النقد والثورة

دراسة في النقد الإجتماعي عند علي شريعتي

Critique and Revolution

A Study in the Social Critique of Ali Shariati

خالد عودة الله

النقد والثورة

دراسة في النقد الإجتماعي عند علي شريعتي

Critique and Revolution

A Study in the Social Critique of Ali Shariati

خالد عودة الله

"قدمت هذه الرسالة إستكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في علم الإجتماع من كلية الدراسات العليا في جامعة بيرزيت، فلسطين"

تمت مناقشة الرسالة بتاريخ 18-9-2006 وقد تكونت لجنة المناقشة من:

د. ليزا تراكي(مشرفة) ----------

د. زهير الصباغ (عضوا) ----------

د. مجدي المالكي (عضوا) ----------

الإهداء

إلى زوجتي العزيزة إم إبراهيم، التي لولاها لما كانت هذه الرسالة ممكنة.

شكر

أتوجه بالشكر الجزيل للدكتورة ليزا تراكي على جهدها الثبور في الإشـــــراف على كتابة هذه الرسالة.

المحتويات

المدخل

تقديم 1

سؤال البحث 9

مبنى الدراسة 11

المنهجية 12

الفصل الأول :

علي شريعتي: المفكر والعصر

تقديم 14
شريعتي : من التراث الى الثورة 15
شريعتي(1933–1977): سيرة سياسية فكرية 23
شريعتي: الظرف السياسي الإجتماعي 3 8
الفصل الثاني:
النقد الداخلي عند شريعتي : المقدمات 60
تقديم
من العودة الى الذات الى نقد الأيديولوجيا 61
نحو نموذج تحليلي إرشادي لدراسة نقد الأيديولوجيا عند شريعتي 63

الفصل الثالث :
النقد الداخلي عند شريعتي : التشيع في مواجهة ذاته
تقديم 81
منهج معرفة الإسلام: من الإجتهاد الى التأويل 82
نظرية الدين ضد الدين عند شريعتي 92
"التشيع العلوي" و "التشيع الصفوي" 94
الإستنتاجات والخاتمة 104

المراجع 113

ملخص

على الرغم من أن العديد من الدراسات قد تناولت أفكار علي شريعتي ودوره الهـــام في بلورة أيديولوجيا للثورة الاسلامية عام 1979، حيث تصف هذه الدراسات شريعتي بكونه مفكر ومؤدلج الثورة الأبرز، إلا أنّ التحليل الجاد لمنهجية شريعتي النقديـــة والسوســـيولوجية التي إستند اليها في بناء هذه الأيديولوجيا بقي غائباً أو هامشيا في أحسن الأحوال. لقد توصل شريعتي في تحليله الإجتماعي إلى كون الدين والثقافة الشيعية تحديدا هما المكونان الأساسيان والفاعلان في التكوين التاريخي للمجتمع الإيراني، وأنّ هذه الثقافة وبفعل التأويـــل المحـــافظ والسكوني السائد لها تشكل الركيزة الأساس في إنتـــاج، وإعـــادة إنتـــاج، حالـــة الخضـــوع المجتمعي. وبالتالي، فإن مشروع التحرر الإجتماعي والوطني يجب أن يرتكز على نقد ثقافة

الخضوع الدينية هذه من خلال منهجية تنقدها وتفكك فعلها الأيدلوجي من داخلها. لا شـــك أنّ القراءة المنهجية لشريعتي ضرورية لإيجاد تواصل معها بهدف خلـــق إســـتمرارية منهجيـــة لكونها- أي اعمال شريعتي- تشكل إرثا سوسيولوجيا قريبا ومحايثا للعالم العربي والإسلامي، وخاصة تميز هذا الإرث من حيث إتصافه بالإلتزام الإجتماعي، بمعنى فهم المجتمع كخطـــوة أولى للعمل على تغييره.

من خلال القيام بقراءة منهجية لسوسيولوجيا علي شريعتي النقدية بالإعتمـــاد علـــى نموذج إرشادي تحليلي مركب يقوم على قراءة كتابات شريعتي النقدية، وبالتحديـــد مفهـــومي "التشيع العلوي" و"التشيع الصفوي"، على إعتبار أن بلورته لهذين المفهومين هو بمثابـــة نقـــد لأيدولوجيا المجتمع الإيراني. وما أعنيه بنقد الأيـــديولوجيا هـــو تحليـــل وكشـــف للأفكـــار والمعتقدات من حيث إرتباطها بعلاقات السيطرة والهيمنة الإجتماعية، وممارسته لهـــذا النقـــد بروح ومنهجية تقارب منهجية "النقد الداخلي" كما تمّ تطويرها في النظرية النقديـــة لمدرســـة فرانكفورت.

بناءا على ما تقدم، فإن هذه الدراسة تعمل على تقديم ملامح أولية لنظرية نقدية- إجتماعية عند شريعتي، من خلال دراسة أعماله التي تتمحور حول نقد الثقافة الشيعية التقليدية في المجتمع الإيراني، هذه الثقافة التي رأى شريعتي أنها ذات فعل ووظيفة مشرعنة للســـلطة وللوضع القائم، وإن كان فعلها الأيديولوجي غير مباشر وذلك بالنظر إلى عدم اتساقها الفكري مع السلطة السياسية. فنظام الشاه لم يكن يبني شرعيته السياسية والإجتماعية بالإســـتناد إلـــى

الثقافة الشيعية كغطاء أيديولوجي، بل على العكس من ذلك فإن هذا النظام كان على علاقة متوترة مع المؤسسة الدينية المنتجة لهذه الثقافة، وعلى الرغم من هذا، فإن شريعتي رأى في الثقافة الدينية الشيعية السائدة، العامل الأهم في الحفاظ على الوضع القائم ومساندة السلطة السياسية لنظام الشاه، وبالتالي وبناءا على هذه الرؤية، توجه شريعتي بالنقد لهذه الثقافة ولفعلها الأيديولوجي بالإعتماد على إستراتيجية نقدية داخلية، هذه الأستراتيجية التي تتمحور حول أداة رئيسة تتمثل في نحت شريعتي لمفهومي "التشيع الصفوي" كنموذج مثالي للأيديولوجيا المشرعنة، و"التشيع العلوي" كنموذج مثالي للأيديولوجيا المضادة للهيمنة. بالإستناد إلى مقاربة ومقارنة هذا الفكر مع تراث النظرية النقدية في علم الإجتماع، فإن القارئ لأعمال شريعتي يلاحظ بوضوح وجود العديد من نقاط الالتقاء بين فكره وبين تراث النظرية النقدية، ومن أوجه الإلتقاء هذه نقد الوضعية في العلوم الإجتماعية، ومن ثم التشديد على كون المعرفة السوسيولوجية هي ممارسة تحررية بقدر ما هي نشاطٍ معرفيٍ.

يمكننا إعتبار نقد شريعتي للثقافة الشيعية بمثابة نوعا من نقد الأيديولوجيا، وبناءاً عليه تحاول هذه الدراسة الى تقديم قراءة جادة، على المستوى النظري والمنهجي، لسوسيولوجيا شريعتي النقدية، من خلال استلهام منهجية النقد الداخلي عند النظرية النقدية الإجتماعية لمدرسة فرانكفورت كأداة تحليلية لأعمال شريعتي المتوجهة بالنقد للتراث الشيعي ضمن رؤية داخلية لهذا التراث، فشريعتي يضع النموذج/الحلم "الشيعي المثالي"، غير المتحقق، في مواجهة الثقافة الشيعية السائدة في المجتمع الإيراني والتي تنتجها وتعيد انتاجها المؤسسة

الدينية الرسمية، عبر تبني هذه المؤسسة تفسيرا محافظا وسكونيا للتشيع، يسميه شريعتي "بالتشيع الصفوي" تارة و"التشيع الأسود" تارة أخرى. هذا المنهج النقدي يمكن مقاربته بإستراتيجية "النقد الداخلي" لدى مدرسة فرانكفورت النقدية، وهي إستراتيجية تقوم على كشف الأزمة والتناقض داخل المجتمع من خلال إظهار الفارق والتناقض بين صورة "المجتمع النموذج/الصالح"، الذي يتم استخلاصه من قبل الناقد الإجتماعي من دراسة وتأويل المعتقدات والإرث الثقافي وغيرها من التجارب الإجتماعية الموجودة في المجتمع المعني، وحال المجتمع الحاضر. فالنقد الداخلي هو مواجهة ما هو موجود مع إدعاءاته المبدئية التأسيسية بهدف الوصول إلى نقد العلاقة بينهما وثم تجاوزهما معا.

Abstract

This thesis utilizes the critique of ideology, specifically the methodology of "immanent critique" of the Frankfurt School, in reading Ali's Shari'ati's (1933-1977) critique of Shi'ite ideology dominant in the Pahlavi era. This critique was considered by many scholars of the Iranian Revolution of 1979 as the main ideological force in mobilizing the Iranian masses.

After engaging in a deep social-historical analysis of Iranian society, Shari'ati came to conclusion that the quietist and conservative Shi'ite ideology played the main role in legitimizing the social and political *status quo* in the Shah's era. After reaching this conclusion, Shari'ati engaged in a systematic critique of this ideology. The critique of the hegemonic ideology, in the Gramscian sense, carried out by Shariati can be seen as a variant of the "Immanent critique" methodology deployed by the social theory of the Frankfort school to critique liberal ideology in the advanced industrial societies. This methodology of ideological critique attacks the dominant ideology in the society from

within, using its own standards to judge its failure in living up to its claims in the establishment of the good society.

Shari'ati's variant of the immanent critique of Shi'i ideology is basically carried out through his differentiation between two types of Shi'ism, what he calls "Alavi Shi'ism" and "Safavid Shi'ism." Shariati presents "Safavid Shi'ism" as a conservative and hegemonic ideology that justifies social injustice and the political dictatorship of the Shah's regime; this brand of Shi'ism is seen by Sharaiti as the failure of Shi'sm to live up to its claims as an ideology of social protest (Alavi Shi'ism). Shariati uses a hermeneutical methodology in revealing the gap between the claims of Shi'ism and its ideological actuality. Shariti's hermeneutics is mainly based on giving emancipatory ideological meanings to the classical Shi'ite doctrines, for example the new meaning of *Imama* is the just social leadership instead of the religious leadership of the *Twelve Imams.*

In conclusion, one can state that the immanent critique methodology has the potential for developing an effective social critique in Arab-Islamic societies, taking in consideration Shari'ati's success.

المدخل

تقديم

يقدم شريعتي الوصف التالي الرائع لأحد تجاربه غير التقليدية في التعلم، حيث كان قد طلب من أحد حفاري الآبار مرافقته أثناء قيامه بعمله بحفر أحد الآبار المعدة لجمع المياه:

"لقد كنت غارقا في الذهول بسبب الأداء الفني للمعلم [حفار الابار]، وبسبب المعجزة التي ابدعها بفأسه: جمال العمل، الكدح في الظلام، الجرأة [المتمثلة] في الغوص في أعماق الارض، وسموالمعنى– هذا المعنى الممتلؤ بالمعنى– المتمثل في البحث عن الماء، والقداسة الفائقة للحفر في قلب الظلام بعيدا عن سطح الارض، بعيدا عن الحياة ..... فجأة شعرت بدغدغة باردة ولطيفة بين أصابع قدمي العاريتين، وبالتدريج أصبحت الهمسات[أصوات تدفق المياه] تتكاثف وتتوسع آتية من كل مكان، لتنضمّ إلى بعضها البعض وتشكل صرخة واحدة، هذه الصرخات التي بدأت بالتعالي من كل مكان وهي تتحد مع بعضها البعض وبدأت تبدو غاضبة وثائرة وعدائية انه الماء". [شريعتي مقتبس من (دباشي 1993، 150)].

لعل هذا الوصف الرائع الذي يقدمه شريعتي لتجربته الفريدة هذه، أنسب تعبير عن الدور والمهمة التي نذر شريعتي نفسه لها، والتي تمثلت في تعامله النقدي المبدع مع الثقافة الدينية الشيعية بما يقارب عمل حفار الآبار الذي أيقظ بفأسه الماء "النائم" في الصخر في باطن الأرض، فقد قام شريعتي بنقد هذه الثقافة –التي رآها ذات دور أيديولوجي سكوني محافظ– باستخدام منهجية نقد داخلية ليكشف بداية عن هذا الدور المحافظ ويعريه، ومن ثمّ ليحول هذه الثقافة إلى ثقافة تحرر وثورة لعبت دورا هاماً وحاسمًا في حركة الثورة والتغيير والتي تجلت في الثورة الإسلامية عام 1979.

على الرغم من أن العديد من الدراسات قد تناولت أفكار علي شريعتي ودوره الهام في بلورة أيديولوجيا للثورة الاسلامية عام 1979، حيث تصف هذه الدراسات شريعتي بكونه مفكر ومؤدلج الثورة الأبرز، إلا أنّ التحليل الجاد لمنهجية شريعتي النقدية والسوسيولوجية التي إستند اليها في بناء هذه الأيديولوجيا بقي غائباً أو هامشيا في أحسن الأحوال[1]. فشريعتي بنى أيديولوجيته الثورية بالإستناد إلى دراسة وتحليله للمجتمع الإيراني. هذه الدراسة أدت به إلى معرفة "الشخصية الإجتماعية" لهذا المجتمع، كما يسميها شريعتي، والتي تعني التعرف على العوامل المؤثرة في تكوين هذا المجتمع. ومن ثم إنتقل شريعتي للتساؤل عن العلاقة بين هذه الشخصية وحالة القابلية للهيمنة وللإستبداد السياسي التي يعيشها المجتمع الإيراني تحت حكم النظام البهلوي تحديداً، ليصل شريعتي في تحليله الإجتماعي إلى كون الدين والثقافة

[1] لا بد من الإشارة الى محدودية اطلاعي على مثل الدراسات باللغة الفارسية .

الشيعية تحديدا هما المكونان الأساسيان والفاعلان في التكوين التاريخي للمجتمع الإيراني، وأنّ هذه الثقافة وبفعل التأويل المحافظ والسكوني السائد لها تشكل الركيزة الأساس في إنتاج، وإعادة إنتاج، حالة الخضوع المجتمعي. وبالتالي فإن مشروع التحرر الإجتماعي والوطني يجب أن يرتكز على نقد ثقافة الخضوع الدينية هذه من خلال منهجية تنقدها وتفكك فعلها الأيدلوجي من داخلها. لا شك أنّ القراءة المنهجية لشريعتي ضرورية لإيجاد تواصل معها بهدف خلق إستمرارية منهجية لكونها- أي اعمال شريعتي- تشكل إرثا سوسيولوجيا قريبا ومحايثا للعالم العربي والإسلامي، وخاصة تميز هذا الإرث من حيث إتصافه بالإلتزام الإجتماعي، بمعنى فهم المجتمع كخطوة أولى للعمل على تغييره.

إن كتابات شريعتي -كما شخصيته- هي ذات منحى ثوري دائم، ودوما ضد التيار وضد المنطق السائد. فشريعتي الذي وصل إلى باريس ضمن بعثات "ملك الملوك" الدراسية للطلبة الإيرانيين لإنشاء جيش من "التغريبيين" الذين سوف يقومون بوضع مشروع الشاه التغريبي-التحديثي موضع التنفيذ في إيران، فإذا هو يزداد وعيا بالتشيع وإيمانا به، وينكب على بلورة مشروع للثورة يقوم على هجوم دائم وحثيث للسائد بكل أطيافه الحداثية والتقليدية لينتهي إلى قناعة أو "فتحا ربانيا" كما -عند الصوفية- مفادها أن التشيع التقليدي الطقوسي كأيديولوجيا للهيمنة هو ما يجعل ما هو موجود قابلا للوجود والإستمرارية، ومن ثمّ يتجه فورا إلى نقد هذه الأيديولوجيا ضمن ممارسة سياسية تحررية.

تحاول هذه الدراسة أن تقوم بقراءة منهجية لسوسيولوجيا علي شريعتي النقدية وذلك من خلال إعتماد نموذج إرشادي تحليلي مركب يقوم على قراءة كتابات شريعتي النقدية وبالتحديد مفهومي "التشيع العلوي" و"التشيع الصفوي" على إعتبار أن بلورته لهذين المفهومين هو بمثابة نقد لأيدولوجيا المجتمع الإيراني، وما أعنيه بنقد الأيديولوجيا هو تحليل وكشف للأفكار والمعتقدات من حيث إرتباطها بعلاقات السيطرة والهيمنة الإجتماعية، وممارسته لهذا النقد بروح ومنهجية تقارب منهجية "النقد الداخلي" كما تمّ تطويرها في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت.

إنّ محاولة تقديم قراءة منهجية وجادة لنقد الأيديولوجيا- الداخلي عند شريعتي، تأخذ أهميتها من الحقيقة المتمثلة بإهمال مثل الدراسة المنهجية لأعمال شريعتي، والتي يتم تناولها عادة ضمن الأدبيات التي تعالج الثورة الإيرانية بشكل خاص أو ظاهرة ما يسمى ب "الأصولية الإسلامية المعاصرة"، حيث عادة ما تقدم هذه الادبيات شريعتي بصفته "المؤدلج الرئيس للثورة الإسلامية" أو المسؤول عن تحويل الإسلام (التشيع) إلى أيديولوجيا (إبراهيميان 1981؛ أرجمند 1988؛ دباشي 1988؛1981 Keddie؛ 1982 Fischer)، وذلك بالرجوع إلى دوره في بلورة الإسلام–التشيع تحديدا إلى أيديولوجيا سياسية لعبت دورا حاسما في تحريك قطاع واسع من الجماهير الإيرانية وتحديدا جيل الشباب، طلاب الجامعات والمثقفين الشباب.

هذه الرؤية لشريعتي ودوره وإن كانت تحمل قدرا من الصواب الا إنها مجزوءة، وخاصة بالنظر إلى الخلفية غير السوسيولوجية (وبالتحديد البعد النظري) للكثير من هذه الكتابات التي عالجت تراث شريعتي، حيث أنها تفتقد الرؤية التاريخية للتشيع، فبالرجوع إلى تاريخ التشيع ونشأته، فإن هذا التاريخ يشير إلى أنّ التشيع إرتبط دوما بدور أيدلوجي ما، فالتشيع نشأ كأيديولوجيا إحتجاج منذ البداية في وجه السلطة السياسية والدينية "غير الشرعية" وذلك من خلال الإستناد إلى مفهوم الإمامة في التشيع، والذي يشيرإلى كون السلطة السياسية والدينية الشرعية تنحصر في أهل بيت الرسول ﴿صلى الله عليه وسلم﴾ والائمة الإثني عشر إبتداء من علي بن أبي طالب وإنتهاء بالإمام المهدي الغائب. وقد إستمرت الثقافة الشيعية عبر تاريخها المعقد والطويل تلعب دورا أيديولوجيا سوءا كان هذا الدور مضادا للهيمنة وللشرعنة السياسية الإجتماعية، أم مساندا للسلطة السياسية والوضع القائم، ولعل أكثر اللحظات الأيديولوجية وضوحا للتشيع تمثلت بقيام الدولة الصفوية بإعتماد التشيع ديناً رسميا للدولة، ومن هنا فإن القول بأن تاريخ التشيع هو تاريخ الدور الأيديولوجي للتشيع هو قول يعبر إلى حد بعيد عن الحقيقة التاريخية.

إنه مما لا شك فيه أن شريعتي قام بدور هام وحاسم على مستوى توفير بعد أيديولوجي إسلامي للثورة الإيرانية، ولكن من الضروري تقديم رؤية منهجية لعملية الأدلجة هذه وآلية بنائها وتطويرها من قبل شريعتي. وفي تقديري أن غياب هذه الرؤية المنهجية يعود إلى الأسباب التاليه:

أولا: أن نموذج شريعتي "كعالم إجتماع" يشكل نموذجا غير تقليديً لما هو مألوف في العرف السوسيولوجي، فكتاباته السوسيولوجية ذات لغة أيديولوجية ومليئة بالأحكام القيمية، مما يعطي إنطباعا بعدم "علميتها "وجديتها"، وقد عزز المحتوى الديني والتراثي في هذه الأعمـــال هـــذه الرؤية، حيث أن كتاباته مليئة بمصطلحات دينية وشيعية خاصة من مثــل "النظـــام القـــابيلي" و"النظام الهابيلي" (شريعتي 1979) و"الغيبة" و"الانتظار" وغيرها من المصطلحات الدينيـــة. بالإضافة إلى أن التعرف إلى معاني هذه المفاهيم وهذه المصطلحات بحاجة الى خلفية ثقافيـــة اسلامية وشيعية بالتحديد .

وهذا البعد الديني أيضا يعتبر إشكاليّاً الى حد ما بالنظرالى روح السوسيولوجيا الحديثة الـــتي تفترض فضاءًا لا دينيًا "علمانيا" كمجالٍ لفعلها المعرفي، فالسوسيولوجيا، وبالنظر إلى تطورها التاريخي، تمثل إستبدالاً للدين كمصدرٍ للإحكام المعنوية في المجتمعات الحداثية.

ثانيا: البناء المفاهيمي لدى شريعتي يبدو إشكالياً، فشريعتي في كـــثير مـــن الأحيـــان يستخدم المفاهيم ويعطيها معانٍ غير التي تدل عليها في مجال تداولها الأصـــلي والمتعـــارف عليه، فعلى سبيل المثال يعتبر شريعتي أنّ البنية التحتية فـــي المجتمعـــات المُســـتَعْمَرَة هـــو الإستعمار وليس علاقات الإنتاج كما هو متداول في التنظير الماركسي

(شريعتي 1986، 171).

ثالثا: الإسلوب الخطابي التحريضي الإنفعالي الذي تتميز به لغة الكتابة عند شـــريعتي، فمعظم أعمال شريعتي المدونة حاليا هي في الأصل عبارة عن خطب ومحاضرات جماهيرية،

ولذلك جاءت مشحونة في كثير من الأحيان بالتعبيرات العاطفية والمجازية. هـذه الأسـلوبية اللغوية لأعمال شريعتي تجعلها غريبة وخارجة عن المألوف المتبع فـي اللغـة الأكاديميـة "الباردة" للسوسيولوجيا.

بناءا على ما تقدم فإن ما أحاول عمله في هذه الدراسة هو تقديم ملامح أولية لنظريـة نقدية–إجتماعية عند شريعتي، من خلال دراسة أعماله التي تتمحور حول نقد الثقافة الشـيعية التقليدية في المجتمع الإيراني، هذه الثقافة التي رأى شريعتي أنها ذات فعل ووظيفة مشـرعنة للسلطة وللوضع القائم، وإن كان فعلها الأيديولوجي غير مباشر وذلك بالنظر إلى عدم اتساقها الفكري مع السلطة السياسية. فنظام الشاه لم يكن يبني شرعيته السياسية والإجتماعية بالإستناد إلى الثقافة الشيعية كغطاء أيديولوجي، بل على العكس من ذلك فإن هذا النظـام كـان علـى علاقة متوترة مع المؤسسة الدينية المنتجة لهذه الثقافة، وعلى الرغم من هذا، فإن شـريعتي رأى في الثقافة الدينية الشيعية السائدة، العامل الأهم في الحفاظ على الوضع القائم ومسـاندة السلطة السياسية لنظام الشاه. وبالتالي وبناءا على هذه الرؤية، توجه شـريعتي بالنقـد لهـذه الثقافة ولفعلها الأيديولوجي بالإعتماد على إستراتيجية نقدية داخلية، هذه الأسـتراتيجية الـتي تتمحور حول أداة رئيسة تتمثل في نحت شريعتي لمفهومي "التشيع الصفوي" كنموذج مثـالي للأيديولوجيا المشرعنة، و"التشيع العلوي" كنموذج مثالي للأيـديولوجيا المضـادة للهيمنـة. بالإستناد إلى مقاربة ومقارنة هذا الفكر مع تراث النظرية النقدية في علـم الإجتمـاع، فـإن القارئ لأعمال شريعتي يلاحظ بوضوح وجود العديد من نقاط الالتقاء بين فكره وبين تـراث

النظرية النقدية، ومن أوجه الإلتقاء هذه نقد الوضعية في العلوم الإجتماعية، ومن ثم التشـــديد على كون المعرفة السوسيولوجية هي ممارسة تحررية بقدر ما هي نشـــاطٍ معرفـــيٍ. هـــذه االرؤية للمعرفة تحيل إلى قضية الإلتزام بقضايا وهموم المجتمع والتي تعني فعليا الممارســـة السياسية والنضال في سبيل قضايا المجتمع الكبرى كالإستبداد السياسي والظلم الإجتمـــاعي. يمكننا القول أنّ شريعتي لقد تفوق في المزاوجة بين النظريـــة والممارســـة علـــى منظـــري النظرية النقدية، حيث أنّ قضية الممارسة السياسية Praxis عند منظري مدرسة فرانكفورت قد بقيت على مستوى التنظير ولم يتم تجسيدها بشكل ملموس على أرض الواقع. لقد قضـــى شريعتي عدة سنوات في السجن ثمنا لنشاطه السياسي، هذا بالإضافة إلى العديد من جلســـات التعذيب بين يدي رجال "السافاك". لهذا جاءت كتابات شريعتي لتشكل نقدا إجتماعيـــا عميقـــاً لبنى ومؤسسات وثقافة الهيمنة في المجتمع الإيراني.

على الرغم من تموضع النقد الإجتماعي للمدرسة النقدية في إطار تحليل الأزمة التي تعيشها المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، والتي تتجسد في الهيمنة السياسية الإجتماعية وإنحسار "العقلانية" وإنتكاستها إلى عقلانية أداتية ينحصر نشاط العقل فيهـــا بـــالتفكير فـــي الوســـائل وفاعليتها، دون الإلتفات إلى الغايات ذات الأبعاد القيمية، وكذلك حالة الإغتراب التي يعيشـــها الإنسان في هذه المجتمعات، فأنه توجد تجليات لهذه الرؤية النقدية ذات خصوصيات وطنيـــة في مجتمعات لا تعيش ذات تفاصيل أزمة المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، ولكنهـــا تشـــاركها الإلتزام بالتحرر الإجتماعي والإنساني وتستخدم بطريقتها الخاصة الثقافة الوطنية إطارا للربط

بين النظرية والممارسة (Morrow 1994, 193) (. وهنا يمكن الإشارة إلى لاهوت التحرر في أمريكيا اللاتينية وحركات الإحتجاج الإسلامي التي تناضل ضد الهيمنة السياسية وإختراق الدولة للمجال المدني، حيث يتم إستلهام التراث الوطني الديني بمكوناته المختلفة في عملية بناء أيديولوجيا ثورية قادرة على تعبئة الجماهير. وضمن هذا السياق يمكن موضعة نقد شريعتي لليسار الإيراني وبالتحديد إستخدام هذا اليسار لمفاهيم وخطاب معادي وغريب عن اللغة والثقافة الوطنية الإيرانية. يقول شريعتي "فإذا ذهب أحدهم [المنتمين الى اليسار] لزيارة قرية ما وبدأ يتحدث عن هموم الفلاحين والإستغلال الذي يتعرضون له فأنه يخاطبهم بقوله "قال ماركس" وبالتالي يتم طرده من القرية، ولكنه لو خاطبهم مناشدا إياهم بدم الحسين المسفوك فانه سيجد جمهورا متلقيا قادرا على فهم الرسالة والتفاعل معها

(راهنما 2000، 129).

سؤال البحث

تنطلق هذه الدراسة من إعتبار نقد شريعتي للثقافة الشيعية بمثابة نوعا من نقد الأيديولوجيا، وبناءاً عليه تحاول هذه الدراسة الى تقديم قراءة جادة، على المستوى النظري والمنهجي، لسوسيولوجيا شريعتي النقدية، من خلال استلهام منهجية النقد الداخلي عند النظرية النقدية الإجتماعية لمدرسة فرانكفورت كأداة تحليلية لأعمال شريعتي المتوجهة بالنقد للتراث الشيعي ضمن رؤية داخلية لهذا التراث، فشريعتي يضع النموذج/الحلم "الشيعي المثالي"، غير المتحقق، في مواجهة الثقافة الشيعية السائدة في المجتمع الإيراني والتي تنتجها وتعيد انتاجها

المؤسسة الدينية الرسمية، عبر تبني هذه المؤسسة تفسيرا محافظا وسكونيا للتشـــيع، يســـميه شريعتي ب "التشيع الصفوي" تارة و"التشيع الأسود" تارة أخرى. هذا المنهج النقـــدي يمكـــن مقاربته بإستراتيجية "النقد الداخلي" لدى مدرسة فرانكفورت النقدية، وهي إســـتراتيجية تقـــوم على كشف الأزمة والتناقض داخل المجتمع من خلال إظهار الفارق والتناقض بيـــن صـــورة "المجتمع النموذج/الصالح"، الذي يتم استخلاصه من قبل الناقد الإجتماعي من دراسة وتأويـــل المعتقدات والإرث الثقافي وغيرها من التجارب الإجتماعية الموجودة في المجتمـــع المعنـــي، وحال المجتمع الحاضر. فالنقد الداخلي هو مواجهة ما هو موجود مـــع إدعـــاءاته المبدئيـــة التأسيسية بهدف الوصول إلى نقد العلاقة بينهما وثم تجاوزهما معا (3Held 1980, 18).

تتم عملية تحديد ملامح للبناء النظري لسوسيولوجيا شريعتي النقدية، مـــن خلال عـــرض لمفاهيم فلسفة التاريخ والانثربولوجيا الفلسفية والسوسيولوجيا كمفاهيم أساسية عند شـــريعتي، بالإضافة إلى ممارسته لنقد الأيديولوجيا كما تتجسد في نظريته "الدين ضد الـــدين" كتحليـــل لأيديولوجيا الهيمنة وأيديولوجيا المضادة للهيمنة، هذا النقد الذي يتم من خلال مفهومي "التشيع العلوي" و"التشيع الصفوي". ومقاربة ومقارنة هذا النقد بمفاهيم" النقـــد الـــداخلي" و"التأويـــل النقدي" و"الهيمنة" و"الأيديولوجيا المضادة للهيمنة" لـــدى المنظريـــن النقـــديين مـــن أمثـــال هوركهايمر وأدورنو وغيرهما.

مبنى الدراسة

تتكون هذه الدراسة من ثلاثة فصول وخاتمة. أقدم في الفصل الأول تعريفا وسيرة مختصرة لعلي شريعتي، مع التركيز على نشاطه السياسي والتيارات الفكرية التي تأثر بها، فالقارئ لأعمال شريعتي يلاحظ تأثره الشديد بوالده محمد تقي شريعتي من حيث سعيه في الإجابة على أسئلة الحداثة إسلاميا، وبلورة التشيع كأيديولوجيا سياسية وإجتماعية، هذا بالإضافة إلى استعراض لسنوات الدراسة في باريس والبيئة الفكرية التي تفاعل معها شريعتي بشكل نشط وذلك بالرجوع إلى تأثير جاك بيرك في مجال الإسلاميات ومنهجية تأويل التراث، وتأثره الملحوظ بالفلسفة الوجودية لسارتر فيما يتعلق بمفهوم الحرية الإنسانية والإختيار الإنساني، وفرانس فانون في مجال تحليله لظاهرة الإستعمار ودور الثقافة الوطنية في مقاومته. وفي هذا الفصل أيضا أستعرض الظرف التاريخي السياسي الإجتماعي الذي نشط فيه علي شريعتي، مع العودة إلى تاريخ مختصر للتشيع وتحوله إلى مذهب الأغلبية في إيران. وهنا يصبح من الضروري التعرض إلى قضايا مثل سياسات العائلة البهلوية الحاكمة ودور المؤسسة الدينية في الحياة السياسية الإجتماعية. وتأتي أهمية التعرض للسياق التاريخي من ضرورة التعرف على الظرف الذي نشط فيه شريعتي والقوى الإجتماعية الفاعلة في المجتمع الإيراني. وأما بالنسبة لإستعراض موجز لتاريخ التشيع، فهذا ضروري لتقديم السياق التاريخي لتحولات التشيع وعلاقته بالسلطة السياسية والإجتماعية.

وأما الفصل الثاني فيحتوي على تعريف موجز بالنظرية النقدية، مع التركيز على مدرسة فرانكفورت، ومن ثم يتمحور هذا الفصل حول مفهوم "النقد الداخلي" من حيث تعريف هذا المفهوم وتطوره وإستخدامه في إطار النقد الإجتماعي لهذه المدرسة، هذا بالاضافة إلى تقديم مفهوم للأيديولوجيا بما ويتلائم ومحور هذه الدراسة.

أقدم في الفصل الثالث دراسة لموقع التراث الشيعي في سوسيولوجيا علي شريعتي، وكيفية إستخدام هذا التراث كأداة نقدية إجتماعية مع مقارنة هذا الإستخدام مع مفهوم "النقد الداخلي" عند النظرية النقدية.

المنهجية

تعتمد هذه الدراسة على منهجية تأويلية مقارنة، فهي مقارنة من حيث محاولتها مقاربة نقد الثقافة والأيديولوجيا عند شريعتي مع استرتيجية النقد الداخلي عند النظرية النقدية، وأما كونها تأويلية فذلك لكونها تقدم محاولة لفهم تراث شريعتي من خلال تقديم رؤية منهجية غير ظاهرة لأحد جوانب هذا التراث والمتعلقة بموقع الثقافة الشيعية فيه.

وأما المصادر المستخدمة في الدراسة فهي كتابات شريعتي وخاصة فيما يتعلق بتحليله وإستخدامه للتراث الشيعي، والدراسات المتعلقة بفكر شريعتي والتأريخ لحياته، هذا بالإضافة للكتابات الباحثة في تراث إيران والتشيع. ومما يجدر التنبيه إليه هو أنني لجأت في كثير من الأحيان إلى نصوص شريعتي الموجودة في المصادر الثانوية، ذلك أنّ معظم كتابات

شريعتي غير مترجمة للعربية أو الإنجليزية، بالإضافة إلى عدم توفر العديد مـــن الكتابـــات المترجمة في المكتبات المحلية.

أما بالنسبة للنظرية النقدية فالمصادر المستخدمة هي أدبيات مدرســـة فرانكفـــورت بالتحديد، وخاصة كتابات هوركهايمر وأدورنو حول "النقد الداخلي"، والدراسات التي تتنـــاول "النقد الداخلي" بالدراسة والتحليل.

الفصل الأول

علي شريعتي: المفكر والعصر

تقديم

"إذا لم تكن شاهدا على عصرك، ولم تقف في ساحة الكفاح الدائر بين الحق والباطل، وإذا لم تتخذ موقفا صحيحا من ذلك الصراع الدائر في العالم، فكن ما تشاء: مصليا متعبدا في المحراب أم شاربا للخمرة في الحانات .. فكلا الأمرين يصبح سواء".

شريعتي 1982، 69-70)

على الرغم من قصر حياة شريعتي التي بلغت 44 عاما، إلاّ أن غزارة إنتاجه الفكري وحياته النضالية، تجعلانه من أهم المفكرين في تاريخ إيران الحديث وبالتحديد في فترة السبعينات التي كان شريعتي خلالها الشخصية المهيمنة على المشهد الفكري في إيران (Ridgeon 2005, 175). يرتبط إسم شريعتي عادة بالثورة الإيرانية عام 1979، والتي أنهت 2500 عام من الحكم الملكي، حيث يعتبر شريعتي الشخصية الفكرية الأبرز في هذه الثورة، الذي عادة ما يوصف ب"معلم الثورة" "ومبلور هويتها الأيديولوجية الفكرية"، ومما يدلل على الشعبية الكبيرة التي تمتع بها شريعتي هو كون كتبه كانت تشكل ما نسبته ثمانين بالمئة من حجم الكتب المعروضة على أرصفة المدن الإيرانية، هذا بالإضافة إلى أنّ عدد الأشرطة المسجلة له بلغت عشرات الالاف مما مكن الإيرانيين غير القادرين على القراءة التعرف على أفكار شريعتي من خلال الإستماع إلى هذه التسجيلات التي إنتشرت على نحو يماثل إنتشار كتبه (فرهنغ 1980،ـــ 205). وإنتشرت صور شريعتي بكثافة خلال أحداث

الثورة، فأصبحت هذه الصور تظهر بكثافة على جدران الأماكن العامة وعلى جدران غـــرف الجلوس في البيوت الإيرانية، بالإضافة إلى أكشاك مقبرة "بهشت زهراء" حيث يرقد شـــهداء الثورة.

لقد تمثل شريعتي مقولة الإمام الحسين (رض)، الذي أحبه شريعتي كثيرا، "إنّ الحياة عقيدة وجهاد" وبهذا أصبحت حياة شـــريعتي موزعـــة بيـــن العقيـــدة (النظريـــة) والجهـــاد (الممارسة). هذه الجدلية أنتجت فكرا ناقدا لعلاقات الهيمنة والقوة والمؤسسات الإجتماعية في المجتمع الإيراني، ومن ثم زج شريعتي بهذا الفكر في معركة الممارسة السياسية والنضـــال من أجل التحرر والتغيير ليعاود مراجعة هذا الفكر بناءا على هذه الممارسة الحية.

شريعتي: من التراث الى الثورة

على الرغم أن الأدبيات حول شريعتي تشير إلى محورية التراث الشيعي في أعماله ، إلا أنها، وعلى الرغم من تناولها بالتحليل والنقد لفكر شريعتي، تفتقد إلى التحليـــل المنهجـــي لموقع هذا التراث في بنائه النقدي، وهذه الإشكالية المتمثلة بغياب الرؤية الجادة والمنهجية لفكر شريعتي تنسحب أيضا على الدراسات التي تتناول فكر شريعتي بشكل عام، والـــتي ترى فيه عدم التماسك والإنتقائية وغياب المنهج، وكمثال علـــى ذلـــك مـــا ذهـــب إليـــه إبراهميان إلى وجود ثلاثة "شريعتي" لكل واحد منهم وجود متميز عن الآخـــر، فهنالـــك شريعتي السوسيولوجي المهتم بالعلاقـــة بيـــن النظريـــة والتطـــبيق ودراســـة الهيمنـــة

والبيروقراطية، وهنالك شريعتي المؤمن بالمذهب الشيعي، وهنالك شريعتي الخطيب الشعبي (ابراهيميان 2000، 458).

أما أخوي والذي قدم نقدا لشريعتي من موقع سوسيولوجي نظري فيشير إلى إشكاليات تتعلق بالمنهجية العلمية عند شريعتي، فحسب أخوي فأن شريعتي لا يفصل بين التحليل السوسيولوجي للتشيع والتعلق العاطفي بالتشيع(أخوي 1980، 144). وهذا النقد الذي يتعلق بمسألة الموضوعية، يمكن الرد عليّه بأنّ نقد المنهج الوضعي في العلوم الإجتماعية هو من السمات الأساسيّة للفكر الأجتماعي النقدي، هذا الفكر الذي يمكننا موضعة فكر شريعتي ضمنه، وهذا النقد للوضعيّة يشكل أحد الأسس الرئيسة للأعمال التأسيسيّة للنظرية النقدية التي تضع القيم الإنسانية والتفكير المعياري في قلب إنتاج المعرفة العلمية النقدية (Morrow1994, 68).

وكذلك يشير أخوي إلى إشكالية إستخدام شريعتي لمفاهيم من قبل الجدل والتناقض والطبقة في دراسته للتشيع (1980 147) وذلك من حيث إستخدمها بمعاني وسياقات غريبة عن ما هو متعارف عليه، وكون هذا الإستخدام تنقصه صلابة المنطق، بالإضافة إلى حقيقة كون هذه المفاهيم عادة ما تستخدم كمتغيرات إجتماعية في دراسة الدين–التشيع.

إنّ هذا النقد لشريعتي كسوسيولوجي وبالنظر إلى بنائه المفاهيمي لا يمكن الطعن في شرعيته إذا نظرنا إلى شريعتي من منظور السوسيولوجيا الأكاديمية، لكن شريعتي لم يكن يوما معنيا بإنتاج معرفة عن المجتمع بهدف النشر المحكم، وإنما كان نشاطه المعرفي يتماهى مع

ممارسة سياسية تحريضية تهدف أساسًا إلى تغيير المجتمع وليس الإكتفاء بتفسيره. وهذا يتسق مع آراء شريعتي فيما يتعلق بالعلاقة بين المعرفة والأيديولوجيا، فشريعتي يرى أنّ النشاط المعرفي لا يتم إلا ضمن سياق أيديولوجي سواء كان هذا السياق مستورًا أم مصرحًا به (شريعتي 1986، 197–220).

إنّ التشيع في أعمال شريعتي ذو وجود مركب ومتعدد، فهو يشكل مصدرا لتكوين مفهومه "للأنثربولوجيا الفلسفية" والذي يرتكز على ما يمكن تسميته "بالإنسانية الإسلامية"، حيث الإنسان تجسيدًا لروح الحياة التي نفخها الله فيه عند الخلق، وبهذه النشأة يصبح الإنسان مسئولا كاملا عن أعماله وصانعا لمصيره. فشريعتي يرى أنّ هذه "الإنسانية الإسلامية" تنظر الى الإنسان ككائن تاريخي، يجب عليه أن يقوم بفحص المفاهيم التقليدية لعقيدته، وأن يحلل تطورها ضمن سياقها الزماني والمكاني ومن منظور إجتماعي وتاريخي وطبقي وبإستخدام إبستملوجيا ذات طبيعة جدلية للوصول للحقيقة. فكل شيء "يحوي نقيضه في داخله، ومن خلال التعارض بينهما تتطور نسخة أخرى أقرب إلى الحقيقة وهي بدورها تتطور إلى نسخة جديدة أخرى" (أخوي 1980، 152). والتشيع عند شريعتي يشكل هدفا للنقد على إعتبار مأسسته وإستخداماته المشرعنة للهيمنة، فمن خلال الإعتماد على إستراتيجية نقدية تقوم على منحى تأويلي قام شريعتي بإعادة قراءة للمفاهيم الدينية الشيعية وإسناد معاني جديدة لها تتصف بشكل أساسي بكونها ذات طابع إجتماعي ثوري، فعقيدة "الإنتظار"، إنتظار ظهور الإمام المهدي، التي رأى فيها شريعتي مصدرا للسلبية والركود المجتمعي تحولت عنده إلى

عقيدة للمسؤولية الإجتماعية تدفع الإنسان إلى الفاعلية التاريخية، "والتوحيد" تحول من مفهوم لاهوتي بحت إلى رؤية شاملة للكون المتناغم والمجتمع اللاطبقي. وبالنتيجة فإنّ عملية التأويل هذه تشكل نقدا للأيديولوجيا الدينية السائدة التي تدعم الهيمنة السياسية الإجتماعية التي مثلهـــا نظام الشاه.

يمكننا القول أنّ العديد من كتابات شريعتي تنطلق من قناعته المتعلقة بحاجة دول العالم الثالث إلى تغيير ثوري على مستويين، ثورة تقضي على الإستغلال الطبقي واللاعدالـــة الإجتماعية، وثورة تقضي على الإستعمار والتبعية. والتشيع من وجهة نظر شريعتي مؤهـــل كأيديولوجيا للقيام بهذه المهمة التاريخية في المجتمع الإيراني، فشريعتي رأى في التشيع ثقافة ذات طبيعة ثورية نجحت في الامتزاج بجميع مجالات الحياة الإجتماعية ومن ضمنها الحيـــاة السياسية، وشكلت تاريخيا دورًا تعبويا في الإحتجاج المجتمعـــي ضـــد الإســـتغلال والظلـــم الإجتماعي (شريعتي 1986).

وهذا يقودنا إلى مسألة "الشرعنة في دول المحيط" كما عالجها راي(Ray 1993) ، والتي تشير إلى آليات شرعنة وتحكم تمارسها دول المحيط بالاعتماد على الزبائنية السياســـية والاقتصادية وكذلك بلإعتماد على موروث تقليدي، التشـــيع فـــي الحالـــة الإيرانيـــة، حيـــث إستخدمت الدولة البهلوية "التشيع الصفوي" المحافظ كجزء مهـــم مـــن إســـتراتيجية فـــرض شرعيتها.بالإعتماد على هذه الرؤية للتشيع كأيديولوجيا للهيمنة، يمكن فهم قناعـــة شـــريعتي المتعلقة بكون التشيع "الثوري" قادرًا على لعب هذا الدور المزدوج وذلك مـــن خلال ســـحب

شرعية الدولة التي تؤدي وأدت سياساتها الإجتماعيـــة إلـــى التفـــاوت الطبقـــي واللاعدالـــة الإجتماعية من جهة، وإلحاق المجتمع بنظام الهيمنة العالمية من جهة أخرى.

يعتبر ماندافيل (2001) شريعتي نموذجا لتشكُل ما يسميه "الإسلام النقدي في أوروبا" والذي تكون بفعل الإنتقال ضمن "فضاءات "عبر محلية" *translocal spaces* مكّونة من تقنيات وبنى تحتية والتي تسمح للأشخاص والثقافات بالإنتقال عبر الحدود، فشريعتي الذي عزل نفسه عن حياة الترف المديني في العاصمة الفرنسية باريس، قد تفاعل بشكل نشط مع الجدل الثقافي الدائر في باريس الستينات. فحسب ماندافيل (2001) فقد تعرف شريعتي على التأويلات الغربية للإسلام واستخدم هذه المعرفة في صياغة إسلام نقدي ذي رسالة سياســـية اجتماعية. ويرجع ماندافيل إلى تفريق هوركهايمر بين النظريات التقليدية والنقدية في تحليلـــه هذا، فالنظريات النقدية تتساءل عن الكيفية التي تمت بها قبول وتعريف ما هو الطبيعي، ومـــا الظروف الإجتماعية، وخاصة علاقات القوة التي ظهر فيها هذا التعريف، وبالتالي ما القصور الذي نتج عن هذه العملية وكيف يمكن للناس أن يحرروا أنفسهم من آثار هذا القصور، وكيف يمكن للفعل الإنساني المقاومة والتغلب على الظروف التي تراها النظريـــة التقليديـــة كبنـــى حتمية.

عند استخدامنا لتعريف هوركهايمر للنظرية النقدية، يمكننا أن نفهم كون الكثير من المفـــاهيم والمعتقدات والتي تبدو ذات طابع صلب وذات وجود متعالي عن الزمان والمكـــان، قـــد تـــم إنتاجها من قبل أناس في ظرف زماني محدد وكان لديهم القوة على تعريف هـــذه التـــأويلات

المحددة على أنها عالمية، وصالحة لكل زمان ومكان، وبالتالي تؤسس لظهور ما يمكن تسميته "هيمنات اسلامية" (Islamic hegemonies) (Mandeville 2001). من هنا يمكن فهم توجه "الإسلام النقدي" إلى الممارسة التأويلية كإستراتيجية أساسيّة لمقاومة هـــذه الهيمنـــات، والتي من خلالها يخاطب التراث الديني الواقع الإجتماعي مباشرة، بدل من التعامل معه مـــن خلال الوسائط المشوهة، التفسيرات السائدة، الناتجة عن علاقات القوة المجتمعية التاريخيـــة. وهذه هي الفكرة الأساسية في منهج فوكو(1972) الجينيالوجي والذي يقوم على الحفـــر فـــي تاريخ المفاهيم وتتبع نشأتها وصيرورتها إلى مفاهيم "عالمية" "موضوعية" سائدة تخفـــي ولائج علاقات القوة المجتمعية التي شكلتها تاريخيا. فشريعتي يمتثـــل منهجـــا جينولوجيـــا، دون أن يسميه، في نقده للهيمنة الأيديولوجية لما يسميه" بالتشيع الصفوي"، نسبة إلى الدولة الصـــفوية في إيران، حيث يعيد الثقافة الشيعية السائدة إلى لحظة تكوينها التاريخي فـــي ظـــل الدولـــة الصفوية والتي شجعت نوعا محددا من الأدبيات الدينية الشيعية، ذات طبيعة طقوسية وخرافية أساسا، ولعب صراع الدولة الصفوية(الشيعية) مع الدولة العثمانية(السنية) دورا مهما في هذا التوجه من قبل الصفويين. إن تمييز شريعتي بين نوعين من التشيع، التشيع العلوي والتشـــيع الصفوي، يهدف الى محاولة الإجابة على إشكالية التناقض الداخلي في التشيع والمتمثل فـــي التناقض بين بعده السياسي وبعده الميتافيزيقي، والى هذا التناقض يشير دباشي الذي يرى أن التشيع يحمل نقيضه في داخله، فهو يفشل في لحظة نجاحه فنجاحه السياســـي يمثـــل فشـــله

الميتافيزيقي. فالتشيع ولد كدين إحتجاج ورفض للوضع القائم، وهو في حالة إحتجاج دائمة حتى ضد نفسه، وبهذا فإن التشيع دين غير مكتمل في انتظار إكتماله النهائي (دباشي 2000، 518).

هذا التناقض داخل التشيع بين ادعاءاته المبدئية وتجليه المعاصر عبر تحوله إلى سلطة، أية سلطة كانت، يشبه إلى حد كبير إشكالية مشروع الحداثة وإنتكاسته، هذه الإنتكاسة التي شكلت مجال النقد وموضوعه لدى النظرية النقدية، فالحداثة ولدت حلما لتحرر الإنسان وإنتكست إلى قفص حديدي حسب تعبير فيبر. إن هذا التحول والمساحة بين تجليات النقيضين هو ما يشكل مجالا لفعل النقد الداخلي. يقدم Lee قراءة لشريعتي كباحث عن الأصالة الإنسانية، وعما يحفظ الهوية الإنسانية الفردية في مواجهة هجمة الحداثة، هنا يكمن التساؤل:إلى أي مدى يمكن إعتناق منتجات العقلانية دون التنازل عما هو فريد داخل الإنسان أو الثقافة، وإلى أي مدى يجب رفض العقلانية؟فحسب Lee إنّ النظر لأعمال شريعتي من هذه الوجهة (البحث عن الأصالة) يظهر إتساق وتماسك أعمال شريعتي(Lee 1997, 118).

إنّ الرجوع للتراث الشيعي وبلورة أيديولوجيا إسلامية تحررية مضادة لأيديولوجيا الهيمنة التي إرتكز عليها النظام البهلوي، مثّل نتيجة منطقية لتحليل شريعتي لآلية هيمنة الدولة الاجتماعية، والبحث عن الذي يؤسسس لحالة الرضا والقبول الاجتماعي للسلطة. وشريعتي في تحليله هذا للسيطرة الاجتماعية يقترب من أعمال كل من ألتوسير وغرامشي حول الأجهزة الأيديولوجية والمجال غير القمعي للدولة، ودوره في شرعنة السيطرة المجتمعية،

فحسب شريعتي فإنّ النظام الإجتماعي القائم يعتمد على ثالوث: القوة الإقتصـــادية، والعنـــف، وأيديولوجيا الخضوع، ويعّبر شريعتي في كتاباته عن هذه القوى الثلاث ب "الذهب والســـيف والخداع" أو "الذهب والقهروالتسبيح". حيث تقوم المؤسسة الدينية بدور إنتاج ثقافة وأيديولوجيا القهر والتسبيح، هذه الثقافة التي يعتبرها شريعتي المسؤولة بشكل أساسي عـــن إســـتمرارية الوضع القائم. يرجع شريعتي هذا الدور للمؤسسة الدينية إلى تاريخ هذه المؤسسة ونشأتها في العهد الصفوي كجزء رسمي من الدولة، ومن هنا تأتـــي تسميته لأيـــديولوجيا الهيمنـــة هـــذه "بالتشيع الصفوي"، والتفريق ما بين "التشيع الصفوي" و"التشيع العلوي"–الأيديولوجيا المضادة للهيمنة– يشكل جوهر إستراتيجية شريعتي النقدية (قمري–تبريزي 2004, 504).

شريعتي (1933–1977): سيرة فكرية سياسية

"لا أعرف ماذا تخبئ لي الأيام، وأي دور كتب عليّ فـــي إداء رسالة الله العظيمة، ولكني واثق أن لي دور لم أتممه بعد، وإلا

فكيف لا أزال حياً أرزق بينما كان يجب أن تكون عظامي قـــد بليت سبع مرات إلى حد اللآن، أحمد الله لأنني عانيت كل تلك التجارب والنكسات المتعاقبة ولا يزال عودي صلبا. أي جلـــد سميك يغطي ويحمي هذا الجســـد! إن بعـــض علمـــاء النفـــس يقولون: أن الجيل الواحد لا يحتمل أكثر من هزيمة واحدة وها أنا أعد نفسي للهزيمة السادسة." (من آخر رسالة كتبها شريعتي الى إبنه إحسان عام 1977)

في هذا القسم أقدم عرضا موجزاً للمحطات الهامة في حياة شريعتي[2]، وخاصة فيما يتعلق بالجانب الفكري والسياسي منها. فالتكوين الفكري لشريعتي إبتدأ مبكرا من حيث تـــأثير والده محمد تقي شريعتي في بناء شخصيتة وصياغة إهتماماته الفكرية والأيديولوجيـــة، هـــذا بالإضافة إلى نشاطه السياسي المبكر ضمن التيار المصدقي، ومن ثم مرحلة التعليم الجـــامعي في جامعة مشهد في كلية الآداب، ولاحقاً سنوات الدراسة في جامعة السوربون فـــي فرنســـا، هذه السنوات التي ساهمت بشكل كبير في تبلور التكوين الفكري لشريعتي.

ولد علي شريعتي سنة 1933م في قرية مزينان من ضواحي مدينة مشهد الإيرانية. وكان أبوه محمد تقي شريعتي شخصـــية دينيـــة معروفـــة بتاريخهـــا النضـــالي السياســـي– الإجتماعي، حيث أسس بمعاونة عدد من رفاقه "مركز نشر الحقائق الإســـلامية" فـــي مدينـــة

[2] لقد قمت بالإعتماد على كتاب علي راهنما An Islamic Utopian : A Political Biography of Ali Shariati بشكل أساسي في كتابة هذا القسم ، لكونه يحوي السيرة الأكثر تفصيلا لشريعتي.

مشهد سنة 1947، وقد قام هذا المركز بعقد المحاضرات والنشاطات الثقافية والتي تمحورت– في معظمها– حول إعادة قراءة التراث الشيعي وتنقيته من الخرافات التي علقت به، وتقديم رؤية ثورية للدين من خلال التركيز على الرسالة الإجتماعية للدين. وقد كان جلّ اهتمام محمد تقي شريعتي الفكري ينصب حول التجديد الديني وتقديم تأويل جديد للإسلام بما يتلائم مع المتغيرات الحداثية المستجدة، ففي محاضرة حول حياة الإمام الحسين ركز محمد تقي شريعتي على البعد الإجتماعي لحركة الحسين السياسية في مواجهة معاوية بن أبي سفيان، منتقدا الصورة التي تقدمها المؤسسة الدينية التقليدية للحسين من حيث تركيزها على البعد العاطفي المأساوي لحياته واستشهاده، دون إن تعير الجانب الإجتماعي – السياسي لفكر وحركة الإمام الحسين إهتماما يذكر. وتواصل هذا الجهد الفكري التثويري للتشيع وتوّج في بداية الخمسينات بتوجه المركز في إقحام الثقافة الإسلاميّة الشيعية في المعترك السياسي، وذلك ضمن المناخ السياسي الذي ساد إيران خلال حركة تأميم النفط، حيث بدأت عملية تحول تدريجي في نشاطات المركز لتشتمل نشاطات سياسية شعبية كالمظاهرات والاعتصامات المؤيدة لتأميم النفط.

ومما يجدر الاشارة اليه أن محمد تقي شريعتي كان عضوا فيما كان يسمى"حركة الإشتراكيين المؤمنين"، والتي أكدت على أممية الإسلام، وقدرته على أن يشكل أيديولوجية إجتماعية للمضطهدين في صراعهم الإجتماعي نحو العدالة والحرية، وكانت هذه الحركة تمزج بين الإشتراكية كنظام إجتماعي–إقتصادي والإيمان و"التوحيد" كرؤية فلسفية، وقد قدمت

هذه الحركة نقدا لإرتباط الإشتراكية بالفلسفة المادية، حيث عبرت عن قناعتها بأن ّإقامة نظام إشتراكي يتطلب الإستناد الى بعد روحي يجعل الإنسان يقدم التضحيات بمصـــالحه الخاصـــة وإيثار الغير على ذاته، ورأت هذه الحركة أنّ الفلسفة المادية تتناقض مع هذا البعد الروحي . لقد كان لمحمد تقي شريعتي، الأب المثقف الديني المناضل، دورا مؤثرا في تشكيل شخصـــية علي شريعتي واهتماماته الفكرية ، حيث يصف شريعتي تأثير أبيه الفكري عليه قـــائلا "لقـــد علمني [أبي] فنّ التفكير"(راهنما 2000،ــ 11)، فمن الملاحظ أن إهتمامات شريعتي الإبـــن الفكرية هي أمتداد لاهتمامات شريعتي الأب، وخاصة فيما يتعلق بتقديم رؤية مناضلة للتشـــيع ونزعة "التركيب الفكري" والتي تجلت في استخدام إتجاهات فكرية متعددة وقريبة من الفكـــر الماركسي في كثير من الأحيان في عملية بناء أيديولوجيا اجتماعيـــة إســـلامية ذات طـــابع تعبوي وثوري.

بدأ شريعتي نشاطه السياسي مبكراً أثناء دراسته الثانوية من خلال مشاركته فـــي النشـــاطات الطلابية الداعمة للسياسات الوطنية للدكتور مصدق، حيث كان يطلق الطلبة المؤيدين لمصدق على أنفسهم إسم "الطلاب الوطنيين"، حيث كان ينقسم الطلاب الإيرانيون– في ذاك الـــوقت – فيما يتعلق بالإنتماءات السياسية إلى مجموعتين رئيسيتين، "مؤيدي مصدق" ومؤيدي "حـــزب تودة" اليساري. في سنة 1952 تخرج شريعتي من كلية تدريب المعلميـــن، وعمـــل مدرســـا إبتدائيا في إحدى القرى الإيرانية، ومع الإنقلاب على حكومة مصدق ســـنة 1953، وتحّـــول النشاط السياسي العلني إلى السريّة بسبب تطبيق الأحكام العسكرية وما نتج عـــن ذلـــك مـــن

تضييق على الحريات العامة. بعد تأسيس ما سمي "بحركة المقاومة الوطنية الإيرانية" من قبل التيار المصدقي، أصبح شريعتي المسؤول التنظيمي عن إحدى المجموعات التنظيمية الثلاث الرئيسية في مدينة مشهد. وفي هذه الفترة أعتقل شريعتي من قبل البوليس السري الإيراني، وذلك إثناء كتابته للشعارات السياسية التحريضية على الجدران، وقد أُجبر شريعتي ورفاقه على إزالة هذه الشعارات من خلال لعقها بألسنتهم، وبعد يومين من إعتقاله تم الإفراج عنه بعد تورم لسانه وتحول لونه إلى اللون الأسود (راهنما 2000، 55).

في عام 1955م أكمل شريعتي ترجمة كتاب *أبوذر الغفاري* للكاتب المصري عبد الحميد جودت السحار، وكان قد ابتدأ ترجمته سنة 1951م، وقد وصف شريعتي أبا ذر "بالإشتراكي الراديكالي" واعتبره رمزاً للمناضل الديني الثوري الذي يتحدى السلطة السياسية والدينية ليحفظ الإسلام الأصيل (إسلام الفقراء) من التشوهات التي أصابته بسبب تضخم الثروة في عصر عثمان بن عفان الخليفة الرابع للمسلمين. وقد أضاف شريعتي العديد من الملاحظات والشروحات والتعليقات على متن الكتاب. وفي نفس العام أيضا نشر شريعتي مقالا بعنوان "تاريخ تطور الفلسفة" وفيه وصف شريعتي النظام الإجتماعي الإسلامي بالإشتراكي المبني على التوحيد، وتوالت مقالات شريعتي الذي خصص العديد منها لمناقشة وتقديم شخصيات علمية وسياسية عالمية ذائعة الصيت، وتشترك معظم هذه الشخصيات في كونها ذات منحى روحي، وكونها صاحبة رؤية غير تقليدية للدين، وسعيها نحو التوفيق بين النزعة العقلية العلمية الحديثة والإيمان. فكتب شريعتي حول اليكس كاريل موضحا مسعاه

نحو التوفيق بين الإيمان بالمنهج العلمي والإيمان بقوى ميتافيزيقية، وكتب حول سيغموند فرويد والذي رأى فيه إنسانا عظيما وذلك لأنه أرشد بني الإنسان إلى رؤية أعماق نفسياتهم وذلك على الرغم من الإنتقادات التي وجهت له، وكتب حول موريس ميترلنك والذي قدمه على أنه متصوف أوروبي، مشددا على نقد ميترلنك للمؤسسة الكهنوتية حيث استفاد من هذا النقد لاحقا في نقده للمؤسسة الدينية الشيعية التقليدية، وكتب حول محمد إقبال وكان مهتما بالتحديد برؤيته للتحول والتغيير الثقافي كشرط أساسي لحدوث الثورة الإجتماعية، وكذلك شكلت نظرية المعرفة "الإشراقية" عند إقبال والمبنية على الحدس المباشر والغنوصيّة مصدرا للإلهام عند شريعتي.

واصل شريعتي نشر مقالاته في جريدة خراسان حيث كتب حول ما أسماه "روح الشعب الإيراني" ومركزية التدين والتشيع في تكوين هذه الروح، وعن أسباب انحطاط إيران والإحباط الذي يعيشه الشعب الإيراني، حيث عبّر عن تفاؤله بقدرة إيران على مقاومة الغزو والهيمنة الأجنبية وذلك بالإعتماد على هويتها الوطنية الروحية. هذا بالإضافة إلى العديد من الكتابات الإجتماعية النقدية التي عالجت قضايا من مثل نظام التعليم، وشيوع الأدب الرخيص وإنحسار الكتابات الأدبية الجدية التي تعالج قضايا ذات أبعاد فكرية وفلسفية. بالإضافة إلى مجموعة من المساهمات الشعرية مثل قصيدة "عصفور الشلال" و"نظرة" حيث مجدّ شريعتي فيهما الموت كخيار يعبر عن الحرية والإنعتاق. وكان شريعتي قد رفض تقديم أحاديث إذاعية في راديو مشهد، لأنه على ما يبدو كان المطلوب منه تقديم رؤية تقليدية للإسلام مخالفة

لقناعاته، فإعتذر شريعتي عن ذلك وأجاب أنه لا يمكنه الحديث عن الإسلام حسب المفهوم الأمريكي، وعند سؤاله عن الذي قصده بالإسلام الأمريكي قال انه قصد الإسلام الطقوسي (راهنما 2000، 66).

في عام 1955 إلتحق شريعتي بدائرة الآداب في جامعة مشهد، حيث أدار العديد من النقاشات حول الأدب والسياسة، وقضايا فلسفية حول الخلق والوجود والمنهج الجدلي والفلسفة المادية والتصوف، وشملت هذه النقاشات أيضا تحليلا للنصوص الشعرية، وبالتحديد الصوفية منها، وخاصة أشعار عين القضاة الهمذاني وفريد الدين العطار وجلال الدين الرومي. وإستمرارا لاهتماماته بالتصوف إمتدت نقاشاته لتشمل الغنوصية كمنهج لتأويل النص القراني، حيث أكد شريعتي على قناعته بأن لغة القران ذات طابع رمزي بالدرجة الأولى، وبالتالي فإن المنهج العرفاني الغنوصي يعتبر مناسبا لتأويله حسب ما رأه شريعتي.

وفي سنة 1958م تزوج شريعتي من **بوران** والتي تنحدر من عائلة ذات تاريخ نضالي معروف في مقاومة الغزو الروسي لإيران وفي النشاطات الإحتجاجية ضد سياسات الشاه. وفي نفس السنة حصل على درجة البكالوريوس في الآداب، ومن ثم تلقى منحة للدراسة في جامعة السوربون في باريس التي وصلها سنة 1960م، وكانت سنته الأولى في باريس يغلب عليها طابع العزلة حيث يعّبر شريعتي عن ذلك: "أتمنى لو أنني لم أصل إلى باريس ولم أذق طعم الحرية، كان يجب علي البقاء في إيران واقرأ عن هذه الحرية في الكتب" (راهنما 2000،94). ومن ثم عاود شريعتي تجديد نشاطه السياسي وذلك في أعقاب تأسيس" حركة

إيران الحرة" من قبل مهدي بزركان، حيث نشط في الكتابة ضد سياسات الحكومة الإيرانية بالإضافة الى المشاركة في نشاطات إتحاد الطلبة الإيرانيين في فرنسا، وقام في الفترة ذاتها بترجمة كتاب ما هو الشعر لسارتر بالإضافة إلى ترجمة قصيدة "العاصفة السوداء" لعبد الرحمن النجار وهي قصيدة تعالج الكولونيالية، بالإضافة إلى الكتابة لتحليلية لأوضاع دول العالم الثالث.

على الرغم من إنخراط شريعتي في النشاط الطلابي إلا أنّ هذا لم يمنعه من توجيه بعض الإنتقادات لهذا النشاط، من حيث إبتعاد الطلبة عن معايشة الواقع الإجتماعي الإيراني وغياب الإطار الفكري الذي يوجه ويرشد النشاط السياسي. وأبدى شريعتي تخوفه من عدم مقدرة هؤلاء الطلاب من العودة إلى إيران، وذلك بسبب نشاطاتهم السياسية المضادة للحكومة في الخارج، مما يبعدهم عن الداخل حيث ساحة المواجهة الرئيسية مع النظام. هذا الوضع الذي سيؤدي إلى تحول هؤلاء الطلبة إلى ممتهنين للجدل والنقاشات في مقاهي باريس. وبناء على مخاوفه هذه بدأ شريعتي يعزل نفسه تدريجيا عن النشاطات السياسية المباشرة للطلبة في باريس خوفا من عدم تمكنه من العودة إلى إيران.

تحت تأثير كلا من الثورتين الكوبية والجزائرية إنهمك شريعتي ببناء خطة عملية ثورية للإطاحة بنظام الشاه، ودعا إلى تدريب الطلبة الإيرانيين في معسكرات تدريب الثوار الجزائريين في مصر. هذا بالإضافة إلى عمله على نشر الوعي السياسي لدى الطلبة الإيرانيين من خلال مجموعة من المقالات والتحليلات، والتي من ضمنها تحليلات نقدية

لموضوعات مثل الإنتخابات النيابية وقانون الإصلاح الزراعي وكتابات حول مستقبل الثـــورة الجزائرية. وعرض كتب مثل التاريخ السياسي للعراق وفكر *نهرو* هذا بالإضافة إلى مشاركته في المظاهرات المؤيدة للثورة الجزائرية وللعديد من الإحتجاجات من مثل المظاهرات العنيفة التي جرت إمام القنصلية البلجيكية في باريس في أعقاب إغتيال باتريس لومبا، حيث أعتقـــل شريعتي لعدة أيام على إثرها. ومما تجدر الإشارة إليه أنّ دراسة شريعتي في السوربون كانت ضمن قسم الآداب الفارسية، حيث أنّ دراسته السابقة على مستوى البكالوريوس كانت ضـــمن تخصص الأدب، وقد حاول شريعتي إكمال دراسته العليا في تخصص علم الإجتماع إلا أنه لم ينجح في ذلك، فقام بتفصيل خطة دراسية تلائم إحتياجاته المعرفيّة وميـــوله السوســـيولوجية، حيث سجل لمجموعة من المساقات غير مطلوبة لتخصصه، والتي كانت تتمحور في الأساس حول علم الإجتماع. ومن الواضح إن شريعتي كان ينظر لشهادة الدكتوراه كمجرد وسيلة ولم تكن تشكل لديه إهتماما أصيلا.

بعد عودته من باريس إلى إيران تم إعتقاله فور وصوله وإقتيد إلى أحد مراكز السافاك (جهاز المخابرات الإيراني) للتحقيق معه، وتم توجيه تهمة تهديد الأمن الوطني إليه، وهي التهمة الإعتيادية التي كانت توجه لكل معارض لسياسات الشاه. وتـــم إســـتجوابه فيمـــا يتعلق بنشاطه الطلابي في أوروبا، وبشكل خاص فيما يتعلق بنشاط الجبهـــة الوطنيـــة فـــي باريس، وبعد اعتقال دام ستة أسابيع تم إطلاق سراحه.

في عام 1966م بدأ شريعتي عمله في جامعة مشهد، حيث قام بتدريس مساقات "تاريخ إيران بعد الإسلام"" و"تاريخ الحضارة" وأصبحت هذه المساقات تشكّل بؤرة للإهتمـــام الطلاب في جامعة مشهد، حيث قّدم في محاضراته تحليلات فلســفية وإجتماعيــة للمفــاهيم الإسلامية الأمر الذي زاد في شعبية محاضراته، حيث إن خطابه في هذه المحاضرات مّثــل ثورة على الموروث الديني التقليدي من جهة وكذلك على التقاليد الأكاديميــة علــى مســتوى المنهجية وفلسفة التعليم من جهة أخرى، فقد إعتمد شريعتي على تحفيز نقاشات طويلة وعميقة للقضايا المطروحة، ولم تخل محاضرات شريعتي من توجيه الإنتقــادات للحكومــة وجهــاز المخابرات (السافاك)، الذي وصلت إليه بعض التقارير عن محتوى محاضــرات شــريعتي، حيث تم توجيه رسالة من قبل السافاك لإدارة الجامعة تحثها على لجم جماح شريعتي. ومما يدلل على مدى شعبية محاضرات شريعتي أنّه وصل عدد الطلاب المسجلين في بعضها إلــى 250 طالبا، وكما أن طلابا من دوائر العلوم والطب تغيبوا عن محاضراتهم في التخصــص من أجل الإستماع إلى محاضرات شريعتي، ولم يقتصر تداول محاضــرات شــريعتي علــى الإستماع إليها مباشرة وإنما تم تسجيلها على أشرطة ونسخها بالآلاف وتوزيعها.

في عام 1965م تم بناء"حسنيية إرشاد" في إحدى ضواحي طهران، وهي عبارة عن مركز إسلامي عصري أسس بهدف نشر الإسلام كإيديولوجية سياسية اجتماعيــة، وتحــولت "حسينية إرشاد" منذ نشأتها وحتى عام 1972- حين أغلقت- إلى مركز للحركــة الإيرانيــة الثورية. التحق شريعتي "بحسينية إرشاد" وبدأ بإلقاء محاضراته على الجماهير المكونــة فــي

غالبيتها من الطلاب الجامعيين والثانويين، وكانت هذه المحاضرات بشكل عام تحمل عناوين عملية من مثل "ما الذي يجب فعله"، "الشهادة"، "من أين يجب أن نبدأ"، مما يمكننا من الإستنتاج أن شريعتي كان يدرك أن فسحة الزمن أمام بقاء أبواب الحسينية مفتوحة هي فسحة محدودة.حيث تم في العام 1972م إغلاق حسنيية إرشاد من قبل السافاك، وتم إعتقال والد شريعتي محمد تقي شريعتي كوسيلة للضغط على شريعتي الإبن لتسليم نفسه، بالإضافة الى مصادرة جميع كتب شريعتي. ولاحقا اضطر شريعتي لتسليم نفسه من إجل الإفراج عن أبيه، وتم اعتقاله لمدة ثلاث سنوات حتى العام 1975م حيث أفرج عنه بعد مناشدة من الحكومة الجزائرية التي كان لشريعتي تاريخا طويلاً ونشطًا في مناصرة الثورة الجزائرية، وبعد الإفراج عنه بقي تحت الإقامة الجبرية في المنزل حيث عاش فترة عزلة قاتلة حتى شهر أيار من عام 1977م، حيث سمح له بمغادرة إيران إلى لندن. وبعد وصوله إلى لندن بشهر، أي في 19-6-1977 تم العثور عليه جثة هامدة في ظروف غامضة. وقد وجهت جميع أصابع الاتهام، حينها، إلى عناصر جهاز السافاك العاملين في بريطانيا في التسبب في موته المفاجيء.

بهذه النهايه التراجيدية أسدل الستار على أربع وأربعين عاما قضاها شريعتي مثقفا ملتزما ومناضلا إجتماعيا عنيدا، حيث كرس حياته لمشروع تحرر الإنسان من كل سلطة تحاول تقييد حريته، تلك الحريّة التي رآها ملازمة لإنسانية الإنسان، وضمن هذا الإلتزام بالحرية الإنسانية ناضل شريعتي ضد كل تجليات السلطة القمعية سواء كانت سياسية متمثلة

بالنظام البهلوي والهيمنة الإستعمارية، ام كانت سلطة دينية تعمل على إستلاب الإنسان وموته في الأرض مقابل وعد بسعادة أخرى.

التكوين الفكري لشريعتي

لعل الوصف الأكثر ملاءمة للتركيب الفكري لشريعتي هو وصفه بكونه عبارة عن تركيب من مدارس فكرية يمكننا إعتبارها غير متجانسة، ولكن شريعتي بطريقته الخاصة المبدعة يدخل الإسلام والماركسية والوجودية في تركيب فسيفسائي مبدع، وإن كان هذا التركيب إنتقائيا في كثير من الأحيان، إلاّ أن هذه الانتقائية ليست عفوية وإنما تتحدد دوما بمقدار ما تساهم في عملية التحول الثوري للإنسان والمجتمع، ومدى قدرتها على تعزيز الفعل الإجتماعي التحرري. ويتصف هذا التركيب أيضا بالتأويل المستمر، حيث أنّ المفاهيم في كثير من الاحيان تأخد معنى جديدا ومغايرا لما هو متعارف عليه في مجال تداولها الاصلي. ويمكن التمييز بين المكونات التالية الاساسية لفكر شريعتي: الثقافة الإسلاميّة، والفلسفة الوجوديّة، والماركسيّة.

تعرف شريعتي مبكرا على الثقافة الإسلامية، فقد نشأ في أسرة عريقة في الثقافة والمعارف الإسلامية المتعددة، فجده الأكبر *أخوند* حكيم تلقى علومه الدينية في بخارى والنجف ومشهد وبعد إستقراره في مازينان عمل على إنشاء أول مدرسة دينية فيها،وورث والده (والد شريعتي) محمد تقي ميزاناني شريعتي هذه الروح وهذا الإهتمام بالثقافة والعلوم

الإسلامية ولكن مع ميل نحو رؤية نقدية تجديدية لهذه الثقافة، من حيث التوفيق بين الحداثة والدين وتقديم العديد من النقاشات العامة حول الإسلام والماركسية والتجديد الديني الحداثي، وقد أكسبت هذه النقاشات شريعتي الأب لقب "سقراط خراسان" (راهنما 2000، 13). وأما التأثير الاكثر أهمية بالنسبة لتطور شريعتي (الابن) الفكري فهو اتجاه شريعتي (الأب) نحو التاكيد على البعد الأيديولوجي للإسلام والمتمثل في رؤية الإسلام كحركة إجتماعية تاريخية تهدف الى تحقيق العدالة والحرية والمساواة في المجتمع الإنساني، وبناءا على هذه الرؤية إنتقد شريعتي (الأب) الثقافة الشيعية السائدة التي إعتبرها مغرقة في طقوسيتها ومنعزلة عن قضايا المجتمع، وفي مقابل هذه الصورة للتشيع قدّم تأويلا ورؤية للتشيع بصفته بالإساس حركة احتجاج مجتمعي.

إستمرت هذه الروح التجديدية للاسلام في تشكيل رؤية شريعتي الإسلامية من خلال إهتمامه بمشاريع التجديد للثقافة الإسلامية ورؤية الإسلام كأيديولوجيا تحرر وانعتاق وسعي دائم نحو العدالة، وضمن هذا السياق يأتي اهتمامه بسيد جمال الدين الافغاني الذي رأى فيه داعيًا للإحياء الإسلامي والتجديد الديني، والأهم من ذلك كله صاحب خطاب معاديٍ للإستعمار، وكذلك محمد اقبال الذي اهتم شريعتي به كثيرا، سواء لتنظيره للتجديد الإسلامي ومعاداته للاستعمار أو لمنحاه الغنوصي–الاشراقي الفلسفي هذا المنحى الذي يتجه دوما نحو البحث عن ما وراء الصورة والكلمة والوصول إلى المعنى العميق المستور، الذي هو بحاجة دائما إلى الكشف من خلال التأويل. وكذلك رؤية الغنوصية الإشراقيّة منهجاً للمعرفة تقوم أساساً على

أولوية التجربة الذاتيّة والحدس المباشر للذات في إدراكها لموضوعات المعرفة، وقد تجسد تأثر شريعتي بإقبال، فيما يتعلق بنظرية المعرفة، بموقف شريعتي الناقد من المنهج الوضعي– الذي ينحى نحو فصل الذات عن الموضوع –الذي رأى فيه شريعتي أداة لإنتاج معرفة متآمرة مع الوضع القائم، ويتصل بهذا الموقف قناعة شريعتي بضرورة الإلتزام الأيديولوجي عند ممارسة النشاط المعرفي وبالتحديد علم الإجتماع (شريعتي 1986، 198).

أما بالنسبة للفلسفة الوجوديّة، فقد تفاعل معها شريعتي بشكل مكثف أثناء سنوات دراسته في باريس، إذ لم يكن تعرف شريعتي على وجودية سارتر على مستوى القراءة فحسب، بل تطورت علاقة صداقة ما بين سارتر وشريعتي، حيث عبّر عن تقديره لفلسفته ولكونه مفكرا ملتزما وذلك من خلال مناصرته لحركات التحرر الوطني العالمية، ونقده للكولونيالية الفرنسية وممارساتها وخاصة في الجزائر. شريعتي المتمرد دوما رأى في وجودية سارتر فلسفة للثورة والتمرد وخاصة فيما يتعلق بإيمان سارتر بالحرية والإرادة الإنسانية، هذا الايمان الذي أوصل سارتر إلى حد القول "لو أن شخصا معاقا حركيا لم يصبح بطلا أولمبيا لكان هو المسؤول عن ذلك"، هذا المفهوم للحرية الذي يفرض على الإنسان مسؤولية التمرد والرفض، هو بالتحديد البعد الذي رأى شريعتي له دورا ديناميا وقوة دافعة للتغيير المجتمعي في مقابل الفلسفات البنيوية المختلفة كالحتمية والمادية (راهنما 2000، 146).

لم يمنع هذا الإعجاب بوجودية سارتر شريعتي من الدخول معها في حـــوار نقـــدي، حيث إنتقد شريعتي مفهوم المعرفة البديهية أو الدارجة (commonsense) عند سارتر الذي يقوم بدور الموجّه والمرشد للفعل الإنساني، حيث رأى شريعتي أن المعرفة البديهية لا تحتوي على تصور واضح للخير والشر، وغياب هذا التصـــور يعنـــي غيـــاب المرشـــد الأخلاقـــي والمعنوي للفعل الإنساني في الفلسفة الوجودية. وهذا يشكل العيب الأساسي في هذه الفلســـفة حسب شريعتي، وقد إقترح شريعتي الايمان بالله كمصدر للقيم لمعالجة هذا العيب (راهنما 2000، 127).

يبدو للوهلة الأولى أنّ موقف شريعتي من الماركسية موقفا متناقضا، فشريعتي يوجّه نقدا مستمرا لليسار الإيراني والمتمثل بحزب توده، وفي الوقت نفســـه فـــإن تـــأثره بـــالفكر الماركسي يبدو واضحا في كتاباته ومنهج تحليله الإجتماعي. إنّ نقد شـــريعتي للماركســـية يتوجه في كثير من الأحيان نحو نقد النخبويّة في الممارسة السياسية لليسار لإيراني، والـــتي آلت إلى عجز هذا اليسار عن التواصل مع الجماهير الإيرانية العريضة وبالتالي فشـــله فـــي تحريك هذه الجماهير، ويعيد شريعتي هذا الفشل إلى الموقف العدائي مـــن الـــدين، فهـــؤلاء، اليسار الإيراني، "جاهدوا لازاحة الله من القلوب ولن يكن لديهم الوقت لإزاحة الخـــان مـــن القرية" (شريعتي 1986،ـــ 67). يشكل موقف الماركسية من قضية الإســـتعمار موضـــوعا أساسياً للنقد عند شريعتي، حيث يعتبر شريعتي أن الماركسيّة فشلت في التعامل مع ظـــاهرة الإستعمار نظريا وذلك لأنها لم تعط ظاهرة الإستعمار الموقع الذي تستحقه في بنائها النظري.

" فالماركسية قد تعاملت مع ظاهرة الإستعمار كحادثة أو كعلاقة عرضية مثل الحرب العالمية، وبذلك فشلت في أن تضع [الإستعمار] في قلب علم الإجتماع وعلم الإقتصاد وتتحدث عنه كعامل محدد ومميز" (شريعتي 1986 ،171). ففائض القيمة التي تحدث عنها ماركس من حيث أنها "قد جعلت الرأسمالية أكثر غنى" لم تكن نتيجة لآليات عمل وطبيعة نمط الإنتاج الرأسمالي وكدح البروليتاريا وإنما نتجت عن الاستعمار. يقول شريعتي "كان نهبا وليس إنتاجا، كان إستعمار آسيا وإفريقيا لا إستغلال العامل الأوروبي، كان نفط آسيا وأمريكا اللاتينية ومطاط الهند الصينية وماس تنزانيا، كان بن البرازيل وتيل مصر وكتانها وقطنها، كان المنابع المجانية للنحاس والرصاص والحديد " (شريعتي 1986، 163).

بناءًا على رؤيته لمنشأ فائض القيمة، يعتبر شريعتي الصراع الطبقي في أوروبا والصراع الفكري بين الرأسمالية والإشتراكية، ليس صراعا حول الملكية الأصلية لمصادر الإنتاج [الخيرات المنهوبة من المجتمعات المُستَعمَرَة] وانما حول "من يملك الإنتاج، الدولة أم السادة في فورد" (شريعتي 1986،ـ 164). وكما هو الحال بالنسبة للوجودية فأن شريعتي يرى أنّ الماركسية بحاجة إلى بعد إيماني لتشكيل قاعدة أخلاقية للإنسان الإشتراكي لتهذب فيه أنانيته وجشعه وتؤهله لبناء مجتمع المساواة، فالماركسية حسب شريعتي لا يمكنها أن تكون مادية فلسفيا ومثالية أخلاقيا.

شريعتي: الظرف السياسي الإجتماعي

يورد العديد من الباحثين في تاريخ إيران الحديث ملاحظتهم بأن تاريخ إيران الحديث هو تاريخ بحث الأمة الإيرانية عن الهوية، وسعيها نحو السيادة الوطنية والإستقلال، هذه الهوية والسيادة التي تعرضت دائما للتهديد وللإفساد بسبب التاريخ الطويل للغزو والتدخل الاجنبي التي تعرضت له البلاد، وكردة فعل على هذا التهديد لازمت هذا التاريخ العديد من الثورات والحركات الثقافية المقاومة لمواجهة هذا التدخل (1Kamrava 1992,).

في العام 1925م وبعد انهيار دولة القاجار(1797-1921) تولى رضا شاه السلطة في إيران مدشنا بداية حكم السلالة البهلوية، وبداية مشروع التحديث البهلوي في إيران، حيث قام رضا شاه بالعمل على إنشاء نظام حكومي مركزي وتحديث الإقتصاد الإيراني والجيش. وخلال حكمه إعتمد رضا شاه على أسلوب قمعي واستبدادي، واستند إلى نوع من القومية الإيرانية في تأمين نوع من الشرعية للسلطته، ولم يخفِ رضا شاه إعجابه بعملية التحديث التي قام بها كمال أتاتورك في تركيا محاولا تقليدها وخاصة فيما يتعلق بالجانب الثقافي منها، حيث أصدر عام 1936 مرسوما بمنع ارتداء الحجاب وتغيير التقويم من التقويم الهجري إلى التقويم الشمسي لإيران الفارسية. هذه السياسة وخاصة في جانبها الثقافي ولدت عداءا شديدا بين رجال الدين وقطاع واسع من الشعب من جهة، ورضا شاه من جهة أخرى، ووصل الحد في رضا شاه إلى إستخدام القوة لفرض بعضا من العادات والتقاليد الأوروبية.

ومن أجل إحكام قبضته على إيران عمل رضا شاه على تحديث الجيش الإيراني وزيادة حجمه، حيث ضاعف عدد القوات المسلحة من 40.000 إلى 90.000 مجند، وذلك عبر

فرض التجنيد الإجباري، وباستخدام هذه القوة العسكرية قام بالقضاء على معظم نفوذ رجـــال الإقطاع الكبار الذين كانوا يفرضون نوعا من الحكم الذاتي على مناطق نفوذهم، وبهذا بـــدأت عملية تحول تاريخي في إيران من مجتمع شبه إقطاعي إلى نموذج الدولة القومية.

وفي مجال مقاومة نفوذ الارستقراطية الإقطاعية قام رضا شاه بتعزيز نفوذ الطبقة الوسطى الناشئة، فعمل على اختيار الوزراء وكبار الضباط من بين أبناء هذه الطبقـــة، هـــذا بالإضافة إلى تأسيس الكليات والمدارس من اجل تأهيل الأفراد للانخراط في مجال الوظـــائف الحكومية. وفي خضم صراعه المحموم مع بقايا الإقطاعيين قام بمصادرة مساحات شاســـعة من الأراضي وخاصة الأراضي الرعوية، والتي تشكل المصدر الأساسي لرعي الماشية والتي تعتمد عليها العديد من القبائل الإيرانية. الا أن مشروع رضا شاه التحديثي بقي مجزوءا ولـــم يمتد إلى الجانب السياسي للمجتمع الإيراني من حيث العمل على إقامة نظام حكم ديمقراطـــي حديث وإقرار دستور للبلاد، بل على العكس من ذلك قام بإنشاء نظام حكم ملكي مستبد يتســم بالقمع والوحشية في علاقته بالتحركات المطالبة بالحريات العامة. بقي رضا شاه على عرش إيران حتى العام 1941 عندما دخلت قوات التحالف واحتلت إيران وأجبرت رضا شاه عـــن التخلي عن العرش لصالح ولده محمد رضا شاه (يوسفي 1995، 14-17)

بعد تولي محمد رضا شاه للعرش وقع معاهدة مع قوات التحالف، ونصت المعاهدة على وحدة أراضي إيران ووعدت بمغادرة قوات التحالف لإيران بعد انتهاء الحرب العالميـــة الثانية. بدأ الشاه محمد رضا حكمه لإيران بعشر سنوات من الحكم الضعيف حيث كان متقلبا

في حياة الترف واللهو، هذا في الوقت الذي كانت تعيش فيه إيران وضعا اقتصاديا متراجعا في ظل الوضع السياسي والنفسي المهين للإحتلال الأجنبي. وبعد إنتهاء الحرب غادرت قوات التحالف إيران بعد توقيع إتفاقية تعلن إستقلال إيران وتعترف بمكانه وشرعية العائلة الحاكمة البهلوية.

بدأ الشاه بمجموعة من الإجراءات الاصلاحية بعد إستقلال إيران ويمكن تفسير هذه الإجراءات كمحاولة لكسب رضا الشعب الإيراني، حيث قام بالعفو عن المعتقلين السياسيين وأعاد الكثير من الممتلكات التي كانت تعتبر بمثابة ملكية فردية لأبيه إلى الحكومة لتتولى مهمة توزيعها على أصحابها الشرعيين، وقام أيضا بمجموعة من الإجراءات من اجل تخفيف التوتر بين المؤسسة الحاكمة والمؤسسة الدينية، حيث قام بإعادة الأراضي الوقفية للمؤسسة الدينية هذا بالاضافة إلى قيامه بانشاء كلية دينية في طهران. كل هذا ضمن حملة دعائية لتغيير الصورة التي أورثها إياه حكم أبيه الإستبدادي القمعي. وضمن هذا المناخ من الإنفراج السياسي، ولأول مرة في التاريخ الإيراني، بدأ ظهور الأحزاب السياسية ومن أهم هذه الأحزاب حزب تودة (حزب الجماهير الإيرانية) والذي تم تشكيله من قبل مجموعة من الماركسيين الذين أفرج عنهم الشاه محمد رضا والذين كان بعضهم في سجون رضا شاه منذ العام 1937، والجبهة الوطنية عام 1949 بقيادة د. محمد مصدق والذي كان في المنفى في أيام رضا شاه. (يوسفي 1995، 21)

أما بالنسبة للمؤسسة الدينية فقد بدأت تستعيد قوتها، حيث أعطى الشاه الانطباع بأنه لن يتدخل في المعتقدات والطقوس الدينية بل على العكس أظهر إحترامه لهذه المعتقدات، وفي هذا السياق قام بإلغاء قرار نزع الحجاب القسري الذي أصدره أبيه، مع الإستمرار في تشجيع الإيرانيات على نزع الشادور (غطاء الرأس التقليدي).

على الرغم من أنّ إيران قد نعمت ما بين 1941 إلى 1951 بعشر سنوات من الانفراج السياسي، إلا أن هذه الفترة كانت تسودها حالة من الفوضى تمثلت في عدم الإستقرار حيث تم تعيين 12 رئيسا للوزراء وتم تنصيب أكثر من 31 حكومة، بالإضافة إلى تعدد مراكز القوى داخل الحكومة حيث حافظ رؤساء الوزراء المخلوعين على نوع من النفوذ السلطة داخل الحكومات المتعاقبة ناهيك عن انتشار الفساد والرشاوى داخل المؤسسه الحاكمة. فقد وصف د. مصدق الحكومة الإيرانية لعام 1945 بأنها " وكر للصوص"، وقد كان د. محمد مصدق قد انتخب عام 1943 عضوا في البرلمان الإيراني (المجلس) عن دائرة طهران وبدأ نضالا مستمرا ضد الفساد السياسي والعمل على تدعيم أسس حياة سياسية دستورية برلمانية، والتزام سياسة الحياد فيما يتعلق بالسياسة الخارجية لإيران. عارض مصدق بشدة اتفاقية النفط بين إيران وبريطانيا، وفي العام 1949 أسس الجبهة الوطنية وأنتخب أول رئيسا لها، ووضع برنامجها السياسي الداعي الى العدالة الإجتماعية وتطبيق حكم دستوري في البلاد. وانتخب عام 1951 رئيسا للوزراء من قبل البرلمان الإيراني، ودخل في عام 1952

في تحالف مع أية الله كاشاني وحزب تودة اليساري وذلك ضمن صراعه مع الشاه على تعيين وزير الدفاع.

وفي عام 1953 قام مصدق بتأميم شركة النفط الأنجلو إيرانية وسحب إمتيازات الصيد الممنوحة للروس في المياه الإيرانية في الشمال. وعمل على تثبيت الحكم الدستوري وتقليص صلاحيات الشاه إلى مجرد منصب فخري. وأعلن عن فترة انتقالية تمتد 18 شهرا ادخل فيها إصلاحات على نظام ملكية الأراضي والضرائب والقضاء. وفي العام 1953 تم الإطاحة بالدكتور مصدق من قبل مجموعة من الضباط الموالين للشاه وذلك بتدخل مباشر من وكالة الاستخبارات الأمريكية CIA والمخابرات البريطانية MI-6 .(Daniel 2001, 153)

تركت تجربة مصدق تأثيرا عميقا على الشاه حيث عاد برؤية وسياسة جديدة تقوم على القمع وذلك بدعم وإشراف الولايات المتحدة. فكان أول الأعمال التي قام بها تشكيل جهاز "السافاك" بتوجيه من الولايات المتحدة " وإسرائيل"، وامتلأت إيران بالمستشارين والخبراء الأمريكان والذين أصبح لهم نفوذا قويا وخاصة في مجال رسم السياسات في جميع مجالات المجتمع الإيراني. ونتيجة لنظام الشاه البوليسي القمعي، تمت محاكمة وإعدام آلاف الإيرانيين من المنتمين لحزب توده والجبهة الوطنية، هذا بالإضافة إلى حظر الصحافه المعارضة وأصدار تعليمات مشددة بحظر أي انتقاد للعائلة الحاكمة.

في هذه المرحلة شكل السافاك عقدة رعب في نفسية الإيرانيين، فزرع الشك بين الإيرانيين حيث بدا كل إيراني في الشك بكون الشخص المقابل له عميلا سـريا مـن عملاء السافاك، هذا بالاضافة إلى انتشار "ثقافة الرعب" والتي تتكون من الحكايـات عـن أسـاليب التعذيب والقتل الذي كان يمارسها السافاك. يقول كابوسينسكي أن "السافاك في إيـران كـان بمثابة منظمة سرية لا يعرف لها عنوان محدد، ومع هذا فهي منتشره فـي طـول وعـرض البلاد، وكانت في كل مكان ولم تكن في أي مكان، واحتلت مكاتبها شققا سكنية وفلل دون أن تلفت إنتباه أي شخص، حيث كتب على أبوابها أسماءا لشركات ومؤسسات وهميـة، وفقـط عملائها السريين يعرفون ارقام هواتفها. كانت مقرات السافاك جزءا من شقق عادية، ويمكن لك ان تدخل إلى غرفة التحقيق من خلال عبور دكان أو مغسلة أو نادي ليلي، وهذه الحـال فكل الجدران لها إذان وكل باب او مدخل يمكن ان يؤدي إلى الشرطة السرية. وكل من وقـع في قبضة هذه المنظمة يختفي دون ان يترك اثرا. عمل السافاك على مراقبة الصحافة والكتب والافلام، وحظر مسرحيات شكسبير وموليير لأنها إحتوت على نقد للملكية والأرستقراطية" (Kapuscinski 1986, 46). ومنذ إنشاء جهاز السافاك عام 1957 لقي آلاف الإيرانيين حتفهم في غرف التعذيب التي تمارس فيها أساليب وحشية من خلع الاظافر والاسنان وربـط المعتقلين بطاولات ساخنة.

من أجل ضمان عدم تكرار تجربة د. مصدق، عمل الشاه على إدخال بعض الإصلاحات الأساسية الشكلية، فعرفت إيران نظاما سياسيا قائم على وجود حزبين، والذين تم

تأسيسهما من قبل موالي الشاه وهما "حزب الشعب " و"الحزب الوطني"، ولاحقا تم حل الحزبين وأسس نظام الحزب الواحد وأعلن أنّ أمام معارضي هذا الحزب خيارين: " الذهاب إلى السجن أو مغادرة إيران" (إبراهيميان 1982، 440).

قدم الشاه رؤيته للحضارة الإيرانية كحضارة عظيمة، واستنادا لهذه الرؤية أعلن الشاه انه يعمل على إنشاء أمريكا ثانية في المنطقة، بالإعتماد على مدخولات النفط وذلك من خلال عملية تحديث مكثفة، ففي مقابلة مع صحيفة "دير شبيغل" الألمانية قال الشاه "خلال عشرة سنوات من الآن سوف يكون لدينا نفس مستوى المعيشة الذي تنعمون به انتم الألمان والفرنسيون والإنجليز" (يوسفي 1995، 24).

"**الثورة البيضاء**"

أعلن الشاه عام 1963 انطلاقة ما أسماه "بالثورة البيضاء"، والتي يمكن وصفها بأنها محاوله لفرض التحديث من فوق، حيث تم الإعلان عن مجموعة من الإصلاحات التي تمت لتلبية مطالب كلا من الحكومة الأمريكية وصندوق النقد الدولي، وذلك كشرط مسبق لمنح إيران قروضا لتمويل العجز المتواصل في الميزانية العامة. وتركز هذه الإصلاحات على إصلاحات في نظام ملكية الأراضي وتأميم الغابات والمراعي وبيع أسهم الدولة في الصناعات للجمهور، وتنفيذ إصلاحات في النظام الانتخابي ومكافحة الأمية والعمل على تحسين نظام الخدمات الصحية (إبراهيميان 1982، 424).

على الرغم من أن الهدف المعلن للاصلاح الزراعي كان تحسين أوضاع الفلاحين وتنمية الانتاج الزراعي، إلا أن وضع الأرياف إزداد سوءا بسبب فساد بيروقراطيـــي وزارة الإصلاح الزراعي الذين قاموا بسرقة أموال الحكومة التي كانت مخصصة لدعم الفلاحيـــن، وتلقيهم الرشاوي من كبار ملاكي الأراضي لتصنيف أراضيهم كأراضي تجارية مـــن أجـــل إستثنائها من الأراضي التي يطبق عليها قانون الإصلاح الزراعي (Sarraf 1990, 25).

وفيما أعلنت الحكومة الإيرانية أن 99.9 من الشعب الإيراني يؤيد ثورة الشاه البيضاء، دعت الجبهة الوطنية بالإضافة إلى آية الله الخميني إلى الإحتجاج على هذه الثورة، لتصل الأمـــور الى تحرك جماهيري واسع والذي عرف لاحقا بثورة 1963، هذا التحرك الذي أعقبه فـــتره سوداء في تاريخ إيران تمثلت في جو الرعب الذي عاشه المجتمع الإيراني في ظل ســـيطرة الاجهزه الأمنية المختلفة (السافاك، الشرطة، الجيش، والمخابرات) وبدعم مباشر من وكالـــة المخابرات المركزية الامريكية(شتا 1986، 22).

لمع نجم الخميني كمعارض عنيد للشاه. حيث بدأ الخميني مشواره العلمي في قم، وتتلمذ على يد آية الله عبد الكريم الحائري، وبعد إتمام تعليمه إبتدأ بتدريس علوم التصـــوف والفقه وعمل مساعدا لاية الله البروجردي. وفي العام 1943 أصدر الخميني كتـــاب "كشـــف الأسرار" وفيه دعا إلى إقامة حكم اسلامي من دون أن يحتوي الكتاب علـــى رفـــض للحكـــم الملكي، وبالرغم من البعد السياسي لكتابه هذا إلا أن الخميني بقي بعيدا عن حلبـــة الصـــراع السياسي، ولعل ذلك يعود إلى كونه كان تحت رعاية آية الله البروجردي الـــذي كـــان علـــى

علاقة جيدة مع الشاه، وبعد موت البروجردي عام 1961 بدأ الخميني بإنتهاج خطا مغايرا لما هو مألوف في المؤسسة الدينية حيث بدأ في معارضة سياسات الشاه بشكل مباشـــر وعلنـــي، وبهذا أخذ الخميني يبتعد شيئاً فشيئاً عن الخطاب المعارض التقليدي لرجـــال الـــدين، هـــذا الخطاب الذي كان يتمحور أساسًا حول معارضة قانون إصلاح الأراضي والقضايا المتعلقـــة بحقوق المرأة، وبدأ الخميني يركز خطابه المعارض على قضايا الفساد ومخالفـــة الدســـتور والإعتداء على الحريات العامه من خلال التضييق على الصحافة ومنع تشكيل الاحزاب، هذا بالإضافة إلى الإعتماد على المديونية الغربية ومنح الإمتيازات الإقتصادية للإجانب وبيع النفط "لاسرائيل" وتشجيع التغريب. وإستمرت وتيرة النقد في خطابات الخميني بالتصـــاعد، حـــتى وصلت الى ذروتها في أواخر الستينات بالدعوة الصريحة إلى القضاء على النظـــام الملكـــي واقامة الجمهورية الإسلامية (عرفاني 1983، 79-87).

ثورة 1963

قام عملاء السافاك بالإغارة على أحد مراكز التعليم الديني في مدينة قم حيث تم إعتقال عدد من الطلاب والإعتداء عليهم بالضرب، وإثناء هذه الإغارة قتل اثنان من الطلبـــة. وفي حفل تأبين الطلبة قام آية الله الخميني بإلقاء خطاب أحدث صدمةً للإيرانيين ونظام الشاه على حد سواء، حيث ولأول مرة تجرأ الخميني ووجه خطابا تحريضيا ضـــد الشـــاه بشـــكل شخصي واعتباره المسؤول الأول عن السياسة المعادية للإسلام(Keddie 1981, 207). هذا الخطاب مثّل ثورةً على التقليد الذي إتبعه رجال الدين في عزل أنفسهم عـــن السياســـة،

وأعلن بهذا الخطاب إلغاء فصل السياسة عن الدين والذي كان متوافقا مع مصلحة الشاه. وفي خطاب ثاني شبه الخميني الشاه بمعاوية الخليفة الأموي الذي أعطى الأوامر بقتل الإمام الحسين. واستمر خطاب الخميني النقدي ليشمل الحكومة التي اتهمها بملأ البنوك الأجنبية بأموال النفط الإيراني في الوقت الذي يجوع فيه أبناء الشعب الإيراني. وفي الوقت الذي لم يجرأ فيه أحد على نداء الشاه " بالشاه" وإنما "شاهنشاه" أي "ملك الملوك" خاطب الخميني الشاه مناديا إياه "بالحقير التعيس"، ونتيجة لهذا التحدي السافر المباشر من قبل الخميني للشاه، أعتقل الخميني وأودع في أحد سجون العاصمة طهران، وفور إنتشار نبأ إعتقاله إندلعت مظاهرات شعبية عارمة ونتيجة لهذه المظاهرات سقط آلاف الجرحى والقتلى. وبعد إعتقال دام عدة اشهر أطلق سراح الخميني، ليعاود نشاطه السياسي التحريضي عام 1964 وذلك على إثر مصادقة البرلمان الإيراني على منح الحصانة الدبلوماسية للمواطنين والعسكريين الأمريكيين في إيران. حيث خطب الخميني في الإيرانيين قائلا: "في الوقت الذي باعونا فيه وباعوا إستقلالنا فهم يضيئون شوارع المدن ويرقصون... لقد داسوا كرامتنا بأرجلهم"

(يوسفي 1995، 53-55). وبعد هذا الخطاب تم ترحيل الخميني إلى المنفى وذلك في نفس العام 1964.

أدت عملية التحديث التي كان الشاه ماضيا بها قدما إلى خلخلة بنية المجتمع الإيراني، وقطعت العديد من الجسور التي كانت ممدودة سابقا بين النظام والقوى الإجتماعية التقليدية وخاصة تجار البازار والمؤسسة الدينية، فأما بالنسبة لتجار البازار فان قيام الدولة بانشاء شركات

مملوكة لها لإستيراد وتوزيع الأغذية شكل تهديدا مباشرا لإقتصاد البـــازار، وترافقـــت هـــذه الإجراءات مع بدأ الصحافة الرسمية بالحديث عن ضرورة تهجير تجار البازار من مراكـــز المدن لمد شبكات الطرق السريعة، وعن ضرورة إستبدال دكاكين البـــازار التقليديـــة، الـــتي وصفت بأعشاش الديدان، بمحلات التسوق الكبرى الحديثة. تزامن التهديد للإقتصاد البازاري مع هجوم على المؤسسة الدينية ووصفها بالرجعية. وفي خطوة متطرفة من قبل النظـــام قـــام الشاه بتحويل التقويم الهجري الإسلامي إلى تقويم مبتكر أطلق عليه التقويم الملكـــي يبـــدأ ب 2500 عام ما قبل حكم الشاه محمد رضا، بهذا قفزت إيران من العام 1335 هجـــري إلـــى العام 2535 "ملكي" (إبراهيميان 1982، 444). بالإضافة إلى ذلك، قامت الدولة بالعديد من الخطوات التي شكلت تهديدا مباشرا للمؤسسة الدينية إبتداءا من وضع أرصدة الوقفيات تحـــت المراقبة والتدقيق، وحصرالحق في نشر الكتب الدينية في المؤسسات الدينية التابعـــة للدولـــة، ودعم كلية العلوم الدينية في جامعة طهران لإرسال خريجيها إلى المنـــاطق الريفيـــة لتعليـــم الفلاحين "الإسلام الصحيح"، بالاضافة إلى مجموعة من الخطوات التي حاولت الدولة السيطرة من خلالها على المجال الديني والذي كان تاريخيا تحت سيطرة المؤسسة الدينية.

من المهم الإشارة هنا إلى أنّ المعارضة السياسية لنظام الشاه محمد رضا تأتي ضمن ســـياق تاريخي طويل من المعارضة السياسية لقوى المجتمع الإيراني، وقد كـــانت مســـألة النفـــوذ الاجنبي تشكل بؤرة للتوتر الدائم في الإجتماع السياسي الإيراني. ضمن هذا السياق التاريخي يبرز دور جمال الدين الافغاني الذي شخص المشكل الرئيسي الذي تواجه الـــدول الإســـلامية

بأنه الاستغلال الغربي للعالم الإسلامي بشكل عام، والاستغلال والنهب الروسي البريطاني لإيران بشكل خاص، هذا بالاضافة إلى دور الاستبداد السياسي كعامل مكمل لحالة الهزيمة التي تعيشها دول الشرق. وقد رأى الأفغاني في القيم الإسلامية مصدراً لأيديولوجيا مقاومة للاستغلال الغربي. وبسبب نشاطه السياسي والتحريضي طرد الأفغاني مرتين من إيران عامي 1887 و 1889.

إستمرت حركة المعارضة النشطة طوال تاريخ ايران الحديث ومرت بالعديد من المحطات التاريخية. ويمكننا الإشارة الى كل من حركة تحريم التبغ عام 1890والثورة الدستوريّة عام 1906 كمحطات تاريخية هامة في هذه المعارضة. فحركة تحريم التبغ يمكننا إعتبارها أول حركة شعبية معارضة في تاريخ إيران الحديث، وقد جاءت هذه الحركة للإحتجاج على اللإمتيازالحصري الذي منحه الشاه ناصر الدين لشركة التبغ البريطانية عام 1890، هذا الإمتياز أدى إلى تهديد جدي وحقيقي لمصادر دخل مزارعي وتجار التبغ الإيرانيين. ولمواجهة هذا الوضع أفتى علماء الدين بتحريم زراعة واستعمال والاتجار بالتبغ، ووصل الأمر إلى حد الفتوى بإعلان الجهاد ضد شركة التبغ البريطانية، وكانت هذه المرة الأولى التي يستعمل فيها رجال الدين المنشورات والبرقيات لتحريض الجماهير ضد حكم الشاه، وتحت الضغط الشعبي العارم تم إلغاء الامتياز عام 1892(شتا 1988، 57-61).

أما الثورة الدستورية فجاءت بسبب حالة الفوضى السياسية التي كانت تعيشها إيران تحت حكم القاجار وطبيعة الحكم الاستبدادي للسلالة القاجارية، حيث قامت مجموعة من

الإنتلجنسيا الإيرانية وبدعم من رجال الدين بالمطالبة بإدخال إصلاحات جذرية على النظـــام السياسي في البلاد، وتقدمت هذه المطالب المطالبة بحرية الصحافة والرأي وحــق الانتخــاب وضمان حياة برلمانية نزيهة، هذه المطالب مهدت السبيل لما يعرف بالحركة الدستورية عــام 1906. وجاءت هذه الحركة أيضا كردة فعل على تفشي النفوذ الأجنبي في البلاد والذي تمثل في بالإمتيازات التي كانت تمنح للشركات الأجنبية. ومما يجدر الإشــارة إليــه أن الحركــة الدستوريّة قد أدت إلى نشوء تحالف معارض يتكون من رجال الدين والمثقفين وتجار البازار (شتا 1988، 75)

بالإضافة إلى حركات المعارضة المتعددة التي عرفها التاريخ الإيراني لمقاومة الإستعمار والتدخل الاجنبي، نشأ وتبلور تيار فكري وفلسفي ناقد لحالة "التغريب" الثقافي عند جيل من المثقفين الإيرانيين، ويعتبر جلال آل أحمد الشخصية الفكرية الاكثر بروزا في هــذا التيارالتاريخي. إنحدر جلال آل أحمد (1923–1969)، والذي شكل كتابه *مرض التغريب* علامة بارزة في حركة الاحتجاج الثقافي ضد مشروع الشاه التغريبي للمجتمع الإيراني، مــن أسره دينيه، والتحق فيما بعد بحزب تودة الماركسي ليترك الحزب لاحقا ويصبح من مؤيــدي تيار الجبهة الوطنية المصدقي. يعتبر"التغريب" والتبعية الثقافية للغرب محور الاهتمام الفكري لدى جلال آل احمد حيث قدم أعمالا نقدية ذات طابع أدبي للنظام التعليمي الإيرانــي بصــفته نظاما تغريبيا، ولكن يبقى كتابه "*مرض التغريب*"، والذي تم حظره من قبل جهاز الســافاك، أكثر أعماله شهرة وتأثيرا في المجتمع الإيراني.

إنّ السياق التاريخي الذي يمكن فهم موقف الإيرانيين ــ وخاصة المثقفين منهم ــ من قضية التغريب هو التلازم بين مشروع التغريب–التحديث المكثف من قبل نظام الشاه والسياسة القمعية التي مارسها هذا النظام، هذا بالإضافة إلى عملية النهب المنظم من قبل الشركات الغربية للثروات الإيرانية وخاصة النفط وذلك عبر الإمتيازات والعقود طويلة الأمد الموقعة مع هذه الشركات. في مثل هذا السياق تصبح عملية نقد الثقافة والإيدلوجيا الغربية ذات بعد سياسي مقاوم واضح، وليست عملية رفض للثقافة الغربية من منطلق مبدأي وشامل، ولعل ما يدلل على هذه الرؤية ذلك الحضور المكثف للثقافة الغربية في خطاب منتقدي هذه الثقافة سواء لدى جلال آل احمد أو شريعتي.

لعل تجربة آل أحمد في معهد البحوث الإجتماعية في جامعة طهران في بدايات الستينات توضح فلسفته وموقفه من الثقافة الغربية وخاصة فلسفة العلوم الإجتماعية الغربية. فأثناء عمل آل أحمد محررًا لمجموعة من الدراسات الانثروبولوجية، ومن ضمن هذه الدراسات دراسة إثنوغرافية عن أحد قرى أذربيجان، قدم إعتراضه على فلسفة الانثروبولوجيا الأكاديمية الغربية، حيث يقول آل أحمد أن زملائه كانوا يريدون أن يجعلوا من هذه الدراسات شيئا ذا قيمة يمكن تقديمه للغربيين، ومن أجل ذلك كان لا بد لهذه الدراسات أن تتم حسب المعايير الغربية. لم ير آل أحمد نفسه ملائما للقيام بهذه المهمة، حيث ان قناعته وفلسفته تقوم على كون الغاية من البحث الإجتماعي هو الحصول على معرفة للذات وتحصيل تقييم جديد للبيئة المحلية/الوطنية وذللك باستخدام معايير وطنية(آل أحمد 1983، 12). وبناءاً

على هذه الفلسفة والقناعة، بلور آل أحمد نقدا منهجيا لفلسفة المعرفة وإرتباط المعرفة بمشروع الهيمنة الغربية، فيما يتعلق بالعلوم الإجتماعية المرتبطة بدراسة الشرق. وفي هذا السياق النقدي قدم آل أحمد تحليلا نقديا "للإستشراق" وخاصة فيما يتعلق بارتباط المعرفة (الاستشراق) بالإمبريالية، والرؤية التي يقدمها الاستشراق للشرق المسلم كموضوعا للمعرفة يتسم بالسلبية والسكون (آل أحمد 1983، 15).

يقدم آل أحمد في بداية كتابه تشخيصا لمرض لتغريب الذي تعاني منه دول العلم الثالث، بصفته ظاهرة مرضية تنخر هذه الجتمعات من الداخل وتعمل على تحويلها إلى هياكل مفرغة من الداخل، وذلك في ظل هجمة النظام الإستهلاكي العالمي "الممكنن". يعرف آل أحمد "مرض التغريب" على أنه "مجموع الاحداث في حياة وثقافة وحضارة ونمط التفكير لامة ما والتي تفتقد لتراث يمكنها الاعتماد عليه [وخلق] إستمرارية تاريخية [تؤدي الى] الى ميل نحو التغيير، [وفي النتيجة] تسود نزعة تقبل كل ما تجيئ به الالة" (آل أحمد 1983، 34).

إنّ القارئ لكتابات آل احمد النقدية يلاحظ العديد من أوجه التشابه بين فكره وفكر شريعتي، فقضية التبعية الثقافية للغرب، ونقد التشيع الذي يعزل نفسه عن حركة الإحتجاج المجتمعي، يمثلان قاسما فكريا مشتركا لدى الأثنين. ويجدر الإشارة إلى أنّ كلاً من شريعتي وآل احمد قد التقيا على الأقل مرتين حيث دار بينهما نقاش حول أفكار فانون، وإغتراب المثقف الإيراني، والمشكلات الإجتماعية التي تسببها المكننة في المجتمعات التقليدية.

يمكن القول بأنّ شريعتي أكمل من حيث إنتهى جلال آل أحمد، فشريعتي إستمر في نقد الثقافة الحداثية العلمانية في السياسة الإيرانية، وبالإتساق مع أفكار آل أحمد بلور شـــريعتي مقولـــة "العودة إلى الذات" كإعادة إكتشاف للتاريخ والثقافة "المحلية" وذلـــك لمواجهـــة الكولونياليـــة الأوروبية، وقام شريعتي بالبناء على المقدمات التي وضعها آل أحمد فانتقل من نقد التغريـــب الثقافي إلى بناء وبلورة أيديولوجيا شيعية شعبية بديلة للايدولوجيات المتغربة (مير سباسي 2000، 114).

تشير معظم الدراسات التي تتناول بالتحليل الظرف الإجتماعي التاريخي الذي أدى إلى نمو حركة الإحتجاج المجتمعي وصولا إلى حالة الثـــورة عـــام 1979 إلـــى أنّ عمليـــة التحديث السريعة والمجتزأة (والتي إبتدأت عام 1963) التي قام بها الشاه شكلت بؤرة نشطة للتوتر الإجتماعي (إبراهيميان 1982، 426–427). فعلى الرغم من الإندفاع الجنوني في برنامج التغريب ــ التحديث الإجتماعي الثقافي، إلا أن المجال السياسي بقي متخلفا عن هـــذه البرامج وذلك فيما يتعلق بالحريات السياسية. وكان من نتائج عملية التحـــديث هـــذه إنتشـــار الملاهي الليلية ومحلات بيع الخمور وبيوت الدعارة، بالإضافة إلى إستفحال الزبائنية السياسية والفساد الإداري، حيث بددت الممارسات الإستهلاكية معظم عائدات النفط الإيرانـــي، والـــتي بلغت 20 بليون دولار سنويا، وذلك بدلا من توجيهها نحو عملية تحديث حقيقي تشمل النظام الإقتصادي ونظام الحكم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى شكلت عملية التحديث مصدر تـــوتر وتهديد للهوية الوطنية للإيرانيين، فسياسات الشاه التحديثية مست أكثر ما مسته الجانب الثقافي

في تمظهراته السلوكية والاستهلاكية والتعليمية. فقد تمت رؤية عملية التحديث هذه، من قبل الكثير من المثقفين وعلماء الدين (آل أحمد، شريعتي، الامام الخميني)، كمحاولة لفرض التغريب على المجتمع الإيراني كمقدمة لإستعماره إقتصادياً وتعزيز تبعيته للدول الغربية، وذلك من خلال نشاط الشركات متعددة الجنسيات التي كانت إيران الشاه مجالا مباحا لها. هذا بالإضافة إلى إزدياد الهوة بين الطبقات الاجتماعية بسبب سوء توزيع الثروة الوطنية القادمة من عائدات النفط بشكل أساسي، حيث أدى السلوك الاستهلاكي للطبقات المترفه إلى نشوء ثقافة استهلاكية نخبوية تقوم على تداول مجموعة من السلع المستوردة (من امثال فساتين الزواج اليابانية، الفضيات البلجيكية، ومنتجات شركة "ويستنجهاوس" الكهربائية الأمريكية) وترافق مع هذه الثقافة الاستهلاكية بلوغ التضخم الاقتصادي إلى مستويات قياسية. هذا الوضع الإقتصادي لم يكن باستطاعة التنظيم الاقتصادي الإيراني تحمله مما أدخل البلاد في حالة فوضى إقتصادية. عملية التحديث غير المتوازن، واعتماد الشاه شبه الكلي على القمع دون النجاح في توفير الشرعية اللازمة للنظام السياسي أديا في النهاية إلى سقوط نظام الشاه، وذلك على الرغم من أن المؤسسة العسكريّة لم تتفكك وبقيت محافظة على تماسكها. ما أسقط نظام الشاه هو عجز متواصل من قبل هذا النظام عن توفير الشرعية له بالإضافة الى الحملة الشعبية العامة للعصيان المدني (أرجمند 1988، 191).

التشيع في إيران

يقوم التشيع على إعتقاد أساسي بمفهوم "الإمامة" كنظام قيادة للأمة الإسلامية دينيا وسياسيا، فالإمام والذي يكمل مهمة الرسول (صلى الله عليه وسلم) بعد وفاته، يجب أن ينحدر من سلالة الرسول (صلى الله عليه وسلم) أي من آل البيت. هذا الاعتقاد بالإمامة شكل السبب الرئيس وراء التوترالتاريخي بين الشيعة والسلطة السياسية في التاريخ الإسلامي، دون أن نغفل كون المذهب الشيعي لعب دوراً أيديولوجيا محافظاً مؤيداً للوضع القائم في العديد من الحالات. وهنا يبرز الدور الهام للإمام جعفر الصادق، الامام السادس لدى الشيعة، في الحد من هذا التوتر التاريخي من خلال فصله ما بين مفهوم "الإمامة" "والخلافة" حيث تحول الإمام إلى وجود غيبي روحي، وبهذا تم الحد من الدور السياسي للإمامة.

يعود أصل تسمية الشيعة بهذا الإسم إلى وصف من ناصروا الأمام علي، في أحقيته في قيادة الأمة الإسلامية، ب"شيعة الامام علي" على إعتبار أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) قد عهد إليه بقيادة الأمة الإسلامية من بعده، وبهذا يكون أحق بالخلافة من أبي بكر وعمر بن الخطاب. ومن وجهة نظر الشيعة "إغتصب" بنو أمية الإمامة من بعد موت الإمام علي بن أبي طالب، حيث قام الإمام الحسين بن علي بمحاولة إسترداد الإمامة من بني أمية، وفي هذا السياق وقع الحدث المركزي في تاريخ التشيع وهو معركة "كربلاء" والتي قتل فيها الامام الحسين ومناصيره. وقد شكلت واقعة كربلاء لحظة مهمة في تاريخ التشيع، حيث تطورت شهادة الحسين من لحظة تاريخية إلى مفهوم مركزي في التشيع وأخذت بعدا رمزيا هائلا، واصبح مقتل الحسين يشبه الى حد بعيد صلب المسيح في العقيدة المسيحية. ويتم عادة إحياء

هذه الذكرى بإعادة تمثيل اللحظة التاريخية وتعذيب الأجساد في المسيرات العاشورية من خلال ضرب الظهور بالسلاسل الحديدية وجرح مقدمة الرؤوس بالسيوف، هذا بالإضافة لتوالد تراث هائل حول مدح الحسين والروايات الشعرية لمقتله وهو ما يعرف بأدب "المقاتل" و"التعزية " (Aghaie 2004, 7-9).

إستمر الشيعة بعد كربلاء في تنصيب أئمة لهم وانتهى هذا التقليد عند الإمام الاثني عشر محمد المهدي، والذي يسميه الشيعة "الامام الغائب"، وصفة الغائب هنا تعني غيابه عن العالم المحسوس ولكنه موجود روحيا حيث ينتظر الشيعة رجوعه إلى هذا العالم في آخر الزمان، وبهذا الاعتقاد بغيبة الامام يعيش الشيعة حالة "الانتظار"، ومع طول فترة الانتظار هذه ظهرت في التاريخ والاعتقاد الشيعي العديد من الاشكاليات ومنها الموقف من السلطة القائمة وَمن يتولى السلطة الروحية من حيث تفسير النصوص الدينية ومعالجة الامور الفقهية؟ وسوف يتم التعرض لهذه التساؤلات لاحقا عند الحديث عن تاريخ التشيع وتطور المؤسسة الدينية في إيران (Richard 1995).

على النقيض من الانطباع السائد، فإن إيران بقيت ذات أغلبية سنية وطابع سني معظم تاريخها بعد الإسلام بإستثناء تواجد محدود للتشيع في مدينة قم وبعض الأحياء المحيطة بالمدن. بدأت عملية التحول في إيران نحو التشيع بشكل أساسي بوصول الصفويين إلى الحكم في إيران عام 1747. والصفويون مجموعة من القبائل التركية التي أستوطنت تاريخياً المنطقة الشمالية الغربية لإيران، وقاموا بنسبة انفسهم إلى الامام موسى الكاظم، أحد الائمة

الاثنا عشر لدى الشيعة، حيث قاموا بنشر التشيع بشكل قسري في إيران وذلك بهدف استخدامه (التشيع) من قبل الصفويين كسلاح أيدلوجي في صراعهم الطويل مع العثمانيين السنة. وعلى ما يبدو فأن التاريخ الروحي الثقافي لإيران وخاصة تأصل النزعة الصوفية والغنوصية ساعد على احتضان إيران للتشيع. وقد استقدم الصفويون العديد من العلماء الشيعة العرب من أجل نشر والتأسيس العقائدي للتشيع في إيران، حيث أعتبر هؤلاء العلماء موظفين رسميين لدى الدولة، وكانوا يشكلون جهازا أيديولوجيا منظما وذو بنية هرمية ادارية، وكان يرأس هذا الجهاز موظف رسمي يلقب ب "صدر الدولة" حيث كان ينظم عمل هؤلاء العلماء ويوزع الرواتب والمنح المخصصة لهم من قبل خزينة الدولة(الجار 1983، 13-15).

إستمر دور المؤسسة الدينية بالنمو وذلك بسبب تحالفها المباشر مع الدولة في حين وبتحالف غير المباشر في أحيان أخرى، دون أن يعني ذللك عدم وجود قطيعة في بعض الفترات بين المؤسسة الدينية والدولة كما حصل في عهد نادر شاه (1736-1747) حيث تراجع نفوذ ومكانة رجال الدين، وفقد التشيع مكانته كدين الدولة الرسمي ليصبح واحدا من المذاهب الخمسة الموجودة في الدولة. ويجب الإشارة إلى عامل مهم في تعزيز هيمنة المؤسسة الدينية في المجتمع الإيراني والذي تمثل في حسم الصراع الفكري الثيولوجي لصالح "التيار الأصولي" داخل المؤسسة الدينية، حيث دار الخلاف حول دور عالم الدين الشيعي في إنتاج المعرفة الدينية (الفقهية والعقدية) في ظل غياب الامام المهدي، فالتيار "الإخباري" كان يرى دور عالم الدين الشيعي ينحصر في حفظ المرويات والنصوص المنقولة عن النبي(صلى

الله عليه وسلم) والأئمة وتبليغها. وأما التيار "الأصولي" فيرى دورا لعالم الدين، يتجاوز حفظ المرويات وتبليغها، فعالم الدين مطالب "بالإجتهاد" من خلال إعمال عقله في فهم وتأويل النصوص وتقديم إجابات فقهية تواكب حركة المجتمع وتطوره. وقد أدى هذا الحسم إلى تكون شريحة قوية من المجتهدين الذين تجاوزت آرائهم الفقهية المسائل الدينية لتشمل قضايا دنيوية إقتصادية وسياسية. وبهذا فتح الباب على مصراعيه للنفوذ السياسي للمؤسسة الدينية. هذا النفوذ والمشاركة عبر عنه في أكثر من مناسبة في التاريخ الإيراني الحديث والمعاصر من خلال مشاركة علماء الدين في محاربة النفوذ الأجنبي في الإجتماع والاقتصاد الإيرانيين بدأ بالتحرك الجماهيري الأول في تاريخ إيران الحديث بقيادة علماء الدين، والذي عرف بحركة تحريم التبغ، وكذلك المشاركة في الثورة الدستورية(1905–1911) والتي كانت المطالبة بالدستور فيها من أجل الحد من السلطة المطلقة للملك (الجار 1983، 16–17).

من المهم الاشارة في نهاية هذا الإستعراض الموجز لتاريخ التشيع والمؤسسة الدينية الشيعية (علماء الدين) في إيران، إلى الملاحظة الهامة التي توردها نيكي كيدي المتعلقة بالنظرة السائدة للتشيع باعتباره تيارا ثوريا في جوهره، فكما أسلفنا فقد شكل التشيع أيديولوجيا محافظة في كثير من الاحيان، ولكن دون أن نغفل التاريخ الطويل لتراث الثورة داخل التشيع .ففي هذا السياق تشير كيدي (1986) إلى وجود جدل دائم بين تياري الثورة والسكون داخل التشيع، وكان هذا الجدل يتم حسمه دائما من خلال تأويل النصوص المذهبية وإعطائها مدلولات ثورية أو محافظة. وتستخدم كيدي مفهوم "شهادة الحسين" وتطوره لتدعيم مقولتها

هذه، لقد كان لمقتل الامام الحسين في كربلاء تأثيرا متباينا على التشيع، فمن جهة عززت هذه الواقعة الجانب الثوري للتشيع بصفته ثورة دائمة على السلطة، ومن جهة أخرى وجدت رؤية محافظة وسكونية رسمت للحسين صورة صوفية، حيث تحول الحسين من ثائر إلـــى قـــديس وشفيع ووسيط بين المؤمنين والله، يتوسلون به لتستجاب دعواتهم ويدفعهم للصبر عند وقـــوع المصائب، وبهذه الرؤية يكون قدر الشيعي أن يموت مظلوما لا ثائرا

(Keddie 1986, 113-115)

هذا التأويل المحافظ للتشيع هو ما يسميه شريعتي "التشيع الصفوي" أو "التشيع الأسود" في مقابل "التشيع العلوي" أو "التشيع الأحمر"، التشيع الحقيقي الثوري وهذا التفريق مـــا بيـــن التمظهرات المختلفة للتشيع يتسق مع المعنى العام للنقد الداخلي من حيث إستخدام أيـــديولوجيا ما ضد نفسها وبالتالي الكشف عن الفجوة بين الأفكار التأسيسية المـــدعاة ووجودهـــا الفعلـــي المتمثل في القيام بدور أيديولوجيا للهيمنة.

الفصل الثاني

النقد الداخلي عند شريعتي: المقدمات

" إنّ المفكر هو من يملك رؤية نقدية – هكذا فحسب"

(شريعتي 1986، 95)

تقديم

شكّلت مسألة الثورة والتحرر الهاجس الأساسي عند شريعتي، فقد حدد شريعتي لنفسه مهمة بناء أيديولوجيا وثقافة تعمل على الوصول بالجماهير الإيرانية إلى حالة الثورة، هذه الثورة التي تظهر في مجمل أعمال شريعتي ذات غايات أكبر بكثير من مجرد الإطاحة بنظام الشاه، وإن كان تغيير هذا النظام القائم على اللامساواة والإستغلال الإجتماعي هو نتيجة منطقية وطبيعية لهذه الثورة، التي من المفترض أن تقوم بإعادة بناء المجتمع على أسس جديدة كليةً. للوصول إلى حالة الثورة هذه فإن شريعتي كان يرى أنه على المفكر أن يوصل التناقضات الإجتماعية إلى وعي الناس (شريعتي 1986، 95)، وهذا الوعي الذي أطلق عليه "الوعي الأيديولوجي" هو كفيل بأن يحرك الناس بإتجاه حالة الثورة ويدفعهم نحوها. وأمّا الذي يمكّن المفكر من القيام بهذا الدور فهو وجود إتصال وتواصل بينه وبين الجماهير، هذا التواصل الذي يتأتى من كون المفكر يخاطب الجماهير بما هي قادرة على فهمه والتفاعل معه، وذلك بالإستناد إلى الثقافة المحلية. هذه الثقافة التي يتوجب على المفكر العودة إليها فيما يسميه شريعتي "العودة إلى الذات"، وأمّا ما يقصده شريعتي بالذات فهي الذات الإجتماعية–الثقافية التاريخية للمجتمع الإيراني والمتمثلة بالتراث والثقافة الشيعية تحديدً (شريعتي 1986، 50).

بهذا تتحدد معالم لنظرية نقدية للمجتمع الإيراني عند شريعتي، تقوم على الإستناد الى الذات التاريخية–الثقافة الشيعية من أجل إنشاء نقد للأيدلوجيا السائدة، بهدف إلى الوصول

إلى حالة الوعي الإجتماعي (الأيديولوجي) عند الجماهير، الذين يرى فيها شـــريعتي العامـــل الحاسم في حركة التاريخ، فالوعي بالتناقضـــات المجتمعيـــة المتمثلـــة بالاســـتغلال والظلـــم ("الاستضعاف") وغياب الحرية، هو ما سيدفع الجماهير للقيام بتغيير هذا الوضع المرضـــي، فمن خلال الثورة يصل الناس إلى حالة "التمكين" والتي تعنـــي ســـيطرتهم علـــى مصـــيرهم الإجتماعي، ونهاية حالة الإغتراب المتمثلة "بالإستضعاف".

من العودة الى الذات الى نقد الأيديولوجيا

من أجل تقديم تحليل ورؤية منهجية لنظرية شريعتي النقدية فمن الضروري توضـــيح مفهوم "العودة إلى الذات" عند شريعتي، ومن ثم تقديم مجموعة من المفاهيم التي يمكنهـــا أن تساعد وتنظم دراسة نقد الأيديولوجيا عند شريعتي.

"**العودة إلى الذات**"

فكرة ومفهوم "العودة إلى الذات" عند شريعتي ذات أبعاد متعددة، فالسياق العام لهذه الفكـــرة هو العودة إلى الذات ضمن الفكر العالمثالثي المقاوم للإستعمار، وبالتحديد عند فرانتز فـــانون والتي تعرض لها في سياق تحليله لآليات السيطرة الشاملة للكولونيالية على المجتمع في البلاد المستعمَرة. "فالكولونيالية لا تكتفي بالسيطرة على الحاضر وإنما تعمد إلـــى تشـــويه الـــتراث والثقافة القومية للمجتمع، ومن ثمّ فإنّ العودة إلى الـــروح والثقافـــة القوميـــة الوطنيـــة هـــي إستراتيجية مضادة للفعل اللكولونيالي (Fanon 1963, 206). والمقصود بالثقافة الوطنية

حسب فانون ليس الفولكلور ولا هو اكتشاف الطبيعة الحقيقية للشعب والناس، وانما هو سعي الناس الدائم لايجاد أنفسهم والحفاظ على هذا الوجود. (Fanon 1963, 233 (. ففانون يرى ان الثقافة الوطنية هي ذات معنى طالما تساهم في المجهود الثوري للشعوب المضطهدة للسعي نحو التحرر والتخلص من الإستعمار.

وأمّا بالنسبة للبعد المحلي للعودة إلى الذات، فشريعتي يستند إلى هذا المفهوم لتوجيه نقد للمثقفين الإيرانيين بالإشارة إلى نخبويتهم وعجزهم عن الإتصال والتواصل مع الجماهير بسبب بعدهم عن الشخصية التاريخية للمجتمع، والتي يمكن التوصل لمعرفتها إليها من خلال دراسة علم النفس الإجتماعي، ليس للافراد، وإنما للمجتمع وهي تعني بالنسبة للمجتمع الإيراني الذات الدينية الاسلامية الشيعية(شريعتي 1986،ـ 5). والعودة إلى الذات عند شريعتي ضرورة لإرجاع الدينامية الذاتية للمجتمعات التي وقعت وتقع تحت تأثير الإستعمار الذي سلبها القدرة على التوالد والإنفعال الداخلي (شريعتي 1986، 42). العودة إلى الذات عند شريعتي هي تعبير عن حاجة موضوعية وليست مجرد قضية قناعة أيديولوجية أو دينية فهي كما يقول شريعتي في تحديدها "منطلقي من الدين هو من نوع أنه يمكن لمفكر علماني أن ينطلق معي منه والفرق بيني وبينه أن منطلقي يعد إيمانا ومسؤولية إجتماعية، بينما يستطيع ذلك المفكر أن يشترك معي من موقع المسؤولية الإجتماعية فحسب" (شريعتي 1986، 34).

نحو نموذج تحليلي ارشادي لدراسة نقد الأيديولوجيا عند شريعتي

بدايةً، إنّ ما أقصده بنقد الأيديولوجيا هو الكشف عن آليات السيطرة وعلاقات الهيمنة التي تخفيها الأيديولوجيات–الثقافات المختلفة، هذه الآليات والعلاقات التي تظهر وكأنها عالمية أو محايدة، أو أنها تمثل الوضع الطبيعي والحالة التي يجب ان تكون عليها الأمور. وهنا يبرز التساؤل: هل يمكن إعتبار كتابات شريعتي بمثابة نقد للأيديولوجيا السائدة في المجتمع الإيراني؟ إنّ شريعتي يرى أنّ بنية السيطرة الإجتماعية عبر التاريخ تتكون من ثلاثة مكونات هي: القوة (القمع)، والإقتصاد، والهيمنة الأيديولوجية التي إهتم شريعتي بها وبتحليلها حيث أطلق عليها مسمى "التسبيح"، هذا المسمى يرمز تحديدا إلى البعد الطقوسي للثقافة–الأيديولوجيا الدينية التي تنتجها المؤسسة الدينية التقليدية. و"التزوير" للدلالة على الوظيفة الأيديولوجية لهذه الثقافة والمتمثّلة بتزوير الحقائق والأمور وجعلها تبدو على غير حقيقتها أو تخفي هذه الحقيقة. وهذا البعد الأيديولوجي رأى فيه شريعتي دورا حاسما في استمرارية السلطة الإجتماعية. يقول شريعتي:

> تستطيع مجموعة ما وعن طريق القمع السيطرة على مجموعة أخرى، وتستولي هذه المجموعة على الإمتيازات الإقتصادية والقانونية والإجتماعية للمجتمع، ولكن من الصعب الحفاظ على هذه [السيطرة على] الإمتيازات ... وهنا يأتي دور **دين الشرك** للعمل على الحفاظ على هذا الوضع من خلال العمل على أخضاع الناس

[لقبول هذا الوضع] من خلال الايمان بأن الواقع هو تعـــبير عـــن ارادة الله (شريعتي 2000، 33).

يعمل شريعتي على الكشف عن هذا "الوضع الطبيعي" الديني المعبّر عنه بإرادة الله وقدره من خلال إرجاع هذه القناعة إلى أصولها الإجتماعية السياسية المتمثلة فـــي علاقـــات السيطرة والهيمنة الإجتماعية. وكان شريعتي على يقين بأنّ هـــذا الكشـــف كفيـــل بإيصـــال الجماهير إلى حالة "الوعي الإجتماعي" أو "الوعي الأيديولوجي"، وهذا الـــوعي يتكـــون مـــن بعدين: معرفة "ماهو موجود في المجتمع" ومعرفة "ماينبغي أن يكون عليه حال المجتمع". هذه المعرفة بالفجوة بين ما هو موجود وكائن وبين ما الذي يجب أن يكون، قادرة على توليد فعلا وحركة إجتماعية موجهة نحو التحرر والإنعتاق، وهي تشكل المنفذ لتدخل الفعل الإنساني في حركة التاريخ وتغيير مسيرته وتحدي الحتمية التاريخية (شريعتي 1986، 104). وتشكُل هذا "الوعي الإجتماعي " هو الذي يخلص الإنسان من ما يسميه شريعتي سجونه: الطبيعة والتاريخ والمجتمع والنفس، ليصير[الإنسان] خالقا لنفسه ومجتمعه وتاريخه (شريعتي 1986، 155)، مما يعني إنتفاء كل حالات وأبعاد الإغتراب التي يعيشها الإنسان.

من أجل توضيح وفهم نقد الأيديولوجيا عند شريعتي، من المفيد الإســـتعانة بمجموعـــة مـــن المفاهيم التي تشكل معا نموذجا إرشاديا تحليليا paradigm لدراسة هذا النقد، وهذا النمـــوذج يحوي مجموعة من المفاهيم السوسيولوجية النظرية النقدية التي تتعلق بدراسة الأيـــديولوجيا والمنهجيات المستخدمة في نقد الأيديولوجيا، هذا بالإضافة الى العلاقة بين نقد الأيـــديولوجيا

والتراث. وبالنسبة للمعيار الذي إعتمدته لإختيار مكونات هذا النموذج الإرشادي فهو أساسا يتعلق بطبيعة أعمال شريعتي وبالتحديد نقده للثقافة الشيعية المهيمنة ولدورها الأيديولوجي. ويمكن للتساؤلات التالية ان تشكل مدخلا لتعريف هذه المفاهيم:

أ- ما هو التعريف المناسب للأيديولوجيا الذي ينسجم مع نظرية شريعتي النقدية والتي تعالج التشيع كثقافة محافظة؟ وهنا يمكن الإستفادة من مفهوم المعرفة الدارجة والأيديولوجيا كنظام ثقافي.

ب- ما هو مفهوم التأويل النقدي للتراث واليوتوبيا والمخيال الإجتماعي، وعلاقة كل واحد من هذه المفاهيم بنقد الأيديولوجيا؟

ج- ما هو مفهوم النقد الداخلي كإستراتيجية نقدية إستخدمها شريعتي لتشكيل أيديولوجيا مضادة للهيمنة؟

من الضرورة التأكيد على أن التوجه إلى منهجية تحليلية مركبة نوعا ما، ومتعددة الأبعاد وذات صفة تحليلية ثقافية –رمزية، يمليه الوضع الأيديولوجي الخاص بالتشيع في إيران وفي عهد البهلويين بالتحديد، وذلك لكون العلاقة بين التشيع والنظام السياسي غير مباشرة من حيث وظيفة ودور التشيع في شرعنة هذا النظام ومساندته، فشريعتي رأى أهمية هذا الدور، مع أن النظام السياسي البهلوي إعتمد على "أيديولوجيا حداثية" لا دينية لتشكيل هويته الثقافية وشرعنة وجوده، وكان من نتيجة ذلك توتر العلاقة مع رجال الدين والمؤسسة

الدينية التقليدية التي كانت في كثير من الاحيان تقف موقفا معارضا من النظام مع أنها –حسب شريعتي – كانت الدعامة الرئيسة لهذا النظام.

حول مفهوم الأيديولوجيا

لا يوجد تعريفا موحدا ومتفقاً عليه لمفهوم الأيديولوجيا، ولكن يمكن الإشارة إلى التعريفات التالية المتداولة للأيديولوجيا: عملية إنتاج المعاني والرموز والقيم في الحياة الإجتماعية، الأفكار التي تساعد على شرعنة قوة سياسية مسيطرة، أفكار خاطئة ومزيفة والتي تساعد على شرعنة قوة سياسية، أنماط من الأفكار التي تخدم مصالح إجتماعية، مجموعة من المعتقدات الموجهة نحو الفعل، العملية التي خلالها تتحول الحياة الإجتماعية إلى حقيقة محايدة (Eagelton 2000, 1-3).

يتضح من مراجعة الأدبيات التي تعالج مفهوم الأيديولوجيا ان هذا المفهوم لا يزال بعيدا عن التحديد بشكل واضح، لهذا من المفيد هنا إيراد بعض الملاحظات النقدية لمفهوم الأيديولوجيا التي يوردها جيدنز، يرى جيدنز أنّ الذي يجعل أي نظام عقائدي نظاما أي ديولوجيا هو عملية دمج هذه المنظومة العقائدية في داخل منظومة السيطرة الإجتماعية، ومن أجل تحليل وفهم هذا الدمج يجب تحليل النسق الذي بداخله تعمل أنماط الدلالات وذلك في سياق الممارسات اليومية. ومن هنا يدعو جيدنز الى الإهتمام باللغة كمجال للفعل الأيديولوجي، فاللغة ليست وسيلة لوصف العالم فقط وانما هي نوع من أنواع الممارسة فهي تشكل العالم – الذي تصفه – بدرجة ما. وبالإستناد إلى هذه الرؤيا يقدم جيدنز نقدا للتعريفات

التقليدية للأيديولوجيا من حيث كون هذه التعريفات بـــالغت وضـــخمت أهميـــة "الإدعـــاءات المعيارية" كمكونات للأيديولوجيات على حساب الجانب اللغوي الرمزي

(Giddens 1983, 19).هذا التأكيد على أهمية الجانب الرمزي الثقافي للأيديولوجيا، يتسق مع مفهوم جيرتز للأيديولوجيا، التي يعتبرها" نظاما ثقافيا"، فكليفورد جيرتز يقـــدم التعريـــف التالي للأيديولوجيا: "الأيديولوجيا نظام من الرموز الثقافية، وهذا النظام ذو طبيعـــة إدراكيـــة وتعبيرية وهو مخترق من قبل عمليات إجتماعية سيكولوجية وهو بدوره (أي هـــذا النظـــام) يقوم بتنظيم هذه الرموز الثقافية إلى أنماط من المعاني (Geertz 1975, 192-233).

ومن المفيد هنا أيضا التطرق إلى مفهوم غرامشي للمعرفة الدارجة (common sense) من حيث علاقته بالأيديولوجيا، فغرامشي يرى أنه من الممكن إعتبار الأيديولوجيا تراكم للمعرفة الشعبية ووسيلة تقدمها هذه المعرفة للتعامل مع مواقف الحياة اليومية، وهو ما يمكن تسميته بالمعرفة الدارجة، والتي هي بدورها تشكّل تاريخي ذو مكونات إنتقائيـــة، قـــد تكون متناقضة، وعلى الرغم من كون المعرفة الدارجة هي حصيلة لتراكمات تاريخية فإنهـــا تفتقد إلى الوعي بتاريخية تكوينها، فعلى سبيل المثال إنّ مقولات من مثل "الطبيعة الإنسانية" تأخذ معناً متعاليًا على الزمان، وبالتالي تستثنى إمكانية التغيـــر فـــي هـــذه الطبيعـــة. هـــذه اللاتاريخية لا تعني كون المعرفة الدارجة ذات طبيعة ساكنة فهي تشكل ساحة للفعل التنافسي بين آليات إنتاج الهيمنة وآليات فعل الأيـــديولوجيا المضـــادة للهيمنـــة، فالمعرفـــة الدارجـــة والأيديولوجيا المسيطرة يتداخلان ويتفاعلان مع بعضهما البعض ديناميكيـــا، بحيـــث يمكـــن

للأيديولوجيا المسيطرة أن تتدخل مباشرة في تكوين المعرفة الدارجة من خلال تعديل مكوناتها أو إضافة مكونات جديدة أو أن تتدخل سلبيا من حيث محاصرة تطورها الخارجي بينما تمكنها من حرية التوالد داخليا (Gramsci 1971, 24-29).

هذه الرؤية المحددة للأيديولوجيا كثقافة تتكون من بنى رمزية لغوية ومن المعرفة الدارجة يشكل اطارا مناسبا لتحليل الثقافة الشيعية كأيديولوجيا هيمنة وشرعنة من جهة، وكنقد لهذه الثقافة (أيديولوجيا مضادة للهيمنة) كما تمت بلورتها من قبل شريعتي من جهة أخرى، فكما لاحظ فيشر فأن هنالك خمسة تمظهرات ثقافية–لغوية للتشيع في المجتمع الإيراني، وهذه الإنماط هي: التشيع العلمي المدرسي الذي تنتجه الحوزات العلمية، والتشيع الشعبي والذي يشيع بشكل خاص في الأرياف وبين تجار البازار، والتشيع الذي يشكل نوعا من "التدين الأخلاقي" الخاص بالطبقات الإجتماعية العليا، والتشيع كثقافة صوفية والتي تشكلت كحالة مضادة للفساد المجتمعي، هذا بالإضافة إلى "التشيع الأيديولوجي" الذي بلوره شريعتي والذي يحوي بعضا من مكونات "التشيع المدرسي" و"الصوفي". ويعتبر فيشر أيضا أن "التشيع الأيديولوجي" عند شريعتي يمثل الحالة الأكثر مدعاة للإهتمام فيما يتعلق بتغيير وتعديل مكونات المعرفة الدارجة، التي تحدد الأسلوب المقبول في الحديث عن الأشياء ذلك أنّ خطاب شريعتي يشكل تغييرا وتعديلا في الأسلوب. إن التحليل الذي يقدمه فيشر للثقافة الشيعية لا يغفل الدور الأيديولوجي للتمظهرات اللغوية الثقافية المختلفة، والمتمثل في التأثير

على قناعات الجماهير في المسعى نحو السيطرة الإجتماعيّـــة (Fischer and Abedi 1990, 220-221).

التأويل النقدي Critical Hermeneutics

لإكمال تركيب النموذج التحليلي، من المهم الإشارة إلى البعد التأويلي في نظرية شريعتي النقدية، ويمكن الإستفادة من مفهوم التأويل النقدي عند بول ريكور كمقاربة نظريـــة لذلك. فالتأويل النقدي، أو كما يسمى أحيانا "التأويل العميق"، يتصف أساسا بكونه ينظر بقدر كبير من الشك للمعاني والتفسيرات وإدعاءات الحقيقة والمعرفة السائدة في المجتمع، ويتجـــه نحو الكشف عن هذه الإدعاءات من خلال ممارسة نقد للأيديولوجيات التي تشـــوه المعـــاني. والتأويل النقدي يتصف بالمعيارية من حيث تقديمه أحكاما قيمية، فنقد المعاني والممارســـات يتم من أجل إحداث تحول إجتماعي وتحرير الافراد من "الوعي الزائف"، وهـــذا لا يقتصـــر على العلاقات ما بين اللغة والمعاني والادراك، وأنما أساسا يتجه الى نقد العلاقة بين اللغـــة والمعاني من جهة وعلاقات القوة والسيطرة من جهة أخرى (Schwandt 2001, 44).

أما فيما يتعلق بنقد التراث، فيرى ريكور أن تأويل الـــتراث هـــو بحـــد ذاتـــه نقـــدا للأيديولوجيا، وهذا البعد النقدي للتأويل يهدف إلى ضرورة التمييز بين "التفسير الصـــحيح" و "التفسير الخاطيء" للتراث سابقا وذلك بالرجوع إلى الوظيفة الأيديولوجية لهـــذه التفســـيرات، وبهذا يصبح للتراث دورا إبداعيا ويتخلص هذا التراث من دوره السلبي. ويشير ريكور إلـــى

ضرورة رؤية وتقوية العلاقة بين التراث واليوتوبيا من خلال التأويل النقدي للتراث، حيث يعمل هذا التأويل على نشوء حالة توقع لمستقبل أفضل ويشكل خيالا إجتماعيا للأفراد يأخذ شكل الطموح والانتظار لهذا المستقبل. وهنا لا بد من الاشارة إلى مفهوم المخيال الإجتماعي *imaginaire sociale* عند ريكور: فكل مجتمع له مخيال إجتماعي– سياسي يتكون من مجموعة من الإنشاءات الخطابية الرمزية التي غالبا ما يكون لها دورا إجتماعيا توكيديا محافظا على الوضع القائم. فالمخيال الإجتماعي يقوم بدور أيديولوجي من خلال إعادة تكرار – والتأكيد على– الخطابات المؤسسة للمجتمع، وإعطاء هذا المجتمع إحساسا بنوع من الهوية. وتقوم القوى المسيطرة، أو النخب، بإستغلال هذا الدور التوكيدي للحفاظ على مصالحها واستمرارية هيمنتها. وكما يمكن للمخيال الإجتماعي أن يلعب دورا محافظا، فإنه يملك إمكانية أن يكون ذا دور تثويري من خلال تقديمه تصورا ليوتوبيا إجتماعية، وهنا يكمن دور التأويل النقدي في التمييز بين الدور السلبي المحافظ والدور الايجابي التثويري للتراث (Wood 1991, 64-65).

مفهوم النقد الداخلي Immanent Critique

يتم تداول مفهوم النقد الداخلي في مجموعة من السياقات الفكرية، والتي من ضمنها النقد الأدبي كمنهجية في تأويل النصوص والاعمال الفنية (جادامير، بنجامين)، وفي بعض نظريات النقد الأدبي المتأثرة بمنهجية التفكيك (deconstruction)، هذه المنهجية التي تحدد البحث عن المعاني والدلالات لهذه الاعمال بالرجوع إلى النصوص والأعمال ذاتها (من داخلها) دون محاولة البحث عن المعاني خارج هذه النصوص وبالتحديد المعنى الذي أراده المؤلف.

وأما السياق الفكري الذي يرتبط مباشرة بهذه الدراسة فهو بالتحديد النظرية النقدية الإجتماعية لمدرسة فرانكفورت، حيث أن هذا الإتجاه النقدي إعتمد على ما سمي بالنقد الداخلي كمنهجية لممارسة النقد الإجتماعي من خلال نقد الأيديولوجيا الليبرالية والرأسمالية في المجتمعات المتقدمة، وقد برز هذا المفهوم للنقد تحديدا في أعمال أدورنو وهوركهايمر وغيرهما.

النقد الداخلي عند مدرسة فرانكفورت

قبل التطرق إلى ومحاولة بلورة لمفهوم النقد الداخلي عند مدرسة فرانكفورت، لا بد من تقديم عرض موجز للتراث النقدي لهذه المدرسة. قدم منظرو مدرسة فرانكفورت أو النظرية النقدية تحليلا للتحولات العميقة والأزمات التي تعيشها المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، وذللك بالتركيز على الأبعاد الثقافية والأيديولوجية لهذه الأزمات. من حيث بروز

أنظمة سياسية شمولية وإنحسار الحريات العامة والفردية. ويرتكز التنظير الإجتماعي لهذه المدرسة على الفكر الماركسي مع تقديم إضافات ومراجعات للفكر الماركسي بما ويتناسب ووضع المجتمعات المتقدمة، وذلك من قبيل أهمية الثقافة ودور الأيديولوجيا في دمج الأفراد في النظام الإجتماعي وإقتراح فاعلين إجتماعيين جدد لعملية التغيير في ضوء دمج الطبقة العاملة في النظام الرأسمالي. هذا بالاضافة إلى تقديم نقد للوضعية العلمية في العلوم الإجتماعية على إعتبار كونها إحدى وسائل إعادة إنتاج النظام الإجتماعي، والعمل على إيجاد توليفة للنظرية الإجتماعية تدمج ما بين الفلسفة والعلوم الإجتماعية والممارسة التغييرية (Kellner 1998).

ترجع الجذور الفلسفية لمنهجية النقد الداخلي إلى التأثير الحاسم للفكر الماركسي على مدرسة فرانكفورت، حيث يمكن تعقب الجذور الفلسفية للنقد الداخلي من خلال مفهوم "الكلية"(totality) عند هيجل والذي يشير للحقيقة الإجتماعية ككلية ذات بنية متناقضة داخلية وأن هذا التناقض لا يمكن حله باعتباره "خلافا"، وإنما يصل التناقض إلى نهايته بظهور هيئة جديدة للمجتمع أي إنتقال المجتمع إلى نمط مغاير لحالته السابقة. وإمتدادا لتاثير هيجل وظهور ما يعرف "بالماركسية الهيجلية " والتي قدمت رؤية وتفسيرا لنظرية ماركس على أنها نوع من التأويل النقدي(critical hermeneutics) للمجتمع في مقابل إعتبارها نظرية علمية في المجتمع (التوسير)، يتجه هذا المنهج التأويلي إلى أهمية المنتجات الثقافية المتأطرة بالعلاقات الإجتماعية داخل النظام الرأسمالي من حيث كون هذه المنتجات الثقافية تلعب دورا أيديولوجيا

يتمثل في إعادة إنتاج هذا النظام لذاته، ومن هنا تأتي مركزية نقد الأيديولوجيا في هذه المدرسة. ومن المهم هنا الإشارة إلى لوكاش الذي يعتبر أن البعد المركزي في التحليل الماركسي هو تحليل المجتمع باعتباره كلية من التناقضات والتي تنشأ نتيجة للعلاقة الجدلية بين الموضوع والذات object–subject ، ومن ثم تحليله لإستمرارية الرأسمالية إعتمادا على مفهوم التشيؤ reification والذي يؤدي إلى إنتاج وعي ومعرفة مغلوطة بالواقع الإجتماعي من خلال إدراكه كواقع طبيعي موضوعي مع أنه من صنع الفاعلين الإجتماعيين أنفسهم (Lukacs 1923, 83).

إن منهجية النقد الداخلي هي منهجية لنقد الأيديولوجيا وخاصة نقد الأيديولوجيا البرجوازية الراسمالية من حيث كشف تناقضاتها الداخلية وفشل هذه الأيديولوجيا/الثقافة عن تحقيق وممارسة مثلها "العالمية" المتمثلة في الحرية والمساواة.

النقد الداخلي عند ماكس هوكهايمر

يشير هوركهايمر إلى سعي النظرية النقدية أساسا إلى كشف الفجوة بين "المفهوم والموضوع" و"الكلمة والشيء". ومن خلال النقد الداخلي يُواجه الواقع الإجتماعي، ضمن سياقه التاريخي، بما تدعيه مبادئه المفاهيمية، وذلك بغية نقد العلاقة ما بين الإثنين (المبادئ – الواقع) ومن ثم تجاوزهما معا (Horkheimer 1974, 182). ويورد هوركهايمرالتناقض داخل النظام البرجوازي مثالا على المنهجية الداخلية في النقد، فالنظام البرجوازي يعيش حالة

من التناقض بين أفكاره ومثله من جهة وبين الحقيقة الإجتماعية المعاشة داخل هذا النظام من جهة أخرى. ففي هذا النظام تحتل المثل العالمية العظمى(العدالة – المساواة – الحرية) موقع المركز في منظومته الفلسفية الأخلاقية والسياسية، ويدعي هذا النظام بوضع هذه المثل العالمية موضع الممارسة من خلال العمل على خلق الظروف المناسبة للتبادل الحر والعادل وذلك من خلال آليات السوق التي تؤدي إلى إيجاد توازن دينامي بين الطلب والعرض، وبين مصالح الفرد وندرة المصادر في المجتمع، ولكن النظرة النقدية لهذا النظام توضح كيف أن هذه المباديء العالمية تنقضها تبعات الممارسة [الفعلية] لاليات السوق الحر والمتمثلة في حقيقة اللاعدالة التي تسود هذه المجتمعات (Held 1980, 183).

من خلال النقد الداخلي للرأسمالية يتم تحويل المفاهيم المسيطرة على الإقتصاد إلى أضدادها، فالتبادل العادل ينقلب لآلية لإنتاج وتعزيز اللامساواة الإجتماعية، والإقتصاد الحر إلى سيطرة الإحتكارات، والعمل المنتج إلى إعاقة للعمل المنتج، والحفاظ على المجتمع إلى إفقاره وإضعافه. فالأيديولوجيا الرأسمالية الليبرالية، والتي تدعي الإنسجام بين المصالح الفردية والتقدم الإجتماعي، تضمر وتخفي جدليتها السلبية حيث أن الناس ومن خلال عملهم وبأيديهم ينتجون واقعا إستعبدهم ويستعبدهم بشكل مطرد ويعمل على إيقاع المزيد من المعاناة بهم.

تركز النظرية الإجتماعية التي يتم تطويرها بناء على استراتيجية النقد الداخلي على بحث وتحليل مظاهر العالم الإجتماعي في سياق حركته التاريخية، وتبدأ عملية النقد من

المفاهيم والمعايير المؤسسة للواقع حيث تقوم بتعرية مضمرات وعواقب هذه المفاهيم، ومن ثم تعيد فحص وتقييم المفهوم (وظيفة المفهوم الإجتماعية) على ضوء هذه المضمرات والعواقب. ويتم ممارسة النقد دوما من الداخل وذللك لتجنب الإتهام بكون المفاهيم المستخدمة في عملية النقد هذه تفرض معاييرا خارجية عن الموضوع. ونتيجة لعملية النقد هذه يتم إنتاج فهم جديد لموضوع النقد وفهم جديد للتناقضات الموجودة والإمكانيات الكامنة، وبهذا يتم تجاوز "الصورة الأصلية" لموضوع النقد ويصبح في حالة من السيولة (Held 1980, 184). يحلل الباحث الإجتماعي "موضوع النقد" الذي يتم التعامل معه كوحدة واحدة تتكون من حالة من التطابق والإختلاف معا، أي وحدة من الأضداد التي تحوي داخلها التناقض ومن ثم تتبدى المسافة أو الفجوة ما بين ما يدعيه موضوع النقد والحالة الفعلية الراهنة له، ومن خلال ممارسة النقد أيضا يمكن التوصل إلى الوعي بمحدودية هذا المفهوم لأن هذا المفهوم يفشل بمعياره الذاتي، ومن خلال هذا الوعي يتطور ليصبح مفتوحا على القابلية للتغيير الجذري. فالنقد الداخلي "يواجه الواقع –ضمن سياقه التاريخي– بالادعاءات التي تدعيها مبادئه المفاهيمية وذلك من أجل كسر العلاقة بينهما من ثم تجاوزهما معا" (Horkheimer194:182).

من خلال النقد الداخلي يتم تحويل المفاهيم إلى أضدادها، وتتم عملية التحويل هذه بشكل غير مجرد عن السياق الإجتماعي التاريخي. وترتكز في آلياتها على الكشف عن السلبية الملازمة للمفاهيم، هذه السلبية الناتجة عن تطورها [المفاهيم] التاريخي الذي يناقض إدعاءاتها حول

ذاتها وحول ما هو ممكن. من خلال مواجهة ما هو موجود بادعاءاته المبدئية فـــإن النظريـــة النقدية تحفاظ على مبدأ النفي Negation كمبدأ رئيسي. والنقد الأيدولوجي المبني على النقد الداخلي يتوصل إلى صفة وضعية (إيجابية)معينة، وذلك من خلال الأشارة إلى الحدود و من ثم إلى الإمكانيات الموجودة داخل النظام الإجتماعي الحالي وبالتالي إظهار وكشف التناقضات في الكلية الإجتماعية بين الأيديولوجيا والواقع .

النقد الداخلي عند ثيودور أدورنو

يعتبر مفهوم النقد الداخلي عند أدورنو الأكثر بلورة وعمقا عما هو عند باقي منظري مدرسة فرانكفورت. يستخدم أدورنو مفهوم "نفي التطابق" non-identity thinking للدلالة عما يسميه النقد الداخلي أو المنهج الداخلي. يقوم النقد الداخلي عند أدورنو على التأكيد على أن الفجوة، والتي عادة ما تكون مخفية أو منكرة، بين الموضوع (موضوع النقد) وما يـــدعيه هذا الموضوع أي الأداء الفعلي له، وهنا تأتي منهجية "نفي التطابق" أو "الجدل السلبي" لتعمل على كسر استحواذ الانظمة المفاهيمية conceptual systems على موضوع الظاهرة محل النقد. هذا الإستحواذ يجعل الظاهرة في حالة من الجمود، وعملية الكسر هذه تأتي مـــن خلال فهمنا المبني على إدراك الموضوع في سياقه الداخلي وإرتباطاته الداخلية مـــع غيـــره مـــن الأشياء. وبهذا يتحدد مجال عمل النقد الداخلي بين المفهوم وتحققـــه الإجتمـــاعي أي الحالـــة الواقعية والمعاشة للمفهوم، من خلال مواجهة المفهوم بالتناقضات التي أنتجها وينتجهـــا هـــذا

التحقق. في هذه المرحلة يتم جر الموضوع إلى حالة من السيولة (الهلامية) تفتحه على نـــوع من التعالي من خلال تجاوز صورة الموضوع التي يرسمها لنفسه. وعملية النقد الداخلي وإن كانت تتجه إلى **كشف فشل المفاهيم عن التحقق الفعلي، فإنها في الوقت نفسه تشـــير إلـــى الإمكانيات الكامنة وغير المتحققة لهذه المفاهيم**، وهنا يمكن أن نورد المثـــال التـــالي: فـــي المجتمع الذي نصفه بالمجتمع "الحر" والذي يعج بالتفاوت الإجتماعي فان التطابق المدعى بين المفهوم (الحرية) والموضوع (الواقع الإجتماعي) هو إدعاء باطل.

تهدف النظرية النقدية إلى إظهار التناقضات بين إداء المجتمع والأيديولوجيات المشرعنة لهذه المجتمعات. والأسس التي يبنى عليها النقد الإجتماعي مرتبطة بعامل الثقافـــة والزمن الإجتماعيين، لإن النقد الداخلي ينطلق من الواقع المعاش من حيث عدم إتساقه مع ما تدعيه أيديولوجيته وثقافته. والنقد الداخلي يهدف إلى التحرر والإنعتاق الإجتمـــاعي والغـــاء الإضطهاد الإجتماعي ولا يهدف إلى الوصول إلى حقيقة أخلاقية أنطلوجية، وصفة الإجتماعي في عبارة "النقد الإجتماعي" لا تشير فقط إلى موضوع النقد (المجتمع) وإنما أيضا تشير إلـــى أن النقد الإجتماعي هو ممارسة إجتماعية للإنعتاق والتحرر.

النقد الداخلي يتوجه إلى الأنظمة المفاهيمية السائدة بالنقد من خلال إستخدام هذه المفاهيم ضد ذاتها، ويكون محور هذه العملية آلية انتفاء التماثل أو التطـــابق Non-Identity بين المفهوم Concept وما يشير اليه هذا المفهوم Object. فمفهوم العدالة الاجتماعية فـــي المجتمعات الرأسمالية المبني على آليات "التبادل الحر" و"العرض والطلب" لا يتطـــابق مـــع

التحقق الاجتماعي لهذا المفهوم والمتمثل باللاعدالة الاجتماعية الناتجة عن عمل آليات السوق. وكنتيجة لكشف عدم التطابق هذا من خلال النقد الداخلي تبدأ مكونات الظاهرة، محل النقـــد، بالسفور والإنكشاف بعدما كانت مستورة.

بالإستناد إلى النموذج التحليلي والذي يتكون من مجموعة من المفاهيم الضرورية التي تتناسب مع قراءة لشريعتي كناقد للأيديولوجيا "السائدة" والمتمثلة بالثقافة الشيعية المحافظـــة، فإنه يمكن فهم دور الثقافة الشيعية الأيديولوجي، والذي تبدو العلاقة بين هذه الثقافـــة وفعلهـــا الأيديولوجي غير واضحة وذلك في ضوء العداء الظاهر بين هذه الثقافة والسلطة المجتمعيـــة من جهة وكون هذه السلطة تعتمد أساسا على الثقافة الغربية الحداثية كأيديولوجيا للهيمنة مـــن جهة أخرى. فعند النظر للأيديولجيا كنظام من الرموز الثقافية والتي تلعـــب البنـــى الرمزيـــة وعمليات إنتاج المعاني دورا مركزيا في إنتاج الفعل الأيديولوجي المهيمن، يمكننا فهـــم آليـــة عمل هذه الثقافة أيديولوجيا من خلال ما أقترح تسميته بالأيديولوجيا "الحاجزة" أو "الســـلبية"، ومفهوم الحاجزة يأتي من حقيقة كون الثقافة الشيعية التقليدية وإن كانت في حالة عـــداء مـــع النظام السائد إلا أنّ عدائيتها تلك ساهمت في إطالة عمر هذا النظام والوضع القائم مـــن خلال خلق حاجز – ومن هنا التسمية– أمام تكون وفعل أيديولوجيات أخرى إنقلابيـــة، وفـــي هـــذا الإطار يمكن موضعة العداء بين شريعتي وغالبية ممثلي المؤسسة الدينية. وأما صفة "السلبية" فهي تتعلق بكون الفعل الأيديولوجي لهذه الثقافة يقوم بالمساهمة في شرعنة الوضع القائم مـــن خلال قمع نشوء أيديولوجيات تعبر عن تهديد وتناقض حقيقي مع الوضع القائم.

ويتكامل مع هذه الرؤية للأيديولوجيا كنظام ثقافي تحليل غرامشي "للمعرفة الدارجـــة" والتي يعرفها كتراكم للمعارف الشعبية التي تشكل مرشدا للتعامل مـــع المواقـــف المختلفـــة، ورؤيته لها كمجال تنافسي بين الأيديولوجيا المهيمنة والأيديولوجيا المضادة للهيمنة وبالتحديد فيما يتعلق بالأسلوب المقبول "والشرعي" للحديث وبالتالي إنتاج الأفكار في المجتمع. ويلعـــب التأويل دورا محورياً في عملية إنتاج الأفكار وهنا يأتي دور مفهوم "التأويل النقـــدي" والـــذي يهدف أساسا إلى إكتشاف الأبعاد الأيديولوجية التي تحيط بعملية إنتاج المعـــاني والتفســـيرات السائدة (للتشيع)، وبالتحديد رؤية ريكور لتأويل التراث كنقد أيديولوجي في حد ذاته.

هذه المقدمات تشكل الإطار العام لفهم مادة أو موضوع النقد عند شريعتي، وأما دور مفهوم النقد الداخلي فهو يتعلق "بالمنهجية النقدية" وهي التعامل النقدي مع الأيديولوجيا –الثقافة من داخلها وتقويضها من خلال إظهار فشلها في تحقيق إدعاءاتها. وبالعودة إلى نقد شـــريعتي للتشيع فان هذا النقد مبني بالإساس على مواجهة إدعاءات التشيع مع الحقيقة الإجتماعية لهذه الإدعاءات، فالتشيع الذي نشأ كإحتجاج على السلطة السياسية لكونها غير شـــرعية وتمـــارس اللاعدالة الإجتماعية، أو "المظلوميات"، بالتعبير الشيعي التقليدي، هذا الإدعـــاء (المفهـــوم) لا يتماثل –حسب شريعتي – مع التحقق الإجتماعي للتشيع المحافظ الذي يشكل تبريرا وشرعنة للسلطة السياسية واللاشرعية للنظام البهلوي أو غيره من الأنظمة.

الفصل الثالث

النقد الداخلي عند شريعتي:التشيع في مواجهة ذاته

تقديم

يعتبر شريعتي التشيع الموجود– المنتشر إنحرافا تاريخيا عن التشيع الحق وأن هـــذا التشـــيع السائد متصالح مع الوضع القائم ومشرعن له، ومن أجل توضيح ذلك يقسم شـــريعتي تاريـــخ التشيع إلى مرحلتين:التشيع كقوة معارضة سياسية وتمرد على الوضع القائم ويرتبط تاريخيـــا بالإمام علي بن طالب ويعتبر شريعتي هذا التشيع بأنه هو "التشيع الحقيقي" ويسميه شـــريعتي "التشيع العلوي" نسبة إلى الإمام علي، وتحول التشيع من حركة ثورية إلى حركـــة مضـــادة للثورة، حيث تحول فيها التشيع إلى حليف للسلطة من خلال مؤسسة رجال الدين الذين تحالفوا

مع الطبقة الحاكمة وقاموا بشرعنة النظام الملكي من خلال تزييف وعـــي الجمـــاهير، هـــذه المرحلة ابتدأت بالعهد الصفوي ومن هنا أطلق شريعتي مسمى "التشيع الصفوي" علـــى هـــذا النوع من التشيع. لكي يقوم شريعتي بإعادة إكتشاف الإسلام الحقيقي، أي التشيع العلوي، فكان لا بد من اعادة قراءة للتاريخ والمفاهيم الشيعية ومن أجل القيام بعملية القـــراءة هـــذه أبتكـــر شريعتي منهجية نقدية أسماها "منهجية معرفة الإسلام".

منهج معرفة الإسلام: من الاجتهاد إلى التأويل

يقوم "منهج معرفة الإسلام" على منهجية تأويلية، وهذه التأويلية عند شريعتي تتأســـس علـــى كون العلاقة بين المفكر– العالم وموضوع البحث هي علاقة روحية وتعـــاطف فكـــري مـــع موضوع البحث، وكون المعنى "والحقيقة" مستور ومخبأ وبحاجة إلى الغوص العميق للوصول إلى هذه المعرفة. فهذه المعرفة يشبهها شريعتي بفهم وإدراك الناس للشعر والفن في مقابل فهم المختص الأكاديمي بالشعر والفن. وبناءا على هذا المنهج المعرفي بإستخدام "منهـــج معرفـــة الإسلام" يصل شريعتي إلى فكرة مهمة في بنائه النقدي تتمثل في التفريق بين رؤية الإســـلام كأيديولوجيا في مقابل رؤية الإسلام كثقافة، فالإسلام كثقافة لا يقصد بـــه شـــريعتي الثقافـــة بالمفهوم الأنثربولوجي أو السوسيولوجي وإنما الثقافة في هذا السياق بمعنى "الثقافـــة العاليـــة" ومن ضمنها العلوم الإسلامية كعلم الكلام والتفسير وغيرها من العلوم، وأما رؤيـــة الإســـلام

كأيديولوجيا فهي فهم للإسلام كمدرسة فكرية وعقيدة وحركة إنسانية تاريخيـــة ذات رســـالة أيديولوجيا تقوم على السعي لتحرير الإنسان، وإقامة المجتمع على أسس من العدالة، وليـــس كمجموعة من المعارف الدينية التقنية والمتخصصة، فالإسلام كثقافة هو الإسلام كما يفهمـــه رجال الدين وعلمائه وأما الإسلام كأيديولوجيا فهو الإسلام كمـــا يفهمـــه المفكـــر والمثقـــف (شريعتي 2004).

هذا التأسيس لشرعية المعرفة التي ينتجها المثقف أول من يستفيد منها شريعتي نفسه الذي كثيرا ما أتهم بكونه يفتقر إلى المعرفة الدينية "التقليدية" وبالتالي لا يعتبر مؤهلا للحديث عن أمور التشيع ودقائقه، ويبني شريعتي على هذا التفريق، تمييزه بين التشيع العلوي والتشيع الصفوي بإعتبار الأول تعبيرا عن فهم أيدلوجي للأسلام والثاني تعبيرا عن فهم ثقافي للإسلام، وأن لكلا الفهميين دورا أيديولوجيا إجتماعيا. يعود هذا المنحى التأويلي عند شريعتي إلى تأثره بالمستشرق الفرنسي جاك بيرك، خلال دراسته في باريس، من خلال مفهوم "درجة الدلالـــة" degree of signification عند بيرك، وقد فهم شريعتي مفهوم بيرك هذا بكونه يشير إلى العلاقة الدينامية ما بين الكلمات والمعاني، فعلى الرغم من كون الكلمات لها معان خاصة بها وملتصقة بها الا أن معاني الكلمات يمكن أن يتغير تحت ظروف وأوقات مختلفـــة (راهنمـــا 2000، 126)، حيث يمكن تحويل معاني الكلمات من معان سلبية تهدف للسيطرة والتزوير إلى معان تدفع نحو الثورة والوعي.

يمكن إعتبار "منهج معرفة الإسلام" نوعا من التنظير المعياري والذي يشكل أحد مكونات النظرية النقدية، حيث أن هذا المكون المعياري يمثل أحد نتائج نقد الوضعية والإمبريقية والتفريق ما بين العقلانية والعلمية. فالنظرية النقدية تهتم بالإجابة على أسئلة من نوع ما هي العدالة؟ أي أسئلة ذات طبيعة معيارية قيمية (Morrow 1994, 50-52)). يشير شريعتي في *منهج معرفة الإسلام* إلى البناء الأيديولوجي للإسلام بكونه مدرسة فكرية ("مكتب" حسب تعبير شريعتي) والتي يعرفها بكونها "مجموعة متناسقة من المفاهيم الفلسفية والمعتقدات الدينية والقيم الأخلاقية ومناهج عملية المترابطة فيما بينها وتشكل جسما متحركا وحيويا" (شريعتي 2004). وأما عن بنية هذه المدرسة الفكرية (الأيديولوجيا) فتتكون من رؤية للكون والحياة والتي تشكل بنية تحتية لكل من الأنثروبولوجيا الفلسفية وفلسفة التاريخ والسوسيولوجيا، وأما تعريف رؤية للكون والحياة world view فهي فهم الإنسان للوجود، و يضرب شريعتي مثلا عن علاقة الرؤية الكونية بالأيديولوجيا من شعرالشاعر الإيراني الشهير حافظ :

"بما أن مصيرنا قد قرر في غيابنا (رؤية للكون والحياة) وكان هذا المصير غير محبوبا من قبلنا، فلا تشكو (الأيديولوجيا)" (شريعتي 2004).

التوحيد كرؤية للعالم والحياة

يعتبر التوحيد عند شريعتي مفهوما مركزيا في البناء الأيديولوجي لأنه يحدد كل من فلسفة التاريخ والأنثربولوجيا الفلسفية والسوسيولوجيا، فالتوحيد عند شريعتي هو وحدة ما بين الحب والمعرفة، وهو منهجية للمعرفة تجمع بين روحية الفيلسوف باسكال وعقلانية ديكارت وبهذا فان هذه الرؤية التوحيدية لا تفصل بين الجانب الروحي والعقلاني للمعرفة الإنسانية. والتوحيد عند شريعتي هو الحالة الطبيعية الاولى الفاضلة للإنسانية التي سبقت الشرك (تعدد الالهة) وهذا على العكس من نظريات علم الإجتماع والانثربولوجيا الدينية والتي ترى في التوحيد تطورا لاحقا على العقائد الدينية التي ابتدأت بالالهة المتعددة ومن ثم انتقلت إلى التوحيد. والتوحيد عند شريعتي، يتعدى البعد اللاهوتي والميتافيزيقي والمتمثل بوحدانية الله إلى تشكيله لرؤية للعالم والحياة ذات بعد إدراكي وأداة للتحليل ونموذجا مثاليا، وكما أن التوحيد يتجاوز معناه التقليدي- وكذلك المقابل والنقيض للتوحيد أي الشرك يتجاوز معناه التقليدي- ليصبح له بعدا إدراكيا يتمثل برؤية العالم متنافرا ومتجزءا، فالتوحيد هو وحدة الأطروحات الثلاث (الله والطبيعة والإنسان) هذه الوحدة تتمثل في وحدة الإتجاه والإرادة والروح والحركة (شريعتي 1979، 82).

وأما فيما يتعلق بالتوحيد كنظرية في المعرفة فيستخدم شريعتي الجدل الفيزيائي حول أولوية الطاقة أو المادة في الفيزياء النظرية لمقاربته، ففي هذا الجدل يرى الماديون أولوية المادة وأن الطاقة هي النتاج والصورة المتحولة عن المادة، مقابل الذين يرون أن الطاقة هي المادة الأولية والأبدية للوجود وما المادة عندهم إلا تعبيرا مكثفا عن الطاقة. وهنا يشير

شريعتي إلى رأي اينشتين الذي يرى أن المادة والطاقة يتبادلان الهيئة والظهور ويشكلان تجليا لوجود ما فوق طبيعي، وهنا تكون الرؤية التوحيدية للمعرفة بوحدة اللامرئي والتبدي اللذين لا يمكن الفصل بينهما، ليصل بذلك شريعتي إلى منهجا ظاهراتيا في المعرفة فالعالم الظاهر مجموعة من الإشارات (الآيات) والعادات (السنن)، والحقيقة المطلقة وجوهر العالم خارج نطاق إدراكنا، وما نحن قادرون على إدراكه لا يتعدى الظهور المتبدي لحواسنا، والقرآن بحسب شريعتي يعطي قيمة إيجابية للظواهر فلا يعتبرها تخيلات ولا ستارا تغطى به الحقيقة.

إن العلوم، وبضمنها العلوم الإجتماعية، تتعامل مع الإشارات وآثار الوجود وليس الوجود نفسه، والقرآن الكريم حسب شريعتي يعتبر كل الحوادث والأشياء والعمليات في هذا العالم هي إشارات، والرؤية التوحيدية تلغي التناقض والفصل بين الإنسان والطبيعة والروح والجسد وهذا العالم وما يليه. التوحيد لا يقبل التناقضات القانونية والطبقية والاحتماعية والسياسية (شريعتي 1979، 82-87).

الرؤية التوحيدية في بعدها الإجتماعي ترى المجتمع لا طبقياً تغيب عنه اللاعدالة والعنصرية وذلك إتساقا مع البعد الميتافيزيقي للتوحيد المتمثل بوحدانية الله، وعلى النقيض من الشرك (الالهة المتعددة) الذي يؤسس للشرك المجتمعي الذي يتمثل بالمجتمع الطبقي والعنصرية الذي يرى شريعتي فيهما تعبير عن تعدد الالهة والصراع فيما بينها. والرؤية التوحيدية تحرر الإنسان من الهيمنة الإجتماعية وتربطه بالقوة الكونية وهي [الرؤية التوحيدية]

بذلك دعوة للثورة والتمرد ضد القوى المزيفة. وبهذا فإن "سوسولوجيا الشرك" تحليل نقـــدي واقعي للمجتمع الحالي الذي يعيش الحالة المنافية لليوتوبيا أي المجتمع التوحيـــدي، المجتمـــع المبني على الرؤية الكونية للتوحيد، فالإنسان الحديث – المعاصر كائن مغترب لكونه قد جرد من التوحيد، وسوسيولوجيا الشرك تقدم نقدا أيديولوجيا لدين الشرك، دين الخداع والشـــرعنة (شريعتي 1979، 32-33)

الانثربولوجيا الفلسفية عند شريعتي

إنّ من المكونات الفلسفية التي تشكل قاسما مشتركا للنظريات الإجتماعية بأيديولوجياتها المختلفة هو إحتواء هذه النظريات على مفهوم وتعريف للطبيعة الإنسانية، هذا إذا ما إستثنينا بعض منظري التيار المابعد حداثي. لعل التأثير الفلسفي الطاغي علـــى رؤيـــة شريعتي للطبيعة الإنسانية يعود للفلسفة الوجودية عند سارتر، وذلك بالرجوع الـــى إنحيـــاز الوجوديّة لفهم راديكالي للحرية المتاحة للفاعلين الإجتماعيين (Morrow 1994, 128). إعتبر شريعتي أن الوجودية تتفوق على غيرها من الفلسفات الغربية لكونها ذات إيمان راسخ بحقيقة كون بني الإنسان أحرارا وأنهم مسؤولين عن أفعالهم، وأسيادا في تكـــوين جـــوهرهم الإنساني، فالإنسان عند شريعتي مسؤول عن قدره ومصيره فالله خلق الإنسان حـــرا وعالمـــا ومبدعا، وبكونه يتمتع بهذه الصفات فالإنسان عند شريعتي ليس كائنا حقيرا عليه أن يشـــعر بالدونية أمام الله وإنما هو في موضع الشريك والصديق لله وحامـــل أمـــانته علـــى الأرض. والإنسان ذو بعدين: فهو مخلوق من الطين والروح الاهية، وهذه الطبيعة المزدوجـــة تمنـــح

الإنسان القدرة على الإختيار ومن ثم الحرية والعروج نحو روح الله أو الانحطاط نحو الطين وبهذا يكون مقررا لمصيره. والإنسان ثائر ومتمرد في جوهره إعتمادا على تمرده على أمـــر الله في بداية الخلق ومن ثم طرده من الجنة (شريعتي 1979، 88).

مفهوم السوسيولوجيا عند شريعتي

لا يفرّق شريعتي في مفهومه للسوسيولوجيا بين النشاط المعرفي لدراسة المجتمع من جهة والإلتزام الأيديولوجي والممارسة السياسية من جهة أخـــرى. فدراســـة المجتمـــع عنـــد شريعتي تهدف للوصول إلى تحقق الرؤية المثالية للمجتمع كما تقـــدمها المدرســـة الفكريـــة (شريعتي 2004). ويورد شريعتي تأريخا للسوسيولوجيا في سياق نقده للإتجاه الوضعي في العلوم الإجتماعية. فسوسيولوجيا القرن التاسع عشر كانت ذات طابع أيديولوجي واضح، هذا الطابع بدأ يخبو وذلك مع تبلور الإتجاه العام الذي يدعو إلى الفصل ما بين الأيديولوجيا والعلم حيث تمّ إبعاد السوسيولوجيا عن أي نوع من أنواع الإلتزام، وذلك من خلال تحديد لمجالهـــا المعرفي والمتمثل في دراسة الحقائق دون الالتفات إلى الاحكام القيمية.

والسوسيولوجي الملتزم عند شريعتي لا يمكن أن يكون موضوعيا ومنفصلا شـــعوريا عن موضوع بحثه ودراسته، ويورد شريعتي المثال التالي لتوضيح رؤيته فيما يتعلق بالإلتزام عند السوسيولوجي، فعالم الإجتماع الباحث في السوسيولوجيا التاريخيّة وعند تحديده للتفـــاوت الطبقي موضوعا للدراسة، فإذا ما وجد شواهد تاريخية على هذا التفاوت الطبقي فهذا يـــدعم

رؤية المجتمع كساحة للصراع الطبقي، وإذا لم يجد مثل هذه الشواهد فانه يبرر وجود هذا التفاوت. فالأيديولوجيا مثل "النظارات" الملونة تمنح الإنسان/ العالم القدرة على رؤية جوانب معينة للمجتمع وتحجب عنه رؤية جوانب أخرى (شريعتي 2004).

هذا التأكيد على تخليص العلوم الإجتماعية من البعد الأيديولوجي، جعل هذه العلوم تتحول إلى إسكلوكتية جديدة بعيدة وغريبة عن النسيج المجتمعي وبعيدة عن حياة الناس، وغير قادرة على نقد الحاضر الإجتماعي، وبالتالي سلبت القدرة على المساعدة في تقديم حلول لمشكلات هذا العالم، وهذا بدوره تسبب في تراجع وعي الناس الإجتماعي الذي كان يمكنهم من تحديد وفهم مسببات مآسيهم السابقة والحاضرة. وبالنتيجة أصبح الناس فرائس سهلة للتلاعب بعقولهم وخداعهم، وبهذا وتحت شعار "الموضوعية" تحول علماء الإجتماع والتاريخ لأدوات في أيدي القوى المسيطرة في المجتمع أعداء الناس، وبالتالي تحول العلم الحديث إلى خادم للرأسمالية، وتحول علم الإجتماع الحديث إلى الإكاديمية التي تمارس خلف الأبواب المغلقة بعيدا عن المجتمع، وأصبحت السوسيولوجيا وسيلة لإشباع الرغبات النفسية للاساتذة، وتسلية للطلاب هذا في أحسن الاحوال وأما في أسوأها فالسوسيولوجيا شريكا كاملا عبر المؤسسات البحثية في خداع الجماهير في الممجتمعات الغربية ونهب الأمم في المجتمعات الشرقية (شريعتي 2004).

فلسفة التاريخ عند شريعتي

إن من أهم المكونات للنظرية الإجتماعية بتنويعاتها المختلفة تقديمها رؤية للتاريـــخ وحركته ومحاولة وضع قوانين تحكم هذه الحركة، وهو ما يعبر عنه بفلسفة التاريخ وكـــذلك بلورة مفهوم فلسفي للانسان ودوره في حركة التاريخ وهو ما يعرف بالانثربولوجيا الفلسفية. وهذان المكونان يمثلان أكثر مكونات النظرية الإجتماعية تأدلجا ومعيارية. يرى شريعتي أن "الدين يشكل بعدا داخليا للطبيعة الإنسانية، هذا البعد الداخلي الذي يدفع ويحرك الإنسان نحـــو الحرية والوعي والابداع" (شريعتي، 1998) ولكن عبر التاريخ تحول الدين إلى العدو الأول للأنسان في بحثه عن الحرية والوعي والابداع "، وذلك عبر جهود معادية للإنسانية من خلال تشويه وتحوير الأبعاد الآلهية والوظيفة الإبداعية للدين وبالتالي إنقلـــب الـــدين مـــن محـــرر للإنسانية من سجنها الروتيني والبيولوجي للوصول به إلى حالة من السمو والتعـــالي. انقلـــب الدين إلى وظيفة تخديرية ووسيلة إلى شرعنة الوضع القائم والنظام الإجتماعي الراكد وذلـــك من خلال دور رجال الدين المزورين الذين عملوا على حبس الـــدين وقصـــره علـــى البعـــد الآخروي، أي مابعد الموت.

أما بالنسبة للإسلام بالتحديد فإن شريعتي رأى فيه "الثورة الأعظم في تاريخ البشرية" حيث كان هدف النبي محمد تخليص المجتمع الإنساني من الشرك (تعدد الالهة) واالمتمثـــل إجتماعيا بالتفاوت الطبقي والعرقي، وغيرها من الفروقات التي صنعها البشر بأيـــديهم. ولـــم يسلم الإسلام من مسيرة التشويه والتحوير وذلـــك بعـــد وفـــاة الرســـول﴿صـــلى اللهـــ عليـــه وسلم﴾ وبالتحديد على يد بني أمية الذين ساهموا بشكل فاعل فـــي تحويـــل الـــروح الثوريـــة

للإسلام إلى أيديولوجيا مشرعنة لإستمرار حكم السلالة الأموية، وبهذا تستمر المسيرة التاريخية لمعركة الدين ضد الدين: دين الشرك (تعدد الالهة) دين النخبة المسيطرة ومصالحها، ودين التوحيد دين النقيض لدين الشرك وتمظهراته الاجتماعية (شريعتي 1979، 108-109).

حركة التاريخ كما يراها شريعتي ذات معنى وهدف وليست عشوائية وليست منفصلة عن تاريخ الإنسان ذاته، فهي تمثل وتجسد حركة الإنسان وسعيه نحو تجدد وجوده وتكوين جوهره الإنساني. وللتاريخ عند شريعتي وجود موضوعي خارج الذاتية الإنسانية وفي حركته إبتداء في نقطة معينة وبالتالي يجب أن ينتهي عند غاية أو نقطة ما، فالتاريخ عند شريعتي تدفق للأحداث لا ينقطع وحركته محكومة بتناقض جدلي وصراع مستمر وهذا التناقض إبتدأ مع بدء الإنسانية ومجموع أحداث هذا الصراع هي التي تشكل التاريخ، والصراع والتناقض بين إبني آدم قابيل وهابيل يمثلان، حسب شريعتي، جبهتين متناقضتين ومتواجدتين بإستمرار على طوال التاريخ، وهما جبهة الحاكم والمحكوم والعدالة والإستغلال، وبالإضافة إلى كونهما يمثلان نمطين للملكية: هابيل يمثل الإشتراكية البدائية وقابيل يمثل الملكية الفردية والإحتكار. ويشكل مقتل هابيل على أيدي قابيل ذروة هذا الصراع ونهاية حالة الإشتراكية البدائية وإختفاء النظام الإنساني الأصلي للعدالة الإجتماعية. وهذا يدشن أيضا بداية صراع الدين ضد الدين: دين التوحيد ودين الشرك، دين التوحيد الذي يمثل أيديولوجيا هابيل والذي يتعدى مفهوم

الوحدانية فيه من عبادة إله واحد إلى قيام المجتمع الواحد الذي تسوده المساواة والعدل، ضد دين الشرك الذي يتجسد إجتماعيا بالتعدد الإجتماعي: تعدد الطبقات والاستغلال (شريعتي 1979، 108-109).

وتستمر حركة التاريخ هذه المبنية على الصراع والحركة والتناقض الجدلي حتى الوصول إلى الثورة الحقيقية والتي تنهي حالة الصراع هذه، وأما عن دور الإنسان في حركة التاريخ فإنّ الإنسان عند شريعتي قادر على القيام بتسريع حركة التاريخ هذه وذلك بالإستناد الى المعرفة والعلم (شريعتي 1971، 82-87).

إنّ أحد الأبعاد الأساسية في الرؤية الجدلية لحركة التاريخ عند شريعتي، يتمثل في التناقض والصراع بين دين التوحيد ودين الشرك. هذا الصراع الذي لم يتم حسمه ويتكرر حدوثه فالمعارك الأيديولوجية كانت دوما معارك الدين في مواجهة الدين، وبناءًا على تحليله لتاريخ الأنبياء فإن العقبة الأهم أمام جهودهم الإصلاحية كانت تتمثل بالدين (المرتبط بالوضع القائم) وليس العداء من خارج الدين.

نظرية الدين ضد الدين عند شريعتي

يتاسس النقد الداخلي للتشيع والمقابلة بين التشيع العلوي والتشيع الصفوي عند شريعتي على رؤيته وتحليله لتاريخ الأديان حيث قام بدراسة كل الديانات التوحيدية اضافة للبوذية والزرداشتية، واستنتج شريعتي من هذه الدراسة **أن** الدين كان دائما في حالة صراع وتناقض ليس مع اللادين وانما مع دين اخر (شريعتي 2000، 19)، وأن الدين كان دائما تعبيرا وأداة

للصراعات المجتمعية، أي كان دوما ذو دور اجتماعي. وبناءا على هذه الرؤية لتاريخ الـــدين ودوره الإجتماعي يرى شريعتي أن الدين إما أن يقوم بوظيفة الأيديولوجيا المحركـــة للثـــورة للوصول للعدالة والمساواة، وإما أن يقوم بوظيفة تبرير السيطرة والاستغلال فـــي المجتمـــع، فعبر التاريخ كان ظهور الأنبياء ضمن ثورات دينية ضد الدين المؤسس الحاكم وبالتالي فـــإن هذا الظهور كان تعبيرا عن ثورة إجتماعية جذرية، حيث أن الدين الثوري يمثل نفيا ونقيضـــا للدين المشرعن في كل بعد من أبعاده.

عبر التاريخ فإن دين الشرك تواجد بشكل ملازم وبشكل مواز لدين التوحيد، وعبر التاريخ لم ينته هذا التواجد إلى يومنا هذا، فالتوحيد بالإضافة إلى بعده الميتافيزيقي من حيـــث الإيمان بالله فإنه حسب شريعتي يحوي بعدا دنيويا وماديا يتمثل في وحدة الإنسانية والمتمثلـــة في العدالة والمساواة بين البشر جميعا. يشير شريعتي إلى كون القوة المضادة للتوحيد بمعنـــاه العام تتشكل بالأساس من قوى "الشرك الديني" وليس من قوى الإلحاد أو اللادين، ويستشـــهد على هذا بالرجوع إلى تجربة النبي موسى حيث كان في مواجهة دعوته التحرريّة كـــل مـــن "السامري" وهو واعظ ورجل دين، بالإضافة إلى "بلعم" الذي كان من كبـــار الكهنـــة. وفـــي التجربة الإسلامية فإن محاربة الإسلام كانت تحت شعار ديني: الشرك ضد التوحيـــد: الـــدين ضد الدين وذلك من قبل قريش، وفيما بعد الدين ضد الدين: بنو أمية وعلي بن أبي طـــالب. ويفرق شريعتي بين الدين الثوري الذي يمنح المؤمن به القدرة على نقد الحياة في كل أبعادها المادية والروحية والإجتماعية، ودين الشرعنة: الذي تتركز جهوده في شرعنة والدفاع عـــن

الوضع القائم من خلال إستخدام المعتقدات الغيبية التسليمية، وبالتالي وبإسم الدين يدفع الناس للإيمان بكون الحالة الإجتماعية الراهنة لا مفر منها لأنها تعبير عن إرادة الله وقدره الذين لا إنفكاك لهما، ويشير شريعتي إلى أن أهم تبعات العقيدة القدرية هي إلغاء مسئولية الإنسان في إختيار والتأثير على وضعه التاريخي (شريعتي 2000، 24–29).

يرى شريعتي أنّ منشأ وأساس دين الشرك هو منشأ إقتصادي يتعلق تحديدا بملكية الأقلية مقابل الأغلبية المستغلة، وبسبب هذا الوضع الإقتصادي وحفاظ هذه الطبقة المالكة على تفوقها وتميزها، فإنها تستخدم الدين (دين الشرك) من أجل الحفاظ على مصالحها وديمومة وضعها، وذلك من خلال إشاعة مفهوم القدرية الذي بدوره يشيع حالة من التخدير والإستسلام الداخلي والغاء المسؤولية في المجتمع. وآلية عمل "دين الشرك" تقوم على بعدين: ظاهر ومستور، فالبعد الظاهر فهو العبادة والبعد المستور يراه شريعتي أكثر خطورة وهو الشرك المتخفي بقناع التوحيد، فعندما يُحسم الصراع المجتمعي لصالح دين التوحيد ويهزم "دين الشرك، فإنّ الدين المهزوم يستمر بدوره من خلال تحول رجال الدين الى كهنوت للدين الجديد: دين التوحيد، وذلك من أجل محاربة وتخريب للدين من داخله (شريعتي 2000، 36).

"التشيع العلوي" و "التشيع الصفوي"

على الرغم من أن شريعتي في كتاباته الغزيرة لا يذكر مفهوم النقد الداخلي صـــراحة والإشارة الوحيدة إلى مدرسة فرانكفورت ومنظريها والتي قدر لي أن التقطتها هي إشارته إلى كتاب هربرت ماركوزه *الإنسان ذو البعد الواحد*، إلا أن القاريء لأعمال شـــريعتي وكتابـــاته يرى تقاربا أو تجاذبا affinityبين كتاباته الإجتماعية والسمات الأساسية للنظريـــة النقديـــة: وذلك من حيث الإعتماد على منهجية تأويلية لدراسة المجتمع ونقد المنهج الوضعي، بالإضافة إلى إرتباط النظرية النقدية بنوع من التنظير المعياري كأساس للنقد الإجتماعي وتقديم آفـــاق تحررية للمجتمع (بن حبيب 1986، 1)

أما فيما يتعلق بالتحديد بإستراتيجية النقد الداخلي كما تبلـــورت واســـتخدمت عنـــد مدرسة فرانكفورت ومدى مشروعية مقاربتها بمشروع علي شريعتي النقدي، فإن شرعية هذه المقابلة تنبع من التشابه العام بين كل من أعمال شريعتي وأعمال منظري النظريـــة النقديـــة، وإشارة بعض الكتابات التي تناولت النظرية النقدية والنقد الداخلي إلى وجود تشابه بين هـــذه المدرسة وبعض التمظهرات النقدية المحلية وخاصة لاهوت التحرر في أمريكـــا اللاتينيـــة، ورؤية سوزان بك مورس لكتابات بعض المفكرين في المجتمعات الإسلامية كنوع من النقـــد الداخلي الذي يستند إلى الإسلام كمعيار لنقد الأيديولوجيات الإسلامية فيما يشابه النقـــد الـــذي وجهه المدافعين عن العقل– في النظرية النقدية الغربية–" لعقلنة المجتمع " باسم العقل نفسه (Buck-Morss 2003, 46-47).

إن المعنى العام والاساسي للنقد الداخلي هو أستخدام فلسفة ما أو أيديولوجيا ما ضد نفسها من خلال الكشف عن الفجوة والتباين بين الأفكار المدعاة والمؤسسة لها مع وظيفتهـــا الفعلية في إعادة إنتاج القهر والإستغلال، وهذا المعنى يمكن رؤيته وتشخيصه بوضوح فـــي كتابات شريعتي وبالتحديد مفهومه للتشيع العلوي والتشيع الصفوي والدين ضد الدين وبشـــكل عام في كامل كتاباته النقدية والمتمثلة في تحليله لدور الدين كأيديولوجيا للهيمنة.

منهجية التحليل النقدي الداخلي

النقد الداخلي هو إستراتيجية لممارسة نقد الأيديولوجيا لأجل تحقيق التحرر الإنساني بحيث يتحول المجتمع الحالي إلى مجتمع يكون الإنسان فيه قادرا على إشباع حاجاته الحقيقية وقواه الكامنة. ومن أجل فهم آلية عمل النقد الداخلي يجب علينا ان نفهم أولا الجذور المعرفية التي تؤسس له والمتعلقة أساسا برفض المنهج الوضعي لدراسة المجتمعات، وبالتحديد رؤيـــة المجتمع الإنساني على أنه مجموعة من الحقائق والأحداث والمؤسسات المنفصلة بعضها عن بعض، وأن هذه الحقائق والمؤسسات الإجتماعية منفصلة عن معرفة ورؤية الناس لها، وكذلك على مستوى البعد المعرفي من حيث إعتبار المفاهيم المستخدمة في دراسة المجتمـــع مجـــرد أدوات نعرفّها بالطريقة التي نراها مناسبة وكون المفاهيم المستخدمة في الدراسة وصفية بحته (التفريق بين الحقيقة والقيمة).

بناءا على رفض الوضعية كمنهجية للدراسة الإجتماعية، فإن النظرية النقدية تـــرى أنّ معرفة الحقائق الإجتماعية تتشكل إلى حد ما بالعقائد والمعارف والمعايير الموجـــودة فـــي المجتمع، ولا يمكن الفصل بين الحقيقة الإجتماعية والقيمة المرتبطة بهـــا (Geuss 1998). ومن هنا فإن المؤسسات الإجتماعية المختلفة (الدين مثلا) يجب رؤيتها ضمن علاقتها بنموذج مثالي لها (مفهوم) والذي تحاول هذه المؤسسة الاقتراب من تحقيقه للوصول إلى تحقيق الحياة الجيدة. وإكتشاف هذا المفهوم المثالي لا يتم إلا بجهد بنائي نظري معقد يتطلب مـــن البـــاحث الدخول إلى تاريخ المؤسسة ودراسة وتحليل الطرق التي فهم بها الناس فـــي الماضـــي هـــذه المؤسسة و الآمال والقيم التي إرتبطت بها وما آلت اليه هذه الآمال والقيم. وبالتالي فإن الناقد الإجتماعي يختار مفهوما لمؤسسة معينة ويحدده ومن ثم يصادم ويواجه المؤسسة كمـــا هـــي موجودة الآن مع هذا المفهوم المثالي، ونتيجة لهذه المواجهة تظهر إنحرافات وفروقات ما بين الوقع والمفهوم المثالي (Held 1980). ويمكننا رؤية نقد العقلنة كمثال على إستخدام النقد الداخلي في النظرية النقدية، فالعقلانية التي تعيشها المجتمعات الاوروبية ليســـت إلا نســـخة مشوهة من العقلانية الحقة وقد أطلق على هذه العقلانية إسم "العقلانية الأداتية" وهذه العقلانية الأداتية تلعب دورا أيديولوجيا من حيث كونها تشرعن لحالة اللاعدالة والاستغلال الطبقي في هذه المجتمعات الراسمالية المتقدمة من حيث انها ترى في النشـــاط الاقتصـــادي فـــي هـــذه المجتمعات نشاطا "عقلانيا " من ناحية بحثه عن الوسائل الفعالة لتنظيم هذا النشاط ومن هنـــا الوصف بالأداتية، فالعقلانية بهذا المعنى تمثل إنحرافا وإختلافا عن مفهوم "العقـــل " القـــديم

(الاغريقي) الذي كان يحوي بعدا معياريا أخلاقيا أي مفهوما للحياة الجيدة، وبالتالي تحـــولت العقلانية من مصدر للتحرر الإنساني إلى وسيلة للسيطرة والهيمنة على الإنسان (Honneth 2004, 343-350).

إن شريعتي وبالإعتماد على نفس الاستراتيجية النقدية –ولكن ضمن سياق ثقافي مغاير تماما للسياق الثقافي للمجتمعات الرأسمالية المتطورة وهو السياق الثقافي للمجتمعـــات الإسلامية المابعد كولنيالية –يقوم بتحليل لآلية شرعنة السلطة والسيطرة على الإنســـان فـــي إيران تحت حكم رضا شاه بهلوي ويصل في تحليله إلى أن التشيع المشـــوه والـــذي أســـماه "التشيع الصفوي" هو المحور الأساس المشرعن لحالة السيطرة هذه، وبإستخدام لإســـتراتجية النقد الداخلي يفرق شريعتي بين هذا التشيع المرتبط بشرعنة السلطة والتشيع الحقيقي ("التشيع العلوي") الذي يحتوي على كل امكانيات السعي نحو العدالة والتحرر والمساواة الإجتماعية.

يمكن فهم رؤية شريعتي للدور الذي يلعبه التشيع كأيديولوجيا للهيمنة في المجتمع الإيرانـــي بالرجوع إلى مفهوم التأويل النقدي. فالتأويل النقدي يضع المعاني والتفسيرات السائدة للتشـــيع موضع شك لأنها تلعب دورا أيديولوجيا سلبيا يتمثل بشرعنة للسيطرة والهيمنة، وبـــالرجوع إلى نشأة التشيع الأولى يقوم شريعتي ببناء نموذج مثالي (بحثيا ومعياريا) للتشـــيع ويســـميه التشيع العلوي، ومن المهم هنا التذكير بأن عملية بناء النموذج المثالي للتشيع هـــي عمليـــة تركيبية –بنائية وسلبية: من حيث انه ليس المقصود بالبحث التاريخي ضمن استراتيجية النقد الداخلي البحث عن الحقيقة التاريخية كما يقوم به عالم التاريخ، وإنما البحث التاريخي بمعنى

إستقصاء للمعاني التي أعطاها الناس للتشيع سابقا. وهي سلبية بمعنى أن النمـــوذج المثـــالي للتشيع هو ما ينافي صفات التشيع الحاضر وليس تحديد لجوهر أو حقيقة التشيع، وهنا تكمـــن بنائيته.

يحلل شريعتي الأبعاد الإجتماعية–النفسية للثقافة الشيعية المسيطرة وذلك بإرتباطها بعلاقات القوة الإجتماعية وكونها تدخل ضمن نظام السيطرة الإجتماعية والسياسية، وهذا مـــا يجعل هذه الثقافة تلعب دورا أيديولوجيا حسب محددات جيدنز السابقة الـــذكر للأيـــديولوجيا. يعتبر شريعتي أن التشيع يقوم بهذا الدور بطريقة خفية وبدون أن يمكن الربط المباشـــر بيـــن التشيع والسلطة والهيمنة. وهذا يتضح من تحليله لآلية عمل دين الشرك الذي يعرفه شريعتي بكونه الدين المشرعن والمتواطئ مع الوضع القائم. فهو يلعب هذا الدور متخفيا بقناع التوحيد (شريعتي 2000). تتسق هذه الرؤية للوظيفة الأيديولوجيّة للتشيع عند شريعتي مع مفهـــوم الأيديولوجيا كنظام ثقافي يتكون أساسًا من نظام من الرموز الثقافية التي تلعب دورا ذا طبيعة إدراكية أساسا: يعمل على مستوى رؤية العالم وتفسيره.

إنّ إرتباط التشيع كأيديولوجيا الوضع القائم بالدولة الصفوية عند شريعتي هو إرتباط حقيقي ومجازي فهو حقيقي من ناحية المدونات الشيعية الكبرى قد تمت كتابتهـــا فـــي هـــذا العصر حيث تمت عملية كتابتها بروح دين السلطة ويمكن إعتبار محمد باقر المجلسي وكتابه **بحر الأنوار** النموذج المثالي لادبيات التشيع في هذه الفترة، والتي يرجع اليه شريعتي كـــثيرا

في نقده للتشيع الصفوي. وأما مجازية هذا الارتباط فلكون شريعتي يعيد كل جـــانب أو بعـــد سلبي للتشيع إلى هذه الفترة ويسميها باسمها.

يبدأ شريعتي في تحليله للتشيع الصفوي بالقول: "لا يوجد دين في تاريخ البشر حدثت مسافة بين واقعه الموجود وحقيقته الاولى بقدر الدين الإسلامي"(شريعتي 117،1996)، وهذه المسافة عنده هي المسافة التي تمثل التحول في التشيع من "فهـــم تقـــدمي للإســـلام مضـــاد للارستقراطية والطبقية والعرقية... [وكون] التشيع حركة لمواجهة إنحراف المسيرة الإسلامية عن أهدافها الإجتماعية المتمثلة بالعدالة والمساواة من خلال التسلل الواعي وغيـــر الـــواعي للعناصر العرقية والطبقية"، وصولا إلى "قبول الإسلام كإيمان غيـــبي وميتـــافيزيقي ومنـــح الإستقرار للنظام الطبقي" (شريعتي 1996، 64). يبلور شريعتي مجموعة من التمظهرات المرضية التي أصابت التشيع بتحوله التاريخي هذا ويعـــزي اليهـــا دائمـــا دورا أيـــديولوجيا مشرعنا للوضع القائم ، ومن هذه التمظهرات:

أولا: العدل والامامة

يؤكد شريعتي أن التشيع نشأ كحركة إحتجاج إجتماعي–سياسي ضد الظلم الإجتماعي (اللامساواة والاستغلال) وضد الإستبداد السياسي ولهذا إستند التشيع إلى مبـــدأين، "العدالـــة" و"الإمامة". "فالعدالة" عدالة توزيع الثروة داخل المجتمع ومحاربة التفاوت الطبقي، والعدالـــة تعبير إجتماعي عن عدالة الله الذي خلق هذا العالم والوجود، وتجلٍ لإرادتـــه وبالتـــالي فـــإنّ

المجتمع الذي لا يقوم على العدل "يكون مجتمع مريض ومضادا لله و للدين ومضادا للتشيع". ومن هنا يتسق مفهوم الامامة مع العدل، "فالإمامة" ظهرت لتغيير نظام الحكم في المجتمع وإستبداله "بقيادة ثورية إنسانية" لقيادة الناس نحو بناء مجتمع يجسد الدين الذي يقوم على العدل.

الذي حدث لهذان المفهومان أن العدل تحول إلى بحث فلسفي وميتافيزيقي يتعلق بصفات الله حيث أبعد مفهوم العدالة عن المجتمع والسياسة، وأما الإمامة فتحولت الى الإيمان بأثني عشر شخصية مقدسة وخارقة، تحتكر العلاقة المباشرة مع الله ويقومون بدور الوساطة بين الناس والله (شريعتي 1996، 65-67). وبالتالي نسبت للأئمة صفات خارقة: فالإمام علي قام بتمزيق أفعى هرب من مواجهتها أهل مكة وهو رضيع في بيت ابي طالب، والإمام الرضا يستطيع ان يحول رسم للأسد إلى أسد حقيقي ويجعله يفترس أعداءه (شريعتي 1996، 58-59).

ثانيا : الانتظار

يعتبر شريعتي أنّ الإيمان بالغيبة (غيبة الإمام المهدي الإمام الثاني عشر عند الشيعة) أسس لمجتمع سكوني ومستسلم لكل أنواع الظلم والإستبداد، فما دام الإمام العادل)المهدي) غائبا فلا يملك المجتمع سوى الإنتظار: إنتظار عودته إلى المجتمع لاقامة العدل فيه. ففي عصر الغيبة الكبرى، والتي تبدأ من القرن الثالث الهجري وتدوم إلى ما شاء الله، يعيش الإنسان المؤمن بالتشيع بفلسفة حياة مذلة ولا إنسانية ومعارضة للمسؤولية

الإجتماعية. والإيمان بالغيبة، والايمان بالانتظار والإيمان بمخلص غائب يشكلان أقوى سلاح للدفاع عن الوضع الراهن وقبوله مهما كان فاسدا، بل أن الناس يرون في الفساد والظلم المجتمعي وإنتشارهما من الأمور التي تقرب رجوع وظهور المخلص المنتظر. وللغيبة الكبرى علاقة بمفهوم آخر في التشيع وهو "التقليد"، فبما أن الإمام الغائب يشكل مركز وصاحب السلطة السياسية والفقهية، فعلى الشيعي الرجوع إلى الأحاديث المروية عنه، وعليه أن يختار فقيها يقلده وبهذا تم التأسيس للسلطة المعرفية للمؤسسة الدينية، التي تجاوزت الصلاحيات الفقهية إلى سيطرة دينية معرفية كاملة، والإنتظار بهذا المعنى يسميه شريعتي الإنتظار السلبي.

وأما حقيقة مفهوم الإنتظار فهو عند شريعتي نوع من الإيمان بالحتمية التاريخية لإنتصار العدالة وقيام الثورة الإسلامية العالمية، التي ستقوم ببناء المجتمع الإنساني على أسس العدالة والحرية والمساواة، والإنتظار هو فلسفة لرفض الواقع الراهن، والإنتظار يمنح البشر مفهوما يوتوبيا للمستقبل، وأنّ هنالك مايستحق توقع حدوثه. وفي هذا السياق يورد شريعتي مقولة لسان سيمون تتعلق بغياب حالة الأمل الإنساني: "مع الاسف ان الإنسان اليوم في الحياة الاستهلاكية الدنسة ضيقة الافق عابدة الحاضر السائد في الغرب، لا ينتظر أي شيء قط الا المترو" (شريعتي 1996،ـ 149). والانتظار بهذا المعنى عند شريعتي يعني أن يكون الإنسان دوما مستعدا للمعركة هو نوع من التفكير السلبي الرافض للواقع.

ثالثا: الزهد والتقشف

يعتبر شريعتي أن الإتجاه إلى الإهتمام بما بعد الموت وإهمال الحياة(ما قبل الموت) هو خديعة من قبل المتحالفين مع طبقة "كانزي الذهب"، فبإسم الدين (الزهد) دفعوا الناس إلى تحمل لمصيرهم التعس والصبر عليه، فالدين التخديري الذي ينسيك الدنيا ويهدمها حتى تكون حياتك في الآخرة عامرة، ويبرر الفقر والجوع على أساس أن الجائع حبيب الله، وأن الرسول (صلى الله عليه وسلم) كان يربط بطنه بحجر من شدة الجوع فعلى جياع العالم ان يكون شاكرين في جوعهم وممتنين لاولئك الذين كانوا سببا في جوعهم، ولسان حال هؤلاء "إلق اللقمة التي في يدك لتحصل في الاخرة على لقمة الذ" (شريعتي 1996، 63).

وأما الزهد "الحقيقي" حسب شريعتي فهو نوع من التقشف الثوري ونزعة مضادة للإستهلاك والحاجات الكاذبة، والزهد بهذا المعنى عند شريعتي هو من الضرورات النفسية للثائر الإجتماعي لضمان بقائه إنسانا وفيا لمبادئه وصموده وعدم إنحرافه. فعلى الثائر الإجتماعي حسب شريعتي أن "يقيم حياته على مبدأين حتى تبقى حياته الإجتماعية والعقائدية راسخة [وهذين المبدأين]: ألا يملك شيئا حتى لا يتحول إلى محافظ من أجل ان يحافظ عليه، والثاني ألا يكون راغبا في شيء حتى لا ينزلق من أجل كسبه" (شريعتي 1996، 103-104).

ويستمر شريعتي في بناء ثنائيته النقدية بالتعرض إلى مجموعة كبيرة من المفاهيم العقائدية للتشيع ويقوم باعطائها طابعا مثاليا ومن ثم مواجهتها مع الواقع ليصل إلى الفجوة ما بين هذه المفاهيم وصورتها المعاشة.

الإستنتاجات والخاتمة

لقد تبلورت الفكرة الأولية لهذه الدراسة بمحض الصدفة عندما كنت أطالع في أحد الكتب التي تقدم إستعراضا للمنهجيات البحثية للنظرية النقدية، وكان من ضمن هـــذه المنهجيـــات النقـــد الداخلي والذي شكل المنهجية الاساس لنقد الأيديولوجيا الرأسمالية–الليبرالية لفترة طويلة عند

منظري النظرية النقدية، وكان مما أثار إهتمامي كون هذه المنهجيـــة تتعامـــل بالنقـــد مـــع الأيديولوجيا والثقافة السائدة من الداخل، وبالتالي رأيت فيها أملا لتطوير سوسيولوجيا ناقـــدة للمجتمعات الإسلامية بما يتوافق مع ثقافة وشخصية هذه المجتمعات والتي تعاني – أي هـــذه المجتمعات– من اشكالية عدم فاعلية السوسيولوجيا الأكاديمية في دراستها لكونها متهمة دوما بكونها غريبة عنها.

وأما السبب الثاني لإهتمامي بالنقد الداخلي تحديدا وبالنظرية النقدية بشـــكل عـــام، فيتعلق بالنقد الموجه للإتجاه الوضعي في النظرية الإجتماعية، هذا النقـــد الـــذي يـــرى فـــي الوضعية ذات دور أيديولجي يتمثل بمساندة الوضع القـــائم، وذلـــك عـــبر تغييـــب الإطـــار الأيديولوجي من ثم الممارسة السياسية عن البحث الإجتماعي، وما يترتب على هذا النقد مـــن الإعتراف "بالمكوّن المعياري" كمكون شرعي في النظرية الإجتماعية، هذا المكوّن الذي يشمل الفلسفة السياسية والانثربولوجيا الفلسفية، والذي يشكل معيارا وموقعـــا يتـــم تـــوجيه النقـــد الإجتماعي بالإستناد إليه.

وبناءا على ما تقدم حاولت تقديم قراءة لأعمال شريعتي، وبالتحديد نقده للتشيع كثقافة وأيديولوجيا سائدة، من خلال الإستفادة من مفهوم النقد الداخلي عند النظرية النقديـــة، وربمـــا كان السؤال الأهم لهذه الدراسة: هل يمكن اعتبار نقد شريعتي للتشيع بمثابة نقدا داخليا كمـــا تمت بلورة هذا المفهوم في النظرية النقدية؟ وللاجابة على السؤال كـــان لابـــد مـــن تقـــديم إستعراض للتعريفات والجوانب المختلفة لهذا المفهوم، والتي يمكن تلخيصـــها بكـــون النقـــد

الداخلي هو مواجهة الأيديولوجيا السائدة مع ذاتها وبالتالي الكشف عن التناقضات الداخلية من خلال تحليل نقدي للمفاهيم والمعايير المؤسسة للواقع ومن ثم تعرية وكشف ما تستره وتخفيه هذه المفاهيم والمعايير وما تقوم به من دورأيديولوجي. ويتم ممارسة النقد دوما من الـــداخل وذللك لتجنب الادعاء بكون المعايير المستخدمة في عملية النقد تفرض معـــاييرا غيرملائمـــة وخارجيّة عن موضوع النقد، ونتيجة لعملية النقد هذه يتم التوصل إلى فهم جديـــد لموضـــوع النقد وفهم جديد للتناقضات الموجودة والإمكانيات الكامنة غير المستغلة لهذه المفاهيم .

هذه الرؤية للنقد الداخلي تماثل إلى حد بعيد ما قام به شريعتي من نقد للثقافة الشيعية ودورها الأيديولوجي المساند للوضع القائم وإعادة إنتاجه، حيث عمل شريعتي علـــى تقـــديم تحليل لمفردات هذه الثقافة من خلال إبراز البعد الأيديولوجي لها، والـــذي يمكـــن تلخيصـــه بالإرتكاز على ايجاد حالة من السكون والإستسلام المجتمعي للوضع القائم، والإرتهـــان إلـــى حالة الإنتظار للمخلص (المهدي)، وبالتالي إلغاء اي دور للفعل الإنساني في الســـعي نحـــو التغيير والانعتاق، وهذا ما أسماه شريعتي "بالتشيع الصفوي" في مقابل "التشيع العلوي" الـــذي يمثل الأيديولوجيا المضادة للهيمنة والداعية إلى مســـؤولية الإنســـان الكاملـــة عـــن وضـــعه التاريخي.

وبناءا على هذه الملاحظات العامة حول النظرية النقدية وجدت أن اعمال شـــــريعتي تتشابه بشكل كبير مع هذه النظرية، من حيث كون شريعتي قدم نقدا حثيثا للأيديولوجيا الدينية والمتمثلة في التشيع السائد في المجتمع الإيراني من داخل المنظومة الأيديولوجية نفسها، وكان

هذا الميل نحو النقد الداخلي لشريعتي مبنيا على مقدمات منطقية بالنسبة لشريعتي. فقد أدرك شريعتي بعين الباحث الإجتماعي القريب من مجتمعه دور التشيع في الحياة الإجتماعية الإيرانية ومدى تغلغله في البناء النفسي والثقافي للإيرانيين ومن هنا رأى الفشل الذريع الذي منيت به الحركات الأيديولوجية المناوئة للتشيع وخاصة اليسار الإيراني الذي بقيت أطروحاتها نخبوية وغير ذات تأثير جدي في المجتمع الإيراني.

وثاني هذه المقدمات تتمثل في رؤية شريعتي لدور التغريب الثقافي التخريبي، والذي إرتبط بالإستعمار الاوروبي لآسيا وإفريقيا، وضمن هذا الإطار كان إهتمام شريعتي بأعمال فانون وترجمته *لمعذبي الأرض* للغة الفارسية، وكان من المنطقي بالنسبة لشريعتي وجوب "العودة إلى الذات" من أجل مقاومة ثقافة التغريب الملازمة للاستعمار وبالتالي مقاومة الإستعمار نفسه. ولعل العرض الذي يقدمه أبو الحسن بني صدر للنقاشات التي كانت دائرة بينه وبين علي شريعتي في باريس عام 1963 يساهم في توضيح الجدل الذي كان دائراً حول الإطار الأيديولجي المناسب لعملية التغيير الإجتماعي، حيث تشير هذه النقاشات إلى التوصل إلى القناعة بعجز "القيادات التقليدية"، وبالتحديد القيادات الدينية، عن القيام بدور قيادة حركة التغيير المجتمعي في إيران، وذلك لكون هذه القيادات ما زالت متمسكة "بصيغ حضارية وثقافية قديمة" من جهة، ولكونها تتعرض وتعرضت لعمليات قمع وتشويه مستمرة وبالتالي "سلبت إمكانيات النشاط الفكري والعملي المبدع". وأما فئة المثقفين فإنهم يعبرون عن أيديولوجيات تبرر سلطة الغرب، بهذه الصورة أو تلك، وهي حامية للصيغ والمؤسسات التي

خلفتها القوى الاجنبية المهيمنة. وبالنتيجة فأن هاتين الفئتين عاجزتين عن قيادة التحول الثوري، وأما الفئة التي يعول عليها قيادة التحول المنشود فهي التي تريد تحطيم القوالب التقليدية والعصرية على حد سواء، وهذه الفئة يمثلها الشباب بشكل خاص [أبو الحسن بني صدر مقتبس من(رسول،1982: 233)].

بناءا على نتائج هذه النقاشات قام شريعتي ببلورة مشروعه النقدي والأيديولوجي ليتلاءم مع الفئة الثالثة من الفئات الإجتماعية التي تم مناقشة دورها في عملية التغيير وهي فئة الطلاب والمثقفين الشباب، وهذا يتسق مع مفهوم النقد الداخلي من حيث كون الغاية من هذا النقد هو تجاوز الأيديولوجيا السائدة وواقعها المعاش معا وتقديم بديل مغاير لهما وهذا يمكن رؤيته في التوليفة الأيديولوجية التي قام شريعتي بتركيبها من الإسلام والوجودية والماركسية. ومما تجدر الإشارة إليه أن ممارسة شريعتي للنقد الداخلي قد تفوقت على ممارسته لدى النظرية النقدية وذلك فيما يتعلق بكون نقد الايديولوجيا هو ممارسة اجتماعية تحررية حيث بقي هذا الجزء بعيدا عن التطبيق لدى النظرية النقدية، بينما نجح شريعتي في تحريك قطاع واسع من الجماهير الإيرانية وخاصة الجيل الشاب بإتجاه العمل الثوري الذي عبرت عنه الثورة الإيرانية عام 1979، دون إغفال دورالعوامل الأخرى في إحداث هذه الثورة.

وفي النهاية من الأهمية بمكان الإشارة إلى إهمال شريعتي كنموذج لمفكر وعالم إجتماع ملتزم إجتماعيا وذلك من قبل علماء الإجتماع العرب والمسلمين، حيث نلاحظ غيابا كليا لدراسة أعماله، ناهيك عن محاولة الإستمرار على نهجه والاستفادة من كتاباته في البناء

عليها. حيث يمكن أن يشكل تراثة النقدي مدخلا لمعالجة العديد من القضايا العالقة في الفكـــر العربي والإسلامي المعاصر والمتعلقة بالموقف من التراث الإسلامي أو التراث العالمي فـــي العلوم الإجتماعية، فبالنسبة لقضية التراث الإسلامي فان الكثير قد كتب عن ضرورة الفصـــل في موضوع التراث والعلاقة معه إما باتجاه القطيعة المعرفية معه أو باتجاه التجديد الـــتراثي وكلا الإتجاهين بقيا عاجزين عن بلورة مشروع متكامل، وقابل للعب دور فاعل فـــي عمليـــة التغيير المجتمعي التحرري.فعلى سبيل المثال فإن خطاب "نقد العقل الديني" عنـــد أركـــون أو "نقد العقل العربي" عند الجابري وقف عند حد السجال الأكاديمي "المدرسي" وبقي عاجزاً عن التحقق الإجتماعي وأن تصبح "ثقافة عضوية" حسب غرامشي، وعلى الرغم مـــن أن أعمـــال شريعتي النظرية والمنهجية محدودة – اذا ما قارناها بمجموع أعماله – إلا نها لا تقل عمقـــا وجدية عن أعمال منظري نقد التراث من أمثال الجابري وأركون والعروي، فالبنسبةلأركون (1998)على سبيل المثال الذي يدعو إلى إستخدام المنهجيات الحديثة في العلـــوم الانســـانية والاجتماعية، وبالتحديد التحليل لتاريخي "الفيلولوجي" "لتوليد فكر نقدي عن التراث بالإســـتناد الى العقل"، فإنه يعزي نفسه، حين يبرر عدم إنتشار كتاباته وأفكاره النقدية فـــي المجتمعـــات العربية والاسلامية، من خلال الرجوع إلى مفهوم "الأطر الاجتماعية للمعرفة" عند غورفيتش(1988) وهو نفس المفهوم الذي يستخدمه اركون للاشارة الى البنية الاجتماعية التي أدت الى إنحسار التيار العقلاني الفلسفي في التاريخ الإسلامي وبالتحديد في العهد الســـلجوقي، حيـــث أسس نظام المدرسة "السكولاستيكي" للتعليم الديني لأول مرة في التاريخ الإسلامي، هذا النظام

الذي أدى الى إنتشار إتجاه التقليد والنقل في الثقافة الإسلامية والعلوم الدينية بالتحديد. وأمـــا تحديده لل "الاطار الاجتماعي للمعرفة" الذي أدى إلى تراجع الإتجاه العقلاني والفلســفي فــي الثقافة الاسلامية، فيلخصه أركون في إنهيار البرجوازية التجارية في العواصم الاسلامية حيث أن هذه البرجوازية شكلت الدعامة المادية لعقلانية المعتزلة والفلاسفة والعلماء، والخوف الذي إنتشر في المجتمع الإسلامي بسبب الخطر الصليبي والنزاعات الداخلية، فالمجتع الذي يشــعر بالخوف "لا يعود يفكر بشكل عقلاني" وإنما يكون ميالا الى الفكــر الأيــديولوجي التعبــوي لتجييش الجماهير من أجل الجهاد لمواجهة الأخطار وهكذا إنتصر الفكر التقليدي على الفكــر النقدي العقلاني(أركون 1998، 300-301).

من المفيد التنبيه إلى الأثر المغاير الذي تركته أفكار جورفيتش على شريعتي، الذي تعرف عليه عن قرب خلال سنوات الدراسة في باريس، فقد إستفاد شــريعتي مــن مفــاهيم وتحليلات جورفيتش المتعلقة بعلم النفس الإجتماعي و"المميزات الثقافية" و"الأطر الإجتماعيــة للمعرفة" في إنتاج خطاب نقدي لاقى أنتشارا وتقبلا جماهيريا واســعا ويتوافــق مــع أطــر أجتماعيّة محددة (الطلاب والمثقفين) قامت بلعب دورهام في عملية التغيير المجتمعي والــتي تمثلت بثورة 1979 في إيران. بينما نجد أركون يستند إلى مفهوم الأطر الإجتماعية للمعرفة عند جورفيتش ليبرر عدم شعبية أفكاره النقدية في المجتمع .

في ما أراه أن منهجية "النقد الداخلي" يمكنها أن تقدم الكثير فيما يتعلق بكيفية التعامل مع التراث بشكل ملازم للممارسة السياسية حيث أن هذه المنهجية تمكننا من ممارســة نقــد

الأيديولوجيا السائدة إجتماعيا- والتي يحتل التراث الديني موقعا محوريا ضـــمنها- بطريقـــة تجمع ما بين التجديد من حيث تثوير هذا التراث والوصول إلى "قطيعة معرفية معه" من خلال تجاوزه وذلك نتيجة لممارسة النقد الداخلي، وهنا يمكننا أن نستخدم أعمال شريعتي كبداية لهذه المنهجية للتعامل مع التراث مع الإعتراف بكون مشروع شريعتي النقدي لم يكتمل حيـــث أن الاطاحة بنظام الشاه لم يكن إلا المرحلة الآنية لهذا المشروع والذي كان يطمح إلـــى إعـــادة تشكيل كامل وثوري للمجتمع وتحرير الإنسان من حالة الإغتراب الديني الذي يعيشه.

وأما فيما يتعلق بالتراث العالمي فإن الإستفادة من مفهوم "النقد الداخلي" في التعامـــل مع التراث والثقافة الوطنية تشكل نموذجا للتفاعل الإيجابي والمفيـــد مـــع الـــتراث العـــالمي والنظرية الاجتماعية الغربية بالتحديد، وذلك من خلال التركيز على "المنهجيات" فـــي هـــذه النظريات، ولست أقصد بالمنهجيات هنا التقنيات البحثية وأساليب جمع البيانات، وإنمـــا مـــا أعنيه بالمنهجيات هو الكيفية التي يتم وتمّ التوصل بها للنتائج الفكرية والنظرية فـــي مقابـــل النتائج التي أدت اليها إعمال هذه المنهجيات في السياقات المختلفة، وهنا يمكننا توضيح ذلـــك بالفرق ما بين الإستعانة بمنهجية النقد الداخلي كمنهجية لنقـــد الأيـــديولوجيا فـــي مجتمعاتنـــا وإستخدام مفاهيم من نوع "العقلانية الأداتية" لنقد هذه المجتمعات حيث أن مفهـــوم العقلانيـــة الأداتية هو أحد مخرجات عملية النقد الداخلي للعقلانية في المجتمعات الغربية.

ولكن تبقى قضية مدى إمكانية الفصـــل مـــا بيـــن المنهجيـــات والـــبيئة الفلســـفية والأيديولوجية التي نشأت فيها هذه المنهجيات، وبالتالي مدى شرعية وفاعلية إستخدامها خارج

هذه البيئة. وبالرجوع إلى أعمال شريعتي –والتي تحتل والمنهجيات الغربية الحداثية مركـــزا محوريا فيها– فإنّ طريقة تعامله مع هذه المنهجيات – الأيديولوجيات يمكن أن يساهم جدياً في التعامل الجدي والمبدع مع التراث ومكتسبات الحداثة معا، بإتجاه تفعيلهما ومســـاهمتهما فـــي قضية التحرر الإجتماعي والوطني. فالبنسبة للمكوّن الحداثي في فكر شريعتي فمنهجية تعامله مع كل من الفكر الماركسي والفلسفة الوجودية تتسم بسمتين أساسيتين:أولاهمـــا أن شـــريعتي تفاعل مع هذه الأفكار بشكل نقديّ، فقدم إنتقادات لمعالجة قضية الإستعمار عنـــد الماركســـيّة وانتقد مفهوم المعرفة البديهية في الفلسفة الوجوديّة كما سبق ذكره، هذه النقديّة التي يفتقـــدها الكثيرون في تفاعلهم مع الفكر الحداثي والتي كثيرا ما يتم التعامل معه بما يشبه آلية "القـــص واللصق". وأما السمة الثانيّة فتتعلق بإنتقائيّة شريعتي في تعامله مع الفكـــر الحـــداثي، فعلـــى الرغم من أن الإنتقائيّة الفكرية ينظر إليها في كثير من الأحيان بشكل سلبي، على إعتبار أنـــه من غير الشرعي سلخ المكونات الفكريّة والفلسفيّة من سياقاتها لأن هذا يؤدي إلـــى تشـــويه معاني ومحتويات هذه المكونات، فإنّ هذه الإنتقائية عند شريعتي تحتكم إلـــى معيـــار يمكـــن تسميته "بالنفعية التحررية" حيث أن تحليل "التناص الأيديولوجي"–والذي أعنـــي بـــه شـــبكة الإستعارات الأيديولوجية–في أعمال شريعتي، يظهر إنتظام هذه الإســـتعارات حـــول مـــدى مساهمتها وقدرتها في بناء أيديولوجيا للتحرر المجتمعي بشكل أساسي، ومـــن هنـــا جـــاءت التسمية "بالنفعية التحررية".

أعتقد أن الملاحظات والمداخل السابقة فيما يتعلق بالموقف من التراث المحلي والعالمي هي ما تجعل كتابات شريعتي كتابات حية وقابلة للتطوير والبناء عليها، وهذا لا يتأتى الا بدراسات ذات طابع منهجي كما حاولت هذه الدراسة المتواضعة أن تقوم به.

المراجع

أولا: المراجع باللغة العربية

ابراهيميان، ايرفند. 2000. في بيرك، ادموند ولابيدوس، ايرا. **الإسلام والسياسة والحركات الاجتماعية**. القاهرة: مكتبة مدبولي.

أركون، محمد. 1998. **قضايا في نقد العقل الديني**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.

رسول، فاضل. 1982. **هكذا تكلم علي شريعتي**. بيروت: دار الكلمة.

شتا، ابراهيم. 1988. **الثورة الايرانية: الجذور الايديولوجية**. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي.

شريعتي، علي. 1984. **النباهة والاستحمار**. بيروت: الدار العالمية للطبع والنشر والتوزيع.

_____. 1986. **العودة الى الذات** .القاهرة: الزهراء للاعلام العربي.

_____.1988. **بناء الذات الثورية**. القاهرة: الزهراء للأعلام العربي

_____.1996. **عن التشيع والثورة**. القاهرة: دار الأمين.

غورفيتش، جورج. 1988. **الأطر الاجتماعية للمعرفة**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

فرهنق، منصور.1980. **مقاومة الفراعنة في كتابات علي شريعتي**. في **إيران 1900-1980**. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية.

ثانيا : المراجع باللغة الإنجليزيّة:

Abrahamian, Ervand. 1982. **Iran Between Two Revolutions**. New Jersey: Princeton University Press

Abrahamian, Ervand. 1989. **Radical Islam: The Iranian Mojahedin**. London: I.B. Tauris and Co. Ltd

Aghaie , Kamran. 2004. **The Martyrs Of Karbala**. Seattle: University of Washington Press.

Akhavi, Shahrough. 1980. **Religion and Politics in Contemporary Iran**. Albany: State University of New York Press.

Al-Ahmad, Jalal. 1984. **Occidentosis: a Plague from the West**. translated by R. Campbell; annotations and introduction by Hamid Algar. Berkeley, California: Mizan Press.

Algar, Hamid. 1983. **The Roots of the Islamic Revolution**. London: the Open Press Limited.

Algar, Hamid. **A Brief Biography of Imam Khomeini** [online] **.** [accessed 14 April 2006]. Available from Wold Wide Web: (**http://www.wandea.org.pl)**

Arjomand, Said Amir. 1988. **The Turban for the Crown**. New York: Oxford University Press.

Benhabib, Seyla. 1986. **Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory**. New York: Columbia University Press.

Buck-Morrs, Susan. 2003. **Thinking Past Terror: Islamism and Critical Theory on the Left.** London: Verso.

Dabashi, Hamid. 1993. **Theology of Discontent: The Ideological foundations of the Islamic Revolution in Iran**. New York: New York University Press.

_____. 2000. **The End of Islamic Ideology** [online]. New York: Social Research, [accessed 10June 2006]. Available from World Wide Web:
(http://www.findarticles.com/cf_0/m2267/2_67/63787340/p1/article.jhtml?term=the+end+of+islamic+ideology)

Daniel, Elton. 2001. **The History of Iran**. London: Greenwood Press .

Eagleton, Terry. 1991. **Ideology: An introduction.** London: Verso

Fanon, Frantz. 1968. **The Wretched of the Earth**.Translated from the French by Constance Farrington. New York: Grove Press.

Fischer, Michael, and Abedi, Mehdi. 1990. **Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition.** Wisconson: The University of Wisconsin Press.

Foucault, Michel. 1972. **The Archaeology of Knowledge**. New York: Harper.

Geertz, Clifford. 1973**. "Ideology as a Cultural System,"** in Geertz, **The Interpretation of Cultures: Selected Essays**. New York: Basic Books.

Geuss, Raymond. 1998. **"Critical Theory,"** in **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. Edited by Craig Edward. New York: Routledge.

Ghamari-Tabrizi, Behrooz. 2004. "Contentious Public Religion: Two Conceptions of Islam in Revolutionary Iran**:** Ali Shari`ati and Abdolkarim Soroush." International Sociology, 19(4): 504-523.

Giddens, Anthony. 1983**.** "Four Theses on Ideology." Canadian Journal of Political and Social Theory 7: 18-21. 183

Gramsci, Antonio. 1971. **Selections from the Prison Notebooks.** Edited by Hoare and Nowell Smith. London: Lawrence and Wishart.

Held, David. 1980. **Introduction to Critical Theory**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Honneth, Axel. 2005. **"A Social Pathology of Reason: on the Intellectual Legacy of Critical Theory,"** in **The Cambridge Companion to Critical Theory**. Edited by Fred Rush. Cambridge: Cambridge Universty Press.

Horkheimer, Max. 1974**. Eclipse of Reason**. New York: Seabury Press.

Irfani, Suroosh. 1983. **Iran's Islamic Revolution: Popular Liberation or Religious Dictatorship**. London: Zed Books.

Kamrava, Mehran. 1992. **The Political History of Modern Iran: From Tribalism to Theocracy.** Westport: Praeger Publishers.

Kapuscinsk, Raszard. 1986. **Shah of Shahs.** Translated from the Polish by Willia M R. Brand and Katarzyna Mroczkowska-Brand. New York: Vintage Books.

Keddie, Nikki. 1981. **Roots of Revolution**. New Haven and London: Yale University Press

Keddie, Nikki (ed.). 1986. **The Iranian Revolution and the Islamic Republic**. Syracuse: Syracuse University Press.

Kellner, Douglas. 1998. **Critical Theory Today: Revisting the Classics** [online] [accessed 20 June 2006]. Available fromWorld Wide Web: http://www.uta.edu/huma/illuminations/kell10.htm

Lee, Robert. 1997. **Overcoming Tradition and Modernity**. Colorado: Westview Press.

Lukacs, Gyoergy. 1968. **History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics.** London: Merlin Press**.**

Mandaville, Peter. 2001. **Reimagining the Ummah: Transnationalism and the Changing Boundaries** [online] .California [accessed 11 June 2006]. Available fromWorld Wide Web:
(http://www2.ucsc.edu/cgirs/conferences/carnegie/papers/mandaville.pdf).

Mirsepassi, Ali**. 2000. Intellectual Discourse and the Politics of Modernization:Negotiating Modernity in Iran.**
Cambridge: Cambridge University Press

Morrow, Raymond and Brown, David. 1994. **Critical Theory and Methodology**. California: Sage Publications.

Rahnema, Ali. 2000. An **Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shariati**. London and New York: I.B Tauris.

Ray, Larry. 1993. **Rethinking Critical Theory**. London: Sage Publications.

Richard, Yann. 1995. **Shite Islam**. Oxford: Blackwell.

Ridgeon, Lloyd. 2005. **Religion and Politics in Modern Iran**. London: I.B Tauris.

Sarraf, Tahmoores. 1990. **Cry of a Nation: The Saga of the Iranian Revolution**. Paris: Peter Lang.

Schwandt, Thomas. 2001. **Dictionary of Qualitative Inquiry**. California: Sage Publications.

Shariati, Ali. 2004. **Islamology** [online]. [accessed 5 May 2006] . Available from World Wide Web: (www.shariati.com/islamgy1.htm)

Shariati, Ali. 1979. **On the Sociology of Islam**. New York: Mizan Press.

_____.**Man and Islam**. 1982. Houston: Free Islamic Press

_____. Religion Versus Religion. 1996. Chicage: ABC International Group.

Wood, David. 1991**. On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation**. London: The University of Warwick Press.

Yousefi, Naghi. 1995. **Religion and Revolution in the Modern World: Ali Shariati's Islam and Persian Revolution.** Lanham: University Press of America.