

علي الوردي وعلي شريعتي

(تناسل فكري ومفاهيمي) (أ)

أ.د. علي عبد الهادي المراهج (*)

تقديم

شغفنا منذ زمن طويل في قراءة كتابات الوردي وعلي شريعتي، وكان ولا زال لكل منهما تأثيره وسحره في العديد من القراء والمتقنين، وكان لهذه القراءة الأثر في تكوين بعض أفكارنا وتخليها عن أفكار سبقت، فكان لمقولات الوردي أثرها إن لم أقل سحرها لا سيما في القارئ العراقي، بينما كان لأفكار ومقولات علي شريعتي حضورها الفاعل في الفكر الإيراني خاصة وفي الفكر الإسلامي على وجه العموم، ويبدو لي أن التقارب الزمني بين أطروحات الوردي وأطروحات شريعتي جعلتنا نبحت عن مشتركات بين هذين المفكرين على اختلاف متبنياتهم الفكرية، ولكننا في بحثنا هذا نحاول الكشف عما بينهما من تداخل فكري ومفاهيمي، فكانت فرضية البحث تقوم على تأكيد هذا التداخل، واشتراكهما في توظيف مفاهيم متشابهة إن لم تكن متطابقة، وهذا ما سيكشف عنه في متن البحث. أما أهمية البحث فتكمن في اكتشاف أسبقية الوردي في طرح بعض

الملخص

يهدف البحث الى عقد موازنة بين مفكرين مهمين كان لمقولاتهما اثرها البارز في قرائنهما، فكان لمقولات الوردي أثرها، لا سيما، في القارئ العراقي، فيما كان لأفكار ومقولات علي شريعتي حضورها الفاعل في الفكر الإيراني خاصة وفي الفكر الإسلامي على وجه العموم، ويبدو لي أن التقارب الزمني بين أطروحات الوردي وأطروحات شريعتي جعلتنا نبحت عن مشتركات بين هذين المفكرين على اختلاف متبنياتهم الفكرية، ولكننا في بحثنا هذا نحاول الكشف عما بينهما من تداخل فكري ومفاهيمي، فكانت فرضية البحث تقوم على تأكيد هذا التداخل، واشتراكهما في توظيف مفاهيم متشابهة إن لم تكن متطابقة، وهذا ما سيكشف عنه في متن البحث.

الكلمات المفتاحية: علم الاجتماع الديني، الماركسية، البرجماتية، التراث، الوردي، شريعتي

(*) الجامعة المستنصرية/ كلية الاداب- قسم الفلسفة

الرؤى والمفاهيم التي جاءت مفصلة في كتابات شريعتي، وهذا نابع من وجهة نظري من طبيعة اشتغالهما في مبحث "علم الاجتماع" عموماً، وعلم الاجتماع الديني على وجه الخصوص، فضلاً عن تأثرهما بمدارس واتجاهات فكرية غربية مشتركة، فكلهما نهل من الماركسية والبراجماتية وغيرها من الفلسفات الأخرى، وانهماهما في البحث في التراث الإسلامي وتناولهما لموضوعات اشكالية في تشكل "الإسلام" وكشفهما عن مشكلة الصراع الطائفي بين السنة والشيعة واشتغالهما على شخصيات من التراث اشتراكاً في الكشف عن حجم تأثيرها في الحاضر الإسلامي سواء على مستوى الاتفاق أو الاختلاف حول ما قدموه للإسلام والعقيدة الدينية، شخصيات مثل الخلفاء الراشدين وصراع السقيفة والاختلاف حول أحقية أبي بكر وعمر وعثمان في الخلافة أو تبني الوقل بوصية النبي الأكرم لعلي بن أبي طالب بالخلافة، واختلاف المسلمين فيما بعد وتطور الخلاف بين السنة والشيعة، أو في تناول شخصيات مثل أبي ذر الغفاري أو عمار بن ياسر. كلاهما انتقدا التشيع الصفوي والتسنن العثماني المستمدة جذوره من الأمويين، لأن الصراع المذهبي بين الشيعة والسنة إنما هو صراع بين السلطتين الصفوية والعثمانية.

كثيرة هي الموضوعات التي كانت محط اتفاق بينهما ومثلها كانت محط اختلاف، ولكن ذلك لا يمنع من القول بوجود تأثير أو حضور لمقولات الوردي في فكر شريعتي، وهذا أمر طبيعي بحكم التداخل الثقافي بين العراق وإيران والتجوار الجغرافي، وطبيعة الحياة والصراع السياسي من السبّداد والقهر والحرمان في كلا المجتمعين.

على الرغم من وجود هذا التداخل في الفكر والمفاهيم إلا أننا استخدمنا في البحث عنوان "التناص" لنشير أن هناك حضوراً وتأثيراً نابغاً من قراءة شريعتي للوردي، ولكن هذا لا يمنع من وجود اشتراك في تناول فكرة أو توظيف مفهوم من دون أثر وتأثير، وقد يكون تناصاً وقع من دون قصد شريعتي الأخذ والتغافل عن فكر الوردي وأهميته، لأنه يشير للوردي في بعض كتاباته لا سيما "التشيع الصفوي والتشيع العلوي"^(٢).

مفهوم التناص

«التناص» مصطلح يستخدمه البعض بمعنى إيجابي حينما يُحاولون الكشف عن علاقات بين نصوص أدبية أو ثقافية وفق مبدأ الاعتراف بوجود ترابط بين القديم والجديد من جهة التشابه في المحتوى ومضمون الرؤية^(٣)، الأمر الذي يعني أن أصالة العمل الأدبي أو الثقافي إنما تكمن في هضم اللاحق لأفكار السابقين له في مجال اشتغاله وفق قول (فاليري) "إنما الذئب مجموعة خراف مهضومة"، والأصالة عند الجديد إنما تكمن في إعادة إنتاج القديم من الأفكار والرؤى بما يُناسب التحولات الثقافية في كل عصر، لأن كل عمل ثقافي إنما يتم إنتاجه من ترميم أو تقطيع أوصال نصوص قديمة (فلسفية، أو فنية، أو ثقافية، بل وحتى علمية) للكشف عن مُعطيات جديدة كامنة فيها لم يكتشفها من قبل سوى الذين اشتغلوا عليها قراءة ونقداً وفحصاً.

«التناص» بحسب فهم (رولان بارت) في مقولته «موت المؤلف» هو إعادة نسج لخيوط وألوان كانت موجودة من قبل، ولكل قارئ أو متلق للنص رؤيته ومُتبنياته وخلفيته الثقافية

التي تمنح النص معنى آخر.

الأمر الذي جعل تفسير ابن رشد في كثير من المواضع يُظهر نص أرسطو وكأنه مُنتج في سياقات اجتماعية وفكرية إسلامية. إن مثل هكذا نص بعبارة (جيرار جينيت) يُمكن لنا أن نُسميه "النص الموازي"، لأن صاحبه لم يبق في مساحة الشرح أو ما أسماه محمد عابد الجابري "القراءة الاستنساخية"، إنما هو (أي ابن رشد) قد قدم لنا شرحاً "تفاعلياً" تماهى فيه ابن رشد بوصفه فقيهاً وقاضياً مُسلماً مع نص أرسطو الفيلسوف اليوناني، إذ جعل ابن رشد من نص أرسطو نصاً توجيهياً، يحمل في طياته نزعة اللاتعارض مع (الدين) الإسلام، وهو في الوقت ذاته نص مُحكم (لا يأتيه الباطل لا من أمامه ولا من خلفه) لأنه جاء على لسان رجل "كامل عنده الحق" كما يصف ابن رشد أستاذه ومعلمه أرسطو.

كل رؤية إبداعية إنما تحمل في مضانها أو "المسكوت عنه" استجابات لفهم آخر وتجدد في الفهم يخرج - في كثير من الأحيان - عن مقاصد كاتبه أو مؤلفه. على قاعدة "النص حمال أوجه" بعبارة الإمام علي (ع)، فكل قارئ (شاطر) يستطيع توجيه النص بحسب أهوائه ونزوعه العقائدي والأيدولوجي، بل وحتى الثقافي (المعرفي).

تحدثنا عن "التناص" بشكله الإيجابي، وهو نتاج علائقي تُحتمه طبيعة "التناقص" بين الأفراد والمُجتمعات، بل وحتى الحضارات، ولكن هناك وجهاً سلبياً للتناص يتعزز عليه المُنتحلون من الذين يدعون علماً أو ثقافة، ولكنهم في حقيقتهم سُراقاً لجهود غيرهم، وما أكثرهم اليوم في عوالم البحث والكتابة على صفحات وسائل التواصل الاجتماعي.

النص ليس حقيقة مُطلقة، لأنه نسيج سابق من اقتباسات من صنوف معرفية شتى، وشرح النص إنما هي مهمة المتلقي الذي يمتلك مُعجمية مفاهيمية أخرى - لربما - وعلى الأغلب، هي ليست مُعجمية مؤلف النص ذاتها، لذا يُعلن (بارت) (موت المؤلف) أو (موت الكاتب) ..

تابع باختين رؤية علماء اجتماع المعرفة بتأكيد على أن فهم النص تفرضه سياقات مُجتمعية مُحددة، لأن "اللغة تدفق لا يتوقف عن الصيرورة"، وبما أن لكل لغة بُعدها الاجتماعي، فلا يُمكن أن يُفهم أي نص إبداعي بلغة موضوعية مُحادية، الأمر الذي يجعل فهم نص فيلسوف أو شاعر ما، أو فنان ما، مرهون بسياقات المُتلقى (القارئ) الذي سيكون نصه - حتماً - أنه أقيم على وفق بناء نص سبق، ولكنه لا يتطابق معه بحكم سياقات ومورثات (الشارح) أو (القارئ) الاجتماعية والثقافية، فنص أرسطو "ما بعد الطبيعة" معروف، ولكن شرح ابن رشد "تفسير ما بعد الطبيعة" هو تناص على النص، وإن حاول ابن رشد أن يُظهر مصداقيته في "تنقية أرسطو مما علق به من شوائب الشراح"، كما يقول، ولكن كل قارئ عارف بأرسطو، وله دراية بفلسفة ابن رشد سيجد أن نص ابن رشد "تفسير ما بعد الطبيعة" لأرسطو، إنما هو تناص على نص أرسطو ولا تنقية فيه لشوائب الشراح، إنما هو محاولة رُشدية بامتياز لأسلمة ابن رشد، وهنا لا يستطيع مُنصف أن يقول أن هذا ليس تفسيراً لفلسفة أرسطو في الميافيزيقا، ولكنه في الآن ذاته هو "تناص" على نص أرسطو تحكم به ابن رشد بحكم موروثة الثقافي والديني،

البعض يذكر أنها توارد خواطر، وهذا امر نادر إن لم يكن ضرباً من المُستحيل، فإن نتشابه في مضمون الفكرة أو العلاقات المُتبادلة بين نصي ونص مؤلف آخر كما تُصرّح بذلك "جوليا كريستيف" فذلك أمر وارد الحصول، ولكن أن تصل النصوص حد الاتباع "حذو النعل بالنعل" كما يُقال، فتلك السرقة بعينها، وهذا من شرائر الفساد وأفضحه ألا وهو (الفساد الثقافي) الذي من مظاهره سطو شاعر على قصيدة شاعر آخر، يأخذها بمضمونها ويُنشأ عليها نصاً لا جديد فيه خارج النص السابق، فتلك هي مصيبة كُبرى، وهذا الأمر حاصل في بحوثنا العلمية والأكاديمية، وفي الفن: في (السيناريو، والتمثيل، والاضاءة، والتصوير، والتشكيل بشتى صنوفه)!!.

لا يعني "التناص" التطابق شكلاً ومضموناً، إنما يوجد "التناص" - أحياناً - في المُغايرة، وهي وإن لم تكن حالها حال التطابق، إلا أنها سطو غير مُسلح على نتاج آخر، إن لم يُشر مُنتج النص على أن نصه هذا من وحي رؤية تغاير فيها مع مُنتج أو مؤلف آخر.

أرى أن فعل "التناص" عند المُنكر له من جهة المطابقة التامة، أو من جهة المُغايرة التامة عند اللاحق علاقة متواشجة شبيهة بعلاقة السيد بالعبد، فمُنتج النص هو السيد والعبد هو من لا يستطيع سوى السير على خطى السيد أو مُغايرته لمجرد أنه الأغنى فكرأ أو مالاً!!.

الأحرار لا يخشون اعلان تأثرهم واعجابهم بكتابة نص على غرار نص آخر، أو في مُغايرتهم للنص الابداعي حينما يكون محفزاً لانتاج نصاً آخر.

من مظاهر "العبودية الثقافية" "التقليد" والكتابة على غرار نص ابداعي مُبهر، فلا يُنتج "المقلدون" نصاً يُدرج ضمن لائحة النصوص الابداعية، لأنه نص مطابقة، ومن مظاهر "العبودية الثقافية" انتاج نص مُغير لنص آخر لمجرد المُغايرة، وتلك عُقدة نفسية أشد وأمر من عُقدة المُطابقة.

أعود لأقول إن انتاج النص الابداعي تحكمه شروط الثقة بالذات للقارئ الكاتب خارج نمطية "المطابقة المرضية" أو "المغايرة المرضية"، لأن النص نتاج ابداعي، نتاج حالة شعورية شبيهة بالمخاض الذي لا تتشغل به المرأة (الحامل) لحظة المخاض بحوامل أخريات، إنما هو شعورها هي، وهي فقط بألم المخاض وألم الولادة، ومتعة انتاج الوليد الجديد الذي هو عندها من مصادر الابتهاج الحقيقي لأنه مخاضها هي وليس مخاض غيرها، وإن كانت تجربة الحمل والولادة قد مرّت بها كل النساء الحوامل.

الوليد الجديد هو ابن المجتمع لا كبير مُغايرة في شكله وحركته وبكائه وضحكه، ولكنه ابنها لأنها هي من شعرت بلحظات ولادته.

هكذا هو النص الجديد فيه "تناص" من جهة أنه يوجد في سياقات ثقافية واجتماعية مُعينة، ولكنه لا تطابق (كما الوليد الجديد) فيه لنص آخر، ولا (مُغايرة فيه) لمألوف الشكل ومُضمّر المضمون للمألوف السائد كي يجد له مُستقراً ومقبولية في الوجود الحياتي إن كان وليداً، وفي الوجود الثقافي إن كان نصاً ثقافياً ابداعياً.

التناص المفاهيمي بين الوردي وشريعتي

الوليد الجديد لم يأت من دون تفاعل وحراك

حيوي جسدي بين «الأنا» و «الآخر»، والنص لا يأتي من دون حراك ثقافي وتفاعل فكري بين «الأنا» و «الآخر».

الوليد الجديد هو نص علي شريعتي، الذي وجدناه نصاً من جهة استعارة المفاهيم أولاً، ومن جهة التطابق الفكري لا في النزوع الأيديولوجي، إنما في التأثير والتأثير، لا يخرج عن دائرة الرؤية التي تبناها الورد في مجمل كتاباته، وقد وجدنا لها حضوراً في ثنايا كتابات علي شريعتي.

علي الورد^(٤) كما هو معروف مفكر عراقي «إشكالي» أستاذ علم الاجتماع بجامعة بغداد، وهو من أصول شيعية، وقد تناول موضوعات التراث الإسلامي وفق مبدأ «التنازع والتنافس» للذين من طبيعة تكوين النفس البشرية، فالإنسان كما يرى الورد «مجبولاً على التنازع في صميم تكوينه، فإذا قل التنازع الفعلي في محيطه لجأ إلى إصطناع تنازع وهمي ليروح به عن نفسه»^(٥)، لذلك ركز الورد في كتاباته على الكشف عن فاعلية هذين المفهومين في التاريخ الاجتماعي الإسلامي، سواء في صراع الشيعة مع السنة أم صراع المسلمين مع السلطة أو صراع الشيعة بوصفهم قوى معارضة وقوى تجديد مع السلطة، وانقسام التشيع إلى قسمين: تشيع ثوري «أحمر يُمثله العلويون وتشيع مُحافظ «أخضر» يُمثله العباسيون حينما تمكنوا من السلطة.

ما يهتم به بحثنا هو الكشف عن ما أسميناه بـ «التناص المفاهيمي» والفكري بين الورد وشريعتي، لأننا نجد أن هناك كثير من المفاهيم التي وردت في كتابات الورد موجودة في

كتابات شريعتي، ويتفقان في طريقة تناول في ضوء مُعطيات علم الاجتماع المعاصر، وإن اختلفا في التوجه الفكري والأيديولوجي.

علي شريعتي^(٦) مفكر إسلامي إيراني «إشكالي»، تأثر بأيديولوجيته الشيعية، ونظر لها بوصفها مُعتقداً من الممكن لنا تبنيه بوصفه الحل الأمثل لكثير من مشكلات مجتمعاتنا العربية والإسلامية، لأنه يعتقد أن ما طالب به آل البيت «المعصومون» إنما هو عين الصواب، ولو إتعضت الأمة بمراميمهم وبمقاصدهم، لما كان حالها اليوم التشردم والتخلف، لأنهم الممثلون الحقيقيون لمقاصد الرسالة الإسلامية والورثة الشرعيون لعلمه الإلهي. وهذا لا يعني أن علي شريعتي ينتقد زمن الخلافة الراشدة، إنما هو يرى أنه هو الزمن الحقيقي لتطبيق الرسالة وإن حصل فيه بعض اختلاف في كيفية إدارة أمور المسلمين بعد موت خاتم الرسل.

يروى عنه آية الله السيد محمود طالقاني أن شريعتي قال له مرة: «إنني أخذ جملة أو فكرة من كتاب عادي جداً، كتاب ديني شائع مثلاً، فأبرز وأطور ما لم تقع عليه أعين القراء».

وهذا ما نبغي التركيز عليه، لنقول إن لأفكار علي شريعتي صلة واضحة وعلاقة بيّنة لا يمكن لقارئ لبب نُكرانها بنتاج علي الورد المفاهيمي والفكري، فمفهوم «التشيع العلوي والتشيع الصفوي» هما مفهومان قد ذكرهما الورد بصريح العبارة في كتاباته «وعاظ السلاطين» و «مهزلة العقل البشري» وفي كتابه الأخير «لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث» وقد بيّنا ذلك في أكثر من دراسة لنا عن فكر علي الورد، وإن لم يُصرح شريعتي بقرائه لأفكار الورد

والإفادة منها، وحينذاك سنفترض أنه طبقاً لقول السيد الطالقاني تعامل مع كتابات الوردي بأنها كُتِبَ عادية وشائعة، ولكنه أراد إبراز و"تطوير ما لم تقع عليه أعين القراء" بعبارة!!.

استخدم شريعتي في كتابه "التشيع العلوي والتشيع الصفوي" هذا مفهومي "التشيع الأحمر والتشيع الأسود"^(٧) وهو يُريد أن يقول أن التشيع الأحمر هو "التشيع العلوي" الذي يميل أصحابه لإتخاذ خط الحسين في التضحية، كي يكون شعارهم ثورة الحسين تعني إنتصار الدم على السيف، وما يُقابلة هو "التشيع الأسود" الذي إتخذه العباسيون لباساً لهم، كي يُميزوا أنفسهم عن دُعاة "التشيع العلوي" الذين آثروا البقاء في صف الضعفاء بعد أن آثر العباسيون البقاء بالسلطة والإستغراق بملذاتها، وهي فكرة تُقابل فكرة الوردي بتمييزه بين "التشيع العلوي" و "التشيع العباسي"، أو "التشيع العلوي" و "التشيع الصفوي" الذي تحول عند الصفويين الى مذهب عزاء وحداد، وتحول كذلك "التشيع الأحمر إلى "تشيع أسود"^(٨)، الذي يكون العمل فيه "على ضوء المصالح لا المبادئ"^(٩)!. إذ يعتقد شريعتي أن «التشيع أبتلي بتغيير المسيرة واختلاف الرؤى بل وتناقضها حتى كانت المسافة بين النظرتين تفوق المسافة بين الكفر والدين^(١٠)» (!!).

كتب الوردي أن كل حركة ناهضة تبدأ في مسعاها ترنو للتجديد والتغيير، ولكنها بمجرد أن تصل إلى السلطة لا يُمكن التكهن بمقدار ثباتها في الحفاظ على مبادئها، فلربما ستكون هي، بعد تمكنها اذن من تحتاج إلى تجديد، وفي هذا الصدد يقول شريعتي: "كل مذهب أو مدرسة اجتماعية أو دينية أو طبقية أو قومية،

تظهر إلى عرصة الوجود على أساس تلبية مُتطلبات زمانية أو طبقية أو قومية مُعينة وتدفع أتباعها ومُريديها نحو العمل من أجل تحقيق هذه الآمال والتطلعات وتُجسد الشعارات التي يحملها المذهب الحركي أو المدرسة التغييرية وتواصل هذه الحركة سيرها باندفاع ورغبة جامحة في كسر القيود وتحطيم الحواجز التي تعترض طريقها وعادة ما تكتسب طابعاً نقدياً عنيفاً وتحتج على كل شيء وتُقدِّم بديلاً عن كل حالة راهنة ووضع موجود.

فإذا تحقق لها ما تُريد وحصل التحول الاجتماعي الذي كانت ترنو إليه ووصلت إلى أهدافها كلاً أو بعضاً، أو أنها لم تصل إلى الهدف ولكن وصلت إلى أوج قُدرتها وبلغت نقطة "Maximum" في الخط البياني لنشئها ونموها، وقتئذ، تنطفئ جذوة التغيير في نفوس أصحابها، فلقد وضعت الحرب أوزارها ولم يعد ما يقف في طريق الثائرين، فعلام التوتر والإنفعال؟! آنذاك تبدأ الحالة الثورية بالضمور إلى أن تتلاشى نهائياً!.

وتتحول الحركة إلى نظام ذي طابع مُحافظ، فلقد انتقل أتباع المُعارضة من خندق المُعارضة إلى خندق السُلطة، وبطبيعة الحال، ستظهر لديهم نزعة في الحفاظ على موقعهم السياسي والاجتماعي ضد الأخطار التي تُحيق به، ومن الآن فصاعداً سوف ينظرون إلى أي حركة تجديدية على أنها مظهر من المُوامرة التي تستهدف تقويض أركان الحكم وسيُحكم على أتباع الحركة الجديدة بالتمرد والغوغائية وتُلصق بهم تُهمة الخيانة العظمى تمهيداً لإنزال أفسى العقوبات بحقهم"^(١١).

هذا الفهم لفكر المعارضة ومفهومها هو

عين ما طرحه الوردي في كتابه مهزلة العقل البشري بقوله: "إن الحزب المعارض ليس أشرف من الحزب الحاكم، هو عندما يصل إلى الحكم لا يستطيع أن يخرج عن طبيعته البشرية فيصبح ملاكاً".

إنه بشر ويظل بشراً حتى يموت، ولهذا فهو يحتاج أثناء حكمه إلى من يُعارضه وينقده ويتحرى عيوبه، لكي يكون صالحاً في الحكم إلى حد ما^(١٢).

في كتابه "دين ضد دين" بين شريعتي رؤيته للإسلام بأنه رفض للأرستقراطية وهيمنتها، وهو قول للفظه "لا"، أولى نطق بها النبي ضد غُناة قُريش، وكان التشيع هو لفظه "لا" مرة ثانية ضد الذين هيمنوا على الحكم باسم الإسلام ممن مثلوا الأرستقراطية القرشية الذين إتبعوا سياسة بني أمية ومن جعلهم أقرب للهيمنة على السلطة.

لذلك يدعو شريعتي لـ "العودة إلى الذات"، أي الإسلام، ولكنه يتساءل إلى أي إسلام نعود؟ إلى أي ذات نعود من ذواتنا؟، ففي العالم الإسلامي اليوم، ومن المسلمين أنفسهم يوجد أكثر من إسلام^(١٣). فهناك من هو طاغي ومستبد وفساد ومرابٍ ومرتش ورجل دين متملق للسلطة يُجمل فسادها يدعي الإسلام.

فـ "الدين التقليدي" المُسكن "الأفيوني" - كما كان على طول خط التاريخ - قاعدة مُشتركة للاستعمار الأجنبي، والاستغلال الطبقي، والاستبداد السياسي، والاستحمار الفكري والعقلي، يحتضن هؤلاء الأقطاب الأربعة، متى ما دامهم خطر الدين الاجتهادي الثوري وهو يدعو إلى رص الصفوف وتوحيد الموقف

ضد العدو المُشترك بالرغم من الاختلافات والمُفارقات بين أتباعه... يتحول هؤلاء الأقطاب يبدأ واحداً لقمعه وإبادته بلا هوادة^(١٤). فتاريخ الصراع بين الدين التقليدي والدين التجديدي أو الدين الثوري، بدأ «مُنذ أن قتل هابيل وحكم قابيل، وبقي قابيل هذا حاكماً على التاريخ في جميع مراحلهِ ومُمسكاً بزمامه، وقابيل مُتدين، له دين، ودينه الشرك، وهابيل إنسان الإيمان، الإنسان المثالي الحقيقي، قُتل وصار ضحية، وعليه فالتاريخ الحاكم على المُجتمعات البشرية هو تاريخ قابيل، وقابيل قتل هابيل وظل باقياً، وظل حاكماً باسم الشرك على طول خط التاريخ، وقد إتخذ من الدين أداة لتبرير وجوده وإبادته الناس والحيلولة دون إنبعث هابيل من جديد^(١٥)».

ثورية علي شريعتي وتنويرية علي الوردي "تناص فكري"

يضع شريعتي مراحل ثلاث من أجل العودة للذات الإسلامية^(١٦)، وهي تحمل ملامح نزعة النقدية ودعوته الثورية:

١- مرحلة بناء الذات الثورية، وهي المرحلة التي تتواشج بها قوى الإنسان الثلاث: العبادة، والعمل والنضال الاجتماعي. والعبادة هنا تعني مصداقية الإنسان في توجهه الروحي نحو الذات الإلهية، والعمل هو أن يكون العقل في تفكير لما فيه خدمة الذات والمجتمع، والنضال الاجتماعي، هو مشاركة جميع فئات المجتمع في الرفض والسعي نحو التغيير. وفي هذا الصدد ينتقد علي شريعتي الفلاسفة المثاليين ممن سماهم "صُنَاع المُدن الفاضلة". "إولئك الذين يتصورون أن الإنسان جوهر مُجرد ومُنفصل عن بيئته الطبيعية والاجتماعية"^(١٧)،

ولم يأخذوا بحُسابهم بيئة الإنسان الطبيعية وتاريخه ومُجتمعهم وطبقته وظروف مولده وقواه الحياتية، فهو يخضع لكل هذه الظروف التي شكلت شخصيته. وهو ذات الأمر الذي بينه الوردي في نقده للفلسفة التأملية، وفلاسفتها الذين يبنون مُدناً من مُعطيات خيالهم لا من حركية الواقع وديناميكيته، لأنهم يعيشون بـ "أبراج عاجية" بعبارته، مُفصلين عن المُجتمع ومُعاناته وتطلعاته. وفي مثل هذا التوجه نجد شريعتي ينظر لعهد بني العباس على أنه عهد إشتدت فيه الحروب الكلامية والذهنية والفلسفية، وحتى اللفظية، لإذكاء الخصومات الطائفية والقبلية والعرقية^(١٨).

يستخدم شريعتي مفهوم السجون بوصفها "أطر فكرية" أو "توقعة اجتماعية" بعبارة الوردي تُقيد الإنسان الذي "اعتاد أن ينظر الى الكون من خلال "إطار فكري" يُحدد مجال نظره، وأنه يستغرب أو ينكر أي شيء لا يراه من خلال ذلك الإطار"^(١٩)، حتى يصبح هناك حجاب على الرؤية بما يجعل الإنسان لا يؤمن إلا بما يعرفه هو ويقع في دائرة تفكيره هو بحيث لا يحتمل الرأي المخالف، لذلك فالوردي يعتقد بأن "مقياس ثقافة شخص هي بقدرته على الخروج من هذه القوقعة" ومبلغ ما يتحمل هذا الشخص من آراء غيره المخالفة له"^(٢٠)، وتجعله شبيه بالشخص الواقع تحت تأثير "التنويم الاجتماعي"، ذلك المفهوم الذي إستعاره الوردي من علم الباراسيكولوجي المسمى "التنويم المغناطيسي" الذي يجعل الفرد خاضعاً لشرائط البيئة والمجتمع الذي نشأ فيه، وأي خروج عن هذه الشروط يُعد إخلالاً بالنظام الاجتماعي الذي هو جزء منه. هذه السجون بتعبير شريعتي هي: الطبيعة والجغرافية، وحتمية التاريخ، والنظام الاجتماعي والطبقي الذي نشأ فيه، والسجن الرابع هو سجن النفس

الناشئة من تلاحم الغرائز الطبيعية والعادات التقليدية والحتميات التاريخية والاجتماعية معاً، فأثرت على النفس تأثيراً كبيراً، فأصابتها بالجمود والتحجر^(٢١).

٢- مرحلة تصحيح مفاهيم الدين، فمثلاً التشيع السائد اليوم هو ليس تشيعاً حُسينياً، إنما هو تشيع صفوي، وشتان بين الاثنين، فالأول ثوري إصلاح، أما الثاني، فهو طقوسي تخديري.

٣- مرحلة تأسيس الإسلام الأممي أو العالمي، يبتعد أصحابه وممثلوه عن المذهبية والقومية والنعرات العنصرية، ومحاولة النظر للإسلام بطابعه الرسالي^(٢٢). لذلك تجد شريعتي لا يرى في التشيع سوى التشيع الذي بدأه علي واختط منهجه الحُسين، بوصفه رؤياً مُعارضة وثورية ضد الظلم والجور بكل أشكاله للدفاع عن المغلوبين والمقهورين والمسحوقين، فالتشيع تجسيد للدفاع عن حقوق الأفراد في «العدل والمساواة»، وعلي هو مرآة العدل للمظلوم، والحسين شاهداً على الجور والظلم، وزينب رسول "التشيع العلوي" و"مظهر نداء الثورة"^(٢٣).

يؤكد شريعتي على أن الخلاف بين السنة والشيعية، اتسع مع هيمنة العباسيين، ولكنه صار بيناً مع الصفويين من دُعاة التشيع ومع السلاجقة من دعاة التنسن.

فَعُقَبَ هيمنة الأتراك على السلطة في الدولة الإسلامية، "برزت ظاهرة التعصب وضيق الأفق في الجانب الفكري والعقائدي"^(٢٤).

وهذا ما جعل شريعتي مشغولاً بربط التنسن بالتشيع، لذلك نجده يُفرق بين التنسن المحمدي الذي هو عينه التشيع العلوي وبين التنسن

بوجهه، ”فترجم كتاب ”أبو ذر التوحيدي الاشتراكي“ لعبد الحميد جودة السحار^(٢٦)» للفارسية.

«يا عُثمان أنك أنت السبب في فقر الفقراء وغنى الأغنياء» ويصرخ في وجه كعب الأخبار صاحب الجلالة والاحترام والرجل العالم بالدين عند اليهود والذي كان مرجعاً للصحابة في تفسير القرآن وفهم الإسلام «يا ابن اليهودية أتريد أن تُعلمنا ديننا؟» (!) ثم يضربه بعظم البعير، ويشج به رأسه، يُئفى إلى الشام حيث مُعاوية وقصره الأخضر ليصرخ بوجهه هو الآخر: يا معاوية إن كان هذا القصر من مالك فهو إسراف، وإن كان من مال الناس فهو خيانة! ويذهب إلى المسجد فيقرأ «والذين يكنزون»..^(٢٧).. لذلك يعتقد شريعتي أن شخصية مثل شخصية أبي ذر الغفاري، «لو طُرحت اليوم في أوروبا لأعتبرته القوى التقدمية فيها كشخصية ثورية، وتقدمية عظيمة»^(٢٨). لأنه تأثر من أجل العدالة الاجتماعية ومُحاربة الاستغلال الطبقي وتأثر ضد من يدعون التدين وهم ممن أثروا على حساب الدين وإدعاء تدينه، وكان شعاره «آية الكرز»، فما كان أمام معاوية وبأمر من الخليفة الثالث سوى نفيه إلى الربذة وقطع العطاء عنه وتجويعه إلى أن مات هناك وحيداً جائعاً، كما أخبره النبي: «يعيش وحده، ويموت وحده، ويُبعث يوم القيامة وحده»^(٢٩).

وليس بعيد عن دفاعه عن الفقراء ان نجد شريعتي متأثراً بالماركسية وبنزعتها الاشتراكية، وكان يرى أن ماركس ”دَوّن في ظل الظروف التاريخية والاجتماعية الحساسة، الأسس الأيديولوجية لنهضة إنسانية ثورية مناوئة للنظام الطبقي الاستثماري“^(٣٠). وكان علي الوردي من قبل قد تأثر بنزوع الماركسية نحو الاشتراكية، والإشادة بشخصية أبي ذر

الأموي ببعده العنصري الذي نجد عنصريته و”راديكاليته“ المفردة في أوجها في إسلام السلاجقة الأتراك، والتسنن السلجوقي إمتداداً للتسنن الأموي في تطرفه وُغْجهيته، والتشيع العباسي أصلٌ للتشيع الصفوي بكل ميوله الطقوسية والشعائرية في إظهار حب آل بيت الرسول تمسداً لا صدقاً في التبني، لذلك انشق التشيع إلى تشيع علوي وآخر عباسي، فصار التشيع نوعين: تشيع علوي وآخر صفوي، الأول ينتصر للضعفاء والمغلوبين، والثاني يُناغم السلطة وينسجم مع رغبات المُتَرفين، مثلما كان التسنن نوعين: تسنن مُحمدي، ابتدأ ثورة على الوثنية والصنمية وإصلاح وتحريم للمجتمع من العبودية والطُغيان، ومن ثم هيمن الأمويون على هذا الدين، فكان النوع الثاني من التسنن هو التسنن الأموي، الذي لا صلة له بالتسنن المحمدي سوى ادعاء التسنن، لكن السنة المحمدية تحولت لنزعة محافظة يروم دُعائها الإبقاء على سلطتهم والمحافظة عليها، فأصبح دين محمد دين السلاطين والأباطرة من بني أمية ومن تبعهم من رجال الدين الذي إشتروا الدنيا بالآخرة. وقد حاول العباسيون إستكمال طريق الأمويين في تغييب العقل عبر إبرازهم لاحترام الشعائر الدينية وتعظيمها، وعن هذا الطريق قاموا بتخدير الناس^(٣١).

جعل من أبي ذر مثاله في الحياة، حتى قال ”عليّ أن أفلد - وهو الرفض للتقليد - أستاذي الحبيب أبا ذر الغفاري الذي أخذت منه إسلامي وتشيعي وألمي ومحنتي وشعاري وأشاركه في صرخته التي هزت المدينة والشام وفي تطرفه الذي لم يُراع فيه ”المصالح“ فلم يجلس أبو ذر جلوس أهل العلم والتحقيق والنقد لي طرح ”الحقائق“ في لفيف من العبارات الغامضة وأمام العلماء والخواص فقط رعاية للمصالح، بل نراه يذهب إلى خليفة رسول الله ويصرخ

الغفاري بوصفه المُمهد لقبول الفكر الاشتراكي والناقم الحقيقي من هيمنة النزوع الأرستقراطي في الإسلام الذي مهد له الخليفة الثالث «عثمان ابن عفان». هؤلاء المسلمون الذين ينتقدهم شريعتي بقوله: «الذين كانوا يأكلون على موائد ألف ليلة وليلة، ويرفعون عقائرهم بمدح زهد علي، ويظنون أن الله قد أنعم عليهم وحدهم بنعم ولايته. وإولئك الذين يعيشون مثل عثمان لكنهم يُغازلون أبا ذر ليسوا قلة. حتى أولئك الذين وضعوا أيديهم بيد مُعاوية لكنهم يبيكون على الحسين^(٣١)».

لذلك أصبح الإسلام اليوم هو غير إسلام محمد، فصار الدين دينين، دين محمد (دين المُستضعفين) ودين المُترفين، فقد كان أغلب من «آمنوا بالنبي في بادئ الأمر من المحرومين والمُستضعفين ضحايا الأرستقراطية والاسترقاق والتعصب القبلي القرشي»^(٣٢)، وهناك دين القرشيين من الأرستقراطية القرشية المتمثلة ببني أمية الذين أستحوذوا على السلطة، بعد إنتهاء مرحلة الخلافة الراشدة، فكان محمد يبغى تجديد الأمة وتخليصها من جاهليتها، فإذا بالأمويين يعودون بالدين القهقري، ليعود بنو أمية وأتباعهم للعصبية القبلية لتكون بديلاً عن العصبية للدين، فصار هناك موالى «عبيد» هم العجم، وهناك سادة هم العرب والقرشيين على وجه التحديد، فصار الدين، إذن دينين، دين المغلوبين والمقهورين والمُستضعفين ودين الأغنياء والمُترفين، إستمر الصراع بين هاتين الفئتين في تاريخ الحضارة الإسلامية، فصار الصراع صراع «دين ضد دين» بعبارة شريعتي، صراع دين المُستضعفين في البحث عن المساواة مع دين المُترفين، فصار هناك إسلامان، أو «إسلام ضد إسلام» بعبارة الصادق النيهوم. وبعبارة شريعتي «لقد لعبت الأديان الرسمية دائماً دوراً طبقيّاً قسراً ضد الناس وضد الإنسانية ولصالح الطبقات الحاكمة»^(٣٣)، ولمن شاء الفحص عن

تطابق آراء شريعتي، إذ يرى الوردي أن دين سلاطين المسلمين هو دين المُترفين، يُقابله دين المُستضعفين الذي مثله «أبو ذر وعمار وعلي بن أبي طالب» الذين كافحوا الترف عند أول ظهوره في تاريخ الإسلام^(٣٤). ولم يكن النبي محمد سوى ذلك «الثائر الأعظم». ونحن لا نستطيع أن نفهم ثورته، إلا إذا درسنا سيرة تلميذه علي بن أبي طالب، فبدراسة هذا التلميذ المُخلص، نُدرك سر الأستاذ^(٣٥). لأن علياً «كان يدعو للمساواة بين الناس جميعاً لا فرق بين شريف ومشروف أو بين عربي ومولى... لقد سن عليّ مبدأ الثورة على الظالمين»^(٣٦).

وكما كان الكُفر بمثابة دين بالنسبة لمُعتنقيه، فالإيمان دين بالنسبة لمُعتنقيه، وهو أيضاً بمثابة صراع «دين ضد دين»، فكل أنبياء الأديان السماوية وحتى أنبياء الأديان الوضعية، أو التي يدعي أصحابها أنها سماوية، ولكن رُسلها لم يأتوا بنصوص مُقدسة، إنما كانت تعيش ذلك الصراع، أي «دين ضد دين»، فالكفر - بحسب شريعتي - «هو نوع من أنواع الدين أيضاً، يُطلقه أهل الأديان عادةً على من لم ينتحل نحلته ولا يُدين بدينهم»^(٣٧) وكل أصحاب دين أو مُعتقد يرى أصحابه أنهم على حق وغيرهم على باطل، وكل فريق منهم يُكفر الفريق الآخر.

إنه صراع دعاة التغيير و«التجديد» ضد دعاة «المحافظة» والتقليد، فأصحاب الدين التجديدي هم الذين يحلمون ويسعون لتحقيق حلمهم بالتغيير، فهم نقديون، يتسمون «دائماً بنزعة التمرد والإنكار والرفض والمواجهة»^(٣٨)، فيما نجد أصحاب الدين التقليدي تبريريين، يحاولون تبرير الوضع «الطاغوتي» القائم، «وهم المُترفون الذين يملأون العين ويشغلون المناصب والمواقع المهمة في مجتمعاتهم ولا يلتزمون بواجباتهم ومسؤولياتهم، والدين الذي حكم التاريخ هو دين الملأ والمُترفين، وكانت حكومة هذا الدين

تتراوح بين الحكم المباشر والصريح، والحكم تحت غطاء "دين الله ودين الإنسان" (٤٩).

الاجتماعية" (٤٣).

سمات الدين التبريري أو "الدين الكهاني" بين الوردى وشريعتي

- التأكيد على البعد الغيبي في الدين واستحضاره عبر التأكيد على مقولتي «القضاء والقدر»، لقتل روح المبادرة عند المؤمنين، وإقناعهم بأن كل ما يحدث إنما هو بقضاء الله وقدره، ولا قدرة لنا نحن البشر في تغييره أو تبديله، وكأن كل ما يحصل من باطل ومن فواحش نرتكبها نحن أو يرتكبها «الطاغية» هي سنة إلهية، ولا قدرة لمن يشعر منا ببطلانه على تغييرها على قاعدة «ولن تجد لسنة الله تبديلاً».

- جعل قاعدة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» من مهام السلطة الحاكمة حتى وإن كانت جائرة، فحسابها على ربها، وليس مستطاع لنا نحن البشر محاسبة الحاكم بأمر الله «خليفة الله» لأنه مصون غير مسؤول.

- تأكيدهم على المشيئة الإلهية في جعل بعض البشر أضعف من الآخرين، وجعل بعضهم أقوى من البعض الآخر، وإقناعهم بأن انتماء الفرد لطبقة، إنما هو بمشيئة إلهية وليس بمقدور أحد تغيير مشيئته، فقد كان «الجبارة» يستخدمون العنف في مواجهة الناس وإخماد ثوراتهم. لكن الدين كان ينتهج بطريقة أخرى في وأد النهضة ورد الانتقاد وإخماد ثائرة الغاضب والاحتجاج وهي تبرير الموقف بطريقة كهذه «أن كل ما حصل بمشيئة الله، فأى احتجاج وإعتراض بمنزلة الاحتجاج على الله ومشيئته» (٤٤).

- سعي "المحافظون" من سدنة السلطة وكهننتها، أو من سماهم الكواكبي في كتابه طبائع الاستبداد بـ "المتمجدين" الذين لا مجد لهم الا ببقاء المستبد أو الطاغية، ولتنشيط

ميز شريعتي كما ميز الوردى من قبل بين "الدين الثوري" الذي يُغذي أتباعه ومُعتنقيه برؤية نقدية حيال الوضع القائم بكل ما فيه من تردٍ وتراجع، لذلك ينزع أصحابه نحو تبني النقد ورفض الرضوخ للأمر الواقع، وهو منزع أنبياء الدين التوحيدي في بداية صراعهم مع أنظمة الفساد ودعاة النزعة التبريرية التي يتبنّاها أصحاب "الدين الأفيوني" الذي يميل كهنته لتخدير الناس وتنويمهم اجتماعياً بعبارة علي الوردى، كي يكونوا أسرى للتقليد و المحتافظة على الوضع القائم الذي يروم الإبقاء عليه "الطاغية" و سدنته وحراسه - بعبارة عبد الجليل الطاهر في كتابه أصنام المجتمع - هؤلاء السدنة الذين يعتاشون على فئات ما يرميه لهم سيدهم من فئات، الذين يحرقون المجتمع بخلو ولائهم في تبرير وضع اجتماعي طبقي فاسد يُسوغ لبعض الطبقات إستغلال الطبقات الأخرى. فأصبح الله في هذا الدين "إله إبراهيم يؤدي دور بعل وباقي الأصنام" (٤٥)، لذلك فمقولة "الدين أفيون للشعوب جاء ليخضع الناس للذل والهوان والجهل والتخلف والمصير المجهول، وهو قول صحيح برأي شريعتي ولا يُمكن إنكاره" (٤٦)، وقد سماه شريعتي بـ "الدين التبريري والدين التخديري والدين الرجعي والدين الذي لا يهتم بأمور الناس" (٤٧).

حاول دُعاة "الدين الثوري" الثورة على هذا الوضع و "استبداله بوضع آخر مثالي وتحقيق هدف مُحدد للحياة وهو تحرير قوم من الأسر وإرشادهم إلى الأرض الموعودة وتأسيس مُجتمع يعيش على دعامة العقيدة والرسالة الاجتماعية الرافضة لعبادة الطاغوت، والقضاء على الطواغيت الذين يُبررون شتى أنواع العنصرية والتمييز، ومن ثم إقرار مبدأ التوحيد لكي تتجلى فيه الوحدة البشرية والعدالة

مجدهم ينبغي الحفاظ على الوضع القائم بكل خرابه وفساده وانحلاله، لذلك تجدهم منافحين عن السلطة، يمنحونها ألقاب سماوية مثل المنصور والحاكم بأمر الله والمقتدر والقادر، وغيرها من الألفاظ المرادفة للوجود الإلهي. كل ذلك للحفاظ على وجودهم كطبقة من طبقات عليّة القوم. ليكون "عيال الله" عبارة - الطالبية - الطبقة المُقلّبة على هؤلاء السدنة المُترفين دُعاة التمييز الطبقي والعرقى ممن يدعون تمسكاً بدين الأنبياء التوحديين، لكنهم يأتُمرون بأمر "الطاغوت" ويجعلون من "الطغاة" أرباباً لهم من دون الله. هم يُرغون الدين التوحدي من محتواه ليجعلون من "الشرك الاجتماعي" بديلاً له في المعبودية، ليجعلوا أرباباً آخرين، هم الجبابرة ليجعلوا الناس أسارى لقول فرعون ومن شابهه "أنا ربكم الأعلى".

ووفق هذا المعنى يعتقد شريعتي بأن "جميع الأديان في التاريخ، دخل فيها مما ليس فيها، واختلط الحابل بالنابل، وغزتها العناصر الخارجية ومسخت صورتها وتغيرت" (٤٥).

- يستخدم شريعتي مُصطلح "المُتشبهين" (٤٦)، للإشارة للمتقنين الإبتاعيين لرؤى الغرب الناقمين على التراث، والذين سماهم الوردي بـ "المُتفرنجين"، وهم "وعاظ السلاطين" بعبارة الوردي حينما يكونوا من أتباع المُستبدين وتبريرها هذه المرة من خارج الدين بلغة عصرية مُستمدة من أدبيات ورؤى غربية لتبرير حُكم الطُغيان، واستخدام تعابير إفرنجية، تشي بوجود بون شاسع بين مُعتقدات عامة الناس ومن هؤلاء "المُتفرنجين"، دُعاة الأرستقراطية والحياة "المخملية" المُبررين لإستقالة عقولهم وتسليمها بيد الغير على أنها "تحديث" وإن لم يستسغ هذا التحديث سواهم، وقد سماهم شريعتي بـ "المُتشبهين الاستهلاكيين"، لأنهم "حملة شهادات" (٤٧) وبحسب الوردي هم "مُتعلّمون" وليسوا مُتقنين، فهم "شُبه بشر ليست لديهم القدرة على

التمييز، والحسم، والاختيار، وتحليل الأمور، إنهم مُقلّدون فحسب، بالأمس مُقلّدو آية الله، واليوم مُقلّدو الفنان، أو النجم... (٤٨). وهناك «حملة الشهادات المُفكرون»، ممن يحملون وعياً سياسياً واجتماعياً، ويشعرون بارتباطهم بمصير المُجتمع، ويعرفون مسيرته ويحلّلون ظواهره (٤٩). «فبعض المُتعلّمين مُفكرون، وبعض المُفكرين مُتعلّمون، ومن هنا فعكس القضية صحيح أيضاً أي أن بعض المُتعلّمين ليسوا مُفكرين، وبعض المُفكرين ليسوا مُتعلّمين» (٥٠).

اختلف شريعتي عن الوردي بتمييزه بين المُفكر والمُتقن، «فوظيفة المُتقن، والعالم هي إدارة الحياة ودفع المُجتمع إلى القوة والتقدم، والمنفعة، والرفاهية، وتحسن أوضاع الإنسان، ورسالة المُتقن هي حركة الحياة، وهداية المُجتمع، وتغيير الإنسان، وإنضاجه، أو تحسن حاله. ويستطيع العالم ألا يكون سياسياً، وأن يكون فاقداً للوعي الاجتماعي، وفهم العصر، لأنه مشغولٌ بعمله في رُكن من أركان القافلة البشرية العظيمة يقوم بمهامه التخصصية، ويستطيع جراح القافلة، أو طبيبيها، أو فنيها، أو سائسها القيام بعمله دون أن يعلم إلى أي مكان تتجه القافلة، أو ينبغي أن تتجه. لكن المُفكر هو الأخذ بزمام القافلة، والمُهمة المُلقاة على عاتقه هي معرفة الطريق، والمخاطر وتعبئة الناس، والتناسق المعنوي في القافلة، وهذا هو ما تعنيه السياسة» (٥١).

لكن مع ذلك نجد الوردي أكثر تفاعلاً مع الحضارة الغربية بالقياس لشريعتي، فالوردي يرى أن الحضارة الغربية هي «حضارة عالمية ساهم في انشائها الشرق والغرب» (٥٢)، والتفاعل مع الحضارة الغربية أمر لا بد منه، حتى لا ننزل عنها.

لذلك ففكر الوردي هو أكثر حُرية وانفتاحاً في الرؤية من مُفكر مثل شريعتي، رغم أن

شريعتي ينتقد المُتعلّم كما يفعل الوردّي، إلا أن شريعتي بقي أسير قيود المذهب، وإن حاول أن ينتقد بعض طرق الإنتماء لهذا المذهب بوصفها غير مُعبّرة عن معدن المذهب الحقيقي، فيما نجد الوردّي خارج قيود التّمذهب بكل أشكاله وتَمظهراته، وإن كان لا ينتقد النزوع نحو التدين لأنه يعتقد أن النفس الإنسانية تهوى التدين، فإن لم تجد لها ديناً في السماء أوجدته في الأرض، ولكنه يدعو لأن يكون المُفكر حُرّاً تساوفاً مع رؤية "كارل مانهيم" للمُفكر الحر، ذلك المُفكر الذي استطاع أن يجوب الآفاق ويطلع على مُختلف وجهات النظر، فتحرر ذهنه، حتى صار قادراً على الحركة قليلاً أو كثيراً خارج نزوع مكونه المجتمعي في التّمذهب والإنغلاق الفكري والقيمي والاجتماعي^(٥٣).

سجون الذات عند شريعتي والأطر الفكرية عند الوردّي

وضع شريعتي وصفاً لهذا «العقل المُستقيل» بلغة محمد عابد الجابري، على أنه يعيش في «قوقعة فكرية» بتعبير الوردّي، أو يدور في فلك «الأسيجة الدوغمانية» كما يقول محمد أركون، وهذه تعابير ومفاهيم تعني غياب العقل وتماهييه مع السائد والأعم الأغلب في الحياة الاجتماعية، أو ما سماه الوردّي أيضاً «التنويم الاجتماعي» الذي يجعل الفرد أسيراً لعادات مُجتمع، وإن كان كثيراً منها لا ينسجم وتحولات العصر، ولا حتى مع الفهم العقلاني للدين.

قسم شريعتي أنواع السجون هذه إلى عدة أنواع، أهمها هي:

١- سجن النفس أو الذات، من أصعب أنواع السجون حينما لا يستخدم الإنسان وعيه الذاتي ليتخلص من سجنه لنفسه واغترابه عن مُجتمع، ابتعد عن المشاركة في صنّع الحياة، حياته هو وحياة مُجتمع، ليعيش في وهم التصورات الحاملة كي يجعل من نفسه إنساناً

مثالياً، تقترب روحه من التسامي ومن التماثل مع مفهوم «الإنسان الكامل» الذي رغبت بوجوده الديانات السماوية. وهذا مما يختلف به شريعتي عن الوردّي، فلا وجود للإنسان الكامل وفق رؤية الوردّي في العالم الواقعي، ولا يحتاج الإنسان للتسامي وأن يكون إنساناً مثالياً، بقدر ما يدعو الوردّي الإنسان لوعي حركية المُجتمع ومُتغيراته الداخلية والتأثيرات الخارجية كي يستطيع العيش في دنيا الواقع المُتغير هذا، فالحياة تحتاج إلى إنسان من جنسها لا لإنسان يخلق مُجتمعات يوتوبية من فعل المُخيلة، فالحقائق نسبية ومُتغيرة عند بني البشر، لذلك نجد الوردّي يهتم بفكر السفسطائية مؤكداً مقولة فيلسوفها الأكبر بروتور غوراس بأن «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً»، الأمر الذي يترتب عليه الاهتمام بالإنسان وعلاقته بالعالم والمُجتمع بمعزل عن الجوانب الغيبية والثيولوجية، ومن ثم الاعتقاد بالحقيقة النسبية والمتغيرة من شخص إلى شخص بحسب ما يدركه ذلك الشخص والإنسان مصدر الحقيقة وهذه متغيره بتغير مصالحه ورغباته وشهواته^(٥٤).

٢- سجن الطبيعة: يشمل سجن الذات هذا سجن الطبيعة وهو أن يجعل الإنسان نفسه عبداً للطبيعة يسير وفق قوانينها، لا يُحاول أن يفك قيودها أو يتخلص من أسرها وهيمنتها وخضوعه لمتطلباتها عبر تماهييه مع الغريزة والانغماس بملذاتها ونسيان ملذات الروح في التعلّق والتأمل.

٣- سجن التاريخ، ويعني قبول الإنسان في الخضوع لحالة الذل والهوان التي رسمتها قوى الاستبداد والطغيان وسدنتها لسجن الذات داخل أطر اجتماعية مغلقة، توحى للفرد أنها السبيل الوحيد للخلاص، ألا وهي سُبُل لسجن التاريخ وفق منظور «المُتفرنجين» وجعل الإنسان الشرقي رهين الإرادة الغربية، أو سجن التاريخ وفق منظور «المتأسلمين» وسدنة السلطان

الذين صيروا التاريخ، تاريخ تماهي وخضوع لسلطة «خليفة الله» «السلطان»، أو في وقوفنا عند الزمن الماضي (التاريخ) على أنه انجازنا الأوحى، ونسياننا لوجودنا في الحاضر واشتغالنا على توظيف الزمنين (الماضي) و (الحاضر) لصالح المستقبل.

يختلف سجن التاريخ عند شريعتي عن «حتمية التاريخ»، لأنه من المعتقدين بهذه الحتمية وبنهايته بالوصول للمثل الأعلى وتسامي الذات الإنسانية في إرتقاءها عبر نزوعها الروحي الكامن في الذات الإنسانية للخلاص وإدراك سبل النجاة عبر إدراك قيمة المعرفة الدينية.

٤- سجن المجتمع: وهو أن يكون الإنسان أسير قيم وتقاليد بالية لا تتسجم والمعرفة الدينية الحقة ولا مع المعرفة العقلانية. هذا النوع من البشر سماه «كارل مانهايم» بـ «المقيد اجتماعياً»^(٥٥) وهم الذين لا يخرجون عن «الأطر الفكرية»، أو «الأسيجة الدوغمائية» التي رسمها لهم المجتمع الذي يعيشون فيه، حتى ظنوا بأن كل معتقد يُخالف مُعتقدات مُجتمعهم إنما هو مُعتقد باطل، وأصحابه لن يكونوا حتماً ممن أدركوا «سفن النجاة».

النباهة والاستحمار في فكر شريعتي

وضع شريعتي مفهومي «النباهة» والاستحمار» بوصفهما مفهومين يُفسران رؤيته في تقسيم الدين لدين ثوري وآخر «أفيوني» أو «كهاني».

ف «النباهة» هي المُقابل الحقيقي للوعي بمرامي النبي محمد ورسالته السمحاء التي تبغي تحرير الإنسان من العبودية وتنبيه لقيمته التي وضعه الله بها بوصفه المُكمل لألوهية الله، ويعني شريعتي بـ «ألوهية الإنسان» بكونه المخلوق الوحيد الذي له القدرة على امتلاك صفات الألوهية، مع الفارق في أن صفات الله

مُطلقة. بينما تبقى عند الإنسان محدودة. وقد قسم شريعتي «النباهة» إلى قسمين: «نباهة نفسية أو فردية» و «نباهة اجتماعية»، أو ما سماه شريعتي بـ «دين المعرفة» الذي عرف الإنسان من خلاله قيمته التي منحها الله له عبر معرفته بالمواهب التي منحها له^(٥٦).

أما «الاستحمار» لديه فيعني «تزييف ذهن الإنسان ونباهته وشعوره، وحرف مساره عن «النباهة الإنسانية»^(٥٧) و «النباهة الاجتماعية»، فرداً كان أم جماعة»^(٥٨)، فالاستحمار هو المفهوم المُفسر للدين الأفيوني المساوي للتشيع الصفوي عند شريعتي والمُقابل التوصيفي لنزعة التغريب يُبعدها الاستعماري والإقصائي لحضور وفاعلية الأنا الشرقية أو الإسلامية، وما نعيشه اليوم هو سلب للنباهتين الفردية والاجتماعية. وينقد صارخ لتظاهرات «الدين الكهاني» أو «الدين الأفيوني»، نجد شريعتي يضع مفهوم «الدين الاستحماري» كمرادف آخر لتشكلات الدين عند «الكنهنة» من مريدي السلطان «الذين إتخذوا من الدين وسيلة لإستحمار الناس... (أي) الدين المضلل، الدين الحاكم، شريك المال والقوة، الدين الذي تتولاه طبقة من الرسميين الذين لديهم بطاقات الدين، لديهم إجازات للإكتساب وفيها علامات خاصة تُنبئ عن إحتفاظهم بالدين، وأنهم من الدعاة ولكنهم من شركاء الإثنيين المذكورين»، أي «أصحاب المال والقوة»^(٥٩)، لأن «الدين الإستحماري» برأي شريعتي يدعو إلى تمكين الظالم من الظلم والفقير والسكون، وقبول المظلوم بطغيان الظالم وإطاعة أوامره والخضوع لجبروته.

وقد شارك «الاستحمار الديني» و «الإستعمار الغربي» في نشر مقولة الاستحمار الرباعية: ١- وتقوية الاستبداد ٢- وتنمية الاستعباد، ٣- التقليد الأعمى للغرب كي يستمر «الاستغلال» و ٤- بطول الاستعمار، وإن اختلفت تظاهراته.

يعتبر شريعتي "الزهد" نوعاً من الاستحمار^(١٠)، ولا أعرف ولم أجد مُبرراً لتوصيفه هذا للزهد، فابو ذر الغفاري مثال شريعتي في نقد التنسن المُمهد للاستحمار الأموي بكل ما كُتب عنه كان زاهداً، ومن قبله كان علياً (ع)، فلعل في الزهد رسالة لمن لم يعرف التدين الحقيقي بوصفه زهداً في الدنيا وملذاتها، ولا أجد في الزهد تركاً لحقوق الإنسان الاجتماعية كما يعتقد شريعتي، إنما نجد في الزهد إعراضاً عن الملذات ونقد لنزوع الطاغوت وإنغماسه في المُوبقات.

لكنه بعد كل هذا الطرح يضع إعتقاداته "الطائفية" موضع المسلمات لتأكيد ما يقوله "إني المدعو علي شريعتي المُتهم بجميع الإتهامات التي يقدر اللسان أن ينطق بها، اعتقد اعتقاداً كاملاً بـ:

١- وحدانية الله.

٢- حقانية جميع الأنبياء من آدم (ع) حتى محمد (ص)،

٣- رسالة النبي محمد (ص) وخاتمية نبوته.

٤- ولاية الإمام علي (ع) وإمامته ووصايته.

٥- العترة الطاهرة بصفتها باب العصمة الوحيد للوصول للقرآن والسنة. (!!)

٦- إن إعلان النبي (ص) عن إمامة علي (ع) ووصايته لم يتم في غدير خم فحسب، بل في واحد وعشرين مكاناً آخر إستخرجتها ودرستها جميعاً.

٧- إن الشورى (البيعة والاجماع والديموقراطية) هو مبدأ إسلامي إلا أنه لا يُعمل به إلا في حالة عدم وجود المبدأ الأهم وهو الوصاية...

٨- كانت للنبي رسالتان: الأولى هي إبلاغ الوحي والثانية هي بناء الإمامة التي تستمر تحت قيادته هو وأوصيائه الأثني عشر.

٩- إنقسم الإسلام بعد السقيفة إلى قسمين: التنسن وهو الإسلام الذي سبّرتَه الطبقة الحاكمة وترعرع على أيدي الحُكام والأئمة التابعين لهم، والتشيع الذي أخذ مجراه بين الأوساط المحرومة والناس المظلومين الناشدين للعدالة. فأصبح الإسلام الأول إسلام الخلافة والتميز والاستبداد والاستغلال، وظل الثاني إسلام الإمامة والعدالة والحرية والمساواة.

١٠- الخلافة (بطابعها السني) هي التي إنتصرت في التاريخ، ولم تتحقق الإمامة على الصعيد الاجتماعي فحصلت الغيبة.

١١- عصر الغيبة هو عصر مسؤولية الناس في القيادة الاجتماعية للعصر الذي يختار قائداً لهم تحت عنوان «نائب الإمام».

١٢- يؤمن شريعتي بمبدأ الإنتظار، لا بمعنى إنتظار ظهور الإمام، بل بمعنى ثورة الناس على الظلم المُهيمن على العالم، لأن الإمام المهدي هو الذي ينتظر ثورة أتباعه ومريديه ليخرج للعالم كي يملأه عدلاً بعد أن ملأ جوراً.

١٣- يُرادف شريعتي بين التشيع وبين الإسلام، ف«التشيع لا يعني شيئاً سوى الإسلام أي القرآن والسنة وأن هذه المُعادلة هي المُعادلة الصحيحة» عنده:

التشيع العلوي = التنسن المُحمدي = (الخلافة السياسية + أنواع التمييز العرقي والقومي والطبقي).

١٤- يؤمن بالتقليد، أي تقليد الناس للفقهاء المُتخصص في الفروع العلمية والأحكام الفقهية أ والتقاليد الفني والتخصصي والعلمي لا التقليد العقلي والفكري ولا التقليد في أصول الدين.

١٥- يؤمن بالتقية لا بسبب الخوف حسب قوله، بل حفظاً للإيمان ولا تشبهاً بالبطالين الذين لا يشعرون بأي مسؤولية بل تشبهاً بالمؤمنين الذين يُجاهدون سراً من أجل إنتصار الحق

والعدل والإمامة (مبدأ الكتمان في النضال).
عجيب أمر هذا الرجل، كيف تجده يُناقض نفسه
بنفسه، فهو يدعي أن أبا ذر مثاله الذي يُقلده،
ولم يكن أبو ذر يفتي الإعلان في رفض الظلم
وقوله الحق بوجه حاكم ظالم!!.

١٦- يؤمن بالاجتهاد، حينما يكون معناه «الجهد
العلمي الحُر الذي يبذله المتخصصون والواعون
في البحث الدائم عن الحقائق الإسلامية والتكامل
في فهم الإسلام. وعجيب أمر شريعتي هنا
أيضاً، فهو يرفض التسنن ويربط بين التسنن
وبين الخلافة بوصفها تسلطاً، من جهة، ومن
جهة أخرى يدعو للتكامل الإسلامي!!، وكيف
بالواعين في بحثهم الدائم عن الحقائق الإسلامية
إن توصلوا لمسلمات هي خارج مُسلمات
شريعتي هذه!!؟ هل يقبلها شريعتي بوصفها
حقائق؟ أم ستكون مجرد توهّمات، لا شيء إلا
لأنها لا تتطابق ومسلماته!!.

١٧- يؤمن بالمرجعية العلمية ونيابة الإمام
لتصدي القيادة الفكرية والاجتماعية...، وما
هو موقف ممن يرفض الإيمان بوجود هذه
المرجعية والاعتراف بها، وهو يعنقد في قرارة
نفسه أنه مُسلم ومؤمن بدين الإسلام بمرجعياته
الخارج شيعية، وربما يكون رافضاً للسلطة
وناقماً، وهو مع الفقراء ومُدافع عنهم، فما هو
حكمه في ضوء مُسلمات شريعتي هذه!!.

١٨- يؤمن بدفع الزكاة وسهم الإمام، وما حكم
من يؤمن بدفع الزكاة ولا يؤمن بدفع سهم الإمام
وفق تفسيره وفهمه للنص القدسي!!؟.

١٩- يؤمن بإقامة مراسيم العزاء في شهر محرم
وعاشوراء وإحياء ذكر الأئمة. وما هو رأي
شريعتي بطرق التعبير عن هذه المراسيم ونقده
للتشيع الصفوي؟ وما هو موقفه من المسلم
الرافض لمثل هذه الشعائر ويعتقد بأنها بدعة
ولا أصل سنن لها!!؟.

٢٠- يؤمن بشفاعة النبي والأئمة الأطهار. ولم

يُبين لنا موقفه من القائل «لا شفاعة إلا لله»
«من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه» (البقرة/
٢٥٥)!!؟.

٢١- يؤمن بالدعاء لا بوصفه وسيلة للتخدير
وبديلاً عن العمل بل طريقاً لتنمية القيم الإنسانية.

٢٢- يُفرّق بين تشيعين: التشيع العلوي، تشيع
الشهادة الأحمر، والتشيع الصفوي، تشيع
العزاء الأسود^(٢١).

الخاتمة

انصب جُهدنا البحثي حول العمل على
الكشف عن المفاهيم التي أنتجها كل من الوردي
وشريعتي، وسعيهم المُشترك لإيجاد مُقاربة
لهذه المفاهيم مع الواقع عبر إيجاد تبريرات
فلسفية لا تخلو من نزوع منطقي ليس بمعناه
الأرسطي، بل بمعناه الإستقرائي الحديث
والهيجلي بصورته الماركسية المُعاصرة،
وعملهما الجاد لجعل مفاهيمهما تتحرك وفق
تحوّلات الواقع في الماضي والحاضر.

- لقد أنتجنا فكراً مُتداخلاً على مستوى الإنتاج
المفاهيمي بما يشي عندنا بوجود تناص معرفي
على مستوى الإشتغال في منطقة فكرية واحدة
وإنتاج فكري ومفاهيمي مُترابط، نستطيع
نحن القراء الكشف عن مدى هذا التناص عبر
استخراج هذه المفاهيم ومعانيها، والكشف عن
قدرتها التفسيرية في زمانيتها وتأثيرها في
واقعا المُعاش أو في مقدار استيعابنا لتفاعل
نصوص شريعتي مع نصوص الوردي
وتحاورها رغم إختلاف زمن الكتابة والموقع
الجغرافي والبيئي فيما بينهما.

- إن ما يُميز الإثنين هو تناولهما لنفس
الموضوعات التراثية والكشف عن تأثيراتها
في الحاضر، وتقارب أرائهما.

- تأثر شريعتي بكتابات الوردي لا سيما
كتاب "وعاظ السلاطين" ونقده للوعاظ وتحليله

لهيمنة رجال الدين الشيعة وحضورهم الفاعل في أوساطهم الاجتماعية بالقياس لرجال الدين السنة، وهو ما يعتقد به شريعتي في كتابه "التشيع العلوي والتشيع الصقوي"

- نجد مفهومي "التشيع العلوي والتشيع الصقوي" قد ذكرهما الوردي بصريح العبارة في كتاباته "وعاظ السلاطين" و "مهزلة العقل البشري" وفي كتابه الأخير "لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث" وقد بينا ذلك في أكثر من دراسة لنا عن فكر علي الوردي.

- استخدم شريعتي في كتابه هذا مفهومي: "التشيع الأحمر والتشيع الأسود"، وهو يُريد أن يقول أن التشيع الأحمر هو "التشيع العلوي" الذي يميل أصحابه لإتخاذ خط الحسين في التضحية، كي يكون شعارهم ثورة الحسين تعني إنتصار الدم على السيف، وما يُقابلهُ هو "التشيع الأسود" وهي فكرة تُقابل ما طرحه الوردي للتمييز بين "التشيع العلوي" و «التشيع الثوري» و «التشيع العباسي»، أو «التشيع المحافظ» وهو المقابل كذلك للـ «التشيع الصقوي».

- كتب الوردي أن كل حركة ناهضة تبدأ في مسعاها لترنو للتجديد والتغيير، ولكنها بمجرد أن تصل إلى السلطة لا يُمكن التكهّن بمقدار ثباتها في الحفاظ على مبادئها، فلربما ستكون هي بعد تمكّنها من تحتاج إلى تجديد، ز قد خلص شريعتي إلى النتيجة ذاتها، وعمل على استنهاض المجتمع وكسر القيود وتحطيم «السجون الفكرية» وتهديم «الأطر الفكرية» التي تعترض طريقه. فإذا تحقق له ما يُريد وحصل التحول الاجتماعي يبدأ بعد أن وصل إلى أوج قدرته بالترجع وتنطفئ جذوة التغيير في النفوس، آنذاك تبدأ الحالة الثورية بالضمور إلى أن تتلاشى نهائياً!

- رفض شريعتي النزعة الأرستقراطية

وهيمنتها، وهو يرى أن الإسلام جاء لمحاربتها، ولكنها عادت مع الأمويين، وكان التشيع ثورة ضد الذين هيمنوا على الحكم بإسم الإسلام ممن مثلوا الأرستقراطية القرشية الذين إتبعوا سياسة بني أمية ومن جعلهم أقرب للهيمنة على السلطة.

نجد الوردي في جُل كتاباته، قد سبق علي شريعتي بتمييزه بين ما سماه "الدين النبوي" أو "الدين الثوري" والدين الكهاني. في المرحلة الأولى يأتي بالدين "نبي" من أجل إصلاح أحوال المجتمع الفاسدة على وجه من الوجوه، وكل نبي يواجهه في بدايته مقاومة شديدة من المجتمع، لأنه يُحارب قيمهم وعاداته التي تربوا عليها واعتقدوا بها.

أما الدين الكهاني فهو الدين الذي ليس له مؤسس، بل هو ينشأ تلقائياً حيث يبتدعه العامة تدريجياً حسب تطور حاجاتهم النفسية والاجتماعية. ومن الممكن أن يتحول "الدين النبوي" "الثوري" إلى "دين كهاني" عبر خلط عادات الناس القديمة وقيمهم القديمة في الدين الجديد الذي دخلوا فيه إما حماسة أو بسبب إنتصاراته، فما كان له إلا أن يدينوا بهذا الدين، ولكنهم ما أن تنتهي فترة التأسيس الأولى ويغيب المؤسس للدين، حتى يسعى الكثير من الجماعات الداخلة فيه تسعى للهيمنة على مقاليد السلطة، وهنا ستكون العودة إلى عاداتهم التي إعتادوا عليه في التغالب والتصارع، ويتحول "الدين النبوي" إلى مجرد ممارسة طقوسية وعبادية ويغيب عنه الجانب الثوري.

- على الرغم من اختلاف المُنطلقات بين علي الوردي وعلي شريعتي، من حيث إبتعاد الأول عن التوجه الديني واللجوء للدفاع عن الدين وبقينياته عند الثاني، إلا أنهما إتفقا في النتائج التي توصلا إليها، وإن اختلفت الغايات، فالوردي يرغب ببناء مجتمع مدني ديمقراطي حر "علماني" وفق الإيمان بمبدأ "إختلاف أمتي

رحمة“.

بينما نرى شريعتي يروم بناء مجتمع ديني يحترم الحريات، وفق إنمـاج الإسلام المحمدي السني مع التشيع العلوي.

- جدنا أن كلا القراءتين للتراث الديني، تسيران نحو الكشف عن مفاهيم فكرية ورؤى عقلانية مُتقاربة، وليس أدل من ذلك ما ذكرناه حول موقفهما من الدين والتشيع والتسنن، ونقد البعد الطقوسي الذي يُغيب العقل، فضلاً عن محاولتهما التقريب بين التسنن والتشيع، ونقد التشيع والتسنن حينما ينطقا بإسم السلاطين والمستبدين. مُضافاً إلى ذلك همهما المُشترك الاجتماعي المُشترك في لم شتات الأمة التي نخرها النزاع والخلاف المستمر بين فرقها.

توجهات الوردي نحو علمانية يؤمن فيها بفصل الدين عن الدولة، علماني الهوى والتوجه، أما شريعتي فينزِع نحو الدولة الدينية “الإسلامية” التي يحكمها آل البيت ومن والاهم ولاء حقيقياً وتشبه بهم قولاً وفعلاً، فهو ديني الهوى والتوجه.

- ينتقد الوردي العقل التأملّي اللاهوتي وينقم من المنطق الأرسطي “الشمولي، ويدعو للتمسك بمنطق العلم الإستقرائي وننطق عيجل في النقائص. فيما نجد شريعتي أكثر ميلاً للخطاب الوجداني العاطفي بنزعة مثالية “ثورية”، حالمـة، وإن كان لا يُغيب العقل، أو جعل الواقع في خدمة المثل والقيم السماوية، وأكثر إقترباً من الفلسفة التأملية، بينما نجد الوردي أكثر إندكاً بالواقع يؤمن بالبعد النسبي للحقيقة وأكثر إقترباً من الفلسفة الحسية التجريبية.

- ترتكن رؤية الوردي الفكرية على النزعة النقدية بالاعتماد على معطيات النظريات العلمية، ولا وجود فيها لمقدس أو حقيقة مُطلقة، لأن كل فكر ينبغي أن يخضع للنقد والدحض، فإن صمد فهو أقرب للحقيقة، وليس بحقيقة نهائية، بينما منظومة شريعتي الفكرية هي

منظومة إيمانية، لا يخضع فيها ما هو مُقدس للمساءلة والنقد، بل هو حقيقة نهائية مُسلم بها سلفاً، مهمة المفكر هو الدفاع عن مصداقيتها لا التشكيك بها أو محاولة إختبار مدى قدرتها على الصمود أمام النقد أو الدحض بلغة “كارل بوبر”، وإن كان شريعتي يتبنى النقد، فهو ليس نقداً للأسس والبدهييات أو المُقدمات بلغة أرسطو، إنما هو نقد مُنصب على النتائج وعلى سوء التوظيف لهذه المُقدمات.

الهوامش

(١) بحث مُشارك في أعمال المؤتمر الدولي الرابع عشر ببيت الحكمة في بغداد الموسوم (دور الأفكار الفلسفية في الحوار الثقافي الإسلامي - إيران والعالم العربي) عُقد في عام ٢٠١٨.

(٢) يُنظر: علي شريعتي: التشيع العلوي والتشيع الصفوي، تر:خيدر مجيد، دار الأمير، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٢، ص٢٢٢.

(٣) يُنظر: جرهام ألين: التناص، تر: محمود الجُندي، المركز القومي للترجمة بمصر، ط١، ٢٠١٦، ص٢٥ وما بعدها.

(٤) هو علي حسين الوردي، ولد في الكاظمية ببغداد في عام ١٩١٣م، درس الابتدائية والثانوية في هذه المدينة العريقة ومن ثم درس الماجستير والدكتوراه في جامعة تكساس الأمريكية عام ١٩٥٠ وبعدها عاد الى بغداد ليعمل في كلية الآداب / جامعة بغداد مدرسا للعلم الاجتماع.

كان لدراسته في أمريكا أبعد الأثر في توجهاته الفكرية، فقد عشق الفلسفة التجريبية الانكليزية عبر بوابتها في أمريكا ألا وهي الفلسفة البراجماتية، فجاءت آراؤه محملة بكثير من آراء وليم جيمس وجون دوي، لاسيما من جهة التأكيد على أهمية الحياة والواقع في صناعة السلوك، وربما حبه للبراجماتية جاء من حب الوردي للعمل فقد عمل منذ صغره في السوق، وكان يعمل عطارا، حتى أنه تأخر في دخوله للمدرسة بسبب حاجته للعمل. هذا التوجه علمه أن قيمة القضية التي نتبناها إنما تكمن في الثمار المتأتية لنا من تبنيها لها. وهذا هو جوهر دعوة البراجماتية.

أهم مؤلفاته

نشر الوردي العديد من المؤلفات التي جعلته من أوائل المفكرين العراقيين الاجتماعيين الذين يشار لهم بالبنان وبات من المعلوم للمهتمين في دراسة الشخصية العراقية أنهم لا يستطيعون تحليلها ومعرفة طبيعتها من دون الاعتماد على أطروحات الوردي، أما أهم مؤلفاته فهي:

١- شخصية الفرد العراقي ١٩٥١. ٢- خوارق اللاشعور ١٩٥٢. ٣- وعاء السلاطين ١٩٥٤. ٤- مهزلة العقل البشري ١٩٥٥.

٥- أسطورة الأديب الرفيع ١٩٥٧. ٦- الأحلام بين العلم والعقيدة ١٩٥٧. ٧- منطق ابن خلدون في ضوء حضارته ١٩٦٢.

٨- دراسة في طبيعة المجتمع العراقي ١٩٦٥. ٩- لمحات اجتماعية في تاريخ العراق الحديث موسوعة في ستة أجزاء جزءان منها مقسومان إلى قسمين فتكون الموسوعة بثمان مجلدات. ١٠- في الطبيعة البشرية، مؤسسة المجتمعين، إيران، بلا، تحرير سعد اليزان.

(٥) علي الوردي: مهزلة العقل البشري، ص ١١٣.

(٦) ولد علي شريعتي في قرية "مزينان" إحدى قرى سنروا في منطقة خراسان في عام ١٩٣٣م، من عائلة عُرفت بالعلم.

تخرج من كلية الآداب سنة ١٩٥٨، وبعدها سافر إلى فرنسا لإكمال دراسته العليا "الدكتوراه" عام ١٩٥٩.

أسس عام ١٩٦١ في فرنسا فرع أوروبا لحركة تحرير إيران التي أنشأها بازركان وطالقاني.

أشار علي شريعتي إلى أنه في عام ١٩٦٢ كان طالباً في "قسم علوم الاجتماع" في فرنسا.

يُشير إبراهيم الدسوقي شتاً مُترجم أغلب كُتب شريعتي للعربية في مُقدماته لهذه الكُتب إلى أن علي شريعتي حصل على الدكتوراه في "علم الاجتماع الديني"، ولم يُبين لنا عنوان أطروحته والمُشرف عليها، ولكن عبد الجبار الرفاعي يُشير إلى أن شريعتي حصل على الدكتوراه في التاريخ تناول فيها شريعتي ترجمة كتاب "فضائل بلخ"، لصفي الدين البلخي، بإشراف: جيلبرت لازارد، والغريب أن علي

شريعتي نفسه يُعتم على إختصاصه، فمرة يُشير إلى أن تخصصه في (علم الاجتماع الديني، وأخرى يذكر أن تخصصه هو (تاريخ علم الاجتماع) وثالثة يُشير إلى أن دراسته في (تاريخ الأديان).

بعد محاربة نظام الشاه له لسنوات، عمل مُعلماً في الفُرى والأرياف، وفي عام ١٩٦٩ تأسست حُسينية الإرشاد التي صارت فيما بعد منبره الأهم لتوصيل رؤاه ومحاضراته عن الإسلام والتشيع.

في عام ١٩٧٣ أغلقت حُسينية الإرشاد لأنها صارت مركزاً لنقد سياسة النظام الشاهنشاهي وقاعدة لتحرير الشباب وتنمية وعيهم بالإسلام وبالتشيع على يد علي شريعتي، وسجن علي شريعتي ووالده، ولم يُطلق سراحهما الشاه إلا في عام ١٩٧٥ بعد تدخل المسؤولين الجزائريين الذين كانوا يكونون له كثير من الإحترام لوقوفه صراحة ضد سياسة فرنسا في الجزائر ودفاعه عن شعبها وضرورة نبيله الحرية والاستقلال، لكنه مُنع من ممارسة أي نشاط سياسي أو ديني. (شريعتي: العودة إلى الذات/ ١٠-١٥، وكذلك يُنظر شريعتي: التشيع العلوي والتشيع الصوفي/ ح- ز)

كان من أصدقاء فرانز فانون صاحب كتاب "المُعذوبون في الأرض"، المُقربين، وكان فانون يُبادل الرأي ذاته الذي يذهب إليه شريعتي في ضرورة التمسك بالإسلام بوصفه الفكر الوحيد القادر على مواجهة سياسة الغرب الكولنيالية. (يُنظر المصدر نفسه/ ١٣-١٤).

في عام ١٩٧٧ سُمح له بالسفر إلى لندن، وبعد شهر من وصوله وُجد ميتاً، ميتة غامضة في شقته، أعلنت عنها السلطة بأنها نوبة قلبية، ولم تسمح السلطة الإيرانية بدفنه بإيران، فدُفن في الحضرّة الزينبية بدمشق. يُنظر: علي شريعتي: التشيع العلوي والتشيع الصوفي، تر: حيدر مجيد ومراجعة: إبراهيم الدسوقي شتاً، مقدمة المراجع، دار الأمير، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٢، ص، س).

من مؤلفاته

(٧) سلمان الفارسي: كتاب من تأليف ماسنيون بالفرنسية، ترجمه شريعتي للفرنسية. ومن أوائل كتبه أبو ذر الغفاري، أما أهم كتبه فهي: معرفة الإسلام، والعودة إلى الذات، والتشيع العلوي والتشيع الصفوي، ودين ضد دين، ومسؤولية المثقف، وفاطمة هي فاطمة، والحسين وارث آدم، والنباهة والاستحمار، وبناء الذات الثورية، والإسلام ومدارس الغرب، وغيرها، علماً أن أغلبها هي خطب ومحاضرات ألييت في حسينية الإرشاد.

(٨) علي شريعتي: التشيع الصفوي والتشيع العلوي، ص ١٧.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٥١.

(١١) علي شريعتي: الحسين وارث آدم، ص ١١٨.

(١٢) علي شريعتي: التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص ٥٥.

(١٣) علي الوردي: مهزلة العقل البشري، ص ٩٩.

(١٤) علي شريعتي: العودة إلى الذات، ص ١٨.

(١٥) علي شريعتي: الحسين وارث آدم، تر: إبراهيم دسوقي شتاء، دار النخيل، العراق - بغداد، ط ١، ٢٠١٧، ص ٣٢.

(١٦) المصدر نفسه، ١٣٠-١٣١.

- ويعني شريعتي بالعودة إلى الذات، (أي) دينية إسلامية، هي الذات التي يكون مذهبها التشيع. (شريعتي: العودة إلى الذات/٥٣)، لأنه يعتقد أن الذات الوحيدة التي لا زالت حية في مجتمعاتنا هي الذات الإسلامية، "وهي الروح والإيمان والحياة الوحيدة في المجتمع الآن، ذلك المجتمع الذي ينبغي للمفكر أن يعمل من خلاله، ويعيش وينبض". (شريعتي: العودة إلى الذات/٥٤).

(١٧) علي شريعتي: بناء الذات الثورية، تر: إبراهيم الدسوقي شتاء، مؤسسة إيليا للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، بلا ت، ص ١٨.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(١٩) ينظر: علي الوردي: خوارق اللاشعور، دار السورق، لندن - بريطانيا، ط ٢، ١٩٩٦، ص ٤٥.

وأيضاً: علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص ١٩٨، وكذلك لمحات اجتماعية، ج ١، ص ١٥، المعطيات نفسها.

(٢٠) علي الوردي: مهزلة العقل، مطبعة الرابطة، بغداد - العراق، ط ١، ١٩٥٥، ص ٥٤، وكذلك: علي الوردي: خوارق اللاشعور، ص ٤٦، المعطيات نفسها.

(٢١) يُنظر: علي شريعتي: بناء الذات الثورية، ص ٢٧-٢٨.

(٢٢) علي شريعتي: العودة إلى الذات، مقدمة المترجم، ص ١٨-٢٠.

(٢٣) علي شريعتي: التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص ٢٧.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٢٥) علي شريعتي: بناء الذات الثورية، ص ٧٧.

(٢٦) عبد الجبار الرفاعي: الظم الأنطولوجي، ص ١١٣.

(٢٧) علي شريعتي: دين ضد دين، ص ١٧٤-١٧٥، ويُنظر كذلك: علي شريعتي: الحسين وارث آدم، ص ١٣٣ المعطيات نفسها. وكعب هذا هو "كعب بن ماته الحميري، يُكنى بأبي إسحاق، من أشهر اليهود الذين أسلموا، كان عالماً في الإسرائيليات، كان مقرباً للخليفة عمر بن الخطاب وللخليفة عثمان بن عفان، ولمعاوية بن أبي سفيان فيما بعد، كان محط تشكيك من كثير من الصحابة أولهم أبو ذر الغفاري".

(٢٨) علي شريعتي: البحث عن الذات، ص ٤٦.

(٢٩) يُنظر: علي شريعتي: الحسين وارث آدم، هامش رقم (٤) في ص ٨٧، وص ١١٩-١٢٠ المعطيات نفسها.

(٣٠) علي شريعتي: دين ضد دين، ص ١٤٨.

(٣١) علي شريعتي: بناء الذات الثورية، ص ٦٠.

(٣٢) علي شريعتي: الحسين وارث آدم، هامش رقم (٢) في ص ٨٠.

(٣٣) علي شريعتي: دين ضد دين، ص ١٥٢.

(٣٤) يُنظر: علي الوردي: مهزلة العقل البشري، مطبعة الرابطة، بغداد - العراق، ط ١، ١٩٥٥، ص ٢٣١.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٩-٢٥١.

(٣٦) علي الوردي: وعاظ السلاطين، مطبعة الربطة، بغداد - العراق، ط١، ١٩٥٤، ص٣١٦.

(٣٧) علي شريعتي: دين ضد دين، ص٢٧.

(٣٨) المصدر نفسه، ص٥٣.

(٣٩) المصدر نفسه، ص٥٤.

(٤٠) علي شريعتي: الحسين وارث آدم، ص٨٥.

(٤١) علي شريعتي: دين ضد دين، ص٤٧ و ص٦٦، المُعطيات نفسها.

(٤٢) المصدر نفسه، ص٥٠.

(٤٣) علي شريعتي: دين ضد دين، ص٤١-٤٢.

(٤٤) المصدر نفسه، ص٧١-٧٢.

(٤٥) علي شريعتي: الحسين وارث آدم، ص١١٨.

(٤٦) علي شريعتي: العودة إلى الذات، ص١٧٥.

(٤٧) علي شريعتي: العودة إلى الذات، ص١٨٥.

(٤٨) المصدر نفسه، ص١٧٩.

(٤٩) يُنظر: المصدر نفسه، ص١٨٦.

(٥٠) المصدر نفسه، ص١٨٩.

(٥١) المصدر نفسه، ص١٩٧.

(٥٢) علي الوردي: مهزلة العقل البشري، ص١٩.

(٥٣) المصدر نفسه، ص٦٠.

(٥٤) علي الوردي: خوارق للشعور، ص٧٧.

(٥٥) علي الوردي: مهزلة العقل البشري، ص٥٩.

(٥٦) يُنظر: علي شريعتي: النباهة والإستحمار، تقديم: عبدالرزاق الجبران، تر: هادي السيد ياسين بلبل الموسوي، مركز الدراسات التاريخية والاجتماعية، لندن، بلا ت، ص٣١-٣٧ و ص٥٧.

(٥٧) يُساوي شريعتي بين "النباهة الإنسانية" والدين الراقى، ذلك الدين الذي يتجاوز العلم و"الدراية الفردية" و"الدراية الاجتماعية" بوصفهما مُساوقين في الوجود للدين الثوري و"الدراية السياسية" التي يفترض وجودها الوعي العقلاني "الفلسفي"، وإن سُلِبت هاتان الدرايتان من الإنسان التي يقتضيهما التدين الحقيقي ببعده النصي والعقلي، فحينذاك سيجعل الإنسان من نفسه عبداً للطاغوت وأداة خاضعة لرباعية الإستحمار في الإستغلال

والإستعمار والإستبداد والإستعباد.

(٥٨) علي شريعتي: النباهة والإستحمار، ص٤٤.

(٥٩) المصدر نفسه، ص٥٠.

(٦٠) المصدر نفسه، ص٥٣.

(٦١) يُنظر: علي شريعتي: دين ضد دين، ص١٧٨-١٨٣.

المصادر والمراجع

- جرهام ألين: التناص، تر: محمود الجُندي، المركز القومي للترجمة بمصر، ط١، ٢٠١٦، ص٢٥ وما بعدها.

- عبدالجبار الرفاعي: الدين والظماً الأنطولوجي، دار التنوير، بيروت - لبنان و مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد، ط١، ط٢٠١٦.

- علي شريعتي: التشيع العلوي والتشيع الصفوي، تر: خيدر مجيد، دار الأمير، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٢.

- علي شريعتي: العودة إلى الذات، تر: ابراهيم الدسوقي شتاء، مؤسسة درا الكتاب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٢.

- علي شريعتي: النباهة والإستحمار، تقديم: عبدالرزاق الجبران، تر: هادي السيد ياسين بلبل الموسوي، مركز الدراسات التاريخية والاجتماعية، لندن، بلا ت.

- علي شريعتي: بناء الذات الثورية، تر: ابراهيم الدسوقي شتاء، دار الأمير، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٥.

- علي شريعتي: دين ضد دين، تر: خيدر مجيد، دار الأمير، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٣.

- علي الوردي: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج١، دار الراشد، بيروت - لبنان، ط٢، ٢٠٠٥.

- علي الوردي: مهزلة العقل، مطبعة الربطة، بغداد - العراق، ط١، ١٩٥٥.

- علي الوردي: خوارق اللاشعور، دار الوراق، لندن، ط٢، ١٩٩٦.

- علي الوردي: مهزلة العقل البشري، مطبعة الربطة، بغداد - العراق، ط١، ١٩٥٥.

- علي الوردي: وعاظ السلاطين، مطبعة الربطة، بغداد - العراق، ط١، ١٩٥٤، ص٣١٦.

Ali AL-Wardi and Ali Shariati (Intellectual and Conceptual Intertextuality)

Prof. Dr. Ali Abdul Hadi AL-Murhij

Abstract:

This research aims to draw a parallel between two important thinkers whose statements had a significant impact on their readers. Al-Wardi's statements had a particularly strong impact on Iraqi readers, while Ali Shariati's ideas and statements had an active presence in Iranian thought in particular and Islamic thought in general. It seems to me that the temporal proximity between Al-Wardi's and Shariati's theses prompted us to search for commonalities between these two thinkers, despite their different intellectual leanings. However, in this research, we attempt to uncover the intellectual and conceptual overlap between them. The research hypothesis is based on confirming this overlap and their shared use of similar, if not identical, concepts. This will be revealed in the body of the research.

Keywords : Religious sociology, Marxism, pragmatism, heritage, Al-Wardi, Shariati