الفصل السادس

مفهوم التغير الاجتماعي في التيار الشيعي الحديث

المفكر علي شريعتي نموذجاً

تمهيـد:

يتميز الفكر الإسلامي بتعدد اتجاهاته وتياراته، سواء أكانت هذه التيارات تنتمي إلى المدرسة السنية أم إلى المدرسة الشيعية. لذلك تتطلب الإحاطة بالفكر الإسلامي الاجتماعي في شموله واتساعه عدم اقتصار النظر على إبداعات الفكر السني فقط، بل يستلزم الأمر الاطّلاع على إبداعات الفكر الشيعي أيضاً،ذلكأن الفكر الشيعي قد تميز في كل دوراته التاريخية القديمة والحديثة والمعاصرة بإبداعاته المبتكرة، وتجديداته المتطورة، وإسهاماته في إحياء الفكر الإسلامي وتجديده[1].

ومن المعروف أن الفكر الشيعي الجعفري يضم تراثاً واسعاً من الآراء والأفكار والكتابات في الفقه وعلم الكلام والفلسفة الإسلامية، وله إسهامات جادة ومهمة في مباحث الفكر الاجتماعي والسياسي قديماً وحديثاً. لذلك كان من المهم دراسة الرؤية الشيعية الإمامية حول قضية التغير الاجتماعي، وقد تم اختيار المدرسة الفكرية الإمامية لبعض الاعتبارات تتلخص في عدة نقاط: **أولاً**، إن مذهب الإمامية الاثني عشرية* أحد المذاهب الإسلامية المعتمدة

---

(1) الميلاد، زكي. **الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد**، بيروت: دار الصفوة، ط1، 1992م، ص175.

(*) تأسس المذهب الجعفري على يد الإمام جعفر الصادق في منتصف القرن الثاني الهجري. الخراساني، محمد واعظ زادة. التجديد في الفكر الإسلامي عند الإمامية في إيران والعراق (بحث)، المؤتمر الثالث للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة: وزارة الأوقاف، 2002م، ص702-705.

والسائدة في عدد من البلدان العربية والإسلامية الكبرى، وهو مذهب متسع مترامي الأطراف[2]، إذ تعد الشيعة الاثنا عشرية، أكثر الفرق الشيعية عدداً في العالم اليوم، رغم أنهم يشكلون أقلية في العالم الإسلامي[3]. **ثانياً**، إن مؤسس المذهب الجعفري، الإمام "جعفر الصادق"، يعد أحد شيوخ الإسلام المبجلين، وقد كان له مقام في الفقه مشهود ومقام في الحديث مذكور، حتى أن كبار شيوخ المذهب السني قد أخذوا عنه العلم*[4]. **ثالثاً**، إن للشيعة الجعفرية موقفاً بارزاً متميزاً من قضية التغير الاجتماعي خلال عصور مختلفة، بدءاً من عصر الخلفاء الراشدين وحتى العصر الحديث والمعاصر. وقد ظهر هذا الموقف في كثير من معتقدات الشيعة مثل عقيدة الانتظار، كما انعكس على كثير من الممارسات السياسية للطائفة الشيعية مثل الثورة والمعارضة السرية.

ويمكن القول إن الظروف الاجتماعية والسياسية التي واكبت نشأة التشيع أثرت في تصور الشيعة الإمامية لمفهوم التغير الاجتماعي، وطبعته برؤية تفاؤلية ظهرت بوضوح لدى مفكري الشيعة في العصر الحديث، نظراً لتطور الحركة الفكرية الشيعية تطوراً كبيراً متصاعداً. لذلك يركز هذا الفصل على طبيعة الفكر الشيعي الجعفري، ويتناول أهم المقولات الفكرية لمذهب الإمامية الاثني عشرية، ثم يستعرض الرؤية الشيعية حول مفهوم التغير الاجتماعي، وتطور مفهوم التغير عند مفكري الشيعة في العصر الحديث، ثم يقدم المفكر علي شريعتي نموذجاً للتيار الشيعي في العصر الحديث، بوصفه أحد علماء الاجتماع البارزين الذين مثلوا التيار الإصلاحي في الفكر الشيعي الحديث،

---

(2) أبو زهرة، محمد. **الميراث عند الجعفرية (مع ترجمة السيد الإمام أبو عبد الله جعفر الصادق عليه السلام)**، بيروت: دار الرائد العربي، 1970م، ص7-8.

(3) Pipes, Daniel. "Islam in Iraq's Public Life," in Pullapilly, Cyriac K., ed. *Islam in the Contemporary World.* Indiana: Crossroads Books, 1981, p. 308.

(*) يُذكر أن الإمام مالكاً والإمام أبا حنيفة أخذوا عنه العلم، ويروي أبو حنيفة عن الإمام جعفر كثيراً كما يدل على ذلك تراثه الفقهي. وقد قال عنه الإمام مالك: (كان من العلماء الزهاد الذين يخشون الله) وقال فيه أبو حنيفة: (ما رأيت أفقه من جعفر بن محمد الصادق).

(4) أبو زهرة، محمد. **الميراث عند الجعفرية**، مرجع سابق، ص 10، 33، 35.

وأخيراً يناقش نظريته في التغير الاجتماعي. وفيما يلي عرض لذلك.

أولاً: طبيعة الفكر الشيعي الإمامي ومقولاته الرئيسة

المدرسة الشيعية الفكرية هي أول مدرسة فكرية في تاريخ الإسلام. وكان لأئمة آل البيت تأثير غير يسير في تنشيط الحركة الفكرية والعلمية والحياة العقلية التي واكبت الحضارة الإسلامية، وكانت المدرسة العلوية في آخر القرن الأول ونصف القرن الثاني الهجري من أكبر مصادر المعرفة، وقد أخذ عنهم علماء السنة، ومنهم سفيان الثوري، وأبو حنيفة، والإمام مالك وغيرهم. وتميزت هذه المدرسة بطابع خاص اتسم بالاستقلال وعدم الخضوع للدولة، ومارس أئمة أهل البيت دوراً إيجابياً في حماية العقيدة ونشر رسالة الإسلام*[5]. علاوة على اشتغالهم بالفلسفة وعلم الكلام، واتجاههم إلى دراسة الكون والنفس الإنسانية والحياة**. وبذلك مهدت إسهامات الأئمة

(*) ظهرت أول مدرسة فكرية في تاريخ الإسلام على يد الإمام "محمد بن الحنفية" الابن الثالث للإمام علي كرم الله وجه، وهي المدرسة التي قامت لمواجهة فكرة الجبر التي روج لها بنو أمية ضد العلويين وضد جمهور المسلمين وعُرفت باسم "المكتب"، وهي التي مهدت لنشأة علم الكلام. وينظر أهل السنة إلى الإمام محمد بن الحنفية بوصفه عالماً من أهل البيت، بل أكبر علمائه، سار على السنة ولم يخرج عليها، وعاون في تهدئة الفتنة الكبرى، في حين ينظر إليه الشيعة بوصفه ملهم حركة (المختارية) وأستاذ "مختار بن عبيد الثقفي" الذي ثار على الأمويين إنتقاماً لمقتل الحسين، لكن الشيخ "محمد أبو زهرة" يذكر أن الإمام ابن الحنفية كان قد تبرأ من أفكار ابن عبيد حول (القدرية) التي تقول بنفي القدر وأن الله سبحانه وتعالى تتغير إرادته تبعاً لتغير علمه.

(5) لمزيد من التفاصيل انظر:

- النشار، علي سامي. **الفكر الفلسفي في الإسلام**، القاهرة: دار المعارف، ط8، ج1، 1981م، ص211، 232.
- حلمي، مصطفى. **قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي**، الإسكندرية: دار الدعوة، ط1، 1991، ص122.
- القزويني، علاء الدين. **الفكر التربوي عند الشيعة الإمامية**، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1985، ص46، 273.
- أبو زهرة، محمد. **الميراث عند الجعفرية**، مرجع سابق، ص24.

(**) ذكر الشيخ أبو زهرة أن الإمام الصادق لم يكتف بالدراسات الإسلامية وعلوم القرآن والسنة والعقيدة بل اتجه إلى دراسة الكون وأسراره وخاض مع الفلاسفة وعنى بدراسة =

العلمية والفكرية لإبداعات مفكري الشيعة في الفلسفة والسياسة والاجتماع. فكان للمدرسة الفكرية الشيعية تأثير عظيم في النهضة الفكرية الإسلامية في عصورها المزدهرة*.

وكان من الطبيعي أن تؤثر الظروف السياسية والاجتماعية التي أحاطت بالتشيع على المدرسة الفكرية الشيعية. فكان من نتيجة الضغوط التي تعرض لها أئمة أهل البيت من قبل الحكام في العصر الأموي والعباسي واضطهادهم واستشهاد عدد كبير منهم في حروب دامية، أن لجأ بعضهم للاختفاء، وكان من الطبيعي أن يُنظر إلى الفكر الشيعي باعتباره علماً غير صحيح، وأن يعيش التعليم الشيعي أزماناً صعبة خلال الألف عام الأولى من التاريخ الإسلامي. حيث مثل التعليم الشيعي، في نظر النظم الحاكمة السنية، ديناً غير صحيح[6]. وقد أدى ذلك إلى ظهور الطائفة الشيعية كأقدم الفرق السياسيّة في الإسلام إذ شكلت السياسة جوهراً أساسيّاً في الفكر الشيعي، وكان مجال الاجتهاد في السياسة أوسع من الاجتهاد في العبادات[7]. ويعتقد "محمد باقر الصدر" أن التشيع ولد في أحضان الإسلام بوصفه أطروحة مواصلة الإمام علي لقيادة النبي الفكرية وقيادته السياسية للدعوة على السواء. فلم يكن بالإمكان بحكم الظروف التي ولد فيها التشيع أن يفصل الجانب الروحي عن الجانب السياسي في أطروحة التشيع، تبعاً لعدم انفصال أحدهما عن الآخر في

= النفس الإنسانية؛ انظر: أبو زهرة، محمد. **الإمام الصادق: حياته وعصره... آراؤه وفقه**، القاهرة، دار الفكر العربي، ب.ت، ص101-102.

(*) يعتقد "العقاد" أنه ليس من المصادفة أن فلاسفة المشرق كانوا من الشيعة بتفكيرهم، كما كان منهم أناس متشيعون بنشأتهم وميراثهم من بيوتهم. فكان الكندي والفارابي وابن سينا من الشيعة، وكان إخوان الصفاء كذلك من الشيعة. ويقول أحمد أمين إن: (الحضارة العظيمة والفلسفة العميقة التي أينعت في العهد الفاطمي والشيعي كانت نتاج التشيع). انظر: العقاد، عباس محمود: **فاطمة الزهراء والفاطميون**، مرجع سابق، ص89 - أمين، أحمد. **المهدي والمهدوية**، القاهرة: دار المعارف، 1951م، ص38.

(6) متحدة، روي. **بردة النبي: الدين والسياسة في إيران**، ترجمة رضوان السيد، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003م، ص108.

(7) الشناوي، فهمي. **الفكر السياسي عند الشيعة**، بيروت: مؤسسة الفكر الإسلامي للثقافة والإعلام، 1991م، ص13.

الإسلام[8]. وبذلك لم يوجد أبداً تشيعاً روحياً منفصلاً عن الجانب الاجتماعي، لأن التشيع كان تعبيراً عن إيمان شيعة علي رضي الله عنه بقيادته للدعوة فكرياً واجتماعياً[9].

يكشف ذلك مدى تأثير العوامل الاجتماعية المتعلقة بالظلم الاجتماعي والتفاوت الطبقي وغيرها من المظالم الاجتماعية على انتشار الحركة الشيعية. وهناك من يرى أن التشيع لعلي بن أبي طالب وأولاده كان ينمو ويسري في جميع الأمة خفياً وظاهراً، فكلما ظلم بنو أميّة واستبدوا بالحكم واستأثروا به، كان ذلك خدمة منهم لأهل البيت وترويجاً لأمرهم وعطفاً للقلوب عليهم[10]. وقد ساعد هذا التعاطف الشعبي في تطور التشيع إلى مذهب فكري محدد المعالم، يقدم نموذجاً إسلامياً ثورياً، ويشكل مدرسة فكرية ذات كيان خاص متميز طرحت كثيراً من القضايا والمفاهيم الإسلامية في السياسة والاجتماع. فجاءت الدعوة إلى التشيع بوصفها صيغة لمواصلة قيادة الإسلام، وبات التشيع -في نظر دعاته- لا يعني إلا ممارسة عملية التغيير التي بدأها الرسول ﷺ لتكميل بناء الأمة على أساس الإسلام[11]. وقد أثر ذلك في تشكيل ملامح الفكر الشيعي الجعفري، مما انعكس على مقولاته الأساسية، وفيما يلي توضيح لذلك.

1 - الملامح العامة للفكر الشيعي الجعفري

يتسم الفكر الشيعي بعدة ملامح عامة ميزته بقدر كبير من الخصوصية، وطبعته بأسلوب خاص، وقد ساهم في تشكيل هذه الملامح مجموعة من العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية، وكان لحرص فقهاء الشيعة ومفكريهم على تأكيد خصوصية مذهبهم بما يميزه عن المذاهب السنية تأثير كبير في

---

(8) الصدر، محمد باقر. **التشيع ظاهرة طبيعية في إطار الدعوة الإسلامية**، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1977م، ص 90.

(9) المرجع السابق، ص92.

(10) القزويني، علاء الدين أمير. **الفكر التربوي عند الشيعة الإمامية**، مرجع سابق، ص76.

(11) الصدر، محمد باقر. **التشيع ظاهرة طبيعية**، مرجع سابق، ص93.

تشكيل هذه الملامح. لذلك فإن استعراض أهم ملامح الفكر الشيعي من الأمور اللازمة لتوضيح طبيعة هذا الفكر وخصائصه، وفيما يلي عرض لذلك:

أ - ارتباط الفكر الشيعي بالباطنية

بدا أول ملمح من ملامح الفكر الشيعي في العصور الإسلامية الأولى بما يُعرف بالعلم المستور أو (الباطنية)*. وهذا الملمح ارتبط بالفكر الشيعي في بواكيره، ولم ينتج فقط من ظروف الاضطهاد والتخفي أو من اصطناعهم للتقية، بل ارتبط أيضاً بعقيدة (عصمة الإمام)، والقول بأنه وحده القادر على التأويل الصحيح والإحاطة ببواطن التأويل. فكان وجود علم مستور يتعلمه الناس من الإمام دون غيره هو عقيدة لا محيد عنها لمن يقولون بالإمامية[12]. وقد اعتمد أهل الفكر والبحث من الشيعة على الدراسات المستورة أو المكتومة استناداً إلى عقيدة التقية، وكان لذلك علاقة واضحة باتجاهات التغيير والتجديد عند هؤلاء المفكرين، فقد ذهب العقاد إلى أن ظهور الدراسات الباطنية في القرن الثالث الهجري ارتبطت على الأكثر بالشيعة، وإن لم يكن كلها منتسباً إلى الفكر الشيعي، إذ شكلت التقية عقيدة يؤمن بها حينئذ أهل الفكر من أنصار التجديد والتغيير، على مختلف انتماءاتهم المذهبية.

وقد رأى العقاد أن هذا القرن كان كل مذهب فيه باطنياً على نحو من الأنحاء. وأوشك أن يتساوى في هذا أهل السنة وأهل التصوف وطلاب

(*) لهذا السبب اتهم بعض أهل السنة الشيعة بحشو الحديث بغرائب وشواذ وإسرائيليات، كما نسبوا إلى الفكر الشيعي كثيراً من المغالطات التاريخية والفلسفية والعقائدية التي لا يقول بها الشيعة، بل ينكرونها، إلا أنه كثيراً ما ينظر إلى تكذيبهم لتلك المغالطات أو إلى تصحيحهم لبعضها باعتباره من باب (التقية) التي تعد أحد عقائد الشيعة. وقد عرفت طائفة الشيعة الإسماعيلية بالفرقة (الباطنية) لاعتمادها على الدراسات المستورة، ومن أهمها علوم التنجيم.

انظر حول ذلك: - النشار، علي سامي. **الفكر الفلسفي في الإسلام**، مرجع سابق، ص286.

- الميلاد، زكي. **الفكر الإسلامي بين التأصيل التجديد**، مرجع سابق، ص176.

- العقاد، عباس. **فاطمة الزهراء والفاطميون**، مرجع سابق، ص82.

(12) العقاد، عباس محمود. **فاطمة الزهراء والفاطميون**، مرجع سابق، ص115.

الفلسفة[13]*. وانتهى العقاد في تفسير ظاهرة الدراسات المستورة إلى أن أنصار السلطان القائم كانوا من المحافظين الذين يبغضون التغيير ويحافظون على القديم، بينما أنصار البحث والاستطلاع أقرب إلى التجديد والتغيير، وكانوا مظنة للتهم من أنصار القديم، فكان من الطبيعي الذي لا غرابة فيه أن يصطنعوا التقية ويظهروا للناس غير ما يبطنون[14]. وعلى ذلك ارتبطت الدراسات الباطنية بالفكر الشيعي لأنه كان فكراً ثورياً يدعو إلى التغيير والتجديد.

ب - البناء الاصطلاحي المميز والمصادر الخاصة

تميز الفكر الشيعي ببناء اصطلاحي خاص يبرز خصوصية المذهب الشيعي، ويحمل الروح العامة للعقائد الفكرية الإمامية، وقد حرص مفكرو الشيعة على أن يكون لهم مصطلحاتهم الخاصة ومسمياتهم المختلفة عن أهل السنة**، بهدف المحافظة على نقاء الفكر الشيعي وحمايته من الانحلال أو الذوبان وضياع الهوية المميزة. وقد اعتمد الشيعة في صياغة البناء المفاهيمي الخاص بهم على مصادر خاصة تختلف عن مصادر أهل السنة. وبالرغم من

---

(13) المرجع السابق، ص97.

(*) يقول العقاد: الإمام الغزالي وهو من أقطاب أهل السنة ومبغضي الفلسفة، كان يؤلف للعامة غير ما يؤلف للخاصة، وكان من كتبه ما يضن به على غير أهل العلم، والإمام ابن عربي المتصوف كان يدين بالسرية ويرى أنها تمام العلم والمعرفة، وأبو العلاء المعري الشاعر الحكيم كان يخفي ما يعلم عن أناس يلعن بعضهم بعضاً ويتهم بعضهم بعضاً بالكفر والمروق من الدين، وإخوان الصفاء كانوا يتذاكرون العلم بينهم ويظهرون منه حيناً ما طاب لهم أن يظهروه.
انظر: المرجع السابق، ص95.

(14) المرجع السابق، ص81.

(**) رفض فقهاء الشيعة الأوائل استخدام مصطلح (الاجتهاد)، رغم قبولهم لمنهج العقل في الاستنباط، ويرجع ذلك لارتباط المصطلح بالفقه السني حيث استعملت هذه الكلمة لأول مرة كقاعدة قررتها بعض مدارس الفقه السني وعلى رأسها مدرسة أبي حنيفة، وهي القاعدة القائلة بأن الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكماً شرعياً ولم يجد نصاً يدل عليه في الكتاب أو السنة رجع إلى الاجتهاد..

اتفاقهم مع السنة على اعتبار القرآن الكريم مصدراً أساسياً ومرجعاً متفق عليه، إلا أن الفكر الشيعي كان له مصادره الخاصة المميزة، إذ تحددت المصادر الفقهية عند الشيعة الإمامية في أربعة مصادر هي: الكتاب والسنة والإجماع والعقل[15]. وقد أضاف الشيعة المجددون إلى هذه المصادر الأولية بعض المصادر الثانوية وتشمل آراء الفقهاء وآراء المفكرين الإسلاميين الملتزمين[16].

ومن المؤكد أن السنة النبوية* لها عند الشيعة مكانة كبيرة وهي مصدر أساسي للشريعة وللحياة، على عكس ما يتصور بعض الناس، وينقل الشيعة بعض الأحاديث عن رواة من أهل السنة يصفونهم بالثقة[17]. وهناك مقدار كبير من الأحاديث المشتركة بين السنة والشيعة، غير أن هذه الأحاديث تفترق في

---

(15) أبو زهرة، محمد. **محاضرات في أصول الفقه الجعفري**، القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، 1956م، ص28.

(16) الفقيه، محمد جواد. **الفكر الإسلامي**، بيروت: دار الأضواء، ط1، 1993م، ص15.

(*) يقول الشيخ "محمد أبو زهرة " : إن الشيعة أول من دون الحديث عن النبي، وينسب إلى الإمام علي كرم الله وجه هذه المهمة. ويذهب "علي السالوس" إلى أن الشيعة يعتقدون أن أقوال الأئمة المعصومين كأقوال الرسول، فهي تعتبر عندهم من السنة أيضاً، ولابد من الرجوع إلى الأئمة في الأخذ بأحكام الله الشرعية، وأنهم المرجع الأصلي بعد النبي لأحكام الله المنزلة. ويستند الشيعة في ذلك إلى القول المروي عن النبي e: (إني قد تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبداً، الثقلين، وأحدهما أكبر من الآخر، كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، إلا أنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض). وهذا الحديث أورده الإمام أحمد بن حنبل في مسنده وعلق عليه بالقول (غريب حسن)، ويروي بعض أهل السنة الحديث نفسه بصيغة أخرى: (إني قد تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبداً، كتاب الله وسنتي).
لمزيد من التفاصيل:
- أبو زهرة، محمد. **محاضرات في أصول الفقه الجعفري**، مرجع سابق، ص161.
- السالوس، علي أحمد. **عقيدة الإمامة عند الشيعة الإثناعشرية: دراسة في ضوء الكتاب والسنة**، القاهرة: دار الاعتصام، ط2، 1992م، ص 116.
- المظفر، محمد رضا. **عقائد الإمامية**، بيروت: دائر الغدير للطباعة والنشر، 1973م، ص99-100.

(17) الحلو، محمد علي. **عقائد الإمامية برواية الصحاح الستة**، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، 2000م، ص14.

الأسانيد التي تؤيدها[18]. حيث يختلف الشيعة مع أهل السنة في طرق الإسناد ومصادر الحديث النبوي[19]. وكما يأخذ فقهاء السنة الإجماع دليلاً شرعياً متفقاً عليه، يأخذ شيوخ المذهب الجعفري بالدليل نفسه، إلا أن المراد بالإجماع عند الشيعة يختلف عن إجماع أهل السنة، إذ يعني الإجماع عندهم اتفاق جماعة يكون الإمام المعصوم من جملتهم، فلا يعتبر الإجماع حجة إلا إجماع الشيعة ولا قيمة له إذا لم يكن ثمة معصوم وهو الإمام[20]. وبهذا يمكن القول إن الشيعة خالفوا أهل السنة في مصادر الفكر إلى حد بعيد، مما أثر على المنظومة الفكرية الشيعية وأضفى عليها طابعاً خاصاً، وهناك من يذكر أن المذهب الشيعي حوى مسائل عقائدية وفقهية تخالف المذاهب السنية. حتى أضحت الفروق الفقهية والكلامية بين الشيعة والسنة واضحة وضوح الفوارق السياسية بينهم[21]. وبذلك صار الإسلام الشيعي ينطوي بطبيعته على اتجاه يخالف أهل السنة مخالفة صريحة في مسائل عقائدية وفقهية علاوة على الخلاف حول القضايا السياسية والاجتماعية*.

جـ - الاجتهاد العقلي والإعلاء من قيمة العقل

رغم اعتقاد الشيعة الإثنا عشرية بعصمة الأئمة، وإيمانهم بالعلم الباطن،

---

(18) جولدتسيهر، أغناص. **العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريع في الدين الإسلامي**، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ط2، 1959م، ص 228.

(19) متحدة، روي. **بردة النبي**، مرجع سابق، ص243.

(20) أبو زهرة، محمد. **محاضرات في الفقه الجعفري**، مرجع سابق، ص29.

(21) متحدة، روي. **بردة النبي**، مرجع سابق، ص109.

(*) يذهب المستشرق جولدتسيهر إلى أنه ليس هناك فروق تفصل مابين مذاهب أهل السنة والشيعة فيما عدا عدة شكليات في أبواب العبادات والمعاملات في الشريعة الإسلامية، وكلها شكليات متناهية في الدقة، قلما تمس المسائل الجوهرية، وقد لاحظ جولدتسيهر أن منهج الشيعة في العبادات يقترب كثيراً من مذهب الشافعية فيها. ويعتقد الشيخ محمد أبو زهرة أن فقه الإمام جعفر الصادق قريب من فقه المذاهب الأربعة في الجملة غير بعيد.
انظر: جولدتسيهر، أغناص. **العقيدة والشريعة في الإسلام**، مرجع سابق، ص225، 234.
- أبو زهرة، محمد. **الميراث عند الشيعة الجعفرية**، مرجع سابق، ص45.

فقد اتسم الفكر الشيعي بالحرية الفكرية والاجتهاد العقلي، إذ اعتمد فقهاء المذهب الجعفري، منذ بداية القرن السادس، (العقل) مصدراً متفقاً عليه، وقد كان له جذور في المذهب، حتى أصبح العقل مدار الاجتهاد والاستنباط عند فقهاء الإمامية*[22].. ومن الثابت أن مسألة الدراسة العقلية كانت في طليعة المسائل التي اشتغل بها الشيعة الإماميون، ومن أفواههم تلقى أساطين الفلسفة الإسلامية كلامهم في العقل والنفس. وكانت الدراسات المنطقية وسائر الدراسات العقلية من شواغل الشيعة الإمامية ولم يكن إيمانهم بالإمامة مما يصرف العقل عن التوسع في علم من العلوم، وهذه الحقيقة تخالف ما ذهب إليه بعض المستشرقين الذين ظنوا أن إيمان طوائف الشيعة بالإمام قيد من حق العقل في البحث والفهم بمقدار ما أطلقت من سلطان الإمام ووكلت إليه من حق القيادة[23]. فقد زعم المستشرق "جولدتسيهر" أن الاعتقاد بعصمة الأئمة جعل الشيعة ينكرون كل العوامل التي تؤثر في الهيئة الاجتماعية وتعمل على رقيها، حتى يولوا أئمتهم تلك السلطات الشخصية الواسعة، وبذلك لم ينتفعوا بعناصر التيسير والإباحة التي تشتمل عليها الأنظمة الحرة التي نشأت عند أهل السنة، ومن ثم تشبعت التعاليم الشيعية بالروح الاستبدادية المطلقة. وخالفه في هذا الرأي المستشرق (كارادى فو) الذي ذهب إلى أن التضاد بين التشيع والإسلام السني يمثل نزاعاً بين فكر حر طليق وسنة ضيقة جامدة[24]. ويمكن القول إن تصوير المستشرقين للفجوة بين الفكر الشيعي والفكر السني يتسم

(*) هناك اعتقاد خاطيء يذهب إلى أن الشيعة يحددون مصادر العلم ويقفلون أبوابه عند الأئمة المعصومين الذين ورثوا العلم الروحي عن النبي أصلاً. باعتبار أن العلم الحقيقي هو العلم المتوارث لا تبديل فيه ولا تغيير، لذا كان العصر الأول الذي أخذ فيه الإمام علي العلم عن النبي هو العصر الذي تم فيه استنفاد العلم ونقله إلى الأئمة. ولذلك ظن بعض أهل السنة أن الشيعة لا يأخذون بالإجماع أو القياس، وأنهم يعتقدون أن الأحكام لا تنال بالاجتهاد والرأي وإنما تنال من قبل الإمام المعصوم.
انظر: - جدعان، فهمي. **أسس التقدم**، مرجع سابق، ص28
- الكتاني، محمد. مرجع سابق، ص652.

(22) الخراساني، محمد واعظ زادة. مرجع سابق، ص704-705.

(23) العقاد، عباس محمود. **التفكير فريضة إسلامية**، مرجع سابق، ص60.

(24) جولدتسيهر. **العقيدة والشريعة في الإسلام**، مرجع سابق، ص 230، 231.

بالمبالغة الشديدة، إذ يعتبرونهما نقيضين، حتى إذا ما وُصف أحدهما بالفكر الحر فلابد أن وُصف الآخر بالاستبداد الفكري، والواقع أن الفكر الشيعي والفكر السني كلاهما ضم تيارات بعضها رفع من قيمة الحرية الفكرية وبعضها الآخر مال إلى الجمود وتقييد الفكر.

والواقع أن الفكر الشيعي المعتدل اتسم بالنشاط العقلي، إلا أنه بسبب ما تعرضت له حركة الاجتهاد الشيعي منذ ولادته من عزل سياسي عن المجالات الاجتماعية للفقه الإسلامي، أصيب الفكر الشيعي بالجمود وانعكس ذلك على الحركة العلمية فغلب على علومهم التجريد النظري والافتراض المنطقي دون الاهتمام بحركة الواقع واحتياجاته الموضوعية، وبات العقل الاجتهادي الشيعي ينظر إلى الشريعة من زاويتها الفردية باعتباره المجال الممكن لتطبيق الشريعة عليه[25]. وربما عبر ذلك عن مأزق فكري خطير استدعى الخروج منه إعادة الفكر الشيعي إلى المنحى الحضاري الشامل لأبعاد الحياة مما تطلب تحويل الفكرة النظرية المجردة إلى فكرة متفاعلة مع المجتمع، وفاعلة في مجال الواقع الاجتماعي والسياسي، قادرة على دفع التغيير الاجتماعي والسياسي وتحريكه واستنهاضه، وهذا ما حاولت حركة التجديد الفكري القيام به في العصر الحديث، من خلال إعادة تشكيل البناء الفكري وتطوير المفاهيم الشيعية وفتح باب الاجتهاد الفقهي والعلمي في مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية. وكان من ثمرات هذا التطور الفكري إقرار مفكري الشيعة بأن الأفكار والنظريات المتعلقة بالواقع الإنساني والاجتماعي كلها تقع في دائرة الدين الإسلامي، وعلى ضوء الأسس والمقررات الفكرية التي يقررها الإسلام[26].

على ضوء ما سبق، يمكن القول إن الظروف السياسية والاجتماعية التي أحاطت بالتشيع قد حالت دون نجاح الشيعة في تحقيق ثورة سياسية واجتماعية، إلا أنها هيأت الظروف لمفكري الشيعة لإبداع مذهب عقلي ثوري

(25) الميلاد، زكي. **الفكر الإسلامي بين التأصيل التجديد**، مرجع سابق، ص179، 180
(26) الفقيه محمد، جواد. **الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص89.

قادهم إلى صياغة نظرية في التغير الاجتماعي تبرز الأسس الدينية للتغير، وتعبر عن المسار التقدمي للحضارة الإنسانية.

2 - المقولات الأساسية للفكر الشيعي

تعرض الفكر الشيع الجعفري لمحاولات قاسية استهدفت إقصاءه وتهميشه من واقع الحياة الاجتماعية والفكرية، نظراً للملابسات التاريخية والسياسية الشديدة التي أحاطت به[27]. وهذا ما يدعو -في رأي حسن حنفي- إلى ضرورة إعادة النظر فيما كُتب عن الشيعة الإمامية في كتبنا القديمة في علم الأصول، وفي كتب الفرق التي كتبها أهل السنة. فكثير مما كتب عن الشيعة مثل القول بالتجسيم أو تأليه الأئمة أو ادعائهم للنبوة أو القول بالعصمة والتقية والرجعة تجب مراجعته ووضعه في سياقه التاريخي[28]. ويتطلب ذلك الاطلاع على المقولات الأساسية للفكر الشيعي من مصادره الأصلية، مما يتيح إمكانية الحكم الصحيح عليه، ما له وما عليه. بالإضافة هم إلى أهمية هذه المقولات في توضيح موقف الشيعة من قضية التغير الاجتماعي، إذ ساهمت مجمل هذه المقولات إلى حد كبير في تشكيل عناصر النظرية الشيعية في التغير الاجتماعي. وفيما يلي استعراض لأهم مقولات الفكر الشيعي الإمامي.

أ - عقيدة الإمامة وفكرة الانتظار

تمثل عقيدة الإمامة أهم عقائد الشيعة الإمامية، ويعتبرها الشيعة أحد مباحث علم الكلام التي استحدثها الشيعة، وتأثر بهم أهل السنة في مصطلحات هذا العلم وموضوعاته، رغم اختلاف الفريقين حول مفهوم الإمامة[29]. وقد بدأ الخلاف حول الإمامة كخلاف سياسي بين المسلمين، ثم

---

(27) الميلاد، زكي. **الفكر الإسلامي بين التأصيل التجديد**، مرجع سابق، ص176.

(28) حنفي، حسن. **موسوعة الدين والثورة في مصر (الدين والنضال الوطني)**، الكتاب3، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1988م، ص315-316.

(29) القزويني، علاء الدين أمير. **الشيعة الإمامية ونشأة العلوم الإنسانية**، القاهرة: دار النهضة العربية، ط1، 1986م، ص59.

انتهى إلى خلاف نظري يرتبط عند الشيعة بأصول الاعتقاد. وتعد عقيدة الإمامة من أعظم الأصول الإيمانية عند الشيعة، إذ يرى الشيعة أن الولاية واجبة، ووجوبها أنها ركن أصيل في الإسلام وهي من الفرائض أو من أوجبها لأنها تدل على باقي الفرائض وتصونها وتمنع عنها ما يدخل فيها من زيف أو بدع[30]. وبذلك يعتبرونها أصلاً من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها[31]. ويعتقد الشيعة في عصمة الإمام من جميع الرذائل والفواحش ومن السهو والخطأ، ومع ذلك يؤكدون أنهم لا يعتقدون في الأئمة ما يعتقده الغلاة والحلوليون، بل يعتقدون أنهم بشر لهم ما لنا وعليهم ما علينا، وأنهم عباد مكرمون اختصهم الله تعالى بكرامته وحباهم بولايته[32].

وقد عارض فقهاء السنة عقيدة الإمامة عند الشيعة الاثنا عشرية*، على اعتبار أنها ظهرت نتيجة للاضطهاد والقتل المتتابع لأئمة آل البيت ممّا حمل العلويين على الاختفاء فقامت حول الاختفاء دعاوٍ غير معقولة من عصمة الأئمة ونحو ذلك[33]. وارتبطت مسألة الإمامة بعقيدة الانتظار والاعتقاد بخروج المهدي، وبرغم أن هذه العقيدة لم تكن شيعية خالصة، حيث وجدت عند غيرهم، كما وجدت عند عامة أهل السنة**، إلا أن أهل السنة يختلفون

---

(30) الشناوي، فهمي. **الفكر السياسي عند الشيعة**، مرجع سابق، ص 122.

(31) السالوس، علي أحمد. **عقيدة الإمامة عند الشيعة**، مرجع سابق، ص28.

(32) المظفر، محمد رضا. **عقائد الإمامية**، مرجع سابق، ص 102

(*) يقول الفقهاء أن عقيدة الإمامة لا تستند إلى شيء من القرآن الكريم بل هي استدلالات تبنى على روايات متصلة بأسباب النزول، وتأويلات انفردوا بها ولم يصح شيء من هذا ولا ذاك بما يمكن أن يكون دليلاً يؤيد مذهبهم.
انظر: السالوس، علي أحمد. **عقيدة الإمامة عند الشيعة**، مرجع سابق، ص 103.

(33) أمين، أحمد. **المهدي والمهدوية**، مرجع سابق، ص96

(**) أحصى ابن حجر الأحاديث المروية في المهدي، فوجدها نحو الخمسين، وقال إنها لم تثبت صحتها عنده، وقد أشار " أحمد أمين" إلى فكرة ظهور المهدي عند أهل السنة، ورأى أنها فكرة استخدمتها الفرق السياسية المتنافسة لكسب التأييد لها، فزعم الكيسانيون بقيادة المختار بن أبي عبيد أن محمد بن الحنفية هو المهدي، كما اخترع الأمويون مهدياً لهم اسمه (السفياني). أما حديث المهدي صاحب الرايات السود فقد وضعه العباسيون لكسب التأييد والمناصرة لحركتهم ولذلك سمى الخليفة العباسي ابنه الأول بالمهدي. =

عن الشيعة في أمر المهدي. فإيمان أهل السنة بعقيدة المهدية لم يكن بالقوة نفسها التي وجدت عند الشيعة. ولذلك كانت عقيدتهم في المهدي أقل خطراً لأنهم يعتقدون أنه من أشراط الساعة كالمسيح والدجال[34]. أما الشيعة فيعتقدون أن المهدي هو الإمام الغائب*.

لذلك تعد المهدية عقيدة قوية لديهم، إذ شكل اختفاء إمامهم القائد نقطة تحول في التاريخ الشيعي الجعفري، جعلهم يتركون المجال المختلط والخطر الكامن في سياسية الخلافة في أواخر القرن الثالث الهجري[35]، وابتداءً من هذا التاريخ تخلى الشيعة عن العمل السياسي العلني، ولكن الوجود المأساوي الفاجع للشيعة وما أصابهم من كوارث قد ولد في النهاية لديهم ثورة مستمرة على العالم من حولهم، وأملاً لا يحول بقدوم زمان يعود الحق فيه إلى نصابه، وبذلك مثلت عقيدة الانتظار صورة لما يمكن أن يرجى أن يكون عليه المستقبل، فعكست تفاؤلاً وأملاً[36]. ونتيجة للعجز عن تحقيق الثورة ورفع المظالم وتحقيق العدالة الاجتماعية تحولت تلك الرؤية التفاؤلية، على المستوى الشعبي، تدريجياً إلى يوتوبيا مهدية أصبحت قابلة لأن تمتزج بها دائماً خرافات وأقاصيص أخروية ساذجة وغريبة[37]، وأدى ذلك إلى جمود الجماعة الشيعية وانسحابها من الواقع إلى الحلم والأمل الموعود.

= ومن المعروف أن المهدي عند أهل السنة منعوت في الحديث المروي عن الرسول ﷺ باسم (محمد بن عبد الله)، بينما المهدي عند الشيعة الإثنا عشرية اسمه محمد بن الحسن. انظر: المرجع السابق، ص10، 40، 43.

(34) المرجع السابق، ص 101.

(*) حول الشيعة الاثنا عشرية ولاءهم من إمام مرئي إلى إمام مُغيب في مرحلة حاسمة من مراحل التاريخ الإسلامي، وكان ذلك أدعى إلى خلق رغبة بين المسلمين من غير الشيعة في التسامح مع الاثنا عشرية تفوق رغبتهم في التسامح مع معظم فرق الشيعة الأخرى. انظر: متحدة، روي. **الولاء والقيادة في المجتمع الإسلامي الأول**، ترجمة أشرف الكيلاني، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003م، ص18.

(35) المرجع السابق، ص18.

(36) جدعان، فهمي. **أسس التقدم**، مرجع سابق، ص38.

(37) جولدتسيهر، أغناص. **العقيدة والشريعة**، مرجع سابق، ص 218.

أما على مستوى الفكر، فقد استند مفكرو الشيعة إلى هذه العقيدة من أجل تطوير نظرية في التغير الاجتماعي تتجه نحو التفاؤل وتميل إلى التطور والتقدم. فحرص علماء المذهب الجعفري على تأكيد أن عقيدة الانتظار تمثل بشارة نبوية وعقيدة إيمانية، وأنها ليست مجرد حلم دفع إليه انتشار الظلم والجور[38]. ومن هنا رأى بعض مفكري الشيعة قديماً وحديثاً أن يحولوا عقيدة الانتظار من مبرر للجمود والاستسلام للواقع إلى قاعدة تؤسس لنظرة تطورية للتاريخ، فكان إيمانهم بعودة المهدي المصلح المنقذ دافعاً لإزكاء روح المقاومة المستمرة من أجل التغيير والإصلاح، ومن ثم رأوا أن المهدي لا يسقط تكليفاً ولا يؤجل عملاً[39]. وعلى هذا الوجه، لم يكن ثمة تناقض بين عقيدة الانتظار عند الشيعة وبين تأكيد الفكر الشيعي على قيمة الإرادة الإنسانية ودور الإنسان في التغيير، وتلك المعاني أبرزتها بعض المقولات الشيعة الأخرى كعقيدة التقية وعقيدة البداء.

ب - عقيدة التقية*

يروي الشيعة عن الإمام جعفر الصادق رضي الله عنه قوله: (التقية ديني ودين آبائي) وقوله: (من لا تقية له لا دين له). وبهذا اتخذها الشيعة شعاراً لآل البيت، ولكنهم حددوا لها أحكاماً من حيث وجوبها وعدم وجوبها، فهي ليست بواجبة على كل حال[40]. واستدل الشيعة الاثنا عشرية على تشريع التقية

---

(38) المظفر، محمد رضا. **عقائد الإمامية**، مرجع سابق، ص106-107.

(39) انظر: المرجع السابق، ص 109.

(*) يذهب محمد جواد إلى أن التقية (تكلم عنها علماء الأصول من السنة والشيعة بعنوان تزاحم المهم والأهم، واتفقوا على أن الأهم مقدم على المهم، ارتكاباً لأقل الضررين وتقديماً للراجح والمرجوح، وأهل السنة استدلوا بالحديث (لا ضرر ولا ضرار)، وحديث (رفع عن أمتي تسعة أشياء: الخطأ والنسيان، وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه والطيرة والحسد والوسوسة في الخلق) واستدل الشيعة على عقيدة التقية من قول الله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ﴾ [آل عمران: 28]. انظر: المظفر، محمد رضا. **عقائد الأمامية**، مرجع سابق، ص 114.

(40) المرجع السابق، ص 114.

بالكتاب والسنة، ويعنون بها أن تقول أو تفعل غير ما تعتقد لتدفع الضرر عن نفسك أو مالك أو لتحتفظ بكرامتك[41].

والحق أن عقيدة التقية استخدمها الشيعة وسيلة دفاعية للحفاظ على الكيان الشيعي من التحلل والاندثار، ولكنهم استخدموها أيضاً بوصفها إحدى وسائل العمل السياسي السري المناهض للسلطة، وبذلك ساهمت في تحديد شكل وأسلوب حركات التغيير التي قادها بعض أئمة آل البيت في الخفاء. وبذلك شكلت عقيدة التقية الأساس لتحويل المعارضة الشيعية إلى حركة مقاومة سرية.

جـ - عقيدة البـداء*

يؤمن الشيعة بعقيدة البداء بمعنى أن الله تعالى يبدل أمراً بعد أن يظهره، ولا يعني فقهاء الشيعة بذلك أن الله يتبدل عزمه في العمل ندامة على ما سبق منه، فذلك محال عليه تعالى لأنه من الجهل والنقص، ولكنهم يقولون بقول الإمام الصادق: (من زعم أن الله تعالى بدا له في شيء بداء ندامة فهو عندنا كافر بالله العظيم)، وقوله: (من زعم أن الله بدا له في شيء ولم يعلمه أمس فأبرأ منه)[42]. وعلى هذا النحو، يفهم الشيعة البداء بمعنى تعليق أمر على آخر، وحصول المشروط عند تحقق شرطه، مثل ما ورد في أخبار النبي والأئمة بأن مضاعفة الأرزاق وتأخير الأعمار عن آجالها مشروطة بالدعاء وصلة الأرحام. وعلى العكس فإن نقص ذلك مشروطة بقطيعة ما أمر من أن يوصل وهو الرحم[43]. وهذا ما يتفق عليه أهل السنة مع الشيعة في معنى

---

(41) انظر: مغنية، محمد جواد. **الشيعة في الميزان**، بيروت: دار الشروق، د.ت، ص49.

(*) البداء يعني ظهور الشيء بعد خفائه، كما لو بدا للإنسان رأي جديد في شيء، وكان قد عزم على عمله من قبل، ثم تجلت مصلحة قد غفل عنها لجهله بها وعد إحاطته بأسبابها، ثم بدا له أن يستأنف العمل على حسب ما ظهر له من الصلاح والرضا. وهذا غير جائز على الله تعالى، فلا نقض في إرادته ولا تبدل في عزمه ولا فراغ عن الأمور بعد خلقه. انظر: محمد علي الحلو. **عقائد الإمامية برواية الصحاح الستة**، مرجع سابق، ص 182.

(42) المظفر، محمد رضا. **عقائد الإمامية**، مرجع سابق، ص70.

(43) الحلو، محمد علي. **عقائد الإمامية برواية الصحاح الستة**، مرجع سابق، ص 182.

البداء*. ويعتمد الشيعة الإمامية في إثبات معنى البداء على قول الله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرّعد: 39]، وبذلك يقترب معنى البداء من معنى النسخ الذي يقول به أهل السنة(44). ومن هنا يقولون إن البداء يقع في القضاء غير المحتوم أما المحتوم فلا يتخلف(45). ويتفقون مع أهل السنة في عدم جواز النسخ أو البداء في الطبيعيات لأنه يستلزم الجهل وتجدد العلم لله، تعالى عن ذلك علواً كبيراً(46).

وقد اتخذ علماء الشيعة من عقيدة البداء سنداً لتأكيد أهمية الإرادة الإنسانية في التغيير، وذلك بنفيهم أن القدر كله محتوم، ولذلك يتخذ الشيعة الإثنا عشرية موقفاً وسطاً بين الجبر المحض والتفويض المطلق، وعلى هذا الأساس قالوا بتطور الحياة الإنسانية، وجعلوا التطور مشروطاً بأفعال البشر وبالإرادة الإنسانية، إذ يعتقدون أن (أفعالنا من جهة هي أفعالنا حقيقة، ونحن أسبابها الطبيعية، وهي تحت قدرتنا واختيارنا، ومن جهة أخرى هي مقدورة لله تعالى وداخلة في سلطانه لأنه هو مفيض الوجود ومعطيه، فلم يجبرنا على أفعالنا... ولم يفوض إلينا خلق أفعالنا حتى يكون قد أخرجها عن سلطانه، بل له الخلق والحكم والأمر)(47).

(*) جاء في مسند أحمد أن رسول الله ﷺ قال: لا يرد القدر إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر وأن العبد ليحرم الرزق بالذنب يصيبه. كما جاء في صحيح البخاري عن أنس رضي الله عنه أن الرسول ﷺ قال: (من سره أن يبسط له رزقه أو يُنسأ له في أثره فليصل رحمه).
انظر: - ابن حنبل، أحمد. **المسند**، ج16، القاهرة: دار الحديث، ط1، 1995، ص 229
- البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، ج2، دار إحياء الكتب العربية، ب.ت، ص6.

(44) المظفر، محمد رضا. **عقائد الإمامية**، مرجع سابق، مرجع سابق، ص70.
(45) الحلو، محمد علي. **عقائد الإمامية برواية الصحاح الستة**، مرجع سابق، ص183.
(46) مغنية، محمد جواد. **الشيعة في الميزان**، مرجع سابق، ص 52.
(47) المظفر، محمد رضا. **عقائد الإمامية**، مرجع سابق، مرجع سابق، ص 68.

4 - حرية الإرادة الإنسـانية

تحدث علماء الشيعة ومتكلمو المذهب الاثنا عشري عن حرية الإرادة الإنسانية من خلال بحثهم في مسألة القضاء والقدر، ومن المعلوم أن حرية الإرادة الإنسانية تتضمن القول بحرية الفكر التي تعد جزءاً من معركة الإسلام لتحرير المحتوى الداخلي للإنسان، فكما حرر الإسلام الإنسان من عبودية الشهوات، كذلك حرر الوعي الإنساني من عبودية التقليد، وبهذا وذاك أصبح الإنسان حراً في تفكيره وحراً في إرادته[48]. وعلى هذا رفض الشيعة مبدأ الجبر، كما رفضوا مبدأ التفويض المطلق عملاً بقول الإمام الصادق (لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين)[49]. وبهذا خالف الشيعة المعتزلة في قضية التفويض* رغم قولهم بحرية الإرادة الإنسانية، فهم يؤسسون قولهم بحرية الإرادة الإنسانية على عقيدة تتوسط قول الجبريين والقدرية، فلا يقولون بالجبر المطلق مثلما قال (الجهمية)، ولا يقولون بالتفويض كقول (المعتزلة). وهم بذلك يتفقون مع أعلام السنة كل الاتفاق ويصرحون بأن للإنسان جزءاً اختيارياً، فهو ليس بالجبر المحض ولا بالخالق لأفعال نفسه[50].

وطبقاً لمبدأ حرية الإرادة الإنسانية، أسس مفكرو الشيعة تصوراتهم عن التغير الاجتماعي بوصفه عملية إرادية واعية، ولذلك أعطى أئمة آل البيت المشروعية لحركات التغيير الثوري، بل وقاد بعضهم مثل هذه الحركات في العهد الأموي والعباسي، باعتبارها وسيلة لإعادة المجتمع الإسلامي إلى

---

(48) القزويني، علاء الدين أمير. **الشيعة الإمامية ونشأة العلوم الإنسانية**، مرجع سابق، ص181

(49) احتضن بعض الشيعة المذهب المعتزلي، على الرغم من خلاف الإمام جعفر الصادق مع واصل بن عطاء. ولكنهم قالوا أن الإمام جعفر لم ينكر على واصل القول بالعدل، وعلى ذلك فهو يوافقه على رأيه في القدر وحرية الإرادة الإنسـانية. ويعترض بعض السنة على هذا القول وينسبون إلى الإمام جعفر الصادق كتاباً في الرد على القدرية. انظر: النشار، علي سامي. **الفكر الفلسفي في الإسلام**، مرجع سابق، ص 245، 393-394.

(*) يرى المعتزلة أن الله تعالى قد فوض الأفعال إلى المخلوقين ورفع قدرته وقضاءه وتقديره عنها.

انظر: المظفر، محمد رضا. **عقائد الإمامية**، مرجع سابق، ص67.

(50) المرجع السابق، ص41-42.

مساره الذي حدده القرآن: مجتمع العدل والمساواة[51].

ثانياً: التغير الاجتماعي في الفكر الشيعي الحديث

امتاز الفكر الشيعي بالتوفيق بين المعقول والمنقول، مما ساهم في خلق الروح المتجددة في الاجتهاد وتطوير مسائلهم الفقهية مع الزمان والمكان بما لا يتنافى مع روح الشريعة الإسلامية الخالدة[52]. ولذلك يقول الشيخ "محمد أبو زهرة": إن الشيعة الإمامية فتحوا باب الاجتهاد ولم يغلقوه، بل فتحه لهم أئمتهم ومنعوهم من إغلاقه، ولهذا يروون عنهم روايات تنهى عن التقليد، وما دام النهي عن التقليد ثابتاً عندهم فإن إغلاق باب الاجتهاد ممنوع[53]. وبذلك ظهر لدى الشيعة ميل إلى التغيير الدائم للواقع، ارتبط بالنزعة العقلية التي أقرها فقهاء المذهب الجعفري*، ومن ثم رفعوا من مقام المجتهد بوصفه نائباً للإمام في حال غيبته، وهو الحاكم والرئيس المطلق، وله ما للإمام في الفصل في القضايا والحكومة بين الناس. . .فليس المجتهد الجامع للشرائط مرجعاً في الفتية فقط، بل له الولاية العامة، فيرجع إليه في الحكم والفصل والقضاء[54]. ثم إنهم قالوا بوجوب الاقتداء بالمجتهد الحي دون الميت، والحكمة في ذلك هي لفرض مطابقة الفتوى والحلول لظروف العصر والإطار العام الذي يحيط به. وبالتالي تحديد فاعلية الرأي الاجتهادي إدراكاً للواقع المعاش[55]**. وعلى هذا النحو، يساير الاجتهاد عند الشيعة سنن الحياة وتطورها، وينهى

---

(51) القزويني، علاء الدين أمير. **الفكر التربوي عند الشيعة الإمامية**، مرجع سابق، ص 96.

(52) المظفر، محمد رضا. **عقائد الإمامية**، مرجع سابق، مرجع سابق، ص37.

(53) القزويني، علاء الدين أمير. **الفكر التربوي عند الشيعة الإمامية**، مرجع سابق، ص45.

(*) يذهب محمد واعظ زادة أن مدرسة آل البيت الفقهية برفضها للقياس واعتمادها على العقل في فهم الكتاب والسنة وفي تبيين العقيدة، كانت كالواسطة بين مدرسة أهل الرأي وعلى رأسها الإمام أبو حنيفة، ومدرسة أهل الحديث وعلى رأسها الإمام مالك. انظر: زادة، محمد واعظ. مرجع سابق، ص702.

(54) المظفر، محمد رضا. **عقائد الإمامية**، مرجع سابق، ص56.

(55) القزويني، علاء الدين أمير. **الفكر التربوي عند الشيعة الإمامية**، مرجع سابق، ص40.

(**) يتعارض ذلك مع ما يقوله "فهمي جدعان" عن الشيعة أنهم (من أجل حل كل مشكلة أو صعوبة ينبغي عليهم الرجوع إلى الأحكام الموروثة لدى الأئمة، ومن ثم لا يوجد =

عن الجمود والتقليد ويدفع إلى التغيير المستمر من خلال الربط بين العقيدة والحياة الاجـتماعية والسياسية الحاضرة. وفيما يلي استعراض لوجهة نظر الشيعة حول قضية التغير الاجتماعي.

1 - الموقف التاريخي للشيعة من التغـير والثورة

طرح الشيعة معنى التشيع بوصفه حركة للتغيير الاجتماعي، واعتبروا أن المواقف الثورية التي قادها أئمة آل البيت تأكيد للجانب التغييري الإصلاحي للتشيع. وذهبوا إلى أن أسباب المعارضة والثورات الشيعية في العهد الأموي والعباسي لم تكن تتعلق بالمظالم التي أصابت الشيعة فقط، بل تتعلق أيضاً بما وصلت إليه الحالة الاجتماعية من فقر وفاقة عمت الأمة كلها، وبهذا كانت هذه الثورات صادرة عن وعي للواقع وإحساس بانحطاطه وقسوته، واحتجاج عليه، ومحاولة لتطويره وتغييره[56]. وقد ظهر هذا الوعي بصورة واضحة في خطبة الإمام الحسين رضي الله عنه لأصحابه بقوله: (أما بعد فقد نزل من الأمر بنا ما ترون، وأن الدنيا قد تغيرت وتنكرت، وأدبر معروفها، ولم يبق منها إلا صبابة الإناء وخسيس عيش كالمرعى الوبيل، ألا ترون إلى الحق لا يعمل به، وإلى الباطل لا يتناهى عنه، ليرغب المؤمن في لقاء الله، فإني لا أدري الموت إلا سعادة والحياة مع الظالمين إلا برماً)[57].

والواقع إن هذه الكلمات تكشف عن المنهج التغييري الذي اتبعه الإمام الحسين بهدف إصلاح المجتمع الذي انحرف عن الخط القويم الذي رسمه الإسلام للأمة. ولهذا يقول في خطبة أخرى: (. . . من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرم الله ناكثاً لعهد الله مخالفاً لسنة رسول الله ﷺ يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان، فلم يغير ما عليه بفعل ولا بقول كان حقاً على الله أن

= فرق في النهاية من حيث الجوهر والمنهج بين الشيعة وبين السنيين السلفيين الذين يعتدون بأئمة السلف إلى زمن الشافعي وأحمد بن حنبل وغيرهم.
انظر: جدعان، فهمي. **أسس التقدم**، مرجع سابق، ص 38.

(56) القزويني، علاء الدين. **الفكر التربوي عند الشيعة الإمامية**، مرجع سابق، ص96.

(57) المرجع السابق، ص84.

يدخله مدخله. إلا وأن هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان وتركوا طاعة الرحمن وأظهروا الفساد وعطلوا الحدود واستأثروا بالفيء وأحلوا حرام الله وحرموا حلاله...)[58]. وبهذا فاضت ثورة الحسين بالأبعاد الاجتماعية والسياسية مثلما تفيض بالأبعاد الدينية، فكان خروجه يمثل حركة للتغيير الاجتماعي أيدته عليها جماهير الأمة، كما أيدته القيادة العلمية والدينية آنذاك*. ولهذا تعد ثورة الحسين واستشهاده في كربلاء بداية لمرحلة تاريخية في المجتمعات الإسلامية شيعة وسنة، حيث التقت السنة مع الشيعة لمقاومة الظلم والطغيان، من أجل الدفاع عن الشرعية الإسلامية[59]. وكانت الجماهير الإسلامية تعضد كل حركة ثورية قام بها أئمة آل البيت، كما كان كبار فقهاء المذاهب السنية يساندونها**.

وهكذا توالت الحركات الثورية ضد الحكم الأموي، وكانت جماعة

---

(58) المرجع السابق، ص85.

(*) يرى "سباهتش عمر" أن خروج أغلبية سكان الحجاز مع عبد الله بن الزبير على يزيد بن معاوية بعد مقتل الإمام الحسين يعد مؤشراً على اتساع الفجوة بين القيادة العلمية والسياسية، والفصام بينهما، مما يعتبر أشد العوامل تأثيراً في ضعف المجتمع الإسلامي وتدهوره وتمزقه فيما بعد.
انظر: علي، سباهتش. التحولات السياسية في عهد معاوية بن أبي سفيان: دراسة لطبيعة العلاقات بين القيادتين السياسية والعلمية، **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد20، السنة(5)، هيرندون، الولايات المتحدة الأميركية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ربيع 2000، ص107.

(59) حنفي، حسن. **الدين والنضال الوطني**، مرجع سابق، ص316-317.

(**) أيد الإمام أبو حنيفة ثورة الإمام زيد بن علي بن الحسين، وأفتى بوجوب الخروج معه، وقال عنه عند خروجه (ضاهى خروجه خروج رسول الله يوم بدر). كما عضد ثورة (النفس الزكية) في العهد العباسي، وكان معروف عنه ميله إلى العلويين ويعمل على مساعدتهم، وكثيراً ما تعرض لذلك في درسه، وكان ذلك سبباً في محنته حيث عرض عليه منصب القضاء فرفض وامتنع ومات في السجن. أما الإمام الشافعي فقد كان لدفاعه عن أئمة آل البيت أن اتهم بالتشيع ومبايعة أحد الأئمة الزيديين في اليمن.
انظر: شلبي، محمد مصطفى. **المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه**، بيروت: دار النهضة العربية، 1969م، ص 178، 192.
- أبو زهرة، محمد. **الميراث عند الجعفرية**، مرجع سابق، ص 27.

التوابين (61-64هـ) أول حركة قامت لمناهضة السلطة الحاكمة، وقادها سليمان بن جرد الخزاعي[60]. ثم قامت حركة المختار بن عبيد الثقفي التي خرجت للثأر للحسين، وسميت بالحركة (الكيسانية) ودعت لخلافة "محمد بن الحنفية"[61]. وقد عبرت هذه الثورات المبكرة عن تضامن حماسي لمناصرة آل البيت، ولكنها في الواقع لم تكن تحمل مضموناً اجتماعياً وسياسياً واضحاً، وذلك بخلاف الثورات التي قادها أئمة آل البيت أنفسهم، والتي حملت دعوة تغييرية تأسست على أسباب ودوافع اجتماعية ودينية محددة. فكانت ثورة الإمام "زيد بن زين العابدين بن علي بن الحسين" -وهو من علماء آل البيت- عام 121هـ بالكوفة، واشترك فيها ابنه يحيى، وقامت لمناهضة حكم هشام بن عبد الملك الأموي[62]. ولم تكن ثورة الإمام زيد دفاعاً عن حق الأسرة العلوية في الحكم، بل تعلقت بدوافع دينية وأسباب سياسية واجتماعية، إذ كان الإمام زيد ممن جوز إمامة المفضول مع قيام الأفضل، ورأى أن الإمامة شورى فيما بين الخلق، وأثبت إمامة الشيخين أبي بكر وعمر حقاً باختيار الأمة[63].

وعموماً اتسمت معارضة الأئمة بصبغة دينية حتى غلبت عليها الدوافع الدينية[64]. وقد بلغت الثورات التي قادها أئمة آل البيت اثنتي عشرة ثورة، بدأت بثورة الإمام زيد وانتهت بثورة محمد بن القاسم بن علي بن عمر بن علي بن الحسين عام 219، في عهد الخليفة العباسي المعتصم[65]. ولم تكن المعارضة الشيعية كلها ذات طابع ثوري مسلح، ولكنها أخذت صورة المعارضة السلمية في بعض الأحيان، حيث اهتم بعض الأئمة بإنشاء حركة علمية إصلاحية تؤمن بالتغيير من القاعدة وليس من القمة.

---

(60) الموسوي، السيد عبد الرسول. **الشيعة في التاريخ**، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2000، ص 79.

(61) أبو زهرة، محمد. **الميراث عند الجعفرية**، مرجع سابق، ص24.

(62) الموسوي، السيد عبد الرسول. **الشيعة في التاريخ**، مرجع سابق، ص 107.

(63) السالوس، علي أحمد. **عقيدة الإمامة عند الشيعة الإثنا عشرية**، مرجع سابق، ص25.

(64) جولدتسيهر، أغناص. **العقيدة والشريعة في الإسلام**، مرجع سابق، ص195.

(65) الموسوي، السيد عبد الرسول. **الشيعة في التاريخ**، مرجع سابق، ص 80-86.

وقد تزعم الإمام جعفر الصادق إمام المذهب الاثني عشري حركة المعارضة السلمية، ورفض أن يبايع بعض الخلفاء العباسيين[66]. وقاد حركة إصلاحية علمية. فلم تشغل السياسة العملية حيزاً كبيراً من تفكيره، مثله في ذلك مثل أبيه الإمام محمد الباقر. وكانت الأحوال في عصره تجره إلى السياسة جراً شديداً، ولكنه استعصم ولم يسر إلى تيارها العملي، ولقد بلغ أبو عبد الله جعفر الصادق أشده والدولة الأموية قد شاخت وآذنت بزوال، وأخذت الشعوب الإسلامية تتململ من عبء أحكامه وتتبرم بها، وحركات الشيعة تشتد وتقوى وتخرج من السر إلى الإعلان، وكان الإمام جعفر يدرك ذلك، ولكنه آوى إلى ركن العلم[67].

ولا يعني ذلك أن الإمام جعفر الصادق قد اعتزل الحياة الاجتماعية، وانقطع عن الدنيا، ولكنه رفض الخروج المسلح ضد السلطة وأعلن المعارضة السلمية. وكان يؤمن بأن تسلم السلطة وحده لا يكفي، ولا يمكن من تحقيق عملية تغيير إسلامية، ما لم تكن هذه السلطة مدعمة بقواعد شعبية واعية تعي أهداف تلك السلطة وتؤمن بنظريتها في الحكم[68]. وبذلك أراد الإمام جعفر الصادق أن يجعل من العلم والفكر أساساً لتغيير الواقع الاجتماعي وإزالة الانحراف والطغيان، وأراد من شيعته أن يكونوا دعاة صامتين يدعون الناس إلى هذه الخصال بأعمالهم قبل أقوالهم، فكان يقول لهم: (مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر، فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يقرب أجلاً ولم يبعد أرزاقاً)[69]. وإيماناً بهذا المبدأ اتجهت أعماله نحو نشر المعارف والعلوم، وكان يرى أن لا ثورة مع الجهل ولا خضوع مع العلم[70]. وعلى هذا النحو كان الإمام جعفر الصادق صاحب رؤية إصلاحية تتجه نحو تغيير الواقع الاجتماعي بوسائل تربوية سلمية.

---

(66) القزويني، علاء الدين أمير. **الفكر التربوي عند الشيعة الإمامية**، مرجع سابق، ص88.
(67) أبو زهرة محمد. **الميراث عند الجعفرية**، مرجع سابق، ص36-37.
(68) انظر: الصدر، محمد باقر. **التشيع ظاهرة طبيعية**، مرجع سابق، ص93.
(69) القزويني، علاء الدين أمير. **الفكر التربوي عند الشيعة الإمامية**، مرجع سابق، ص 87.
(70) المرجع السابق، ص88.

استناداً إلى ما سبق يمكن القول إن تطور المذهب الشيعي قاد إلى حركة ثورية تحمل برنامجاً محدداً في التغيير الاجتماعي يرتبط بالقواعد الإسلامية في الحكم وطبيعة العلاقات الاجتماعية التي يجب أن تسود في المجتمع المسلم. وهذا ما أكدته المواقف التاريخية لأئمة آل البيت والتزامهم بالدعوة إلى التغيير الاجتماعي قولاً وعملاً.

2 - التجديد الفكري مدخل لإحداث التغير الاجتماعي

ظل الفكر الشيعي لقرون طويلة يغلب عليه الجمود، ولم تبدأ حركة التجديد الفكري الشيعي إلا بعد اعتناق (الصفويين) للمذهب الشيعي، وفتح إيران وفرض المذهب الاثني عشري هناك في أوائل القرن السادس عشر الميلادي[71]. وتطلب ذلك إعادة تنظيم علم التشريع الشيعي وعلوم العقيدة والفلسفة، ولإنجاز هذا بدأ الصفويون في تكوين قاعدة علمية استجلبوا لها العلماء من العراق والشام. ودعا ذلك إلى ضرورة الاعتماد على الاجتهاد والتفسير العقلي[72]. ومنذ هذا التاريخي قامت حركة التجديد الفقهي الشيعي بالاعتماد على الاجتهاد العقلي، وظهرت مجموعة من كبار المجتهدين في إيران والعراق.

وفي مقابل حركة التجديد الفكري التي بدأت تنمو، ظهرت حركة أخرى تقليدية عُرفت بالحركة الإخبارية، رفضت الاجتهاد مطلقاً باعتباره بدعة، وأعلنت أنه لا يجوز لأحد أن يقلد غير الإمام المعصوم*. وقد وقف العلماء

---

(71) Pipes, Daniel. "Islam in Iraq's Public Life," in Pullapilly, Cyriac K., ed. *Islam in the Contemporary World*. 1981, p. 308.

(72) منح الصفويون العلماء منزلة وثروة كبيرة، وفي المقابل سمح العلماء للحاكم الدنيوي بتمديد سلطته لكي تضمن السلطة النظام والهدوء. وأعلن العلماء أن الصفويين أحفاد للإمام السابع "موسى الكاظم"، وبذلك حكم الشاه إسماعيل الصفوي بصفته نائباً عن الإمام المخفي، وقدم نفسه ووريثه في العرش على أنّه ظل الله على الأرض، وبذلك تمكنوا من مواجهة ما توقعاه من فرض الشريعة بواسطة العلماء.
- Hiro, Dilip. *The Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism*. New York: Routledge, 1989, p. 1 43.

(*) قامت الحركة الإخبارية في أوائل القرن الحادي عشر الهجري على يد الميرزا محمد =

المجتهدون لهذه الحركة وعدوها خطراً على الساحة الفقهية، وطالت المعارضة بين الفريقين حتى ظهر العالم المجتهد "أغا محمد باقر البهبهاني" المشهور (وحيد البهبهاني) في القرن الثاني عشر، فألف كتباً ورسائل في إبطال طريقة الإخبارية[73]، وطرح رؤيته حول (المجتهد الحي) أي ممارس الاجتهاد، وهي الفكرة التي توجب على كل مؤمن أن يختار مجتهداً يحاكيه، وعرفت هذه المدرسة بالأصولية. وقد أسس الأصوليون حجتهم على مسلمة مضمونها: بما أن المجتهدين اشتقوا سلطتهم من الإمام المخفي فلهم الحق في تفسير الشريعة[74]. وبذلك أعطت فكرة المجتهد الحي أساساً للقوة في أيدي المجتهدين، مما أكسبهم الأساس لجعل القرارات السياسية ترتبط بالمبادئ الإسلامية بشكل مستقل عن السلطة الحاكمة، ونشأ عن ذلك الاستقلال الذي مارسه علماء الشيعة عن السلطة، وبرز ذلك بشكل واضح في تاريخ إيران الحديث[75]. واتاح ذلك المجال للتجديد الفقهي من جانب، والتجديد في حقل السياسة والاجتماع والقانون من جانب آخر[76].

وهكذا جاء العصر الحديث بثورة عارمة في الفكر الشيعي الجعفري، حيث تشكلت حركة عقلية مارست دوراً بارزاً في اكتشاف الأفكار والمفاهيم القرآنية في مجال الاجتماع والسياسة والاقتصاد والأخلاق والعلوم الاجتماعية كافة. الأمر الذي مكن مفكري الشيعة من تقديم رؤية نظرية حول التغير الاجتماعي تنطلق من فهمهم للتجديد بوصفه (عرض جديد للإسلام في عصر العلم بما يناسب الحضارة الجديدة والحياة المستجدة، مع الاحتفاظ بأصول الإسلام

= أمين الأسترآبادي. وقامت على فكرة التقرير أو بمعنى آخر (الحديث)، وهو ما سمي بالتقليد، وقويت هذه الحركة في العراق حيث تشكلت قاعدة لعلماء الشيعة هناك، وكانت أكثر تمسكاً بحرفية النص على نحو متزايد.

انظر: Ibid: p. 146

(73) زادة، محمد واعظ. مرجع سابق، ص708.

(74) Hiro, Dilip. *The Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism*. 1989, p. 146.

(75) Ibid., p. 146.

(76) زادة، محمد واعظ. مرجع سابق، ص 705.

ومسايرة نصوص الكتاب والسنة)[77]. كما تنطلق من إقرارهم أن الاجتهاد يعني (إبقاء الروح الإسلامية الفعالة المواكبة للتحول والموفرة للقدرة على الخلود، ونفي الجمود الممتد، وتعميق الاستفادة الأكبر من تعاليم الإسلام، وضمان الوصول الأقرب إلى واقعه، وتقديم الحلول الأنجح للحياة الإنسانية والأجوبة القاطعة للأسئلة الحادثة المتجددة)[78].

وقد أقر علماء الشيعة الكبار بالتغير الاجتماعي باعتباره سنة إلهية تدعو إلى التجديد الفكري والعملي، فأكد المجدد الشيعي "محمد تقي المدرسي" أن لآراء السابقين الفقهية قيمة نسبية، فلا يمكن قبولها بصفة مطلقة لأسباب أهمها تطور الزمان، وحاجتنا إلى تطبيقات مناسبة للعصر الذي نعيشه خصوصاً في المسائل الحياتية[79]. وشكل التجديد في الفكر الشيعي أحد عناصر الإحياء الإسلامي في الشرق، حيث جاء التجديد في الفكر السياسي والاجتماعي عند الشيعة الإمامية متزامناً مع التجديد في الفكر السني. مما عبر عن وحدة المبدأ ووحدة المصير*. وهناك من يشير إلى دور السيد "جمال الدين الأفغاني" في حركة التجديد الفكري الشيعي في العصر الحديث، إذ التقى به أكثر المصلحين الشيعة في القرن الرابع عشر الهجري أثناء إقامته في إيران، ومنهم السيد محمد الطباطبائي، ومن بينهم أيضاً بعض رجال الفكر والصحافة الذين

---

(77) المرجع السابق، ص 702.

(78) الميلاد، زكي. **الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد**، مرجع سابق، ص182.

(79) المرجع السابق، ص189

(*) مع اتساع دائرة التجديد الفكري الحديث عند الشيعة، صار التجديد الفقهي أكثر ارتباطاً بالتجديد الاجتماعي والسياسي، مما أوجد بعض التقارب بين معنى الاجتهاد عند الشيعة ومعناه عند أهل السنة. حيث قسم "محمد تقي الحكيم" الاجتهاد إلى قسمين: اجتهاد عقلي، ويراد به ما كانت الطريقة أو الحجية الثابتة لمصادره عقلية محضة غير قابلة لجعل الشارع، ويتوقف على خبرة بالقواعد الفلسفية والمنطقية، واجتهاد شرعي، ويراد به كل ما احتاج إلى مراقبة أي إمضاء لطريقته أو حجيته من قبل الشارع، ويدخل ضمن هذا القسم (الإجماع والقياس والاستصلاح والاستحسان والعرف والاستصحاب وغيرها من مباحث الحجج والأصول العلمية مما يكشف عن الحكم الشرعي المجعول من قبل الشارع عند عدم اكتشافه).
انظر: القزويني. **الفكر التربوي عند الشيعة**، مرجع سابق، ص46-47.

أيدوا الحكم الدستوري في إيران[80]. وبذلك ساهمت أفكار الأفغاني في إحداث ثورة في الفكر الشيعي، فانطلق علماء الشيعة في حركة الإحياء الديني مستهدفين تشكيل قاعدة شعبية واعية تتطلع إلى التغيير والنهضة الإسلامية، وهو الهدف الذي طالما سعى إليه الأفغاني.

وقد ظهر الانبعاث الإسلامي الشيعي في إيران في سياق سلسلة الاضطرابات الثورية التي بدأت بالمعارضة الشعبية على التنازلات التي قدمها شاه ناصر الدين للبريطانيين في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، ولعب رجال الدين دوراً رئيسياً في كل الحركات التي قامت لكي تكبح قوة العرش الملكي، وبهذا أصبحت جزءاً دائماً من سياسة المعارضة في إيران[81]. ومن هنا يمكن القول إن الحركة الفكرية التي قادها رجال الدين لم تنفصل عن حركة التغيير الاجتماعي والسياسي التي خاضتها الجماهير الشعبية، واستطاع علماء الدين الوقوف أمام إرهاب الدولة بالتفاف الجماهير حولهم، وبالتالي أصبحوا مهيئين أكثر من غيرهم لقيادة الثورة، وقد عبر الإمام الخميني عن ذلك بقوله: (قاد الإمام الشعب ثم قاد الشعب رجال الدين)[82].

ويرى "آلان تايلور" أن السبب الذي جعل رجال الدين في إيران أكثر

---

(80) يُذكر أن الأفغاني كان له دور كبير في الإحياء الشيعي، فقد شجع علماء الشيعة في إيران على القيام بثورة التنباك التي هاجمت المعاهدة الاستعمارية التي عقدها الشاه ناصر الدين الذي قُتل بيد أحد تلاميذ الأفغاني عام 1313 هـ، وهذه الحركة شكلت أول مرحلة من مراحل التغيير في تاريخ إيران الحديث، إذ أعقبها كفاح طويل من علماء الدين الشيعة لإقامة الدستور وهدم نظام الاستبداد في إيران والعراق، فكانت بمثابة الخطوة الأولى للتجديد السياسي والثقافي والفقهي الحديث عند الشيعة الإمامية. وكان من أبرز تلاميذ الأفغاني "السيد جلال الدين الحسيني الكاشاني" الذي التقى بجمال الدين في بندر عباس، وتلقى على يده العلم وظل على اتصال به بالرسائل والمكاتبات. وأصدر جريدة (حبل المتين) التي أثرت كثيراً في استقرار الحكم الدستوري في إيران. ومن تلاميذه أيضاً "هادي نجم أبادي" الذي كان يدعو إلى تحرير الفكر وإلى إقامة العدل والحكم الدستوري. انظر: زادة، محمد واعظ، مرجع سابق، ص713-714.

(81) Taylor, Alan R. *The Islamic Question in Middle East Politics*. 1988, p. 63.

(82) حنفي، حسن. **الدين والنضال الوطني**، مرجع سابق، ص325.

اشتراكاً في الشئون العامة وأقل سلبية من العلماء في البلدان السنية، إنما يرجع إلى طبيعة الإسلام الشيعي الذي لا يتسامح في أي شيء يوحي بالفوضى أو اللاشرعية السياسية[83]. ويشير ذلك إلى ما أثمر عنه التجديد الفكري الشيعي من إحياء النزعة الثورية التي ارتبطت بالتشيع من بدء نشأته التاريخية. ولذلك برزت أهم التطورات التي لحقت بالفكر الشيعي الحديث على الجانب السياسي، إذ صيغت نظرية النيابة العامة والإجازة المشروطة للملوك بالحكم؛ هذه النظرية التي طرحها علماء الدين الشيعة، وكانت المحرك لثورة الدستور في إيران عام 1906[84]. ومثلت نظرية النيابة العامة بديلاً للصيغة القديمة التي كان الملوك يحصلون بموجبها على الشرعية من إجازة العلماء (نواب الإمام المهدي العامين) ويحكمون بصورة مطلقة. ومن خلال الحركة الدستورية أعطى العلماء للشعب دوراً كبيراً في التشريع والحكم من خلال مجلس الشورى، وعدم حصر العملية بالفقهاء، مع تأكيدهم على وجود هيئة من العلماء للمحافظة على شرعية القوانين التي يصدرها المجلس[85].

وقد عبرت نظرية النيابة العامة عن النمو المطرد لحركة التجديد الفكري في العصر الحديث، ويعتقد "أحمد الكاتب" أنها شكلت تراجعاً للفكر الإمامي ونظرية الإمامة والغيبة، ومن ثم مهدت لتطور آخر قاده الإمام الخميني، تمثل في نظرية (ولاية الفقيه) .وعلى أساسها أجاز العلماء إقامة الدولة دون اشتراط العصمة أو النص أو السلالة العلوية الحسينية في الإمام المعاصر، وهو ما أدى إلى نهضة الشيعة في العصر الحديث، ومن ثم قيامهم بتأسيس الجمهورية

---

(83) Taylor, Alan R. *The Islamic Question in Middle East Politics*. 1988, p. 63.

(84) قامت ثورة الدستور ضد الشاه محمد علي الذي رفض الانصياع للحركة الديموقراطية الإسلامية، وقادها الملا محمد كاظم الخرساني والشيخ عبد الله المازندراني من مراجع النجف والشيخ البهبهاني والشيخ محمد الطباطبائي من علماء طهران. وأدت إلى خلع الشاه عن العرش عام 1909، وإقامة مجلس الشورى الإيراني.
انظر: الميلاد، زكي. **الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد**، مرجع سابق، ص191.

(85) الكاتب، أحمد. **تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه**، لندن: دار الشورى للدراسات والإعلام، ط1، 1997، ص414.

الإسلامية في إيران*[86]. وبذلك تخلى الفكر الشيعي الحديث عملياً عن نظرية الانتظار. وهناك من ذهب إلى أن ما ذهب إليه الشيعة في الفكر السياسي الحديث هو نفسه ما قاله السنة ولكن بتوسع ومن زمن أبعد وبتفاصيل أدق[87]. كما ذهب "حسن حنفي" أن فكر الخميني أقرب إلى فكر أهل السنة، فالأئمة لديه هم فقهاء الأمة وأمناء الرسل[88].

ولما كان الإمام الخميني لا يمكنه إسقاط عقيدة الانتظار على المستوى النظري، نظراً لأنها تمثل جزءاً جوهرياً من العقائد الشيعية، فقد أقام حجته لإثبات نظرية ولاية الفقيه على أساس رفضه قبول نظرية الانتظار كشرط للحركات التغييرية والثورية، وخاطب الخميني الملتزمين بنظرية الانتظار قائلاً: لا تقولوا ندع إقامة الحدود والدفاع عن الثغور وجمع حقوق الفقراء حتى ظهور الحجة (الإمام المهدي) فهلا تركتم الصلاة بانتظار الحجة؟![89] وقد انتشرت أفكار الخميني وكان لها كثير من الأنصار. ومن هؤلاء الشيخ "حسين المنتظري" الذي رأى أنه (مع عدم التمكن من الإمام المعصوم، فإن الإمامة

(*) قدم الخميني نظريته حول ولاية الفقيه في عام 1969 في سلسلة من المحاضرات طُبعت ووزعت سراً في أوساط الطلبة، وقد رفض الخميني النصوص المثبطة التي جاء بها أصحاب نظرية الانتظار التي كانت تحرم الثورة والخروج مع أي ثائر حتى لو كان من أهل البيت سوى الإمام المهدي المنتظر، واستعان بالعقل في عملية التنظير لوجوب إقامة الدولة في (عصر الغيبة) مستخدماً نفس أدلة وجوب الإمامة الفلسفية التي استخدمها الأولون في إثباته عدم جواز انتظار الإمام المهدي الغائب. وتركز نظرية ولاية الفقيه على أن الولاية فرضاً وواجبة وأنها ركن أساسي، لأن ولاية الله أوجب من ولاية الناس، ومن ثم قسم الخميني الولاية ونسبها أولاً إلى الله ثم الرسول ثم للولي المعصوم (الإمام) ثم الفقيه وهو غير معصوم، ولكن يشترط فيه العلم والعدالة والتقوى والبصيرة والتدبير والشجاعة.

انظر: - متحدة، روي. **بردة النبي**، مرجع سابق، ص287

- الكاتب، أحمد. **تطور الفكر السياسي الشيعي**، مرجع سابق، ص 441

- الشناوي، فهمي. **الفكر السياسي عند الشيعة**، مرجع سابق، ص 122-124.

(86) الكاتب، أحمد. **تطور الفكر السياسي الشيعي**، مرجع السابق، ص 441.

(87) الشناوي، فهمي. **الفكر السياسي عند الشيعة**، مرجع سابق، ص 234.

(88) حنفي، حسن. **الحركات الدينية المعاصرة**، مرجع سابق، ص22.

(89) الكاتب، أحمد. **تطور الفكر السياسي الشيعي**، مرجع سابق، ص417.

وأحكامها لا تعطل بل تصل النوبة إلى الإمام المنتخب من قبل الأمة، ويجب الإقدام على اختياره وانتخابه بشرائطه)[90].

وكان من أثر ذلك التطور الفكري أن ظهرت تفسيرات شيعية حديثة تؤكد عدم تناقض مبدأ الشورى مع فكرة الإمامة، ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن القرآن الكريم به إشارات واضحة لصحة مبدأ الشورى، وكذلك وصية الرسول ﷺ لعلي بن أبي طالب وأولاده تثبت بنصوص ثابتة لدى الشيعة، ومن هنا قالوا أن تعيين الإمام بالنص لا يعني الحجر على الشورى، إنما هو يحافظ على الدين الذي ورثه من الرسول ويعبر عن صورته الحقيقية، وهذه مهمته الأساسية التي لا ينازعه فيها أحد، أما ما يتعلق بشئون الناس وإدارة المجتمع فمجال الاجتهاد فيها مفتوح والشورى فيها واردة[91]. ولهذا يقول الميرزا النائيني: (إن أصل الحكومة الإسلامية شورية، وحق من حقوق عامة الناس، وإن الحكم العادل المثالي لا يوجد وهو كالعنقاء أو أعز من الكبريت الأحمر، وكذلك الأئمة المعصومين غير موجودين. . .)، كما يقول: (رأي الأكثرية من المرجحات لدى التعارض وهو الحل الوحيد لحفظ النظام لدى اختلاف الآراء، وقد التزم الإمام علي بن أبي طالب في قضية التحكيم برأي الأكثرية)[92].

والواقع أن مثل هذه الأقوال لها دلالتها التي تكشف عن اختلاف التفسيرات الشيعية الحديثة عن الرؤية الشيعية التقليدية التي صرحت بوجوب طاعة الأئمة المعصومين، ورفضت الأخذ بالشورى في اختيار الخليفة، كما رفضت فكرة أن تكون الأمة رقيباً على الحاكم إن استقام أطاعته وإن انحرف عزلته، فالشيعة التقليديون يسخرون من ذلك ويرون في ذلك قلباً للأوضاع، حيث تصبح الرعية هي الإمام ويصبح الإمام هو المأموم[93]. أما الفكر الشيعي

---

(90) المرجع السابق، ص 444.

(91) الورداني، صالح. **عقائد السنة وعقائد الشيعة: التقارب والتباعد**، القاهرة: مدبولي الصغير، 1995، ص 161.

(92) الكاتب، أحمد. **تطور الفكر السياسي الشيعي**، مرجع سابق، ص 444-445.

(93) يقول محمد جواد مغنية: (أهل السنة الذين قالوا إن الخليفة يكون بالانتخاب لا =

الحديث فقد عبر عن احترام لمبدأ الشورى، والقبول بفكرة رقابة الشعب على الحكومة، وبهذا شكل التجديد في الفكر السياسي الشيعي قاعدة لصياغة رؤية نظرية جديدة حول التغير الاجتماعي، تفسر أسباب تخلف الأمة، وتبحث في الوسائل الكفيلة باستنهاض المجتمعات الإسلامية وإحداث التغير الاجتماعي المناسب لظروف العصر على الأسس والقواعد الإسلامية.

3 - النظرية الشيعية في التغير الاجتماعي

يطرح أعلام الفكر الشيعي الحديث قضية التغير انطلاقاً من رؤيتهم لواقع الأمة الإسلامية، ومظاهر تأخر المسلمين، ويتفقون مع العلماء السنة في أن التمسك بالدين الإسلامي لم يكن هو الذي جر على المسلمين هذا التأخر المشين، بل العكس. فليس هناك خلاف بين المسلمين على أن ما أصاب المجتمعات الإسلامية بشتى طوائفها وشل حركة تقدمها وأضعف قوتها إنما يرجع إلى تمرد المسلمين على تعاليم الإسلام واستهانتهم بقوانينه وانتشار الظلم والعدوان فيهم من ملوكهم إلى صعاليكهم، ومن خاصتهم إلى عامتهم(94).

وعلى ضوء ما سبق، طرحت الرؤية الشيعية الحديثة نظرتها حول التغير الاجتماعي في إطار مسؤولية الأمة، ودور المسلمين أفراداً وجماعات فيما وصل إليه المجتمع من تخلف وتدهور. وفيما يلي عرض لأهم الجوانب التي ركز عليها أعلام الفكر الشيعي الحديث في تناولهم لقضية التغير الاجتماعي.

= بالنص يعترفون بأن الأكثرية قد تخطيء وتختار غير الكفء. لقول الله: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: 116]، ولقوله: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [المائدة: 103]. لكن بعض السنة قال: إذا انحرف الخليفة عزلناه وأتينا بالأصلح... وأجاب الشيعة عن ذلك بأن وظيفة الإمام أن يقوم المعوج من رعيته، فإذا قومته رعيته انعكست الآية وأصبح محكوماً والرعية الحاكمة. انظر: مغنية، محمد جواد. **الشيعة في الميزان**، مرجع سابق، ص16-17.

(94) المظفر، محمد رضا. **عقائد الإمامية**، مرجع سابق، ص82-83.

أ - الإنسان فاعل أساسي في التغير الاجتماعي

شكلت قضية المسؤولية الاجتماعية في التغيير نقطة محورية في تصور المفكرين الشيعة، ولذلك يقول الشيخ محمد مهدي شمس الدين: (إن المجتمع أو الأمة التي لا تقوم بدورها ولا تتحمل مسؤوليتها لا تنتج إلا جبابرة وطغاة وفراعنة، وحينما يعجز المصلح الحقيقي عن الإصلاح لابد أن يقول قول أمير المؤمنين علي: اللهم إني أسألك أن تستبدلني بخير منهم، وأن تستبدلهم بشر مني... كل الرعية تخاف ظلم رعاتها، وأنا أخاف ظلم رعيتي..)[95]. ومن هنا يكون دور المجتمع في التغيير أحد أهم الأسس لحركة التغير الاجتماعي بغية الإصلاح والتقدم. وعلى ذلك فسر مفكرو الشيعة انحطاط الأمة وتراجعها عن التقدم بأنّه مأزق حضاري يتعاظم خطره كلما تعاقبت العقود. وقد تولدت هذه القناعة لديهم من إيمانهم بأن الكون في حالة حركة أو صيرورة مستمرة، وهذه الحركة تعني سير تدريجي للوجود وتطور للشيء في الدرجات التي تتسع لها إمكاناته[96]، ومن ايمانهم بالدور الفاعل للإنسان في تحديد اتجاه هذه الحركة، حيث الإنسان هو العامل الأساسي في حركة المجتمع بما أوتي من فطرة ومحتوى داخلي وإرادة قادرة على الاختيار وإمكانية على الفعل والتأثير[97].

ومن هنا كانت القضية المحورية لفهم التغير في المجتمعات الإسلامية تتركز في السؤال المطروح: لماذا فقد الإنسان المسلم مكانه ودوره الفاعل في حركة التاريخ؟ وما الذي أدى إلى عجز المسلم عن المشاركة في صنع التاريخ وتغيير الواقع الاجتماعي محلياً وعالمياً؟ وقد أجاب الشيخ محمد رضا المظفر عن هذا السؤال حينما ناقش أسباب تخلف الأمة، فارجع تأخر الأمة إلى اختلاف المسلمين وتفرقهم، ورأى أن انشغال المسلمين عن جوهر الدين وعن

---

(95) موسى، فرح. **خيارات الأمة وضرورات الأنظمة عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين: الحركات الإسلامية المعاصرة بين القبض والبسط - نقد وتحليل**، بيروت: دار الهادي، 1995، ص230.

(96) عبد الجبار، محمد. **المجتمع**، مرجع سابق، ص230-234.

(97) المرجع السابق، ص91.

مصالحهم ومصالح مجتمعهم بأمثال النزاع في خلق القرآن والقول بالوعيد والرجعة وأن الجنة والنار مخلوقتان أو سيخلقان، ونحو هذه النزاعات التي أخذت منهم بالخناق وكفر بها بعضهم بعضاً، إنما تدل على انحرافهم عن سنن الجادة المعبدة لهم، إلى حيث الهلاك والفناء. وبذلك تتحمل الأمة مسؤولية انهيار الحضارة الإسلامية حينما صدعت وحدة المجتمع[98].

واتفق الشيخ "محمد مهدي شمس الدين" مع وجهة النظر السابقة، فذهب إلى أن (أعظم الأخطار التي تهدد أمة من الأمم هو خطر الانقسام والتفرق، إن الروح يتبخر، وتبقى الأشكال وحدها، ويتحول الاندفاع نحو خارج الذات، نحو المجتمعات الأخرى، والطبيعة إلى انكفاء على الذات، وعملية تمزيق لها، وتكون الوحدة شكلية ظاهرية ليس لها واقع)[99]. وانتهى الشيخ شمس الدين إلى أن العالم الإسلامي انحدر هذا الانحدار الخطير حينما لم يعد الإيمان حياً في قلبه ولا مؤثراً في حياته، مما أدى إلى هذا الحطام وإلى هذا التجزؤ الخطير الذي أضعف الأمة ومنعها من مواكبة العصر[100].

وفي تحليله لقضية تخلف الأمة الإسلامية، بدأ الشيخ شمس الدين بتشخيص مشكلة المسلم (الفرد) وما أدى به إلى الخروج من حركة التاريخ، لينتهي إلى مشكلة المجتمع المسلم وما أدى إلى انحطاطه الحضاري، ويقول الشيخ شمس الدين: (إن حركة التاريخ لا تحدث خارج إرادتنا بالرغم منا، وإنما نحن الذين نمهد للتغيرات الكبرى في حياتنا، وهكذا ببساطة غير نفسك تغير التاريخ، فلنرجع الآن إلى حاضرنا لنرى ماذا ينقصنا ولنرى لماذا حل بنا ما حل)[101]. وعلى ذلك لا يرى الشيخ شمس الدين الحل بالعودة إلى الماضي، بل بفهم الواقع المعاصر واكتشاف الحاضر. ومن ثم يشخص الشيخ شمس الدين مشكلة المسلم المعاصر على أساس أنها نشأت من حالة

---

(98) المظفر، محمد رضا. **عقائد الإمامية**، مرجع سابق، ص83.

(99) شمس الدين، محمد مهدي: **بين الجاهلية والإسلام**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1975م، ص177.

(100) المرجع السابق، ص 277.

(101) موسى، فرح. **خيارات الأمة وضرورات الأنظمة**، مرجع سابق، ص 266.

الانفصال بين الذات وبين المعتقد. وهذا الانفصال تم على مستوى الفهم والشعور، ولذا فهو لا ينافي بقاء المعرفة العلمية في مستوى العقل والإدراك. ومنذ اللحظة التي تم فيها الانفصال غدا الإنسان المسلم خارج التاريخ تماماً. ولكن التاريخ لم يتوقف، بل تركه في مكانه، وبقى المسلم كتلة خامدة، وكأنه الحمار يحمل أسفاراً. وكما عجز عن صنع التاريخ من خلال ذاته، فهو كذلك عجز عن صنع التاريخ من خلال الآخرين، لأنه لم يتحد بالآخرين، ولم يتحد مع الإسلام، إلا أنه على كل حال لا يزال حاملاً للإسلام، مما عصمه من أن يذوب ويندثر عن طريق الاندماج مع الآخرين[102].

على هذا النحو، ذهب الشيخ شمس الدين إلى أن أساس التغير بالنسبة للمسلم إنما يتكون بتكوين عالمه هو، حينما يحقق المسلم الاتحاد الواعي بين ذاته وبين معتقد، وحينئذ يعود إلى التاريخ ويصير قادراً على تكوين عالمه الخاص المتميز، ويصير رسول الإنقاذ للحضارة الإنسانية[103]. وبذلك حدد الشيخ شمس الدين أساسين للتغيير: الأول الاستقلالية والخصوصية الثقافية، والآخر الوعي الديني والوعي الذاتي، ومن هنا تبدو مسألة التغيير متعلقة بشكل أساسي، بالتخلص من التبعية للآخرين، وإعادة الصلة بالإسلام. غير أن الشيخ شمس الدين لم يقصد من ذلك انفصال المسلم عن عالم اليوم، ولكنه يعني في الأساس التأكيد على ضرورة العودة إلى بناء الذات الإسلامية المستقلة، ومن ثم إعادة تشكيل العلاقة مع العالم المعاصر في إطار رسالة الإسلام التغييرية، إذ يؤمن الشيخ مهدي شمس الدين أن الأمة الإسلامية ذات دور تاريخي عالمي يتعدى الأمة نفسها ليشمل البشرية كلها، وأن المسلم مختار من قبل الله لأداء مهمة إصلاح البشرية[104]. ويرى الشيخ شمس الدين أن أداء تلك المهمة يعد تطبيقاً لرسالة الإسلام التي لا تشكل مذهباً إصلاحياً يتناول جانباً خاصاً من جوانب الحياة ويهمل سائر الجوانب، وإنما هي عقيدة

(102) المرجع السابق، ص305-306.

(103) المرجع السابق، ص 370.

(104) شمس الدين، محمد مهدي. **بين الجاهلية والإسلام**، مرجع سابق، ص51-52.

ثورية شاملة مستوعبة لجميع مظاهر النشاط الإسلامي[105].

والواقع أن الرؤية السابقة حظيت باتفاق مفكري الشيعة في العصر الحديث، فجاءت رؤيتهم حول التغير الاجتماعي انطلاقاً من الدعوة إلى ثلاثة أسس تحقق رسالة الإسلام الحضارية الكبرى: (العودة إلى الذات)، و (معرفة الذات)، و (بناء الذات الإسلامية)، لذلك ذهب "محمد باقر الصدر" أنه حين يتمكن المسلم من معرفة ذاته، يمكنه معرفة الأسباب التي تحول دون وصوله إلى هدفه ولا تجعله قادراً على الإحاطة بكل وجوه أزمته، ويعتقد باقرالصدر أن الأمة إذا عثرت على هذه الأسباب ووقفت على حقائق الأمور وأحداث التاريخ، فإنها تفكر حينئذ بما يمكن فعله لإخراج هذا العالم من أزماته المتعددة، والشروع في إيجاد إطار عام لبناء الأمة وتعبئة طاقتها ضد التخلف[106]. واتفاقاً مع هذا التصور، رأى الشيخ شمس الدين أن الحضارة الإسلامية ستعود إلى العالم يوم يتغير الإنسان في نفسه، حيث يملك الإنسان المسلم رصيداً داخلياً وثقافة أصيلة يمكنه من خلالها استئناف حياة جديدة. وبهذا الرصيد الداخلي شكل المسلم أساس الحضارة الإسلامية التي تألقت وازدهرت في السابق. ويعتقد الشيخ شمس الدين أن المعجزة الإسلامية حدثت برغم القلة، وبرغم الذلة وبرغم وجود الإعداء من الداخل ومن اليهود والمنافقين. ومن دون أي تغيير نوعي في العناصر الخارجية وفي شروط المعركة، وبذلك كان التغيير في الإنسان الذي حول كل شيء، وقد تم هذا مرافقاً لقاعدة قرآنية تقول: (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم)[107].

على ذلك رفض الشيخ شمس الدين النظرة المادية للتغير، وهو الأمر الذي عارضه أيضاً محمد باقر الصدر، إذ رفض افتراض أن التطور السياسي والفلسفي والديني والأدبي والفني إلخ... يستند إلى التطور الاقتصادي، وأن

(105) المرجع السابق، ص 52.
(106) موسى، فرح. **خيارات الأمة وضرورات الأنظمة**، مرجع سابق، ص292.
(107) المرجع السابق، ص 279.

الناس يتغيرون ويتطورون بتغير أدوات، الإنتاج[108]. وهذا ما تعرض له تفصيلاً العلامة "الطباطبائي" في تفسيره لقول الله تعالى: (ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ولكن ينزل بقدر ما يشاء إنه بعباده خبير بصير). فذهب إلى أن تلك السنة الإلهية في إيتاء الرزق بالنظر إلى صلاح حال الناس أي أن لصلاح حالهم أثراً في تقدير أرزاقهم، ولا يتنافى ذلك مع ما نشاهده من طغيان بعض الموسرين نماء رزقهم، فذلك يتبع سنة أخرى حاكمة على هذه السنة، هي سنة الابتلاء والامتحان، يتبعها سنة أخرى هي سنة الاستدراج، فسنة الإصلاح بتقدير الرزق سنة ابتدائية يصلح بها حال الإنسان إلا أنه يمتحنه الله بسنة الابتلاء والاستدراج[109].

ذلك يعني أن الرؤية الشيعية للتغير الاجتماعي تعتبر أن إصلاح الإنسان مقدم على الإصلاح الاقتصادي. ولا ترى في التطور عاملاً على تقدم المجتمع، وهذا استناداً إلى الشروط التي حددها الإسلام لمعنى التقدم الإنساني وأوضحها الشيخ محمد مهدي شمس الدين حينما ذهب إلى أن التطور المادي أو ما يسمى الحضارة الغربية لم يبق على شيء من الأخلاق والحرية والعقل، ولا يوجد في هذه الحضارة ما يقوي روحية الإنسان حتى يكون قادراً على إحداث تكامل ما في حياته، ومن ثم يرى أن الحضارة والتقدم في الغرب لم تك خطوة نحو الحرية والعقل[110]. وهما أساس التقدم الاجتماعي كما توضحها الرؤية القرآنية، لذلك رفض محمد باقر الصدر النظرة المادية لأنها تتجاهل الدور الفاعل للإنسان الذي يعد القوة الأساسية لحركة التاريخ والمجتمع ضمن تركيبة وصيغة متكاملة[111].

وهذا الدور الفاعل للإنسان في التغيير أبرزه العلامة الطباطبائي في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ وَيَعۡفُواْ

---

(108) الصدر، محمد باقر. **اقتصادنا**، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1999م، ص21.

(109) انظر: عطية، زينب. **أصول العلوم الإنسانية من القرآن الكريم، (كشاف موضوعي)**، المنصورة: دار الوفاء، مج 1، ج1، دار الوفاء، 1995م، ص46.

(110) موسى، فرح. **خيارات الأمة وضرورات الأنظمة**، مرجع سابق، ص258.

(111) الصدر، باقر. **اقتصادنا**، مرجع سابق، ص21

عَن كَثِيرٍ﴾ [الشّورىٰ: 30]، إذ رأى أن الخطاب هنا اجتماعي موجه إلى المجتمع، والمراد أن المصائب العامة الشاملة التي تصيب المجتمع، كالقحط والغلاء والبلاء والزلازل وغيرها بسبب معاصي المجتمع عامّة، فلو جرى المجتمع الإنساني على ما تقتضيه الفطرة من الاعتقاد والعمل لنزلت عليه الخيرات. وفتحت عليه البركات، ولو أفسدوا أفسد عليهم[112]. وهذا ما يتناقض مع الرؤية الغربية التي ترى في مثل هذه المصائب (كوارث طبيعية) لا دخل للإنسان فيها ولا يمكنه ردها أو دفعها. إلا أن الرؤية الشيعية التي أعلت من قيمة الإنسان ودوره الفاعل في الحياة والكون، تراه مسؤولاً مسؤولية مباشرة عن كل ما يحدث على الأرض حتى الكوارث الطبيعية، وبذلك لا توقف مسؤولية الإنسان في نطاق الفاعلية الاجتماعية فحسب، وإنما تتعداها إلى الفاعلية الكونية. وطبقاً لهذا التصور، رأى "علي شريعتي" أن الإنسان له مسؤولية كبرى أمام الله، لأنه صاحب إرادة واختيار، وأن مصير الإنسان يجب أن يصنعه الإنسان بنفسه، والمجتمع الإنساني مسؤول عن تقرير مصيره بنفسه، فمصير المدنيات السابقة هو ما صنعوه بأيديهم، ومصير المدنية الحديثة سيكون وفقاً لما نصنعه بأيدينا[113].

يتضح مما سبق أن هناك فكرة محورية اتفق عليها معظم المفكرين الشيعة في العصر الحديث تتمثل في أن الإنسان هو أساس التغير الاجتماعي، وهو الذي يحدد مساره، وهو الدافع لحركة التاريخ والمؤثر على اتجاهاتها وطبيعتها وحجمها.

ب - المجتمع المعصوم غاية التغير الاجتماعي

سيطرت فكرة التقدم على الفكر الشيعي في مختلف مراحل تطوره، فظهرت في مقولات فلاسفة الشيعة الأوائل حول التطور ورقي الإنسان نحو الكمال*.

---

(112) عطية، زينب. **أصول العلوم الإنسانية**، مرجع سابق، ص1503-1504.

(113) شريعتي، علي. **الإنسان في القرآن**، ترجمة عباس الترجمان، بيروت: دار الروضة، 1992م، ص 19.

(*) كان إخوان الصفاء ممن قالوا بنظرية التطور، كما آمن جابر بن حيان بتقدم مستمر =

وطبقاً للتصور الشيعي، يحمل القرآن وعداً بسيادة الأرض للمضطهدين، ولئن كان هذا العهد بمكافئة المتواضعين والمعذبين قد رسخ لمفاهيم عودة الإمام المخفي، ووصول المهدي، وإصلاح المجتمع، فإنه كذلك أكد على فكرة أن التاريخ الإسلامي يتحرك نحو هدف ثابت، وأن قوى الظلم في النهاية ستهزم، وهذا ما يعد حافزاً نحو النشاط الجذري[114]. وهو أيضاً ما أعطى للرؤية الشيعية حول التطور ملامح خاصة، تم على أساسها ربط التغير الاجتماعي بوجه عام بعملية الاستخلاف الرباني للجماعة البشرية على الأرض، ومن ثم تحدد اتجاه التغير الاجتماعي وفقاً لمسار خلافة الإنسان على الأرض.

على ضوء ذلك طرح مفكرو الشيعة في العصر الحديث رؤيتهم حول حركة التاريخ في صورة تقدمية، حيث قصدوا بالتقدم أو النمو الحقيقي (أن يحقق الإنسان الخليفة على الأرض في ذاته تلك القيم التي يؤمن بتوحيدها جميعاً في الله عز وجل الذي استخلفه واسترعاه أمر الكون. فصفات الله وأخلاقه من العدل والعلم والقدرة والرحمة بالمستضعفين والانتقام من الجبارين الذي لا حد له، هي مؤشرات للسلوك في مجتمع الخلافة، وأهداف الإنسان الخليفة. . . فالخلافة إذاً حركة دائمة نحو قيم الخير والعدل والقوة، وهي حركة لا توقف فيها لأنها متجهة نحو المطلق، وأي هدف آخر للحركة سوى المطلق، سوف يكون هدفاً محدوداً، وبالتالي سوف يجمد الحركة ويوقف عملية النمو في خلافة الإنسان)[115].

ومن منطلق رؤية كونية مبنية على التوحيد الكوني أي الإيمان بإرادة واعية قوية خلاقة ومنطقية مسيطرة على الوجود، وإيماناً بالرؤية التطورية للإنسان

= للإنسان، أما الكندي والفارابي وابن سينا -وكلهم من الشيعة- فقد دعوا إلى ارتقاء الإنسان من مراتب الحياة البهيمية إلى مراتب الحياة العليا القائمة على فضائل الإنسان الحكيم: الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة.

لمزيد من التفاصيل: - جدعان، فهمي. **أسس التقدم**، مرجع سابق، ص51-52.

(114) Hiro, Dilip. *The Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism*. 1989, p. 145.

(115) الصدر، محمد باقر. **الأساس الإسلامي لخطى الخلافة والشهادة**، (مقال في):
www.Islamic dawa party.org / Sdr 1/ Sdir-1-K., p. 1,2

والحياة، عرض "علي شريعتي" تصوره للإنسان ذلك الكائن الممثل لله وخليفته وشبيهه، والذي يحمل الخصائص الأخلاقية لله وموضع أمانته، وهي الخصائص التي تمنحه السيطرة والقدرة على الطبيعة، كما تجعله مسؤولاً أمام هذه الإرادة الواعية الخلاقة المطلعة والما فوق إنسانية[116]. ورأى شريعتي أن حركة التاريخ تسير في إطار هذه الرؤية الكونية التوحيدية، فهناك وحدة للتاريخ، وليس التاريخ مجموعة من الحوادث والأحداث التصادفية التي لاعلة لها ولا هدف، ليس مجموعة من الحركات المنفصلة والحلقات المتفسخة التي لا ارتباط بينها، لكنه مسيرة الحركة المنطقية والعلمية للنوع الإنساني تحقق على أساس قوانين مسلم بها ومعينة وعلمية هي الخطة المثالية للتكامل البشري في الوجود. وهذا هو معنى الحتمية التاريخية[117].

استناداً إلى الإيمان بوحدة التاريخ، اتفق مفكرو الشيعة في العصر الحديث على التصور الفلسفي الذي يرى الكون بما فيه المجتمع البشري يسير خلال حركته نحو قمة كماله وتطوره[118]. ومعنى أن الكون لم يتوقف عن حركته بعد، أن النموذج الكامل للمجتمع الإنساني لم يأت بعد، ولا يعني ذلك أن هذا النموذج لا يمكن تحديد ملامحه لأنه لم يأت بعد، فطبقاً للرؤية الشيعية، رسم القرآن ملامح هذا النموذج بدقة، لذلك اتفق المفكرون على أن النوع الإنساني سيبلغ غايته وينال بغيته وهي الكمال بظهور الإسلام بحقيقته في الدنيا وتوليه التام أمر المجتمع الإنساني. وعلى ذلك نفى العلامة الطباطبائي قول الذين صوروا ظهور الإسلام على أنه حلقة من الحلقات التاريخية الماضية، ذلك أن الإسلام إنما هو غاية النوع الإنساني وكماله الذي يتوجه إليه بغريزته سواء شعر بذلك أن لم يشعر[119]. وهذه الفكرة أكد عليها الشيخ مهدي شمس الدين بقوله إن: (الدعوة الإسلامية تمثل دور الرشد الاجتماعي،

---

(116) شريعتي، علي. **العودة إلى الذات**، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط1، 1986م، ص363.

(117) المرجع السابق، ص366-377.

(118) عبد الجبار، محمد. **المجتمع**، مرجع سابق، ص 182.

(119) المرجع السابق، ص182.

دور الرسالة الكاملة والشريعة الخالدة)[120]. وهي كما يقول: (ما وصلت إليها الإنسانية بحسب ما تقتضيه سنة الله من التدرج في تعليم البشرية حسب سيرها التصاعدي نحو الكمال والتقدم بتربية الله تعالى عن طريق رسله صلوات الله عليهم جميعاً)[121].

وعلى أساس هذه الفكرة تنبأ الشيخ مهدي شمس الدين بانهيار الحضارة الغربية التي أطلق عليها اسم (الجاهلية الحديثة)، ورأى أن الإنجازات المادية العظيمة التي شكلت فضيلة هذه الحضارة، قد تحولت إلى عامل مدمر في الإنسان، حين كيف الإنسان ظاهر حياته وفقاً لهذا التقدم، دون أن يرافق ذلك نمو في المعنى الإنساني عنده، وبذلك أعطت الحضارة الحديثة للإنسان القوة وسلبته الفضيلة وأعطته الراحة وسلبته السعادة[122].

أما البديل الحضاري الذي تنبأ به مفكرو الشيعة، فتمثل في إقامة (المجتمع المعصوم) الذي يمثل غاية الوجود الإنساني والذي هو نهاية المطاف بالنسبة للمسيرة الإنسانية وحركتها التاريخية[123]. ومن المحقق أن هذا المجتمع المعصوم لم يتشكل في مرحلة من مراحل التاريخ الإسلامي، حتى فيما يُطلق عليه أهل السنة "عصر الخلافة الراشدة". لأن الشيعة نظروا إلى هذا العصر باعتباره بداية اغتصاب الخلافة الإسلامية من البيت العلوي المتصف بالعصمة في اعتقادهم، ومن ثم رأوا أنه لو أن الظروف تهيأت في هذا العصر وتولى أبناء علي رضي الله عنه الخلافة، لتحققت غاية المسيرة الإنسانية بإقامة المجتمع المعصوم، ولكن هذا لم يحدث حتى الآن. وبذلك مثل المجتمع المعصوم -في تصور الشيعة- التعبير الموضوعي عن إمكانيات التطور التي تستنبطها الحركة الجوهرية للمجتمعات الإنسانية. ويقصد به المجتمع الإنساني العالمي العادل الموحد، مجتمع يتجاوز بعالميته كل الأطر

---

(120) شمس الدين، محمد مهدي. **بين الجاهلية والإسلام**، مرجع سابق، ص2.
(121) المرجع السابق، ص61.
(122) موسى، فرح. **خيارات الأمة وضرورات الأنظمة**، موسى. مرجع سابق، ص261.
(123) عبد الجبار، محمد. **المجتمع**، مرجع سابق، ص 183

الإنسانية الضيقة كالأسرة والعشيرة والقومية والإقليم، كما يتجاوز بعدالته كل الطموحات الطبقية الأضيق ويحولها إلى طموح بشري عام يستهدف تحقيق الخير والرفاهية والعدالة لكل البشر[124]. وتبدو فكرة المجتمع الإنساني العالمي الموحد الموصوف بالكمال لدى مفكري الشيعة، قريبة إلى حد كبير من أفكار بعض المفكرين السنة الذين ظهروا في العصر الحديث، مما يعني أن هذا العصر قد شهد تقارباً في الرؤية حول قضية التغير الاجتماعي.

ثالثاً: المفكر علي شريعتي نموذجاً للفكر الشيعي الحديث

المفكر الشيعي الإيراني "على شريعتي"* أحد المثقفين الأكاديميين الذين ساهموا في نهضة الفكر الإسلامي وتجديده في العصر الحديث، وواحد من أهم المجددين البارزين للفكر الشيعي الذين قادوا حركة الإصلاح الديني في القرن العشرين من أمثال "آية الله النائيني"، و"آية الله الطالقاني"، و"آية الله الخميني"، والمفكر "مهدي بازرجان" وغيرهم[125]. ذلك على الرغم من تخصصه في علم الاجتماع على أيدي أساتذة فرنسيين. ويُعرف شريعتي نفسه وفكره بقوله: (أنا لست "داعياً دينياً"، ولا أعرض للدين الوراثي ولست ملتزماً بعهد للدعوة إلى الدين، هذا نوع من تفكيري العلمي والتحقيقي الذي توصلت إليه، وأنا أريد أن أقوله، لا فرق بالنسبة لي، سواء كان مورد قبول

---

(124) المرجع السابق، ص77.

(*) ولد علي شريعتي في مازينان أحد ضواحي مدينة مشهد الإيرانية، عام 1933، حيث أتم دراسته الأساسية والثانوية في مشهد، وتخرج من دار المعلمين، ثم أنهى دراسته في كلية الآداب بدرجة ممتاز عام 1960، وحصل على منحة دراسية في فرنسا، ونال درجة الدكتوراه في علم الاجتماع من جامعة السوربون عام 1964، ثم عاد ليحاضر في جامعة مشهد كمتخصص في علم الاجتماع الإسلامي. كان والده محمد تقي شريعتي أحد مؤسسي النهضة الفكرية الإسلامية في إيران وله تفسير (أضواء على متشابهات القرآن).
لمزيد من التفاصيل؛ انظر:
- *A Brief Biography of Dr. Ali Shariati*. www.shariati.com /biography.
- الموسوي، السيد عبد الرسول. **الشيعة في التاريخ**، مرجع سابق، ص 289.

(125) عزيزي، يوسف. **بين شريعتي وأغاجري ومراكز النفوذ الديني، تحديات إمامة** (مقال). www.azaman.com/articles 72007/7/5.

مريدي الدين أو مخالفيه، لأنه انطباعي الشخصي)[126]. ومن هذا المنطلق العلمي العقلاني، كان عليه أن يختار بين الفرض الغربي ووراثته التاريخية. ولكن شريعتي اختار الإسلام عقيدة تحدد توجهاته الفلسفية والعلمية، وتوجه نضاله السياسي، ولذلك يقول: (خلال هذا البحث والتفتيش قبلت أنا الإسلام، ليس إسلام الثقافة التي يصنعها العالم، بل إسلام الأيديولوجية الذي يربي المجاهدين..)[127].

ترك شريعتي حوالي مائة وعشرين عملاً فلسفياً وأدبياً، كلها تتخذ من جذوة الإسلام القبس الذي يضيء الطريق أمام جماهير الشباب، وتؤدي إلى انخراط جيل كامل من الشباب في صفوف الحركة الإسلامية في إيران. وبذلك كان في موته أكثر حياة وأكثر حضوراً[128]. ولذا يعد واحداً من كبار المنظرين للثورة الإيرانية، فكانت أعماله خير عون في إشعال الثورة الفكرية التي واكبت تماماً الثورة السياسية الإيرانية وامتزجت بها[129]. وقد واجه شريعتي كثيراً من المعوقات لنشر كتبه من قِبل أهل الخبرة في إيران. وعلى الرغم من ذلك ذاعت أفكاره بين الشباب ووزعت كتبه خارج إيران*[130].

وكانت تجربته الفكرية تعني كثيراً من المثقفين العرب الباحثين عن الإصلاح والتغيير إنطلاقاً من مفاهيم الإسلام واعتبارات الفكر الإنساني

---

(126) شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، ترجمة (عباس الترجمان)، بيروت: دار الروضة، ط1، 1992م، ص 37.

(127) Shariati, Ali. 'Idiology," in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. New York: State University of New York Press, 1989, p. 209.

(128) شريعتي، علي. **العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص 22.

(129) شتا، إبراهيم الدسوقي. **الثورة الإيرانية، الجذور - الأيديولوجية**، بيروت: الوطن العربي، 1979م، ص 7.

(*) وزعت طبعة كتابه الأول ستون ألف نسخة خارج إيران. وكان ذلك سبباً في إغلاق حسينية الإرشاد، وإلقاء القبض عليه وحرمانه من نشر أفكاره والاتصال بطلابه.

(130) *A Brief Biography of Dr. Ali Shariati,* P. 3

العالمي[131]. كما اعتبر شريعتي أحد ملهمي الحركة الإسلامية في مصر*[132]. وقد ترجمت العديد من أعماله في إندونيسيا وماليزيا، وانتشرت أفكاره حول الثورة ودور المسلم الثقافي، والإسلام من منظور علم الاجتماع الديني فعُرف شريعتي بأنّه إحيائي ديني تقدمي معاصر. وكانت وجهات نظره أوسع وأكثر جاذبية على المستوى العالمي، حتى أنه تساوى مع سيد قطب والمودودي والبنا وآخرون ممن انتشرت أفكارهم في جنوب أسيا[133]. فقد كانت مجمل أعماله تعرض صورة صافية للإسلام. حيث آمن بقوة أن الجيل المثقف إذا أدرك حقيقة هذه العقيدة وأصبح على وعي حقيقي فسوف تكون محاولات التغيير الاجتماعي ناجحة[134].

وكان شريعتي يؤمن بأهمية الإرادة الإنسانية في التغيير، حيث تبلورت هذه الفكرة لديه وأثرت في رؤيته حول التغير الاجتماعي ومساره وعوامله استناداً إلى عقيدة ثورية تستند إلى الإسلام باعتباره أيديولوجية موجهة لحركة المجتمع. وحاول أن يستلهم من التاريخ الإسلامي المنهج والأسلوب المناسبين للتغير

---

(131) كوثراني، وجيه. هكذا تكلم علي شريعتي، وهكذا تكلم عنه فاضل رسول، علاقة شهيدين في المنفى،(مقال)، مجلة **منير الحوار**، بيروت: دار الكوثر، العدد (14)، صيف 1989م، ص 147.

(*) كسب شريعتي قبولاً واسعاً بشكل خاص في مصر وماليزيا وتونس، ويُعتقد أن السمة الجاذبة للثورة الإيرانية عند أكثر المصريين ظهرت في رفض تلك الثورة للتبعية الثقافية والاقتصادية للغرب، وعلى الرغم من تأثر النشطاء الإسلاميين بالمفكرين السنيين أمثال أبو الأعلى المودودي بصورة أكبر من تأثرهم بالخميني، إلا أن شريعتي مثل استثناء من بين المفكرين الشيعة، فهجومه على تراث الهيمنة الغربية يمد حبال التواصل، لكن مشكلات شريعتي (الانتظار والاستشهاد والإمامة) شكلت موانع لاختراق أبعد لأفكاره بين الجماعات الإسلامية في مصر.

(132) Akhavi, Shahrough. "The Impact of the Iranian Revolution on Egypt," in Esposito, John. *The Iranian Revolution: Its Global Impact*. Miami: Florida International University Press, 1990, P. 153.

(133) Mehden, Von Der. "Malaysia and Indonesia," in Esposito, John L. *The Iranian Revolution: Its Global Impact*. Miami: Florida International University Press, 1990, P.247.

(134) انظر: شريعتي، علي. **العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص 105-106.

الاجتماعي. فحرص في معظم كتاباته ومحاضراته على تأكيد أنّ الاتجاه الثوري مبدأ وأسلوب عمل يناسب الروح الإسلامية الأصيلة. باعتبار الإسلام ديناً ثورياً كفاحياً يرفض الجمود والجهل والتخلف[135].

ومن هنا كان لشريعتي إسهام كبير في علم الاجتماع الإسلامي، حيث أمضى حياته كلها في التعليم والبحث والتدريس في مجالات ثلاثة: علم الاجتماع وفلسفة التاريخ والإسلام، وتطورت اتجاهاته الفكرية خلال رحلة إنسانية حافلة بالتجارب والخبرات والمعارف العلمية والدينية المتنوعة، ولهذا كان من المفيد عند تحليل رؤية شريعتي لقضية التغير الاجتماعي أن نتعرف أولاً على بعض ملامح سيرته الذاتية، ونستعرض الروافد الفكرية التي أثرت في تشكيل أفكاره. وفيما يلي عرض لهذه الجوانب.

1 - الحياة الشخصية لعلي شريعتي

ينتمي شريعتي إلى طبقة اجتماعية دنيا ذاقت الفقر والضيق الاقتصادي[136]. إلا أنه تربى في بيئة دينية مستنيرة، حيث كان أبوه واحداً من علماء الدين المناضلين الذين قاموا بنشاط واسع في تنقية أصول التشيع مما علق بها عبر القرون من خرافات، وقام بتوعية الجماهير بالدور الحقيقي للدين في المجتمع[137]. وقد وُصف شريعتي بأنه شابٌ ذو ضمير طاهر ذكي، يقظ القلب، وكان مسلماً حقيقياً يعرف تماماً قيمة كونه مسلماً حقيقياً، عرف تراثه جيداً وحمل معه زاداً غنياً وفياضاً وقيماً من الثقافة الإسلامية وبالتالي لم يتعرض لتلك الصدمة التي يتعرض لها المبعوثون من العالم الثالث المستضعف عندما يتعاملون مع العالم الغني المستكبر[138].

وقد ساعدته هذه الأشياء على اختيار طريقه العلمي والعملي بوضوح وثقة،

---

(135) *A Brief Biography of Dr. Ali Shariati*, p. 4.

(136) Ibid., p. 1.

(137) شتا، إبراهيم الدسوقي. مقدمة (**العودة إلى الذات**)، مرجع سابق، ص 18.

(138) المرجع السابق، ص 11.

ويشرح شريعتي كيف ولماذا اختار طريقه إلى الفكر الإسلامي، موضحاً أنه بعد عودته من فرنسا، كان في مفترق طريقين، إما أن يتحول إلى مفكر من المتشبهين بالغرب، ينقل إلى جماهير أمته ما تعلمه من فنون الغرب وعلومه وآدابه، وبذلك يُقدم للناس على أنّه مفكر مستنير عصري، يترجم أعمال سارتر ويبحث في مسرح العبث. وإما أن يبحث في التراث الإسلامي ويبحث عن المتون التاريخية الأصلية ليكشف عن حقيقة مدرسة الانتفاضة وفلسفة الحركة الإسلامية وروحها واتجاهها التحرري المضاد للخلافة والموجود في التشيع[139]. وهذا هو الطريق الذي اختاره شريعتي. فلم يكن يقبل أن يتحول إلى مفكر مشهور في الميادين الحديثة ولم يكن ذلك مما يتفق مع شخصيته واتجاهاته، فقد كان يشعر بمسؤولية اجتماعية فرضتها عليه جذوره الطبقية كإيراني قروي -حسب قوله- فرفض أن يمضي في طريق مضى فيه السالكون، وتعلق بقول عيسى عليه السلام: (امضوا في طريق، السالكون فيه قلائل)[140]. وهكذا اختار شريعتي الطريق الصعب، وكان عليه في هذا السياق مواجهة التقليدية والرجعية التي تعوق مسيرة التغيير في المجتمع. فانتقد رجال الدين التقليديين (روحانيين بالفارسية) ورفض استئثارهم في تفسير النصوص الديني، واختلاط الأفكار المنحطة تاريخياً مع التعاليم الدينية المتعالية، انتقد الرجعية والابتعاد عن الاجتهاد والتغافل عن فحوى القرآن والاكتفاء بالتبرك به، والتعصب الأعمى[141].

كل ذلك جعله يصادف كثيراً من المشاكل مع العلماء، منذ بداية نشاطاته في حسينية الإرشاد* عام 1965. فبرغم اتصاله بالعلوم الدينية في عمر مبكر، علاوة على حضوره دروس أبيه الدينية، واعتياده على حديث العلماء، إلا أنه

(139) شريعتي، علي. **العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص 287-288.

(140) المرجع السابق، ص 22.

(141) عزيزي، يوسف. **بين شريعتي وأغاجري ومراكز النفوذ الديني** مرجع سابق، ص 3.

(*) أسس شريعتي مؤسسة حسينية الإرشاد في طهران عام 1965، بعد أن أوقفته السلطات عن العمل في جامعة مشهد، وقد تابع محاضراته ونشاطه من خلال تلك المؤسسة، وجذب إليه أكثر من ستة آلاف طالب في الموسم الصيفي، بالإضافة لآلاف المواطنين =

اتهم من وجهة نظر رجال الدين بمخالفة بعض العقائد الشيعية[142]. والغريب أنه قد اتهم أيضاً في مؤتمر علماء المسلمين في مكة بأنه من غلاة الشيعة[143]. ورغم هذه الاتهامات المتناقضة عُرف شريعتي بين الشباب المسلم -الشيعي والسني على حد سواء- بوصفه صاحب رؤية واضحة في منهج التغيير، فهو مجدد شيعي، ولكن منهجه في التجديد ينطبق على المذهبين الشيعي والسني، فضلاً عن كونه كان منفتحاً على الثقافة الفرنسية وعلى المذهب السني، كما كان من مؤيدي فكرة التقريب بين المذاهب[144].

علاوة على ما سبق، كان شريعتي مناضلاً سياسياً، فقد أسس أثناء بعثته في فرنسا فرع أوروبا لحركة تحرير إيران التي أنشأها بازرجان وطالقاني عام 1960، وقد شارك مشاركة فعالة في دعم الثورة الجزائرية، وسجن في فرنسا ثلاثة أيام خلال المظاهرات التي اندلعت احتجاجاً على مصرع (لومومبا). وبعد عودته إلى إيران تعرض لفترات اعتقال طولية خلال الفترة من 1973-1977. وبعد رحلة طويلة من النضال السياسي والفكري، توفى شريعتي في لندن في 19 يونيو عام 1977[145]*. وبهذا تكشف سيرته الذاتية عن رحلة متصلة في مجال الدعوة إلى الإصلاح الديني والتغيير الاجتماعي، فكانت معظم اهتماماته تدور حول قضايا ومشكلات اعتبرها محل اهتمام الجيل الجديد، قضايا قدمها في إطار المقولات النظرية التي طرحها حول التغير الاجتماعي، ومشكلات ترتبط بالعلاقة بين الدين والمجتمع، والعلاقة بين

= من ذوي الاتجاهات المختلفة الذين أعجبوا بتعاليمه، ولهذا أغلقت السلطة الحاكمة الحسينية وألقت القبض عليه وعلى العديد من أتباعه.

- *A Brief Biography of Dr. Ali Shariati*, P. 4

(142) Akhavi, Shahrough. "The Pahlavi Era," in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. 1989, p. 227.

(143) شتا، إبراهيم الدسوقي. **الثورة الإيرانية**، مرجع سابق، ص7.

(144) زيدان، محمد. «علي شريعتي بين دين الملوك ودين العامة» (مقال). www.islamonline.net/Arabic/famous/2004/05/19.

(145) **شتا، إبراهيم الدسوقي. مقدمة** (العودة إلى الذات)، مرجع سابق، ص 19-20.

(*) جاءت وفاة شريعتي بشكل مفاجئ وغامض، ويقال أنه قُتل بواسطة المخابرات الإيرانية السفاك Savak.

الشرق والغرب ودور المثقف في التغيير الاجتماعي، وقد كانت مثل هذه القضايا تتردد كثيراً في كتاباته ومحاضراته. علاوة على قضية العودة إلى الذات التي شكلت محوراً رئيساً في المشروع الإصلاحي الإسلامي الذي طرحه من خلال نظريته عن التغير الاجتماعي.

2 - الروافد الفكرية لعلي شريعـتي

يمكن حصر الروافد الفكرية التي أثرت في تشكيل فكر علي شريعتي في **أربعة** روافد رئيسة، **أولها**: التراث الفقهي والفلسفي الإسلامي، حيث تلقى في طفولته وصباه قدراً واسعاً من المعارف الإسلامية على يد والده الداعية الإسلامي محمد تقي شريعتي، وتكشف كتابات شريعتي عن إطلاع واسع في التراث الإسلامي السني والشيعي، والملاحظ أنه تأثر بشكل عميق بشخصية الرسول ﷺ، وحرص على استخلاص المنهج النبوي في النضال والإصلاح، لذا فإنه يصف النبي محمد ﷺ بنبي الوعي والحرية والقـوة، وكذلك رأى في عترة الرسول (علي وزينب والحسين) قدوة في تحقيق العدالة والشجاعة والثورة من أجل الحرية[146]. وقد انعكس ذلك في اهتمام شريعتي بإعادة ترجمة الرموز الإسلامية الشيعية كي تصبح عنصراً مكملاً من الأيديولوجية السياسية ضد السلطة، فرفع شعار الحسين (الموت أفضل من الحياة ضمن المضطهدين)[147]. وبذلك ظهر اقتداؤه بالحسين الشهيد، ورأى في كربلاء مدرسة لبناء الذات الثورية[148].

ومن الشخصيات التراثية التي أثرت في شريعتي، شخصية "أبي ذر الغفاري" الصحابي الجليل، فقد رأى فيه نموذجاً للمناضل الثوري وقدوة يجب أن تتبع. وعلى أساس إيمانه بأن أية عقيدة ثورية تستوجب أبطالاً ثوريين لتزويد الأتباع بشخصيات نموذجية للقيادة، عَرف شريعتي "أبا ذر الغفاري" بأنّه اشتراكي ثوري شعر بالمسؤولية الاجتماعية، مسؤولية تغيير النظام الحاكم

(146) Shariati, Ali. The Philosophy of Supplication, part2. www.shariati.com.

(147) Taylor, Alan R. *The Islamic Question in Middle East Politics*. 1988, P. 70.

(148) زين الدين، أحمد. مقال (في) www.maaber.50meg.com /2002/1/21

في المجتمع في وقته. فظهر في أعماله نموذجاً للبطل الثوري الذي يجب أن يكون قدوة تُتّبع[149]. لذلك يستشهد به كثيراً كلما أردا تصوير ملامح الشخصية الثورية، بهدف تجسيد مواقفه لتكون نموذجاً حياً يمكن تطبيقه على الواقع المعاش. ويكشف انتقاء شريعتي للشخصيات التراثية والمواقف الإسلامية التي رأى أن يقتدي بها، حرصه على البحث عن المنابع الثورية في التراث الإسلامي، يلتمس منها أسس التغير الاجتماعي ويستوحي منها الوسائل الثورية للتغيير.

أما الرافد **الثاني** فيتمثل في الفكر الإسلامي الحديث، حيث كان لشريعتي اهتمام بالغ بالفكر الإسلامي الحديث بشتى تياراته، وتأثر ببعض رواد الفكر الإسلامي البارزين. وكان الأسلوب الذي استخدمه السيد جمال الدين ومحمد عبده والكواكبي ونائيني* وطالبوف** وحسن البنّا في حركات اليقظة المضادة للاستعمار والاستبداد في الدول الإسلامية يثير إعجاب شريعتي، ورأى تشابهاً بين منهج التغيير الذي اتبعه هؤلاء المفكرين وبين المنهج الذي استخدمه قادة الفكر في الثورة الفرنسية[150]. وكل هؤلاء المفكرين أثروا في شريعتي، وتجاوز تأثيرهم مجرد استلهام المنهج والأسلوب فقط إلى استلهام الفكر أيضاً. فقد رأى في السيد جمال الدين أعظم مصلحي القرن في العالم، كما رأى في إقبال والكواكبي ومحمد عبده وابن إبراهيم رجال عظماء هزوا الشرق في السنوات المائة الأخيرة، معتبراً أن إصلاحاتهم حتى الآن أفضل ثورات إصلاحية لأنهم يعتقدون -كما يعتقد بالتأكيد- أن إصلاح الفرد لم يعد إجابة كافية، فلم يعد بالإمكان أن يفكر الشخص ويعيش بالطريقة التي اختارها لنفسه ولا يقبل أي تأثير من جيله أو مجتمعه. ومع ذلك يطور نفسه إلى إنسان حقيقي ونقي في عصر منحرف وفي مجتمع منحط، لأنه لو كان ذلك ممكناً، ستكون

---

(149) Dabashi, Hamid. "Ali Shariati," in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. 1989, P. 384

(*) نائيني: أحد المراجع الشيعية العظام في العصر الحديث (1265-1355هـ).

(**) طالبوف (طالب زادة): أحد قادة التنوير في إيران الحديثة (1855-1910م).

(150) المرجع السابق، ص 244.

المسؤولية والالتزام الاجتماعي لا يعنيان أي شيء[151]. ومن هنا أثنى شريعتي على الحركة الإصلاحية التي قادها هؤلاء المصلحين والتي التزمت بالإصلاح الاجتماعي والثقافي.

ومن أبرز الشخصيات التي أضافت إلى فكر شريعتي ومنهجه، على وجه الخصوص، شخصية الفيلسوف السني "محمد إقبال" حيث ساهمت أفكاره في تطوير بعض القضايا التي شغلت اهتمام شريعتي، فكان إقبال ملهماً لرؤيته الخاصة بفلسفة الإسلام حول الكون والإنسان[152]. لقد أُعجب شريعتي برؤية إقبال التي أعلت من قدرة الإنسان على تغيير الأوضاع وعدم الخضوع لفكرة القضاء والقدر المحتوم التي تخضع الإنسان وتجعل محاولات التغيير والتعديل للوضع الراهن أمراً مستحيلاً. ويعتقد أن في صوفية إقبال (الصوفية القرآنية)، الإنسان يجب أن يغير العالم، حيث استبدل إقبال القدر المقدس Heavenly Fate الذي لا يعني فيه الإنسان شيئاً، بالقدر الإنساني Human Fate الذي يلعب فيه الإنسان دوراً مهماً*[153]. ومن خلال شخصية إقبال رأى شريعتي نموذجاً لإسلام القرن العشرين فهو رجل يحترم العلم والتقدم التكنولوجي وتقدم العقل البشري، وفوق ذلك كان فيلسوفاً صوفياً كبيراً سلم من المادية، ولذلك اعتبره مصلح المجتمع الإسلامي الذي يفكر في ظروف المجتمع الإنساني الإسلامي[154]. لذا اقتبس شريعتي بعض أفكار إقبال ليطور رؤية إسلامية عصرية تستند إلى بناء الذات الثورية منطلقاً أساساً لبناء المجتمع الإسلامي الحديث الذي يتمسك بجذور المجتمع الشرقي، ويؤمن بضرورة الاختيار مقابل الغرب وواقعيات حضارة عالم اليوم ونجاحاته[155].

---

(151) Shariati, Ali. *A Manifestation of Self Reconstruction and Reformation: Muhammad Igbal*. www.shariati.com/igbal.ht.2000/06/25, p. 5

(152) Ibid., p. 2

(*) يبدو ذلك متفقاً مع أصول الفكر الشيعي المستمد من فقه الإمام جعفر الصادق الذي يقول بمبدأ (لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين).

(153) Ibid., p. 3.

(154) Ibid., p. 4.

(155) شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص 146.

وقد مثل الواقع الإيراني وأحداثه المختلفة الرافد **الثالث** في تشكيل فكر شريعتي، وساهم هذا الواقع بكل تناقضاته البنائية والفكرية في التكوين الفكري لشريعتي، مما أثر في نظرته إلى التغير، لذلك يجب أن ننظر إلى أفكاره ضمن سياقها الاجتماعي والسياسي، ذلك السياق الذي ظهرت فيه وتطورت، فقد كان المجتمع الإيراني الذي عاش فيه شريعتي ونشر أفكاره الثورية فيه مجتمعاً تقليدياً متشدداً،على الرغم ممّا فيه من بعض السمات العلمانية الرئيسة للغرب الحديث، إلا أن محاكاة الغرب قد قادت هذا التدرج الاجتماعي الكبير إلى خلق تشويش ثقافي عميق. وقد أدرك شريعتي بصفته عالم اجتماع ذلك وسعي لتحطيم هذا التقليد بشكل دائم[156].

هذا وقد ساعدته آراء المفكر الإيراني (جلال آل أحمد)* في تشخيص الواقع الاجتماعي والسياسي المحيط به، وفي تشكيل رؤية نظرية تعتمد على الوعي بالذات مدخلاً أساساً يمكنه من استيعاب الواقع الاجتماعي، ومن ثم يعطيه القدرة على تغيير هذا الواقع بصورة أفضل. وقد تأثر شريعتي بجلال آل أحمد في دعوته إلى إعادة اكتشاف الإسلام. كما تأثر بدوره البارز في إشاعة حركة النهوض الإسلامي في إيران من خلال نشره لفكرة (أن الإيرانيين عُزلوا بشكل كبير عن تراثهم الخاص وهويتهم الثقافية بسبب التغريب الذي تركز في البلاد على مدى المائة عام السابقة. وصرح آل أحمد أن الإيرانيين سُمموا بقدر كبير من سحر الثقافة الغربية، وفقدوا كل إحساس حقيقي عن ذاتهم. والمخرج الوحيد لهذه المعضلة، كان إعادة اكتشاف الإسلام[157]. وقد قام شريعتي في السبعينيات بإحياء أفكار جلال آل أحمد وعالج مسألة العودة إلى

---

(156) Dabashi, Hamid. "Ali Shariati," in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. 1989, P. 374.

(*) جلال الأحمد: مفكر إيراني بدأ يسارياً ثم انتهى إلى تبني الأفكار الإسلامية (1923-1969). ويعتقد آلان تيلور أن جلال آل أحمد برغم أنه لم يطور أيديولوجية شاملة، إلا أنه خلق التقبل للمذاهب الانتقائية المتطورة التي حاولت الدمج بين الأفكار الثورية الغربية وبين الأصولية الإسلامية الجديدة.

انظر: - Taylor, Alan R. *The Islamic Question in Middle East Politics*. 1988, P. 69

(157) . Ibid., p. 69.

الجذور الخاصة. حيث كتب شريعتي يقول: (منذ الحرب العالمية الثانية بدأ مثقفون كثيرون في العالم الثالث -سواء الدينيون منهم أم غيرهم- يوضحون أن على شعوبهم العودة إلى جذورهم واكتشاف تاريخهم وثقافتهم ولغتهم من جديد، وربما وصل بعضهم إلى الاستنتاج أن علينا نحن الإيرانيين العودة إلى جذورنا العرقية، وهو استنتاج أعارضه بشدة، لأنني ضد العرقية والفاشية والرجعية، ولأن الثقافة الإسلامية قطعتنا كالمقص قطعاً كاملاً عن ماضينا ما قبل الإسلامي. . .الشعب لا يمتلك أية ذكرى عن ماضيه القديم، ولا يريد أن يتعلم ثقافات ما قبل الإسلامية. من هنا لا تعني العودة إلى جذورنا إعادة اكتشاف إيران ما قبل الإسلام، بل الرجوع إلى جذورنا الإسلامية الشيعية)[158].

ولم تكن دعوة شريعتي للعودة إلى الجذور دعوة رجعية يقصد منها تقليد السلف أو التقيد الحرفي بالنصوص القديمة. يؤكد ذلك قوله: (عندما كنت طالباً كنت أقرأ الكتب القديمة كثيراً، الكتب التي لا يقرأها حتى المشايخ. . .وكانت هذه على شكل مجموعة من الخرافات والموهومات في أساطير الأولين في ذهني. وبعد ذلك ذهبت لأتتلمذ على يد "بيرك" وهو عالم اجتماع ديني كبير، وهو الذي وضع علم الاجتماع الإسلامي في العالم، وبالطريقة التي كنت قد تعلمتها في أوروبا، تبدلت جميع هذه الخرافات والموهومات التي قرأتها سابقاً إلى عناصر توعية في ذهني)[159].

لذلك حاول شريعتي الاستفادة من الأدوات والمناهج الحديثة التي تعلمها في الغرب في اكتشاف التشويش الثقافي القائم في المجتمع الإيراني. وفي الوقت نفسه، حاول شريعتي بقوة إعادة تقديم القرآن والتاريخ الإسلامي للشباب لكي يتمكنوا من أن يجدوا حقيقة أنفسهم في كل أبعادهم الإنسانية، ولكي يواجهوا كل القوى الاجتماعية المتدهورة[160]. وذلك لاقتناعه الذي

---

(158) متحدة، روي. **الدين والسياسة في إيران**، مرجع سابق، ص 377-378.

(159) شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص 241.

(160) *A Brief Biography of Dr. Ali Shariati*, P. 4.

طالما ردده في كتاباته المتنوعة. بأن أياً من الإيديولوجيات التي درسها لا يستطيع أن يتفهم بشكل كامل واقع العالم الثالث وخصوصيّة ظروفه -الذي كان يحب أن يسميه بالعالم الثاني- والعالم الإسلامي بشكل خاص[161]. ومن أجل ذلك انضم شريعتي مع والده إلى حركة تحرير إيران ذات التوجه الإسلامي الإصلاحي التي أسسها مهدي بازرجان وآية الله طالقاني في نهاية الأربعينيات. ثم انضم مع والده أيضاً إلى كبرى الجماعات المعارضة للشاه التي تكونت من عدد من المثقفين تحت اسم "الاشتراكيون الذين يخشون الله"[162]. وبذلك تأثر شريعتي بالتيار الإسلامي المعتدل التي تبناه طالقاني الذي دعا إلى إعادة القيم الإسلامية في النظم السياسية والاجتماعية، لكنه كان أكثر اهتماماً بالتحرر. وكان هذا التيار يطالب بتطبيق مرن ومعتدل للشريعة الإسلامية ويطالب بنظام ديمقراطي تحرري، ويعارض سيطرة رجال الدين وبذلك ساعد في خلق جسر بين المعتدلين المتحمسين للإصلاح الإسلامي وبين العلمانيين، مما هيأ لدعم التفسير التحرري من الإحياء الإسلامي في إيران. وبذلك اختلف مع بعض الأفكار التي طرحها التيار الإسلامي الذي مثلته مدرسة آية الله الخميني[163].

ويتمثل الرافد الأخير في تيارات الفكر الغربي، فقد استطاع شريعتي من خلال دراسته في فرنسا الحصول على زاد معرفي واسع حول المدارس الأوروبية في الفلسفة والتاريخ والاجتماع، لكنه لم يستسلم للتفكير الغربي. وقد ساعده على ذلك دراسته لعديد من الفلسفات والديانات ومدارس الفكر الاجتماعي من منظور إسلامي واع. وبذلك نجح في الغوص في العلوم الاجتماعية الغربية دون أن يغرق فيها، ورجع إلى الوسط الإسلامي بمجموعة من المعارف العلمية الرائعة، فلم يكن متعصباً رجعياً يعارض كل جديد، ولم يكن من أولئك الذين ادعوا الثقافة الغربية وقلدوا الغرب دون وعي[164]. غير

---

(161) زيدان، محمد. «علي شريعتي بين دين الملوك ودين العامة»، مرجع سابق.

(162) المرجع السابق، ص2.

(163) Taylor, Alan R. *The Islamic Question in Middle East Politics*. 1988, pp. 65-66.

(164) *A Brief Biography of Dr. Ali Shariati*, P. 3.

أنه تأثر، دون شك، ببعض أفكار المفكرين الليبراليين مثل (مونتسكيو وفولتير وروسو). ورغم اختلافه عنهم في كثير من الرؤى، إلا أنه استلهم أسلوب العمل الذي اتبعوه من أجل إيقاظ ضمير المجتمع، ومنح العوام الوعي الذاتي، وتفسير وتحليل أيديولوجي وعملي للظروف الاجتماعية القائمة وبيان المثل وخطوط السير ونقل الواقعيات المتناسبة والمتناقضة في الحياة الأخلاقية والثقافية والاجتماعية إلى إحساس الناس ووعيهم، واستخراج المنابع المدفونة للطاقات المعنوية والفكرية في تاريخ الأمة وثقافتها، وتعليم الجماهير وتربيتها سياسياً وأيديولوجياً. ورأي شريعتي أن هذا المنهج هو الذي أدى إلى نجاح الثورة الكبرى في فرنسا[165].

وقد كان شريعتي فخوراً بتعلمه على أيدي أبرز علماء الاجتماع الغربيين، حيث يقول: (تتلمذت على علماء عظماء في الإسلاميات، وقضيت في الخارج سنوات تلميذاً على (جوروفيتش) و (آرون) عالمي الاجتماع، والبروفسير (ماسينيون وجاك برك وبرنشويج وهنري ماسيه) علماء الإسلاميات)[166]. وعلى الرغم من ذلك كان جريئاً في معارضة كثير مما طرحه هؤلاء العلماء. فرفض بشدة الصيحة التي جاءت على لسان أستاذه جوروفيتش -الذي اعتبره أعظم نوابغ علم الاجتماع المعاصرين في فرنسا- والتي أطلقها بدعوى الموضوعية العلمية ونادى فيها بعدم استخدام علم الاجتماع كأداة للوصول إلى أهداف سياسية، وعارض كل ميل أيديولوجي بحجة أنه يمسخ علم الاجتماع. مؤكداً رفضه أن يقوم علم الاجتماع بالتنبؤ والحكم وتقويم القضايا والإرشاد والاقتراح وتقديم الخطط[167]. وخلافاً لذلك رأى شريعتي أن تلك الموضوعية المفترضة تنفي عن العلم دوره المفروض في المجتمع، ولذلك رفض العلم الحر الخالي من أي نسق اعتقاد، فحسب اعتقاده (العلم لأجل العلم وحده يجعل العالم عديم الجدوى وعديم القيمة باسم الموضوعية، ويفتقر إلى الفعل، نتيجة لذلك، لم يعد العلم يخدم

(165) انظر: شريعتي، علي. **العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص 244.
(166) المرجع السابق، ص 195.
(167) المرجع السابق، ص 198-199.

الناس والمجتمع). وهذا ما يجعل العلم عقيماً، في رأيه، أو يجعله يُستخدم لخدمة القوة والثراء أو المضللين. ومن ناحية أخرى، رفض شريعتي العلم الذي يخدم نسق الاعتقاد، بمعنى أن يعمل العلم الوسائل لتبرير مفاهيم قبلية متصورة، ويقترح بدلاً من ذلك، على العلماء أن يكونوا أحراراً من أي معتقدات محددة، قبل القيام بأي بحث، وبعد تحقيق النتائج يتقيدون بها[168]. وهذه الرؤية الخاصة لشريعتي توضح اتفاقه مع الحركة النقدية في علم الاجتماع، فقد كانت أفكاره المؤيدة للأيديولوجيا تحمل نقداً لأفكار التحديث التي روجت لفكرة نهاية الأيديولوجيا وهي الفكرة التي دافع عنها "ليبست" ورفضها "رايت ميلز" وأنكرها جيل الشباب من الطلبة في انتفاضتهم عام 1968[169].

ويمكن القول أن علي شريعتي قد امتلك قدراً كبيراً من الوعي جعله حذراً من تقبل الأفكار الغربية دون فحص أو مراجعة. لذلك صرح بضرورة الحذر من الإقبال على الغرب بعفوية حتى لا نقع في شراكه، كما حذر من الابتعاد عن الغرب مطلقاً حتى لا نبتلي بالرجعية فنقع فريسة للغرب بدون وعي منا[170]. وتلك القناعة جعلته ينتهي إلى القول: (إننا لا نقلد بل ننتحب ونختار وبذلك نقود الشرق ونرشده إلى الطريق نفسه الذي أوصل الغرب إلى هذه المرحلة من السلطة والسيادة ونصل به إلى ما وصل إليه الغرب)[171].

على هذا الوجه كان الصوت المؤثر لعلي شريعتي يمثل جيلاً جديداً من المفكرين الدينيين الذين سعوا للانفتاح على الثقافات الأخرى، فحرص على الاستعانة بالمصطلحات العلمية السوسيولوجية الغربية في عرض الأيديولوجية الإسلامية الثورية التي تبناها وطورها. ويتضح ذلك في الجدل والمناقشات المستفيضة التي أجراها مع علم الاجتماع الماركسي، وانشغاله البالغ بالفكر الوجودي -خصوصاً أفكار جان بول سارتر وهايدجر- الذي ظهر بوضوح في

---

(168) Shariati, Ali. *Islamolgoy*. www.shariati.com. 08/06/25, p.21, 22.

(169) أحمد زايد. **علم الاجتماع: الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية**، مرجع سابق، 216، 285، 382.

(170) شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص 148.

(171) المرجع السابق، ص 148.

كتابه (الإنسان والإسلام). وكان لاهتمامه الشديد بالفكر الوجودي أنه بحث عن أصول الوجودية في الفكر الإيراني القديم، فرأى أن القاعدة الأساسية للوجودية التي تقول أن الوجود موجود في الإنسان أولاً ثم يخلق بعد ذلك. والإنسان هو الذي يصنع بنفسه صفاته وخصوصياته، أي ماهيته هي نفس مقال (ملا صدرا) الفيلسوف الإيراني الذي يعرف أيضاً بـ«صدر المتألهين»[172].

كذلك حرص على الاستعانة ببعض المقولات النظرية الغربية في كثير من الأحيان لتأكيد فكرة أو قضية يدعو إليها. لهذا لم يكن شريعتي في عرضه لقضية (العودة إلى الذات) يستعين بأفكار جلال آل أحمد وحده، بل استعان أيضاً بأفكار عديد من مفكري العالم الثالث أمثال فرانتز فانون، حيث أثرت أفكاره حول التغريب الثقافي على رؤية شريعتي[173]. وأن خالفه في الرؤية الكلية خصوصاً فيما يتعلق بدور الدين في المجتمع[174]. وقد ذهب شريعتي إلى أن قضية العودة إلى الذات مثلت قضية مشتركة رفعها المفكرون الدينيون وغير الدينيين تحت شعار واحد: (إن من حق كل مجتمع أن يكون المفكر فيه مرتكزاً على تاريخه وثقافته، وعليه أن يلعب دور المفكر ويقوم برسالته على أساس تاريخ السواد الأعظم وثقافته ولغته. وهذا هو الشعار الذي رفعه عمر أوزجان وإيما سيزار وفرانتز فانون ويوجين يونسكو وغيرهم)[175]. ومن هذا المنطلق بحث شريعتي عن نقطة التقاء بين المفكر المتدين والمفكر العلماني من خلال قضية العودة إلى الذات، باعتبارها هدفاً مشتركاً تحتمه المسئولية الاجتماعية[176]. وسعى من وراء ذلك إلى دمج وجهات نظره الإصلاحية مع لغة العالم الثالث المناهض للاستعمار بهدف دعم حركات المقاومة الوطنية. فقد كان مؤازراً لحركات التحرر الوطنية بكل تياراتها[177].

---

(172) شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص242-243.

(173) زيدان، محمد. «علي شريعتي بين دين الملوك ودين العامة»، مرجع سابق، ص 2.

(174) Dabashi, Hamid. "Ali Shariati," in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. 1989, p. 386.

(175) شريعتي، علي. **العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص 34.

(176) المرجع السابق، ص 35.

(177) زين الدين، أحمد. مرجع سابق، ص5.

وبذلك التقت أفكار شريعتي مع بعض أفكار المفكرين أصحاب التوجهات النقدية واليسارية في العالم الثالث، فكان في كثير من كتاباته ومحاضراته يستشهد بوجهات نظر الاشتراكيين في العالم الثالث[178]. إلا أن ذلك لم يكن يعكس اتفاقاً في الرؤى والأيديولوجيا، فهو مفكر إصلاحي شيعي يختلف عن أولئك الذين رفضوا الأديان. وبدلاً من ذلك أصر على أن هزيمة الإمبريالية الغربية تتطلب استرداد إيران لثقافتها الدينية الإسلامية الأصيلة[179]. وهذا التوجه الذي التزم به شريعتي، جعل بعض المحللين ينظرون إليه على أنّه واحد من الموجهين للمذهب الانتقائي[180]. وذهب آخرون إلى أنه مفكر توفيقي، استخدم بعض المقولات والمفاهيم الغربية وأعاد توظيفها لبناء نظريته التي تؤلف بين التراث والعصر[181].

وكان ذلك هو المبرر القوي الذي أسس عليه آلان تايلور انتقاداته لشريعتي، حيث افترض أن معظم المحتوى الأيديولوجي لمذهبه غربي الأصل، وربما يتضمن بعض التناقضات، مما جعله يقرر أن فكر شريعتي - الذي ضمه إلى ما أسماه اتجاه التحديث الإسلامي- قد عجز أن ينشء مذهبه التركيبي بشكل جوهري ليكون مؤسساً على هيكل مرجعي لحركات الإصلاح المتنوعة*[182].

واتفق، إلى حد كبير، مع وجهة النظر السابقة (دارويش شايغان) إذ يقول: (أراد شريعتي أن يكون معادياً للماركسية ولكنه مد يده إلى جعبة مصطلحاتها

---

(178) Esposito, John L. *The Iranian Revolution: Its Global Impact*. 1990, P. 23.

(179) Ibid., pp. 23 - 24

(180) Taylor, Alan R. *The Islamic Question in Middle East Politics*. 1988, P. 69

(181) زين الدين، أحمد. مرجع سابق، ص 2.

(*) من الواضح أن حكم تايلور على الأيديولوجية التي طورها شريعتي، لم يكن علمياً إلى حد كبير بحيث يقف على الأبعاد الجوهرية التي أسس عليها شريعتي أفكاره فتأكيده أن معظم المحتوى الأيديولوجي لمذهبه، غربي الأصل، لا يستند إلى ادلة علمية محددة، كما أن حكمه عليه بالعجز في خلق هيكل مرجعي يمثل انطباعاً شخصياً.

(182) Taylor, Alan R. *The Islamic Question in Middle East Politics*. 1988, P. 71.

ومقـولاتها، فشـاعت فـي متون كتاباته كلمات مثل البنية التحـتية والبنية الفوقـية والحتمية التاريخية والطبقات المسحوقة والفوارق الطبقية وغيرها*. كذلك ذهب "أحمد زين الدين" إلى أن تحديد موقع شريعتي الفكري بوضوح مهمة صعبة أو غير ممكنة، لأنه مفكر (إشكالي)، تقاطعت لديه رؤى متعارضة وثنائيات صعبة فرضها المشهد السياسي والثقافي في فترة الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين[183]. وخلافاً لذلك، يمكن القول إن كتابات شريعتي تكشف بجلاء امتلاكه رؤية واضحة، تنطلق من الإسلام كأيديولوجيا وكإطار مرجعي مكنه من مواجهة التيارات الفكرية المختلفة، وأرشده في رحلة البحث عن الذات الثورية. ويؤكد ذلك أنه بعد سنوات دراسته في باريس واطلاعه على أفكار ونظريات مختلف الفلاسفة والكتاب المعاصرين في الغرب، كان حريصاً على إبداع صورة جديدة لعرض الأفكار الإسلامية بهدف توعية الشباب والجماهير المختلفة بالنموذج الإسلامي في التغير الاجتماعي.

وعلى ذلك، لا يعني اتفاق شريعتي مع بعض مقولات الفكر الغربي الحديث قبوله للبنية الفكرية الغربية، فهو في الواقع لم يكن يلزم نفسه بمجمل الرؤى الفلسفية الغربية. ولذلك تمكن من تكوين رؤية ذاتية خاصة ومتميزة، وقد استعان ببعض الأحداث التاريخية المهمة سعياً للوصول إلى استنتاجات تؤيد رؤيته حول الكون والمجتمع[184]. وخلال ذلك كله ظل ملتزماً بالأسس الإسلامية، يقيس عليها أفكار الآخرين كي يختار منها ما يتناسب مع روح الإسلام السياسي والثوري. حيث آمن أن ذلك الروح هو الذي صنع تاريخ الأمة وثقافتها ووجدانها وروابطها الاجتماعية[185].

(*) إن القارئ المدقق لكتابات شريعتي يكتشف بوضوح أن استخدام شريعتي لتلك المصطلحات لم يكن مطابقاً للمعنى الماركسي، إنما قام شريعتي باستخدام الكلمة بعد أن أفرغها من المضمون الماركسي وأعاد صياغتها بمعنى جديد يتفق مع رؤيته الإسلامية. فهو حين يتحدث عن البنية التحتية لا يعني الاقتصاد، وحينما يطرح فكرة الحتمية التاريخية لا يقدمها في صورتها الجبرية التي طرحتها بها النظرية الماركسية.

(183) زين الدين، أحمد. مرجع سابق، ص 2.

(184) انظر: شريعتي، علي. **العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص 189.

(185) المرجع السابق، ص 189-190.

رابعاً: نظرية علي شريعتي في التغير الاجتماعي

كرس المفكر علي شريعتي جهداً كبيراً لبحث ظاهرة التغير الاجتماعي، ونستطيع القول إن التغير الاجتماعي شكل قضية مركزية في معظم كتاباته ومناقشاته لمختلف القضايا الاجتماعية والسياسية والثقافية وحتى الدينية. وكثيراً ما كان يتخذ من القضايا العامة والاهتمامات العالمية مدخلاً لعرض رؤيته حول التغير الاجتماعي على ثلاثة مستويات، المستوى الإيراني والمستوى الإسلامي والمستوى العالمي. وفيما يلي عرض لأهم مقولات شريعتي النظرية حول التغير الاجتماعي.

1 - الأبعاد التاريخية للتغير الاجتماعي

لم يعتمد شريعتي في تفسيره لظاهرة التغير الاجتماعي على حركة التغير في تاريخ العالم الحديث فحسب، إنما حاول استجلاء مفهوم التغير الاجتماعي من خلال الأبعاد التاريخية لنشأة التغير في النظام الاجتماعي منذ بدء الحياة الإنسانية على الأرض وذلك من خلال استعراضه لقصة الصراع بين هابيل وقابيل في إطار تحليل سوسيولوجي يفسر أولى مراحل التفكك للوحدة الإنسانية. ويستخلص الأسس التاريخية لظهور النظام الطبقي وأثر ذلك على تغير المجتمع البشري. وفي هذا الإطار، أرجع شريعتي الانقسام الذي تولد عن قتل قابيل لأخيه هابيل إلى عامل واحد هو العمل؛ فلم يكن قابيل يختلف عن هابيل في أي شيء آخر، المحيط الذي كان يعيش فيه قابيل لم يكن يختلف عن محيط هابيل، وكانت ظروف كلا الطرفين متساوية، ولكن أحدهما يكون قاتلاً من أجل هواه، والآخر يكون مظهراً للإنسانية والسلم في سبيل إيمانه[186].

الفارق الوحيد بينهما، في رأي شريعتي، كان في العمل الذي يقوم به كل منهما، قابيل يعمل بالزراعة حيث يمتلك الأرض وأدوات الإنتاج، وهابيل يعمل بالصيد وتربية المواشي، وهو عمل متاح للبشر جميعاً. إذاً فبداية

(186) شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص 42.

الانقسام البشري نشأت حينما فكر الإنسان في الملكية الفردية. وكان ذلك بداية الصراع الطبقي[187]. وهكذا انقسم المجتمع إلى قسمين، أو قطبين متضادين، حيث مثل قابيل دوراً من أدوار التاريخ الإنساني فدخل التاريخ مرحلة التمييز البشري وهو ما يسميه شريعتي (النظام القابيلي)، وهو نظام ذو ثلاثة أوجه متحالفة (السلطة والمال والكهنوت). وقد مثل هذا النظام السيادة في كل أطوار التاريخ البشري والمجتمعات البشرية بعد ذلك[188].

وقد أوحى هذا التفسير التاريخي الذي قدمه شريعتي لأولى مراحل التغير الاجتماعي على الأرض لبعض الباحثين باختبار مدى تأثير ماركس على أفكار شريعتي، حيث يُعتقد أن شريعتي كان متأثراً بعلم الاجتماع الماركسي في زعمه بخصوص العلاقات بين ملكية وسائل الإنتاج والقوة المنتجة. إلا أن شيرو أخافي Shahrough Akhavi رأى أن نقطة الاختلاف بين ماركس وشريعتي تتجلى في تصريح شريعتي بأن القوة التي تقرر الملكية، وليس كما يقول ماركس أن الملكية هي التي تشكل القوة. وهذا الاختلاف يوحي بمزيد من الاختلافات الجذرية العميقة بين الاثنين، تتعلق بالإرادة الحرة وحتمية التاريخ على وجه الخصوص[189]. والواقع أن شريعتي كان يؤمن بالحتمية التاريخية، إلا أنه تبنى رؤية خاصة لمعنى الحتمية لا تتفق مع الرؤية الماركسية. فالحتمية في رأيه ليست جبراً وليست مطلقة، بل هي تحديد وقدر. بهذا المعنى ربط شريعتي بين مبدأين (الحتمية العلمية للتاريخ والمجتمع) و (إرادة الإنسان). فالحتمية ليست مصيراً محتوماً مسبقاً ينفي إرادة الإنسان وحريته المستقلة وقدرته التي يستطيع أن يشكّل بها نفسه ومجتمعه[190]. ويقول شريعتي: (إنني أؤمن "بقدر التاريخ" الذي فسر خطأ بحتمية التاريخ، فإن الحتمية Determinism ليست جبراً سواء في اللفظ والمعنى بل هي تحديد وقدر)[191].

---

(187) المرجع السابق، ص 44.

(188) المرجع السابق، ص 44-45.

(189) Akhavi, Sharhrough. "Ali Shariati" in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. 1989, P. 370

(190) شريعتي علي. **العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص 316.

(191) المرجع السابق، ص 72.

على ذلك يعني شريعتي بالحتمية وجود قوانين علمية محددة وثابتة في التاريخ، وفي الطبيعة، وكذلك في علم الاجتماع، بمعنى وجود قوانين مسلم بها يستند عليها كل مجتمع. لكنه في الوقت نفسه يعتبر أن تفسير كل مجتمع أو أمر اجتماعي أو تاريخي وتأويلهما على أساس القوانين الكلية والأحوال العامة لعلم التاريخ أو علم الاجتماع نوع من التعميم الخطر ونظرة كلية تؤدي إلى منزلقات بحيث ينظم أكثر من أي عامل آخر من عوامل المعرفة حقيقة مجتمع ما. ويحول المفكر المستنير من مجتهد خلاق يترصد الحقائق المتنوعة والمتغيرة لبيئته وعصره إلى مقلد واضع للعموميات ونمطي يقوم بتكرار ما هو مكرر من أقوال القدماء. وفرض كل ظاهرة جزئية وتطبيقها وقياسها على كل الكليات[192].

ويعتقد شريعتي أن تأويل أو تطبيق الأصول والمعايير الكلية الموضوعة سلفاً -ولو وضعاً علمياً- على مجتمع ما في حالة جزئية أو قضايا اجتماعية لفترة من التاريخ في مجتمع معين، يستوجب ألا نعتبر أن هناك أوجه نقص على الإطلاق أو بطلاناً فيما نسميه فلسفة التاريخ أو علم الاجتماع، لأننا افترضنا أنها قوانين ثابتة ومعايير حاسمة نقيس بها الحقائق والواقعيات، وليس العكس كما هو مفروض. بحيث لا نصل أبداً إلى كشف جديد أو استنباط قانون أو استنتاج دقيق لا ينطبق على تلك القوانين والقوالب[193]. ولذلك ذهب شريعتي إلى أن التاريخ حقيقة طبيعية حية، ولهذا، طبقاً للقوانين العلمية، يكون لديه حركته وتطوره الخاص. ولكن متى يكون سريان التاريخ علمياً في فلسفة التاريخ؟ يحدث ذلك إذا تم اكتشاف القوانين الخاصة بحركة التاريخ بدقة. هنا يمكن أن نتنبأ بقدر أي مجتمع أو المجتمعات الأخرى لثلاثمائة سنة مقبلة، مثلما يحدث في علم الأرصاد الجوية تماماً، لذا إذا اكتشفنا تدفق حركة التاريخ، يمكن أن نستنتج ماذا سيحدث في المستقبل. ولكن شريعتي يعود فيسأل طبقاً لأي القوانين العلمية يمكن أن نتنبأ؟ وأي

(192) المرجع السابق، ص 72.
(193) المرجع السابق، ص 73.

اتجاه نأخذ؟ ويسلم شريعتي أن لكل مدرسة فكرية فلسفة تاريخ خاصة، تجيب على هذا السؤال طبقاً لرؤاها[194].

وعلى هذا يقر شريعتي بمبدأ الحتمية في التغير الاجتماعي كما يؤمن بفلسفة التاريخ على أساس النسبية. ويرفض فكرة سيطرة عامل واحد على كل الوجود الإنساني. ومن هذا المنطلق رفض الرؤية الماركسية التي اعتبرت أن البنية التحتية لكل المجتمعات وفي مختلف الظروف تتمثل في الاقتصاد. فقد رأى شريعتي أن البلاد التي ابتليت بوباء الاستعمار شكل فيها الاستعمار البنية التحتية للمجتمع. بينما شكل الاقتصاد بنية فوقيه توجه بواسطة البنية التحتية (الاستعمار)[195]. ونتيجة لرفضه اعتبار الاقتصاد بنية تحتية تؤثر فيما فوقها، قرر شريعتي أن الفقر ليس سبباً في الحركة والتمرد ولكن الإحساس بالفقر هو السبب، فشعور الطبقة المحرومة بالنسبة للوضع الطبقي المتناقض في مجتمعها هو الذي يدفعها للحركة[196]. ويعني ذلك أن الوعي بالوضع الاقتصادي أحد العوامل الحاسمة في التغيير وليس العامل الاقتصادي نفسه هو المؤثر في الحركة. ويعلل شريعتي رأيه بأن المجتمع الإنساني ليس بناءاً بسيطاً بحيث يوضع بناء اقتصادي أسفله (بنية تحتية) ثم تبنى من فوقه الأخلاق والدين والفن واللغة. . .الخ. ولكن مجموع هذه العناصر وغيرها أيضاً تمزج فيما بينها بشكل ما، ثم تبدو في صورة شكل أو جنس أو بيئة اجتماعية، وفي الوقت نفسه تشكل مزاجاً يقتضي ظروفاً خاصة ومتناسبة. بحيث أنه بعد معرفة هذا الجنس أو المزاج فإن كل شيء، أي كل الوجوه والحركات قابلة للمعرفة وقابلة للتحليل وعلى أساس ذلك قابلة للتعديل. بل ويمكن التنبؤ بالمستقبل والحدس بالنسبة له. والتدخل إلى حد كبير وباحتمالات قوية جداً[197].

وبناء على ذلك، رفض شريعتي اعتبار الحتمية الاقتصادية عاملاً جوهرياً

---

(194) Shariati, Ali. *Islamology*. www.shariati.com.08/06/25, P. 2.

(195) شريعتي، علي. **العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص 92.

(196) المرجع السابق، ص101.

(197) المرجع السابق، ص74.

وحاسماً في مسيرة التاريخ الإنساني. مثلما رفض الحتمية الطبيعية والحتمية الاجتماعية وكل التفسيرات القائمة على علة أحادية جبرية تُخضع الإنسان ولا تعترف له بدوره الفاعل في حركة التاريخ وتطور المجتمعات[198]* وذهب إلى أن الإنسان بالمعنى الفردي وبالمعنى الجماعي ليس على الدوام وعلى الإطلاق وليد بيئته أو ربيبها، كما أنه ليس مخلوقاً جبرياً خاضعاً للوراثة، ورغم ذلك يعترف شريعتي بدور العوامل الاجتماعية والمادية، إلا أنه يريد أن يوضح أن الإنسان باستطاعته أن يكون صانع نفسه وأن يكون شريكاً في بنية ذاته. وهذا هو الإنسان التكاملي الحيوي الساعي نحو الحرية، الذي يسبق كل العوامل الجبرية والعلمية والمادية. ويتغير من صورة (المعلول) إلى صورة (العلة) بقدر نضج إرادته ووعيه الذاتي[199].

ويوضح ذلك أن دور الإنسان في المسيرة التاريخية مشروط بالتكامل الإنساني، ويصبح الإنسان صاحب دور في تغيير نظامه الاجتماعي حينما يمتلك الوعي، وبذلك يعد وعي الإنسان علة في مسيرة التاريخ الجبرية والتطورات الاجتماعية[200]. فالإنسان علّة حرة يستطيع بقدر وعيه العلمي أن يسيطر على حتمية البيئة ويغير نفسه أو مسيرة تاريخه وشكل مجتمعه على الرغم من كل العوامل الحتمية. وإلا فإن الإنسان غير الواعي موجود طبيعي صرف من صنع العوامل والظروف المادية والاجتماعية وغيرها. وهكذا يستطيع الإنسان كعلة مستقلة أن يدخل في سلسلة العلل التاريخية والاجتماعية وينتصر

---

(198) شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص 115-116.

(*) اعترض شريعتي على ما أسماه (مدرسة أصالة المجتمع) أي المذهب الاجتماعي الجبري الذي يعطي قدراً أكبر من التأثير للمحيط الاجتماعي والنظام الاجتماعي الحاكم على الإنسان وإن كان يقر بأثر الطبيعة والتاريخ على الإنسان. حيث يفترض أن عوامل الاجتماع هي التي تدعوك إلى اختيار شيء معين وبعض عوامل المحيط الأخرى تحرضك على اختيار شيء آخر، ومن هنا يحصل عند الإنسان (التردد) في الاختيار، وبذلك يكون الإنسان لعبة بيد العوامل الاجتماعية المختلفة. وخلاصة ذلك أنه ليس للفرد وجود، والمجتمع هو الذي يصنع الفرد. انظر: المرجع السابق، ص115.

(199) شريعتي، علي. **بناء الذات الثورية**، مرجع سابق، ص 88.

(200) المرجع السابق، ص87.

على المجتمع، ويلجم قوى المجتمع لصالحه ويغير شكلها بمجرد أن يعرفها. وعلى أساس معرفته العلمية هذه يطرح تكنيك تغييرها والثورة عليها وإصلاحها والعمل على تكاملها كما يهوى. فالوعي الاجتماعي الصحيح هو الذي يصنع المجتمع*[201].

إذاً فالمجتمع لا يتحرك بفعل العامل الديالكتيكي والجبر التاريخي وحده. إذا لم يتوفر عامل الوعي ليس بإمكان التضاد والاستثمار الطبقي والتضاد الطبقي أن يكون عاملاً لحركة المجتمع نحو المرحلة التالية، ويجب أن يصل المجتمع إلى الوعي بهذا التضاد حتى يمكن التضاد من أن يكون عاملاً للوعي، فالتضاد لم يكن سبباً للحركة أبداً إلا إذا أدخل في ذهنية الناس ووصلوا إلى الوعي، عندئذ يكون سبباً للحركة[202]. ويمكن أن نستشف مما سابق أن شريعتي يعطي للعامل المادي والعامل الفكري وزناً متساوياً في عملية التغير الاجتماعي، وهما من وجهة نظره لا يمثلان عنصراً مستقلاً وآخر تابع، ولكنهما في الواقع عنصران متكاملان ولكل منهما دوره المؤثر في التغير الاجتماعي. ويمكن أن نستخلص أيضاً أنه لم ينف الحتمية على وجه الإطلاق، إنما رفض الحتمية الجبرية التي تصور الإنسان كما لو كان شخصاً خارج المجتمع لا قدرة له ولا دور في التحولات التي تحدث داخل مجتمعه، في حين يؤكد على الوعي الذاتي للإنسان كأداة لاستيعاب التناقضات البنائية بما يمكنه من امتلاك المبادأة في توجيه التغير الاجتماعي ومن ثم التحكم في مسيرة التاريخ.

(*) يعتقد شريعتي أن الإنسان المفكر بقدر وعيه ومعرفته بالقوانين الموجودة في قلب الواقع العيني لتاريخه ومجتمعه يستطيع أن يسيطر على حتمية العلمية ويستخدمها في سبيل تحقيق مثله. والإنسان الواعي الخلاق ليس قادراً بالمرة على نقض قانون علمي أو خلق آخر لكنه بإحلال قانون محل آخر والسيطرة على القوى والظواهر العينية، سواء في الطبيعة أو المجتمع أو في الفرد، يجعل الحتمية تحت سيطرته ويغير مسيرها وفق هواه.

(201) المرجع السابق، ص 315-318.

(202) شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص 230-231.

2 - ماهية التغير الاجتماعي

يدرك شريعتي معنى التغير الاجتماعي في الأساس بوصفه تغير الإنسان نفسياً وثقافياً واجتماعياً، ومن ثم يحدث التحول في المجتمع ويمكن اكتشاف هذا المعنى من خلال المفهوم الذي عرضه للدورة التاريخية، التي تعطي لكل حضارة سمة خاصة ومميزات محددة. ويشير شريعتي إلى الدورة التاريخية بوصفها (فترة اجتماعية تمثل مجموعة زمانية خاصة يكون للإنسان فيها مميزات فكرية ودينية وعلمية وثقافية واجتماعية وحياتية خاصة ومشتركة، ويتخذ الناس فيها نسقاً واحداً؛ أي مميزات تتبلور الشخصيات على ضوئها وتتميز بها تلك الفترة)[203]. ويوضح شريعتي أن هناك عوامل اجتماعية، اقتصادية أو سياسية، أو حوادث تاريخية كالحرب والعلاقات وأمثال ذلك تؤدي شيئاً فشيئاً إلى تغيير هذه المميزات التي هي معالم فترة فكرية، بعدها يتغير نسق الإنسان الخاص بهذه الفترة وتمحى مميزاته السابقة، ينساها ويتركها ويحصل على مميزات جديدة. وبعد عدة سنوات أو عدة قرون نواجه إنساناً جديداً، فكرة جديدة، مشاعراً جديدة، عواطفاً ومميزات وعلاقات اجتماعية جديدة لم تكن موجودة في الفترة السابقة، وبهذه الصورة نعتقد أن المجتمع في حالة حركة، وأنه انتقل من فترة إلى فترة أخرى[204].

وانطلاقاً من هذا المعنى يميز شريعتي بين نمطين من أنماط التغير الاجتماعي، النمط الأول: التغير الجوهري Fundamental Change، والنمط الآخر: التغير على نطاق ضيق (انتقالي) Transitional Change، أي الحركات الانتقالية. ويرى شريعتي أن كل المجتمعات تشهد كثيراً من التراكمات المنفصلة، تغيرات ذات نطاق ضيق تؤثر على مختلف مظاهر الحياة، لذلك نجد مؤسسة اجتماعية مثل الأسرة تمر بتغيير ذي نطاق ضيق إذا تحولت قاعدة السلطة من العمر/الحكمة إلى الرجولة/الحكمة. على جانب آخر، يؤمن شريعتي أنه في مستوى التغير الجوهري، كل المجتمعات تواجه مشكلة ارتفاع

(203) المرجع السابق، ص 138.
(204) المرجع السابق، ص 138-139.

وهبوط الحضارة. حيث القوة المحركة للتغيير التاريخي تتشكل من التناقض Contradiction[205]. ومن هذا المنطلق رفض شريعتي الفكرة التي حاول الغرب أن يفرضها على العالم، أو النظرية القائلة بأن الحضارة واحدة، هي هذا الشكل الذي صنعه الغرب من الحضارة وفرضه على الدنيا قائلاً: إن كل من يريد أن يصير متحضراً عليه أن يستهلك الحضارة التي نصنعها. وإذا أراد أن يرفضها فليظل وحشياً بدائياً. وهذان هما المصيران المحتومان في رأي الغرب، وعلى كل إنسان أن يختار أحدهما[206].

في هذا السياق، طرح شريعتي مسألة المجادلات التي دارت حول تعريف الثقافة في مقابل البربرية، أو حول السؤال المتعلق بمن هو المتمدن ومن هو الحديث، في كتابه (الحضارة والتحديث). حيث أوضح أن النقاش الذي دار حول تلك المسألة على ضوء المذهب الإسلامي يشكل إلى حد كبير قضية مقلقة لأفراد الطبقات المتعلمة في المجتمعات الإسلامية. ممن يتحملون عبء المسؤولية وقيادة الأمة. حيث باتت العصرية Modernity أحد أكثر القضايا التي تواجه الناس في البلاد غير الأوروبية وفي المجتمعات الإسلامية دقة وحيوية. إلا أنه يعتقد أن القضية الأكثر أهمية هي العلاقة بين التحديث المفروض وبين الحضارة الحقيقية[207]. ومن هنا ذهب شريعتي إلى أن العصرية تمثل ادعاء مرادفاً للتمدن إلا أنها في الحقيقة قضية مختلفة كلية، وظاهرة اجتماعية لا علاقة بينها وبين الحضارة على الإطلاق[208]. يقول شريعتي: (للأسف العصرية قد فرضت علينا، على الدول غير الأوروبية في زي الحضارة فخلال القرن والنصف الماضية، تولى الغرب مهمة تحديث الناس بالتعصب التبشيري، ووُضعت كل الدول غير الأوروبية في اتصال قريب من الحضارة

---

(205) Akhavi, Shahrough. "Ali Shariati" in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. 1989, P. 371.

(206) شريعتي، علي. **العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص 36-37.

(207) Sharaiti, Ali. *Civilization and Modernization,* "*Reflecitons of Humanity*." www.shariati.com. P.1.

(208) Ibid., P. 1.

الغربية، لتتغير إلى دول حديثة تحت ستار تهذيب الأمم أو تمدن الأمم)[209].

ولكن لماذا ساوى الأوروبيون التحديث بالحضارة؟ بحث شريعتي عن إجابة لهذا السؤال، وخلال مناقشته لتلك القضية طرح صورة لمسار التحولات التي حدثت في شكل المجتمعات الإسلامية ونمطها، وأثر التوسع الرأسمالي على ذلك. وذهب شريعتي إلى أن التطور الصناعي الغربي أدى إلى فائض في إنتاج المنتجات الاستهلاكية بما لا يتسع لاستيعابها في البلدان الأوروبية، ولذلك كان على الرأسمالية خلق أسواق جديدة في الشرق، ولما كان الشرق لا يستهلك مثل هذه المنتجات التي لا يتطلبها نمط حياته كان على الرأسمالية أن تسعى أولاً إلى تصدير الثقافة الأوروبية إلى الشرق لتغيير أنماط الحياة وأنماط الاستهلاك، بهدف إكراه الجميع على استهلاك المنتجات الصناعية الأوروبية.

وقد تولى كبار مفكري الغرب هذا المشروع، وكانت العصرية أفضل طريق لتحويل العالم غير الأوروبي من أي شكل ومن التفكير القديم، ومن قالبهم ومن فكرهم وشخصيتهم، وأصبحت المهمة الوحيدة للأوروبيين هي نشر إغراء التحديث في المجتمعات غير الأوروبية لدفع ساكني الشرق إلى التعاون معهم بإنكار ماضيهم وتدمير ثقافتهم بأنفسهم. وعندما عُرِف التحديث بأنّه مرادف للحضارة تعاون الناس مع الخطط الأوروبية للتجديد، وجاهد المفكرون غير الأوروبيين كثيراً لتبديل أنماط الحياة وأساليبها في مجتمعاتهم[210].

لقد غير التحديث من التقاليد وغير أنماط الاستهلاك القديمة، الناس هم الذين صنعوا الطرق القديمة، والماكينات هي التي أنتجت الطرق الجديدة، وذلك لجعل غير الأوروبيين عصريين. وكان على الأوروبيين أولاً أن يتغلبوا على تأثير الدين، فهو الذي يسبب لأي مجتمع الشعور بالتميز الفردي، الدين يطالب بالعقلانية السامية التي تربط كل شخص بشكل ثقافي معين. وإذا حُطم

(209) Ibid., P. 1.

(210) Ibid., P. 9.

هذا الفكر وأُذل، فإن المرتبط به يشعر أنه محطم ومذل أيضاً[211]. ويعتقد شريعتي أن الدين ليس المصدر الوحيد الذي يعطي للمجتمع شخصيته، فالتاريخ والثقافة كذلك تشكل محصلة عقلية وفكرية تطبع المجتمع بخصوصية وشخصية فريدة. ولذلك يجب أن يحطموا جميعاً من أجل حرمان المجتمع من شخصيته. ويجب على الإنسان الشرقي أن يعتقد أنه تعلق بحضارة منحطة ونظام اجتماعي متواضع ليقبل بالحضارة الأوروبية باعتبارها حضارة متفوقة على حضارات العالم الأخرى[212]. ومن هنا خلق الأوروبيون صراعاً بين "العصري" و"الموضة القديمة" في المجتمعات غير الأوروبية منذ أكثر من مائة عام. ولم يكن هذا الصراع قائماً على الإدراك الواعي، فالتحديث يحدث في الاستهلاك وليس في العقل، والقديم يعني شكل الاستهلاك فقط. وتلك كانت طبيعة المعركة التي انتهت لمصلحة التحديث. ثم قام غير الأوروبيين أنفسهم بالكفاح ليصبحوا عصريين بزعامة المثقفين المغشوشيين لأكثر من مائة عام أخرى*[213].

هكذا صور شريعتي مسار التغير العالمي الذي حدث خلال القرنين السابقين من خلال العلاقة غير المتوازنة بين الغرب والشرق، وانتهى إلى رسم صورة لمشكلات التغير الاجتماعي الذي فُرض على مجتمعات العالم الثالث

---

(211) Ibid., P. 11.

(212) Ibid., P. 12.

(*) يقصد شريعتي بالمثقفين المغشوشين المتغربين المقلدين للثقافة الغربية وهم الذين قال عنهم جان بول سارتر: "نحن نجلب مجموعة من الشباب الأفريقي أو الآسيوي إلى أمستردام، باريس، لندن... لمدة بضعة شهور، نأخذهم في مكان قريب ليغيروا ملابسهم وزينتهم، نعلمهم سلوك وأساليب اجتماعية بالإضافة إلى بعض جزئيات اللغة، باختصار نحن نفرغهم من قيمهم الثقافية الخاصة وبعد ذلك نعيدهم إلى بلدانهم، وهم بهذا لن يكونوا من نوع الشخص القادر على التعبير عن رأيه بصراحة، لكنهم سيكونون لسان حالنا، نحن نبكي شعارات الإنسانية والمساواة، وهم يرددون صوتنا في أفريقيا وآسيا. ويعلق شريعتي بالقول: هؤلاء هم الذين أقنعوا الناس بنبذ دينهم والتخلص من ثقافتهم المحلية، وأصبحوا مستغربين من الرأس إلى القدم.

(213) Ibid., P. 11.

بفعل عناصر داخلية وخارجية تشابكت مصالحها فاتجهت إلى استغلال الشعوب وقهرها رافعة شعار التقدم والتحديث، ولكنها في الواقع تسببت في تعميق التخلف والانحطاط.

3 - دور الإرادة الإنسانية في تأسيس التغير الاجتماعي

يعتقد علي شريعتي أن أعظم مشاكل حياة الإنسان اليوم تدور حول حقيقة الإنسان نفسه. إذا لم نفهم ما هو الإنسان، أي إذا لم يكن لدينا اعتقاد راسخ متفق عليه حول حقيقة الإنسان، فإن جميع مساعينا لإصلاح الثقافة، لإصلاح التعليم، التربية، الأخلاق، والعلاقات الاجتماعية، ستكون كلها عبثاً وتافهة[214]. ومن غير الممكن في رأي شريعتي أن نشرع في إصلاح الإنسان والمجتمع قبل أن نصل إلى حقيقة الإنسان، ومن غير الممكن أن ينجح أي من النظم الاجتماعية إلا إذا حددنا أي إنسان نريد أن نصنع من المجتمع الراقي، من الحضارة العظيمة ونظم التعليم والسياسة والاقتصاد المتقدمة جداً[215].

وقد سبق عرض وجهة نظر شريعتي حول قدرة الإنسان على أن يكون صانع نفسه وأن يكون شريكاً في بنية ذاته. حينما يتغير من صورة (المعلول) إلى صورة (العلة) بقدر نضج إرادته ووعيه الذاتي. وهذه النظرة، في الحقيقة، تبدو قريبة من نظرة أصحاب الاتجاه الفينومينولوجي للإنسان باعتباره يمتلك عنصر المبادأة في الفعل الاجتماعي، ويقف في علاقة جدلية مع الواقع، فهو يعد خالق هذا الواقع ونتاجاً له في الوقت نفسه[216]. ، حيث انتهى أصحاب الاتجاه الفينومينولوجي من هذه المقولة إلى تأكيد النزعة الفردية ومبدأ النسبية، وبناء على ذلك رأوا أن الواقع والصدق والرشد يتحدد في ضوء المعاني التي يضفيها عليها الفرد في مواقفه وأفعاله[217]. ومن هذه النقطة بالتحديد يبدو

---

(214) شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص 96.
(215) المرجع السابق، ص 97.
(216) زايد، أحمد. **علم الاجتماع: الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية**، مرجع سابق، ص 420.
(217) المرجع السابق، ص420.

التعارض بين الاتجاه الفينومينولوجي وبين رؤية شريعتي. ذلك لأنه في تصوره لحقيقة الإنسان يعود إلى الرؤية الإسلامية التي صورت فلسفة الخلق في إطار العلاقة ما بين الله والإنسان، والتي تعطي للإنسان قدرة كبيرة على الاختيار والحرية. ويستند شريعتي على تلك الرؤية ليقرر أن الإنسان في نظر الإسلام كائن مسؤول عن مصيره، فالإنسان له مسؤولية كبرى أمام الله لأنه صاحب إرادة واختيار[218]*. وهذا الاختيار المسؤول يتعارض مع النزعة الفردية كما يتعارض مع النزعة المناقضة لها التي تؤمن بأصالة المجتمع .

إن شريعتي هنا يختلف عن منطق القائلين بمبدأ أصالة الفرد أو الفردية، كما يختلف عن القائلين بمبدأ أصالة المجتمع -وخصوصاً الفاشية- التي تجعل الفرد فداءً لشيء اسمه المجتمع، حيث يجري مسخ شخصية الإنسان وإرادته الحرة باسم الصالح العام. في حين يبدو الصالح العام أو المجتمع في النهاية تعبيراً عن مصلحة فئة أو مصلحة القائد الذي يدعي تمثيل الصالح العام باسم المجتمع. وهذا ما يحدث في ظل النظم الاشتراكية أيضاً. ومن جهة أخرى يعارض شريعتي مبدأ الفردية والانطلاق من أولوية الفرد وحقوقة، ويعتقد أن المذهب البرجوازي وبال على الإنسانية كما أثبتت تجربة المجتمعات الغربية[219]. وطبقاً للتصور القرآني يستخلص شريعتي رؤيته حول الطبيعة الإنسانية، حيث يملك الإنسان بعدين: الأول الانحطاط (من حمأ مسنون) والثاني الانطلاق والسمو إلى الله (نفخ الله فيه من روحه)، فالإنسان موجود ذو اتجاهين، موجود ثنوي وكائن ذو بعدين. ويستنتج شريعتي من تلك

---

(218) شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، ص 18-19.

(*) يخلص شريعتي من فلسفة الخلق في الإسلام إلى عدة حقائق، **أولاً**: أن بني الإنسان كلهم إخوة وليسوا متساويين فقط، فالمساواة إصلاح حقوقي، في حين أن الأخوة تعبير عن الطبيعة المشتركة بين جميع الناس. **ثانياً**: التساوي بين طبيعة المرأة والرجل، يعني خلافاً لكل الفلسفات القديمة، أن كلاً من الرجل والمرأة كلاهما من طبيعة واحدة، وخُلقا في وقت واحد وبيد واحدة، فهما متساويات ومتحدان في الطبيعة ومتآخيان. **ثالثاً**: أن أفضلية الإنسان على الملائكة والعالم هي بفضل العلم ذلك لأنه عُلم الأسماء فسجدت له الملائكة، فالتفوق ليس بالعنصر بل بالعلم.

(219) كوثراني، وجيه. «هكذا تكلم علي شريعتي»، مرجع سابق، ص 149.

الحقيقة أن المأساة الإنسانية التي تتكرر في التاريخ الإنساني، أن كل الحضارات لا تهتم بكلا البعدين، فالمجتمعات إما أن تتجه إلى التمسك والزهد، أو تنشد إلى التراب والتمسك بالدنيا. أما الصورة المثلى التي يجب أن ينشدها المجتمع أن يكون الدين أو الأيديولوجية التي يجب أن يختارها تلبي حاجات الإنسان الجسدية والمادية والروحية[220]. فالإنسان ذو البعدين وصاحب المسؤولية يحتاج إلى دين لا يصرفه إلى النزعة الأخروية، ولا إلى النزعة الدنيوية المطلقة، بل يحقق له التعادل والتوازن. أي أنه بحاجة إلى دين ذي بعدين يساعده على تنفيذ مسؤوليته الإنسانية، وهذا هو دين الإسلام[221].

بهذا التحليل للطبيعة الإنسانية يصل شريعتي إلى جوهر المشكلة الحضارية المتجذرة في ماضي الإنسانية وفي حاضرها؛ في المجتمعات الدينية القديمة وفي المجتمعات الرأسمالية الحديثة. والحقيقة أن ما وصل إليه شريعتي يعيد إلى الأذهان قضية الإنسان ذي البعد الواحد التي سبق أن طرحها "هربرت ماركيوز" ليكشف بها عن التناقض الداخلي في بناء المجتمع الغربي الرأسمالي، هذا التناقض الذي جعل الإنسان يفقد الرؤية الحقيقية أنه نتاج أيديولوجية معينة، وأصبح يتصور أن حركته هي حركة مطردة على طريق التقدم، ومن ثم عجز عن فحص الأيديولوجية المعاكسة أو البديلة لما هو سائد لديه، وبهذا بات وجوده ذا بعد واحد. وقد دعا ماركيوز الأفراد إلى رفض هذا النظام والعمل على تغييره، وطرح مخططاً من أجل التغيير يرتكز على فكرة الرفض أو السلب، رفض فكري، ورفض ثوري واقعي يعتمد على العنف الثوري[222].

وبرغم الاتفاق بين شريعتي وماركيوز في القضية الأساسية، إلا أن شريعتي يقدم مخططاً آخر للتغيير يخالف اقتراح ماركيوز الداعي إلى استخدام العنف الثوري، وإن حمل مخططه نفس الروح الثورية المناهضة للواقع التي دافع

---

(220) شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص 20.

(221) المرجع السابق، ص 23.

(222) زايد، أحمد. **علم الاجتماع: الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية**، مرجع سابق، ص238.

عنها ماركيوز، إذ دعا شريعتي الإنسان إلى امتلاك الإرادة -بوصفه منفذاً لأحكام الله- لكي يتمكن من الخلاص من النظرة الدينية التقليدية أو النظرة المادية، التي تجعل من الإنسان كائناً عاجزاً، إما أمام القضاء والقدر وإما أمام الطبيعة والحتمية المادية والتاريخية. ومن هنا رأى شريعتي أن الأفراد إذا أرادوا تغيير الواقع فعليهم أن يثوروا على القيود التي تحول بينهم وبين الحركة، عليهم أن يتحرروا من كل أنواع الجبر التي تأسرهم. وقد حدد شريعتي أربعة أنواع للجبر التي يجب أن يتحرر منها الإنسان، وهي جبر الطبيعة والجبر السوسيولوجي وجبر التاريخ وجبر النفس الإنسانية، ويعتبرها (سجون الإنسان الأربعة) لأنها تسلب الإنسان مميزاته التي أودعها الله فيه، تسلبه الوعي والاختيار والإبداع[223]. وبالرغم من إقرار شريعتي أن الإنسان لم يكن يعيش دائماً على طول التاريخ كما كان يريد ويختار ويصنع، فالإنسان عبر تاريخه كان أسير تلك السجون الأربعة، إلا أنه يعتقد أن الإنسان عندما يكون في حالة صيرورة يستطيع أن يتحرر من أنواع الجبر هذه بالتدريج[224]. وهذا ما نجح فيه الإنسان العصري، استطاع أن يتحرر من سجن الطبيعة بالعلم، ويتحرر من سجن التاريخ بالوعي، ويتحرر من سجن المجتمع بالوعي الاجتماعي. ولكن تبقى معضلة الإنسان العصري في عجزه عن التخلص من السجن الرابع، لأنه أصبح أسير سجن نفسه[225].

تلك الرؤية الوجودية يحللها شريعتي في إطار ديني، حين يقرر أن الخروج من هذا السجن الرابع لم يعد ممكناً بواسطة العلم الذي ساعد الإنسان في التحرر من الطبيعة، ولكنه يتحرر من سجن النفس بواسطة الحب، حينما يصل إلى مرحلة الإيثار، عندما يستطيع أن يبني اختياراته على أساس المسؤولية الإنسانية، أن يختار من أجل الهدف والغاية الإنسانية، يختار من قضية إنسانية بالرغم من المصالح والمنافع الذاتية، والحب هو القوة التي تدعو إلى أن يضحي الإنسان بجميع المنافع والمصالح من أجل وجود غيره، من أجل

(223) شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص 99-104.
(224) المرجع السابق، ص 120.
(225) المرجع السابق، ص 126-127.

وجود الآخرين حتى وإن لم يبق الإنسان. إن الإنسان يتحرر من سجن النفس بواسطة الحب، بواسطة الدين. وهذه مسؤولية الإنسان[226].

على هذا الأساس رأى شريعتي في التحرر الإنساني شرطاً لأي تغير جوهري في الحياة الإنسانية، وبذلك تصبح عملية التحرر من سجن النفس تعبيراً عن تغيير النفس الإنسانية التي تنتهي إلى تغيير الواقع ولا تتم -في رأيه- إلا من خلال الدين والعودة إلى المسؤولية الإنسانية. وطبقاً لهذا التحليل الذي قدمه شريعتي فإن عناصر التغيير لا تتحد على أساس العلاقة الجدلية بين طرفين هما المجتمع والفرد، وإنما تتحدد على أساس علاقة ثلاثية بين الخالق والمخلوق والواقع الاجتماعي.

ولما كان شريعتي يؤمن بأن الإنسان هو صانع نفسه ومجتمعه وتاريخه وعالمه، ويؤمن بأن ذلك يشكل رسالة إنسانية تاريخية، حملها الأنبياء على عواتقهم في الماضي، فإنه بعد خاتمية عصر الوحي صار من الضروري أن يحملها المفكرون[227]. وهؤلاء المفكرون هم (النجوم)، هم آحاد من الناس، آحاد من النوابغ، نجوم تسطع في المجتمع، يعرضون فكراً جديداً ونمطاً جديداً في جسد المجتمع، يقدمون رؤية جديدة لعصرهم. وطبقاً لشريعتي هم الذين يبدلون المجتمع من الشكل الفعلي إلى الشكل التالي، وينقلون النسق الحاضر للفكر والشعور والأخلاق والثقافة والعلم والحياة الاجتماعية إلى نسق آخر[228]. وعلى ذلك أعطي شريعتي اهتماماً خاصاً لدور الوعي في التغيير، مؤكداً على دور المفكرين بوصفهم قادة التغيير في المجتمع. ومع إيمانه بأهمية الاستقلال المعنوي والاستقلال الاقتصادي أساسيين جوهريين للتخلص من التخلف الاجتماعي، وإقراره بأن ثمة علاقة تبادلية بين الوعي والاستقلال المادي والاجتماعي والاقتصادي، رأى شريعتي أن حركة التغيير في المجتمع يجب أن تقوم على أساس مشترك وهدف موحد بين جميع مفكريها. كما ذهب

---

(226) المرجع السابق، ص123-129.

(227) شريعتي، علي. **العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص 155.

(228) شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص 151-152.

إلى أنه: ما لم يوقظ قلب الأمة، وما لم يجد ضمير الأمة وعياً اجتماعياً، فكل مدرسة وكل حركة سوف تبقى عقيمة ومجردة[229].

والمفكرون -حسبما يصفهم شريعتي- يختلفون عن طبقة المثقفين الذين يشكلون جماعة متميزة في مقابل الجماهير، فهم المتعلمون (ما فوق العوام)، والذين يشكلون عقل المجتمع، ويصنعون روحه ويحددون الفكرة السائدة في مرحلة تاريخية طويلة[230]. وهذا الوصف الذي قدمه شريعتي لطبقة الانتلكتويل بوصفها فئة قليلة (صفوة) تقف في مقابل (الجماهير) يبدو فيه أثر المفهوم الكلاسيكي للصفوة*. كما تبدو فكرته حول (المفكر المستنير) قريبة من فكرة (موسكا) الخاصة بظهور أقلية موجهة داخل الطبقات الدنيا تمارس تأثيراً كبيراً على الجماهير يفوق ذلك الذي تمارسه الطبقة الحاكمة[231]. غير أن ما تميزت به رؤية شريعتي، محاولة استكشاف الدور الاجتماعي للصفوة المثقفة في تغيير الواقع. فجاء تركيزه على هذه الصفوة على أساس أنها فئة ضمن المجموعات الصّفويّة المختلفة داخل المجتمعات النامية، ولكنها تتميز بقدرتها على إدارة الحياة ودفع المجتمع إلى القوة والتقدم والرفاهية وتحسين أوضاع الإنسان. وهذا بالطبع غير كافٍ لتحقيق التغيير الفعلي المنشود. وعلى هذا اختلفت رؤية شريعتي حول القوى الاجتماعية المحركة للتغيير الاجتماعي عن رؤية بعض مفكري اليسار الجديد الذين ظلوا يتعلقون بالطبقة العاملة بالمفهوم الماركسي

---

(229) شريعتي، علي. **العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص 100.

(230) المرجع السابق، ص 150.

(*) ظهر مفهوم الصفوة عند باريتو معبراً عن فئة قليلة تتميز بالتفوق في مجالات الذكاء والطابع والمهارة والقدرة والقوة..الخ، وعلى أساس تمتعهم بتلك الصفات يشكلون طبقة عليا بإمكانها قيادة المجتمع (سواء من موقع السلطة أم من خارجها). وهذا ما ركز عليه موسكا حينما حدد مهمة الصفوة في التوجيه السياسي للمجتمع (بمعنى التوجيه الإداري والعسكري والديني والاقتصادي والأخلاقي).
لمزيد من التفاصيل انظر: الحسيني، السيد. **علم الاجتماع السياسي: المفاهيم والقضايا**، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1981م، ص 88-94.

(231) المرجع السابق، ص 95.

على أنها الأداة الفاعلة للقيام بالثورة[232]، كما اختلفت رؤيته أيضاً عن وجهة نظر "رايت ميلز" التي ألقت بالمسؤولية على عاتق المثقف، وأكدت على دور المثقفين الفعّال في تغيير المجتمع[233]. ولكن شريعتي رأى أن المثقف لا يمكنه أن يتحمل على عاتقه عبء التغيير فالعالِم يمكنه ألا يكون سياسياً، ويمكن أن يكون فاقداً للوعي الاجتماعي لأنه مشغول بمهامه التخصصية[234].

وبرغم انتقادات شريعتي للمثقفين إلا أنه كان يعول على تحول بعضهم إلى درجة من الوعي، حين يدركون وضعهم ويحملهم إدراكهم الذاتي المسؤولية فيتصدرون بشكل مسؤول لقيادة شعبهم في العمل الاجتماعي الثوري والعلمي[235]. وبذلك يمكن للمثقفين أن يحققوا رسالة المفكر المستنير التي هي (حركة الحياة وهداية المجتمع وتغيير الإنسان وتحسين حاله). وهذا ما دعا شريعتي إلى القول بوجود علاقة ثنائية بين المثقف والمفكر، عامة و (خاصة على وجه ما). ولكنه يرى أنه ليس من اللازم أن يكون المفكرون متعلمين أو علماء[236]. ويعتقد بضرورة أن يخرج المفكر من وسط الجماهير (. . .ما لم يصنع الشعب من بينه أبطالاً وشخصيات جديرة بنفس السمات الشعبية المخلصة والأصيلة والصادقة، أو بالتعبير القرآني العميق (أميين)، وما لم يقدمهم إلى صفوفه الأولى، فإن حضور المتعلمين بالنيابة عنهم لن يستطيع أن يكفلهم أبداً[237].

بناء على ما طرحه شريعتي حول دور المفكرين في عملية التغيير الاجتماعي، يمكن القول أنه قد ركز على بعدين مهمين: **البعد الأول** يؤكد أن

---

(232) انظر: زايد، أحمد. **علم الاجتماع: الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية**، مرجع سابق، ص286.

(233) المرجع السابق، ص286.

(234) شريعتي، علي. **العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص155.

(235) Shariati, Ali. *Civilizaiton and modernization*, P.2

(236) شريعتي، علي. **العودة إلى الذات**، ص155.

(237) المرجع السابق، ص101.

القوى التي تسعى إلى تغيير الواقع لا تنتمي بالضرورة إلى موقع طبقي محدد، فالمفكر -المحرك للثورة- يمكن أن يخرج من بين العمال أو الفلاحين أو المثقفين، أو من أي فئة من فئات الشعب، يمكن أن يكون متعلماً أو غير متعلم، فقيراً أو غنياً، فليست هذه الخصائص مقياساً للحكم على مدى الالتزام الثوري للفرد. أما السمة الرئيسية التي يجب أن تميز المفكر -طبقاً لتصور شريعتي- أن يكون إنساناً ذا أيديولوجية واعية وبمقتضى حصوله على الأيديولوجية والوعي الطبقي يحصل على الوعي الاجتماعي؛ الوعي الخاص بالحياة لقد كان المفكر في التاريخ عبارة عن جميع الأشخاص الذين يحولهم وعيهم الخاص إلى حركة المجتمع وتوجيه جماهير عصرهم[238].

أما **البعد الثاني** فيوضح عدم اهتمام شريعتي بدور القائد الكارزمي الملهم الذي يمكنه قيادة حشود الجماهير من أجل التغيير. والمثير أن يتنازل شريعتي عن مفهوم القائد الملهم، وهو مفهوم له جذور في الفكر الشيعي، ليطرح مفهوم (المفكر المستنير) الذي يمكنه أن يتقدم الحركة الثورية ضمن قيادة مشتركة موحدة من جميع المفكرين. إذ رأى أن المفكر الأكثر وعياً هو المفكر السياسي، لذا أدخل صفة (مستنير) ليؤكد على أهمية الوعي للمفكر الثوري[239]. وعلى ضوء تلك المفاهيم التي قدمها شريعتي، طرح رؤيته حول التغيير الاجتماعي، حيث يسلم بأنه حينما ينجح المفكرون بفضل أفكارهم وعقائدهم وطريقة تفكيرهم في عملية التغيير، يعلنون عن بدء فترة جديدة، فيتحولون إلى فئة الانتلكشوال (intelletuals). وهذا مؤشر على أن الفترة قد تغيرت وأن المجتمع دخل فترة انتقالية تالية، ومن ثم تظهر نجوم جديدة بأفكار جديدة[240].

4 - المصادر الداخلية للتغير الاجتماعي

بحث شريعتي قضية أخرى تتعلق بالتخلف الاجتماعي والثقافي وكيفية

---

(238) Shariati, Ali. "Idiology," in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. 1989, p. 398.

(239) المرجع السابق، ص 154.

(240) شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص 152.

مواجهة حالة الجهل والركود والانحطاط المعنوي والفكري من خلال العودة إلى المصادر الثقافية الفنية الكامنة داخل المجتمع نفسه. ويطرح شريعتي فكرته بقوله: (...إن شعباً ما بإمكانه أن يبدل حالة الركود والتخلف وانحطاطه المعنوي والفكري إلى حالة التصنيع والإبداع المعنوي والأخلاقي الاجتماعي. بحيث يتمكن عبر جدارته، أي وعيه الثقافي، ووعيه التاريخي في تبديل موارده الثقافية التي هي في حالة ركود، وتبديل انحطاطه المعنوي والفكري إلى حالة التصنيع والإبداع المعنوي والفكري الاجتماعي[241]. وطبقاً لما طرحه شريعتي فإن عناصر التقدم توجد كامنة داخل المجتمع نفسه، أما وسائل التقدم فتتجدد بالوعي الثقافي-التاريخي الذي يمكن المجتمع من التحول إلى مجتمع عصري أصيل، وفي نفس الوقت خلاق وبناء. وعلى ذلك يتطلع شريعتي إلى تقدم المجتمع في اتجاه العصر الحديث دون أن ينفصل عن أصوله الثقافية، وهذا ما يجعله خلاقاً مبدعاً، لا أن يكون تابعاً مقلداً. (ليس أن يكون نسخة من مجتمع راقٍ آخر، بل يكون نفسه ذا تجربة مستقلة، وذا أصول وقواعد وفضائل أصيلة، وذا رسالة جديرة في حركة البشرية العامة نحو أهدافها)[242].

بذلك شخص شريعتي أزمة المجتمعات النامية التي سعت منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى طلب الثقافة الأوروبية، حيث أضحى المثقف في آسيا وأفريقيا على اتصال مباشر بمدارس أوروبا الفلسفية والثقافية والمعنوية، ثم ينقل الثقافة الغربية إلى شعبه، فكانت الشعوب تتصل بأوروبا بهذه الواسطة. ثم انتبه بعض الواعين إلى أنهم أصبحوا أفواهاً فاغرة تتلقف اللقم الثقافية التي ترميها أوروبا أمامهم. ومن ثم تحول المثقفون إلى مجرد (وسائط نقل)* على

---

(241) شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص 61.

(242) المرجع السابق، ص 62.

(*) عرض فرانتز فانون لهذه القضية في كتابه (معذبو الأرض) فأشار إلى أن (المستعمِر المضطهِد يبالغ في تماديه. أنه لا يكتفي بأن يلغي الوجود الموضوعي للأمة وللثقافة المضطهدتين، وإنما يبذل جميع الجهود اللازمة من أجل أن يحمل المستعمَر على الاعتراف بتخلف ثقافته التي استحالت إلى تصرفات غريزية وعلى الاعتراف بأن أمته لا وجود لها، ورأينا المثقف يرتمي ارتماءً محموماً على تحصيل ثقافة المستعمِر ويستخف بثقافته القومية. =

حد تعبير شريعتي. والمشكلة الحقيقية التي نتجت عن هذا الوضع، أن ما نقله المثقفون من محتوى واقعي لرسالتهم لا يمت لمجتمعاتهم بصلة، لا يمت لمصيرهم ولا لآلامهم ومتاعبهم بصلة. وربما كان ذلك المحتوى ذا قيمة ونافعاً وبناءً في محيطه، إلا أنه عندما ينتقل إلى مجتمع آخر يكون بلا معنى وبلا ثمرة ترجى منه[243]. وقد استنتج شريعتي من المسار التاريخي لتحديث الشرق والمجتمعات الإسلامية أن ما حدث قد أدى إلى تكريس التخلف والركود في تلك المجتمعات وعلى ذلك فإنه يؤكد أن السبب الرئيسي لتخلف الشرق هو ابتعاده عن مصادره المعنوية والثقافية[244]. وبهذا ظهرت التحولات التي أدخلها المستعمر الغربي على المجتمعات الشرقية في شكل تشويش ثقافي وتبعية سياسية واقتصادية.

يكشف التشخيص الذي طرحه شريعتي لأزمة المجتمعات النامية اتفاقه إلى حد كبير مع تشخيص منظري التبعية للسياق البنائي للتخلف، حيث اهتموا بالربط بين المكونات البنائية الداخلية والخارجية، ورأوا أن التخلف لم يكن ناتجاً عن ظروف مفروضة من الخارج على المجتمعات المحيطة فقط، بل اعتبروا التخلف انعكاس للتبعية التي تشكلت من مجموعة من الترابطات لعبت فيها الأبعاد الخارجية بدرجات مختلفة دوراً له طابعه الحتمي، وعملت المتغيرات الداخلية بدورها على دعم نمط العلاقات الخارجية[245]. وهذه الرؤية تبناها شريعتي تماماً، وظهرت في معالجته للمشكلات التي تعاني منها المجتمعات النامية. فذهب إلى أن أساس كل المشاكل والقيود التي تواجه المجتمعات المسلمة والبلدان غير الغربية ترتبط بمسألتين خطيرتين، **الأولى**: التشبه Assimilation الذي يعني أن يبدأ الشخص في تقليد أساليب شخص ما آخر عمداً أو بدون قصد، فينسى الشخص خلفياته الشخصية والثقافية

= – فانون، فرانتز. **معذبو الأرض**، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي، القاهرة: دار الجمهورية للطباعة، ط1، 1990م، ص224.

(243) شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص 63.

(244) المرجع السابق، ص 71.

(245) ليلة، علي. **العالم الثالث قضايا ومشكلات**، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985م، ص89.

والقومية، أو إذا تذكرهما، يتذكرهما باحتقار، ينكر ذاته بطريقة مفرطة من أجل تحويل هويته، على أمل الحصول على المميزات والعظمة التي يرى فيها الآخر. ويحاول المتشبه أن يخلص نفسه من الروابط -المخجلة في نظره- مع مجتمعه وثقافته الأصلية[246]. والمسألة **الثانية**: الاغتراب الثقافي، ويعني عملية النسيان، أو أن يصبح الإنسان غريباً مع نفسه أو غير مبال بذاته، وكذلك يفقد ذاته ويوجه الفهم من خلال شخص أو شيء آخر. وحينما يغترب الإنسان عن ثقافته فذلك يعني أنه ينفصل عن مجموعة التعبيرات العاطفية والدينية والأدبية والتاريخية والفنية والفكرية التي تشكل التقاليد والعادات والآثار التي تراكمت خلال التاريخ الطويل للمجتمع. وبذلك يغترب عن الطبائع والمميزات الاجتماعية وأنماط الحياة والعلاقات الاجتماعية والهياكل الاقتصادية للدولة[247].

والتشبه والاغتراب الثقافي صورتان عرضهما شريعتي كانعكاس للمشكلة الرئيسية التي يعاني منها العالم الثالث والعالم الإسلامي. تلك المشكلة التي يلخصها في أن المجتمعات الغربية أصبحت قادرة على أن تفرض علينا فلسفتها وطريقتها في التفكير ورغباتها وأفكارها وسلوكها إلى الحد الذي مكنهم من فرض رموزهم الضارية (الابتكارات التكنولوجية) في هذه البلاد التي تستهلك المنتجات والأدوات الجديدة. وتلك البلاد لا يمكن أن تضبط نفسها على السلوك الأوروبي وطرق التفكير الأوروبية أبداً، ومن هنا ظهرت الحضارة الموازيك Mosaic Civilization أو ما أطلق عليه شريعتي المجتمعات الزرافة Camelopard*[248]. ويعني بها مجتمعات العالم الثالث التي اختلقها الاستعمار الأوروبي بهدف سلب شخصية الشرقي، حتى يتمكن من السيطرة عليه بسهول، قد أدى ذلك إلى فصل المجتمع عن مصادره الثقافية

---

(246) Shariati, Al. *Civilization and Modernization*, p.2.

(247) Ibid., P. 5.

(*) اختار شريعتي التمثيل بالزرافة للتعبير عن تداخل السمات بالمجتمع، فالزرافة في شكلها تعد خليطاً يشبه البقر والجمل والنمر معاً. انظر: Ibid: p. 6

(248) شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص 83-84.

والتاريخية، وانتهى إلى غربة الجيل الحاضر عن مصادره الثقافية، ومن ثم انتهى بالمجتمع إلى التخلف*.

ومن المرجح أن اتجاه شريعتي في تحليل مشكلات العالم الثالث لا يختلف بأي حال عن اتجاهات معظم مفكري العالم الثالث الذين شُغلوا بهذه المشكلات، وإن اختلفوا حول بدائل التغير الاجتماعي، وليس من المبالغة القول بأن ما كتبه شريعتي وغيره من علماء الاجتماع في المجتمعات النامية قد فرض نفسه وأصبح رؤية جديرة بالتبني، أثرت بوجه عام في الاتجاهات النقدية الحديثة في علم الاجتماع الغربي ولهذا بدأ بعض المفكرين الغربيين يعترفون بالدور الذي مارسه العالم الغربي الرأسمالي ومازال يمارسه في استغلال العالم الثالث وقهره مما أدى إلى تخلفه وأعاق نموه وتقدمه، مما يحتم على شعوب العالم الثالث أن تنهض للثورة على العالم الرأسمالي، وهذا ما دعا إليه "جون ركس" الذي طالب بتغيير العالم أو بعبارة أخرى (تحديث العالم)[249].

ولكن ما هي السبل التي حددها شريعتي من أجل الفكاك من الانحطاط والتخلف الذي أصاب المجتمع؟ يعتقد شريعتي أن الانبعاث المستمر للمجتمع أمر محتمل، من خلال العقيدة والممارسة الدائمة للثورة، ولا يعني بالثورة الدائمة ما فهمه تروتسكي Trotsky، أي اشتداد الجماعة الثورية بشكل دوري في المجتمع، وبدلاً من ذلك قدم شريعتي ثلاثة مبادئ دينامية: الاجتهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والهجرة. تلك المبادئ في رأيه هي التي ستحمي الأمة الإسلامية من الهبوط على المدى البعيد لفترة زمنية غير محددة[250].

(*) هاجم شريعتي ما أسماه (علم الاجتماع الاستعماري) في أوروبا الذي ساهم في فصل الشرق عن تاريخه ليفقد شخصيته، ويلهث وراء الغرب مفتخراً ومضحياً، ويكون بنفسه مستهلكاً للغرب بحالة جنونية وعطش تام.

انظر: شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص 83-85.

(249) زايد، أحمد. **علم الاجتماع: الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية**، مرجع سابق، ص406-408.

(250) Akhavi, Shahrough. "Ali Shariati," in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. 1989, P. 371.

ومن ناحية أخرى اقترح شريعتي للتخلص من حالة الجهل والتخلف الاجتماعي أن يصل المجتمع إلى حالة من الإبداع الذاتي والانبعاث المعنوي والفكري، وعليه أن يسعى ليستغنى عن الإنتاج المعنوي الغربي للوصول إلى الاستقلال الأخلاقي والمعنوي، ولا يتم ذلك إلا من خلال الوعي[251]. ولذلك يقول شريعتي: (إن الشعب الذي لا يتمكن من الناحية الفنية من استثمار مصادره المادية فإنه يبيت جائعاً، وإن كان يمتلك المصادر المادية. كذلك الشعب الذي لا يتمكن من معرفة مصادره الثقافية والمعنوية وطريقة استخراجها، وتنقيتها، وتبديلها إلى طاقة بناءة، يبقي جاهلاً متخلفاً رغم تربعه على أكداس من المصادر الثقافية والمعنوية!)[252]. وهذا ما دعا شريعتي إلى التأكيد على العلاقة بين الاستقلال المعنوي والاستقلال الاقتصادي على أساس أن كليهما موكول بالآخر (علىّ أن أكون من ناحية الفكر والوعي ذا شخصية مستقلة أمام الغرب، لأحصل على هذه الشخصية أيضاً في الحياة المادية والاجتماعية والاقتصادية، كما أن عكس ذلك هو الصحيح أيضاً)[253].

5 - استعادة الذات لتأسيس التغير الاجتماعي

العودة إلى الذات هي سبيل التغيير والخلاص من التخلف، وهي الحل الذي يقدمه شريعتي بالنسبة للمسلم على المستويات كافة: المستوى الفردي ومستوى الأمة والمستوى العالمي. فهي التي تخلص المسلم من التقولب والاستقطاب والاتجاهات المحددة سلفاً[254]*. ويقتبس شريعتي فكرة هايدجر

---

(251) شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص 68.

(252) المرجع السابق، ص 67.

(253) المرجع السابق، 69.

(254) شتا، إبراهيم الدسوقي. **مقدمة العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص 22.

(*) عندما طرح شريعتي فكرة العودة إلى الذات، ازدادت عليه ضجة المفكرين المعاصرين، وصوروه رجعيّاً عابداً للتقاليد، وعندما عرفوا أن نيريرى وإيما سيزار يعتقدان في ضرورة أن نعود إلى ذواتنا، لم يشك أحد في صحة القضية. فتحولت العودة إلى الذات إلى (موضة)، وفسرت بحركة إحياء التراث الشعبي الإيراني (الفنون الشعبية والأمثال =

عن وجود الإنسان كموجود حي في المجتمع الـ (أنا)، والوجود الأصلي أو الحقيقي الذي يتبلور على طول التاريخ، وهو وجود تصنعه الثقافة فهو إبداع الفن وصناعة الحضارة. هذا الوجود الذي يميز الشخص عن غيره. وهو من صنع يد الإنسان، فالإنسان هو صانع هويته الإنسانية وشخصيته الثقافية، وعلى ذلك يرى شريعتي أن شعار العودة إلى الذات يقابله الدعوة الاستعمارية المضادة القائلة بإخلاء الذات[255].

واستناداً إلى ذلك رفض شريعتي مفهوم الإنسانية أو العالمية الذي طرحه الغرب، واعتبره كذبة يراد بها محو الشخصية الثقافية الحقيقية للمجتمع، حتى تمحى في إنسانية وهمية كاذبة لا وجود لها. وعلى ذلك قدم شريعتي شعار العودة إلى الذات في مواجهة هذه الصيحة الغربية المضللة[256]. وبهذا اتفق كلياً مع "فرانتز فانون" في رفضه الادعاء القائل بأن القومية مرحلة قد تجاوزتها الإنسانية، وإن الزمان الحاضر هو زمان التجمعات الكبيرة، بينما ذهب فانون إلى أن (التحرر القومي لا يبتعد بنا عن الأمم الأخرى بل إنه هو الذي يجعل الأمة حاضرة على مسرح التاريخ، ففي قلب الوعي القومي إنما ينهض الوعي العالمي ويحيا)[257]. وبذلك لا تلغي فكرة العودة إلى الذات التواصل الإنساني العالمي، إنما تعيد الوجود الموضوعي للأمة، كما تعيد صورة العلاقات المتوازنة بين الشعوب بلا تبعية أو استغلال*.

= الشعبية والأغاني والأناشيد والطقوس المحلية في العرس والحداد وغيرها) واعتبر شريعتي أن تلك الموضة التي تسربت إلى إيران من الخارج لا علاقة لها بمعرفة الذات الحقيقية التي طرحها حينما نشر مقالاً له بعنوان: "من أين ننطلق". انظر: شريعتي، علي. **العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص 229-231.

(255) المرجع السابق، ص 40.

(256) المرجع السابق، ص 48.

(257) فانون، فرانتز. **معذبو الأرض**، مرجع سابق، ص 223، 234.

(*) يقول شريعتي إنه حسب تعبير الغرب الذي قسم العالم ما بين بشر ومحليين، فالفرق بين الإنسان والمحلي هو الفرق بين الغربي والشرقي، وبذلك تكون العلاقة التي تجمع القسمين في إطار ما يعرف بالعالمية هي علاقة المستعمَر والمستعمِر، علاقة المنتج والمستهلك، علاقة بين من عليه أن يُتبع ويقلد وبين التابع المقلد. وكل هذه علاقات =

قصد شريعتي بفكرة العودة إلى الذات تحديداً العودة إلى المصادر الثقافية الإسلامية. ومن ثم طرح تصوراً مرحلياً لتحقيق هذا الهدف، **المرحلة الأولى**: تتعلق بالفرد، وهي مرحلة بناء الذات الثورية، ويعني بها تربية الذات ثورياً، و**المرحلة الثانية**: وهي لا تنفصل عن المرحلة الأولى. وتتمثل في تصحيح مفاهيم الدين في المجتمع. وهنا يدعو إلى تصحيح التشيع السائد في المجتمع الإيراني (التشيع الصفوي التقليدي)، أما التشيع الصحيح فهو (التشيع العلوي الثوري)، أما **المرحلة الثالثة**: فتتمثل في العمل على قيام إسلام عالمي أممي لا تكونه قومية أو نعرات مذهبية، بأن يكون الإسلام الرسالي هو الجنسية وهو الوطن، وينبغي أن تسكت الخلافات المذهبية تماماً[258]. وعلى ذلك كانت دعوة شريعتي بالعودة إلى الذات في الأساس تمثل دعوة إلى تجديد المذهب الشيعي من أجل التواصل مع الشعوب الإسلامية بهدف تغيير واقع العالم الإسلامي كله.

وقد رسم علي شريعتي عدة خطوات محددة لبناء الذات الثورية، وجعل الخطوة الأولى في طريق بناء الذات هي تقوية الذات حتى لا تسقط فريسة الاغتراب عن الذات. ذلك الاغتراب الذي سببه التقليد الموروث والتقليد العصري الذي أملته علينا القوى الاستعمارية .وعلى ذلك فسر شريعتي "بناء الذات" بأنه النضج المتناسق لأبعاد ثلاثة: المساواة والحرية والإيمان. واقترح ثلاثة أساليب تربوية متناسقة لتأكيد هذه الأبعاد بشكل متوازن وهذه الأساليب هي العبادة والعمل والنضال الاجتماعي. وتتحقق الوحدة بين المفاهيم الثالثة من خلال الثورة الفكرية، حينما يخوضها الإنسان بنفسه وبإخلاص وأن يجعل هذه الأصول الثالثة ملكة فيه ممتزجة بفطرته[259].

ورأى شريعتي أن الوصول إلى هذه الدرجة من بناء الذات فكرياً ووجودياً

= كاذبة يراد بها إقامة قطبين عدوين متنافرين لصالح القوى ولضرر الضعيف. وفي إطار هذه العلاقة يعتبر الغربي نفسه عقلاً والشرقي إحساساً وشعوراً.

(258) شريعتي، علي. **العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص 25-26.

(259) شريعتي، علي. **بناء الذات الثورية**، مرجع سابق، ص 91-99.

لا يمكن الوصول إليها عن طريق الكتاب أو عن طريق البحث في النظريات الحديثة، إنما يحتاج ذلك إلى العمل، والعمل لا يقوم بمساعدة الكتاب في هذا المجال فحسب، لكنه يمنع انحراف الإنسان ويحول دونه، فهو مثل الكتاب منبع للوعي وللحصول على حقيقة وتجربة معنوية أخرى، فالكتاب يجعل العمل مصحوباً بالوعي الفكري، أما العمل فيثبت الفكر على أرضية واقعية ويصحح مساره[260]. ومن ثم نظر إلى النضال السياسي والاجتماعي بوصفه أداة لبناء الذات، حيث يعد النضال الاجتماعي أعظم العوامل التي تكون الوعي الذاتي عند المفكر الثوري، أما النضال السياسي فهو الذي يجعل المفكر عارفاً بـ (نصوص الناس) ورغباتهم واحتياجاتهم وجوانب القوة وجوانب الضعف منهم، ويخلصه من مرحلة التعالي على الناس، ويعلمه أيضاً العمل الأيديولوجي ويهبه الفاعلية، ويعلمه اللغة التي يتفاهم بها مع الجماهير، وهي اللغة التي تعد أداة القيام برسالة المفكر في مجتمعه[261].

واستخلص علي شريعتي من كل ذلك أن "معجزة الإيمان والوعي" هي التي تجعل أناساً مستعدين أن يموتوا على أساس من إيمانهم. ويأملوا أن تتألق شرارة العشق والوعي في قلب هذا الجمود، وفجأة يذوب الجمود. ومن بين الانحطاط والجهل وعدم الأصالة وعدم المسؤولية يقوم فجأة مجتمع ذو جسد واحد وهدف واحد وحركة واحدة على أساس وعي مقترن بالعشق والقوة[262]. وبهذا عبر شريعتي عن قضية العودة إلى الذات انطلاقاً من الإسلام باعتباره مصدراً للوعي، مؤكداً على ضرورة الإصلاح الديني وضرورة الوعي المرتكز على أسس النهضة الإسلامية.

6 - الدين ودوره في إحداث التغير الاجتماعي

يعتقد شريعتي أن الدين جاء لخدمة الإنسان لا لتسخيره وإذلاله وجعله مخلوقاً مسلوب الإرادة. فهو يتمسك بالدين سلاحاً بيده في صراعه

(260) المرجع السابق، ص 102-115.
(261) المرجع السابق، ص 116.
(262) المرجع السابق، ص 34.

الاجتماعي، وصراعه ضد الطبيعة، وفي كفاحه من أجل صيانة إنسانيته التي تتعرض لعملية مسخ وتشويه متواصلة بسبب انحطاط الثقافة الغربية من جهة، وبسبب المفهوم الرسمي السائد للدين الذي يكبل الإنسان ويقمعه[263]. من هذا المنطلق صاغ شريعتي رؤيته لدور الدين في التغير الاجتماعي، حيث تناول العلاقة بين الدين والمجتمع خلال بحثه عن العوامل التي أسست للانقسام والثنائية في المجتمع الإنساني ومهّدت لهما، فأرجع تلك العوامل إلى الفعل البشري الإرادي. حيث كان التحول الأول في التاريخ البشري الذي قسم المجتمعات البشرية إلى قطبين متصارعين، جماعة تكافح ضد الجماعة الأخرى دائماً. ويعتقد شريعتي أن القطب المانع للرقي البشري كان هو القطب المؤسس للانحطاط، لاستغلال الإنسان، للفساد، للجهل، للعبودية، للتسلط، للجمود والركود، للتمييز القومي والعنصري، صانع الخرافات والشعوذات لمصلحة جماعة خاصة[264]. ومن خلال تلك الثنائية الإنسانية ظهرت ثنائية إلهية تمثلت في ذاتين متضادتين (الخير والشر - النور والظلام) ثم تطورت المجتمعات الإنسانية إلى شرك اجتماعي ثلاثي الأبعاد (سياس-اقتصادي-ديني) حيث تحالفت السلطة والمال والكنهوت لترسيخ النظام الطبقي الاجتماعي الجديد، وعلى ذلك ظهر الشرك الديني ليبرر هذا النظام التعددي، وبذلك شكلت الرؤية الكونية الدينية انعكاساً للنظام الاجتماعي على النظام الإلهي[265].

ولعل ما يلفت الانتباه في تصوير شريعتي لمسار التغير الاجتماعي في المجتمع الإنساني الأول البسيط هو توضيحه للآليات التي حولت المجتمع إلى بناء أكثر تعقيداً، حيث تفاعلت مجموعة من القوى المتحالفة في عمليات مختلفة مما ساعد على نمو التغيرات التي طرأت على الحياة الإنسانية، وهذا يعني أن مجموعة من العوامل كانت وراء التغير الاجتماعي، وكلما انتقلت المجتمعات إلى صورة أكثر تعقيداً ابتعدت عن الفطرة الإنسانية وظهرت فئات

(263) كوثراني، وجيه. «هكذا تكلم علي شريعتي»، مرجع سابق، ص 149.
(264) شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص 40.
(265) المرجع السابق، ص 47.

تسيطر على فئات أخرى. ومن ثم ظهرت أشكال من الظلم والتفاوت الطبقي والتحالف الثلاثي بين السلطة والمال والكنهوت. ومن هنا يمكن أن نفهم قول شريعتي: (إن مجتمعاً وضيعاً غير واعٍ، حتى وإن كان له دين متطور راقٍ، فإنه لن يتمكن من الرقي، بل يحط من مستوى دينه الراقي، ويضغطه في قوالبه الملوثة الضيقة ويمسخه، والعكس صحيح)[266]. ومعنى ذلك أن هذا الشرك الاجتماعي المتمثل في تحالف السلطة والمال والكنهوت دائماً ما يعوق تقدم المجتمع من خلال استغلال الدين.

على هذا الوجه رأى شريعتي أن الواقع الاجتماعي والسياسي قد انعكس على النسق الديني للمجتمع. فقامت الطبقات والجماعات (في الشرك الاجتماعي) بتبرير الاختلاف في الوضع الاجتماعي باختلاف الذات الإنسانية وجذورها العنصرية، وبحثت لتبريرها عن أساس وجودي عالمي اعتقادي هو الشرك الديني. ويلخص شريعتي فكرته بالقول: (إن آلهة الأرض هي التي خلقت آلهة السماء)[267]. وأراد شريعتي إثبات أن الرؤية الكونية للإنسان لها تأثير مباشر في عمله، وفي عقيدته، وفي سلوكه الاجتماعي، وفي حياة الإنسان الفردية والاجتماعية، لذلك استخدم ثنائية هنري برجسون حول "المجتمع المغلق" و"المجتمع المنفتح"، ليؤكد أن الرؤية الكونية للفرد تتحدد طبقاً لأبعاد مجتمعه المتميزة المعنوية منها والمادية. فالعالم الخارجي في نظر الفرد هو الصورة المنعكسة للمجتمع والطبقة. ومن هنا رأى شريعتي أن العالم الخارجي يكون في نظر الإنسان الذي يعيش في مجتمع مغلق عالماً محدوداً صغيراً راكداً، وعلى العكس يرى الإنسان المنتمي إلى مجتمع منفتح العالم واسعاً غير محدود وفي تغيير مستمر[268].

بهذا اتفق شريعتي مع سارتر في قوله: كل شخص يعيش وفق معرفته للكون، فالفرق بين الأشخاص هو على أساس رؤيتهم للكون وعلى ضوء ما يفهمونه عن الكون. وفي الوقت نفسه رفض شريعتي الرؤية الكونية لسارتر

(266) المرجع السابق، ص 159.
(267) المرجع السابق، ص 48.
(268) المرجع السابق، ص 27.

لأنها تصور الكون داراً للحمقى، لا شعور اً ولا إدراكاً لها، حيث الإنسان هو العنصر الوحيد الذي توصل إلى الوعي في هذه الدار التافهة التي لا هدف لها ولا غاية[269]. وبلا شك أن رؤية سارتر تتعارض مع الرؤية التوحيدية للكون التي آمن بها شريعتي ورأى أنها (تنفي التضـاد في المجتمع والعنصر البشري وما بين الطبيعة وما وراء الطبيعة والإنسان. . .وتهب الإنسان معنى ووعياً وهدفاً. وبذلك تنفي تفاهة العالم وعبثه، وخسة الإنسان وكذلك تنفي الإلحاد المادي. وعلى ذلك إذا أردنا أن نتكلم بلغة القرآن، فالتوحيد يهب للإنسان "الحكمة" و"الميزان" و"الإسلام"[270].

على هذا النحو أكد شريعتي أهمية الرؤية الكونية للإنسان وللمجتمعات، فكل حضارة تتميز برؤية كونية خاصة تصبغ هذه الحضارة بروح عامة هي سمة الحضارة، وعلى هذا الأساس ميز شريعتي بين المجتمعات طبقاً للرؤية الكونية السائدة في كل مجتمع. موضحاً أن الرؤية المادية للكون تؤدي إلى النتائج نفسها التي تؤدي إليها الرؤية الدينية التقليدية السائدة في العالم. فطبقاً للرؤية المادية فإن العالم تافه لا شيء ولا حد له ولا معنى، وطبقاً للرؤية الدينية التقليدية، فإن الإنسان لعبة بيد مشيئة الإله أو الآلهة تحركه أينما تريد، وذلك نوع من عدم أصالة الإنسان وتؤدي إلى تفاهة الإنسان ونفي ذاته[271]. وعلى ذلك تتساوى الرؤية المادية والرؤية الدينية التقليدية في مقابل الرؤية الدينية التوحيدية، تلك الرؤية التي اعتبرها شريعتي أكثر الرؤى علمية وإنسانية وأفضلها منطقاً ورقياً[272].

بهذا التحليل لطبيعة الرؤية الكونية الدينية في المجتمعات الإنسانية المختلفة يبدو مفهوم شريعتي للإنسان والمجتمع والتاريخ جدلي وديناميي وتطوري، إذ ينظر للإنسانية على أنّها مجموعة من الكائنات المتناظرة المتجادلة، وفي إطار هذا التناقض بين القطبين الإنسانيين يقف الإنسان ذو

(269) المرجع سابق، ص 30-31.
(270) المرجع السابق، ص 58.
(271) المرجع السابق، ص32-37.
(272) المرجع السابق، ص 38.

البعدين المتناقضين بأهدافه الحيوانية المتواضعة من ناحية، ومسعاه للقيم الرفيعة لتجاوز حالته فيتجه نحو الكمال المطلق (الله) من ناحية أخرى. وهذا التذبذب التطوري الدائم في الإنسان يمزقه بين قوتين في اتجاهين معاكسين بسبب طبيعته الثنائية. وعلى ذلك يخضع الإنسان بشكل أكيد لحركة تطورية حتمية ليس لها نهاية في نفسه[273]. وبالمثل يخضع المجتمع لهذه الحركة التطورية المستمرة نفسها.

لذلك يعتقد شريعتي أن التغير الاجتماعي المنشود من أجل تقدم الإنسانية يعتمد على التوحيد الطبقي والإنساني ومقاومة المادية، لإنقاذ الطبيعة من انحطاط المعنى الوجودي ولتوعية الإنسانية بعظمة رسالتها، ليتحمل الإنسان مسؤوليته أمام الطبيعة ومسؤولية تقرير مصيره ومصير بنى نوعه[274]. ولكي يتحقق ذلك، فيجب أن تسود الرؤية التوحيدية للكون في المجتمعات الإنسانية. وبهذا ينتقل شريعتي من المعنى الاصطلاحي (للتوحيد) كما يُستخدم في علم الكلام لتأكيد وحدانية الله، إلى معنى أكثر شمولاً يشير إلى نوع من الالتزام والمسؤولية الاجتماعية التي تهب المجتمع التوحيد، أي الوحدة والتناغم. حيث قدم شريعتي هذا المنطلق البسيط للتوحيد بأنه إذا كان الله واحداً، فالإنسانية يجب أن تصبح واحدة لتعكس وحدة الله في وحدة البشرية.

يتضح مما سبق أن شريعتي عندما ناقش موقع الدين ضمن عوامل التغير الاجتماعي، لم يقرر حكماً عاماً يقضي بأن الدين في أيّ صورة من صوره وفي كل الظروف يمكن أن يمثل عاملاً للتغير الاجتماعي. إذ يعتقد أن الدين (أي دين) نوعان، أحدهما ضد الآخر، حتى الإسلام فهناك (إسلام منحط) يُوجد الرجعية والتخدير، ويبرر الوضع القائم في التاريخ دائماً. كما أن هناك إسلاماً ثورياً كافح بعنف، إسلام له رؤية حقيقية إنسانية وما وراء الإنسانية، كان أول أمنية فلسفية وأول روح لهذه النهضة. وقد تم إبادتها في التاريخ بعد

---

(273) Irfani, Suroosh. "The Progressive Islamic Movement," in Asghar Khan, Mohammad, ed. *Islam, Politics, and the State: The Pakistan Experience*. New Jersey: Zed Books, 1985, P. 53.

(274) شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص48.

ذلك باسم الإسلام نفسه[275]. وعلى هذا النحو رأى شريعتي أن الدين يمكن أن يكون تارة بمثابة إيديولوجية، وتارة أخرى بمثابة تقاليد اجتماعية Social Customs، وفي الحالة الثانية ينطبق على الدين التعريف الذي قدمه "دوركايم" : (الدين عبارة عن ظهور العقل الجمعي). وهذا بالطبع تعريف الدين التقليدي لا الدين الأيديولوجي. حيث يمثل الدين التقليدي تجسيداً للعقل الجمعي لمجتمع ما، وهو عبارة عن صلة تحقق الاستمرار القومي لمجتمع ما خلال عدة أجيال أو قرون أو عدة فترات[276]. وفي هذه الحالة يمثل الدين أحد عوامل استمرار الوضع القائم وثباته. ويتحول الدين إلى عامل انحطاط للمجتمع عندما يستخدم أداة لسلب إرادة الإنسان، وهنا يشير شريعتي إلى الجبر القائم على القضاء والقدر الذي ساد في عصور انحطاط الأمة الإسلامية، وكان سبباً في ركود كل أنشطتنا الاجتماعية وشللها[277].

لكن ذلك ليس مبرراً لنفي الدين بدعوى تخليص المجتمع من انحطاطه، فطبقاً لشريعتي يجب إعادة فلسفة التوحيد إلى الواقع الاجتماعي والربط بين الدين والحياة بوصفه وسيلة للتغيير في المجتمع[278]. ويستدعي ذلك أن يتحول الدين إلى عقيدة منتخبة بصورة واعية وفقاً للاحتياجات الموجودة والعينية. حينئذ يصبح الدين أيديولوجية يشعر بها الإنسان الواعي طريقاً لتغيير الوضع القائم الذي ينتقده. ويتحول من كونه سنة اجتماعية إلى أيديولوجية ثورية يمكنها أن تغير صورة المجتمع نحو الأفضل[279]. بهذه الصورة يتحول الدين إلى عامل حاسم للتقدم الإنساني. ومن هنا ذهب شريعتي إلى أن الوعي الأيديولوجي هو الذي يحدث (الحركة)، والحركة هي التي تصنع المجتمع الجديد، المجتمع الحي المتحرك كجسد وصاحب هدف، وهنا تكون الحضارة قد ظهرت. ويكون أفراد البشر الذين بلغوا هذه المرحلة هم

---

(275) Shariati, Ali: *Idiology*, P. 390.

(276) Ibid., p. 391.

(277) شريعتي، علي. **العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص 102.

(278) المرجع السابق، ص 204.

(279) Shariati, Ali. *Idiology*, p. 392.

الحضرون بالمعنى الحقيقي للكلمة ولو لم يتغير الشكل الظاهري للمدن والمنازل والملابس والزينة بعد. فالأرضية مهيأة لتنضج كل آثار الحضارة المتقدمة والثقافة الفياضة ومظاهرهما، إنها تحتاج إلى زمن فحسب ولن يكون زمناً طويلاً[280].

يكشف ذلك عمق إيمان شريعتي بالالتزام الأيديولوجي لذا يقول: إن (الإنسان يستطيع عن طريقة أيديولوجية اجتماعية أن يغير نظامه الاجتماعي إلى النظام الذي يريد، يستطيع أن يغير نفسه بالعمل في حقل ذاته إلى الإنسان الذي يريد، ومن هنا فإن بناء الذات واقع عملي عيني شأنه شأن بناء المجتمع وبناء الطبيعة ويزيد عليه أنه رسالة إنسانية)[281]. وبذلك يتبين اقتناع شريعتي بضرورة الإيمان الأيديولوجي الراسخ من أجل تعزيز العمل الثوري ودعم حركات التغيير الاجتماعي. ومن هنا جاء حماسه الشديد لتقديم الإسلام في صورة أيديولوجيا ثورية. فطرح مصطلح "إسلامولوجي"* الذي يشير إلى الإسلام كعقيدة ثورية لعبت دوراً في إحداث التغير الاجتماعي، ويصور الإسلام فكرة وحركة تاريخية إنسانية فكرية. ومن ثم يعتبره مدرسة فكرية تعد علة تؤثر في رؤية المسلم الاقتصادية والسوسيولوجية والفلسفية وحتى الفنية، كما تؤثر في علاقة تلك الأشياء بعضها ببعض[282]، وعلاوة على ذلك تخلق الحركة وتبنى القوة الاجتماعية وتعطي الشخص رسالة دينية والتزاماً ومسؤولية[283]. وتلك هي الروح الحقيقية للإسلام التي نادى شريعتي بالعودة إليها.

ولما كان شريعتي يؤمن أن الإسلام والتشيع الأصيل، بل كل دين لا

---

(280) شريعتي، علي. **العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص 151.

(281) علي شريعتي. **بناء الذات الثورية**، مرجع سابق، ص 89.

(*) يقصد شريعتي بمصطلح Islamology معرفة الروح الإسلامي وفهم توجهه، فالإسلام ليس ثقافة فحسب ولكن نظام للإيمان ويعتقد شريعتي أن الإسلام عندما تحول إلى معرفة ثقافية مجردة (مجموعة من العلوم الدينية) فقد قدرته وقوته على خلق الحركة والالتزام والمسؤولية والوعي الاجتماعي وبذلك أوقف عن التأثير على مصير المجتمع البشري.
انظر: -Shariati, Ali: *Islamology*, P. 208

(282) Ibid., pp. 6 - 7.

(283) Ibid., p. 12.

يستطيع أن يستعيد نقاوته وأصالته الأولى، إلا حين يستعيد دوره الاجتماعي والروحي والسياسي. ويستعيد فاعليته وواقعيته وأهدافه التغييرية، فهذه الفعالية الاجتماعية هي جوهر كل دين. وبدونها يفقد الدين قيمته، بل يتحول إلى أداة تكرس الظلم والفساد[284]. لذلك قرر أنه (ينبغي أن يُطرح الإسلام بعيداً عن صورته المكررة والتقاليد اللاوعية العفوية وهي أكبر عوامل الانحطاط. وينبغي أن يطرح في صورة إسلام باعث للوعي، تقدمي ومعترض، وأيديولوجيا باعثة للوعي وقائمة بالتنوير...)*[285] وعلى ذلك، ذهب شريعتي أنه: (عن طريق تغيير ما، يتحول الإسلام من صورة تقليد اجتماعي إلى صورة أيديولوجية، من صورة مجموعة من المعارف العلمية تدرس إلى إيمان واع، ومن صورة مجموعة من الشعائر والطقوس والأعمال التي تؤدي لنيل ثواب الآخرة إلى أعظم قوة تهب الإنسان قبل الموت بالمسؤولية والحركة والميل إلى التضحية ويتحول إلى مادة عظيمة تستخرج الوعي والعشق من صميم المجتمع**. وبذلك يتحول الجمود فجأة إلى حركة والجهل إلى وعي، والانحطاط إلى بعث وحركة ونهضة، وبذلك يعود المفكر سواء أكان دينياً أم علمانياً إلى ذاته الواعية الإنسانية القوية، ويقف في مواجهة الاستعمار الغربي، وبقوة الدين يوقظ مجتمعه ويحركه[286].

---

(284) شريعتي، علي. **العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص 51.

(*) لذلك دعا شريعتى إلى التوقف عن التقاليد البعيدة عن روح الإسلام مثل إنشاد الروضة (أي قراءة سير آل البيت ومقاتلهم في المناسبات)، والضرب على الصدور بالسلاسل في ليلة عاشوراء وغيرها من البدع التي التصقت بالتشيع. انظر: المرجع السابق، ص 57.

(285) المرجع السابق، ص 52.

(**) من هنا قدم شريعتي العبادات الإسلامية بصورة أكثر إيجابية، وابتعد عن التفسير الفقهي للعبادات كمناسك وشعائر مجردة ومن ثم بحث عن تفسير حقيقة العبادة بهدف الكشف عن دورها في حياة الفرد والأمة، دورها في تشكيل الإنسان المسلم ودورها في مساعدة المسلمين للخروج من أزمتهم المعاصرة. وعلى سبيل المثال قدم شريعتي (رحلة الحج) بوصفها رحلة مليئة بالحركة والمسئولية تقود المسلم إلى التأمل وتنتهي به إلى معرفة قيود نظام الحياة العصرية القائم على المادية وتمكنه من استعادة وعيه الذاتي.
لمزيد من التفاصيل:
- Shariati, Ali. Hajj. *Pilgrimage*. www.shariati.com/books,1997- 2003.00/06/25

(286) شريعتي، علي. **العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص 52.

وقد لاحظ شريعتي أن أصحاب السلطة والقوى الرأسمالية لا يهددها خطر أكبر من خطر الأيديولوجية لأنها السبيل إلى التغيير[287]. ولذلك تقف الأيديولوجيا الدينية الواعية في مواجهة فريقين نقيضين "الرجعيين" و"العصريين"؛ الدينيين التقليديين* والماديين العلميين، وهما كمااستنتج شريعتي يتساويان في جبريتهم. فكلا الفريقين ينتهي إلى نوع من الحتمية الجبرية التي رفضها شريعتي، ولذلك انتقد التفسير الماركسي الذي وضع كل نوع من التقدم أو الثورية على كاهل التطور الحتمي لأدوات الإنتاج و"المسيرة التكاملية للتاريخ على أساس الصراع الجدلي" مما أفضى إلى نوع من التواكل والقدرية والتفويض المادي وجعل المفكرين من المؤمنين بالقضاء والقدر[288]. وسعى شريعتي إلى إثبات عدم صدق فكرة الجبر (المادي والديني على السواء)، من خلال أدلة علمية وتاريخية واستناداً إلى تفسيرات قرآنية كذلك. وطبقاً لذلك أسند شريعتي فلسفة تاريخ الإسلام إلى ما أسماه الحتمية العلمية. وهذا في رأيه يتيح إمكانية الاستفادة من علم الأنثروبولوجي وعلم الاجتماع والاقتصاد والسياسة بوصفها علوماً تطبيقية مفيدة لفهم حقيقة التطور التاريخي في الإسلام[289].

في هذا السياق طرح شريعتي فكرته حول إمكانية حدوث التغيير الاجتماعي من خلال صعود أيديولوجية إسلامية ثورية. حيث يؤمن أنه منذ فجر التاريخ كانت النبوة تمثل حركات أيديولوجية تأخذ بالمجتمعات الإنسانية

---

(287) Shariati, Ali. "Idiology," in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. 1989, P. 398.

(*) انتقد شريعتي رجال الدين التقليديين الذين لا يقفون في المنبر ليحدثوا الناس، ويعتبرون المنبر دون مستواهم. ورأى في ذلك إحدى علل انحطاط الإسلام وضعفه. وصورة للرؤية الدينية المنحطة والمبتذلة. وإذا اعتلى أحدهم المنبر تعسف الدين تعسفاً شديداً ليوفق بينه وبين الدولة، وإذا رأوا حرمة الدين تذهب ويفصل بينه وبين الحياة بجرة قلم. لا يتحركون، فهم في رأيه وعاظ السلاطين. انظر: المرجع السابق، ص 204.

(288) شريعتي، علي. **العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص 104.

(289) Akhavi, Shahrough. "Ali Shariati," in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. 1989, P. 369.

نحو الهداية باسم الدين، وكان جميع زعماء الأديان أميين من بين الجماهير، من الرعاة، من العمال المحرومين، ضحايا النظم المستبدة، لم يكن أي من الأنبياء فليسوفاً، أو فناناً، أو عالماً، أو أديباً. كان الأميون على طول التاريخ مظهراً للأيديولوجيات. والمفكرون الأحرار هم من غير الفلاسفة وغير العلماء، هم الذين يولدون من وسط الجماهير مثل الشرارة التي تنير الأفكار، يخلقون الحركات والحماس في فترات الركود، وينشرون التقليد الجديد، ويغيرون المصير، ويحولون حتمية التاريخ ويحملون عبء خلق وبناء مصيرهم الخاص وبنائه. بينما الفلاسفة والفنانون والعلماء كانوا دائماً من حاشية القوى الحاكمة يبررون مواقفها[290]. ويعتقد شريعتي أن حركات المفكرين الأحرار فيما بعد عصر النبوة، كانت حركات أفراد بسطاء من بين الجماهير استطاعوا بمعجزة الأيديولوجيا أن يقرروا مصيرهم الخاص ويصنعوا المسؤولية الإنسانية الواعية[291].

استناداً إلى ذلك رأى شريعتي -خلافاً للرؤية الماركسية- أنه في البلاد التي ابتليت بوباء الاستعمار شكل الدين مادة محركة في الحركات المضادة للاستعمار، في الدول الإسلامية وحتى في الشرقين الأوسط والأقصى (البوذيون في الصين وحركة ماكاريوس وحركة الهنادكة في الهند)[292]*.

---

(290) Shariati, Ali: "Idiology," in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. 1989, P. 400.

(291) Ibid., p. 401.

(292) شريعتي، علي. **العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص 92

(*) لتأكيد رؤيته أعطى شريعتي مثلين لدور الأيديولوجية الدينية في التغيير والتحول التاريخي في حياة الأمم. وعلى خلاف ما يقال عن قيام النهضة الأوروبية على أساس سلب الدين وإنكاره، رأى شريعتي أن ذلك غير صحيح، بل أن تحول دين منحط وزاهد (الكاثوليكية) إلى دين معترض منتقد وساع ومرتكز على الحياة (البرتستانتية) هي التي أوجدت الحضارة الحديثة، أما المادية ومخالفة الدين فلم تكن موجودتين في عصر النهضة. بالإضافة لذلك يرى أن من أسباب نجاح النهضة الأوروبية الرجوع إلى المصادر الثقافية اليونانية التي ظلت مجهولة في القرون الوسطى. أما المثال الثاني فيرتبط بالتغير الجذري الذي حدث في إيران بعد دخول الإسلام، فالإسلام حينما دخل إيران كان بمثابة أيديولوجية والذين أسلموا من الإيرانيين كانوا على درجة كبيرة من =

وطبقاً لذلك رأى أن العودة إلى الإسلام الحقيقي يكون من خلال القادة. ومن قبل المفكرين التقدميين وليس من قبل العلماء. فعصر النهضة الإسلامية والإصلاح والتنوير يأتي من قبل المفكرين وليس من قبل رجال الدين. المفكرون الذين يدركون تناقضات المجتمع الداخلية. ومن هنا ركز شريعتي معظم اهتمامه في تنبيه المثقفين والشباب المتعلم أن الإسلام عقيدة ثورية، وأعطى الأدلة من علم الاجتماع والتاريخ، وتاريخ الكفاح الثوري في القرن العشرين[293].

استعان شريعتي بما قدمه من تفسير لفكرة الأيديولوجيا الدينية الواعية، في تجديد معنى التشيع. وبدأ يصف هذا النوع من الإسلام كأيديولوجية ثورية قادرة على تعبئة الجماهير للأهداف السياسية، وبذلك بات التشيع في نظره يعبر عن أيديولوجية سياسية[294]. ومن ثم أعرب عن قناعته بأن المذهب الشيعي شهد فجوة واسعة تفصل بين ماضيه وحاضره. فالمذهب الشيعي الأصلي كان حركة فكرية تقدمية إسلامية، علاوة على كونه قوة اجتماعية نضالية، فكان أكثر الطوائف الإسلامية ثورية وأكثرها التزاماً، إلا أن كل الفرق الشيعية في النهاية اعتقدت في (الغيبة) وفي (منقذ موعود). وهكذا عكس مذهب الانتظار هذه الفجوة بشكل كبير[295].

وعلى هذا الأساس أعاد شريعتي تفسير عقيدة الانتظار الشيعية رمزاً للاحتجاج الديني الثوري. ورأى في التفسيرات التقليدية الشائعة صورة خاطئة

= الاعتقاد والالتزام، ولذلك نبذوا الإيرانية والزرادشتية -دين إيران التقليدي- وتركوا التقاليد والعقل الجمعي وانضموا تحت لواء الإسلام بصورة واعية. انظر: شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص 86.

- Shariati, Ali: "Idiology," in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. 1989, p. 393.

(293) Irfani, Suroosh. "The Progressive Islamic Movement," in Asghar Khan, Mohammad, ed. *Islam, Politics, and the State*. 1985, P. 4.

(294) Dabashi, Hamid. "Ali Shariati,". in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. 1989, P. 374.

(295) Shariati, Ali. Intizar. "The religion of Protest," in Donahue, John J. ed. and John L. Esposito eds. *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. 1982, P. 297.

لتلك العقيدة قد تناقض كثيراً من المعتقدات الإسلامية والأحكام القرآنية، وبشكل خاص فيما يتعلق بمسؤولية الفرد تجاه المجتمع والتاريخ[296]. وهذا التفسير الخاطئ الذي ظهر في بداية عصر (الغيبة)* في الثلث الأخير من القرن الرابع الهجري، جعل للمذهب الشيعي فلسفة سياسية واجتماعية خاصة، هي سبب هبوط الناس، واحتقار الإرادة الإنسانية الحرة، حيث تنفي المسؤولية الاجتماعية، وحرية الفكر الإنساني. وعلى ذلك رأى شريعتي أنه خلال عصر الغيبة ظهر نوع سلبي من التشييع، وسيطرت قوى الشر الثلاثي (الديني والسياسي والاقتصادي) على المجتمع. حيث تم قمع الاجتهاد الفقهي، وغاب الفهم الحقيقي للاعتقادات الشيعية، فظهر معنى معاكس لفكر الانتظار[297].

أما التفسير الذي قدمه شريعتي لعقيدة الانتظار فيقوم على أساس تصوير الانتظار حتمية تاريخية وثورة عالمية مفاجئة لمصلحة الحقيقة والعدالة والجماهير المضطهدة. ثورة تلعب فيها الجماهير دوراً، ولا تحدث الثورة بالصلوات، ولكن بالجهاد المقدس الذي يجمع المؤمنين المسؤولين. وهذا التفسير مثلما يذهب شريعتي يمكن أن يقود إلى إعادة النظر بعيداً عن تثبيط العزيمة لأولئك الذين يسحقهم الظلم[298]. وعلى ضوء هذه الرؤية شكلت عقيدة الانتظار أساساً للمسؤولية الاجتماعية وحق تقرير المصير والثورة ضد أشكال القهر والظلم الاجتماعي كافة. وبذلك لم يكن الإسلام عند شريعتي

---

(296) Ibid., pp. 297-280.

(*) ينتقد شريعتي ما حدث في المجتمع الشيعي مع بداية عصر الغيبة حيث انتهى عصر التعيين وبدأ عصر الانتخاب، وهنا بدأ عصر التقليد (اتباع الزعيم الديني)، ومع نظام الانتظار ظهر الانتخاب إلى الوجود، هو انتخاب ديمقراطي للقائد، ولكنه ليس ديمقراطية حرة. مع أن المنتخب من قبل الشعب، إلا أنه وكيل عن الإمام ومدرسته الفكرية، هو مسئول عن توجيه الناس بموجب قوانين وفكر الإمام، وليس لتطبيق أفكار ونماذج أولئك الذين صوتوا لصالحه. إلا أن الصفويين أساءوا استخدام المذهب لفرض إرادتهم على الناس واستعبدوا عقول الناس وأجبروهم على دفع الضرائب رغم أنهم لم يعينوا بواسطة الإمام. انظر: Ibid., pp. 299 - 300

(297) Ibid., p. 299.

(298) Ibid., p. 303.

مجرد تكاليف وعبادات تعكس العلاقة الفردية للإنسان تجاه الله. ولكنها تعكس في ذات الوقت المسؤولية الجماعية التي تشكل رسالته الاجتماعية والسياسية.

7 - تأثير الحضارة الغربية على مسار التغير العالمي

تبدو مشكلة الحضارة الحديثة في سيطرة الرؤية المادية للكون، هذا ما فطن إليه شريعتي، ويلخص المشكلة التي يعيشها العالم اليوم بعد مرور ثلاثمائة عام على النهضة، في انتصار الرؤية المادية للكون على الرؤية الدينية، ولذلك وصلت جميع الفلسفات والمدارس والفنون في القرن العشرين إلى لا شيء، إلى التفاهة والروح السائدة في القرن العشرين؛ روح التفاهة وروح القشور، في الوقت الذي كانت الروح السائدة في القرن التاسع عشر هي الأيديولوجية[299]. ورأى شريعتي أن النظام السائد في العصر الحديث هو نظام (الرقية الحديثة). فالنظام والمدنية والسلطة والصناعة والثقافة والأخلاق البورجوازية، حررت العلم والفلسفة من قيد الدين وأسقطته في شرك المال. فهي تتنكر لجميع الأهداف والأماني الدينية السامية والأخلاقية، وتحل الرؤية المادية للكون (بمساعدة الطبقة المثقفة المرتبطة بالسلطة البورجوازية الحاكمة) محل الرؤية الدينية للكون[300].

على ذلك ذهب شريعتي إلى أن حماقة الفلسفة البشرية المعاصرة ظهرت في اتجاه الحضارة الأوروبية نحو النزعة الدنيوية إلى درجة أنها حصرت الإنسان والإنسانية في الحياة المادية والعيش المرفه وعلى حد قول (شاندل): أن دنيا اليوم جعلت حياتها وقفاً على توفير وسائل الإنسان. وهذا حسب ما يرى شريعتي هو معنى التكنولوجيا بلا هدف. ومعنى المدنية المجردة من المعنويات[301]. وعلى هذا الأساس رفض شريعتي روح العصر الحديث، والنظام السائد في الغرب والنزعة الدنيوية المتطرفة، لكنه على الرغم من ذلك

---

(299) شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص 35.
(300) المرجع السابق، ص 56.
(301) المرجع السابق، ص 21.

كان يقر بأن ذلك الروح وهذا النظام يتميزان بالسطوة والهيمنة على العالم كله. ومن هنا تبرز مشكلة الشرق الإسلامي في إطار الهيمنة الغربية، التي يبلور شريعتي أحد أبعادها حينما يشير إلى أن المثقفين في الشرق في العصر الحديث يحسون بتضاد وتناقض، إذ أنهم من جهة تربطهم علاقة وصلة بتاريخ وتراث ثقافي وديني وظروف اجتماعية خاصة، ومن جهة أخرى تربطهم علاقة بروح القرن العشرين، بحكم العلوم والدراسات التي تأتيهم من الغرب ويتناولوها دون أن يكون لهم يد أو إعمال فكر فيها. وهي بذلك روح غربية سائدة على تقرير مصير الأرض، وهي تفرض وبصورة تلقائية مميزاتها الفكرية والعقائدية وحتى الذوقية والفنية على القوميات غير الغربية[302].

في سياق تلك الهيمنة والتناقض والتضاد رأي شريعتي أن على المثقفين مسؤولية اكتشاف طريق الحل بأنفسهم. وبصفته مثقفاً واعياً أراد أن ينظر إلى العلاقة بين الشرق والغرب نظرة واقعية معتدلة، ترفض الانعزال عن الغرب بقدر ما ترفض الاستسلام له أو الخضوع لسطوته. وعلى ذلك يقول: (إنني لا أرفض تقليد الغرب. . . بل أعتقد أن ما استهلك حتى الآن باسم التقليد، هو التقليد الكاذب للغرب، وهو نفس التقليد الذي يريده الغرب لنا، وهو بالطبع غير التقليد الذي نختاره نحن لنصل إلى ما وصل إليه الغرب ونسير في الطريق الذي سار عليه للوصول إلى ذلك)[303]. هذا التقليد الذي نعته شريعتي بالكاذب وصفه "فرنتز فانون" بالتقليد الكاريكاتوري الفاجر، مؤكداً أننا إذا أردنا أن تتقدم الإنسانية درجة، إذا أردنا أن نحمل الإنسانية إلى مستوى مختلف عن المستوى الذي بلغته أوروبا، فعندئذٍ يجب علينا أن نبتكر وأن نكتشف، يجب علينا أن نلبس جلداً جديداً، أن ننشئ فكراً جديداً، أن نحاول خلق إنسان جديد[304]. ويبدو أن ذلك ما قصده شريعتي حين دعا إلى أن يكون تقليدنا للغرب تقليد التلميذ للأستاذ لا تقليد المريد للمراد[305]. وبهذا

(302) المرجع السابق، ص 140-144.
(303) المرجع السابق، ص 114.
(304) فانون، فرانتز. **معذبو الأرض**، مرجع سابق، ص 298، 299.
(305) شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص 143.

طرح شريعتي القضية بشكل واقعي، مقرراً أنه لا يمكن للشرق الإسلامي أن يستغني عن الغرب أو يغض الطرف عنه بصورة تامة أو ينكر دنيا العصر وحضارة العصر. ورأى في مثل هذه الدعوة (دعوة رجعية) منكرة للوقائع التي فرضها الغرب نفسه علينا، إلا أنه في الوقت نفسه حذر من الاستسلام للغرب. وعارض دعوة (تقي زادة) التي جاء فيها: (نكون فرنجيين من القرن إلى القدم). كما عارض الدعوة السلبية المقابلة القائلة: (علينا أن نترك الغرب وأن نغض الطرف عنه لنبقي في جلودنا ونقيم سوراً حولنا من التعصب ورفض الحياة العصرية)[306].

وخلافاً لهذا وذاك، اتفق شريعتي مع الفريق الذي يتمسك بجذور مجتمعه الشرقي، ويرى ضرورة الاختيار في مقابل الغرب وواقعيات حضارة عالم اليوم ونجاحاته .وبذلك قرر شريعتي ضرورة أن نبقي بأنفسنا واعين في قواعدنا الثقافية، ولكننا نختار أمام الغرب بوعي واستقلالية -وليس بصورة قسرية- باعتبارنا شخصاً عارفاً متفهماً لاحتياجاته وهو يختار على ضوئها[307]. وعلاوة على ذلك دعا شريعتي إلى مواجهة الغرب، ومساندة الشعوب للتحرر من الهيمنة الغربية، ولم يكن يعني من ذلك التقوقع داخل النفس والكراهية العمياء المتعصبة ضد الغرب، وأساس المواجهة في رأيه المعرفة الصحيحة والعميقة للغرب، فلابد أن نطلع على تاريخ الغرب وعلى التطور الاجتماعي وتطور الحضارة الأوروبية. وأن نعرف مسيرة الحركة الفكرية في الغرب من عصر النهضة والجذور الاقتصادية والثقافية للطبقة البرجوازية، ومعرفة البروتستناتيه عند لوثر وكلفن مع مقارنتها بالإسلام، والدور الذي لعبته في تنمية الحضارة الصناعية في أوروبا، ومعرفة أسس البنية الفكرية والثقافية للغرب المعاصر، ومعرفة الأحداث الاجتماعية والمفكرين السياسيين والاجتماعيين في الغرب والشرق[308].

مما سبق نستخلص أن شريعتي كان يدعو إلى علاقة متوازنة مع الغرب

---

(306) المرجع السابق، ص143-144.

(307) المرجع السابق، ص 146-148.

(308) شريعتي، علي. **بناء الذات الثورية**، مرجع سابق، ص 127.

قائمة على أساس الوعي بالآخر. فلا يمكن أن نعود إلى جذورنا، دون أن نتعرف على تراثنا ومنابعنا الثقافية علاوة على المعرفة السليمة بالعالم المحيط بنا وبالواقع العالمي المعاصر. وعلى ذلك يمكن القول أن رؤية شريعتي تميزت بالعصرية والواقعية في آن واحد. إلا أن ما طرحه يشكل المعادلة الصعبة التي قد تصطدم بالعديد من المعوقات في ظل الصراع العالمي غير المتوازن والتفوق الغربي في المجال التكنولوجي والمادي، مما يجعل الوعي وحده غير كافٍ لتحقيق ما ينشده شريعتي.

8 - التغير الاجتماعي بين التدرج والثورة

يعتقد شريعتي أن تأثير العوامل المختلفة على اتجاه التغير الاجتماعي يرتبط بالخصوصية التاريخية لكل مجتمع. ويستعير قول عالم الاجتماع الفرنسي "جوروفيتش" : (لا يوجد مجتمع، بل توجد مجتمعات). وعلى ذلك يسلم بأن ما يثمر نتائج عظيمة جداً وراقية في مجتمع ما، لا يحمل في ثناياه بالنسبة لمجتمع آخر إلا الخراب والضعف، وتكون نتيجته ضرراً على هذا المجتمع[309]. ويعني ذلك أن العوامل المؤدية إلى التقدم ليست ثابتة، ولكنها نسبية، وما يصدق على عصر ما ومجتمع ما، أو يؤدي إلى نتائج بناءة وتقدمية، يكون في زمان آخر ومجتمع آخر بلا معنى أو نتيجة وأحياناً ذا نتائج مخربة وجالبة للانحطاط، وعلى ذلك رأى شريعتي أن ما يجرى في مجتمع أوروبي نتيجة طبيعية ومنطقية للعامل التاريخي والشروط الاجتماعية في أوروبا، وانتقاله إلى مجتمعات ذات تاريخ مختلف وظروف اجتماعية مختلفة بقدر ما هو خداع في الظاهر ومحدث للحركة وراق في نظر بعض الناس، أمر لا نتيجة منه إلا تضييع أعظم الفرص وأفضل المواهب الإنسانية وإفساد للقيم[310].

من هذا المنطلق حدد شريعتي رؤيته لأساليب التغير الاجتماعي الملائمة

---

(309) شريعتي، علي. **العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص 272.
(310) المرجع سابق، ص 292.

للمجتمعات الإسلامية بالاستناد إلى الإسلام بوصفه أيديولوجية موجهة لحركة المجتمع. ومن ثم استلهم من التاريخ الإسلامي المنهج والأسلوب المناسبين للتغير الاجتماعي. وحرص في معظم كتاباته ومحاضراته على تأكيد الاتجاه الثوري مبدأ وأسلوب عمل يناسب الروح الإسلامية الأصيلة. باعتبار الإسلام ديناً ثورياً كفاحياً يرفض الجمود والجهل والانحطاط. ودعا إلى بناء الذات الثورية من خلال العودة إلى الإسلام عقيدة ومنهجاً وإطاراً عملياً واقعياً. وفيما يلي عرض لتصور شريعتي لأساليب التغير الملائمة للمجتمعات الإسلامية.

أ - الأسلوب الثوري في التغير الاجتماعي

إن تأكيد شريعتي القوي على مبدأ الثورة وسيلة للتغير الاجتماعي، يتطلب توضيح المعنى الجوهري الذي قصده بمصطلح "الثورة". وفي هذا الإطار يمكن القول أنه كان يعني في المقام الأول (الثورة الكامنة)، بمعنى ثورة الفكر، والرؤى، والمشاعر، ثورة ثقافية وأيديولوجية، ويعتقد أن ذلك يتطابق مع مصطلح (الإصلاح الداخلي) الذي نادى به رواد الإصلاح الإسلامي الذين قادوا أفضل الثورات الإصلاحية في العصر الحديث. مشيراً إلى أن هذا المعنى للثورة يقوم على التصور الإسلامي الصحيح، خلافاً لما تعنيه الثورة في المفهوم الغربي بوصفها انهيار كلي ثم إعادة البناء كلياً[311].

وهذا بالطبع لا يعني غياب فكرة النضال الثوري، ولا يعد إغفالاً لعملية الصراع في الرؤية التي قدمها شريعتي حول "الثورة". فمن الواضح أنه كان حريصاً على إبراز النضال والكفاح الجماهيري في مواجهة قوى الظلم الاجتماعي وتشجيعه، لذلك يقول: (إن الله وهو يروي لنا قصص الأنبياء، يقسم المجتمعات التي حدثت فيها ثورات الأنبياء إلى طبقة حاكمة ومستغلة من جهة، والناس من جهة أخرى. أما الله فهو يصطف دائماً مع الناس في هذا الصراع)[312]. وبذلك يكون شريعتي قد نظر إلى (الإصلاح الداخلي)

---

(311) Shariati, Ali. *A Manifestation of Self Reconstruction and Reformation (Muhammad Iqbal)*. www.shariati.com/igbal.ht.2000/06/25, P. 5

(312) كوثراني، وجيه. «هكذا تكلم علي شريعتي»، مرجع سابق، ص 151.

بوصفه مرحلة ضرورية وأساسية تعد الجماهير وتعبئها من أجل تحمل مسؤولية المواجهة مع النظم الاجتماعية والسياسية الفاسدة. ويخاطب كل فرد في المجتمع قائلاً: (أنت المسؤول، أنت فلاح بذرتك: "قد أفلح من زكاها" أي تعهد تلك البذرة بالرعاية. "وقد خاب من دساها" أي أخفاها في باطن التراب. بمثل هذا التفسير للإنسان لا يمكن أن يوجه الإنسان إلى التسليم حينما يسيطر نظام لا إنساني على المجتمع أو تسيطر الأرستقراطية القديمة أو الرأسمالية الجديدة على المجتمع)[313].

بهذا المنطق ذهب شريعتي إلى أن قيادة الحركة الثورية الشعبية أمر موقوف على الناس أنفسهم، وما لم يأتوا هم بأنفسهم إلى الميدان، لن يستطيع أحد أن يتعهد القيام بأعمالهم نيابة عنهم[314]. والخلاصة التي انتهى إليها أن الثورة يحركها الجماهير. وعندما ترتقي الجماهير من مرحلة التقليد والتبعية لشخصيات القادة إلى مرحلة من النضج الاجتماعي والسياسي، يكون القادة هم الخاضعون لإرادتهم وخط سيرهم الواعي[315]. إن شريعتي هنا يفرق بين الثورة الحقيقية والثورة الكاذبة، فالثورة الحقيقية تهدف إلى تغيير حقيقي تنتزعه الجماهير بجهدها الواعي، لتظفر في النهاية بالسيادة على المجتمع، وتحقق للإنسان حريته المسلوبة، وتقضي على أشكال القهر والتبعية كافة.

ب - مبدأ الشورى منهج للتغيير الاجتماعي

يؤمن شريعتي أنه طالما أن الإسلام قد سمح للناس بإبداء آرائهم والتصويت في الشئون الاجتماعية، فإن الشورى تعد المبدأ الأكثر أهمية في حركة المجتمع. ولتأكيد إيمانه بأهمية مبدأ الشورى اضطر إلى إعادة تأويل عقيدة الشيعة في "الإمامة"* في محاولة للوصول إلى تفسير يبرز أبعاداً

---

(313) شريعتي، علي. **بناء الذات الثورية**، مرجع سابق، ص 90.

(314) شريعتي، علي. **العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص 243.

(315) المرجع السابق، ص 105.

(*) من أجل ذلك اتُهم شريعتي من قبل رجال الدين بمخالفة الاعتقاد الشيعي في (الولاية) و(الوصاية) بزعمه أن الشورى هي الطريق الملائم لاختيار القائم من العلماء ومن =

اجتماعية وسياسية لهذه العقيدة تكون أقرب إلى العصرية والعقلانية[316].

طبقاً لشريعتي، فإن الأمانة كما حددها النبي ﷺ في اثني عشر شخصاً فقط من سلالته، ليقودوا المجتمع، لا تعني التقرير من النبي بأن سلالته هم الذين يقودون المجتمع إلى الأبد، فالإمامة ليست هبة لأحفاده. ومعنى ذلك أن هناك مرحلتين تاريخيتين بعد النبي، مرحلة مؤقتة من اثنى عشر زعيماً يوجهون التاريخ الإسلامي لكي يبني مجتمعاً إسلامياً وينظم بوساطة اثني عشر إماماً (معينين) تم اختيارهم من قبل النبي، والمرحلة الثانية لم يحددها النبي. وطالما بقى صامتاً، وطالما أن الدين والمجتمع سيستمران لذا يجب أن نلتزم بالمبدأ الإسلامي (الشورى)*[317]. وبهذا التفسير لعقيدة الإمامة حاول شريعتي تجاوز النزاع التاريخي بين الشيعة والسنة في إطار دعوته للتقريب بين المذاهب بهدف تأسيس وحدة قوية بين المسلمين[318]. لكنه في الوقت نفسه، كان يسعى إلى تحقيق هدف آخر، وهو خلق أدوات سياسية ضرورية -حزب وشعار وقوة شعبية- لإنجاز الغايات الثورية[319]. ولذا كان من الملائم الالتزام بمبدأ الشورى الإسلامية الذي يساعد في إيجاد مثل هذه الأدوات التي

= المجتمع الإسلامي.

- Akhavi, Shahrough. "The Pahlavi Era," in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. 1989, P. 227.

(316) Shariati, Ali. *Selection and/or election*. www.shariati.com/books, /1997-2003, P. 1.

(*) يعتقد شريعتي أن العمل بمبدأ الشورى (الانتخاب الخليفة) فور وفاة الرسول ﷺ لم يكن في توقيته المناسب، ويعتقد أنه لو أمسك علي وأولاده بزمام القيادة لكانت المسيرة التاريخية الإسلامية قد توجهت وجهة أخرى في المجتمع، ولبلغت الجماهير وعيها ونضجها بحيث يقضي تماماً على إحياء الأرستقراطية القومية، والاستبداد، والخلافة الوراثية، ويرى أنه يعد هذه الفترة من القيادة الملتزمة الثورية التي حددها في 250 سنة، كان الناس سيحصلون على جدارة الوصول إلى الحكم المبني على الشورى.
انظر: Ibid: p. 2.

(317) Shariati, Ali. *Selection and/or election*. www.shariati.com/books, /1997-2003, P. 2.

(318) Ibid., P. 3.

(319) Dabashi, Hamid. "Ali Shariati," in Nasr, Seyyed Hossein et al., eds. *Expectation of the Millennium: Shiism in History*. 1989, P. 374.

تعمق الحرية والمشاركة الشعبية والديمقراطية، لأنّها وسائل ضرورية في الحركة الاجتماعية الثورية[320].

وبالرغم من ذلك يحذر شريعتي من إساءة استخدام مثل هذه الكلمات (الحرية، حكم الجماهير، الديمقراطية ...وغيرها) التي قد تعطي معاني تختلف باختلاف ظرفها الزماني والمكاني، فهي تأخذ الشكل والإحساس والاتجاه في المجتمع في الظروف العينية الواقعية للمجتمع. ومن هنا يقول: (إنه في مجتمع متأخر تسيطر عليه تقاليد رجعية ونظام اقتصادي منحط وعلاقات اجتماعية فاقدة للنضج الاجتماعي والوعي الطبقي والقومي والسياسي، يكون شعار الديمقراطية خدعة يستطيع أعداء الشعب في حماها أن ينحرفوا بحركة الشعب ويذهبوا أدراج الرياح بكل الثمار الثورية التي حصلوا عليها في نضال الأمة ضد الاستعمار والاستبداد[321].

يتضح مما سبق أن شريعتي حدد أسلوب التغيير في مرحلتين: الأولى التحول التدريجي المرحلي. فهو لا يؤمن بجدوى الحركات الثورية الجذرية منهجاً يحقق التغير الاجتماعي والسياسي الناجح. والأخرى الأسلوب الديموقراطي بوصفه مرحلة تالية للإصلاح الداخلي، فهو يؤمن بأن الشورى وسيلة تضم الحركة التقدمية للمجتمع، بشرط وجود الوعي الجماهيري اللازم لتحقيق الهدف المنشود.

جـ - المنهج العلمي الإسلامي في التغيير الاجتماعي

يقترح شريعتي استخدام الأسلوب والطريقة التي اعتقد أن الرسول ﷺ استعملها لإحداث التغيير الاجتماعي والإصلاح الداخلي بين الناس، وهي طريقة تختلف عن رؤية المحافظين والثوريين والإصلاحيين كما يقول سوروش عرفاني، والطريقة التي اتبعها النبي ﷺ -كما يتصور شريعتي- تحددت في إبقائه على شكل العادة، لكنه غير مضمونها على نحو ثوري، يبقي النبي

(320) انظر: شريعتي، علي. **العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص 271.
(321) المرجع السابق، ص 271.

الشكل الخارجي للعادة التي لها جذور عميقة في المجتمع والتي أصبح الناس يستعملونها جيلاً بعد جيل، لكنه يغير المحتويات، يغير الروح، واتجاه التطبيق العملي لهذه العادة. ويعتقد شريعتي أن هذا الأسلوب فوري وحاسم وثوري. وهنا يستشهد بإبقاء الرسول على مناسك الحج، ولكنه يعطي للطقوس شكلاً آخر، يغيرها إلى ما هو أكبر وأجمل وأعمق وعلى أساس وحدانية الله، لا على أساس عبادة البشر. ويعتقد إن ذلك مثل قفزة ثورية نحو تغيير الوعي، دون أن يلزم الشعب بالمرور بألم الاستغناء عن طقوس تاريخية، بالأحرى يجعلهم يشعرون بالإحياء وتطهير عاداتهم الخالدة. وهكذا تحول بسهولة من عبادة المعبود إلى عبادة الله الواحد)[322].

بهذه الطريقة رأي شريعتي إمكانية إحداث التغيير العملي في المجتمع المسلم الحديث. وبهذه الطريقة يمكن أن نصل إلى الأهداف الثورية دون تحمل كل نتائج الثورة بالقوة. وبدون معارضة قاعدة القيم الاجتماعية القديمة[323]. ومن هنا يمكن القول أن المنهج الثوري الذي دعا إليه شريعتي، تأسس على التجربة الإسلامية التي اتبعها النبي ﷺ والتي حققت نجاحاً واسعاً في فترة يمكن وصفها بأنها قياسية بالنسبة للتحولات الكبرى التي شهدها التاريخ الإنساني كله. مع تميز هذا المنهج بالتدرج ومراعاة طبيعة المجتمع وخصوصيته. علاوة على ابتعاد هذا المنهج عن العنف الثوري والتحولات الجذرية المفاجئة التي تنتهي إلى نتائج دامية، في حين تفشل في تحقيق تغيير جوهري في المجتمع.

خامساً: استنتاجات

1. يؤمن الفكر الشيعي بالنظرية التطورية، وهي نظرية تتسم عند الشيعة بملامح خاصة، وتقدم التغير الاجتماعي في إطار رؤية تفاؤلية تعبر عن التقدم الإنساني نحو مجتمع الاستخلاف أو المجتمع المعصوم بوصفه

(322) Irfani, Suroosh. "The Progressive Islamic Movement," in Asghar Khan, Mohammad, ed. *Islam, Politics, and the State*. 1985, P. 50.

(323) Ibid., pp. 51-52.

تعبيراً عن المجتمع الإسلامي المثالي. وقد وُجهت العقائد الشيعية الأساسية دوماً لدفع حركة التغيير الاجتماعي. ورغم أن فكرة (المهدوية) التي تمثل أعظم الأصول الإيمانية لدى الشيعة تقوم على أساس انتظار الإمام المصلح، إلا أنها لم تتخذ مبرراً للجمود، بل استخدمت حافزاً للنشاط الثوري التغييري، وبذلك تم الاستعانة بتلك العقيدة لتأكيد النظرية التطورية التي يؤمن بها الشيعة وإثباتها. ومن الملاحظ أن عقائد الشيعة أكدت على أهمية الإرادة الإنسانية في التغيير، وهذا ما ينفي الادعاء بأن الشيعة ينكرون كل العوامل التي تؤثر في الهيئة الاجتماعية وتعمل على رقيها. بل على العكس من ذلك فالإنسان في التّصوّر الشّيعي يمثّل العامل الأول والمحرك الأساسي لعملية التقدم الاجتماعي.

2. نظر المفكر الشيعي علي شريعتي إلى التغير الاجتماعي بوصفه مجموعة من التحولات تحدث عبر الزمن، تتعلق أساساً بالإنسان نفسه، وتنتج أشكالاً مختلفة ومتباينة تؤدى إلى تغير البناء الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية والنسق الثقافي. ويعتقد أن الواقع الاجتماعي عادةً ما ينعكس على النسق الديني في المجتمع، بهدف تبرير الواقع الاجتماعي والسياسي، وبذلك يكون من نتائج التغير في النظام الاجتماعي اختلاف الرؤية الكونية الدينية للمجتمع. لذلك آمن شريعتي بأن تقدم الإنسانية يرتبط بتغير المجتمعات الإنسانية على أساس رؤية توحيدية (توحيد إلهي وتوحيد طبقي وإنساني). ورأى أن ذلك هو السبيل لإنقاذ البشرية من الانحطاط الحضاري.

3. رأى شريعتي أن الخروج من دائرة التخلف في أي مجتمع يتطلب الوصول إلى حالة من الإبداع والانبعاث المعنوي والفكري للوصول إلى الاستقلال الأخلاقي والمعنوي، ومن ثم الاستقلال الاقتصادي. وهنا يأتي تفسيره للتغير الاجتماعي أقرب إلى تبني فكرة التغير التابع التي سادت بين مفكري العالم الثالث. فعناصر التقدم تكون كامنة في المجتمع نفسه، والمجتمع الراقي لا يمكن أن يكون تابعاً. ولا يفصل شريعتي بين التغير الاجتماعي والتغير الثقافي فهما مترابطان ومتكاملان في تصوره،

والتقدم -طبقاً لشريعتي- يعتمد على المصادر الثقافية الداخلية، ولا يعنى ذلك الانفصال عن العصر على أي حال.

4. نظر شريعتي إلى التغيرات الجزئية باعتبارها تراكمات تؤدي إلى التغيرات الكلية على المدى البعيد. إلا أنه يولى اهتماماً بالغاً لدور الوعي في تأكيد التحولات الجوهرية في المجتمع. تلك التحولات التي تؤثر على المدى البعيد في السمة البارزة لكل حضارة. ومن هنا اهتم شريعتي بقضية المسؤولية الاجتماعية وعدّها ضرورة في التغيير الاجتماعي، ومن ثم يعني ذلك ضرورة اختيار أيديولوجية موجهة لحركة المجتمع والتاريخ، إذ أنه يرفض فكرة عبث التاريخ، ويؤمن بأهمية الفعل الإنساني المقصود في عملية التغير الاجتماعي، ويرى أنه كلما ازداد الوعي الإنساني بالعوامل السوسيولوجية والبيئية والطبيعية، تمكن من تغيير وضعه وتغيير مجتمعه.

5. يسلم شريعتي بمبدأ (الحتمية العلمية)، فالتغير الاجتماعي لا يحدث دون سبب يحركه ويدفعه إلى الأمام، والعلة أو السبب تختلف باختلاف طبيعة كل مجتمع. ومن هنا رأى أن عوامل التغير ليست جبرية أو مطلقة، حيث يتمكن الإنسان بقدر وعيه ونضجه من التغلب والسيطرة عليها لصالح مجتمعه. فالتاريخ والمجتمع البشري يستندان إلى واقعيات ذات حياة وحركة طبقاً لأصول علمية، وبالمصطلح القرآني: سنن غير قابلة للتبديل والتحويل. لكن الإنسان بقدر اكتشافه لهذه الأصول العلميّة، وعن طريق التكنيك (الأيديولوجية والتخطيط الاقتصادي والثقافي والاجتماعي والسياسي)، وعن طريق اختيار قانون بدلاً من قانون آخر، يستطيع أن يغير مسيرها الطبيعي كما يريد، وعلى هذا يركز شريعتي على الإنسان بوصفه علة مستقلة؛ علة أساسية في دفع حركة التغير الاجتماعي.

6. تبدو رؤية شريعتي حول الدين بأنّه أحد عوامل التغير الاجتماعي أكثر موضوعية من رؤى بعض المفكرين الدينيين الذين ينظرون إلى الدين بشكل عام على أنّه عامل إيجابي مطلق في التقدم. أما شريعتي فإنه يفصل بين دور الدين التقليدي السلبي الذي يعمق الركود والتخلف، وبين الدين

كعقيدة فكرية ثورية تحفز على التقدم والرقى. وهنا يكون الدين عاملاً على التغيير إلى الأفضل ويتحول إلى عامل حاسم في مسيرة التقدم الإنساني العالمي.

7. الملاحظ أن شريعتي الذي يعد أحد كبار المنظرين للثورة الإيرانية، حيث شكلت أفكاره الموجه الأساسي لكثير من الشباب الذين انضموا إلى الحركة الإسلامية في إيران، يختلف في رؤيته للثورة وطبيعة النظام الحاكم، وفي كثير من الجزئيات عن الأفكار التي أتى بها النظام الحاكم بعد الثورة الخومينية، فقد كان شريعتي يرى أن الإصلاح الاجتماعي يقوده المفكرون المؤمنون الواعون بمشاركة الجماهير الواعية، وليس من قبل رجال الدين. فهو يدعو إلى نظام حكم إسلامي شوري وليس إلى نظام ثيوقراطي. ويمكن القول إنّ التغيير الاجتماعي الثوري الذي دعا إليه شريعتي يستند إلى المنهج الإسلامي المعتدل، فلم يكن يحرض على العنف الثوري أو الصراع الدامي، ولا يحبذ التغيير الجذري المفاجئ في النظام الاجتماعي الذي قد ينتهي إلى تحولات شكلية دون التحول الفعلي في المحتوى الداخلي للإنسان وللعلاقات الاجتماعية ولمجمل عناصر النسق الاجتماعي والاقتصادي. وكل ذلك يحتاج من وجهة نظره إلى تدرج ومراعاة للظروف الواقعية المحيطة بالمجتمع.