

المثقفُ الرسوليُّ عليّ شريعتي ترحيلُ الدين من الأنطولوجيا إلى الأيديولوجيا

في الأعدادِ الماضيةِ لمجلة الكوفة تحدّثنا عن ثلاثة مفكرين إيرانيين، كلُّ واحدٍ منهم يمثّلُ وجهةً تُرشِدُ إلى نمطِ تفكيرٍ سائدٍ اليوم في المشهد الفكري في إيران. ونودُّ أن نشير بإيجازٍ إلى اتجاهات التفكير الديني المعاصرة في إيران، قبل المضيّ في الحديث عن عليّ شريعتي؛ المثقف الرسولي الذي اشتهر بخطاباته التعبوية، شديدة التأثير في الشباب قبيل الثورة الإسلامية، وتحريضه المجتمع على الانخراط في مناهضة نظام الشاه محمد رضا.

وبغية التعرف على موقع شريعتي في خارطة التفكير الديني الإيراني ووجهة تفكيره، نُشير بإيجازٍ إلى تلك الاتجاهات العامة في هذا التفكير، وتدرج في عرضها في سياق مرحلتها التاريخية. وهو تصنيف يشي بمراحل صيرورة المثقف الديني الجديد في إيران، ونمط الرؤية إلى العالم التي يصدر عنها في فهمه للدين والنصّ الديني والتراث، في كلّ محطة من تاريخ إيران القريب. ومحاكاته للنموذج المعرفي المهيمن في كلّ فترة.

وبقدر ما يتضمّنُ هذا التصنيفُ من بيان يوضّح أين يقعُ كلّ مفكر وطبيعة منجزه المعرفي، إلاّ أنه يلتبس بهجرة غير واحد من المفكرين من رؤية إلى أخرى، واختلاف رؤاهم، تبعاً لمراحل حياتهم، وطبيعة المتغيرات والتحولات التي تحرك عبّرها الاجتماع الإيراني، وتراكم خبرات ووعي المفكر، وحساسياته الروحية والعاطفية، وجسارته

عبد الجبار الرفاعي ❖

هذا الاتجاه «حلقة قم الفلسفية»، التي أسسها السيد محمد حسين الطباطبائي؛ بمعية مجموعة من تلامذته، في الحوزة العلمية بقم. التأمّت هذه الحلقة عام ١٩٥١ بعقد ندوة نقاش فلسفي ليلتين كلّ أسبوع، اتسعت لمجموعة متميزة من تلامذته، مثل: مرتضى مطهري، حسين علي منتظري، محمد حسين بهشتي، موسى الصدر، مهدي حائري، جعفر سبحاني وغيرهم. كان هدف الطباطبائي إنتاج نصّ فلسفي مكثف، يستعيد مقولات الفلاسفة المسلمين، ويفتح على شيء من آفاق الفلسفة الغربية الحديثة، خاصة فيما لم يبحثه مستقلاً الفلاسفة المسلمون، مثل نظرية المعرفة ومباحثها.^(٣) المدرسة التفكيكية؛ وهي حركة تتمحور حول إحياء التفكير النصوصي الحديثي، وتناهض التفكير العقلاني في الإسلام، دشّنها جماعة من مدرّسي الحوزة في مشهد في النصف الأول من القرن العشرين، من أبرزهم؛ «مهدي الأصفهاني، مجتبي القزويني...»، وأعاد تكوينها محمد رضا حكيمي. تدّعي التفكيكية أنها تنشُد غربة وتفكيك ميراث الوحي والنبوة، الذي عبرت عنه مدرسة أهل البيت، من العناصر الوافدة من أثينا والإسكندرية وفارس القديمة. وبعبارة موجزة: التفكيكية هي صياغة متطورة للحركة الإخبارية. وكأنها تجترح المستحيل في ما تطمح إليه، إذ تحلم بنمط من التفكير الديني يتعالى على أيّ

كان صدور كتاب "قبض وبسط نظرية الشريعة" بمثابة المنعطف، بل الجرح النرجسي للتفكير الديني التقليدي

العقلية في المراجعة والنقد الذاتي، ومغامرته في العبور الى فضاءات أرحب.^(١)

اتجاهات التفكير الديني في إيران
تتلخّص اتجاهات التفكير الديني المعاصرة في إيران
بما يلي:

أ. اتجاه موروث «تقليدي»؛ هذا الاتجاه امتداد للتقاليد العريقة في الدراسات الدينية في الحوزة.^(٢) ما زال هذا الاتجاه مهيمناً في الحوزة القمّية وغيرها من الحوزات في إيران. ويعبر عن تراكم خبرة واسعة لقرون عديدة في تعليم ودراسة الإلهيات والمعارف الإسلامية، والفقه وأصوله، والمنطق الأرسطي والفلسفة والعرفان. ويتسم بالتوغل العميق في التراث ومسالكه المتنوعة، خاصة الفقه وأصول الفقه، واستيعابه لأسئلته ومقولاته ومفاهيمه، ومحاولات وصلها بالعصر، والحرص على تمثلها.

ب. اتجاه إحيائي؛ يتمثل هذا الاتجاه في تيارين:

١. تيار فلسفي عرفاني؛ سعى هذا الاتجاه لمواكبة العصر، وحاول أن يقدم تفسيراً يستلهم الميراث العقلي والعرفاني في التراث؛ ويتوكأ على آثار ملا صدرا الشيرازي ومدونته في الحكمة المتعالية، ومرجعياته في آثار ابن عربي. وتمثل

السبعينيات. ولم يعد له ممثلون معروفون اليوم^(٤)

٢. تيار الهوية (الذاتية)؛ أحمد فرديد، الفيلسوف الشفاهي، أو «الفيلسوف ضدّ الفلسفة»، كما عنونت مقالتي عنه في عدد سابق من مجلة الكوفة الأكاديمية^(٥)، هو أبرز رائد للهوية والذاتية. يجترح فرديد مصطلح «غربزدكي» بمعنى «الإصابة بالغرب»، فالغرب بمثابة وباء أصاب اليونان القديمة، منذ سقراط وأفلاطون وأرسطو، ومنها نفشى، فتسمّم به العالم. «الإصابة بالغرب» عنده عبارة عن حقيقة «الإصابة باليونان». لا يتردد فرديد في نعت الغرب، منذ الحضارة اليونانية حتى اليوم، بالوباء المتفشي في العالم زمانياً وجغرافياً. فيعمم هذا الوباء، كما يسميه، على تاريخ الإسلام، الذي يرى أنه «مشحون بآراء وعقائد الإصابة بالغرب». ويحلّو له أن يصنف «الإصابة بالغرب» إلى: «مضاعفة وغير مضاعفة، بسيطة ومركبة، إيجابية وسلبية». يتخذ فرديد من «الإصابة بالغرب» معياراً يصدر من خلاله

مشروطيات تاريخية أرضية بشرية: اجتماعية، اقتصادية، سياسية، أثنية، ثقافية، لغوية... إلخ. ج. اتجاه تجديدي؛ نشأ وتطور هذا الاتجاه خارج الحوزة، وكان رواده مجموعة من المفكرين، ممن ظفروا بتكوين أكاديمي حديث، وتكوين لغوي متعدد، كذلك كانوا على صلة عضوية بأساتذة كبار في حوزة قم، فأصاب معظمهم تكويناً موروثاً في الفلسفة والعرفان. يعود تشكل النواة الجينية لهذا الاتجاه إلى عصر «المشروطة»، ثم تنامي بمرور الزمن.

عبر مسيرة هذا الاتجاه ساد كلُّ مرحلة تيار فكري، قدم تفسيراً محدداً للدين والتراث، نوجزها في الآتي:

١. تيار التفسير العلمي؛ كان المهندس مهدي بازركان (أول رئيس وزراء للحكومة المؤقتة بعد الثورة الإسلامية) رائداً للتفسير العلمي للقرآن والنصوص الدينية، وهو توجه نشأ منذ القرن التاسع عشر، وشاع في النصف الأول من القرن العشرين بين الكثير من المثقفين المسلمين، خاصة في البلاد العربية. فكانت جهود بازركان نموذجاً لذلك؛ إذ تكثفت جهوده في تفسير القرآن على المقارنات والمقاربات مع معطيات العلوم والاكتشافات الحديثة. وهكذا نعر على هذه النزعة في آثار «شريعتي الأب» محمد تقي، وبصورة أقل «شريعتي الابن»، ويدالله سحابي، والسيد محمود الطالقاني... إلخ. نشأ هذا التيار في الأربعينيات والخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، وازدهر بالتدرّج في

في ٢٣-١١-١٩٣٣ وُلد عليّ شريعتي، في قرية على تخوم الصحراء "كهك"، تابعة لمدينة "سبزوار" في إقليم "خراسان" في إيران، وتوفي في لندن بتاريخ ٢١-٧-١٩٧٧.

أحكامه القديحة حيال الفلاسفة والمتصوفة والعرفاء وغيرهم.

ونعثر في آثار شريعتي على بصمات واضحة لمفاهيم هذا التيار، مثل دعواته الحماسية للعودة إلى؛ الأصالة، الهوية الحضارية، الذاتية، حتى أنه خصّص للأخيرة كتاباً كاملاً، أسماه «العودة إلى الذات»، وعالجها في موارد مختلفة من أعماله.

وطغت في هذه المرحلة مفاهيم؛ الهوية، الذاتية، الخصوصية الحضارية، والسياقات الاجتماعية والثقافية والدينية المحلية للاجتماع الإيراني، في خطابات وآثار أبرز المثقفين الإيرانيين.

مضافاً إلى فريد وشريعتي كان حسين نصر من أبرز دعاة "الذاتية". وإن كان مفهوم الذاتية والهوية لديه أنطولوجياً ملتبساً غامضاً، يحيل إلى "الحكمة الخالدة"^(٦). ورغم أن هذا المفهوم أنطولوجي وملتبس أيضاً لدى فريد، لكن تفسيره يختلف عن تفسير نصر للهوية. أما علي شريعتي فإنه لا يقارب مفهوم الذاتية

لم يقتصر شريعتي على الدراسة في الجامعة، بل كما يقول هو؛ إنه انخرط في تلمذة خارج إطار الدكتوراه، على يد مجموعة من الأساتذة الكبار في باريس وقتئذ، مثل؛ لويس ماسينيون، وجورج غورفيج، وجاك بيرك، وجان بول سارتر

من منظور أنطولوجي، وإنما يقدم تفسيراً اجتماعياً ثقافياً ثورياً لـ«العودة إلى الذات». وبذلك لا تتطابق ماهية الذات والهوية في تفسير كل واحد من هؤلاء المفكرين الثلاثة.

٣. تيار الماركسية الإسلامية؛ تنوع التأثير بالماركسية والحركات الاشتراكية في عالم الإسلام، فظهرت مؤلفات عديدة تخلع على بعض صحابة النبي رداءً اشتراكياً، وحاولت كتابات أخرى أن تقدم تفسيراً ماركسياً لحركات الخوارج والقرامطة والزنج في العصرين الأموي والعباسي.^(٧) واتسعت موضة تلوين الماركسية بالإسلام في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، لحظة غرام النخب بعود الاشتراكية وأحلام الماركسية.

وتفشّت عدوى التفسير الماركسي والاشتراكي في التفكير الديني الإيراني أيضاً، وتخطت العدو في إيران التفكير النظري، عندما تحولت إلى بناء أحزاب ومنظمات تبني أيديولوجيتها على تلفيق مشوّه يخلط الإسلام بالماركسية..

وتمثل منظمة مجاهدي الشعب «سازمان مجاهدين خلق» أبرز نموذج لهذا التلفيق في إيران. تأسست هذه المنظمة عام ١٩٦٥، أسسها: «محمد حنيف نجاد، وسعيد محسن، وعبدالرضا عبدي». كان اسمها في بداية نشأتها منظمة المجاهدين «سازمان مجاهدين»، ثم أضحى لاحقاً باسم «منظمة مجاهدي الشعب». وهي حزب سياسي معارض لنظام الشاه محمد رضا

الشرقية وتجاربها الروحية. كما يشتد اهتمامه بالمرورث الصوفي المتأخر في الإسلام، أعني آثار محيي الدين بن عربي ومولانا جلال الدين الرومي، وغيرهما. وعادة ما يحيل إلى تلك النصوص، سواء كانت نثراً أو شعراً. وكأن هذا النمط من التفكير الديني يريد أن ينتقل من الأيديولوجيا إلى الأنطولوجيا. وبتعبير المتصوفة، ينشد الارتقاء والصعود من الشريعة إلى الطريقة ثم الحقيقة. يشدد هذا التيار على التمييز بين الوحي والتجربة النبوية والقراءة النبوية للعالم، الدين والمعرفة الدينية، الدين والتدين، الدين والأيديولوجيا، إسلام الحقيقة وإسلام الهوية، إسلام التحقيق وإسلام التقليد، إسلام التأسيس وإسلام التثبيت، إسلام التاريخ وإسلام الرسالة... إلخ.

وأبرز رواد هذا التيار اليوم هم؛ داريوش شايعان، عبد الكريم سروش، محمد مجتهد شبستري، ومصطفى ملكيان. بدأت هذه الأفكار بالظهور الأولي في مجلة الفكر الإسلامي «انديشه إسلامي»، وهي دورية شهرية أصدرها محمد مجتهد شبستري في العام الثاني للثورة الإسلامية، واختفت قبل أن تكمل عامها الأول. ومنذ ذلك الحين بدأت مفاهيم هذا التيار بالتدفق، فبعد مضي أربع سنوات من عمر الثورة الإسلامية كتب عبد الكريم سروش سلسلة مقالات نشرتها مجلة العالم الثقافي «كيهان فرهنگي»، تناولت الاختلاف بين الدين بوصفه ثابتاً، والمعرفة الدينية أي فهم الدين بوصفه متغيراً. ثم

بهلوي، ولاحقاً للجمهورية الإسلامية الإيرانية، يعتمد أيديولوجيا ثورية تليفقية؛ ماركسية إسلامية.^(٨)

كان المثقف والسياسي الإيراني محمد نخشب (١٩٢٣-١٩٧٦)، أول من صاغ رؤية أيديولوجية تخلط الاشتراكية بالدين والتراث. أسس محمد نخشب بمعية حسين راضي نهضة التوحيديين الاشتراكيين «نهضت خدابستان سوسياليست»، وهم جماعة من الشباب المتدينين ذوي نزعة اشتراكية. انصبَّ اهتمام نخشب وجماعته على الأبعاد الأخلاقية والإنسانية في الدين، وعمل على إنتاج قراءة إسقاطية للنص والماضي والتراث، فخلع عليه صورة اشتراكية، وكان يحسب أن الاشتراكية الإنسانية العملية تجسدت في صدر الإسلام، أما الاشتراكية الأوروبية فهي اشتراكية خيالية. تأثر بأفكاره ومنحاه الاشتراكي في تأويل الإسلام علي شريعتي في بداية حياته، فترجم كتاب «أبوذر الغفاري» لعبد الحميد جودة السحار، تحت عنوان «أبوذر التوحيدي الاشتراكي» «أبوذر، خدابست سوسياليست».^(٩)

٤. تيار معرفي عابر للأيديولوجيا؛ يتوكأ هذا التيار في تفسير الدين وتجلياته في حياة الفرد والمجتمع على؛ فلسفة العلم والألسنيات وعلوم التأويل والهرمينوطيقا وفلسفة الدين والإلهيات الجديدة في الغرب. كما يوظف علم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس والعلوم الإنسانية في دراسة وتحليل الظواهر الدينية. ويهتم هذا التيار بنصوص الأديان الآسيوية

صدرت في كتاب قبض وبسط نظرية الشريعة «قبض وبسط تئوريك شريعت». .

وكان نشر تلك المقالات وجمعها لاحقاً في كتاب إيداناً بتدشين مسار مختلف للتفكير الديني في إيران، إذ كان صدور كتاب «قبض وبسط نظرية الشريعة» بمثابة المنعطف، بل الجرح النرجسي للتفكير الديني التقليدي. وتواترت فيما بعد كتابات للمؤلف نفسه ولمفكرين آخرين في السياق ذاته، تعلن رؤى مغايرة للسائد، وتبوح بانثاق سؤال ميتافيزيقي جديد، وتقتحم حقولاً لم يغامر التفكير الديني في إيران بالتوغل فيها من قبل، وتقترح مقولات لاهوتية بديلة.

علي شريعتي

في ٢٣-١١-١٩٣٣ وُلد علي شريعتي، في قرية على تخوم الصحراء «كهك»، تابعة لمدينة «سبزوار» في إقليم «خراسان» في إيران، وتوفي في لندن بتاريخ ٢١-٧-١٩٧٧. نشأ في عائلة متدينة، ينحدر فيها الأبوان من سلسلة آباء رجال دين ودعاة ومدرسين للمعارف الإسلامية. تلقى والده محمد تقي شريعتي تعليمه الديني في الحوزة العلمية في مشهد، ومارس وظيفته فيما بعد معلماً في المدارس الابتدائية، ثم أسس في فترة لاحقة منتدى ثقافياً إسلامياً؛ «مركز ترويج الحقائق الإسلامية» «كانون نشر حقايق إسلامي»، لتربية وإعداد الشباب وتوجيههم إسلامياً.

كان شريعتي الأب معلّمه الأول، وواصل الابن تعليمه، حتى حصل على ليسانس «الأدب الفارسي» من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمشهد سنة ١٩٥٨، ثم

التحق بجامعة السوربون في باريس سنة ١٩٦٠ لدراسة الدكتوراه، وفي عام ١٩٦٤ ناقش أطروحته في التاريخ، التي تناولت: «ترجمة وتحقيق كتاب: فضائل بلخ، لصفي الدين البلخي»، بإشراف جيلبرت لازارد.^(١٠)

لم يقتصر شريعتي على الدراسة في الجامعة، بل كما يقول هو؛ إنه انخرط في تلمذة خارج إطار الدكتوراه، على يد مجموعة من الأساتذة الكبار في باريس وقتئذ، مثل؛ لويس ماسينيون، وجورج غورفيج، وجاك بيرك، وجان بول سارتر^(١١)، فواظب على الإصغاء لهم، والتواصل معهم، ولفرط تعلقه بهم وشغفه برؤيتهم، وصفهم في بعض كتاباته المتأخرة بـ«معبوداتي»^(١٢). كما تحمّس للهموم النضالية لحركات التحرير، خاصة «جبهة التحرير الجزائرية»، وتوثقت صداقته مع المناضل المعروف فرانس فانون، واهتمّ شريعتي مع أحد زملائه بترجمة كتاب فانون «معذبو الأرض» إلى الفارسية، ونشره لاحقاً في إيران.

وصف شريعتي نفسه بأنه «معلم جيل الشباب»^(١٣)، فيما وصفه مريدوه بـ«المعلم الشهيد»^(١٤)، و«المعلم الكبير»، و«الدكتور»^(١٥). وعرفوه بـ«منظر آيدولوجيا الثورة»، ذلك أنه حرص على صياغة تفسير ثوري للدين، وسعى إلى وصل العقيدة بالثورة، وبناء رؤية ثورية للنص الديني والتراث والتاريخ، فالمجتمع الإسلامي كما يرى يحتاج «ناراً فكرية ثورية»^(١٦). شريعتي يعتقد بأنه هو من قام بإضرام شعلة هذه النار، التي ينبغي أن تبدأ بـ«بسم الله المالك القاهر المنتقم»^(١٧). كما ذهب إلى أن بعثة النبي «ص» ودعوته إنما هي حركة ثورية^(١٨)، وقرأ ظهور

يغالي شريعتي بوظيفة الأيديولوجيا، فترتقي
لديه إلى مرتبة أن تصير وصفاً تعالج كل تشوهات
المجتمع

الإسلام من ثقافة إلى أيديولوجيا»^(٢٥) وهو يعتقد بعدم
إمكان الاستغناء عنها في بناء المجتمع، فإنه «لابد من
أيديولوجيا»^(٢٦) وتستوعب الأيديولوجيا في رأيه أهم
أسباب النهضة والتطور والتنمية، لأن «الأيديولوجيا
هي نحو من الإيمان المرتكز على مفاهيم: الوعي،
الهداية، السعادة، الكمال، القيم، الحلم، المسؤولية...
الفلسفة والعلم تفسر القيم، الأيديولوجيا تمحو قيماً
وتنتج قيماً بديلة. الفلسفة والعلم يتوليان الكشف
والتشريح، الأيديولوجيا تخلق من جديد. الفلسفة
والعلم تصنع الفيلسوف والعالم، الأيديولوجيا تصنع
المستنير المجاهد»^(٢٧) الأدلجة غاية لإنسانية الإنسان
لدى شريعتي. يقول شريعتي: الأدمي إن لم يكن مسلماً
مستنيراً، لكي يكون آدمياً يجب أن يكون ماركسياً»^(٢٨)

يغالي شريعتي بوظيفة الأيديولوجيا، فترتقي لديه
إلى مرتبة أن تصير وصفاً تعالج كل تشوهات المجتمع،
وتمنحه مجموعة أحلامه صفقة واحدة، فهو لا يني بشدد
على أخلاقية الأيديولوجيا، وابتكارها لقيم جديدة،
وأثرها السحري في المحو والإثبات، وصياغة مجتمع
مثالي.

لكنه لا يتنبه إلى أن تفشي الأيديولوجيات اليسارية
والقومية والسلفية في مجتمعاتنا، أنتج عقلاً دماغياً

الإسلام بوصفه «ثورة إسلامية»^(١٩)، ورأى أن «الإسلام
الثوري» انطلق مع الإمام علي بن أبي طالب «ع»^(٢٠).
ويشدد شريعتي في موارد عديدة من آثاره على المضمون
الثوري للإسلام، ويعدّ الإسلام الثوري مناهضاً للإسلام
الإصلاحية، بنحو ينفي أن يكون جمال الدين الأفغاني
ومحمد إقبال ممثلين للإسلام الإصلاحي، فهو يجيب
بالنفي عن تساؤل؛ فيما إذا كانا يمثلان «التطور التدريجي
والإصلاح الظاهري للمجتمع، فيقول: كلا، بتعبير آخر
إنهما يدعوان إلى ثورة جذرية عميقة، ثورة في التفكير
والنظر والشعور، ثورة أيديولوجية، ثورة ثقافية»^(٢١)
حاول شريعتي أن يصوغ تفسيراً للثورة الدينية؛ يتلخص
في أن: «الثورة عبارة عن قيام أشخاص من قبيلة الله في
كلّ جيل بغية الانتقام الثأري من قبيلة الطاغوت»^(٢٢) أما
كيف يتحول الدين إلى ثورة أبدية، فيصرح: «في العقيدة
الإسلامية بالتوكؤ على ثلاثة مرتكزات يمكن إنجاز ثورة
دائمة: ١- الاجتهاد... ٢- الأمر بالمعروف والنهي عن
المنكر... ٣- الهجرة...»^(٢٣) لذلك تصبح «مسؤولية
رجل الدين إيجاد ثورة شيعية في نمط فهم الدين في
عصرنا»^(٢٤)

أدلجة الدين

أدرك شريعتي أن تفسيره الثوري للدين يتطلب
قراءة أيديولوجية للدين، أو «أدلجة الموروث الديني».
والموروث كما يرى يفتقر إلى مثل هذه القراءة، فعكف
على إنجازها، اذ يقول: «سألني أحد رفاق الدرب: ما هو
برأيك أهم حدث وأسمى إنجاز استطعنا تحقيقه خلال
السنوات الماضية؟ فأجبت: بكلمة واحدة، هو تحويل

لتفسير لا يتطابق معه. وتحذر من الأسئلة التي تززع مرتكزاتها وتفسيراتها. مع أن بناء وتطور المجتمعات يبدأ بانبثاق الأسئلة الحائرة، الأسئلة الجريئة، الأسئلة الصعبة، الأسئلة الكبرى. لكي يتطور المجتمع ينبغي أن يكون تفكيره تساؤلياً على الدوام، لأن التفكير التساؤلي هو الذي يمكننا من الوصول إلى ما هو ممنوع التفكير فيه، والمناطق اللامفكر فيها أصلاً. التفكير لا يكون محايداً، فإما أن يكون تفكيراً تساؤلياً بحرية، وهو التفكير الذي ينطلق بالعقل بمغامرة جسورة، فيحطم كافة أغلاله، وإما أن يكون مقيداً، مشلولاً يقودنا إلى العبودية. النقد والتساؤل عمليتان هامتان، وهما شرط كل تطور، ومرتكز لكل عملية تحديث من شأنها تحقيق تنمية شاملة في أي بلد من البلدان.

الأيديولوجيا جزئية، همها تنميط وتدجين ونمذجة

القراءات الأيديولوجية تحلم بـ"العدالة الاجتماعية"، فيما تتهمش فيها "الحرية"، وترفض "الحداثة الغربية"، وما يرتبط بها من: "ديمقراطية وليبرالية وحرية، و حقوق بشر

الشخص البشري، لذلك تقدم جواباً واضحاً لكل سؤال، وكأنها لا تدري أن أسئلة ثقيلة كأسئلة المبدأ والمصير، ما لبثت منذ جلجامش مفتوحة. يتعطل التفكير حين تغلق الأسئلة المفتوحة. الأيديولوجيا تقوّضها الأسئلة المفتوحة، لذلك لا تبقي في فضاءها أي سؤال مفتوح،

مغلقاً متحجراً، يفسر كل شيء بشيء واحد، ويثّ عوداً وأحلاماً رومانسية خلاصية، منقطعة الصلة بالواقع، ويعمل على إنشاء فضاء أيديولوجي مسيّج بأسوار مغلقة، وكأنها سجون يولد وترعرع في داخلها أتباع، لا يطيقون العيش خارج أسوارها، حين تُمسي الأيديولوجيا مآده لأذهانهم ومشاعرهم، وهم مادة لها. الأيديولوجيا نسق مغلق، يغذي الرأس بمصفوفة معتقدات ومفاهيم ومقولات نهائية، تعلن الحرب علي أية فكرة لا تشبهها، حتى تفضي إلى إنتاج نسخ متشابهة من البشر، وتجييش الجمهور على رأي واحد، وموقف واحد، وكأنها تتمثل قول فرعون « قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أَرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى ».

يتبنى الأيديولوجي نموذجاً تفسيرياً مسطحاً أحادياً، يمنحه شعوراً مزوراً؛ بأنه قادر على الفهم الدقيق والتحليل العميق لكل شيء، وأن أفكاره مبتكرة فريدة، ويوحى له ذلك التفسير بنزعة رسولية خلاصية، وشخصية إنقاذية. ويلبث غارقاً لا يستفيق من عبوديته للأيديولوجيا، حتى كأن سعادته في عبوديته هذه. إن الأيديولوجيا تعطل التفكير التساؤلي الحرّ المغامر، الذي يتخطى ترسيماتها وحدودها. تعمل الأيديولوجيا على إشاعة تقاليد تقدم فيها الأفكار كحقائق جزئية نهائية، وترتاب وتقلق من إثارة الأسئلة. بل تشدد على القول: ليس من الصحيح أن نثير أسئلة، أن نتحدث بإشكالات تززع ثقة الناس بقضية معينة؛ لأنها تتنكر لحق الاختلاف والتنوع، وتشدد على ضرورة تبني المجتمع لمعتقد واحد، ورؤية مشتركة، وتفسير موحد تنجزه الأيديولوجيا، وترفض أية محاولة

وتحرص أن تقدم إجابات نهائية لكل سؤال مهما كان.
(٢٩)

لا توجد خطورة أو مشكلة من إثارة الأسئلة. هناك منطق تبسيطي يسود التفكير الأيديولوجي، يذهب إلى أن السؤال الذي يثار ينبغي أن يكون جوابه جاهزاً، من أجل ألاّ نثير حالة من الارتباب والشك، وكأنه يفترض أن لكل سؤال جواباً مسبقاً، ولا بد من أن يكون هذا الجواب نهائياً، وهو لا يدري أن هناك أسئلة ظهرت في الحياة البشرية منذ فجر الوعي البشري، وما زالت هذه الأسئلة تتكرر، وإجاباتها أيضاً يعاد تكوينها، كما تنبثق لها إجابات جديدة على الدوام، من دون أن يكفّ العقل فيها عن التفكير، وتبلغ كمالها.

من هنا يمكننا تفسير اتساع دائرة التيارات والمدارس الفلسفية واللاهوتية، وتنوع الآراء والمقولات والاجتهادات لديها على مرّ التاريخ. فمثلاً سؤال معنى الحياة، وكيف أن الإنسان مسكون بمنح معنى لوجوده ولحياته، هذا أحد الأسئلة الكبرى في الوعي البشري. لقد أفاضت الفلسفات وأيضاً اللاهوت بتقديم أجوبة متنوعة عن هذا السؤال، غير أن هذا السؤال لن يكفّ عن الجوع لتفسيرات فلسفية ولاهوتية جديدة؛ تحلل وتشرح معنى الحياة والوجود. وظيفة الأسئلة وظيفية أساسية، هي التي تسمح لنا أن ننقد وأن نراجع، وأن يدحض العقل ويكذب الأخطاء، تلك الأخطاء التي كانت لزمن طويل تعد من الحقائق الأزلية واليقينيات. يقول باشلار: «ليست هناك حقائق أولى، بل أخطاء أولى. بادئ الرأي يكون مبدئياً دوماً على خطأ، إنه يفكر

تفكيراً سيئاً، أو لنقل بالأحرى إنه لا يفكر، وإنما يترجم حاجيات وينقلها إلى معارف». تاريخ العلوم ينطوي على سلسلة من التكذيبات، وهو بمثابة مقبرة للنظريات العلمية. التساؤل والتشكيك يسمح لنا باستئناف النظر في طائفة من الجزمات، والقطعيات، والمسلمات، والبداهات. قيمة الفكر الحديث والمعاصر أنه يستأنف النظر بالمسلمات، وعلى حد تعبير، ادغار موران: «اللايقين يقتل المعرفة البسيطة لكنه يحيي المعرفة المركبة».

وحين نعود إلى اللحظات الحاسمة في نشوء وتطور الحضارات العظمى، نجد أنها انبثقت عن أسئلة مصيرية عميقة. إن تاريخ الحضارات الكبرى هو تاريخ الأسئلة الكبرى. وهكذا الحال في إنتاج النظريات والرؤى والمقولات والاجتهادات، وابتكار الآراء الجديدة في التفكير الديني، فنجدها تتوالد باستمرار في فضاء التساؤلات، وتنبثق من خلال المواقف العقلية الارتيازية. وما أدق ما قاله هيدغر: «السؤال هو رحمة الفكر».

ما زلت أدرك أن الدين يهدف لتحقيق العدالة، لكن الطريق إلى العدالة لا يمرّ من خلال «أدلجة الدين»، لأن «الأدلجة» تُفسد الدين. الدين يتمحور هدفه العميق حول تأمين ما تفشل الخبرة البشرية في تأمينه للحياة. الإنسان كائن لا يشبه إلاّ الإنسان، وهو الكائن الذي يفتقر إلى ماهو خارج عالمه المادي الحسي، خلافاً للحيوان الذي لا تتجاوز احتياجاته عالمه المادي الحسي. الإنسان في توق ووجد أبعدين إلى ما يفترقه في هذا العالم، وذلك ما تدلل عليه مسيرة هذا الكائن منذ فجر تاريخه إلى

القراءات الأيديولوجية تحلم بـ«العدالة الاجتماعية»، فيما تتهمش فيها «الحرية»، وترفض «الحدائث الغربية»، وما يرتبط بها من: «ديمقراطية وليبرالية، وحرية، وحقوق بشر»، بوصفها ملتبسة بالرأسمالية والاستعمار.^(٣١)

مع أن قراءة شريعتي الأيديولوجية تلتقي بالماركسية، غير أنه عمل على تلوينها دينياً، فعمد إلى تفسير وتأويل النصوص، والرموز، والمواقف، والأحداث، وسلوك الشخصيات الكبيرة في الإسلام، في ضوء ما يتناغم مع مضمحه في «أدلجة الدين»، فشخصيات مثل: «علي بن أبي طالب، الحسين، زينب، أبو ذر»، هي نماذج: «ثورية، نقدية، توعوية، تغييرية». ومفاهيم: «الجهاد، الشهادة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»؛ هي إطار «المجتمع اللاتبقي التوحدي»، الذي يقوم بـ«القسط، العدل، الناس». ^(٣٢) كما يحيل شريعتي فهم الإسلام على استيعاب وتحليل طبيعة دعوة النبي إبراهيم «ع»؛ فيعتقد أن مدلول تحطيم إبراهيم للأوثان لا يقتصر على نبذ الشرك وعبادة الأوثان، بل يتجاوز ذلك إلى أنها أول نهضة ضد مجتمع طبقي قومي مشرك، فالشرك علامة على المجتمع الطبقي الذي كان يضحج بالتمييز، وكل وثن يرمز إلى طبقة أو قومية أو مرحلة اجتماعية خاصة. وإن رجال الدين المرآئين عبر التاريخ لا يعينهم انعدام العدالة والوضع الطبقي للمجتمع، بل إن هؤلاء حسب شريعتي؛ هم المشركون الحقيقيون. الشرك كما يرى هو بمثابة «نظام اجتماعي - اقتصادي يبتني على الاستغلال الطبقي، والتوحيد هو؛ نظام اجتماعي - اقتصادي يبتني على مجتمع لا طبقي». ^(٣٣) وعلى هذا فإن «الإنسان

الآن، بل أزعم أن هذه الحاجة مزمنة، وستستمر حتى آخر شخص يعيش في هذا العالم. وهو ما يمكن تسميته بـ«الظماً الأنطولوجي». يتمثل «الظماً الأنطولوجي» في افتقار الشخص البشري إلى ما يُشري وجوده، وهو يجتاح حياة كل كائن بشري، بوصف هذا الكائن يتعطش للامتلاء بالوجود، كي يتخلص من الهشاشة، ويجعل حياته ممكنة في هذا العالم الغارق بالمتاعب والأوجاع، وتكون له القدرة على العيش بأقل ما يمكن من المرارات، ويخرج من حالة القلق إلى السكينة، ومن اللامعنى إلى المعنى، ومن العدمية إلى الحقيقة. الدين هو المنهل لإرواء الظماً الأنطولوجي. وحين يرتوي الشخص البشري، تخمد نزعة الشر المتأصلة في ذاته، ويكف عن العدوان وكرهية الآخر. مادامت كينونة الكائن البشري في تعطش لمعنى وجوده وهدف حياته، ولم يعثر على المنهل الحقيقي لذلك المعنى، والسبيل لبلوغ ذلك الهدف، يغرق في اللامعنى والعدمية ولا جدوى الحياة والعالم وكل شيء، فيغدو كقنبلة موقوتة؛ تتفجر لحظة إشعال صاعقها. مادام المرء يكتوي بعذاب العدمية واللامعنى تترسخ على الدوام النزعة التدميرية في شخصيته، ويصير مستعداً لكل ما من شأنه الهدم لا البناء، الموت لا الحياة، والظلام لا النور.^(٣٤)

تنشد القراءة الأيديولوجية للدين من منظور شريعتي ما ترنو إليه سواها من القراءات الأيديولوجية، وتشارك معها في المفاهيم والمصطلحات والتطلعات، فتتحدث عن: «الطبقة، الوعي الطبقي، الرأسمالية، المحرومين، المستضعفين، الجماهير، الصراع، المجتمع اللاتبقي».

الاشتراكي قبل أن يكون إنساناً إلهياً يرتقي إلى مرتبة الإيثار». (٣٤)

في هذا السياق يعمد شريعتي إلى نسج تفسير للنصوص يستند إلى منح الاقتصاد دوراً محورياً في الاجتماع البشري، ف«الدين الإسلامي بنيته التحتية تركز على الاقتصاد والديوية... الدنيا في الإسلام متقدمة على الآخرة في كل مورد، الآخرة لاشيء سوى أنها عبارة عن الاستمرار المنطقي والعلي والمعلولي للدنيا». (٣٥) ويصرح في موضع آخر بأن «الاقتصاد هو الأصل». (٣٦) ويرى في أبي ذر نموذجاً للاشترافي التوحيدي، ف«أبو ذر ينشد تنمية الاشتراكية الاقتصادية السياسية للإسلام». (٣٧)

الحساسيّة السياسيّة والحساسيّة الفلسفيّة

أفضت هذه الرؤية بشريعتي إلى التسامي بأبي ذر، وجعل سلوكه معياراً يُختبر على أساسه نمط التدين والأثر الإيجابي للإنسان في المجتمع؛ فأبو ذر يمتلك «حساسيّة سياسيّة»، ورؤية طبقية منحازة إلى المجتمع، فيما يمتلك ابن سينا وأمثاله «حساسيّة فلسفيّة»، ويفتقرون إلى رؤية أبي ذر. يُقلق البروتستانتية الإسلامية التفكير الفلسفي في الدين، ذلك أنه يقوِّض دعواتها الأيديولوجية، ويفتح فيه الوعي على آفاق رحبة لو وظيفة الدين ووعوده في حياة الإنسان؛ لذلك تشترك في موقفها المناهض للتفكير الفلسفي في الإسلام، منذ حسن البنا وسيد قطب وعلي شريعتي، ومن اقتفى أثرهم. ويمكن ملاحظة ذلك بوضوح في أدبيات الجماعات الإسلامية سنية وشيعية. وهو ما أفصح عنه شريعتي في المقارنة

التبخيسية بين «الحساسيّة السياسيّة، والحساسيّة الفلسفيّة»، إذ لم يتردد في هجاء الفلسفة والفلسفة (٣٨)، بنحو يصبح حسب قوله: «خمسمائة [رجل من أمثال] ابن سينا لا تأثير لهم في المجتمع، ما خلا تشكيل حلقات من حولهم لتعلم الفلسفة. وهكذا لو اجتمع آلاف من نموذج الحلاج فسيتحول المجتمع إلى دار مجانين، لكن واحداً من نمط أبي ذر يكفي لإحداث تحول في قرن كامل». (٣٩)

مع أن شريعتي يفرض سلوك الحلاج وغيره من المتصوفة المعروفين، من ذوي التجارب الروحية العميقة في الإسلام، ويحلّو له أن يتهم على الذروة الروحية المشتعلة بالإيمان التي تسامت إليها روح الحلاج. ومع أن موقف شريعتي هذا ليس غريباً على أدبيات البروتستانتية الإسلامية، غير أنه يختلف عن الكثير منهم، ذلك أن بعض نصوص شريعتي لا تخلو من ومضات روحية معنوية مشتعلة، ويمكننا تصنيفها بوصفها نثراً فارسياً متميزاً، كأنها من حيث جنسها، قصيدة نثر حديثة. بل إنها، فنياً ورمزياً، نصٌّ غني ومكثف ومضيء تتسع فيه رؤيا شريعتي وحساسيته الجمالية؛ بنحو تطيح بشريعتي الأيديولوجي، إذ نجده يبجل الفنّ والجمال، ويشي على

يكتفي شريعتي بقراءة سريعة وانطباعات عاجلة لمعطيات المعرفة الحديثة، يتوقف فيها عند السطح، في دراسته ومطالعته للفكر الغربي

العاشق، المتمرد، القلق، المتبرم، الحالم... تتداخل في تفكير ومشاعر وأحاسيس شريعتي؛ عقلية الناقد، مخيلة الفنان، حساسيات الشاعر، مشاعر العاشق، غيرة المؤمن، ذوق المتصوف، أشواق العارف، بوح الشجاع، تهور المغامر.. وهي أبعاد تبدو متنافرة، ذلك إنها عادة لا تجتمع وتتوحد في شخصية واحدة، إلا في حالات نادرة.

بروتستانتية إسلامية

انتهى تشديد شريعتي على الأبعاد الدنيوية للدين إلى اكتشاف العناصر المتغيرة في فهم الدين؛ الحضارية، الثقافية، الزمانية، المكانية، الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية. واهتم بنزع الأسطورة عن رموز الدين ومقدساته، وإفكاره ميتافيزيقياً، مثلما فعلت البروتستانتية في المسيحية. فقدم تفسيراً تاريخياً للبعثة والدعوة وسيرة النبي وأهل بيته وصحابته، يهتم بدراسة العناصر والعوامل والظروف البشرية المتنوعة، استبعد فيه ما هو غيبي، وحاول أن يفكك بين ما هو تاريخي، وما هو ميتافيزيقي. تمحور اهتمامه بما هو تاريخي، وأهمل ما هو ميتافيزيقي. أي أنه سعى لبناء رؤية دنيوية للدين، اصطلح عليها «البروتستانتية الإسلامية»، محاكياً البروتستانتية المسيحية، عبر تحويل كل ما هو دنيوي إلى ديني، وكل ما هو ديني إلى دنيوي. يقول شريعتي: «منطلق مهمة المستنير ومسؤوليته في إحياء وخلاص مجتمعه تتمثل في تأسيس بروتستانتية إسلامية».^(٤٣) وظيفة المستنير الديني في نظره تلخص في: انتخاب وغرلة الكنوز الثقافية الهامة، وبث الوعي الاجتماعي

شريعتي لم يستوعب المضمون الفلسفي لـ"ديالكتيك" هيغل، وهكذا لم يتوغل في اكتشاف البنية المفهومية لفكر ماركس، ولم تسعفه رؤيته أن يتخطى مقولاته الاقتصادية والاجتماعية.

رسالته العظمى في الحياة.^(٤٠) ولا يخاف أو يخجل من أن يدلي باعترافات عن عالمه الجواني وهو اجسه الشخصية، مما يستهجنها العرف والثقافة المحلية. فهو يعترف؛ بطيشه، بل يعترف بتبرمه من الناس، وضعفه، وحزنه، وحيرته، وقلقه، ويأسه، وهزيمته، وسوداويته.^(٤١) وهو ما يسود كتابه «كفتكوهاي تنهايي» بمعنى «حوارت التوحد»، الذي هو نحو مونولوج ذاتي أو حوار للمرحوم شريعتي مع ذاته. ويمكن ملاحظة جراته بالبوح الصريح والاعتراف، في سيرته الذاتية الفكرية الروحية القلبية، التي دوّنها بنثر فارسي رؤيوي لا يفتقر الى بوح الذات، ووجدتها وفقدتها، وأملها وألمها، وأحلامها وكوابيسها، ونجاحاتها وخيبتها.. ونشرها بعنوان «كوير»، أي «الصحراء». وهكذا نعر في بعض آثار شريعتي على شخصية عاشق؛ تتسامى أشواق روحه، وتشتعل لوعة قلبه، ويكتوي بآلام الفراق، ولا يخبو صوته عن مواجيد وصال معشوقه.^(٤٢) تتجلى في شخصية علي شريعتي أبعاد عديدة، تتمثل في؛ المثقف الرسولي، الداعية، الأخلاقي، المؤمن، الإنسان، الغيور، الشاعر، الفنان، الرؤيوي، الأديب، الناقد، العاطفي،

على الدنيا، كذلك ينشد شريعتي في بروتستانتية الدنيا أيضاً، لكن في المسيحية أنجزت البروتستانتية تحرير الدنيا والمعارف والعلوم من سطوة الكنيسة، والإطاحة بالبابوية والكهنوت؛ بوصفها المؤسسة المسؤولة عن التفسير الرسمي للدين. إلا أنّ ما أفضت إليه الجماعات الإسلامية، التي تمثل أدبياتها البروتستانتية الإسلامية، هو توسيع حدود الدين، وتمديدتها لتستوعب الدنيا بتمامها، فقد زحفت هذه البروتستانتية الدين خارج مجاله، واغتصبت به كلّ ما هو دنيوي، كما عملت على ترحيل الدين من حقله الطبيعي ووظيفته الأنطولوجية العميقة، وتحويله إلى أيديولوجيا، تغدو وقوداً لعجلة السلطة، وإقحامه في مواجهة شاملة مع الدولة، المجتمع، العلوم والمعارف، والفنون والآداب. وهو ما تمثله المساعي الحثيثة المتواصلة للجماعات الإسلامية وجهودها المضنية في محاولات بناء دولة دينية، وعلوم ومعارف وفنون وآداب دينية، التي تبلورت في لافئات: الدولة الإسلامية، البنوك الإسلامية، أسلمة المعرفة، أسلمة الفن، أسلمة الأدب. وكأن أسلمة المعرفة وغيرها تمثل عملية تعويض نفسي لنا في العالم المعاصر، الذي لم يساهم المسلم في مكشفاتة واختراعاته ومكاسبه العلمية والمعرفية، فيتوهّم عبر ذلك أنه ممن أنجزوا العلم الحديث، وساهموا في إنتاج المعارف والتكنولوجيا اليوم.^(٤٧)

لقد تأثر شريعتي بمناخات المقاومة والهوية والخصوصية الحضارية، المتفشية في أوساط مثقفي وطلاب العالم الثالث المبتعثين إلى باريس، وأعجب

والطبقي، وأن يتحول إلى جسر بين النخبة والشعب، وانتزاع سلاح الدين من الكذابين والمخادعين... وأخيراً إيجاد نهضة بروتستانتية إسلامية، خاصة لدى الشيعة، تستبدل روح التخدير والتقليد والخمول، بروح الاجتهاد والافتحام والاحتجاج والنقد.^(٤٤) ويرى شريعتي أن «ما هو متداول من الدين باسم الإسلام منذ الغزو المغولي، ليس سوى نمط من الدين الكاثوليكي».^(٤٥) ولا يتوقف شريعتي عند تصنيف الإسلام إلى: كاثوليكي وبروتستانتية، بل يمضي إلى مدى أبعد من ذلك عندما يصنف التشيع إلى: علويّ وشفويّ، ويمثله التسنن في انقسامه عند شريعتي إلى: محمديّ وأمويّ. التسنن الأمويّ يعادل التشيع الصفويّ، والتسنن المحمديّ يعادل التشيع العلويّ.^(٤٦)

البروتستانتية هي «حركة الاصلاح الديني في الكاثوليكية»، التي قادها مارتن لوثر (١٤٨٣ - ١٥٤٦). «البروتستانتية الإسلامية» هي «حركة أدلجة الدين والتراث في الإسلام الحديث والمعاصر»، التي يمكن أن نُورِّخ لها بولادة الإخوان المسلمين. البروتستانتية المسيحية والاسلامية كلتاهما تشتركان؛ بإنهاك الدين، وإفقاره ميتافيزيقيا، وخفض طاقته الروحية، وإهمال قيمه المعنوية والأخلاقية، والتشديد على مضمونه الدنيوي الأرضي، لكن البروتستانتية الاسلامية مختلفة عن المسيحية، فالبروتستانتية المسيحية حرّرت الدولة من الدين، والبروتستانتية الاسلامية أفشلت الدولة بالدين، وسَمّت الدين بالدولة.

ما تنشده البروتستانتية في المسيحية هو التشديد

تعاطى شريعتي بحرية واسعة انتقاء المناهج والمقولات والأفكار، في بناء رؤيته الكونية ومفاهيمه وآرائه، حيال؛ الله، الميتافيزيقا، الطبيعة والعالم، الإنسان والمجتمع، التراث والواقع. فتفسيره وتحليله لفلسفة التاريخ، والتقدم والتخلف، والمنعطفات والحوادث الهامة في مسيرة المجتمعات عبر الزمان، تحيل إلى: هيغل، ماركس، سارتر... وغيرهم. يقترب من هيغل في رؤيته للعالم، ومن ماركس في تفسيره للتاريخ والتغيير الاجتماعي، ويستلهم وجودية سارتر في تفسيره الفلسفي للإنسان.

ترد في أعماله إشارات وإحالات متعددة لطائفة من الفلاسفة والمفكرين والأدباء الغربيين، لكن تلك الإحالات والتطبيقات لآراء أولئك المفكرين، لا تخلو من تبسيط وتعسف ومغالطات أحياناً. إنه يحرص على توظيف كل ما يعرفه من معطيات العلوم الإنسانية الحديثة؛ من أجل تكريس قراءته الأيديولوجية، فهو متحيز سلفاً لمواقفه وآرائه الجاهزة، يحشد كافة ما يتوافر لديه من عدة معرفية للتدليل عليها، ومحااجة الآخرين الذين يرفضونها. يكتفي شريعتي بقراءة سريعة وانطباعات عاجلة لمعطيات المعرفة الحديثة، يتوقف فيها عند السطح، في دراسته ومطالعته للفكر الغربي، ولم يشأ اكتشاف البنية العميقة لهذا الفكر، وأسس الفلسفية، وآفاقه ومدياته الواسعة، ومجالاته المتنوعة، والتباساته وتناقضاته وثرغراته، وعادة ما يكتفي بانطباعات أولي، وتعاط شعاراتي أحياناً، مع نسيج المقولات والمفاهيم والأنساق المتشابهة للفكر الحديث.

بخطاب المعذبون في الأرض لفرانز فانون، وسعى لمحاكاته في بعض كتاباته. لكنه تجاوز خطاب فانون الذي تمحور حول الخصوصيات العرقية والسياقات التاريخية والثقافية للعالم الثالث، وأكد إحياء الجذور الإسلامية. فهو يحدد ما يعنيه بدعوته للذات واكتشاف الخصوصية قائلاً: «حينما نتحدث عن العودة لجذورنا، نتحدث في الواقع عن العودة إلى جذورنا الثقافية... إن العودة لا تعني إعادة اكتشاف إيران ما قبل الإسلام، وإنما تعني العودة إلى جذورنا الإسلامية».^(٤٨)

وتتكرر في آثار شريعتي، كما تقدمت الإشارة لذلك، مفهومات الأصالة، والخصوصية، والهوية الحضارية، والذاتية، حتى أنه خصص لـ «العودة إلى الذات» أحد كتبه، وعالجها في موارد مختلفة من آثاره. وطغت في هذه المرحلة لدى المثقفين الإيرانيين فكرة «الذاتية»، والعمل على اكتشاف السياقات الاجتماعية والثقافية والدينية للخصوصية والهوية الإيرانية.

التنافر الأنطولوجي بين الرؤى المتنوعة للعالم

يخلط شريعتي بين أنساق معرفية غربية وشرقية، إيرانية خاصة، تنتمي إلى رؤى حضارية متنوعة للعالم، وشبكات مفاهيمية مختلفة، بل متضادة أحياناً، فيعمل على تركيب شكلي لها، من دون أن يتنبه إلى التنافر الأنطولوجي بين الرؤى المتنوعة للعالم في كل حضارة. لذلك استغرق في تحليلات شتى، تفضي إلى نتائج متناقضة أحياناً، قد لا يلتفت إليها القارئ في نظرة سريعة خاطفة، أو ملاحظة عامة ساذجة.^(٤٩)

يهدف شريعتي إلى وصل مآلات التشيع ومصائره
ومستقبله وراهنه باللحظة التدشينية العلوّية، وإعادتها
باستمرار إلى تلك اللحظة

لنا المثل الصارخ عن رؤية ضيقة. وكلّ شيء يُفسّر عنده بعبارات ماركسية، بنى تحتية وفوقية، برؤية ثنائية للتاريخ، وبشلال من التماهيات المسلسلة. إن فكر شريعتي خليط من الجذرين اللذين يتقيا أحدهما الآخر. إن شريعتي: «لئن خلط هيغل المجرد من كلّ الجهاز المفهومي لمنظومة العقل وظهورية الروح، مع ماركس مجرداً من النظرية، من الفعل على إطلاقه Praxis»، مع إسلام مبتور من قطبيه، المبدأ «Origine» والمعاد «Retour»، فإننا نحصل على حساء دسم، تبدو فيه جميع العناصر المجمعة، منزوعة ومجردة من كلّ مضمونها الوجودي، نظراً لأنها فصلت عن القاعدة التي تكونها وتسوغ علة وجودها، إن فكراً كهذا لا يمكنه أن يكون سوى فكر بلا موضوع، وبالتالي، فكر بلا مكان.^(٥٤) إن شريعتي لم يستوعب المضمون الفلسفي لـ«ديالكتيك» هيغل، وهكذا لم يتوغل في اكتشاف البنية المفهومية لفكر ماركس، ولم تسعفه رؤيته أن يتخطى مقولاته الاقتصادية والاجتماعية. كان شريعتي يستعيد معظم المقولات الماركسية، ويعطيها معاني جديدة، يقولها على وفق البنى التي ينكرها. فالفكرة القائلة إن الرؤية التوحيدية (الإسلامية) للعالم تتحقق عبر الإنسان والتاريخ والمجتمع في الأيديولوجيا الإسلامية، لتفضي

وفضلاً عن ذلك نلاحظ ضعف تكوينه في المعارف الدينية والعلوم العقلية والنقلية في الإسلام، وهو ما تحكيه آثاره العديدة، عندما يطالعها الخبير المتخصص، التي هي في معظمها محاضراته نفسها، مع تحرير سريع، من دون أن يتحول فيها الشفاهي إلى مكتوب.^(٥٥) وحسب رأي داريوش شايفان، فإن «شريعتي يكتب لنا وصفات طيبة، ويعطينا إياها قبل تشخيص المرض».^(٥٦) ويكتب الشيخ مرتضى مطهري هامشاً على حاشية كتاب شريعتي «معرفة الإسلام»: «في رأيي، هذه الملزمة ليست معرفة بالإسلام، غاية ما نستطيع قوله إنها تتغنى بالإسلام، أو كحدّ أقصى هي إسلام شاعري، أو نشيد الإسلام (يصبح الإسلام نشيداً فيها). نعني أن الإسلام أصبح موضوعاً لنوع من الشعر أو التخيل، تّمت صياغته نشراً، والحق أنه أصبح نشيداً جيداً وجميلاً، ولكن هذا النشيد أخذ من مصادر تتألف من: الاشتراكية والشيوعية والمادية التاريخية والوجودية، أكثر مما أخذ من الإسلام».^(٥٧)

أجوبة جاهزة

استلهم شريعتي القواعد الأساسية للماركسية، وأقام عليها بناءً إسلامياً. أولياته ومبادئه ماركسية، ولا يمكن العثور لديه على رؤية إسلامية عميقة. فهو يؤكد ما هو تحتيّ وعلويّ، لكن متى وأين كان للإسلام بناء تحتيّ وبناء علويّ؟ بل أين نجد في الإسلام مفهوماً للتاريخ بالنحو الذي تكلم عليه؟ إن من العسير مزج كلّ هذه المفاهيم مع بعضها في مركب متجانس.^(٥٨) شريعتي يملك أجوبة جاهزة لكل الأسئلة. إنه يضرب

متعالية على الواقع، عابرة للزمان والمكان، وكأنها لا تلامس بنية المجتمعات وتكوينها، وطبيعة التمثلات الاجتماعية وعلاقتها بالمحيط والمعطيات المتغيرة في التاريخ.^(٥٦) تنتهي الأدلجة التي أنجزها شريعتي إلى: «دنيوية الدين»، بمعنى إهدار الطاقة الروحية في الشعائر والطقوس والممارسات الدينية، ومن ثم إنهاك الدين وتفريغه من محتواه الأنطولوجي ومضمونه المعنوي. إن «المفاهيم الدينية في غاية الدقة، وإذا ما خرجت عن حدودها الخاصة، فقدت قابليتها وإمكاناتها. مثال ذلك أن نعتبر الموضوع ممارسة تهدف إلى النظافة والصحة! قد يكون للموضوع أثر صحي، ولكنه أولاً أثر ضئيل المساحة جداً لدى المسلمين، وثانياً الموضوع ممارسة دينية صرفة. إنه ليس فعلاً صحيحاً، وإنما هو فعل رمزي. وبمجرد أن نجعله صحيحاً، نكون قد أسقطنا عنه طابعه

إن كثرة الكلام في الدين، وثرثرة الجماعات الإسلامية ومعظم رجال الدين، تتورط في "نسيان الإيمان"

الرمزي الديني». ^(٥٧) تميز شريعتي ببراعة في مخاطبة الوجدان الشعبي، من خلال محاضراته الجريئة في حسينية «إرشاد» في طهران، بنحو كان يهيمن على مشاعر المستمعين، ويغرقهم في أحلام رومانسية، ويصوغ لهم يوتوبيا دنيوية فاتنة، ينسجها من عناصر ومفردات وأفكار موروثية وحديثة متنافرة، تخفق لها الأفتدة، وتشغف بها

إلى المجتمع المثالي، هي نوع من هيغلية مشوّهة، مفصولة عن نظام العقل، وعن كل الجهاز المفهومي للجدل. ومثلما اختزل شريعتي (الروح المطلق) إلى مفهوم توحيد غائم، فقد ردّ أيضاً كل الماركسية إلى المقولات الاجتماعية والاقتصادية، من دون أيّ اعتبار للمعنى الفلسفي للبراكسيس. إن هذه الماركسية الغائمة المتفشية في فكره تتكشف في استعماله، كيفما اتفق، مصطلحات البنية التحتية والبنية الفوقية والاحتمية التاريخية (المسماة أيضاً «علمية»)، والعلاقات الجدلية والمشاعية البدائية... الخ. وباختصار كل الرطانة توجد هنا. بحيث إن شريعتي يلتهم كل فضلات الماركسية؛ في الوقت الذي يدعي مناهضتها. إن إسلام شريعتي المؤدلج، مهما تكن دوافعه الدينية والعاطفية - يشفّ عن مقولات اجتماعية - اقتصادية مسطحة. إنه وهو يخفض البعد المقدس للإسلام إلى مستوى التاريخ، يعلمنه وينهكه من الدفق المتواصل للصيرورة التاريخية.

(٥٥)

يشدّد شريعتي على تأويل مسار التشيع وميراثه بطريقة معيارية، لا تميز بين الأسطورة والتاريخ، مثلما لا تميز بين ما ينتمي إلى العالم الأرضي، وما ينتمي إلى عوالم غيبية ميتافيزيقية علوية. يهدف شريعتي إلى وصل مآلات التشيع ومصائره ومستقبله وراهنه باللحظة التدشينية العلوّية، وإعادة تأسيسها باستمرار إلى تلك اللحظة، من دون رؤية للبنية العميقة للاجتماع الشيعي، أو حسّ تاريخي يستوعب صيرورة التاريخ وتحولاته الأبدية. وكان العقائد والرؤى والقيم والأحكام الدينية

والمقاومة والثورة. وأضحى فكر شريعتي وآراؤه وأقواله من أبرز عناوين الضجة في إيران قبل الثورة، غير أن الاهتمام به تراجع بعد مرور عقد على قيام الجمهورية الإسلامية، وانشغال التفكير الديني في إيران بجداوليات وبديلة متنوعة، توالت في فضاء تجربة أسلمة الدولة والمجتمع وتطبيق الشريعة.

أضحى شريعتي اليوم حلقة تنتمي إلى الماضي، في تاريخ التفكير الديني في إيران، بعد أن اضمحل حضور آثاره، ولم يعد إلا رمزاً للمثقف الرسولي في ذاكرة الثورة الإسلامية، بعد أن تخطت النخبة الإيرانية الإشكاليات والمفاهيم والشعارات السائدة في آثاره. وانشغلت بما لم يفكر به ويتحدث عنه شريعتي.

لكن شريعتي مازال يتنامى حضوره بالعربية، وتغرق مكباتنا بمؤلفاته باستمرار^(٥٩)، وينتشر تأثيره في ثقافة الشباب الدينية، ويترنم بشعاراته الناشئة في ديارنا، وترسم له صورة ميثولوجية في مخيلة الجيل.

غربل المثقفون الإيرانيون فكر شريعتي، وكتبوا في نقده آلاف الصفحات، من كتب ورسائل جامعية ومقالات، فضلاً عن الندوات والحلقات النقاشية، حتى استطاعوا عبوره، ووضع خلف ظهورهم منذ سنوات طويلة.

لكننا بالعربية مسكونون بمضغ الكتابات التعبوية التحريضية، ومغرمون بما يغذي غضب الشباب بالفضلات الثقافية، وما يوجب لو عتهم بالحكايات التعبوية، وما يملأ رؤوسهم بالمفاهيم التبسيطية، وما يشعل مشاعرهم بالأناشيد التحريضية، وما يجرح

الأذهان. يعزز قبولها الإيقاع الخاص لنبرات كلامه، وطبقاته الصوتية الدافئة، المشبعة بمدليل لا تخلو من استغاثة ولوعة وشجى وتراجيديا، ولا تتردد في اقتحام الممنوع، والمجازفة في عبور محرمات السلطة والمجتمع والمؤسسة الدينية. يتذوق فيها المتلقي إيمان المرحوم شريعتي، وغيرته، ومشاعره وعواطفه المتقدمة، وقلبه الفؤار بعشق الناس، والتضامن مع المهمشين والمحرومين والضحايا.

عادة ما تكتظ حسينية «إرشاد» والأماكن التي يحاضر فيها بالمستمعين من الشباب. طالما خرج في حديثه على المتعارف والمألوف، يتحدث بنبرة غاضبة، ويستعمل مصطلحات وشعارات صاخبة مستفزة. تتردد في مقولاته وأفكاره على القراءات الرسمية للدين والتراث والواقع، مما أثار حنق الكثير من رجال الدين في الحوزة العلمية عليه، فدخلوا معه في سجالات ومناظرات مفتوحة، من دون أن يفضي ذلك إلى توافق وانسجام، حتى بلغت المنازعات بينه وبينهم نقطة اللاعودة؛ فصدرت فتاوى عدة من مجموعة من الفقهاء في إيران تصفه بالمروق والابتداع، وتصف آثاره بأنها «كتب ضالة» وتحرم مطالعتها وبيعها وشراءها.^(٥٨) بالرغم من الحملة الواسعة المنظمة، التي قام بها جماعة من رجال الدين، لتعبئة وتحشيد الرأي العام في إيران ضد شريعتي، إلا أن ذلك لم يفقده الكثير من المريدين والأتباع والمؤيدين في المجتمع، لاسيما وسط النخبة والمثقفين والشوار وقتئذ، ممن تداولوا كتاباته، وطبعوها ووزعوها على نطاق واسع، وتبنوها كأدبيات للنهضة

بالعالم يبدأ بالاعتراف بالذات. حبّ الله والإنسان والعالم يبدأ بحب الذات. تخليصُ العالم من أغلاله يبدأ بتخليص الذات من أغلالها. تحريرُ العالم من عبودياته يبدأ بتحرير الذات من عبودياتها. تغييرُ العالم يبدأ بتغيير الذات. تقديرُ العالم يبدأ بتقدير الذات. فهمُ تدبير العالم يبدأ بفهم تدبير الذات. الشعورُ بآلام العالم يبدأ بالشعور بآلام الذات. التضامنُ مع العالم يبدأ بالتضامن مع الذات. نسيان الله في الذات نسيان لله في العالم. غياب الله في الذات غياب لله في العالم. حضور الله في الذات حضور لله في العالم. من لا يلتقي الله في ذاته لا يلتقيه في العالم. من لا يرى الله في ذاته لا يراه في العالم. معرفة الذات معرفة لله في العالم. «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، كما هو مروى عن النبي «ص». (٦٠) وما أجمل قول النفري: «من سألك عني فسله عن نفسه؛ فإن عرفها فعرفني إليه، وإن لم يعرفها فلا تعرفني إليه، فقد غلقت بابي دونه».

لحظة يمتلك الإيمان قلبك، تصير أنت الأمن وأنت السكينة. أمنك هو إيمانك. إيمانك هو أمنك. تجربتي الروحية أن الإيمان هو الأمان. بل يمكنني القول في سياق تجربتي الذاتية إنني لم أعر على أمان خارج فضاء الإيمان. إيماني مثلما أتذوقه هو إيمان أنطولوجي متوحد بكونتي. العلاقة بالله فيه أفقية لا عمودية. إنها علاقة جوهرها الحب والحرية، لا تتضمن؛ استرقاقاً وقهراً وانتهاكاً لكرامتي واضطهاداً. حقيقة الحب في ضميري هي الصلة بالحق، أو من يوصلني بالحق. الحبيب هو من يدركك بالله. لا يضيء الذات إلا ذكر الله. لا تسكن

ضمائرهم بالتراجيديات الدموية، وما يغرق مخيلاتهم بالأحلام الرومانسية.. تلك الكتابات التي تفشت في لغتنا، عبر كراسات الجماعات القومية واليسارية والإسلامية، والتلذذ بالوصفات العاجلة الساذجة لتفسير المشكلات وعلاجها. أما المؤلفات العميقة للفلاسفة، والكتابات الجادة للمفكرين، فهي غريبة عنا، ونحن غرباء عنها.

حين ينحط العقل يفشل في بلوغ عتبة التفكير الفلسفي العميق. كسل أذهاننا، وهشاشة تفكيرنا، وحنيننا للماضي، وشغفنا بالثرثرة، ساقتنا الى أن نحتمي بكولن ولسن وننسى إيمانويل كانط.. نحتمي بالغزالي وننسى ابن رشد. نحتمي بابن تيمية وننسى ابن عربي. نحتمي بالمودودي وننسى محمد إقبال. نحتمي بعلي شريعتي وننسى داريوش شايعان.. إلخ. العقول الصغيرة لا تستوعب إلا الأفكار المبسطة الصغيرة. العقول الكبيرة تتسع للأفكار العميقة الكبيرة.

تحريرُ العالم من عبودياته يبدأ بتحرير الذات من عبودياتها

اكتشافُ العالم يبدأ باكتشاف الذات. وعيُ العالم يبدأ بوعي الذات. استبصارُ العالم يبدأ باستبصار الذات. الإحساسُ بظلام العالم يبدأ بالإحساس بظلام الذات. نقدُ العالم يبدأ بنقد الذات. الشجاعةُ في معرفة أسرار العالم تبدأ بالشجاعة في معرفة أسرار الذات. تنويرُ العالم يبدأ بتنوير الذات. السلامُ مع العالم يبدأ بالسلام مع الذات. التسامح مع العالم يبدأ بالتسامح مع الذات. قبول العالم يبدأ بقبول الذات. الاعتراف

والتعسف والاستغلال والتنويم، غير أن الحياة لا تطاق من دون معنى للحياة، ذلك أن اللامعنى يفضي إلى العدمية والغثيان والقنوط والضيايق، ولا أحسب أن هناك منهلاً تستقي منه الروح البشرية المعنى سوى الدين.

الدين هو المنهل لإرواء الظمأ الأنطولوجي، وهو المنبع لإثراء الحياة الروحية. طبائع الإنسان، ومسيرة البشرية منذ عصر الكهوف، تبرهن على أن الدين، الفن، الميثولوجيا، ثوابت أبدية في الاجتماع البشري، لا تختفي أبداً، وإن كانت تتنوع وتتحول تبعاً للزمان والمكان ونمط الثقافة والتمدن والحضارة، مما يعني أنها حاجات بشرية ثابتة.

خطيئة البروتستانتية الإسلامية الكبرى؛ الحرص على إحياء إسلام التاريخ ونسيان إسلام الرسالة. وبكلمة أخرى؛ هي السعي لإحياء الدين، والتمثلات الاجتماعية الاقتصادية السياسية الثقافية للدين، والموروث الديني. لكنها تجاهلت وأهملت إحياء الإيمان، الحياة الروحية، الحياة الأخلاقية. لحظة تنهار الحياة الروحية ينطفئ الإيمان، وتترزل الحياة الأخلاقية، وأخيراً يتلاشى الدين ويندثر، وإن كانت تنفسي بدلاً عن ذلك صور خادعة للدين، وتسود مظاهر زائفة في المجتمعات؛ تستتر بأقنعة دينية، غير أنها يمكن أن تُصنف على أي شيء، ما خلا أن نصنفها إيماناً وتديناً روحياً أخلاقياً أصيلاً.

مشكلة شريعتي وغيره أنهم لا يبصرون سوى ما يطفو على السطح من تمثلات الدين في الاجتماع البشري. إنهم لا يتعدون عن قشرة الدين، لا يتوغلون

لم تتعمق كتابات شريعتي وخطاباته باكتشاف طبقات الدين الجيولوجية، ولم تتناول ما هو قصي منها.

الذات إلا حين تصبح هي سكناً لله. القلب المتيم بالله هو سكن الله. وما أغنى وأرق ما يصوره لنا تعبير مولانا جلال الدين الرومي: «هو الذي توطن مدينة القلب، فأين أسافر. هو الذي سكن حدقة العين في إلام أنظر»^(١١) الكثير من الالتباسات في تفكير شريعتي وسواه من دعاة البروتستانتية الإسلامية تنشأ من خلط المفاهيم وإبهامها، ومن غموض التسميات. الدين ظاهرة بشرية، هي الأعمق في حياة الإنسان، والأشد غموضاً، في الوقت الذي تبدو فيه الأشد وضوحاً. لولا غموضها لما لبثت منذ فجر التاريخ حتى اليوم، لا تكف عن الحضور في الجدالات والنقاشات والكتابات والنزاعات والصراعات والحروب. ولن يتراجع الدين عن أن يواصل حضوره المزمن المتنوع والمتعدد في الاجتماع البشري؛ مهما قيل فيه من كلام، ومهما استنزفت الروح فيه من اشتعال، والمشاعر من أشواق، والضمير من تطلع وانتظار، والعقل من تأمل وتفكير واستبصار، وأقلام الكتاب من آراء، وألوان وريشات الفنانين من لوحات وتمائيل، وقرائح المبدعين والشعراء من رؤيا وصور.

لا أنكر أن تمثلات الدين الأرضية طالما كانت منبعاً للتمويه والخداع والتزوير والاستغلال والظلم

أنماط التدين السلفي المتفشي، إنما هي نتاج فهم
حرفي قشري تبسيطي للنص الديني

العقل وحده بوسعه أن يمنحنا فهماً صحيحاً لما يتصل
بالعقل والروح والقلب والجسد. لحظة يتعطل العقل
يتعذر بلوغ أية معرفة بالعالم والإنسان والحياة.

لم تتعمق كتابات شريعتي وخطاباته باكتشاف
طبقات الدين الجيولوجية، ولم تتناول ما هو قصي منها.
توقفت غالباً نقاشاته وحواراته وهمومه في الطبقات
السطحية. لم تدرك الطبقة الأعمق تلك، بوصفها لبّ
الدين وحقيقته. ولا يتحقق وعيها إلا من خلال العبور
إلى البعد الأنطولوجي للدين.

لا أدعو لدين خاص بالفلاسفة والمفكرين، بل أذهب
إلى أن تلك الطبقة العميقة للدين، تذوقها العجوز
الفلاحة الأمية، مثلما يتذوقها الراعي الأمي؛ الذي
استهجن النبي موسى دعوته الساذجة لربّه، لحظة رآه
موسى يتحدث مع الله بلهجته وتفكيره الساذج، وكأنه
صديق قريب جداً، يمتنن معه الرعي أيضاً. بنحو كان
الراعي يلحّ على الله أن يقدم له ما يحتاجه من خدمات،
مثل؛ «ذبح شاة وشيها له، وتقديمها له مع الأرز، غسل
قدميه، تنظيف أذنيه، تخليصه من القمل...». لكن الله
عاتب موسى على موقفه المستهجن لحديث الراعي،
وتبّه إلى غبطته بصدقه وعفويته وبراءته. (٦٢)

يمنعنا ضجيج بعض الجماعات الإسلامية،

إلى طبقاته العميقة. هذه القشرة تحجب عنهم استبصار
جوهر الدين، وأبعاده القصية. وعي جوهر الدين،
وإدراك بعده الأنطولوجي، من شأنه أن يضع الدين
في حقله الخاص. لكن استبصار البعد الأنطولوجي
للدين يتطلب تأملاً وتوغلاً في أعماق الذات، بمعنى
أن وعي التجربة الروحية «الإيمان»، يتحقق بتذوق سموّ
الروح وخبراتها، وانخفافاتها والتماعاتها وتبصراتها
واشراقاتها ومكاشفاتها. وهو ما تبوح به أمثلة لا حصر
لها في الماضي والحاضر.

أودّ أن أشير إلى أنني أتحدث عن الطبقة الأعمق
للإيمان، تلك الرابضة في العالم الجواني، المشتبكة
بالكينونة، بل المتحدة بالكينونة، التي هي في صيرورة
أسفار للروح والقلب أبدية، تنشق وتلتمع وتشرق
وتتسامى وتتحقق بالإيمان، فتتجلى على الدوام بصورة
مضيئة جديدة.

إن كثرة الكلام في الدين، وثرثرة الجماعات
الإسلامية ومعظم رجال الدين، تتورط في «نسيان
الإيمان»، الإيمان الذي تتكرس به الكينونة، بمعنى أنه
إيمان أنطولوجي، مما يتذوق، لا مما يعلم ويتصور
ويدرك ذهنياً.

ربما يحسب بعضهم أن الإيمان بوصفه حالة للقلب،
فلا ضرورة للتوكؤ على العقل في تفسيره وبيانه وتحليله
وفهم بواعثه وأنماطه وصيرورته وتجلياته، كما لعله يُظنّ
ألا ضرورة للعقل في تفسير وتوصيف الدين وتموضعه
في بنية المجتمعات.

إن كلّ ما نحكيه هنا يصدر عن التفكير والعقل،

الميثافيزيقي عميق جداً، إنه سؤال الأسئلة، منه وإليه وبه تتحقق، بنحو مباشر أو غير مباشر، كل الأسئلة، طبقاته تمتد عمودياً بامتداد وعي وتجربة الكائن البشري؛ زمانياً وأنطولوجياً. من هنا مكث السؤال الميثافيزيقي منذ فجر الوعي البشري حتى اللحظة، محوراً وأفقاً للعقل والروح والقلب؛ إثباتاً أو نفيًا.

استحوذت على تفكيرٍ شريعتي همومُ تغييرِ المجتمع؛ كان مسكوناً بإصلاح المجتمع، والتنمية الشاملة؛ ثقافية وعلمية واقتصادية وسياسية، وكان يرى أن ذلك كفيل بتبديل نمط حياة المجتمع والارتقاء به، وتبعاً لذلك يتحول نمطُ التدين وفهمُ النص الديني. غير أنه لم يهتم بضرورة التحول في أصول ومبادئ وقواعد فهم الدين والنص الديني. مع أنه ما لم يحدث منعطف في فهمنا للدين، وتفسير النص الديني، فلن تحدث تنمية وإصلاح وتحول في المجتمع. ذلك أن أنماط التدين السلفي المتفشي، إنما هي نتاج فهم حرفي قشري تبسّطي للنص الديني، صاغه الشافعي منذ القرن الثاني للهجرة، في مدونة أصول الفقه «الرسالة»، وترسخ بمرور الأيام وتكلس. وما برح يتكرس طبقاً لعلاقة جدلية بين أصول الفقه وعلم الكلام، كل منهما يعيد إنتاج الآخر في قوالب تنمّط العقل المسلم، يتحدد فيها فهم النص، وترتهنه حلقة تكرارية، تبدأ حيث تنتهي، وتنتهي حيث تبدأ.

لا يكفُّ شريعتي عن ترديد الشعارات التعبوية المثيرة الجذابة، التي تخاطب مشاعر ووجدان الشباب، ويشدد على تثوير كل شيء، من دون أن يتنبه إلى أنه ليست هناك

ووعاظ السلاطين، ومن يتخذون الدين وسيلة للارتزاق، فيثثرون باسم الدين من رؤية الكثير من النساء المغمورات، اللائي يحملن المصباح، الذي لا ينضب زيتته ولا ينطفئ أبداً، من العاملات والفلاحات والأمهات القديسات. ومن رؤية الكثير من الرجال المغمورين، ممن ظلت حياتهم الروحية والأخلاقية على الدوام منهلاً يثري حياة الإنسان على الدوام؛ بالأمل والحلم والتفاؤل والطموح، ويراكم الإبداع والمكاسب والخبرات المتنوعة.

للتوضيح أشير إلى أننا حين نعود إلى تاريخ الإسلام كديانة، نجد الإسلام الذي كان متعارفاً عليه بين المسلمين هو ما يمكن أن نطلق عليه إسلام الأغلبية، وأعني بإسلام الأغلبية، الإسلام العام مقابل الإسلام الخاص، أو؛ إسلام الجماهير، الإسلام الشعبي، إسلام الناس، كل هؤلاء الناس في المجتمعات المسلمة، الذين هم مسلمون، محكومون بإسلامهم، يولدون مسلمين، يموتون مسلمين، ويدفنون في مقابر المسلمين. هذا الإسلام كان غنياً بالأبعاد الروحية والمعنوية والرمزية والجمالية. ما حصل في المرحلة الحديثة من تاريخنا، إنما هو ترحيل لوظيفة الدين، فأصبحت وظيفته سياسية نضالية كفاحية، وبذلك جرى نقله من مجاله الأنطولوجي الرمزي المعنوي الروحي الجمالي، الذي هو مجاله الطبيعي إلى مجال آخر، وهنا تغلب فيه القانون على الروح، وأصبح الدين أيديولوجيا سياسية صراعية، أيديولوجيا أهدرت قيمته الأنطولوجية الرمزية والجمالية والروحية والمعنوية.^(٦٣) السؤال

لا نشعر بجوع أنفسنا، ونحترق لظماً العالم، ونحن لا نتحسس الظماً الأنطولوجي في ذواتنا. ما فائدة أن يغدو العالم سعيداً إن لم أكن أنا قبل ذلك سعيداً؟ ما فائدة أن يغدو العالم جميلاً إن لم أكن أنا قبل ذلك جميلاً؟ «ما فائدة أن تريح العالم وتخسر نفسك»، حسب السيد المسيح؟^(٦٥)

شريعتي غالباً ما ينسى الذات، فيقفز للتفكير في المجتمع، يفتش مباشرة عن رسالة للدين في المجتمع، بل يريد أن يرى أثراً إيجابياً للدين هناك، يُرْحَل الدين مباشرة إلى المجتمع، من دون أن يمر بصناعة الذات. الدين لا تتحقق مهمته إلا من خلال إعادة بناء الذات، بالمعنى الأنطولوجي العميق.

تكرر في آثاره الدعوة إلى أنه ينشد تصحيح الخطأ في فهم رسالة الدين؛ كي يصبح الدين من أجل الإنسان، وليس الإنسان من أجل الدين، وأن الآخرة لا بد من أن تكون موصولة بالدنيا، بمعنى أن شقاء الدنيا يُمسي شقاء للآخرة.^(٦٦) غير أن وعود شريعتي والبروتستانتية الإسلامية لم تنجز، بل انتهت الى نتائج عكسية. إذ إن ما أفضت إليه أدلجة الدين هي عبودية الإنسان للأيديولوجيا، واستلاب الأيديولوجيا لروحه وقلبه وعقله، وإقحامه في أحلام رومانسية، وعود خلاصية موهومة. الشخص البشري ينسى في غمرة الأيديولوجيا ذاته، وتنطمس كينونته، وتغيب متطلبات روحه وقلبه وعقله. فيمسي شبحاً يتلاشى وسط الحشد، ويذوب في ضجيج القطيع. بعد أن تذبل أشواق روحه، وتنطفئ جذوة قلبه، ويتبدل عقله، وفي نهاية المطاف تختفي ذاته.

حلول ثورية في الفكر؛ مسيرة الفكر تراكمية، بطيئة، لا تتحول إلى موج اجتماعي، إلا بعد توافر أرضيات لها. أرضيات صياغة العقل الحديث تخلقت وتشكلت في الغرب منذ عصر النهضة، قبل أكثر من أربعة قرون، بشروطها وسياقاتها الخاصة، لكنها لم تتشكل لدينا حتى اليوم.

يرى شريعتي إلى مهمة المثقف بوصفها مهمة نبوية رسولية إنقاذية. ويتعاطى مع المفكر بوصفه منقذاً، وشخصية خلاصية منجية، بلا تدبر في عملية التغيير الاجتماعي والتباساتها وتركيباتها، وكيف أنها ترتد إلى نسيج معقد لعوامل متنوعة؛ ظاهرة ومستترة، وليس المفكر وفكره إلا واحداً من عناصرها. يتني فهم شريعتي للوظيفة النبوية الرسولية الإنقاذية للمثقف، على التعاطي مع الفرد وكأنه بمثابة مجتمع، وللمجتمع وكأنه بمثابة فرد؛ فيطلب من الفرد ما ينبغي أن ينجزه المجتمع، ويطلب من المجتمع ما ينبغي أن ينجزه الفرد. يروي لنا شريعتي مأساة عشرات الآلاف من العمال، الذين تهشمت ضلوعهم تحت حجارة الأهرامات،^(٦٤) بينما لم ينبهنا إلى ضلوعنا المهشمة، والى ما يحتاجنا نحن البشر، من: القلق، اليأس، الاغتراب، الضجر، السأم، الألم، الحزن، الغثيان، فقدان المعنى، ذبول الروح، انطفاء القلب، الجنون... الخ. إنه كمن يضع بأيدينا مصابيح شديدة الإنارة، ليكشف لنا بؤس العالم، لكن عالمنا الجواني الباطن يظل مجهولاً مهملاً. لم يتنبه شريعتي إلى أنه لا ينبغي لنا أن نطارذ ظلام العالم، فيما نحن نجهل ظلام أنفسنا، ونتصور لجوع العالم، ونحن

اليوم وسبل معالجتها. وأي محاولة لنسيان مهمته في بناء الذات، وإقحامه في مجالات أخرى، يتحول معها إلى وحش مفترس، وسمّ زعاف يفسد كل شيء. الدين يشبع حاجة التعطش للوجود وامتلاء الكينونة.

تفشل الكلمة في الإخبار عن ذاتها، فكيف تخبر عن أشواق الروح. يستمد العشاق أشواق الروح من الحق، تضيء قلوبهم أنوار الحق، تمتلئ أرواحهم بوجود الحق. يغيبون في حضرته، يحضرون في غيبته. تصير غيبتهم عن رؤيته رؤيةً، ورؤيتهم غيبته غيبةً. كل محبوب سواه هو، وكل ما تحسبه العين ليس هو، ببصيرة أنواره يراه القلب هو، وان تمثل بوجود سواه. يرتوي ظمأ العشاق الأنطولوجي، فيفيضون على سواهم، حيث يخط الحق على قلوبهم الأسرار، تتحول عناصر وجودهم إلى صفات الحق كما هي، لتكون بها هي. يفتقر سواهم لكل شيء، فيغرقون في الوهم، ويتهافتون على كل ما هو زائف، بغية إرواء ظمئهم الأنطولوجي، الذي لن يرويه سوى أبداً.^(٦٧)

لا شك في أن الشخص البشري هو المادة الأساسية للتنمية الشاملة بكافة أشكالها، به تتحقق وتنجز، إن كان إيجابياً سويًا، وبه تخفق وتنحط، إن كان سلبياً ليس سويًا. مضافاً إلى أن نمط العلاقات الاجتماعية، في العائلة، والمجتمع، ينمو ويزدهر فيه التضامن، وتسود النزعة الخيرية، ذلك أن الفاعل الاجتماعي إن كان صاحب تجربة دينية حقاً، فإن سعادته لا تكتمل في علاقاته بالناس، إلا إذا كانت سعادته هي أن يسعد الآخرين.

إن هذه الرؤية الأنطولوجية لمهمة الدين ووظيفته العميقة في بناء الذات؛ لا تدعي أن الدين ليس مؤثراً في الفاعل الاجتماعي، وإنما هي تؤشر بوضوح لأفق الانتظار من الدين، ونمط المهام الكبرى التي يعد بها. فإذا عمل الدين في حقله الحقيقي، وأنجز وعوده التي يقدمها للبشر، آنذاك يشبع الشخص البشري حاجته لخلع المعنى على ما لا معنى له، ويرتوي تعطشه للوجود، وجوعه الأنطولوجي، فيصبح ممتلئاً متوازناً، إيجابياً سويًا، لا ينهكه القلق، وفقدان معنى الحياة.

ومعنى أن الدين يشتغل على إرواء الظمأ الأنطولوجي، هو أنه يشبع حاجات لا يمكن أن يشبعها العقل والخبرة البشرية، أنه يهتم بأزمة المعنى في عالم

وعود شريعتي والبروتستانتية الإسلامية لم تنجز، بل انتهت الى نتائج عكسية. إذ إن ما أفضت إليه أدلجة الدين هي عبودية الإنسان للأيديولوجيا

الهوامش

- العربي. وهذه الظاهرة تتطلب نظراً مستأنفاً.
٢. أشارت بعض الصحف الإيرانية، الصادرة في ٢٠١٤/٩/٢، إلى أن مجموع الدارسين في حوزات قم وغيرها بإيران حدود مائة وخمسين ألفاً.
٣. تحدثت عن حلقة قم الفلسفية في كتابي «تحدثت عن حلقته عن حلقة قم الفلسفية في الحوزة العلمية»، بغداد: دار المدى، ٢٠١٠، ص ٢٢٦-٢٢٨.
٤. انتهى المرحوم مهدي بازركان في السنوات الأخيرة من حياته إلى أن هدف رسالة الأنبياء إنما هو معرفة الله والآخرة. إذ ألقى بازركان محاضرة في الاتحاد الإسلامي للمهندسين في طهران، عام ١٩٩٢، بعنوان «الآخرة والله فقط برنامج بعثة الأنبياء». بازركان، مهدي. مجموعته آثار. طهران: بنياد فرهنگي مهندس مهدي بازركان، ١٣٨٨=٢٠٠٩، «آخرت وخدا، هدف بعثت أنبياء»، ص ٢٦٥-٤٨٠.
٥. الرفاعي، عبد الجبار، «أحمد فريد فيلسوف ضد الفلسفة». مجلة الكوفة س ٢: ع ٣، ٢٠١٣.
٦. الرفاعي، عبد الجبار، «حسين نصر: الجسد للغرب - الروح للشرق». مجلة الكوفة س ٣: ع ١٤، ٢٠١٤.
٧. يمكن العثور على نماذج لهذا التفسير في آثار: مصطفى السباعي، أحمد عباس صالح، حسين مروة، هادي العلوي... وغيرهم.
٨. جعفریان، رسول. جريان ها وسازمان هاي مذهبي سياسي ايران ١٣٢٠-١٣٥٧. طهران: نشر علم، ١٣٩١=٢٠١٣، ص ٥٤٣-٥٤٩.
٩. لا يتسع المقام في هذه التوطئة للحديث عن أحزاب ومنظمات هذا التيار، وهي منظمات تورط بعضها بأعمال عنف واغتيالات. مثل منظمة «فرقان»، وهي منظمة أسسها أحد رجال الدين الشباب «أكبر كودرزي»، وتورطت باغتيال المرحوم الشيخ مرتضى مطهري وغيره من الشخصيات المعروفة. انظر: جعفریان، رسول. المصدر السابق. ص ٧٧٤-٧٩٠.
١٠. الشائع أن المرحوم د. علي شريعتي متخصص في علم الاجتماع، والأديان، بينما راجعت كافة الكتابات التي دونها باحثون إيرانيون متخصصون عنه، واعتمدوا على شهادات معاصرين له في الجامعة، وعلى وثائقه الشخصية، كذلك اطلعت أنا على مصورات ووثائق

* د. عبد الجبار الرفاعي مفكر عراقي متخصص في الفلسفة الإسلامية، وأستاذ دراسات عليا لمادة الفلسفة الإسلامية والمنطق وعلم الكلام وأصول الفقه والفقه، ومدير مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد. أصدر مجلة قضايا إسلامية معاصرة سنة ١٩٩٧ وسلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة، وسلسلة كتاب فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، وسلسلة كتاب ثقافة التسامح الدورية في بغداد. له عشرات المؤلفات والمقالات، من كتبه: الايمان والتجربة الدينية (٢٠١٥)، تمهيد لدراسة فلسفة الدين (٢٠١٤)، الدين وأسئلة الحداثة (٢٠١٤)، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين (٢٠١٢)، تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية (٢٠١٠)، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد (٢٠٠٥)، نحن والغرب: جدل الصراع والتعايش (٢٠٠٢)، مقاصد الشريعة (٢٠٠٢)، محاضرات في أصول الفقه "مجلدان" (٢٠٠٠)، مبادئ الفلسفة الإسلامية "مجلدان" (٢٠٠١)، جدل التراث والعصر (٢٠٠١)، الاجتهاد الكلامي: مناهج ورؤى متنوعة في علم الكلام الجديد (٢٠٠٢)، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين (٢٠٠٢)، منهج محمد باقر الصدر في تجديد الفكر الإسلامي (١٩٩٧)، موسوعة مصادر النظام الإسلامي، في (١٠) عشرة مجلدات (١٩٩٦)، متابعات ثقافية: مراجعات وقراءات نقدية في الثقافة الإسلامية (١٩٩٣)، مصادر الدراسة عن الدولة والسياسة في الإسلام (١٩٨٦)، حركة القومية العربية: دراسة نقدية في بواعثها الأيديولوجية (١٩٨٥).

١. الرفاعي، عبد الجبار. «الفيلسوف المغمور داريوش شايغان...». مجلة الكوفة س ٢: ع ١، ٢٠١٣. تحدثنا في هذه المقالة عن ثلاث مراحل فكرية لشايغان. وهكذا عبر عبد الكريم سروش، ومحمد مجتهد شبستري، أكثر من محطة في رحلتهم، في حين انتهى مصطفى ملكيان - أصغرهم سناً - حتى اليوم، إلى المرحلة الخامسة. وهذه ظاهرة في التفكير الديني في إيران، تؤثر إلى تصالح الاجتماع الإيراني مع المعارف ومعطيات العلوم الانسانية واللاهوت الغربي وفلسفة الدين الجديدة، وشجاعته في الاستعارة والاقتباس والتركيب والدمج بين المفاهيم المنتمية إلى أنساق معرفية وشبكات مفاهيمية متغايرة، خلافاً لما هو سائد في المحيط

وتربطهما علاقة ودية، حضر سروش مباشرة صبيحة وفاته إلى مستشفى جامعة ساوث همبتن، الذي كانت فيه جثة شريعتي. فكتب يقول: «المرحوم شريعتي كان يتمتع بصحة جيدة، غير أنه كان مدخنًا. لم يكن يأكل تقريباً، بل كان يدخن ويشرب الشاي فقط. حين غادر إيران كان تحت ضغط عصبي ونفسي شديدين جداً. بعد وصوله بريطانيا، كان يترقب التحاق ابتيه به، تلقى اتصالاً هاتفياً يشير إلى مغادرتها المطار في طريقهما إلى لندن. لبث في المطار فترة طويلة، من دون أن يصل. إثر ذلك انتابته موجة قلق وحزن شديدين، حتى وصلت. مثل هذه التوترات النفسية، وكذلك مكوثه في الحبس الانفرادي عشرين شهراً. وقبل السجن عاش متخفياً أو شبه متخف عن المجتمع. كل ذلك جعل قلبه ضحية ضغوط وتوترات حادة، فكان من الممكن إصابته بالسكتة القلبية. وقتئذ حدث وفاته المؤسفة. وكما ورد في تقرير مستشفى جامعة ساوث همبتن؛ فإنه لم يُعثر على دليل يشير إلى قتله. وعليه يمكن اعتبار وفاته طبيعية». سروش، عبدالكريم. از شريعتي. تهران: مؤسسه فرهنگي صراط، ۱۳۸۴=۱۹۹۵، ص ۲۹-۳۰.

١٥. مجموعته آثار. ج ٣١: ص ب.
١٦. مجموعته آثار. ج ٢١: ص ١١٨.
١٧. مجموعته آثار. ج ١٩: ص ١٠٩.
١٨. مجموعته آثار. ج ٢٦: ص ١٨٨.
١٩. مجموعته آثار. ج ٣: ص ٢٥.
٢٠. مجموعته آثار. ج ٢٣: ص ١٠٥.
٢١. مجموعته آثار. ج ٥: ص ٤٢.
٢٢. مجموعته آثار. ج ١٩: ص ١٠.
٢٣. مجموعته آثار. ج ١٧: ص ٦٥-٦٧.
٢٤. مجموعته آثار. ج ٧: ص ٢٦٤.
٢٥. مجموعته آثار. ج ١: ص ٢٠٩.
٢٦. مجموعته آثار. ج ٢٨: ص ٢٢٩.
٢٧. مجموعته آثار. ج ٧: ص ٩٣-٩٤.
٢٨. مجموعته آثار. ج ٢٣: ص ٢٩١-٢٩٢.
٢٩. الرفاعي، د. عبدالجبار. «لا خلاص إلا بالخلاص من أدلجة الدين، وإعادة الدين إلى حقله الطبيعي». حوار منشور في جريدة «تاتو» الثقافية الشهرية ببغداد، في عددها الصادر في ١٦-٠٢-٢٠١٥.

خاصة به، فلم أعر فيها على ما يشير إلى أنه متخصص في علم الاجتماع، والأديان. لكن الغريب أن آثار شريعتي وردت فيها عبارات تؤشر إلى تخصصات متعددة له، مثلاً يقول: «دراستي في علم الاجتماع»، مجموعته آثار ج ٣١: ص ٣١٦. «دراستي وتخصصي في تاريخ علم الاجتماع»، مجموعته آثار ج ٢٨: ج ٥٧. «دراستي في علم اجتماع الدين»، مجموعته آثار ج ٢٨: ص ٧١. «دراستي وتدريسي في تاريخ الأديان»، مجموعته آثار ج ٢٦: ص ١٥؛ «بوصف تخصصي العلمي هو في علم الاجتماع الديني، وهذا التخصص منسجم مع عملي، فإني أسعى لتدوين نوع من علم الاجتماع؛ المرتكز على الإسلام والمصطلحات المستوحاة من القرآن والحديث». اسلام شناسي، ص ٢٣.

انظر: متيني، جلال. ايرانشناسي س ٥: ٤٤، ص ٨٣٥-٨٩٩. س ٦: ٢٤، ص ٣٧٧-٤٤١. رهنما، علي. مسلماني در جستجوی ناکجا آباد، ص ٢٣٥-٢٣٨. هاشمي، محمد منصور. دين انديشان متجدد: روشنفکري ديني از سروش تا ملكيان. ١١٥. جعفریان، رسول. مصدر سابق. ص ٧١٢.

١١. كتب الصحفي الإيراني مصطفى خلجي، في مقالهته بمناسبة وفاة عالم الاجتماع الإيراني إحسان نراقي، في صحيفة الشرق الأوسط، الصادرة في لندن، يوم الأحد ١٦-١٢-٢٠١٢، قائلاً: «لم يكتف نراقي بعدم الاعتراف بشريعتي كعالم اجتماع فحسب، بل أكد أيضاً أنه مجرد شخص ضحل التعليم، يكتب ويلقي خطباً لتضليل الشباب. كما وصف أيضاً ادعاء شريعتي بمعرفته الشخصية لجان بول سارتر ولويس ماسينيون، بأنها خدعة، مشيراً إلى أنه قد تحقق من كل هذه الادعاءات في باريس، وتبين أنها مجرد هراء».

١٢. شريعتي، علي. كوير. طهران: انتشارات چابخش، ط ٢، ١٣٧٩=٢٠٠٠، ص ٥٢.

١٣. شريعتي، علي. مجموعته آثار. طهران: انتشارات چابخش، ط ٢، ١٣٧٩=٢٠٠٠، ج ٣١: ص ٢٥٦.

٤١. اضطر المرحوم علي شريعتي للهجرة إلى لندن، وتوفي هناك في السادس من حزيران ١٩٧٧ بعد فترة وجيزة من وصوله، وأحاطت بموته ظروف مبهمه غامضة تنوعت تفسيراتها، ودفعت أنصاره ومريديه للقول بتدبير السافاك «المخابرات الإيرانية وقتئذ» مؤامرة لقتله. عشية وفاته كان عبدالكريم سروش مقيماً في لندن،

٣٠. المصدر السابق.
٣١. مجموعته آثار. ج ١٠: ص ١٠٨-١٠٩، ج ٢٦: ص ٤٦٦، ٤٧٦.
٣٢. عباس كاظمي. جامعه شناسي روشنفكري ديني در ايران. طهران: طرح نو، ١٣٨٣=١٩٩٤، ص ١٢٨-١٢٩.
- في محاضرة له في حسينية "إرشاد" عن ثورة الحسين، وصف شريعتي الإمام الحسين بـ"جيفار الإسلام". مما أثار حنق مرتضى مطري وحسين نصر وغيرهما.
٣٣. مجموعته آثار. ج ٢٩: ١٦، ٨، ١٩، ٢٧.
٣٤. مجموعته آثار. ج ٢: ص ١٤٨.
٣٥. مجموعته آثار. ج ٣١: ص ٢٩، ١١٤.
٣٦. مجموعته آثار. ج ٥: ص ٩٩.
٣٧. مجموعته آثار. ج ٣: ص ١٨.
٣٨. من الطريف أن الدولة الإسلامية في العراق والشام "داعش"، حرّمت تدريس الفلسفة في مدارس المناطق الخاضعة لها. صحيفة الخليج الاماراتية، ١٤ سبتمبر ٢٠١٤. صحيفة القدس العربي "لندن"، ١٦ سبتمبر ٢٠١٤.
٣٩. مجموعته آثار. ج ٢٧: ص ٢١-٢٢.
٤٠. شريعتي، علي. هنر براي موعود. ص ٦-١٠.
٤١. شريعتي، علي. كفتكوهاي تنهائي. ص ١٤٩، ١٩٣، ٢٢٥-٢٦٠، ٣٢٥-٣٣٢، ٦٢١، ٧٣٩، ١٠٨٠، ١١٧٥. وصفحات أخرى في هذا الكتاب.
٤٢. المصدر السابق. ص ١١١، ٥٧٤، ٨٦٦.
٤٣. مجموعته آثار. ج ٢٠: ص ٢٩٤-٢٩٥.
٤٤. مجموعته آثار. ج ٢٠: ص ٢٩٥-٢٩٦.
٤٥. مجموعته آثار. ج ٣١: ص ١١٠.
٤٦. مجموعته آثار. ج ٧: ص ١٤٥-١٤٦.
٤٧. الرفاعي، عبد الجبار. لاحظ فصل: «إسلامية المعرفة: قضية أيديولوجية من دون مضمون معرفي». في كتابنا: إنقاذ النزعة الانسانية في الدين. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين ودار التنوير، ٢٠١٣، ص ١٥٩-١٧٢.
٤٨. مهرزاد بروجردي. روشنفكران ايرانيان وغرب. طهران: فرزانه، ١٣٧٧=١٩٩٨، ص ١٧٠.
٤٩. الرفاعي، عبد الجبار. مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين ودار
- الهادي، ٢٠٠٥، ص ٣٠٧.
٥٠. الرفاعي، عبد الجبار. «اختزال الدين في الأيديولوجيا: لاهوت التحرير عند شريعتي وحسن حنفي». مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ع ٤٩-٥٠، «شتاء وربيع ٢٠١٢».
٥١. شايغان، داريوش. «هنوز اسطوره اي فكر ميكنيم». حوار مع صحيفة: «شرق». الصادرة في طهران ٢٠١٢/٥/٥.
٥٢. حاشيهاي استاد مطهري بر آثار شريعتي. طهران: انتشارات صدرا، ١٣٩٣ ش = ٢٠١٤ م، ج ١: ص ٩٩.
٥٣. شايغان، داريوش. "دين ودين پژوهي در روزگار ما در گفت و گو با دكتور داريوش شايغان". مجله هفت آسمان، ع ٥ "ربيع ٢٠٠٠".
٥٤. شايغان، داريوش. النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا. بيروت: دار الساقى، ١٩٩١، ص ٧١.
٥٥. شايغان، داريوش. ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة. ترجمة وتقديم: د. محمد الرحموني. مراجعة: د. مروان الدايب. بيروت: المؤسسة العربية للتحديث الفكري ودار الساقى، ط ١، ٢٠٠٤، ص ٢٧٢-٢٧٣.
٥٦. الرفاعي، عبد الجبار. «الفيلسوف المغمور داريوش شايغان». مجلة الكوفة، س: ع
٥٧. شايغان، داريوش. «دين ودين پژوهي در روزگار ما در گفت و گو با دكتور داريوش شايغان». مجله هفت آسمان ع ٥ "ربيع ٢٠٠٠".
٥٨. مجموعته آثار، ج ٩: ص ٧٣، ج ١٨: ص ١٧٧-١٧٨، ج ١٤: ص ٣٠٩-٣١٠. اسناد انقلاب اسلامي ج ١: ص ٤٨١، ٤٨٠، ٤٥٨، ج ٢: ص ٢١١، ٢٥٠، ٢١٥، ٢١٤. دعايي، مجله حوزة، ع ١٩٩١، ٤٥=١٣٧٠. رهنما، علي. زندگي نامه ي سياسي علي شريعتي، ترجمه: كيومرث قرقلو. طهران: گام نو، ١٣٨١=٢٠٠٢، ص ٣٨١-٣٩٦.
٥٩. معظم الترجمات العربية لآثار شريعتي ملتبسة، لا تتمثل لغته وبيانه الساحر، ولا تحاكي نثره المضىء.
٦٠. السيوطي، جلال الدين. الحاوي للفتاوي، «القول الأشبه في حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه». بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ٢٠٠٤، ص ٢٨٨.

٦١. الرفاعي، د. عبد الجبار. «التجربة الدينية والظما الأنطولوجي»، في: موسوعة فلسفة الدين، ج ٢. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين ودار التنوير، ٢٠١٥، ص ٢٣.

٦٢. أورد هذه الحكاية بالتفصيل مولانا جلال الدين الرومي في المثنوي. ونقتبس فيما يلي مستخلصاً لهذه الحكاية من: «مثنوي» مولانا جلال الدين الرومي. الكتاب الثاني بعنوان: «كيف أنكر موسى عليه السلام مناجاة الراعي». ترجمة: محمد عبدالسلام كفاي. صيدا - بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٦٧، ص ١٧٨-١٨٥.

(رأى موسى راعياً على الطريق، وكان هذا يردد: «إلهي يامن تصطفي (من تشاء)؛ أين أنت حتى أصبح خادماً لك، فأصلح نعليك، وأمشط رأسك! وأغسل ثيابك، وأقتل ما بها من القمل! وأحمل الحليب اليك أيها العظيم! وأقبل يدك اللطيفة، وأمسح قدمك الرقيقة، وأظف مخدعك حين يجيء وقت المنام. يامن فداؤك كل أغنامي! ويامن لذكرك حنيني وهيامي!».

وأخذ الراعي يردد هذا النوع من هراء القول، ورآه موسى فناداه قائلاً: مع من تحدث أيها الرجل؟. فقال الراعي: مع ذلك الشخص الذي خلقنا. مع من ظهرت بقدرته هذه الأرض وتلك السماوات. فقال موسى: حذار! إنك قد أوغلت في إدبارك. وما غدوت بقولك هذا مسلماً بل صرت من الكافرين. ما هذا العبث، وما هذا الكفر والهديان؟ ألا فتحش فمك بقطعة من القطن. إن نتن كفرك قد جعل العالم كله منتناً! بل إن كفرك قد مزق دياجة الدين!... فمع من تتحدث؛ أمع العم أو الخال. وهل الجسم والحاجة من صفات ذي الجلال؟ إن الحليب يشربه من يكون قابلاً للنشأة والنماء. والنعل يلبسه من هو بحاجة إلى القدم... إن المتحدث بدون أدب مع خواص الحق، يميت القلب، ويجعل الصحائف سوداء...

فقال الراعي: يا موسى لقد ختمت على فمي، وها أنت ذا قد أحرقت بالندم روحي. ومزق ثيابه، وتأوه، ثم انطلق مسرعاً إلى الصحراء، ومضى.

فجاء موسى الوحي من الله (قائلاً): لقد أبعدت عني واحداً من عبادي! فهل أتيت لعقد أواصر الوصل، أم أنك جئت لايقاع الفراق؟ فما استطعت لا تخط خطوة نحو إيقاع الفراق، فأبغض الحلال عندي هو الطلاق!

لقد وضعت لكل انسان سيرة، ووهبت كل رجل مصطلحاً للتعبير، يكون في اعتباره مدحاً، على حين أنه في اعتباره ذماً.

ويكون في مذاقه شهداً، وهو في مذاقك سم.

إنني منزه عن كل طهر وتلوث، وعن كل روح ثقلت (في عبادتي)، أو خفت. والتكليف من جانبي، لم يكن لريح أنشده، لكن ذلك كان كي أنعم على عبادي. فأهل الهند لهم أسلوبهم في المديح، ولأهل السند كذلك أسلوبهم. ولست أغدو طاهراً بتسبيحهم، بل هم المتطهرون بذلك، الناثرون الدر. ولسنا ننظر إلى اللسان والقال، بل نحن ننظر إلى الباطن والحال.

فنظرنا إنما هو لخشوع القلب، حتى لو جاء اللسان مجرداً من الخشوع. فالقلب يكون هو الجوهر، أما الكلام فعرض، والعرض يأتي كالظليلي، أما الجوهر فهو المقصد والغرض.

فإلى متى هذه الألفاظ، وذلك الإضمار والمجاز؟ إنني أطلب لهيب (الحب)، فاحترق وتقرّب بهذا الاحتراق! إشعل في روحك ناراً من العشق، ثم إحرق بها كل فكر، وكل عبارة!

يا موسى إن العارفين بالأداب نوع من الناس، والذين تحترق أنفسهم وأرواحهم (بالمحبة) نوع آخر. إن للعشاق احتراقاً في كل لحظة... فلو أنه أخطأ في القول، فلا تسمه خاطئاً، وإن كان مجلبلاً بالدماء فلا تغسل الشهداء. فالدم أولى بالشهداء من الماء! وخطأ المحب خير من مائة صواب...

إن ملة العشق قد انفصلت عن كافة الأديان، فمذهب العشاق وملتهم هو الله. ولو لم يكن للياقوتة خاتم فلا ضير في ذلك، والعشق في خضم الأسي ليس مثيراً للأسى...

فحين سمع موسى هذا العتاب من الحق، هرع وراء الراعي موعلاً في البيداء... وفي النهاية أدرك موسى الراعي ورآه. وقال (البشير) للراعي: إن الأذن قد جاء! فلا تلتمس أدباً ولا ترتيباً، وإنطق بكل ما يتغيه قلبك الشجي! إن كفرك دين، ودينك نور للروح! وإنك لآمن، والعالم بك في أمان! أيها المعافي؛ إن الله يفعل ما يشاء، فإذهب، وأطلق لسانك بدون محاباة.

فقال الراعي: يا موسى؛ إنني قد تجاوزت ذلك. إنني الآن مجلل بدماء قلبي! لقد تجاوزت سدرة المنتهى، وخطوت مائة ألف عام في ذلك الجانب! إنك قد أعملت سوطك، فدار حصاني، فبلغ قبة السماء، ثم تجاوز الآفاق! فعسى الله أن يجعل جوهرنا الانساني نجى سرّ لاهوته... فالآن قد تجاوز حالي نطاق القول. فهذا الذي أقوله ليس حقيقة حالي.

إنك تبصر النقش الذي يكون في المرأة. وهذا النقش صورتك أنت، وليس صورة المرأة.

والأنفاس التي ينفثها لاعب الناي في الناي، هل تنتمي للناي؟ لا؛ بل هي متممة للرجل).

٦٣. الرفاعي، عبدالجبار. إنقاذ النزعة الانسانية في الدين. ص ٢٢-٢٣.
٦٤. في محاضرة للمرحوم شريعتي تناول فيها بناء الاهرامات بأسلوب تراجيدي، معربة بعنوان: "هكذا كان يا أخي".
٦٥. الرفاعي، عبدالجبار. «دعوة للخلاص من نسيان الذات في أدبيات الجماعات الاسلامية». قضايا اسلامية معاصرة، ع ٥٥-٥٦ «صيف وخريف ٢٠١٣». ورد قول السيد المسيح في: متى فصل ١٦ آية ٢٦، مرقس فصل ٨ آية ٣٦، لوقا ٢٥ / ٩، قصدي ٩ / ٢٥.
٦٦. مجموعه آثار، ج ١٦: ص ١٠٨.
٦٧. الرفاعي، د. عبدالجبار. «التجربة الدينية والظماً الأنطولوجي»، في: موسوعة فلسفة الدين، ج ٢. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين ودار التنوير، ٢٠١٥، ص ١٠-١١.