لم يكن شريعتي يرى مشكلة في الجمع بين أدعية الإنسان المعنوية في الليل والسحر، وبين النضال ضد الاستبداد والاستثمار.

(٨٤) اجتهاد ونظرية دائمي انقلاب، ص ١٠.

(٨٥) إقبال معمار تجديد بنى تفكر اسلامي، ص ١٥.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٨٧) كوير (= الصحراء)، ص ٣٠٩.

(٨٨) اسلام شناسي - درسهاي يك تا يازده (= معرفة الإسلام - الدروس ١ إلى ١١)، ص ٢٩٨.

ومن ثمّ، فإن الدين الذي يثق به شريعتي هو دين إنساني، يخلق المسؤولية والالتزام، يكافح الظلم، معارض، رسالي، ويقف في وجه الشرك الاجتماعي. والمنهج الذي يستخدمه لمعرفة الدين هو منهج معرفة النماذج والأنماط والأساطير إلى جانب العودة إلى نصوص الدين الأصلية. ويرى سر ثبات الدين واستمراره وطراوته، في الاجتهاد وفي إعادة صياغته باستمرار. أما رسالة الدين فهي الحرية والعرفان والمساواة، والدعاة إليه هم المستنيرون والمفكرون في المجال الديني، وأما المدخل المعرفي للدين فهو النظرة العلمية وليس النظرة الفلسفية، ومن ثمّ فإن الإسلام هو إيديولوجيا متكاملة، وليس مجرد إيمان ديني واعتقاد قلبي وإشراق عرفاني، كما هو ليس مجرد نظام علمي وثقافي.

حادي عشر: الوجه الآخر لشريعتي

كانت المسألة المهمة والمثارة بجذ في المرحلة الزمنية لعصر شريعتي حتى في الفترة المعاصرة بشكل عام في إيران، هي العلاقة بين الدين والسياسة. وكان السؤال التقليدي للإسلاميين المتدينين هو: «ماذا يريد الدين منا؟» إلا أنه مع التحولات المعاصرة تغيرت حقيقة هذا التساؤل، وأصبح يُطرح بطريقة أخرى: «ماذا نريد من الدين؟». ففي التساؤل الأول كانت علاقة السياسة والدين تتجسد من خلال الشكل التقليدي للحكم. أي طريقة الرعاية الأبوية (patermonialism) إلى جانب الاعتقاد بالمدينة الفاضلة الأفلاطونية. أما في التساؤل الثاني فإن السياسة هي فن الإدارة الفضلى للمجتمع الذي يسعى إما لتحقيق العدالة والحرية، وإما لبسط الأمن والرفاه. وفي هذا التساؤل الثاني تتبلور مطالبة الدين بتقديم نظام سياسي محدد.

وبتعبير آخر، فإن قدرة وسعة الدين (حتى في مجال السياسة) في الفترة المعاصرة هو المطلوب أكثر من «صفائه» و«خلوصه». إن مسألة خلوص الدين من الشوائب والأفكار الدخيلة هو هاجس وقلق كل المتدينين، إلا أن التعابير المختلفة عن ذلك كانت تتداخل بشكل من الأشكال مع مسألة القدرة والسعة: فبعضهم يعدّ الخلوص نفس القدرة على الإدارة، ويعتقد بعضهم الآخر بأنه يجب ألا يستولي علينا قلق الخلوص لاعتقادهم بأن الله هو الحافظ لدينه)، وبعضهم الثالث يعتقد بأننا نضمن خلوص الدين عن طريق حكومة شخص صالح ذي تقوى (حيث يضمن القدرة أيضاً) أي خلوص الدين عن طريق خلوص فرد متدين.

وإذا بدأنا من التساؤل الثاني لتحديد قدرات الدين في مجال السياسة، فإننا نصل إلى عدد من الإجابات المحتملة. الإجابة الأولى هي أن «نضع الدين في مجال الحكم والسلطة». وعلى أساس هذه الإجابة، إذا ما وُجدت مؤسسة سياسية قوية كأمر واقع، فإن مهمة المتدينين أو المؤسسات الدينية لا يتجاوز حينذاك التعاون مع المؤسسات السياسية (أو مع الحاكم السياسي القوي)، أو على الأقل يمتنعون عن أية مواجهة مع السلطة السياسية تنتهي على القضاء عليهم، وذلك لكي يحافظوا على وجودهم وبقائهم، ويستمر حضور الدين في الساحة الاجتماعية كعنصر قوي.

الإجابة الثانية هي «وضع السلطة في المجال الديني»، أي أن يسعى المتدينون والمؤسسات الدينية للاستيلاء على السلطة والمحافظة عليها والهيمنة على المؤسسات السياسية، وعن طريق امتلاك السلطة فإن «الدين» يكشف عن قدرته.

الإجابة الثالثة هي العلمانية (Secularism)، ولا تعني العلمانية - خلافاً لما هو المفهوم في المجتمع الإيراني - فصل الدين عن السياسة، بل تعني «تقليص» دور الدين إلى أقل قدر ممكن في المجال السياسي، وتحديد دوره في مجال القيم والمثل الكلية. وفي هذه الحالة فإن قدرة الدين لا تعني حضوره أو الاستفادة منه في مجال التخطيط الاجتماعي، بل يُعدّ الدين أمراً قادراً على منح الطمأنينة للبشر بشكل فردي، وفي أفضل الحالات، فإنه يلعب دوراً في تحديد الأهداف طويلة الأمد والنظام القيمي للمجتمع.

كان شريعتي يعيش في فترة كان النضال السياسي يشكل القضية الأساسية للمجتمع، ولم يكن الاستبداد يتساهل مع أية جماعة أو فرد، ولهذا كان طبيعياً ألا يرتاح شريعتي للحل الأول. وقد ردّ في دراسته عن «التشيع العلوي، والتشيع الصفوي» نظرية «الدين في مجال الحكم والسلطة» التي راجت في العهد الصفوي، وتقلصت في العهد القاجاري (بسبب تقلص سلطة الحكومة)، وفي المقابل دافع عن الحل الثاني في كتابه (شيعه يك حزب تمام = التشيع حركة سياسية) أو كتابه (الأمة والإمامة).

وفي عهد شريعتي، وبسبب التجربة السابقة للكنيسة المسيحية، أو بسبب عدم وجود الاعتقاد العام بالدين، لم يكن المستنيرون والمثقفون يميلون على الإطلاق نحو نظرية «الحكم في الإطار الديني»، بل، لم يكونوا يتجاهلون دور الدين والمؤسسات الدينية في المجتمع لقد كانوا يلجؤون إلى الأفكار

العلمانية، وكانوا ينظرون إلى الدين أو الحركات الدينية من حيث الأداء الاجتماعي كعنصر يستطيع أن يساعد على بلورة الهوية الوطنية أو الثقافية للمجتمع: «إن هذه الحالة (ظهور الحركات الدينية القوية) لم تبرز في تركيا أو المنطقة المشار إليها فحسب، بل شهدت الكثير من بلاد العالم الثالث في الفترة الأخيرة ظهور الحركات الدينية التي يفسرها علماء الاجتماع بأنها ناتجة عن الإحساس بالرزوح تحت وطأة الهيمنة الأجنبية والتغرب عن الثقافة الوطنية»^(٨٩). أو بوصفه عنصراً ثقافياً وتراثاً فكرياً باستطاعته التأثير في تقييم الفرد في مواجهة العالم المعاصر، وفي معرفة الثقافة السياسية للشعب: «إن ضرورة دراسة العقائد السياسية الشيعية إلى جانب أهميتها التاريخية لنا، تنبع قبل كل شيء من جهة أننا نستطيع بمساعدتها أن نقيّم قسمًا مهمًا من التراث الفكري لأمتنا بمعايير العالم المعاصر، وأن نكتشف بالذات ما إذا كان الميزات الروحية والفكرية لأبناء شعبنا نابعة من المعتقدات التقليدية، أو أنها ناتجة عن النظم السياسية والاقتصادية»^(٩٠). والتركيز على مصر إنما جاء من هذه النظرة بأن العلاقات الإسلامية في هذا البلد إنما تترك آثارها على علاقة الدين والدولة، وعلى الوحدة الثقافية، وإن التوجه نحو الثقافة التراثية لا ينسجم من عدة وجوه مع هذه العوامل^(٩١).

إلا أن شريعتي، - بسبب الروح النضالية التي يتمتع بها، وعلاقته الوثيقة بالولاء الديني والشيعي، - يرى أن للدين أداءً أكبر من كونه تراثاً تاريخياً أو عاملاً لبلورة الهوية الثقافية. ولكي يقفز بالنضال إلى مراحل متقدمة، فإنه يحتاج إلى إيديولوجيا يكون لها رأي في كل مجالات الحياة. ولهذا فهو يرى أن للدين أكبر عدد من الأدوار^(٩٢). من هنا يفترق طريق شريعتي عن طريق العلمانية. فلم يكن باستطاعة شريعتي أن يرى «حسّه الديني» وعدم رضاه بالمواقف الراضية أو المتغافلة لدور الدين، في العلمانية، إن غالبية إنتاجه الفكري تحكي هذا الوجه الإيديولوجي.

إن الرؤية الشاملة التي يتمتع بها شريعتي، وسعيه للإجابة على جميع

(٨٩) إحسان نراقي، آنجه خود داشت...، ط ٢ (طهران: مؤسسة انتشارات امير كبير، ١٩٧٦).

(٩٠) حميد عنایت، شش گفتار درباره دین وجامعه - انظر أيضاً كتاب المؤلف.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٩٢) بحثي در ایدئولوژی (بحث في الإيديولوجية)، ص ٤ - ٥.

القضايا الدينية والذي لا يمكن - أساساً أن يكون أسلوباً علمياً مع غلبة النظرة الانتقائية للعلم - ناجمان عن هذا الفهم للإيديولوجية. وللإجابة على التساؤلات اللا محدودة التي كانت تُطرح في تلك البرهة الزمنية، كان شريعتي يُعدُّ التقاليد والسنن كمواود أساسية كافية للبناء عليها، وما فكرة «العودة إلى الذات» التي يطرحها كفكرة رئيسية في دروسه إلا نوع من العودة إلى تلك التقاليد وتجربتها من جديد.

إن الروح المهيمنة على جميع الدراسات التي خرجت إلى النور حول شريعتي في السنوات الأخيرة، تحمل هذا الانطباع الإيديولوجي عنه (الإيديولوجيا بمعنى الإطار «الكلامي» والعقدي المنظم للعمل السياسي)؛ ولكن شريعتي لم يكن متحرراً بشكل كامل من الانطباعات الفردية والعلمية حول الدين، وبسهولة يمكن ملاحظة هذا الأمر في كتاباته الشخصية مثل: حوارات التوحد^(٩٣) والصحراء^(٩٤) أو دراساته في مجال الفن. فالوجه الذي نشاهده من شريعتي في هذه الكتابات يختلف عن الوجوه الرائجة للإيديولوجيين في الفترة المعاصرة.

والمسألة الأولى التي تبرز وبوضوح الوجه غير الإيديولوجي لشريعتي هو اهتمامه الجدي بالفن، في الوقت الذي لا يوجد تلازم منطقي بين الإيديولوجيا والفن، أو الانطباع غير الإيديولوجي والفن. فلا نجد في الفترة المعاصرة اهتماماً ما بالفن في أوساط المستنيرين عامة، والقادة الدينيين خاصة وإذا ما وجد هناك اهتمام فهو يتجه نحو الأدب العرفاني والصوفي، فهذه المجموعة غفلت (أو تغافلت عن عمد) عن الفن الحديث والفن الذي عاصرتة، وقد قاطعت بشكل من الأشكال هذا المجال بسبب ما فيه من الفردية الصارخة وتنوع التجارب الموجودة فيه. ولكن شريعتي اقتحم هذا الميدان، دون أن يخشى العواقب الفردية والاجتماعية التي قد تترتب على ذلك، رغم أنه كان يتردد ذهاباً وإياباً بين شأن «الحكاية عن الحقيقة» في الفن والعلاقة المنطقية والمباشرة بين الفن والانعطاف نحو الحقيقة، وشأن التجربة الحرة.

إن الرومانسية هي الروح المهيمنة على نظرة شريعتي إلى الفن، وفي هذا النوع من النظرة إلى الفن، فإن الفنان يتحدث مع الذات أو يحلّق في عالم

(٩٣) عنوان الكتاب باللغة الفارسية: «كفتكوهای تنهای».

(٩٤) عنوان الكتاب باللغة الفارسية: «كوير».

أثيري خيالي، وهو يعتقد بأن عليه أن يعرض فكرة مهمة وجادة أو فلسفة خاصة. إن المشاعر التي تتجلى في الفنانين من هذا النهج هي في الأغلب حالات من الحزن، والطموحات الكبيرة، والتلهّف على الماضي البريء والنقي، والآمال بعيدة المنال، والمثاليات والاضطرابات المتعلقة بما وراء الطبيعة، والقلق في مواجهة أسرار الحياة، والكثير من المجهولات الأخرى - سواء ما يتعلق بذات الفنان أو ما يرتبط بالعالم المعقّد من حوله - .

إن الأساس في كتابات شريعتي الفنية يعكس هذه الرؤية عن الفن، من هنا فبالإمكان اقتفاء الآثار المباشرة للأفكار الفلسفية أو الأخلاقية أو الاجتماعية أو السياسية في إنتاجاته الأدبية.

وفي المقابل، بإمكاننا أن نلمس في شريعتي، التجارب الحرة والمتحررة من الالتزام والمسؤولية السياسية والاجتماعية وأيضاً الرمزية الموجودة في الإنتاجات الفنية الحديثة، ورغم أن شريعتي كمفكر يحتاج إلى الالتزام والمسؤولية، وهو يجدهما في الأخلاق والدين، إلا أن الرغبة الجامحة للحرية والتحرر من كل القيود تهيمن عليه.

ويعرف شريعتي جيداً أن جبهة الحرية (سواء في الوجه السياسي أو وجه التجارب الذاتية والفردية) لا تنسجم في بعض الأحيان مع جبهة الأخلاق والدين: «أين يقف الدين والأخلاق؟ وفي أية جبهة يحاربان؟. وما جبهة الحرية؟ أما جبهة «الإنسان» فهي واضحة»^(٩٥). وينفض الأخلاق والدين يديهما من الصورة التقليدية لهما، ويتذرعان بالمعاناة والألم: «إن التلذذ بالمعاناة، والتغذّي بالألم، هما مدرسة الإنسان الذي حين عاجز عن نيل السعادة أصبح فيلسوفاً، والذي لم يجد غذاءً آخر حين أصابته المجاعة في عام الجفاف القاتل»^(٩٦). إن هذا يعكس إنسان شريعتي، وهذا الوجه يحكي لنا عن فردية دين شريعتي، ويصعب بسط هذا الدين وتقديمه بصورة إيديولوجيا شاملة، وتوجيه عامة الناس إليه. وتتجلى هنا قصة الانفراد والوحدة لدى شريعتي: «حلمت في النوم؛ كان الليل، وكانت الصحراء مظلمة ومقفرة، خرجتُ وحيداً فريداً من كهفي من بطن الجبل، واتجهت وحيداً نحو فرسي

(٩٥) كفتكوهای تنهای، ص ٦٢٨، والأعمال الكاملة، ج ٣٣.

(٩٦) المصدر نفسه.

لكي أسلك به طريقاً صحراوياً وعرّاً كان يمر عبر خواء اليأس الشتائي البارد، ويصل إلى سجن قزل قلعه»^(٩٧).

إلا أنه في هذه اللحظات سرعان ما ينتابه هاجس الإيديولوجيا المسؤولة، فيفسّر (الانفراد والوحدة) بشكل مميز عن الانفلات العصري الحديث: «ألا إن كلمة (الوحدة) ليست سليمة، فالتوحد ينتهي إلى الخواء والفراغ وعبثية الوجود المطلقة ولا هدفية الحياة المطلقة، تماماً كما انتهى إليه الفلاسفة والفنانون العصريون، إلا أنني على النقيض من ذلك تماماً، لم أكن أشعر (بالتوحد) منذ البداية بل كنتُ أشعر ب (الانفصال)، وهما ليسا شيئاً واحداً، فقد يكون الشخص (وحيداً) في المجتمع، لا علاقة له بالآخرين، لا يجد لنفسه موقفاً بين (الناس)، في حين يكون الآخر (منفصلاً) ولهذا ظروف مشابهة أيضاً، إلا أن مشاعرهما وحياتهما مختلفة تماماً، فالثاني يعيش حالة التلهّف والبحث وانتظار الراحة، على حين يغوص الأول في حالة من اليأس واليقين القاتم والاعتقاد بالانفراد».

وتنتهي علاقة شريعتي وارتباطه بالفن، وكذلك رؤيته المناوئة للرأسمالية إلى نتيجة واحدة وهي مكافحة الفن الذي أصبح أداة ترفهية وكمالية للأغنياء: «إن الفن - خلافاً للماضي - ليس جزءاً فرعياً وترويحياً للحياة المرفهة لبعض طبقات الأغنياء والنبلاء المرفهين، بل على عكس الماضي يُعدُّ الفن في العالم المعاصر من أكثر الأمور الإنسانية ضرورة وجدية، وقد خرج من الإطار المحدود بقصور النبلاء، والدائرة الضيقة لحياة الأغنياء»^(٩٨). ويُعدُّ الفن لدى شريعتي أحد العوامل المؤثرة في العودة إلى الذات^(٩٩) وأنه بإمكانه أن يؤدي دوراً متقدماً على الفلسفة، وأن يتقدم على الفكر المعاصر^(١٠٠)، إلى هنا نجد أن للفن رسالة^(١٠١) وليس الجمال هو قضية الفن: «ليس سليماً أن نعتبر الجمال هو أساس وأرضية الفن، بل الجمال هو أحد المناطق التي يجب أن يتجاوزها

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٥٦٧، قزل قلعه: اسم لأحد سجون الشاه الرهيبة الذي أمضى شريعتي شطراً من حياته فيه.

(٩٨) هنر برای موعود (= الفن للميعاد)، ص ٦.

(٩٩) المصدر نفسه.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٧.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٩.

الفن لكي يصل إلى درجة أسمى»^(١٠٢) وهي الدين. فالفن نافذة والدين مدخل: «على هذا، فالدين مدخل نحو عالم يجب أن يكون (ولا يهمنا وجوده وعدمه) في حين الفن نافذة الفن يقول: نحن موجودون هنا، ولا نستطيع الانتقال إلى مكان آخر، وعلى أي حال فنحن محكومون بالكون فيه، لذلك فهو يفتح نافذة لكي يسحب العالم المثالي (عن طريق العين، النظر، و...) إلى داخل عالم قبيح وغير مثالي»^(١٠٣).

وعلى أساس هذه الرؤية، يربط شريعتي الفن بالدين والعرفان: «ليس ما قدّمته هنا هو مجرد تعريف للدين، بل هو تعريف للدين والعرفان والفن»^(١٠٤). وهكذا فإن الفن هو مجال رؤية «العوالم الممكنة» وفي هذا المجال ينتقل الإنسان من الوجود الفعلي إلى الوجودات الممكنة: «والفن أيضاً هو تجلي الروح التي لا يشبعها الموجود، والتي ترى الوجود في مقابلها قليلاً وبارداً وقبيحاً»^(١٠٥). أو «إنه بالإمكان تنميق الحياة عن طريقين: الأول؛ أن نخلق ظواهر وألواناً وأشكالاً غير موجودة في الطبيعة، والفن هو الذي يقوم بهذه المهمة»^(١٠٦) وهذه هي نظرية (نورتروب فراي) في مجال الفن^(١٠٧).

ولكن - كما يقول فراي - إن الفن في هذا المجال يتقدم على العقيدة ذلك لأن العقيدة لا تسعى لخلق العوالم الممكنة^(١٠٨)، أو على الأقل، فإن العقائد السائدة لا تسعى لهذا الأمر، في حين الفن يصر عليه، ويلعب دوراً أكبر من النافذة. إن التعريف الذي يقدمه شريعتي عن الدين يختلف عن التعريف التقليدي، وفي نفس الوقت يعطي للدين دوراً بديلاً عن دور الفن. وفي هذا المجال يتقدم شريعتي أيضاً على سؤال «ماذا نريد من الدين؟» ويهتم فقط بسؤال «كيف ننظر إلى الدين؟». أي إنه يتجاوز أبعاد الخلوص (الصفاء) والقدرة في الدين، ليصل إلى وجه «الجمال» فيه، إلا أنه يحمل دائماً هاجس

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ١٠.

(١٠٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٦، وكفتكوهاي تنهايي (= حوارات التوحيد)، ص ٩٠٤.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٦١.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(١٠٧) نورتروب فراي، تخيل فرهيخته (فارسي) (= الخيال المثقف)، ترجمة سعيد أرباب

شيراني (طهران: مركز نشر دانشكاهي، ١٩٨٤م. ش)، ص ٦٠.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٥٨.

الأمر الثلاثة، ولا يضحى بأي شكل من الأشكال بأحدها في سبيل الآخر.

والأمر الثاني الذي يكشف عن الوجه غير الإيديولوجي لشريعتي هو جرأته في الكشف عما في ضميره بكل سهولة. فالإيديولوجيون، يحاولون التظاهر في صورة نقية وبريئة ومقدسة، لكي لا تنعكس سلبيات شخصياتهم على إيديولوجياتهم (وهذه أكثر التحليلات إيجابية لهذه السلوكيات) إلا أن شريعتي يفتح الطريق بسهولة للآخرين إلى عالمه الخاص، والدلائل على ذلك كثيرة:

أ - بكل سهولة، يتحدث شريعتي عن نفسه بسوء، الأمر الذي قلماً يصدر عن المفكرين. وكنموذج على ذلك هو حديثه عن طيشه وعن سلوكياته الطفولية: «بعد تلك المشاجرة، هجرنا بعضنا بعضاً، وقد اشتريت بطاقة سفر عناداً لك، كنت أريد مغادرة البلاد نهائياً وبدون عودة، لأنني كنت غاضباً جداً، كاد الأمر أن ينتهي بالفراق بيننا، كانت السنة العاشرة أو الثانية عشرة لزواجنا، إلا أنني لم أكن بعد قد تعوّدت على حياة الأسرة والبيت، كانت سلوكياتي لا تزال كالشباب العزاب، كنت طائشاً وذرائعاً ومتهرباً من البيت»^(١٠٩).

ب - إن النار الملتهبة في نفس شريعتي ليست ناراً عادية، من النوع الذي يكشف عن الهدوء الذي يفترض أن تضفيه الإيديولوجية عليه: «بيني يحترق، ولا أدري ماذا أصنع؟ لا أستطيع الاستعانة بأحد، ولست قادراً على إخماد النار وحدي، وكل لحظة تتصاعد السنة النيران بسرعة ومضطربة لتتلاقى وتصنع لهيباً يضطرم. غرفة العمل تحترق، أخذت النيران تلتهم ستائر الغرفة وتتصاعد، وكتاباتي! لقد تحولت كل كتاباتي إلى رماد»^(١١٠).

ومما يدل على هذا الأمر هو تكريمه للشمع، وإطلاق اسم (الشمع) على نفسه: «وبيني وبين الشمع علاقات سرية وخاصة، إن أول شعر نظمته كان عن (الشمع) ولكنه شمع السجن... ولا يعرف أحدٌ تحت هذه السماء، ولا يستطيع أن يعرف كيف نظرت إلى هذا الشمع الذي أضعه أمامي على مكتبي»^(١١١).

ج - لا يستطيع أي منظرٍ إيديولوجي (لا منطقياً ولا في الواقع) أن يكتب كتابات سوداوية في حين نجد كتابات شريعتي في (حوارات التوحد) من هذا

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(١١١) المصدر نفسه، ص ٧٠٩، و ٣٢٥ - ٣٣٢.

القبيل، ولنفس السبب الذي ذكرناه حول الصورة الخارجية للمنظر، وكان يجب أن تُنشر هذه الكتابات بعد وفاة الكاتب: «ومن إنتاجاته (انتاجات شاندل) الأدبية المعروفة هي (الدفاتر الرمادية) ثلاثة أجزاء، والتي انعدمت في حادثة، وبعد انعدام هذه الأجزاء الثلاثة بدأ شاندل - الذي ساقه الاضطراب والحزن إلى حد الجنون - بكتابة إنتاج جديد ظل ناقصاً تحت عنوان (دفاتر الحقيقة) في جُزءَيْن والذي كان مقررًا نشره بعد موته، ويُعد هذا الإنتاج من أكثر كتابات الكاتب غرابة وألماً وسوداوية»^(١١٢).

د - لا يُعدُّ أي منظر بأنَّ إيديولوجيته مجرد «طريق»، ولا بد أن يقف في نهاية المطاف عند نقطة معينة ويعلن عن أهدافه وبرامجه: ولكن شريعتي، لأنه يريد أن يكون «مسافراً» و«دليل الطريق» للآخرين، فإنه يعمل على الجمع بين السفر الدائمي وبين إرشاد الناس، وإن نظريته في هذا (الجمع) قابلة للتحقق، إلا أن ما لا يُشك فيه هو أنه لم يتخلَّ عن السفر أبداً: «والآن عملي هو السفر. وإنني مسافر وحيد، انقصم ظهري تحت وطأة أحمال ثقيلة، وتألّمت عظامي، إنني ذاهب، وطريق اللحظات الطويل يمتد أمام عيني إلى الأفق اللامتناهي، وبين كل محطة إلى محطة بعيدة أخرى لحظة من الزمن»^(١١٣).

هـ - ولا يتقيد شريعتي بقيود الأعراف والتقاليد؛ ورغم أنه يراعيها على حدٍ ما، إلا أن نظرية «إرشاد» الناس لم تتوغل في أعماقه إلى درجة إطفاء غليان المشاعر فيه، أو جعله يتحمل الأجواء الثقيلة على قلبه. فهو في الوقت الذي يقف فيه على منصة «الهداية والإرشاد» يشكو من مضايقة «المراجعين» له^(١١٤).

و - إن الشتائم التي تُنشر على مثقفي المقاهي اللا ملتزمين الذين لا يتحسسون آلام الأمة، تشمل شريعتي (وجلال آل أحمد) أيضاً. مقهى مدام كانار، وحكاية اللهو وأحاديث النفس التي تجري فيه يكشف بوضوح عن المقولة. السالفة^(١١٥).

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٧٠٩، و ٣٢٥ - ٣٣٢.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٥ - ٢٦٠، خلال هذه الصفحات يتحسس القارئ بوضوح تضايق شريعتي من المجموعات التي تراجع له لطرح الاسئلة المختلفة عليه.

(١١٥) كفتكوهاي تنهاى (= حوارات التوحيد)، ص ٢٩٧ - ٣١١.

ز - قليلاً ما يعترف المنظر للإيديولوجيا وليس من باب التواضع، بتعاسته وضعفه: «ولأول مرة في حياتي ارتجفت. وجدت نفسي ضعيفاً وتعيساً. ألا ترون تعاستي؟ لقد عانيت لسنوات حتى اصطنعت خُدعاً كثيرة لنفسي، ما أحسنها من خدع جميلة ونييلة، خدع يحبّها الله، كما يحبّها الناس، وقد كنت ألفتها شيئاً فشيئاً»^(١١٦).

ح - وعندما تجيب الإيديولوجيا على جميع تساؤلات الكبار والصغار، لا تترك أي جمال مبتور، فعلى أساس الانطباع الإيديولوجي، ليس بالإمكان وجود الفراغ النظري، أما الدين غير الإيديولوجي الذي تقترب تجاربه من تجارب الفن فلا يستطيع القضاء على المعاناة والحزن، بل بضاعفهما: «إن الحزن هو من صنف الفن. و«الحزن» هو عبارة عن معاناتنا للألم بسبب نقص الشيء غير الموجود. على حين «الحسرة» هي التآلم من نقص ما هو موجود»^(١١٧) وكل كتابات شريعتي تصرخ بهذا الحزن.

ط - القلق أيضاً، لا يمكن أن يكون من خصائص المنظرين الكبار: «كم أنا قلق. لا أعرف هل يجب أن أكون راضياً أم ساخطاً؟ هل عليّ أن أئتب نفسي أم أمدح؟. هل فعلت حسناً أم سيئاً؟. لقد تورطت في تراجيديا صعبة جداً»^(١١٨).

ي - الإيديولوجية لا تقبل الهزيمة، بل تقلب كل هزيمة أيضاً إلى انتصار، إلا أن الوجه الآخر لشريعتي يتحدث عن الهزيمة أيضاً: «لو أردنا التحدث عن رسالة للشاعر، فإن رسالته الهزيمة.. هزيمة الروح التي وصلت إلى نهاية الطريق، ولكنها مع ذلك تبحث بأيد خالية وبقلب محتاج، وشفاه عطشى وبنظرين كطفلين ضائعين، تبحث باشتياق وارتباك عن نصفها الآخر»^(١١٩).

ك - وتحتل العقلانية المنطقية في أفعال وردود أفعال المنظرين مساحة أكبر بالقياس إلى الحالات النفسية، إلا أنه «بالنسبة إلى شاندل (اسم يطلقه

(١١٦) آثار كونه كون (= الأعمال المتنوعة)، ص ٤٥١.

(١١٧) هنر (= الفن)، ص ٧٩.

(١١٨) كفتكوهاي تنهاي (= حوارات التوحد)، ص ١١٧٥.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ١٠٨٠.

شريعتي على نفسه) فقد انتابه شك جديد، مما أدخله في حيرة شديدة فمنذ تلك السنة التي أصيب فيها علي إثر «حادثه مفاجئة» باضطرابات روحية لا نظير لها، وجد بكل وضوح أن «الحالات النفسية» اشتدت فيه أكثر من «العقلانية المنطقية»، وقد اتخذت اكتشافاته وكراماته العلمية والأدبية والمعنوية طابعاً ولوناً آخر، كما اشتدت وكثرت أيضاً^(١٢٠). و«الاعتراف» أساساً هو من سمات هذه المرحلة الثانية: «يبدو أن السادة نسوا ما كنا نتحدث عنه؟ إن حديثنا كان عن إمكانية الاعتراف»^(١٢١).

ل - واليأس هو من الأمور التي يجب أن يهرب منها المنظرون، إلا أن شريعتي منسجم معه: «إنه ليل سيء. وكأن الدنيا وصلت إلى نهايتها، وإن الشمس قد تجمدت، وليس هناك غداً ولا طلوع. وهذه هي آخر ليلة في الحياة، ولن تذهب أبداً»^(١٢٢).

م - الأسلوب واللغة التي يستخدمها الايديولوجي لغة خاصة، كالتي استخدمها شريعتي في كتاب دروس في معرفة الإسلام، ولكن اللغة التي استخدمها في كتاب حوارات التوحد، أسلوب ولغة مختلفة تماماً.

ن - تقوم الأخلاقيات الإيديولوجية على أساس الدين، والأعراف، والتقاليد، والمفاهيم المجردة، أما الأخلاقيات غير الإيديولوجية فهي تنشأ من الفرد فحسب وتتجلى فيها كل متطلبات الأخلاق الشخصية. ويميل شريعتي إلى النوع الثاني من الأخلاق: «في الوقت نفسه يقول سارتر أجمل كلماته من الجهة المعنوية والأخلاقية؛ يقول: إنني لا أحبذ الأخلاق القائمة على أساس الدين، والتقاليد، والاتفاقيات والمفاهيم المجردة. إنني أحبذ الأخلاقيات التي انتخبها شخصياً ويختارها الإنسان لنفسه. عندما يختار الإنسان شيئاً مقدساً بوصفه مقدساً، فإنني أعتبر ذلك أساساً للأخلاق»^(١٢٣).

وكما شاهدنا في المجالات السالفة، فإن الازدواجية المستقرة في شخصية شريعتي بدأت من حين كان يحاول من جهة تقديم إيديولوجية عصرية من الإسلام وإرشاد الناس، وحيث لم يكن باستطاعته من جهة أخرى التخلي

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٧٣٩.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٦٢١.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٥١.

(١٢٣) الإنسان، (سلسلة الأعمال الكاملة)، ج ٢٤، ص ٣١٧.

عن تجاربه الذاتية، ولهذا السبب فإنه حينما يواجه هذا السؤال: «إذا أردنا منك أن تختار لنا كتابين من كتبك المتداولة، فما الذي تختار؟» يقول: «اختار لنفسي كتاب «كوير» (أي الصحراء) وللناس كتاب دروس في معرفة الإسلام ذلك لأن الناس ليسوا مرغمين جميعاً على ترك ديارهم، والتوغل في تياه وضياح وحيرة الصحراء. لا بد أن نتعامل مع الناس بلطف وصدق، وأن نقول لهم منذ البداية وبكل صفاء وإخلاص: لا طريق أمامكم، إنه ضياح الحيرة، وأرض الفاجعة والنار والعطش؛ أرض العاصفة واليأس اللامتناهي؛ أرض التوحد والصمت والوحشة. حتى الأعشاب تخشى أن ترفع رؤوسها، ورياح تنطلق من غليان فم الشمس المزبد إلى الجحيم... وأنت، بأقدامك الناعمة التي لم تخلق للسير بل «للرقص على الحرير؟ وبجبينك اللطيف الذي لم يُصقل للوقوف درعاً في وجه العاصفة، بل لكي يتكئ على كتفٍ ووجهك المدلل، وبدنك المتنعم - الذي يرجو القُبلَة ويفتقر للطف والمحبة - لا يتحمّل مواجهة الإعصار الذي يضرب بسياطه على جدران الأفق، وصفعات الرمال القلقة الهاربة من العواصف المجنونة»^(١٢٤). كان شريعتي يعتقد بأنه ليس بإمكان الشخص أن يكون مع ذاته، ويقف في نفس الوقت أمام الناس. كما كان شريعتي قد استوعب ذهنياً فكرة الفرز الحقيقي بين عامة الناس وبين الهداة. ولم يكن باستطاعة شريعتي في الوحدة والخلوة، أن يكون نفس شريعتي «وراء المنصّة» رغم أن شريعتي الأول لم يكن أيضاً غير قابل للتوضيح، ولكن ينبغي القبول بأن شريعتي من ذلك النوع كان يفقد الكثير من المخاطبيين. فالكلام هنا يتحدث عن كمية أو نوعية المخاطبيين، فشريعتي - المنظر يسعى للكمية، على حين شريعتي - الفنان يصبو للنوعية.

والقضية الثالثة في توضيح الوجه الثاني لشريعتي هي «العشق». فشريعتي العشيق، يبتعد لسنوات وقرون عن شريعتي المنظر الإسلامي، ففي الوقت الذي يحمل معه هواجس المعرفة الإسلامية، يبدأ عشق شريعتي منذ سنين الشباب «في سني الشباب الماضية، تماماً قبل عشر سنوات شغفتُ شخصاً، إلا أن عقلي كان شغوفاً بآخر، ومنذ ذلك الحين اضطرمت في داخلي شعلتان: الإرادة والعشق؛ الإيمان والحب، النظرية السياسية - الفلسفية - الاجتماعية والمشاعر السوداوية القلقة المضطربة، وكنت مشغوفاً بهما الكتاب

(١٢٤) كفتكوهاي تنهاى (= حوارات التوحد)، ص ١٢٦٢.

والحبيب، العلم والعشق، القلب والعقل، وكانا معاً قد أغرقاني و..» (١٢٥).

وعشق شريعتي، هو عشق جميل وسام: ما العشق؟. العشق الذي كان يتحدث عنه المدرس ويفهمه الآخرون. لا أقولُ لاشيء، أجل، العشق موجود، إنني لا أنكر ذلك، إلا أنه طائر جميل ملوّن حسن التحليق. فالعشق في هذا البستان ذي الأعاجيب والمعجزات الذي فيه الكثير من تلك الطيور الجميلة، هو وردة حمراء، ولكنه في ذلك العالم الذي أسكنه أنا أيضاً، توجد إضافة إلى الوردة الحمراء، ورود أزهى أريجاً وازدهاراً وأكثر تحليقاً بالخيال. هناك وردة التصوف. وردة التصوف أجمل من الوردة الحمراء. العشق صفصاف، وهناك شجرة طوبى. العشق هو الاحتضان والنوم في الأحضان، وهناك الاحتراق في الأحضان، والموت في الأحضان ثم العودة للحياة. العشق منام، وهناك محراب. العشق سرير، وهناك البحر. العشق سطح الدار، وهناك السماء. العشق سماء، وهناك الملكوت. . . العشق حرارة، وهناك الانصهار. العشق إرادة، وهناك. . . لا أعرف ما هو» (١٢٦).

فشريعتي يضع العشق الأرضي، والعشق السماوي جنباً إلى جنب، ولا يضحي بأحدهما من أجل الآخر، ويصبو دائماً إلى منظر أسمى من العشق الأرضي، ولهذا فهو يريد العشق مع الإيمان، وعلى الأقل الإيمان بالعشق: «الإيمان بدون العشق هو كمحفوظات مسجونة في مخازن الحافظة، كعلم جامد ميت لا تلجه الروح، وهذا هو الذي يخلق عالماً جاهلاً، وما أكثره، وما أقبحه. والإيمان بدون العشق هو سجن مليء بالقيود والأغلال والسلاسل، يقتل الروح، ويحوّل القلب إلى خربة مهدمة، وتصبح الكلمة معه كلمة بلا معنى، والإنسان لفظاً مهماً وعلاماته: اللحية والمسبحة وسجادة الصلاة وخاتم العقيق والطهارة و.. وآثار العشق بلا إيمان هي عبارة عن: تحديد الحواجب، واستعمال المساحيق الملونة المتنوعة، وتزويق العيون، وغير ذلك مما يتجه اهتمامه بالنصف السفلى من الأعضاء حيث لا يتجاوز هذا العشق حدود هذه المنطقة. وأما الإيمان بعد العشق، فماذا أقول عنه» (١٢٧).

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٧٤.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ١١١.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٨٦٦.

ويصل شريعتي إلى الله، والحرية والفن والحبيب عن طريق العشق. فهو يصل من العشق إلى الله، وليس من الله إلى العشق: «القلب الذي لا عشق فيه، ويفتقر إلى العشق، يجر الإنسان مشتعلًا إلى البحث عن مفقود. نحو كل صوب. الله، والحرية، والفن، والحبيب ينتظرونه في صحراء الطلب والبحث فيا تُرى، يملأ كأسه الخالي من أي منهل من هذه المناهل»^(١٢٨).

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٧١٣. وللمزيد حول أفكار وكتب علي شريعتي بالعربية، انظر: فاضل رسول، هكذا تكلم شريعتي (بيروت: دار الكلمة للنشر، ١٩٨٢).