وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

مجلة الفلسفة

مجلة أكاديمية محكمة تصدر عن كلية الآداب في الجامعة المستنصرية

AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL

الترقيم الدولي ISSN:1136-1992

المعرف الدولي DOI : 10.35284

نظرية النبوة عند الفارابي	أ.م.د.فوزي حامد الهيتي
اخلاقيات الأوبئة وجائحة كورونا	أ.م.د. احسان علي عبد الأمير الحيدري
آراء كومنيوس التربوية	م.د. نسرين خليل حسين
الديستوبيا من المنظور الفلسفي أخلاق السادة والعبيد عند نيتشه انموذجا	أ.م.د. سليمة ناصر حسين
التصوف عند فريد الدين العطار	أ.م.د.نضال ذاكر عذاب الباحثة سجى نعيم عبد
ابن عربي قارئا ابن القيسي في كتابه خلع النعلين	د.خديجة بلخير - الجزائر-
نقد الفكر الديني وافاق التجديد عند علي شريعتي	أ.م.د.نضال عيسى كريف
المذهب الذاتي في المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر	د.حسين حمزة شهيد العامري
الحركة الإصلاحية ومسألة التسامح	د. عمـر بن سليمان -الجزائر-
الفلسفة والمخابرات(قراءة محايثة)	أ.م.د.رحيم محمد الساعدي
فلسفة اللقطة ديمومة الحركة استنطاق الصورة عند جيل دولوز	أ.م.د.محمد عودة سبتي
آتين جيلسون قارئا للفلسفة الأساس اللغوي لوحدة العلم عند كارناب	أ.م.د.أحمد شيال غضيب أ.م.د. نوال طه ياسين
Symbolic Method of Ibn Tufail›s Philosophy «Study in Islamic Philosophy»	Dr. Faeza T. Alshemmer

العـدد ٢٢

٣٠ كانون الاول ٢٠٢٠

العدد الاثنان والعشرون

٢٠٢٠

مدير التحرير

أ.م.د.حيدر ناظم محمد

كلية الآداب -المستنصرية

سكرتير التحرير

م.م. أسماء جعفر فرج

كلية الآداب -المستنصرية

الاشراف اللغوي

م.د.منار صاحب

كلية الآداب/المستنصرية

اخراج وتنضيد

م.م.أثير محمد مجيد

المحاسب المالي

رنا حسين عباس

مسؤول العلاقات والإعلام

المهندسة

ريهام ماجد عبد الكريم

تصميم وطباعة

مكتب الأثير

للنشر والطباعة

مجلة الفلسفة

مجلة علمية محكمة نصف سنوية يصدرها قسم الفلسفة

المجلة حاصلة على المعرف الدولي Doi

تحت رقم prefix :10.35284

رئيس التحرير

أ.م.د. رحيم محمد الساعدي

الهيأة العلمية الاستشارية

1.ا.د.يمنى طريف الخولي – كلية الآداب – جامعة القاهرة- مصر.

2.ا.د. عفيف حيدر عثمان - الجامعة اللبنانية – لبنان .

3-Professor:Juan Rivera Palomino- San Marcos – Peru

4.ا.د. مصطفى النشار – كلية الآداب – جامعة القاهرة – مصر.

5.ا.د. احمد الوشاح – كليات كليرمونت – كلية بيتزر- لوس انجلس – امريكا

6.د. احسان علي شريعتي –كلية الاديان – جامعة طهران – ايران

7.ا.د. افراح لطفي عبد الله – كلية الآداب – جامعة بغداد – العراق

8.ا.د.عامر عبد زيد الوائلي – كلية الآداب – جامعة الكوفة – العراق

9.ا.م.د. محمد حسين النجم - كلية الآداب – الجامعة المستنصرية – العراق

البريد الالكتروني

art.phi_magazine@uomustansiriyah.edu.iq

الترقيم الدولي:Issn (١٩٩٢-١١٣٦)

فهرست بدار الكتب والوثائق وايداعها تحت رقم (٧٤٢)لسنة (٢٠٠٢)

الفلسفة

مجلة علمية محكمة يصدرها قسم الفلسفة

المحتويات

كلمة رئيس التحرير

محور الفلسفة الاسلامية

١- نظرية النبوة عند الفارابي	أ.م.د. فوزي حامد الهيتي	٣-٢٢

محور الفلسفة التربوية والاخلاقية

٢-أخلاقيات الأوبئة وجائحة كورونا	أ.م.د. إحسان علي عبد الأمير الحيدري	٢٥-٤٢
٣-آراء كومنيوس التربوية	م.د. نسرين خليل حسين	٤٣-٥٨
٤-الديستوبيا من المنظور الفلسفي أخلاق السادة والعبيد عند نيتشه انموذجا (دراسة وصفية تحليلية)	أ.م.د. سليمة ناصر حسين	٥٩-٨٠

محور التصوف

٧-التصوف عند فريد الدين العطار	أ.م.د نضال ذاكر عذاب الباحثة سجى نعيم عبد	٨٣-١٠٠
٨- ابن عربي قارئا ابن القيسي في كتابه خلع النعلين	د.خديجة بلخير-الجزائر-	١٠١-١١٢

محور الفكر العربي المعاصر

٩-نقد الفكر الديني وافاق التجديد عند علي شريعتي	أ.م.د. نضال عيسى كريف	١١٥-١٢٨
١٠-المذهب الذاتي في المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر	د. حسين حمزة شهيد العامري	١٢٩-١٤٤
١١-الحركة الإصلاحية ومسألة التسامح	د. عمر بن سليمان-الجزائر	١٤٥-١٦٢

تضايف فلسفي

١١-الفلسفة والمخابرات (قراءة محايثة)	أ.م.د.رحيم محمد الساعدي	١٦٥-١٨٦

محور الفلسفة الغربية المعاصرة

١٢-فلسفة اللقطة ديمومة الحركة استنطاق الصورة عندجيل دولوز	ا.م.د. محمد عودة سبتي	١٨٩-٢٠٦
١٣-اتين جيلسون قارئاً للفلسفة	أ.م.د. أحمد شيال غضيب	٢٠٧-٢٢٠
١٤-الأساس اللغوي لوحدة العلم عند كارناب	أ.م.د. نوال طه ياسين	٢٢١-٢٤٢

نص فلسفي اجنبي

Symbolic Method of Ibn Tufail›s Philosophy Study in Islamic Philosophy	Dr. Faeza T. Alshemmeri	٢٤٥-٢٥٠

العدد
الثاني والعشرون

٢٠٢٠

عنوان المراسلة
العراق-بغداد-الجامعة المستنصرية
كلية الاداب/قسم الفلسفة

ص.ب:١٤٠٢٢

تلفون:٤١٦٨١١٩٨

art.phi_magazine@
uomustansiriyah.edu.iq

نقد الفكر الديني وافاق التجديد
عند علي شريعتي

أ.م.د. نضال عيسى كريف[1]

الملخص

استطاع علي شريعتي تقديم رؤية نقدية للكثير من الظواهر الاجتماعية في الإسلام وقدم أفكار وتصورات جديدة تشكل بناء معرفي جديد في صيغة مشروع إصلاحي تجديدي عبر تعامله مع التقاليد والثوابت والقضايا التي يحتويها الفكر التقليدي في الإسلام في محاولة منه لرأب التصدع والاغتراب الناجم عن التطور والتحديث.

لقد تجاوز شريعتي عقدة الانتماء المذهبي عبر الأيمان بالإسلام كجوهر قرآني / روحي وكان منهجه العلمي الذي تبناه كباحث سوسيولوجي أتاح له فرصة القراءة الموضوعية والحيادية للأفكار والمعتقدات الدينية والذي أعانه على تقديم قراءة متميزة للإسلام ببعديه التاريخي والروحي.

وقد واجه شريعتي في مشروعه النقدي الإصلاحي هذا جبهتين متناقضتين الأولى تمثلت بالمؤسسة الدينية/ رجال الدين الذين شنوا عليه حملات تسقيطية والمؤسسة السياسية/ السلطة الحاكمة حيث اعتقل وسجن.

لقد ارتكز شريعتي في نظرته النقدية للمجتمع الإسلامي وما يعتريه من تخلف ووهن على ما يستطيع أن يقدمه المثقف من دور اجتماعي ومسؤولية ملقاة على عاتق المثقفين والمتعلمين ورفع شعار العودة إلى الذات وبنى عليه مشروعه الإصلاحي والنقدي بشكل عام.

الكلمات المفتاحية: (الدين، النقد، التفكير، الإصلاح).

Summary

Ali Shariati was able to present a critical view of many social phenomena in Islam and presented new ideas and perceptions that constitute a new knowledge building in the form of a regenerative reform project by dealing with the traditions, constants and issues contained in traditional thought in Islam in an attempt to heal the rift and alienation resulting from development and modernization.

Shariati transcended the doctrinal affiliation complex through believing in Islam as the essence of the Qur'an / spiritual. His scientific approach, which he adopted as a sociological researcher, provided him with the opportunity to objectively and impartial reading of religious ideas and beliefs, which helped him to present a distinct reading of Islam with its historical and spiritual dimensions.

In his critical reform project, Shariati faced two contradictory fronts. The first was represented by the religious establishment / clerics who had launched campaigning campaigns against

١ الجامعة المستنصرية / كلية الآداب

him and the political establishment / ruling authority where he was arrested and imprisoned. Shariati based his critical view of the Islamic society and the backwardness and weakness that the intellectual can offer in terms of the social role and responsibility entrusted to the intellectuals and the educated, raising the slogan of returning to oneself, and on which he built his reform and critical project in general.
Keywords: (religion, criticism, thinking, reform).

المقـدمـة

أنت تعرف انه لو جيئ ((من مكة)) بأسلام الرسول من جديد لحاربوه وأعتبروه بدعاً، فما بالك معك أنت، وقد جئت من ((السوربون)) وبين تلال مكة وأورقة السوربون الف دين ودين
عبد الرزاق الجبران

تـأتي أهميـة النقـد كنشـاط انسـاني متميـز في ظـل حركـة المجتمـع نحـو التطـور والتقـدم والعقلانيـة، بمـا يؤكـد أهميـة التفكـير النقـدي ووظيفتـه في تطـور المعرفـة الانسـانية، ولعـل هـذا مـا دعـى الفيلسـوف عمانوئيـل كانـت أن يقـول ان عصرنـا هـو عـصر النقـد.

وينطلـق النقـد عـادةً مـن قاعـدة ترسـيخ ثقافـة التسـاؤل والبحـث عـن الجـدوى والهـدف فضـلاً عـن تقديـم رؤيـة تجديديـة بمـا يتيـح للعقـل ممارسـة دوره بحريـة وحياديـة، كـما ان التفكـير الناقـد يمكـن الانسـان مـن المعرفـة والنظـر في القضايـا والامـور المختلفـة بتجـرد وموضوعيـة، ذلـك ان النقـد لا يضـع الانسـان في مجاهـل الواقـع الاجتماعـي المزيـف ولا يجعلـه مستسـلماً للبنـى الفكريـة والثقافيـة (الاسـتاتيكية) دون محاولـة تغييرهـا بشـكل فاعـل وبنّـاء، عـبر امتـلاك النقـد لآليـة الوعـي التـي تتماهـى مـع التفكـير النقـدي وتـذوب فيـه. هـذا التغـير الـذي سـيأتي أُكلـهُ بعمليـة اصـلاح اجتماعـي منبعثـة مـن عمليـة تفكيـك الواقـع ومشـاكله وأزماتـه بمسـاعدة عمليـة النقـد والتفكـير النقـدي.

مـن هـذا المنطلـق تـم تنـاول التفكـير النقـدي عنـد المفكـر الاجتماعـي عـلي شريعتـي الـذي اصطبغـت معظـم أفـكاره وكتاباتـه ومحاضراتـه برؤيـة نقديـة واضحـة المعـالم لمـا يعـتري المجتمـع الإسـلامي والايـراني مـن تخلـف وهيمنـة وأسـتبداد. واسـتطاع ان يقـدم بمنهجـه النقـدي مـشروع اصلاحـي تـرك بصامتـه عـلى الاجيـال اللاحقـة لـه، مـما اسـتدعى ان يوصـف وهـو غـير موجـود حينهـا بـ»مُلهـم ومؤدلـج الثـورة الايرانيـة» ضـد النظـام السـياسي آنـذاك.

لقـد جـاء البحـث في ثـلاث محـاور، تضمـن الاول اطلالـه سريعـة عـلى رواد النقـد الاجتماعـي في العـراق واشـكالية النقـد في العـالم العـربي فضـلاً عـن تقديـم رؤيـة مختزلـة لأهـم المفكريـن في مجـال النقـد الاجتماعـي الغـربي.

أمـا المحـور الثـاني فجـاء ليلقـي الضـوء عـلى المنابـع والاطـر التـي اسـهمت في تحديـد توجهـات عـلي شريعتـي الفكريـة والثقافيـة والايديولوجيـة الاسـلامية، في حـين تضمـن المحـور الثالـث مجـالات اطروحاتـه الاجتماعيـة والدينيـة.

المحور الاول

النقد ومجالاته في علم الاجتماع

تنطلق الرؤية النقدية عادةً من ركيزة اصلاحية، ذلك ان الفكر النقدي يتكون من جملة الافكار والتصورات والمفاهيم التي تحاول تشكيل البناء المنظم للمعرفة الاصلاحية والتي هي صيغة مشروع عملي يحاول ايجاد حلول للقضايا والازمات الاجتماعية، والناقد يكون بمثابة المتأمل للقضايا والتفاعلات الاجتماعية محاولاً اعادة بنائها وفق رؤية اصلاحية جديدة. وهذا يعني ان همّ «الناقد» هو تقديم مشروع اصلاحي وفق رؤية تكاملية نظراً للعلاقة الوشيجة بين النقد والاصلاح.

ذلك ان النقد المؤسس على رؤية علمية تتبنى المناهج الجديدة في دراسة أي حالة او أزمة والاصلاح هنا يكون الغاية القصوى للمفكر والناقد على حدٍ سواء، وبذلك يكون من بديهيات القول: «أن كل اصلاح يفترض نقداً» (رسول، ٢٠٠٨، ص٧١).

من هنا ينبغي على الناقد خاصةً في العلوم الاجتماعية ان يركن الى فكرتين اساسيتين، **الاولى** هو أن يتحلى بالاستقلال الفكري (الموضوعية والحياد)، **والثانية** هو امتلاكه لقدر كبير من المبادئ والقيم يتكأ عليها في مشروعه الاصلاحي الذي يؤمن به والذي كان النقد الذي مارسه آلية للولوج في هذا الاصلاح، وذلك عبر تعامله مع التقاليد والثوابت او القضايا والازمات.

وعليه فأن الحاجة الى ممارسة العملية النقدية في علم الاجتماع يكون الغاية منها هو زعزعة الخطاب التقليدي والاستبدادي وتفكيك الأطر السياسية والاجتماعية والدينية التقليدية، ولذلك جاء التيار النقدي في علم الاجتماع لكشف التناقضات التي تختفي وراء الوعي المهيمن والثابت وتجسيداته في البنى الفكرية والعلاقات الاجتماعية، وهنا سيكون للعقل النقدي دور في بناء الثقافة والحضارة.

فالنقد هو وسيلة للتحرر والتقدم والعقلانية يؤكد ذلك الدور الذي يؤديه النقد في تطوير المعرفة الانسانية فالنقد هو «جدل العقل» وممارستهِ تستدعي تأهيل الفكر لممارسة النقد بحرية للذات وللآخر لأن جوهر النقد هو الحرية (الحيدري، ٢٠١٢، ص٧).

لقد ظل الجدل محتدماً في العلوم الاجتماعية لاسيما علم الاجتماع والأنثروبولوجيا على ضرورة ان يكون الباحث موضوعياً وملتزماً بالحياد العلمي أزاء القضايا والظواهر الثقافية والاجتماعية، وأن على عالم الاجتماع أن يتفادى اطلاق احكام القيمة بل عليه ان يُبرز الى الملاء ما كان منها من وسطة مبثوثاً وضمنياً، وان يحدد، قدر المستطاع من الدقة تلك التي تتعلق بهِ شخصياً (بوغام ، ٢٠١٢، ص٥٠).

وفي سياق المدرسة العراقية يطل علينا المفكر علي الوردي برؤيته النقدية التي تميزت بالموضوعية ناقداً المجتمع العراقي والشخصية العراقية ضمن الموجهات الدينية والقيمية الوضعية والواقعية التي تحكمت في صيرورة المجتمع العراقي جاء ذلك في كتابيه المثيران للجدل «وعاظ السلاطين» و «دراسة في شخصية الفرد العراقي».

لقد نظر الوردي في المشهد الاصلاحي في العراق وتأمل مقولاته وشخوصه ومساراته واستقرأ أعطاله وهمومه ومنحنياته ضمن رؤية نقدية تميزت بالوضوح المعرفي وبجرأة المفكر الواقعي(رسول، ٢٠٠٨، ص٧١).

وعلى الصعيد نفسه نجد المفكر والرائد الدكتور شاكر مصطفى سليم بوصفه باحثاً ناقداً لأنه بحسب رأيه: مارس النقد الاجتماعي لأحداث سياسية متصارعة في جريدة الحرية، أثارت انتباه قراء الجماعات المتصارعة وكان نقده أحادي الجانب أي انطلق من الجانب القومي ضد الجانب الشيوعي والمسؤولين السياسيين ابان حكم عبد الكريم قاسم فتعرض لمشاكل سياسية ومهنية أدت به الى السجن والابعاد

والنقل من كلية الى اخرى والفصل من الوظيفة (عمر، ١٩٩٠، ص١٤١).

أما في سياقات المدارس الاجتماعية العربية، فلقد كانت عمليات النقد للبنى التقليدية الاجتماعية على قدم وساق في ظل المشاريع التنموية التي ترافقت مع المد التحرري للدول العربية من ظلال الاستعمار وهيمنته، فكان الناقد الاجتماعي العربي يقدم رؤيته النقدية لأجل اجراء عمليات التحديث والتنمية التي لا يمكن القيام بها دون نقد البنى الثقافية/ العامة التي ينهل منها المجتمع آنذاك موجهاته العامة.

ولقد قدم السوسيولوجست المغاربي المعروف عبد الكريم الخطيبي اطروحات مهمة في سياقات (سوسيولوجيا العالم العربي) إذ قدم فرضيات ذات رؤى نقدية، ولعل جوهر تلك الفرضيات تتركز حول ضرورة القيام بعمل نقدي مزدوج لسوسيولوجيا العالم العربي والتي تقوم على عمليتين متجاورتين هما:

١- تفكيك المفهومات Deconstruction الناتجة عن المعرفة السوسيولوجية والكتابة السوسيولوجية اللتين كانت بأسم العالم العربي ويغلب عليها الطابع الغربي وايدولوجيته المتمركزة على الذات.

٢- وفي الوقت نفسه نقد للمعرفة والكتابة السوسيولوجية اللتين انجزتهما مختلف مجتمعات العالم العربي حول ذاتها(الخطيبي، ٢٠٠٩، ص١٦٢).

وبذلك تكون على عاتق عالم الاجتماع والناقد السوسيولوجي مسؤولية اكبر مما نتخيلها في الادبيات الاجتماعية التي ناقشت الحيادية والموضوعية الواجب على الباحث الالتزام بها، إذ ان المسألة تقع في دائرة المجتمع وضرورات التغير الاجتماعي التي يكون السوسيولوجي هو الاقدر على النفاذ الى خطواتها من ناحية التشخيص والتقدير لمواطن التحول.

أما ما يخص المدارس الاجتماعية الغربية فهي عديدة وعلى رأسها مدرسة فرانكفورت والتي أخذت على عاتقها فهم وتشخيص اسباب الاوضاع السيئة في الواقع الاجتماعي، وهي بذلك قدمت نظرية نقدية للمجتمع ومؤسساته والفكر وآلياته (الحيدري، ٢٠١٢، ص١٧٩).

ولعل ما يمكن الاشارة اليه هنا هو ان ما من عالم اجتماع الا وتساءل ولو مرة واحدة حول نفع أعماله، وهمَّ في لحظة ما، ربما بالتدخل شخصياً في مناقشات عصره الاجتماعية واتخاذ موقف ما وليس بمستطاع عالم اجتماع في هذا المعنى البقاء منحبساً في برجه العاجي والامساك عن المسائل الاجتماعية والسياسية خاصة اذا ما كانت هذه تتعلق مباشرة بالأعمال التي أنجزها، أن مسألة التزام عالم الاجتماع مطروحة بشكل مباشر في نصوص دوركهايم وفيبر (بوغام، ٢٠١٢، ص١٨٦).

وبالسياق نفسه نجد ان المتاح (النقد) امام عالم الاجتماع (الناقد) وفق رؤية «يان سبورك» Jan Spurk هو ان يختار وفق أي انموذجاً يكون (المتذهن/المفكر، الاكاديمي، الخبير، عالم الاجتماع الاستعراضي في وسائل الاعلام)، ومن ثم وبحسب رأيه تسود وفق هذه النماذج اربع مقاربات علمية هي: (النزعة الاكاديمية، علم الاجتماع الوسائطي الاعلامي، الخبرة السوسيولوجية، النقد) (سبورك، ٢٠٠٩، ص٢٥-٢٦).

ولأجل تجسير الصلة بين اشتغالات السوسيولوجي مع الاشتغالات الميدانية/ الاجتماعية ضمن دائرة الالتزام بالموضوعية، بعبارة ادق ضمن دائرة السوسيولوجت بوصفه ناقداً اجتماعياً لابد لنا ان نعرج على أبرز علماء الاجتماع في هذا الجانب، فدوركايم وعلى الرغم من اصراره على ضرورة دراسة الواقع الاجتماعي عبر ضوابط وشروط موضوعية عدة على رأسها التحرر من الافكار المسبقة، الا اننا نجده في مكان آخر في أعماله النظرية/الميدانية يقول: ولكن لا يستتبع قولنا بأولوية دراسة الواقع تخلينا عن تحسينه، إذ سنعتبر ان بحوثنا لا تستحق ساعة من الجهد، إذا ما اتفق ألا يكون لها فائدة نظرية، ولئن

كنا حريصين على عزل المسائل النظرية عن المسائلة العملية فليس مرد ذلك اننا نريد ان نهمل هذه، بل وعلى النقيض من ذلك لأننا نريد ان نكون على أهبة أفضل لحلها(بوغام، ٢٠١٢، ص١٩٠).

أما بالنسبة لماكس فيبر فتطل علينا نظرته لمسألة الالتزام عبر محاضرتين القيا اواخر عام ١٩١٧ و١٩١٩ وكان عنوانهما (العلم كرسالة) و(السياسية كرسالة) والذي أكد فيهما على اهمية ما اصطلح عليه هو بـ»النداء الداخلي» وهذا ما لخصه فهمه لكلمة «Beruf» والتي تترجم «بالنداء الداخلي» او بـ»المهنة بأعتبارها رسالة» وهو مفهوم يشير بالنسبة له: الى ممارسة نوع محكم من ضبط النفس من اجل الوصول الى اهداف وأغراض ثابتة، وهي ممارسة دلّل فيبر على انها قاسم مشترك بين كل من الممارسة الدينية الكالفينية، والممارسة التي يتطلبها المشروع الرأسمالي، وهو ليس وقفاً على ذلك بحسب رأيه بل هو يعد أساسياً بالنسبة للثقافة الحديثة بكاملها (باليت،، ٢٠٠٢، ص١٦-١٧.).

وعليه فأن غاية النقد الاجتماعي تكون على تماس وارتباط بمهنة عالم الاجتماع الذي يجد نفسه محاط بواجب الاشتغال بقضايا المجتمع، وهمومه وصولاً الى وضع مخططات أو أفكار ذات بُعد أصلاحي.

أن فحوى الالتزام النقدي الموجه بمعايير قيمية تجد صداها في اطروحات يان سبوك (كما بينا فيما تقدم) والتي تقدم ذكرها حول النماذج الاربعة لعلماء الاجتماع، والذي استكمل طرحها لوصف حقل علم الاجتماع عبر التمييز بوضوح في المقاربات السوسيولوجية المعاصرة بين اربعة اقطاب:

١- القطب الاكاديمي – المدرسي.

٢- قطب ممارسة الخبرة والكشف.

٣- قطب الاستعراض الاعلامي.

٤- قطب النقد.

أن الاقطاب الثلاثة هم بالأحرى (بالنسبة له) على ما يرام لأنهم يتناسبون مع المجتمع كما هو قائم الآن، وبالمقابل هذهِ ليست حال القطب الرابع اي النقد وذلك لأن النقد يعالج المجتمع القائم على ضوء ما يمكن أن يكون عليه (سبورك، ٢٠٠٩، ص٣٢) .

إن المقاربة النقدية ليست خياراً عشوائياً ولا رفضاً شاملاً للمجتمع، أي انها ليست النسخة العلمية عن «الانسان المنتفض لألبيرا كاموا» ومع ذلك في بداية العملية النقدية هناك رفض يمكن البحث عن أسبابه في «رؤية العالم» الخاصة بالناقد: وهو رفض اعتبار ان ما يوجد هو الوحيد الممكن، إذن هناك عالم آخر قابل للتخيل ولهذا السبب هو ممكن، أن النقد هو عملية نقش نوعية في داخل المجتمع، انه ارادة تنطلق من حالات النقص المعاشة لكي تبدع رؤيتها في الكون وهي تبحث عن عقلنة وتفهم العالم في هذهِ الرؤية يمكن تخيل وجودا آخراً للأفراد اكثر حرية واكثر استقلالية واكثر معقولية وارضاء (سبورك، ٢٠٠٩، ص٣٣-٣٤).

أن ما تقدم ذكره يمثل مرتكزات أساسية توضح للباحث والمفكر السوسيولوجي حدود النقد الاجتماعي المرتكز على محددات قيمية تصب بمجملها في خانة احداث تغير اجتماعي منشود وسيكون الباحث مقيداً في لعب دور مستقل سواء تجلى ذلك في فتح آفاق قضايا اجتماعية وسياسية ودينية هامة او في قيادة الناس صوب الاصلاح الاجتماعي.

وبما ان النظرية النقدية تقوم على نقدها الجذري للواقع الاجتماعي، فأن هذا النقد يساعد الانسان على الوقوف على رجليه بدل رأسه ليستطيع تحدي عملية التغيبة وغسل الدماغ التي تعوق تقدمه، وحتى يكون المجتمع قوياً لا يكفي التنظير فحسب بل ربط النظرية بالممارسة الثورية وان تكون

المعرفة عقلانية وكذلك وسائلها وأهدافها (الحيدري، ٢٠١٢ ،ص ١٤٣).
لذلك اتخذت افكار علي شريعتي منحاً ثورياً في احد أهم مناطق اشتغالاته الفكرية والتي كانت نابعة اساساً من فهم شريعتي وادراكه التام بضرورة عدم الوقوع في فخ دراسة المجتمع (الاسلامي والايراني) كما هو قائم من دون التفكير بما يجب ان يكون، وهذا ما يتضمنه بطبيعة الحال الشأن الديني والسياسي الذي وجه شريعتي نحوه سهام نقده الاجتماعي.

المحور الثاني

علي شريعتي/ منابع وأطر فكره النقدي

يذهب الكثيرون إلى أن حياة علي شريعتي كانت عبارة عن جملة من الاسئلة، كيف، ولماذا، ولأجل من؟ وعليه فأنه لم ينشغل ليعطي معنى للحياة وشكلاً خاصاً لها فحسب، بل كان يشعر بالعبء الثقيل للأمانة التي ورثها، وكان يأمل ان يصل الى مقصدها وفحواها، هذا ما ورد في رسالته التي قال فيها بأنه لم يفرط بلحظة واحدة من حياته في اللامبالاة واللاجدوائية إذ يقول: بلطف وتوفيق من الله تعالى اللذين يجعلاني خجلاً امام مظاهر المحبة مشفوعة بالمعجزات مما تألم قلبي فكانت رحمته قد سببت لي الانفجار بعد الهيجان، ودون ان اكون آهلاً سلكت طريقاً لم افرط منها حتى بلحظة واحدة من عمري لأرتكاب حراماً، فوفقني الله لكي اعالج ما أحسست به من ضعف، ولا تعلوها لذة عندما يمضي العمر القصير بهذا الشكل (شريعتي، ٢٠٠٨، ص١٣).

وعرف عن شريعتي بنشاطه الدؤوب وانخراطه في حركات اجتماعية وسياسية ودينية عديدة وهو من دعاة الفكر الاسلامي التنويري الذي يهدف الى خروج المجتمع الاسلامي من ربقة التخلف والرجعية ساعده في ذلك نمط الدراسة التي حصل عليها في علم الاجتماع.

فلقد صبّ شريعتي جهوده في دراسة علم الاجتماع وتأثيره على الحركة والظواهر الواقعية للمجتمع ولم تكن دراسته تلك تخلو من النقد، وخلال مدة اقامته في باريس التي انتهت بحصوله على شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع، وقد كان منهمكاً في اقامة النشاطات الاجتماعية التي تصوغه انساناً واعياً ومجاهداً بارزاً بدل ان يقضي أوقاته منكباً على مطالعة الكتب (شريعتي، ٢٠٠٨، ص٣٢)

ولقد كان شريعتي في مواجهة دائمة ومستمرة مع نظام حكم الشاه واجهزة السافاك الايراني تشهد بذلك محاضراته المنددة بالهيمنة والاستبداد للحكم والسلطة، لذا كان صدى افكاره يترد بعد نجاح الثورة الايرانية عام ١٩٧٩ والتي وصف شريعتي بأنه مُلهمها رغم انه لم يشهد قيامها.

كما أن أفكاره النقدية وكتاباته الثورية كانت لها اليد الطولى في تأجيج الحماس والهاب الجماهير الرافضة لنظام الشاه، الامر الذي حقق لشريعتي شعبية كبيرة داخل ايران خاصة بين الشباب، ما جلب عليه نقمة نظام الشاه الذي قام في فترات مختلفة بسجن شريعتي وتعذيبه ونقله من عمله ووضعه تحت المراقبة ومنعه من ممارسة عمله السياسي والمهني ثم اغتياله كما يُعتقد في لندن (الكسواني، ٢٠١٥، ص٢١٥).

وفي ضوء ذلك ونظراً لجملة الظروف الثقافية والاجتماعية والسياسية التي نشأ فيها شريعتي تشكلت الاطر العامة لفكره وتحددت منابع معرفتهِ وثقافتهِ ووعيه بدأ من ولادته في كنف أسرة دينية حتى سفره الى باريس وانفتاحه على المجتمع الغربي وما يحتويه من فلسفات وشخصيات صاغت نظريته للعالم والدين والمجتمع.

ومن جانب آخر أستقى علي شريعتي افكاره الثورية من المدرس والباحث والاديب جلال آل احمد

(١٩٢٣ – ١٩٦٩) والـذي كان شريعتـي تلميـذه الاكـثر انجذابـاً وتأثـراً خاصـةً بتجربـة الحكـم الاسـتعماري الاجنبـي الـذي سـقطت ايـران ضحيـة لـه (هـالم، ٢٠١١، ص١٣٨.)

كان آل احمـد طالبـاً يـدرس الشريعـة وشـيوعياً لبعـض الوقـت لكنـه تحـول تحـت تأثـير السياسـية الأسـتالينية الى شـخص قومـي متحمـس ويكـره الاجانـب، وكان يـرى ان التقليـد الاعمـى للغـرب هـو المسـؤول عـن ابتعـاد الايرانيـين عـن قيمهـم التقليديـة وعـن قطـع الجـذور التـي كانـت ثقافتهـم تُسـتمد منهـا عصـير الحياة(هـالم، ٢٠١١، ص١٣٩).

وبعـد وفـاة آل أحمـد تبنـى شريعتـي أفـكاره وقـام بتعميقهـا فهـو ينحـدر مثـل اسـتاذه مـن أسرة شـديدة التديـن فقـد كان ابـوه خطيبـاً في احـد الجوامـع نشـأ هـو نفسـه عنـد الضريـح المقـدس في مشـهد، لكنـه درس بعـد ذلـك علـم الاجتـماع في باريـس (١٩٦٠-١٩٦٥) وحصـل مـن جامعـة السـوربون عـلى شـهادة الدكتـوراه في فقـه اللغـة الايرانيـة، وتأثـر بـكل مـن كارل ماركـس وماكـس فيـبر وجـان بـول سـارتر وهربـرت ماكـوزه، ثـم «فرانـس فانـون» الـذي كان مقـروءاً جيـداً آنـذاك وكان يعتـبر «نبـي المنبوذيـن»، حيـث قـام شريعتـي بترجمـة كتابـه (معذبـو الارض) الى اللغـة الفارسـية، وقـد طـور ايديولوجيـا خاصـة بـه دمـج فيهـا الافـكار الغربيـة مـع التقاليـد الشـيعية الايرانيـة وبعـد عودتـه الى ايـران عمـل معلـماً في قريـة في شرق ايـران وبعدهـا معيـداً في جامعـة مشـهد، لكنـه فصـل مـن الجامعـة بسـبب افـكاره.

تتجـلى أفـكار شريعتـي كناقـد للشـأن الاجتماعـي والإسـلامي عندمـا وطـأت قدمـاه حسـينية الإرشـاد ليبـدأ معهـا مشروعـه النقـدي بالظهـور.

فقـد توجـه صـوب «حسـينية الارشـاد»، حيـث لمـع نجـم شريعتـي واسـتطاع ان يكشـف بجـرأة وجـدارة عـن أهـم افـكاره الثوريـة والنقديـة كـما تميـزت هـذهِ المرحلـة «وجـوده في الحسـينية» بأنهـا المرحلـة التـي خلقـت لـه خصـوم عتـاة وتقليديـين بسـبب مسـلكه التجديـدي في قـراءة التاريـخ واحداثـه، فضـلاً عـن طرحـه لمفاهيـم عصريـة والتـي كان يـرى ضرورة تبنيهـا بسـبب عجلـة التطـور الاجتماعـي كالديمقراطيـة والمواطنـة وغيرهـا، وهـذا مـا لم يعهـده المجتمـع الايـراني سـابقاً مـن داعيـة اسـلامي يتبنـى المفهـوم الدينـي في معالجـة شـؤون المجتمـع وأزماتـه.

ولعـل محـاضرة عـلي شريعتـي (أقبـال مُصلـح هـذا القـرن) [٢*] هـي النقطـة الفاصلـة في مسـاره الفكـري، إذ تضمنـت محاضرتـه هـذه توفيقـاً بـين نزعتـين متعارضتـين في نفسـه وفي داخـل الاسـلام هـما (العرفـان والاسـلام). فقـد كان شريعتـي منجذبـاً ومتذبذبـاً بـين السياسـة التـي تتضمـن حيـاة اجتماعيـة ناشـطة، وبـين العرفـان الـذي يتطلـب اعتـزال النـاس، فبـيّن في محاضرتـه هـذهِ ان الاسـلام الحقيقـي انمـا يكمـن في التوليـف بـين الامريـن (رهنـما، ٢٠١٢، ص٥٥١.) .

إن هـذا الدمـج والتوليـف يصـل بنـا الى الرؤيـة الاسـلامية الجديـدة لـدى شريعتـي والتـي تنظـر الى الاسـلام بجانبيـه الثابـت والمتغـير في محاولـة مسـتجدة تأخـذ بعـين الاعتبـار حالـة التحـول التـي شـهدها المجتمـع والـذي تكـون فيـه للقيـم الروحيـة والاسـلامية (العرفانيـة) وظيفـة اجتماعيـة لـرأب الصـدع والاغـتراب الناجـم عـن التطـور والتحديـث.

ولقـد تصاعـدت الحملـة المعاديـة لشريعتـي ومحاضراتـه التـي أخـذت طابـع مسـتجد ومـرن في تنـاول

٢ [*] محمد اقبال وهو احد الشخصيات الاسلامية التي تأثر بها شريعتي ولد في مدينة البنجاب في الهند حصل على شهادة الدكتوراه من جامعة ميونيخ في ألمانيا، نادى بضرورة انفصال المسلمين عن الهندوس ورأى تأسيس دولة اسلامية اقترح عليها اسم باكستان.

الاحداث والشخصيات التاريخية وهذا ما دفع الخصوم الى اتهامه بالوهابية والتسنن(رهنما، ٢٠١٢، ص٥٣٨)، وتجدر الاشارة الى ان من وجه اليه هذه الاتهامات هي شخصيات دينية ذات شأن كبير آنذاك في نفس الوقت الذي كان جهاز السافاك الذي يمثل الجانب السياسي يحكم قبضته ويزيد من مضايقاته لشريعتي.

كان على شريعتي أن يرد ويناضل في جبهتين متناقضتين المؤسسة السياسية التي اقلقها سيل محاضراته النقدية والثورية والمنظومة الدينية ورجال الدين الذين يذودون عنها، ولعل هذا ما دفع علي شريعتي بنهاية المطاف الى الاعتزال والاعتكاف والصمت المطبق خاصةً بعد خروجه من السجن عام ١٩٧٥.

ومن الجدير بالذكر ان علي شريعتي يعد من الشخصيات التي غابت حقيقتها على الكثير من خلال تجاوز عقيدة الانتماء المذهبي عبر الايمان بالإسلام كجوهر قراني/ روحي واحد، ولعل منهجه العلمي الذي تبناه كباحث سوسيولوجي اتاح له فرصة القراءة الموضوعية والحيادية للافكار والآراء والمعتقدات ولعل سبب اللبس يعود الى: (الكسواني، ٢٠١٥، ص٢١٥)

١- الانتقادات شديدة التي وجهها الى التشيع التقليدي وما فيه من خرافات والى رجال الدين.

٢- السخط الذي كان يبديه تجاه الصفويين.

٣- بعض العبارات الايجابية والمنصفة التي كان يقولها في بعض الصحابة والدول الاسلامية او علماء اهل السنة.

٤- دعوته الى الوحدة الاسلامية والتقريب بين المذاهب.

مما مر آنفاً نجد ان شريعتي كان اسلامياً ملتزماً ومتحرراً ومن دعاة الفكر الاسلامي التنويري حيث نظر الى المجتمعات الاسلامية برؤية تجديدية ونقدية للواقع الاجتماعي فيها، وكانت اقامته في فرنسا وتأثره بشخصيات وفلسفات اجتماعية متنوعة سبباً ودافعاً نحو تغير هذا الواقع ومحاولة اصلاحه، أذ تعرف في فرنسا على المذاهب الفكرية الفلسفية والسوسيولوجية وروادها امثال هنري برغسون، وجان بول سارتر، وجاك بيرك، ولسيما سينيون، وماكس فيبر(قاسم، ٢٠١٥، ص١٦). كل هذهِ الفلسفات لم تسهم في تحديد أطر افكاره وصياغتها فحسب بل اسهمت في تكوين اول بوادر المنهج النقدي الاجتماعي لديه.

من جانب آخر فقد كان التركيب الفكري لشريعتي عبارة عن تركيب من مدارس فكرية متنوعة، إذ أنه وبطريقته الخاصة والمبدعة حاول ادخال الاسلام والماركسية والوجودية في تركيب فسيفسائي مبدع، وقد كان هذا التركيب انتقائياً في كثير من الاحيان، الا ان هذهِ الانتقائية ليست عفوية وانما تتحدد دوماً بمقدار ما تساهم في عملية التحول الثوري للإنسان والمجتمع، ومدى قدرتها على تعزيز الفعل الاجتماعي التحرري (عودة الله، ، ٢٠٠٦، ص٣٥).

وقد تأثر علي شريعتي (كذلك) بسوسيولوجيا ماكس فيبر دون ان يعادي الماركسية الاشتراكية، بل ان مفاهيمه كانت «مساواتية» أقرب الى الاشتراكية، ولكن بصياغة اسلامية ترتبط بتراث المستضعفين في تاريخ الاسلام، كأبي ذر الغفاري، وعمار بن ياسر، وسلمان الفارسي، ناهيك عن اعجابه الفائق بالرسول محمد (ص) والإمام علي (ع) وأستلهامه سيرتهما ومسيرة اهل البيت (ع) (قاسم، ٢٠١٥، ص١١).

الا ان ما تجدر الاشارة اليه هنا هو انه لم يتناول هذهِ الشخصيات بفكر كلاسيكي تقليدي انما كان تأثره وطرحه لأفكار هذهِ الشخصيات يأخذ منحى ثوري إصلاحي، فقد اعتمد البحث والنقد والتمحيص لتتبع تاريخ الاسلام وشخصياته وفلسفة التاريخ.

وعـلى الصعيـد نفسـه فقـد تأثـر شريعتـي بمقـالات وفلسـفة (فرانـس فانـون) حيـث تبنـى شريعتـي فيـه النزعـة الرديكاليـة، وفانـون هـو مناضـل ومفكـر، وطبيـب نفسـاني اكتسـب الجنسـية الجزائريـة وانضـم الى صفـوف الثـورة الجزائريـة وكتـب مؤلفـات عـدة (قاسـم، ٢٠١٥، ص١٩).

وبنظـرة فاحصـة ومتأنيـة نجـد ان الوعـي النقـدي لـدى شريعتـي يمكـن ان يكـون مصـدره نابعـاً ومتأتيـاً مـن الشـخصيات التـي تأثـر بهـا وتماهـى معهـا، فضـلاً عـن الفلسـفات الفكريـة التـي تمثلهـا والتـي قـادت في نهايـة المطـاف الى ايجـاد حـس ثـوري واصلاحـي عنـد شريعتـي بالوقـت نفسـه تأسـيس نهـج نقـدي لديـه.

المحور الثالث

شريعتي ومجالات اطروحاته النقدية

وفقـاً للمحطـات الفكريـة والفلسـفية التـي تمثّلهـا وتأثـر بهـا شريعتـي فضـلاً عـن حالـة الاسـتبداد السـياسي والظلـم الاجتماعـي وهيمنـة المؤسسـة الدينيـة التقليديـة في ايـران كل ذلـك كان مدعـاة لأن يفـرز فكـراً نقديـاً لشريعتـي معـززاً حالـة الهـدم ومبتدئـاً بهـا ليحـل محلهـا حالـة بنـاء جديـدة تقتضيهـا الازمـة الاجتماعيـة الراهنـة وهمـوم المجتمـع للخـروج مـن ذلـك كلـه.

أنطلـق شريعتـي بمشروعـه النقـدي مـن خـلال وقوفـه عـلى قاعـدة الديـن الاسـلامي الاصيـل كمنهـج للحيـاة والمجتمـع وذلـك عـبر تبنيـه لمنهـج النقـد السوسـيولوجي في علـم الاجتـماع، فكانـت ريادتـه في تأسـيس منهـج جديـد في كثـير مـن العلـوم قـد اعانـه عـلى كشـف قـراءة متميـزة للإسـلام، ببعديـه التاريخـي (واقـع مسـيرته) وروحـه (مضمـون الاسـلام واهدافـه ومقاصـده) لاسـيما ان البعـد الثـاني لفهـم الاسـلام وروحـه يعتمـد عـلى البعـد الاول بمعرفـة مـا جـرى عليـه داخـل اروقـة التاريـخ وقـد وعـى شريعتـي أهميـة المنهـج حينـما وعـى نهضـة الامـم وأسـباب سـقوطها وتخلفهـا واشـكال الـدورات التاريخيـة في كل لحظاتهـا (الجـبران، ٢٠٠٢، ص١٣٢).

لقـد حـاول شريعتـي في منهجـه ان يجمـع مـا بـين نقـده لأسـتاتيكية المجتمـع الجامـدة والتأكيـد عـلى الابعـاد الديناميكيـة في المجتمـع والتاريـخ والانسـان ولم يتقيـد كمناضـل آيديولوجـي بمبـدأ حياديـة العلـم، بـل أسـس نظرتـه العلميـة عـلى الاسـلام في الدعـوة الى علـم اجتـماع واقعـي اسـلامي يقـوم عـلى مبـدأ التوحيـد، وعليـه فـأن فلسـفة التوحيـد الدينيـة لـدى شريعتـي كانـت منـاط تحليلاتـه الفكريـة والتاريخيـة والعقدية(قاسـم، ٢٠١٥، ص٢٢).

ولقـد أرتكـز شريعتـي في نظريتـه النقديـة للمجتمـع الاسـلامي ومـا يعتريـه مـن وهـن وتخلـف عـلى مـا يسـتطيع ان يقـوم بـه المفكـر مـن دور اجتماعـي ومسـؤولية ملقـاه عـلى عاتـق المفكريـن والمتعلمـين والمثقفين في المجتمعـات الاسـلامية، وعندهـا رفـع شـعار «العـودة الى الـذات» كَمسـلَمة لابـد منهـا وكمرتكـز ثقـافي يبتنى عليـه مشروعـه الاصلاحـي اللاحـق.

وفي هـذا الصـدد يقـول شريعتـي: حينـما تُطـرح قضيـة العـودة الى الـذات بالنسـبة لي انـا المفكـر الدينـي، وبالنسـبة لـك أنـت المفكـر العلـماني، وكلانـا مشـترك في المسـؤولية الاجتماعيـة وقـد بلغنـا نقطـة تفاهـم مشـتركة، سـوف تتبـدل القضيـة مـن العـودة الى الـذات الى العـودة الى ثقافـة الـذات وفي مسـيرة هـذهِ الدراسـة سـوف نصـل الى «العـودة الى الثقافيـة الاسـلامية والايديولوجيـة الاسـلامية» والى الاسـلام لا كتقليـد او وراثـة او نظـام عقيـدة موجـود بالفعـل في المجتمـع، بـل الى الاسـلام كأيديولوجيـة وايمـان بعـث الوعـي واحـداث المعجـزة في هـذه المجتمعات(عـلي شريعتـي، ٢٠٠٢، ص٣٢).

ولعـل الرؤيـة النقديـة لشريعتـي كان الهـدف والغايـة مـن ورائهـا هـو احـداث عمليـة تغـير اجتماعـي ودينـي

وسياسي بالمجتمع ولقد رهن شريعتي هذهِ العملية بـ»الجماعة» التي يخاطبها الدين فهي العامل الرئيس والمؤثر في عملية التغير والتحول الاجتماعي.

إنطلاقاً من هذا يستنتج شريعتي ان الاسلام هو اول مدرسة اجتماعية تعتبر المصدر الحقيقي والعامل الاساس والمسؤول المباشر عن تغير المجتمع والتاريخ وليست الشخصيات المختارة كما يقول نيتشه وليس الاشراف الارستقراطيون كما يقول افلاطون وليس العظماء والقادة كما يقول كارليل وامرسون وليس اصحاب الدم الطاهر (الكسي كارل) وليس المثقفون ورجال الدين بل عامة الناس او الاغلبية (قاسم، ٢٠١٥، ص٨٥).

وقد حمّل علي شريعتي المؤسسة الدينية في معظم كتبه مسؤولية التخلف والهيمنة والظلم الاجتماعي موجهاً بذلك نقده المركزي الى ما يسمى بـ»الحوزة العلمية» يتضح ذلك في الحوار الذي دار بين شريعتي وجلال آل احمد إذ وجه الاخير سؤالاً لشريعتي: لماذا تنتقد الحوزة العلمية بكثرة ولا تنتقد مثقفينا... هلّم وانتقد مثقفينا ايضاً، فأجاب شريعتي قائلاً: «إن سبب اصراري على نقد الحوزة العلمية يعود الى اننا نتنظر الكثير منها، بينما لا ننتظر شيئاً من نُخب مثقفة ولدت في احضان الثقافة الغربية، والحوزة العلمية قاعدة أصيلة نأمل منها أن تقدم الكثير، وحين تتخلف عن العطاء في مقام العمل فأننا نُمارس النقد تجاهها». (قاسم، ٢٠١٥، ص١٨٩)

ونعتقد ان سبب اصرار شريعتي على نقد رجال الحوزة ناجم عن بصيرة ودراية بشأن العقيدة الإسلامية» كنصوص وتشريعات انسانية سامية وهؤلاء هم حلقة الوصل بين الدين ونصوصه وتشريعاته وبين عامة الناس/ المجتمع، لذا فأن أي خلل في السير وفق هذه التشريعات والالتزام بمبادئها سببه حلقة الوصل التي تلكأت في أداء وظيفتها، ويبدو ان ما لحق بالإسلام من خرافات وأساطير قد دفع شريعتي الى توجيه نقده اللاذع لرجال الدين.

إن ما تجدر الاشارة اليه هو ان جلّ كتب علي شريعتي وانتاجه الفكري قد تضمن نقداً خفياً او معلن وفي كثير من الاحيان أخذ هذا الانتقاد طابعاً ثوريا يرمي من خلاله تغير الوضع البائس والمتردي الذي شهده المجتمع الإسلامي والايراني عموماً والثقافة الشيعية على وجه الخصوص.

ومن جانب آخر تفوق شريعتي في المزواجة بين النظرية والممارسة على منظري النظرية النقدية، حيث ان قضية الممارسة السياسية عند منظري مدرسة فرانكفورت قد بقيت على مستوى التنظير، ولم يتم تجسيدها بشكل ملموس على ارض الواقع، لقد قضى شريعتي عدة سنوات في السجن ثمناً لنشاطه السياسي هذا، بالإضافة الى العديد من جلسات التعذيب بين يدي رجال السافاك، لهذا جاءت كتابات شريعتي لتشكل نقداً اجتماعياً عميقاً لبنى ومؤسسات وثقافة الهيمنة في المجتمع الايراني (عودة الله، ٢٠٠٦، ص٨).

أن جرأة الفكر النقدي لدى شريعتي ومحاولته التجديدية تتضح بجلاء في كتابه ذائع الصيت «التشيع الصفوي والتشيع العلوي» والذي تضمن (استراتيجية النقد الداخلي) برؤية موضوعية جديدة ذلك انه لم يجامل الطائفة الشيعية او الحوزة العلمية في ايران وقد انعكست هذه الرؤية في نحته لمفهوم «التشيع الصفوي» كمشهد من مشاهد نقد الذات الشيعية، وهو بهذا يتفق مع مدرسة فرانكفورت في مسألة النقد الداخلي الذي تبنته هذهِ المدرسة.

يرى شريعتي ان فقهاء التشيع الصفوي وعلماؤه انضموا الى الطبقة الحاكمة فعملوا على ضمان حكم الملكية وضمان سلطتهم كذلك، وهكذا راح الفقهاء الصفويون يخدعون الناس فيلفقون ويزيفون روايات

واقـوال وافعـال منسـوبة الى ائمـة التشـيع، مـن هنـا هاجـم شريعتـي المصـادر التـي يعتمـد عليهـا رجـال الديـن الشـيعة بوصفهـا غـير قابلـة للطعـن، فقـال انهـا محـض تزويـر وتزييـف، وكان هـذا امـراً جريئـاً، إذ بـين شريعتـي ان هـذهِ التشريعـات كانـت تـؤدي اغراضـاً مختلفـة لكـن الهـدف كان اسـتحمار النـاس وابقائهـم في جهـل سـياسي واجتماعـي (رهنـما، ٢٠١٢، ص٦٦٤).

وبهـذا وجـه شريعتـي نقـده الـلاذع دون هـوادة الى رجـال الديـن الصفويـون لمحاولتهـم الهـاء افـراد المجتمـع وتحويـل انتباههـم عـن منبـع مشـكلاتهم وفـق ثلاثيـة التزييـف والاسـتغلال والاسـتحمار[٣*].

وعـلى الصعيـد نفسـه يـرى شريعتـي ان عمليـة الهـاء النـاس وخداعهـم مـن قبـل رجـال الديـن الصفويـين كانـت تتـم عـلى مسـتويين(رهنما، ٢٠١٢، ص٦٦٦):

١- **المسـتوى الاول:** حاولـوا اسـتغلال النـاس بحـرب مصطنعـة مـع اهـل السـنة وحثـوا النـاس عـلى الحـب والتقديـس المتطـرف للأئمـة.

٢- **المستوى الثاني:** كانوا يشنعون على الخلفاء ويصفونهم بأنهم أعداء علي وأعداء آل علي.

وهكـذا وجهـوا طاقـة النـاس وعاطفتهـم المحبوسـة ضـد السـنة، ونجحـوا في منعهـم مـن معرفـة الامـام عـلي الحقيقـي، فوفقـاً لشريعتـي «لـو ان النـاس أطلعـوا عـلى ايديولوجيـة عـلي لحثهـم ذلـك عـلى الثـورة عـلى الانظمـة الظالمة»(رهنـما، ٢٠١٢، ص٦٦٦) .

مـن خـلال مـا جـاء يمكننـا اعتبـار ان شـيعية شريعتـي غـير اورثوذوكسـية (غـير اصوليـة) بالمعنـى الـذي يتبنـاه رجـال الديـن المحافظـون، بـل هـي في الحقيقـة ايديولوجيـا ثوريـة حديثـة مغلفـة بـرداء مـن الصـور والرمـوز الشـيعية التقليديـة التـي حصلـت عـلى تفسـير مختلـف كليـاً وعـلى تقييـم جديـد، فالشـيعة لديـه تعنـي النضـال في سـبيل العدالـة وضـد الحكـم الاجنبـي والاسـتبداد، ويـرى شريعتـي ان الخطيئـة الكـبرى تكمـن في قيـام الدولـة الصفويـة سـنة ١٥٠١م، إذ كانـت شـيعة قبـل الصفويـون مصـدر تمـرد ونضـال الجماهـير المسـحوقة ولكـن بعـد ذلـك «جـاء الصفويـون... فأصبحـت الشـيعة الحمـراء شـيعة سـوداء وأصبـح ديـن الشـهادة ديـن النـواح والحسـرة» (هـالم، ٢٠١١، ص١٤٠).

وفي السـياق نفسـه انتقـد شريعتـي المعرفـة الدينيـة والتفكـير الدينـي الـذي لا يواكـب حركـة التطـور والتقـدم الاجتماعـي، إذ يقـول:

«إن الخطـر الـذي تنبـأ بـه مفكـرو القـرن الاخـير هـو تحـول روح الثـورة ونهضتهـا بعـد تجاوزهـا المحيـط الاجتماعـي والظـرف التاريخـي الى حركـة محافظـة بعـد توقفهـا عـن التحـرك، ثـم تتخـذ موقفـاً رجعيـاً مقاومـاً لتقـدم المجتمـع وتطـوره، وهـذا يعنـي ان كل حركـة Movement سـتتحول بمـرور الزمـن الى نظـام ومؤسسـة ثابتـة Institution كـما حصـل مـع المسـيحية... وكذلـك مـع إسـلام الامامـة الشـيعي حيـث كان عـلى امتـداد التاريـخ نابضـاً بتحـرك ثـوري وفكـري واجتماعـي وسـياسي، ولكـن بعـد قيـام الحكـم الصفـوي جعـل مـن نفسـه بديـلاً عـن النظـام... ولـكي لا يتحـول مذهـب فكـري ثـوري الى حالـة نظـام محافظـة تشـكيلة محافظـة، يضطلـع الاجتهـاد بمثـل هـذا الـدور الحيـوي العجيـب وهـو دور الثـورة الدائمـة في الديـن الاسـلامي (هـالم، ٢٠١١، ص١٤٠).

ولمـا كان الخطـاب النقـدي الـذي طرحـه شريعتـي يبحـث عـن معـادل اصلاحـي تغـيري ثـوري في صميـم الحيـاة الاجتماعيـة فأنـه نظـر الى الاسـلام بوصفـه نهضـة فكريـة واجتماعيـة تأخـذ طابعـاً عمـلي وفي ذلـك يقـول: «الاصـلاح الدينـي حينـما يتحـد مـع الاسـلام لا يعنـي اصـلاح الديـن بـل يعنـي النهضـة الاسـلامية التـي

٣ [*] النباهة والاستحمار أحد أهم كتب علي شريعتي المثيرة للجدل.

تتجسد فاعليتها عن طريق النضال ضد الخرافات والجمود والاستعمار والرجعية والتعصب الاعمى والمصلحية الطبقية، وهي أمور حاسمة إزاء كل ما يُطرح ويمارس بأسم الاسلام والتشيع من توجيه النظم الطبقية والاستبدادية، وتخدير الجماهير، ومسخ العقل وحرية التفكير وواقعيته، وقصر اسم الله على استخدامه اداة للحلف والقسم، وأتخاذ القرآن وسيلة للاستخارة، والائمة واسطة للتوسل والشهادة سبباً للبكاء والامام المنتظر اداة لتوجيه الحاكمية القهرية للظلم والمحكومية الجبرية للعدل والابطال التام لكل نهضة وقيام والغاء مسؤولية كل حركة واقدام (شريعتي، ١٩٩٢، ص١٣).

ومن بين القضايا الرئيسية التي وجه لها شريعتي اهتمام مكثف عدة ثوابت جوهرية منها (الطقوس، الغيبة، الانتظار) والتي عدت شكلاً من اشكال التنوير الثقافي خلال مشروعه النقدي، والتي أتخذت معاني مختلفة عما كان سائداً في الفكر الديني.

ان ما اثار شريعتي ودفعه الى تأويل هذهِ الثوابت بأسلوب جديد وثوري هو التأثير السلبي والمخدر الذي كان الفقهاء الصفويون ورجال الدين يمارسونه على الناس خاصة فيما يتعلق بمسائل مثل (الغيبة والانتظار) حيث يؤمر الناس بالصبر والاستكانة، في حين أن هنالك مفهوماً جديداً للانتظار وفق التشيع العلوي الذي يتبناه شريعتي، إذ انه يُعدّ الانتظار ثورة وانه الايمان بوجوب تغير العالم وبأن الظلم سيزول وان الحق سينتصر في النهاية، وهو الايمان بأن الطبقات المسحوقة (المستضعفين) ستنهض وترث الارض (تيرنر، ٢٠٠٨، ص٣٧٦).

ويبدو لنا جلياً ان هناك ثمة تأويل اجتماعي ديناميكي جديد يطرحه شريعتي كآلية من آليات نقد الذات والخروج بتشيع علوي بنّاء وفعال.

يتضح ذلك أيضاً في معالجة لمفهوم (العصمة) التي أصطبغت بالمفهوم الصفوي وبوجود ذوات استثنائية وموجودات غيبية ليست كسائر البشر وليس بوسعهم ارتكاب المعاصي والاخطاء وهم (المعصومون الاربعة عشر) ولكن وفق رؤية شريعتي للتشيع الحقيقي والثوري البناء فأن معنى (العصمة) هو «الايمان بتقوى رواد المجتمع ونزاهتهم على الصعيد الفكري والاجتماعي وكونهم أئمة مسؤولين عن صيانة الايمان وعن العلم والحكومة، وهذا معناه نبذ حكومة الظلمة وسلطة علماء الفساد المرتبطين بالقوى الحاكمة» (تيرنر، ٢٠٠٨، ص٣٧٤).

ويمضي شريعتي في مشروعه النقدي الاصلاحي في تناوله لأمور غاية في الحساسية والخطورة ليقدم تصور اجتماعي حركي جديد يروم تغيير الواقع وما يعتريه بأسس دينية تم تأويلها بما يتلائم مع متطلبات المجتمع وروح العصر.

من ذلك ما مقدمه من نقد بناء لطقوس عاشوراء والتي أثارت عليه موجة من السخط والاعتراض كباقي افكاره، ذلك انه عدّ هذه الطقوس وما لحق بها من بدع وخرافات هي بمثابة التحريف الثوري عن المسار الحقيقي وتأويل فاسد لعقيدة الثورة الحسينية التي جاءت لدك سلطة الظالمين . وقد تم توظيف هذه الطقوس وتوجيهها من قبل رجال الدين لتفادي اثارة اية مشكلات مع الملوك الصفويين وذلك لأبعاد الناس عن القضايا التي تحمل ادنى دلالة اجتماعية- سياسية... لتصب في نهاية الامر في مصلحة النظام الحاكم الظالم (رهنما، ٢٠١٢، ص٦٦٧).

وبذلك اعتبر شريعتي طقوس البكاء، والنواح وباقي المظاهر المبالغ فيها في عاشوراء هي تشويه واهانة لمقصد ثورة الحسين ومنهجه الاسلامي في تثبيت دعائم الحق والعدالة والمساواة، وفي ذلك يقول:- قلت في نفسي اذهب الى مجلس من مجالس التعزية المتناثرة الليلية في كل مكان حيث تنبعث الاصوات من

كل بيت وزقاق... ولكني وجدت ايماني واعتقادي بعظمة الحسين عظمة عمله تمنعني من سماع سيل الاهانات وتحملها (شريعتي، ٢٠٠٢، ص٢٧).

ومن خلال جدلية الاستعمار والاستحمار بنى شريعتي نقده الاجتماعي على هذه الجدلية «فالاستعمار هو الإمبريالية التي تقوم على السيطرة وفتح الاسواق ونهب الموارد والمواد الاولية، اما الاستحمار فهو الاستعمار الجديد القائم على السيطرة النفسية والروحية غير المباشرة على الشعوب والجماعات في العالم (قاسم، ٢٠١٥، ص٢٠٧) .

ويرى شريعتي ان المجتمعات التي انطلقت من مصالحها وهويتها قد توصلت الى القدرة على تأكيد الذات والوصول الى مستوى الحضارة، ولكن المجتمعات التي اقتدت بالغرب من غير وعي اجتماعي او شعور انساني بالوعي الفردي والجماعي وبدون عقيدة... قامت على نهضة كاذبة وظلت مسخرة للحضارة الغربية، خاضعة لدورتها الانتاجية ومستهلكة لمنتجاتها على الدوام (قاسم، ٢٠١٥، ص٢٠٧).

ولقد بقي همّ شريعتي موجهاً نحو (المجتمع) بكل ادواره وتفاعلاته وقضاياه فخير المجتمع وارتقاءه هو النتيجة النهائية والحتمية للدين الاسلامي وبموجبه يجب ان يوجه العمل.

فالعمل الاجتماعي كان الشغل الشاغل لشريعتي وهذا ما جاء في استعرضه للعملية القرآنية المؤلفة من (المعرفة-الايمان-العمل) كما جاء ذلك في كتابه «شيعة، حزب تمام» الذين يبين فيه انه ليست غاية القرآن هي معرفة الله والايمان إذ يقول «بداهةً يجب ان يكون «الايمان بالله» أساساً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الآخرين... ولكن في نظري ان الايمان بالله ليس هدف الله من خلق الانسان، إذ ان الله ليس بحاجة الى ايمان الانسان.. فعلى الانسان ان يناضل بأسم أخيه الانسان لأقامة الخير وازالة الشر(تيرنر، ٢٠٠٨، ص٣٨٠).

الخاتمة:

ان فلسفة شريعتي النقدية قائمة على اساس انتاج آيديولوجية اسلامية ثورية مضادة للهيمنة السياسية والدينية ومتناولة لقضايا وهموم المجتمع ومقارعة للاستبداد والظلم الاجتماعي، كل هذا كان نابعاً من معرفة شريعتي لحقيقة الاسلام وجوهره الروحي الخالي من الخرافات والبدع .

وقد مارس وظيفته النقدية هذهِ بوصفه استاذ لعلم الاجتماع الدين وكمجدد في تقديم اطروحات نقدية للفكر الاسلامي مع مناقشة ازمات المجتمع بعدما توافر له بعض الفرص والظروف الذي مكنته من اعادة قراءة الواقع واصوله الدينية التاريخية ليقدم نقد اجتماعي/ ديني جديد للفكر الاسلامي والثقافة الشيعية على حدٍ سواء.

ولا مناص لنا من القول ان النتيجة التي خرج بها البحث هو ان المفكر علي شريعتي استطاع تقديم رؤية نقدية اجتماعية جديدة غير مألوفة في مناخ المجتمع الإسلامي والايراني، وقد استند في تفكيره النقدي على علم الاجتماع الذي مدّه بمنهجية علمية ذات خطوات متصاعدة (من الخاص الى العام) ومن (المحلي الى الكوني)لتناول قضايا وهموم المجتمع الايراني خاصةً والمجتمع الاسلامي عامةً وعلى الصعيدين السياسي والديني.

ان اطروحات شريعتي بعد كل الذي تقدم ذكره تمثل للباحثين في العلوم الاجتماعية أسس نقدية لكونها تعد بمثابة خزين معرفي وتأطيرات نظرية خصبة لاغنى عنها لاجل البناء عليها في صناعة او انتاج نموذج /ارشادي نقدي لقراءة االواقع الديني الراهن في العالم االاسلامي.

المصادر

بارسانيا، حميد (٢٠١٢)، ط١، الخريطة الفكرية الايرانية عشية الثورة/ دراسة اجتماعية معرفية، ت: خليل زامل العصامي، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامية.

باليت، ج.م بار (٢٠٠٢) ، العقلانية والانفعال في سوسيولوجيا ماكس فيبر، ت: د. عاطف احمد، الكويت، عدد (١١٠)، يناير- فبراير، مجلة الثقافة العالمية.

بوغان، سيرج (٢٠١٢)، ط١، ممارسة علم الاجتماع، ت: منير السعيداني، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية.

تيرنر، كولن، (٢٠٠٨)، ط١، التشيع والتحول في العصر الصفوي، ت: حسين علي عبد الساتر، كولونيا/ بغداد ، منشورات الجمل.

الجبران، عبد الرزاق (٢٠٠٢)، ط١ ، علي شريعتي وتجديد الفكر الديني بين العودة الى الذات وبناء الايديولوجيا، بيروت، دار الامير للثقافة والعلوم.

الحيدري، ابراهيم (٢٠١٢)، ط١، النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، بيروت، دار الساقي.

الخطيبي، عبد الكريم (٢٠٠٩)، النقد المزدوج، ت: أدونسيس وآخرون، بغداد، بيروت، منشورات الجمل.

رسول، رسول محمد (٢٠٠٨)، ط١، نقد العقل الاصلاحي، قراءة في جدلية الفكر العراقي الحديث، سوريا، دمشق، دار النايا للدراسات والنشر والتوزيع.

رهمنا، علي (٢٠١٦)، ط١، علي شريعتي/ سيرة سياسية، ت: احمد حسين المعيني، دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان.

سبورك، يان (٢٠٠٩)، ط١، اي مستقبل لعلم الاجتماع، ت: د. حسن منصور الحاج، ابو ظبي، دار كلمة.

شريعتي، علي (١٩٩٢)، الامة والامامة، بيروت، دار الامير للثقافة والعلوم.

شريعتي، علي (٢٠٠٢)، ط١، الامام الحسين (ع) وارث ادم، ت: علي الحسيني، طهران، دار الكتاب الاسلام.

شريعتي، علي (٢٠٠٢)، ط١، العودة الى الذات، ت: ابراهيم الدسوقي شتا، بغداد، مؤسسة دار الكتاب الاسلامي.

شريعتي، علي (٢٠٠٨)، ط١، الاسلام ومدارس الغرب، ت: عباس الترجمان، تحقيق وتعليق: محمد حسين بزي، طهران، دار الامير للثقافة والعلوم.

عمر، معن خليل، (١٩٩٠)، ط١ رواد علم الاجتماع في العراق، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة.

عودة الله، خالد (٢٠٠٦)، النقد والثورة/ دراسة في النقد الاجتماعي عند شريعتي، رسالة ماجستير (منشورة) في علم الاجتماع، فلسطين، كلية الدراسات العليا/ جامعة بيرزيت.

قاسم، جميل (٢٠١٥)، ط٢، علي شريعتي الهجرة الى الذات، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي.

هالم، هانيس (٢٠١١)، ط٢، الشيعة، ت: محمود كبيبو، بغداد، بيت الورق للطباعة والنشر والتوزيع.

هيثم الكسواني (٢٠١٥) الوجه الآخر/ علي شريعتي، الراصد، العدد مائة وتسعة وعشرون، ربيع الاول، سلسلة الكترونية شهرية متخصصة بشؤون الفرق من منظور اهل السنة *www.alrased.net*.