مجلة المعيار ISSN :1112-4377
مجلد: 24 عدد: 50 السنة: 2020

البعد الاجتماعي للرؤية الكونية التوحيدية عند علي شريعتي
مقاربة تحليلية نقدية

The social dimension of the monotheistic universal vision of Ali Shariati Critical analytical approach

د. أحلام بلعطار[1]
جَامِعَةُ الْأَمِيرِ عَبْدِ الْقَادِرِ لِلْعُلُومِ الْإِسْلَامِيَّةِ. قَسَنْطِينَة
Ahlembelattar@yahoo.com
مخبر الدرسات العقدية ومقارنة الأديان

تاريخ الوصول :2019/07/08 القبول: 2019/11/05 /النشر على الخط: 2020/03/15
Received: 08/07/2019 / Accepted: 05/11/2019 / Published online : 15/03/2020

الملخص :

يتغيا هذا البحث استكشاف الرؤية الكونية التوحيدية عند المفكر الشيعي علي شريعتي، وذلك بتحليل المنظومة المعرفية والمفاهيمية لهذه الرؤية عن طريق إبراز العلاقة بينها وبين الايديولوجيا، وهندسة التوحيد من جهة حقيته، وارضيته الاجتماعية، وكونه رؤية للعالم والحياة.

كما يستكنه البحث التجليات الاجتماعية لهذه الرؤية من خلال الدعوة إلى التوحيد الطبقي والإنساني ومقاومة العنصرية والمادية، وتحرير الإنسان من الهيمنة الاجتماعية والقوى المزيفة، كما أنها تشكل نوعاً من الفهم والكشف والمعرفة الصحيحة للتاريخ، وبالتالي تساعد على تفسير وجهة ومسار التحول التاريخي؛ وذلك بتقصي وتحليل ونقد الأوضاع الاجتماعية التي كانت سائدة في فترة الخمسينيات والستينيات، والتغيرات الاجتماعية، والعقائد الدينية التي كانت طاغية ومهيمنة على الوضع القائم اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا لاسيما في المجتمع الإيراني، ضمن الاهتمام بالروابط بين الدين والمجتمع والفكر والتاريخ، ومدى التلازم أو التباعد بينهما، ومقدار حاجة أحدهما للآخر.

الكلمات المفتاحية:

التوحيد – الرؤية الكونية – الشرك المجتمعي – التجليات الاجتماعية– اللاطبقية– الهيمنة الاجتماعية

Abstract:

This research explores the social dimension of the monotheistic cosmic vision of the Shiite thinker Ali Shariati by analyzing the conceptual and conceptual system of the monotheistic cosmic vision by highlighting the relationship between cosmic and ideological vision, and the unification of the universe.

The study also aims to deduce the social manifestations of the monotheistic universal vision by investigating the social conditions prevailing in the 1950s and 1960s, the social changes, and the religious beliefs that dominated and dominated the social, economic and political situation, especially in Iran.

key words: Monotheism - universal vision - social shirk - social manifestations - non-applicability - social hegemony

[1] المؤلف المرسل: أحلام بلعطار الإيميل: Ahlembelattar@yahoo.com

المقدمة:

شاع استخدام مصطلح الرؤية الكونية في العقود الثلاثة الأخيرة في جميع الكتابات التي تتعلق بالأسئلة الكبرى في الدين والفلسفة والعلوم، حتى أصبحت من المصطلحات التي لا يُستغنى عنها؛ كونها تفرض كيفية صلة الكائن البشري بالعالم، والنمط الذي يتشكّل وجوده في ضوئها، والإطار المرجعي الموجّه لتفكيره ومواقفه وسلوكه في الحياة.

وقد شكّلت الرؤية الكونية في بعض الدراسات الإسلامية المعاصرة مدخلا هاما في تحليل الظاهرة المجتمعية، وتحليل المعطى الإنساني، بعد أن تسيّدت الرؤية التوحيدية للمتكلمين الحياة الدينية في عالم الإسلام، واستولت بالتدريج على شعور المسلم ولا شعوره، وصاغت أشكال علاقته بذاته والآخر، وتشكّل في سياقها منطق التفكير الديني في الإسلام، وظهرت في تدوين علوم الدين ومعارفه المختلفة.

ويعدّ شريعتي أبرز مفكر اجتماعي في إيران، حاول صياغة رؤية كونية توحيدية تعمل على الاستناد إلى تحليل المدلول الاجتماعي للدين، واستلهام الثورة منه من خلال "بناء الذات الثورية" وتحويل الدين إلى إيديولوجيا. ورغم الإقرار بالتأثيرات العقائدية والإيديولوجية المختلفة على أفكار وآراء المفكر الإيراني وبخصوصية الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي نشأ وتطور في إطارها هذا الفكر، فإنه مما لاشك فيه أنه لعب دورا تاريخيا ليس فقط في إحياء الفكر الإسلامي –خاصة الشيعي– من منظور تجديدي، بل وإعادة بلورة مفاهيم الإسلام الاجتماعي في صيغ مُعاصرة، وتحليل واقع المجتمعات الإسلاميَّة بدقة؛ من خلال فهم مظاهر الخلل والحيف وأسبابه، والوصول إلى حلول بديلة تمس الواقع والتاريخ بل والمستقبل معاً.

إنّ محاولة تقديم قراءة مقاربتية للبعد الاجتماعي للرؤية الكونية التوحيدية عند شريعتي، تكتسب أهميتها من الحقيقة المتمثلة بإهمال أو تغافل الدراسات السوسيولوجية والدينية لأعمال شريعتي عن تحليل هذه الجزئية بالرغم من محوريتها في معالجته للواقع الاجتماعي وإشكالاته وقضاياه.

ونحن نباشر التعاطي مع هذا الموضوع، تتقاذفنا مجموعة من الأسئلة المفصلية والجوهرية أولا عن المفهوم في حد ذاته ما هي دلالة الرؤية الكونية التوحيدية عند شريعتي؟ وكيف تبلور هذا المفهوم ضمن السياق التاريخي والسوسيولوجي؟ وفي ماذا يتمثل البعد الاجتماعي لهذه الرؤية؟

وعليه فإن الخطة التي تتأطر ضمنها الإشكالية العامة لهذا الموضوع هي كالتالي:

1. المنظومة المعرفية و المفاهيمية للرؤية الكونية التوحيدية عند شريعتي
   1.1 الرؤية الكونية و الإيديولوجيا الإسلامية
   2.1 الرؤية الكونية وهندسة التوحيد
      1.2.1 التوحيد دين الحق
      2.2.1 التوحيد أرضية اجتماعية
      3.2.1 التوحيد كرؤية للعالم والحياة
2. التجليات الاجتماعية للرؤية التوحيدية الكونية
   1.2 إلغاء التناقض الطبقي (لا طبقية المجتمع)

2.2 تحرير الإنسان من الهيمنة الاجتماعية

3.2 تقديم معرفة صحيحة عن التغير الاجتماعي ووجهته.

الخاتمة.

1 المنظومة المعرفية و المفاهيمية للرؤية الكونية التوحيدية عند شريعتي

يسعى علي شريعتي، إلى تأسيس مجال معرفي ومفاهيمي تتحدد فيه علاقة الرؤية الكونية التوحيدية بالإيديولوجيا، وتوليد أهم مستلزمات التوحيد بمقاربة االدور الوظيفي الذي يؤديه نسق دلالاته ومعانيه في البنية الاجتماعية؛ بغية إعادة البناء الدلالي للمفهوم؛ لأنّ البناء المفاهيمي لدى شريعتي يبدو إشكالياً، فهو في كثير من الأحيان يستخدم المفاهيم ويعطيها معاني غير التي تدل عليه في مجال تداولها الأصلي والمتعارف عليه.

1.1 الرؤية الكونية والإيديولوجيا الإسلامية

قبل أن يُجلي شريعتي مفهوم الرؤية الكونية، يحدّد المقصود بالإيديولوجيا بأنّها مجموعة معتقدات طبقة اجتماعية ما أو أمة من الأمم أو مجموعة من الناس. وهي شكل من أشكال الفهم الإنساني للعالم وما يتعلق به من مواقف وأفكار خاصة على الصعيد الاجتماعي الذي يعيش الإنسان داخله. يقول في هذا المجال: " الإيديولوجيا وعي الإنسان بنفسه وبموقعه الطبقي والاجتماعي، ووضعه القومي، وتقدير العالم والتاريخ والطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها الفرد، وهي تساعده كذلك على تبرير ذلك الوضع وتفسيره، وعلى ضوئها يحدد واجباته ومسؤولياته والحلول التي يجب اعتمادها تجاه ما يواجه الإنسان في حياته، وأخيرا من الإيديولوجيا يشق الإنسان مواقفه الأخلاقية ونظامه القيمي، وقواعد سلوكه".[1]

ما يمكن استنتاجه من كلام شريعتي، أن الإيديولوجيا هي الوعي الذي يصنع المجتمع ويصوغ بنيته وذلك بتحديد الوجهة الاجتماعية لكل فرد أو طبقة، وتحديد نظام حياتهم الاجتماعي والفردي، والمساعدة على تأسيس نظام القيم الأخلاقية، كما تعد وسيلة من وسائل التغيير، تحمّل الإنسان المسؤولية وتخلق فيه حس الالتزام، ومعنى ذلك أنّ شريعتي يجعل الرؤية إلى العالم، متجذّرة في أعماق الكينونة الإنسانية والاجتماعية، أو هي أهم مكوّنات البناء المجتمعي، وهذا تأكيد منه لأمرين: –البُعد الوظيفي للرؤية كفاعل داخل النسق الثقافي والاجتماعي.

–وجوب الاهتمام بها في التحليل الاجتماعي من أجل مقاربة ذلك النسق.

من هذا المنطلق حدّد شريعتي المراد بالدّين لدوره وأهميته في التحليل الاجتماعي؛ فيرى أنّه من جهة إيديولوجيا، ومن جهة أخرى تقليد اجتماعي؛ وتفسير ذلك أن الدّين كونه تقليدا أو سنة اجتماعية هو التصاقه بمجموعة العقائد الموروثة المقبولة في المجتمع، فعلى هذا الأساس يتم تبنيه بشكل غير واع، أما كونه إيديولوجيا، فإنه يعمل به على أساس الاختيار الحر.[2]ويعني أنّ الإنسان الذي يتبنى الدّين في بعده الإيديولوجي، يستفيد منه لحل المشاكل التي يعاني منها محيطه الاجتماعي الذي يعيش فيه .

وعندما يتحدث شريعتي عن " الإيديولوجيا الإسلامية " أو " رؤية الإسلام كإيديولوجيا" فهو يفهم من الإسلام معنى خاصا، أي الإسلام الذي يتحدث عن العدالة الاجتماعية – في مجتمع كان يعاني من الظلم والتمييز الطبقي الحاد–، والحرية،

[1]– جميل قاسم: علي شريعتي: الهجرة إلى الذات، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت ،ط1، 2018، ص238.

[2]– علي شريعتي: الإنسان والإسلام، تر: عباس الترجمان، ط2، (بيروت: دار الأمير، 2007م)، ص195.

والوعي، الذي يؤيد الحراك الاجتماعي[1] فهو دين الاجتهاد الاعتقادي والاجتماعي والاجتهاد العقلي، وليس دين التقليد والتعصب الذي لا يخضع لمنطق.[2]

ويفرق شريعتي بين رؤية الإسلام كإيديولوجيا، في مقابل رؤية الإسلام كثقافة، فالإسلام كثقافة لا يقصد به شريعتي الثقافة بالمفهوم الأنثروبولوجي أو السوسيولوجي، وإنما الثقافة في هذا السياق بمعنى" الثقافة العالية"، ومن ضمنها العلوم الإسلامية، كعلم الكلام والتفسير وغيرها من العلوم، وأما رؤية الإسلام كإيديولوجيا، فهي فهم للإسلام كمدرسة فكرية وعقيدة، وحركة إنسانية تاريخية ذات رسالة إيديولوجيا، تقوم على السعي لتحرير الإنسان، وإقامة المجتمع على أسس من العدالة، وليس كمجموعة من المعارف الدينية التقنية والمتخصصة، فالإسلام كثقافة هو الإسلام كما يفهمه رجال الدين وعلمائه، وأما الإسلام كإيديولوجيا فهو الإسلام كما يفهمه المفكر والمثقف.[3] يبني شريعتي على هذا التفريق، تمييزه بين التشيع العلوي والتشيع الصفوي، باعتبار الأول تعبيراً عن فهم أيديولوجي للإسلام، والثاني تعبيراً عن فهم ثقافي للإسلام، وأن لكلا الفهمين دوراً إيديولوجياً اجتماعياً.

وهذا ما حمل داريوش شايغان، على تصنيف شريعتي في خانة « الإسلاميين الإيديولوجيين »، بل هو « النموذج المثالي للإيديولوجي » الذي تتمثل فيه كل عيوب الإيديولوجيا من جمود ووعي زائف واختزالية. وبالنسبة إلى داريوش شايغان فإنّ الإسلام قد تعرض كسائر بنى الحضارات التقليدية الكبرى، للأدلجة، وتحديداً لـ « أدلجة المأثور الديني »، وهي أدلجة تنطوي على التقهقر والانحدار وصعود « نزعة ظلامية جديدة » ناتجة عن نقطة تصادم تسببت في تمزق الإنسان بين مستويين أو بين شكلين من أشكال الحضور في العالم: الديني والحداثي، وذلك حين التقت الحضارات التقليدية مع الحداثة وجهاً لوجه. وبحسب شايغان فإن هذه المواجهة غير المتكافئة قد قادت إلى أدلجة الموروث الديني، وذلك بعملية تفعيل أو تنشيط عنيف لهذا الموروث. أما بالنسبة إلى شريعتي فيمكننا أن نتصور أن عملية « التفعيل العنيف » هذه والتي نجحت في تحويل الإسلام من ثقافة إلى إيديولوجيا، إنما كانت خياراً فرضته ظروف تاريخية خاصة، وهو أصلاً خيار تكتيكي يهدف إلى مواجهة « التحدي الغربي الاستعماري » من جهة، وتغيير « النظام القمعي » من جهة ثانية. فالأدلجة إذاً أداة لتحقيق غايات سياسية تكتيكية من أجل أن يكون الدين قادراً على أداء وظائف التغيير والثورة.[4]

والواقع أنني أؤيد كل ذلك النقد الذي يوجهه شايغان للاتجاه الإيديولوجي في الدين أو الإيديولوجيا بصورة عامة –وإن لم يقدم لنا بديلا عمليا عنها– وهو محق فيه إلى حد كبير؛ لأنّ اختزال الدين في إيديولوجيا المقاومة والثورة (تثوير الدين)، طمس لوظيفته المحورية. فالدّين أرحب وأشمل وأوسع من الإيديولوجيا؛ فهي مظهر وتعبير اجتماعي للدين، وإنّ تحويله إلى إيديولوجيا

[1]– فاضل رسول: هكذا تكلم علي شريعتي، فكره ودوره في نهوض الحركة الإسلامية مع نصوص مختارة من كتاباته، دار الكلمة للنشر، بيروت، ط3، 1987م، ص13.

[2]– علي شريعتي: معرفة الإسلام، ص220.

[3]– علي شريعتي: الأمة والإمامة، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، 1992،ص195.

[4]– داريوش شايغان، ما الثورة الدينية، الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، ترجمة محمد الرحموني، دار الساقي، بيروت، 2004، ص 217. وانظر، عبد الجبار الرفاعي: اختزال الدين في الإيديولوجيا، لاهوت التحرير عند علي شريعتي وحسن حنفي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة السنة السادسة عشرة– العدد 49-50 ، 2012م– 1433هـ، ص112، 113.

يعني: اختزال الإنسان في بعد واحد، وإفراغ الدين من طاقته الروحية في الحياة الفردية الإنسانية.

ولابد لنا من أن نشير في الحديث عن هذه الإيديولوجيا أنّ شريعتي في فهمه للاتجاهات البشرية يضعها ضمن جهاز فكري نظري. فلكلّ اتجاه فكري رؤيته الكونية وعلى أساسها يسير نمط تفكيره في قضايا المعرفة الاجتماعية الإنسانية وفلسفة التاريخ، وعلى أساس هذه الرؤية الكونية يمكن تحديد النظام الإيديولوجي لهذا الاتجاه، وهذا النظام يتعلق بكيفية تطبيق المجتمع المثالي في عالم الواقع.[1] ويتجلى هذا المعنى من خلال المراحل الثلاث التي يؤسس بها شريعتي للإيديولوجيا – كمضمار معرفي (للتفسير) وإصلاحي (للتغيير)-:

الأولى: هي الرؤية الكونية، ويقصد بها نوع التصور والفهم الذي نحمله عن العالم والحياة والإنسان.

الثانية: نوع من التقييم الانتقادي للمحيط والقضايا، ووفقا له تتحدد النظرة للأمور التي نحن على صلة بها والتي تكون نطاقنا الاجتماعي والفكري.

الثالثة: الاقتراحات وطرق الحل بصورة نموذجية؛ أي عرض النماذج المثالية من أجل تغيير الواقع وكل ما هو غير نموذجي فيه، طبقا لتلك النماذج والمثل.[2]

واضح في ضوء هذه الأسس أنّ الإيديولوجيا في نظر شريعتي تتكون من الرؤية الكونية، وأنّ هذه الرؤية مفهوميا تستوعب كل معطى وجودي؛ بحيث يكون لها تأثير مباشر في العقيدة، والسلوك الاجتماعي، والحياة الفردية والاجتماعية، فيسلك الجميع وفقها في كافة نشاطاتهم. يقول شريعتي في هذا الصدد : " الاعتقاد بوجود خالق واحد للكون هو الله، وبأنّ العالم خاضع لنظام ومحاسبات دقيقة، لا محل فيها للفوضى والعبث. وعلى أساس هذه الأفكار تبنى الأوامر والنواهي؛ أي على ضوء هذه الرؤية الكونية يقال يجب أن يكون العالم بهذا الشكل أو ذاك، ويجب أن يعمل الإنسان هذا ويترك ذلك. وهذه هي الإيديولوجيا، وهي التي تعطي للحياة الإنسانية وللمجتمع وللحق والباطل معانيها الواضحة ".[3]

2.1 الرؤية الكونية وهندسة التوحيد

شهد القرنان التاسع عشر والعشرون عودة الاهتمام بمسألة التّوحيد في سياقات فكريّة واجتماعيّة مختلفة؛ تقصّدت استحداث تأويليّة جديدة تتخطّى القراءة النصّيّة السابقة،[4] وتطرح بدائل مناوئة عن جوهر الإسلام وعمقه القيميّ، واجترح بعضهم معاني جديدة من وحي الإكراهات المعاصرة وتوسّع في الإحاطة بدلالتها المتعدّدة. ويعتبر شريعتي أنّ إعادة صياغة تصوُّره للتوحيد وسط تنوّع كلاميّ وإرث خلافيّ لا يحتاج إلى الاصطفاف ضمن خانة من الخانات الطّائفيّة التي تؤمن بأنّ تأويل الفرقة النّاجية للتوحيد هو التأويـل المثاليّ للحقيقة الدّينيّة المؤدّي إلى الفوز في الدنيـا والآخرة، أو إلى صياغة رؤية تسعى إلى التوفيق

[1]- علي شريعتي: معرفة الإسلام، ص220.

[2]- علي شريعتي: الإنسان والإسلام، ص192.

[3]- المرجع نفسه، ص38.

[4]- ينفرد مفهوم التوحيد بتصور خاص في الفكر العقدي الإسلامي منذ نشأة المساجلات الكلاميّة بين الفرق الإسلاميّة عن الكبيرة والإيمان والكفر والصفات الإلهيّة. هذا التصوّر العقدي سبقه تأكيد على محوريّة التوحيد في النصّين القرآنيّ والحديثيّ، وإن تباين سياق الخطاب من طور= =مكي ينصّ على الرّبوبيّة والوحدانيّة ونفي الندّيّة للذات الإلهيّة، ومقارعة الوثنيّة= =القرشيّة بكل وجوهها، إلى طور مدنيّ خاطب أتباع الديانات الأخرى وساجلهم ولم ينف وجوه الائتلاف في وحدة الاعتقاد بتوحيد الذات الإلهيّة والاشتراك في الأصل الإبراهيميّ. انظر، علي شريعتي: معرفة الإسلام، ص135، 136

بين الرؤى المتنازعة على الحقيقة الدينيّة، وإنما يحتاج إلى إبداع مفاهيم جديدة قد تمثّل وجهاً من وجوه التجديد في الخطاب الدّيني. من هنا وفي هذا الإطار، حاول أن ينظر لإيديولوجيا إسلامية، لمنظور شامل، واثقا بأنّ رؤية معينة للعالم، تقود إلى مواقف فكرية واجتماعية معينة أيضاً. ففي معرض تحليله لسيرورة الفلسفة المثالية والمادية والبنى السياسية والاجتماعية المبنية على كل واحد منهما، يصل إلى اعتماد النظرية التوحيدية التي تهدي الإنسان إلى نظرة صحيحة للعالم، فهي إضافة إلى انعكاساتها الاجتماعية، تضمن طريقاً مستقلاً عن الشرق والغرب، وتهيئ أيضاً الأساس الفكري والنظري لنهوض العالم الإسلامي.

لماذا يعيد شريعتي هندسة التوحيد من جديد؟ ولماذا يقدمه بصورة أخرى دون تلك؟ لا شك في أنّ له هدفاً وغاية يسعى إليهما، ونتائج لم يكن يتوصل إليها قبل شروعه في هذه العملية. وإذا حاولنا أن نجد عند شريعتي مفهوما للتوحيد فإننا نظفر من ذلك بمعانٍ عدة، منها:

1.2.1 التوحيد دين الحق

نسج شريعتي شبكة من المصطلحات المتعالقة، من قبيل الشرك أو الكفر باعتباره غيابًا للدين؛ ونظرة ذاتية يطلقها أهل الأديان على من لا ينتحل نحلتهم ولا يدين بدينهم،[1] ومن هذا المنطلق انتقل من مستوى الدين واللادين، إلى مستوى الدين الحق الذي يمثله التوحيد والدين الزائف الذي يتمثل في جميع مظاهر عدم التوحيد (الشرك).

والتوحيد عند شريعتي هو الحالة الطبيعية الأولى الفاضلة للإنسانية التي سبقت الشرك (تعدد الآلهة)، وهذا على العكس من نظريات علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الدينية التي ترى في التوحيد تطوراً لاحقاً على العقائد الدينية التي ابتدأت بالآلهة المتعددة، ومن ثم انتقلت إلى التوحيد[2]

ويهدف من خلال هذا التحديد المفاهيمي والتاريخي إلى كون النقد الغربي للأديان – الذي لم ينحصر في مراجعة فيلولوجية أو معرفية للمفاهيم الدينية، وتخطى ذلك إلى محاولة تمديد الموقف النقدي إلى الإيمان الديني عامة – لم يكن سوى مظهرا من مظاهر عدم قدرة المفكر الغربي على التمييز بين شكلين من الدين يختلفان أشد الاختلاف، فضم كل الأديان في خانة واحدة واعتبرها سبباً في إعاقة حريّة الإنسان وإمكاناته في إدراك قيمه الأساسية. وفي المقابل يشير شريعتي إلى الثورة المنهجية والمعرفية التي حصلت في الفلسفة المعاصرة والعلوم الإنسانية فيما يخصّ المسألة الدينية، والتي طورت المقاربة الفلسفية الحداثية للدّين – رغم أنّها أسست للعقلانية والعلمنة – إلى إعادة تقييم المقدّس بما يتلاءم ومستجدات العصر، واعتبار الدّين ضرورة اجتماعية ومدنية.

ويتميز التوحيد باعتباره دين الحق، بالطابع النقدي الثوري؛ وذلك في مقابل الطابع التبريري الذي يشكل السمة الأكثر بروزا من بين السمات الأخرى لدين الشرك بمفهومه الأوسع، فيرى شريعتي أنّ الدين الثوري يغذي معتنقيه برؤية نقدية حيال ما يحيط بهم ويكسب الشعور بالمسؤولية وتفادي تبرير الوضع القائم دينيا، حيث أن الأديان التوحيدية في مراحلها الأولى تتسم

[1]– علي شريعتي: دين ضد الدين، تر: حيدر مجيد، دار الأمير للثقافة ، بيروت، ط2، 2007م)، ص26.

[2]– المرجع السابق، ص31.

بطابع الرفض للوضع القائم ونزعة تمرد وثورة على الفساد والجور: فموسى عليه السلام قام ثائرا في وجه قارون أكبر رأسمالي وبلعم بن باعوراء ممثل لأكبر شخصية دينية انحرافية وفرعون الذي بيده القدرة السياسية لذلك العصر.[1]

2.2.1 التوحيد أرضية اجتماعية

أشرنا آنفا إلى أنّ علماء الإسلام عبر تاريخهم لم ينقطعوا عن العناية بمقاربة وتبيين التوحيد؛ باعتباره المفهوم الرئيس في العقيدة الإسلامية، ويقع موقع القلب من المفاهيم الإسلامية الأخرى، وقد اتخذت عنايتهم به في الآونة الأخيرة منحى مغايرا؛ إذ بينما انطلق الأولون في دراستهم له من الأرضية العقدية فإن علي شريعتي قارب المفهوم من الأرضية الاجتماعية. ومن المفيد الإشارة هنا إلى أنّ فهمه للتوحيد شبيه بفهم " بازركان "[2] الذي يمنحه وظيفة اجتماعية سياسية وينظر إليه من منظار اجتماعي لا كلامي – فلسفي، ولا كموقف نظري؛ بمعنى أنّه لا يتجسّد في موقف فكري بل في موقف اجتماعي كذلك.[3]

وقد انطلق شريعتي في مقاربته لهذا المفهوم من حقل اختصاصه، بغية كشف هيمنة الفلسفة الوضعية ومناهجها على علم الاجتماع الغربي، وخصوصية مباحثه. فوجه انتقادات معرفية ومنهجية لنظرياته التي يدعي أصحابها أنّها نظريات كونية تغطي كافة تغيرات المجتمعات البشرية. وانصبّت جهوده التي لا تخلو من النقد على دراسته للحقائق والظواهر الواقعية وتأثيرها على المجتمع؛ لذلك توصل إلى أنّ علم الاجتماع الغربي يقوم بافتراضات حول الإنسان والواقع والفاعل الاجتماعي والمجتمع... وغيرها، تنزل بالدين إلى أحد النظم الكثيرة في المجتمع. وبسبب هذه الافتراضات لم يسمح البحث الاجتماعي مطلقا بالنظر في التأثيرات الأعلى والأوسع للدين في المجتمع. وفي غياب توفر هذا المطلب لن يكون في استطاعة علم الاجتماع الإسلامي – وهو يسير على خطى علم الاجتماع الغربي– أن يحلل الإسلام كدين، بل لعله يجد صعوبات جمة في دراسة المجتمعات الإسلامية نفسها؛[4] لأن النتائج في مجال العلوم الإنسانية وثيقة الصلة بالمرجعيات والمناهج والتصورات والآليات، لذا فهي تثبت بثباتها وتتغير بتغيرها.

على هذا الأساس فإن اجترار مفاهيم البحث الاجتماعي الغربي، التي تعكس « الخصوصيات الحضارية والثقافية للمجتمعات الغربية خلال القرن التاسع عشر والمجتمع الرأسمالي في النصف الأول من القرن العشرين، تظل غير ذات جدوى، بل عديمة القيمة بالنسبة للبحث الاجتماعي الإسلامي، وذلك لغياب القواسم المشتركة بين خصائص تلك المجتمعات والمجتمعات الإسلامية فكرا وعقيدة وسلوكا ».[5] لذا ينبغي أن تحلل القيم والعلاقات الخاصة التي تبلورت في مجتمعنا، والتي تتطابق مع جوهر

---

[1]– المرجع نفسه، ص40–41.

[2]– مهدي بازركان (1908م–1995م) هو أبرز مفكر تجديدي في إيران في النصف الثاني من القرن العشرين، وأول من نادى بضرورة الإصلاح الاجتماعي والسياسي. مارس العمل السياسي منذ 1940م، ثم سجن سنة 1960م بسبب آرائه ونشاطه. له ما لا يقل عن خمسين مؤلفا تصب كلها في إطار توضيح مفاهيم الإسلام، ورؤيته للتجديد والإصلاح. خنجر حمية: *مرتضى مطهري*؛ الإشكالية الإصلاحية وتجديد الفكر الإسلامي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط3 2013م ، ص 56–57.

[3]– المرجع نفسه، ص 58.

[4]– علي شريعتي: مسؤولية المثقف، تر إبراهيم الدسوقي شتا. دار الأمير. لبنان. ط1، 2005م، ص27–29.

[5]– زكي محمد إسماعيل: نحو علم اجتماع إسلامي، دار المطبوعات الجديدة، الإسكندرية ، ط1،1988م، ص57.

الحياة والسلوك الاجتماعي والحقائق الموجودة في المجتمع، والكيان العقائدي الحامل لهذا المجتمع، مع الأخذ في الاعتبار صورة المجتمع التي تشكلت في التاريخ الإسلامي.[1] كل ذلك ضمن إطار الرؤية التوحيدية للعالم بما هي نظرة تشكل الأساس الفكري والعقائدي لمختلف العلوم الإنسانية، وبخاصة علم الاجتماع.

وقد حاول شريعتي في منهجه أن يجمع ما بين نقده لإستاتيكية المجتمع الجامدة والتأكيد على الأبعاد الديناميكية في المجتمع والتاريخ والإنسان. « ولم يتقيد بمبدأ حيادية العلم كسوسيولوجي أكاديمي؛ بل أسس نظرته العلمية على الإسلام في الدعوة إلى علم اجتماع واقعي إسلامي يقوم على مبدإ التوحيد؛ وعليه فإنّ الرؤية الكونية التوحيدية كانت مناط تحليلاته الفكرية والتاريخية والعقدية ».[2] يقول علي شريعتي في هذا الصدد: « التوحيد برمته منزل من السماء إلى الأرض، وهو يقتحم المجالات التعليمية والتحليلية والبحث والجدل الفلسفي والكلامي والعلمي، ليتنازع مع بقية المفاهيم الاجتماعية، ويطرح نفسه وما تنطوي من قضايا في ثناياه، ليعين العلاقة بين المجموعات البشرية، والعلاقة بين الطبقات، وعلاقة الفرد بالمجتمع، والأبعاد الاجتماعية المختلفة، والبنية الفوقية والتحتية للمجتمع، والمؤسسات الاجتماعية والسلوك والعلاقات الاجتماعية والعائلية والفردية والطبقية، والمسؤوليات الفردية والجماعية إزاء المجتمع، لتصبح لهذه المجاميع الاجتماعية ركائز فكرية في التوحيد. وبصورة عامة، فالتوحيد يعد الحجر الأساس للعقيدة، والترسانة الفكرية لبناء المجتمع التوحيدي ».[3]

ولاشك أن هذا النهج الفكري المتميز بجوهره النقدي من حيث نزوعه نحو التفكيك والتحليل للواقع الإنساني، وخلق التمايز، وتحقيق التجاوز، يصبو شريعتي من خلاله إلى الخروج والانعتاق من « النظرة اللاتوحيدية » العلمانية المادية التي يتأسس عليها البحث الاجتماعي الغربي، بالنظر إلى أنه نهج –كما هو بين– يقدم مبدأ التوحيد بأرضية اجتماعية، كما يربط بين فهم المجتمع ومفهوم التوحيد؛ الأمر الذي يجعل علم الاجتماع في المنظور الإسلامي –كما تجلى عند شريعتي– انعكاسا للرؤية الكونية التوحيدية.

لقد كان يرى في هذا العلم حربا مستمرة بين « التوحيد الاجتماعي» و« الشرك الاجتماعي » على امتداد التاريخ. و« كما هو الحال في النظرة التوحيدية للكون، التي تعني التوحيد في العالم، فإنه بتحليل الوحدوية في الوجود، يقوم في المجتمع هذا النوع من التحليل للتجمع البشري. وبالشكل نفسه الذي يطرح التوحيد في ساحة الوجود للنظام الكوني. وهو عامل للنضال ضد القوى الداعية للتفرقة والتضاد، وأرباب الأنوار. والقوى الغيبية وما وراء الطبيعة، المؤثرة في تقرير مصير الإنسان والمجتمع. عرف التوحيد في المجتمع البشري أيضا، بصفته عاملا مفندا للأرباب الموجودين على وجه الأرض والمسيطرين على مصائر الناس والغاصبين لقدراتهم. والذين يعينون النظم الاجتماعية وشكل حياة الأفراد، والطبقات والعلاقات الاجتماعية. وبعبارة واحدة عامة هو الشرك الإنساني ».[4]

[1]– علي شريعتي: الأخلاق (للشباب والطلاب والناشئة)، تر: موسى قيصر، دار الأمير، بيروت، ط2، 2007م، ص25.
[2]– جميل قاسم: علي شريعتي ، الهجرة إلى الذات، ص22.
[3]– علي شريعتي: مسؤولية المثقف، ص44.
[4]– المرجع السابق، ص 45-46. علي شريعتي : الحج الفريضة الخامسة، دار الامير ، بيروت، ط2، 2007م، ص49.

من هنا يسعى شريعتي من خلال التحليل الاجتماعي والنظر إلى الواقع البشري إلى تأسيس علم اجتماع إسلامي من مداخله الأساسية الانطلاق من مبدأ التوحيد في أبعاده الكلية، غير المفصول عن مبدأ الاستخلاف الإنساني، وما يقتضيانه من استحضار للجانب القيمي الروحي، الذي تنتفي في نطاقه الاعتبارات الفردية المادية.

3.2.1 التوحيد كرؤية للعالم والحياة

إن الرؤية الكونية التوحيدية في فكر شريعتي تقوم على أن ثمة اختلافات جوهرية بين مفهوم التوحيد في الإسلام ومفهومه في الأديان والمذاهب السابقة عليه. ولم ينكر أن التوحيد قد جاء منذ بدء الخليقة، لكنه رأى أن طريقة تبلور المفهوم، ووصوله إلى مدى اتسع فيه ليشمل كل مظاهر الحياة، لم يكن متجليا إلا في العصر الذي جاء به الإسلام.[1]

و يرى شريعتي أنّ التوحيد في الإسلام، " ليس أصلا من الأصول العقائدية للدين الإسلامي على غرار الأصول الأخرى لهذا الدين كالنبوة والمعاد وغيرها، التوحيد هو الأس الذي تبنى عليه سائر الأصول العقائدية."[2] وهو بذلك أنزل التوحيد منزلته العظيمة، وجعله أساسا للحياة الفردية والاجتماعية، مادية أو معنوية. إنه الوجه المشترك في جميع أنحاء الحياة الإنسانية من أفكار وأفعال ومشاعر وأحاسيس على اختلاف أشكالها وكيفياتها.[3]

وطبقا لهذا الفهم يكون التوحيد هو "النظر إلى الكون كله على أساس أنه شيء واحد؛ أي النظر إليه ككل واحد فيه حياة ويملك شعورا، وله إرادة وعقل وإحساس ويحمل هدفا"[4]. وعليه لا يؤمن شريعتي لا بوحدة وجود ولا بتجدده، بل بتوحيده، فلا تعدد ولا تناقض سواء في التاريخ أم الاجتماع، في الإنسان أم في الطبيعة، في الغيب أم في الشهادة. بل وحدة للشهادة وما فوقها، وتوحد للإنسان والطبيعة، وللتاريخ وما يتجاوزه، وللفرد والمجتمع، والإنسان مع الإنسان، والله مع الإنسان والعالم، وفق نظام متكامل متجانس، حي وواع.

فالتوحيد إذن يفرض منهجا يرى الوجود كوحدة. ووفق هذه النظرة للتوحيد، يصبح الإيمان بأي نوع من التناقض بين الطبيعة وما فوقها، بين المادة والمعنى، الدنيا والآخرة، الحس وما وراءه، الروح والجسم، العقل والوحي، العلم والدين، العمل من أجل الله ومن أجل الإنسان بين السياسة والدين، منسجما مع نظرة الشرك لا مع التوحيد. وترسخ دائرة الوعي في المجتمع يقتضي حسب شريعتي مواجهته بنهضة جديدة للفكر الإسلامي يتحمل تبعاتها الكبرى المثقف الديني، وينهض برسالتها.

كما تقوم نظرته التوحيدية على أساس الاعتقاد بهيمنة الإرادة الإلهية على عالم الوجود. ولذا لا يمكن الاعتراف بوجود أي قوة أخرى غير الله، ولكن الله عز وجل خلق هذا الكون بنحو تظهر فيه حالات التقابل والتضاد خارجا. وبعبارة أوضح: إننا نجد حضور الشيطان في العالم خارجا وأنّه متسلط بحد ما، ولكن هذه السلطة كانت بتفويض من الله. ومن الطبيعي أن يحصل التعارض وتتحقق المواجهة بين القوى الإلهية والقوى الشيطانية في عالم الوجود، وعلى أساس هذا التضاد يكون المنطق الجدلي هو الحاكم. ويرى شريعتي أن وظيفة القوى الإلهية أن تنفي القوى الشيطانية، وبهذا يتحقق المجتمع المنشود الذي يخلو من

[1]-علي شريعتي: معرفة الاسلام، ص136.
[2]- نفسه، ص142.
3- المرجع السابق، ص144.
4-فاضل رسول: المرجع السابق، ص45.

التضاد.[1] بمعنى وجود إرادة واحدة مهيمنة على عالم الوجود كله، وهذه الإرادة الواحدة تتجلى في الحياة كلها وترسم خطا تسير عليه كل القوى.

وأحسب أن علي شريعتي لم يضع هذا المشروع الفكري في السياق التاريخي لعلم الكلام التقليدي؛ لأن كتابات هذا العلم اختطت لنفسها نهجا جداليا؛ فيه كثير من التجريد الذي تعرض للذات والصفات الإلهية؛ حتى أنها أفقدت هذا الركن الأصل في كل تصور ديني سليم؛ رؤاه وجاذبيته التي يقدمها المنهج القرآني في أكمل صورة.[2]

ومنهجية شريعتي في طرح التوحيد تختلف عن الطرح التقليدي، فهو يطرح رؤيته هذه من خلال نقده التصورات السائدة في مجتمعه، ويقدمها بوصفها منهجا فريدا يقع بين المثالية البوتوبية التي ظلت تعيش في أبراجها العاجية بعيدة عن هموم الناس وواقعهم، والمادية الواقعية التي قصرت اهتمامها على الموجود في الواقع.

2. التجليات الاجتماعية للرؤية التوحيدية الكونية

إذا كان علي شريعتي يفرق بين الدين الحق الذي يمثله التوحيد والدين الزائف الذي يتمثل في جميع مظاهر عدم التوحيد (الشرك) كما ألمحنا سابقا، فإنّه يُحاول إنزال هذه المفاهيم من عالم السماء إلى عالم الأرض، بُغية مُعالجتها في بعدها الاجتماعي؛ لأنّه أدرك بعقل المفكر الاجتماعي القريب من مجتمعه، دور الرؤية التوحيدية في الحياة الاجتماعية، ومدى تغلغلها في وجدان وثقافة الشعب الإيراني؛ لذلك وظفها كأداة لإحداث التغيير على العكس من اليسار الإيراني الذي بقيت أطروحاته نخبوية وغير فاعلة ومؤثرة في المجتمع الإيراني بسبب موقفها السلبي من الدّين.

ولا نستطيع فهم البعد الاجتماعي للرؤية التوحيدية بمعزل عن الشروط التاريخية المؤطرة له، التي تمثلت بالظاهرة السياسية ومستلزماتها التاريخية والفكرية، وباستمرار تخلف الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، وهيمنة الرؤية الدينية في إيران بشكل خاص بوصفها الرؤية الموجهة والمحددة للتعامل الفكري مع الطبيعة والتاريخ. ومن هنا فإنّه يمكن تمييز ثلاثة تجليات اجتماعية للرؤية التوحيدية عند شريعتي، وهي تعبير عن حاجة موضوعية

وليست مجرد قضية قناعة أيديولوجية أو دينية، فهي كما يقول في تحديدها "منطلقي من الدين هو من نوع أنّه يمكن لمفكر علماني أن ينطلق معي منه، والفرق بيني وبينه أنّ منطلقي يعد إيماناً ومسؤولية اجتماعية، بينما يستطيع ذلك المفكر أن يشترك معي من موقع المسؤولية الاجتماعية فحسب"[3] هذه التجليات هي: لا طبقية المجتمع، وتحرير الإنسان من الهيمنة الاجتماعية، وتقديم معرفة صحيحة عن التغير الاجتماعي ووجهته.

[1]- نفسه، ص67.

[2]- علي شريعتي: ثالوث العرفان والمساواة والحرية، تر: حسن الصرّاف، دار الرافدين، بيروت، ط1، 2018م، ص78.

[3]- علي شريعتي: العودة إلى الذات، دار الأمير، بيروت، ط2، 1427هـ-2006م، ص 34-35.

1.2 إلغاء التناقض الطبقي (لا طبقية المجتمع)

يشير شريعتي في كتابه " الإنسان والإسلام " أن من أهم مكونات النظرية الاجتماعية بتنويعاتها المختلفة، رؤيتها للتاريخ وحركته، وأنّ هذه الحركة محكومة بتناقض جدلي وصراع مستمر. ويوجد هذا التناقض بين الطبقة الحاكمة- في الأبعاد الثلاثة: الاستبداد والاستغلال والاستحمار- والطبقة المحكومة-[1] أي؛ المستضعفين بحسب المصطلح القرآني- بأشكال مختلفة. ولتحديد التفاوت الطبقي يلجأ إلى الشواهد التاريخية لتدعيم رؤية المجتمع كساحة للصراع الطبقي.

وتعدّ قصة " قابيل وهابيل " مؤشراً على جوهر المنظور التاريخي وأول تناقض بين البشر، إذ تمثل جبهتين متناقضتين ومتواجدتين باستمرار؛ جبهة الحاكم والمحكوم ،والعدالة والاستغلال، بالإضافة إلى كونها تمثل نمطين للملكية؛ هابيل الاشتراكية البدائية، وقابيل الملكية الفردية والاحتكار. وتشكل الجريمة الأولى التي اقترفها قابيل بحق أخيه هابيل ذروة هذا الصراع ونهاية حالة الاشتراكية البدائية، واختفاء النظام الإنساني الأصلي للعدالة الاجتماعية، وتعد أيضاً بداية صراع الدين ضد الدين؛ دين التوحيد الذي يمثل أيديولوجيا هابيل الذي يتعدى مفهوم الوحدانية فيه من عبادة إله واحد إلى قيام المجتمع الواحد الذي تسوده المساواة والعدل، ضد دين الشرك الذي يتجسد اجتماعياً بالتعدد الاجتماعي: تعدد الطبقات والاستغلال.[2] وهو صراع اجتماعي أكثر منه مواجهة كلامية.

من هنا، تتبين رؤية شريعتي الكونية التوحيدية للثنائيات المتناقضة، القائمة على قانون التدافع البشري، و اللامساواة والصراع والتعارض، وفي علم الاجتماع كما أشرنا سابقا فإن التوحيد هو النظام الذي يحقق الوحدة الاجتماعية، في حين الشرك هو الدين الذي كان دائما يبرز التمزق الاجتماعي والشرك الطبقي، وكانت الحرب بين ثنائية (التوحيد و الشرك) حربا بين نظامين، وحتى حينما يعالج التوحيد والشرك من وجهة نظر عقائدية، فإنما يكون ذلك من زاوية تأثيرها على التوحيد و الشرك الاجتماعيين: " كما أن الشرك العقائدي هو عامل لتبرير الشرك الاجتماعي، فإن التوحيد العقائدي – الذي يعد أفضل أنواع الرؤى التوحيدية إلى الكون- بإمكانه أن يحقق الوحدة البشرية، والوحدة الطبقية، ووحدة القيم الإنسانية، ووحدة الذات البشرية، ووحدة الأخلاق، ووحدة الصفات، ووحدة الفئات المختلفة للأسرة البشرية). ونلاحظ هنا أن شريعتي يحول – بمنهجه الخاص- وحدة الذات والصفات – في بحث التوحيد الكلامي إلى وحدة الذات البشرية والصفات المختلفة للمجتمعات الإنسانية.

وفي أفق هذا السياق، يؤكد عبد الجبار الرفاعي أنّ الظواهر الاجتماعية لدى شريعتي تحيل إلى مفاهيم عقائدية، فالوحدة الاجتماعية والسياسية، والشرك والصراع الاجتماعي والسياسي يعبران عن التوحيد والشرك الاعتقادي "والوحدة الحقيقية بين الجماعات والطبقات، هي تعبير عن التوحيد". وهكذا "الشرك الاجتماعي انما هو انعكاس للشرك الالهي".[3]

من هنا، كان التوحيد، على طول التاريخ، حركة من أجل القضاء على التمزق الطبقي، والتفرقة العنصرية، وتفتت القيم الأخلاقية وبشكل عام، من أجل تحطيم الشرك الطبقي والفئوي في الوسط البشري. ولذلك فإن المهمة الأساسية للتوحيد هو

[1]- علي شريعتي: الإنسان والإسلام، ص32.

[2]- علي شريعتي: الإنسان والإسلام، ص60-63.

[3]- عبد الجبار الرفاعي: مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد. مركز دراسات فلسفة الدين ودار الهادي، بيروت – دمشق، ط2، 2008، ص271

اقتلاع جذور الشرك، وإزالة الشرك الطبقي: " فالتوحيد الذي يسحق الشرك في الأفكار والعقائد، يقتلع جذور النظام الطبقي والعنصري المهيمن على المجتمعات الإنسانية".[1]

والملفت حسب شريعتي فإنّ الرؤية الكونية التوحيدية تنبع من إيمان الإنسان بأنّ الله عليم وخالق ومريد ومدبر، فإنّ ذلك من شأنه أيضًا أن ينقل الفكرة الدينية من بُعدها الغيبي إلى الواقع الاجتماعي للإنسان، فتضمحل أمامه كل الموجودات والفروق والقوى الأخرى، وتبعاً لذلك يعتبر دين الشرك وتعدد الآلهة مدعاة إلى تبرير التمييز الطبقي والعرقي، وهذه الحالة المرضية في المجتمع هي التي تسمح بوجود الاستغلال. بينما في حالة دين التوحيد، تذوب كل الفوارق والطبقات ويتساوى الناس أمام الله.[2]

ويرى شريعتي أن دور الشرك الديني في المجتمع هو تبرير أنواع الشرك الاجتماعي من تمييز طبقي وعرقي، ودور التوحيد هو القضاء عليها ومحاربتها: " كان دين الشرك عبر التاريخ وبأشكاله المتنوعة مبررا للشرك الاجتماعي- سواء الاقتصادي، أو العنصري، أو الأخلاقي- وكان التوحيد عبر التاريخ أيضا العنصر المجاهد و المناضل ضد العقائد القائمة على الشرك".[3]
من ناحية أخرى، إنّ الخوف و الجهل والمصلحة باعتبارها عوامل أساسية للانحراف الإنساني، ناشئة من هذا النظام الطبقي.[4] و على هذا الأساس، فالتوحيد في البعد الاجتماعي يصنع الوحدة الإنسانية والطبقية والعرقية، ويلغي المصلحة و الخوف والجهل.[5]

والجدير بالذكر أن شريعتي يصل أساس دين الشرك بملكية الأقلية مقابل الأغلبية المستغلة، التي سعت إلى الحفاظ على تفوقها وتميزها من خلال استخدام الدين (دين الشرك) من أجل الحفاظ على مصالحها وديمومة وضعها؛ وذلك بإشاعة مفهوم القدرية الذي بدوره يشيع حالة من التخدير والاستسلام الداخلي وإلغاء المسؤولية في المجتمع .وآلية عمل" دين الشرك " تقوم على بعدين :ظاهر ومستور، فالبعد الظاهر هو 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 إلى كهنوت للدين الجديد:[6] دين التوحيد، وذلك من أجل محاربة وتخريب للدين من داخله.

هذا السلوك الاستغلالي يمكن ملاحظته وتشخيصه بوضوح في كتابات شريعتي، وبالأخص في تحديده لمفهومي التشيع العلوي والتشيع الصفوي والدين ضد الدين، وبشكل عام في كامل كتاباته النقدية المتمثلة في تحليله لدور الدين كإيديولوجيا للهيمنة؛ لاسيما في كشفه للتمظهرات المرضية التي أصابت التشيع في مقدساته العقدية.

فيرى شريعتي أن التشيع نشأ كحركة اعتراض اجتماعي-سياسي ضد الظلم الاجتماعي(اللامساواة والاستغلال)، وضد الاستبداد السياسي، ولهذا استند التشيع إلى مبدأين،" العدالة "و"الإمامة " .فالعدالة في أسمى معانيها هي عدالة توزيع الثروة داخل المجتمع ومحاربة التفاوت الطبقي، والعدالة تعبير اجتماعي عن عدالة الله الذي خلق هذا العالم والوجود تجلياً لإرادته،

[1]- علي شريعتي: تاريخ الحضارة، دار الأمير، بيروت، ط2، 1428هـ-2007م، ص146.
[2]- علي شريعتي، دين ضد الدين، ص65.
[3]- علي شريعتي، دين ضد الدين، ص65.
[4]- شريعتي: معرفة الإسلام، ص162.
[5]- فيروز راد: تطوير الثقافة –دراسة اجتماعية في مفهوم التنمية الثقافية عند علي شريعتي، تر: أحمد الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، ط1، 2009م، ص 396.
[6]- علي شريعتي، دين ضد الدين، ص77.

وبالتالي فإنّ المجتمع الذي لا يقوم على العدل" يكون مجتمعاً مريضاً مضاداً لله وللدين ومضاداً للتشيع[1] ومن هنا يتسق مفهوم الإمامة مع العدل،" فالإمامة" توجّه لتغيير نظام الحكم في المجتمع واستبداله" بقيادة ثورية إنسانية "لقيادة الناس نحو بناء مجتمع يجسد الدين الذي يقوم على العدل. بيد أن هذين المفهومين خرجا عن سياقهما الحقيقي ومبناهما الواقعي؛ إذ تحول العدل إلى بحث فلسفي وميتافيزيقي يتعلق بصفات الله، حيث أبعد مفهوم العدالة عن المجتمع والسياسة، وأما الإمامة فتحولت إلى الإيمان باثنتي عشرة شخصية مقدسة وخارقة،[2]تحتكر العلاقة المباشرة مع الله، فهم وسطاء بين الناس والله وبالتالي، أصبح للأئمة صفات خارقة؛ فالإمام علي قام بتمزيق أفعى هرب منها أهل مكة وهو رضيع في بيت أبي طالب، والإمام الرضا يستطيع أن يحول رسماً للأسد إلى أسد حقيقي ويجعله يفترس مخالفيه وأعداءه.[3]

إلى جانب هذا الانتهاك العقدي بحسب شريعتي، فإنّ قدسية عقيدة الانتظار بدل أن تكون نوعاً من الإيمان بالحتمية التاريخية لانتصار العدالة وقيام الثورة الإسلامية العالمية التي ستقوم ببناء المجتمع الإنساني على أسس العدالة والحرية والمساواة، فإنّها أسست لمجتمع سكوني ومستسلم لكل أنواع الظلم والاستبداد، فما دام الإمام العادل(المهدي)غائباً فلا يملك المجتمع سوى الدخول في حالة الانتظار انتظار عودته إلى المجتمع لإقامة العدل فيه.[4] والإيمان بالانتظار، هو أقوى سلاح للدفاع عن الوضع الراهن وقبوله مهما كان فاسداً، بل إن الناس يرون في الفساد والظلم المجتمعي وانتشارهما من الأمور التي تقرب رجوع المخلص المنتظر وظهوره. والانتظار بهذا المعنى يسميه شريعتي الانتظار السلبي.[5]

وتأسيساً على هذه الرؤية لتاريخ الدين ودوره الاجتماعي، يمكن القول إنّ الدين عند شريعتي إما أن يقوم بوظيفة الإيديولوجيا المحركة للثورة للوصول للعدالة والمساواة، وإما أن يقوم بوظيفة تبرير السيطرة والاستغلال في المجتمع، فعبر التاريخ كان ظهور الأنبياء ضمن ثورات دينية ضد الدين المؤسس للحاكم، وبالتالي فإن هذا الظهور كان تعبيراً عن ثورة اجتماعية جذرية، حيث أن الدين الثوري يمثل نفياً ونقيضاً للدين المشرعن في كل بعد من أبعاده.

ومنه فإنّ المجتمع المسلم في رأي شريعتي، يتصف بتعميق الجذور المعنوية والأخلاقية في عقول أفراده كضمانة وحيدة ضد الاستبداد والانتهازية، وهو وسيلة لتحرير الإنسان من قيود الرغبات المادية والمصالح الخاصة، ولا تقتصر المساواة في المجتمع المسلم على الناحية المادية، بل امتدت لتصبح تعبيراً عن أخوة إنسانية ويتميز هذا المجتمع أيضاً بوجود قيادة ملتزمة نظام عادل للإنتاج والتوزيع، وفي المجتمع المسلم يختفي الجشع وتسود الحرية الروحية، وبالتالي عبادة الله(عز وجل)، كما سيتم احترام حقوق الإنسان وحرية الفكر، كما سيختفي وجود
المعتقلين السياسيين وحكم الحزب الواحد أو الطبقة الواحدة، وركز شريعتي هجومه على المجتمعات التي تسودها دكتاتورية الحزب الواحد التي غالباً ما تنتهي بديكتاتورية الشخص الواحد[6] الذي يملك كل سبل الحياة للبشر ويحط من كرامتهم وحقوقهم.

---

[1]- علي شريعتي: العودة إلى الذات، ص89.

[2]- علي شريعتي: التشيع مسؤولية، ص112.

[3]- علي شريعتي: التشيع العلوي والتشيع الصفوي، تر: حيدر مجيد، بيروت، دار الأمير للثقافة والعلوم، ط2، 2007م ، ص41-42.

[4]- علي شريعتي: التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص93.

[5]- علي شريعتي: التشيع مسؤولية، ص104.

[6]- فيروز راد: المرجع السابق، ص397، 398.

إن رؤية شريعتي للمجتمع المسلم، هي رؤية نموذجية خيالية، ونلاحظ تأثره بمن سبقه من الفلاسفة وبالمدينة الفاضلة، فضلاً عن تركيزه على الإصلاح السياسي بالدرجة الأولى، إذ اعتقد أن الحكم الفردي هو أساس كل الشرور المجتمعية، وأنّ صلاح المجتمع لا يتحقق إلا باقترانه بسلطة عادلة، ولكن شريعتي في رؤيته هذه نجده يبتعد عن إعطاء منهاج عمل لتحقيق قيام مثل هذا المجتمع، بل يكتفي بوصف المجتمع الفاضل فقط، وربما كان ذلك مرده إلى خشيته من بطش السلطة الحاكمة في إيران. ومن جهة أخرى فإنّ المجتمع المثالي في تصور شريعتي يشبه في ظاهره من بعض الوجوه المجتمع المثالي الذي رسم ملامحه ماركس في كتاباته. فهو يطرح القيادة الملتزمة قبل بلوغ الديمقراطية الحقيقية في المجتمع التوحيدي اللاطبقي، فيما يطرح ماركس الديكتاتورية البروليتارية قبل استقرار الاشتراكية النهائية في المجتمع المثالي. وهذا الموضوع يبين بوضوح تأثره بآراء وأفكار ماركس، وإن كان نوعا المجتمع المثالي هذان يختلفان من حيث المضمون اختلافا واضحا.

يتبيّن مما تقدّم أنّ مقاربة شريعتي الاجتماعية لا تعالج الظاهرة الدينية إلا من منطلق كونها سلاحاً بيد الحكام من أجل السيطرة على المستضعفين، وستنعكس على تاريخ الحضارة التي لا يرى فيها علي شريعتي إلا تجليًا من تجليات هذا الصراع، فكل الآثار الدينية ما هي إلا دليل آخر على تسلط الملوك ورجال الدين وتسخير قوة العبيد من أجل مصالحهم الخاصة؛ كما أنّ آماله بتحقيق العدالة وتنظيره لدين التوحيد باعتباره حالة نهائية للتاريخ يتحقق معها هدم نظام الطبقات وسيادة العدل المطلق، طوباوية سرعان ما انقلبت تنظيراته بعد نجاح ثورة إيران إلى نظام ثيوقراطي، أعاد الصراع من جديد.

2.2 تحرير الإنسان من الهيمنة الاجتماعية

يعمد شريعتي إلى تشخيص الواقع الاجتماعي في إيران تشخيصا تتبدى من خلاله الحقيقة الاجتماعية للمجتمع بكل أبعادها وتجلياتها، ويراهن في ذات الوقت على إعادة الاعتبار لفاعلية الإنسان، وتحريره من الاستلاب الذي فرضته القوى المهيمنة؛ ذلك أن الممارسات التعسفية وعمليات الانتهاك التي يتعرض لها مصادرة الأحقية في إثبات الحضور والفاعلية في بناء الذات وتحقيق مصيرها من جهة، وبناء المجتمع وتحقيق التغيير في الواقع الاجتماعي والسياسي من جهة أخرى.[1] والمورد الذي تبني عليه تلك القوى انتهاكاتها، يبرز في ضيقها من كل أداء متميز بحسبانه شكلاً من المخالفة العامة أو الخاصة لما دأبت عليه في تنظيماتها وترتيباتها الخاصة؛ وبالتالي تكون نمطاً من القضاء على خصوصية كل ذات بما هي شكل من الحياة غير متطابق. لذا يجد شريعتي الداعي ملحاً للثورة والتغيير وتدمير الأسس الفاسدة، لتبنى على أنقاضها الأسس الجديدة لمجتمع إسلامي جديد. ولا يتحقق هذا المنظور الإصلاحي في نظره ما لم تنبنِ الرؤية المعرفية على مبدأ التوحيد.

ولذلك يحاول من خلال نقد الإيديولوجيا السائدة في المجتمع الإيراني وصياغة إيديولوجيا إسلامية تحررية، الكشف عن الآليات الاجتماعية لهيمنة السلطة الحاكمة، والبحث لحالة القبول الاجتماعي لها، أو لحالة تبرير الوضع الراهن الاجتماعي، السياسي والاقتصادي كأنه الوضع الطبيعي والحتمي، بدلا عن كونه بنية اجتماعية مصطنعة لا يستفيد منها سوى هذه السلطة.

[1] – علي شريعتي: العودة إلى الذات، ص 155.

والملفت حسب شريعتي أنّ هذا الفكر التبريري إلى جانب تكريسه وشرعنته لاستبداد الحكام، يعتبر من أبرز مظاهر دين الشرك؛ حيث تتم بلورة الأفكار والمعتقدات الدينية من طرف المؤسسة الدينية التقليدية أو رجال الدين[1] بهدف السيطرة على الناس وضمان استمرار هيمنة الطبقة الحاكمة؛ لأن الهيمنة حال تلبسها بالدين، يصعب تحرير النفوس منها.[2] وليس هذا الأمر رهين الأديان غير الإبراهيمية، إذ يستدرك سريعًا ويجعل تاريخ الإسلام منذ تحوله إلى المِلكية، بداية استعادة دين الشرك الذي حاربه الرسول محمد ﷺ، ولم يكن ذلك بمعزل عن الجانب العقائدي؛ إذ يُشير إلى أنّ رجال الدين الذين دافعوا على معتقد الجبر وغياب حرية الإنسان إنّما تبنوا إيديولوجيا مشرعنة وأفكاراً " ابتدعها حكام بني أمية ليسلبوا من المسلمين الشعور بالمسؤولية ويحرموهم من كل أنواع النقد ويقتلوا روح المبادرة فيهم؛ لأنّ الجبر يعني الانصياع إلى كل ما هو موجود والخضوع لكل ما هو كائن، وأنّ الواقع هو تعبير عن إرادة الله[3] ؛ ومعنى هذا أنّ كل توظيف للدين من أجل السيطرة والهيمنة يصير تجليًا لدين الشرك، حتى لو كان في ظاهره ديناً توحيدياً.[4]

ومن هذا المنطلق يُبرر شريعتي تبني ماركس للفلسفة المادية من أجل نفي الدين الذي يشكل الأساس الفكري لهيمنة النبلاء وحكومة الاستبداد والتحجر على الواقع الاجتماعي، واستطاعت أفكاره أن تمد المستضعفين بوعي طبقي وسلاح أيديولوجي

يمكنها من البقاء والاستمرار في طريقها.[5] ومع ذلك وعلى الرغم من موافقة شريعتي لثورية أفكار ماركس، فإنّه يرفض تبني موقفه نفسه الذي لا يُفرق بين دين التوحيد الثوري ودين الشرك البورجوازي. لينطلق في نقد المادية التاريخية من تأكيده المستمر على وجود نوعين من الدين، لكن سجلات التاريخ التي اشتغل عليها الماديون اقتصرتْ فقط على الدين الرسمي الذي استغلته السلطات الحاكمة لحفظ مصالحها. وطبقا لشريعتي يجب إعادة فلسفة التوحيد إلى الواقع الاجتماعي والربط بين مبدأ التوحيد والحياة بوصفه وسيلة للتغيير في المجتمع. ويستدعي ذلك أن يصبح أيديولوجية يشعر بها الإنسان الواعي طريقا لتغيير الواقع الذي ينتقده.

والملفت أنّه في تحليله للسيطرة والهيمنة الاجتماعية سواء أكانت سياسية أو دينية يقترب من دراسات كل من لوي ألتوسير (Louis Althusser) وأنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci) حول أجهزة الدولة الأيديولوجية ودورها في شرعنة السيطرة المجتمعية[6] ، ويرى أنّ النظام الاجتماعي القائم يعتمد على ثالوث : القوة (القمع)، والاقتصاد، والهيمنة

---

[1]- لا يعارض شريعتي المرجعية الدينية، بل يعتقد أنها ضرورة اقتضتها الظروف التي مر بها الشيعة، لكنه يختلف مع رجال الدين الشيعة في تفسيره لدور المرجعية، كما أن شريعتي يميز بين العالم الإسلامي وبين رجال الدين، وهو يعترف بفضل علماء الإسلام ودورهم الهام في المجتمع، لكنه لا يجد لرجل الدين الذي ليس بعالم إسلامي أي دور في المجتمع، سوى دور طفيلي واحترافه للدين كوسيلة للعيش، وينتقد تحول بعض رجال الدين إلى مؤسسة شبه رسمية، تتولى الوصاية على شؤون الدين، وتحاول أن تكون وسيطة بين الإنسان وربه، ثم هي إما تلتصق بالسلطة الحاكمة وتخدمها، وإما تتشارك السلطة مع الحكام، وإما تنعزل عن الصراع السياسي. فاضل رسول: المرجع السابق، ص55.

[2]- علي شريعتي، دين ضد الدين، ص42.

[3]- المرجع نفسه، ص42-43.

[4]- نفسه، ص72.

[5]- علي شريعتي، دين ضد الدين، ص 150.

[6]- عبد السلام بن عبد العالي: العلم والإيديولوجيا عند ألتوسير، القاهرة، مجلة أوراق فلسفية، العدد 32، 2012م، ص34.

الأيديولوجية التي اهتم بتحليلها، حيث أطلق عليها مسمى" التسبيح"، ويرمز تحديداً إلى الإيديولوجيا الدينية التي تنتجها المؤسسة الدينية التقليدية، ومسمى "التزوير "للدلالة على تزوير الحقائق والأمور، وجعلها تبدو على غير حقيقتها. وهذا البعد الإيديولوجي رأى فيه شريعتي دوراً حاسماً في استمرارية الوضع القائم. ويُرجع هذا الدور للمؤسسة الدينية إلى تاريخ هذه المؤسسة ونشأتها في العهد الصفوي كجزء رسمي من الدولة، ومن هنا تأتي تسميته لإيديولوجيا الهيمنة هذه" بالتشيع الصفوي"، والتفريق ما بين" التشيع الصفوي " و "التشيع العلوي – الإيديولوجيا المضادة للهيمنة – [1] الذي يشكل جوهر إستراتيجية شريعتي النقدية.

وفق هذا المنحى النقدي، يعمل شريعتي على الكشف عن هذا الوضع " الديني المعبّر عنه بإرادة الله وقدره، من خلال إرجاع هذه القناعة إلى أصولها الاجتماعية السياسية المتمثلة في علاقات السيطرة والهيمنة الاجتماعية." وكان شريعتي على يقين بأنّ هذا الكشف كفيل بإيصال الجماهير إلى حالة "الوعي الاجتماعي"، أو" الوعي الأيديولوجي"، كما يسميه، وهذا الوعي يتكون من بعدين: معرفة " ما هو موجود في المجتمع"، ومعرفة " ما ينبغي أن يكون عليه حال المجتمع." هذه المعرفة بالفجوة بين ما هو موجود وكائن، وبين ما الذي يجب أن يكون، تستمد فاعليتها من الرؤية الكونية التوحيدية كون جوهرها هو التحرر من الهيمنة الاجتماعية؛ ومن كل سلطة وهيمنة أخرى غير هيمنة الله؛ بما فيها الرموز والقادة، وممن يدعي تمثيل الله والتسلط على رقاب عباده (الآلهة المتعددة)، وهي تجعل الإنسان قوياً اتجاه كل القوى التي تريد إخضاعه واستعباده، وتكفل له حريته، فعلاقته المباشرة مع الله تمكنه من الدفاع عنها وامتلاك إرادته التي لا تعلو فوقها سوى إرادة الله، وهي بذلك دعوة للثورة والتمرد ضد القوى المزيفة.[2] ويبحر شريعتي في تجذّر هذه النظرة عبر التاريخ، والتي تجلّت بشكل بارز ومميّز في دعوة الأنبياء التي اعتبرها مثالاً للأفكار الثورية فيقول: " لاحظوا حركة الأنبياء، سوف يتضح لكم أنّ الأديان التوحيدية، خاصة في مراحل ظهورها الأولى أي فترة نقائها عن الشوائب والتحريف، تتسم عادة بطابع رافض للوضع القائم ونزعة ثورة وتمرد على كل جور وفساد، وهذا التمرد والطغيان يأتي متصاحباً مع العبودية والخضوع لموجد الكون، والانقياد لقوانين الوجود التي تتجلى فيها الإرادة والقدرة الإلهيتان."[3] بمعنى أنّ الرؤية الكونية التوحيدية قادرة على توليد فعل أو حركة اجتماعية موجهة نحو التحرر والانعتاق، وهي بالتالي تشكل المنفذ لتُدخل الفعل الإنساني في حركة التاريخ وتغيير مسيرته وتحدي الحتمية التاريخية. وتشكُّل هذا " الوعي الاجتماعي "هو الذي يخلّص الإنسان مما يسميه شريعتي سجونه: الطبيعة والتاريخ والمجتمع والنفس، ليصير خالقاً لنفسه ومجتمعه وتاريخه؛[4] أي انتفاء لكل حالات الاغتراب وأبعاده التي يعيشها الإنسان.

3.2 تقديم معرفة صحيحة عن التغير الاجتماعي ووجهته

[1]– علي شريعتي: التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ص 66 ، علي شريعتي: التشيع مسؤولية، ص97.
[2]– فاضل رسول: هكذا تكلم شريعتي، ص37.
[3]– علي شريعتي: دين ضد الدين، ص 40-41.
[4]– علي شريعتي: الإنسان والتاريخ، ص90.

شكل التغير الاجتماعي قضية رئيسة في معظم كتابات شريعتي، وقد حاول استجلاء مفهومه انطلاقا من الأبعاد التاريخية لنشأة التغير في النظام الاجتماعي منذ بدء الحياة الإنسانية على الأرض؛ وذلك من خلال استعراضه لقصة الصراع بين هابيل وقابيل في إطار تحليل سوسيولوجي يفسر أولى مراحل التفكك للوحدة الإنسانية.[1]

وقد نظر شريعتي إلى التغير الاجتماعي بوصفه كل تحول يقع في التنظيم الاجتماعي سواء في بنائه أو في وظائفه خلال فترة زمنية معينة. والتغير الاجتماعي على هذا النحو ينصب على تغير يقع في التركيب السكاني للمجتمع أو في بنائه الطبقي، أو نظمه الاجتماعية، أو في أنماط العلاقات الاجتماعية، أو في القيم والمعايير التي تؤثر في سلوك الأفراد والتي تحدد مكاناتهم وأدوارهم في مختلف التنظيمات الاجتماعية التي ينتمون إليها.[2]

وبناء على ذلك يعتبر شريعتي أن الواقع الاجتماعي بوصفه مجموعة من التحولات في البناء الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية والنسق الثقافي، غالبا ما ينعكس على النسق الديني في المجتمع بهدف تبرير الواقع الاجتماعي والسياسي، وبالتالي يكون من نتائج التغير في النظام الاجتماعي اختلاف الرؤية الكونية الدينية للمجتمع؛[3] لذلك يذهب شريعتي إلى أن السبيل إلى تقدم الإنسانية وإنقاذها من الانحطاط الحضاري يرتبط بتغير المجتمعات الإنسانية على أساس رؤية توحيدية (توحيد إلهي وتوحيد طبقي وإنساني). فالتغيير يجب أن يتبلور أولاً في ضمير البشر، وإلا فإنّه لن يتخذ أبداً شكل حركة اجتماعية، ويرى في الإسلام دروساً بضرورة الإعداد المعنوي والعقائدي والروحي للتغير، كما وجد فيه تأكيدا على أهمية الإيمان بحتمية انتصار العدالة وانتهاء القهر بواسطة حركة الجماهير التي تسرع من حركة التاريخ، وعبّر عن وجهه نظره بأن الثورية على المستوى الفكري تبقى بلا قيمة إذا لم تنعكس على المسؤولية والالتزام الاجتماعي للمثقف وعلى مستوى حركته السياسية، وبالتالي عبر عن قناعته بجدلية التفاعل والعلاقة بين البنية الفوقية والبنية التحتية: بين النظرية والمجتمع.[4]

ويعتبر شريعتي أنّ المجتمع الذي يتبع العقيدة التوحيدية كرؤية شاملة للعالم والواقع، يسير على نفس النهج الذي سارت عليه الأمة الإسلامية في عهد الرسول (**صلى الله عليه وسلم**)، وهو الحركة المستمرة نحو العدالة والنضال المشترك من أجل الأخوة الإنسانية، وقدم سببين لدعم وجهة نظره بأن الإسلام يجب أن يكون عقيدة الثورة، الأول :إن المجتمع الإيراني مجتمع متدين يشارك جميع أبنائه في المعتقدات والوعي الديني، وثانيا :إن الإسلام هو الذي ألهم الرسول(**صلى الله عليه وسلم**) الثورة ضد الارستقراطية وملاك العبيد وتجار قريش الأثرياء، فالعقيدة الإسلامية هي القادرة على بناء مجتمع مثالي وبالتالي إنسان مثالي، وسيعكس هذا المجتمع وحدة الفكر والحركة بشكل متكامل وليس متناقضاً ويجمع بين الروحي والمادي[5]بشكل منسجم كما يوحد بين الإنسان ومجتمعه والكون بأسره باتجاه الكمال.

---

[1]- علي شريعتي: الإنسان والإسلام، ص42.

[2]- احمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، ساحة رياض الصلح، بيروت، 1982، ص382.

[3]- فاضل رسول: المرجع السابق، ص54.

[4]- فراس صالح خضر الجبوري بالإشتراك: دور المفكرين في قيام الثورة الإيرانية عام 1979 م " علي شريعتي أنموذجاً" مجلة الملوية للدراسات الآثارية والتاريخية، جامعة سامراء، العراق، المجلد الثالث، العدد الرابع، السنة الثالثة، فيفري 2016م، ص 194.

[5]- فاضل رسول، المرجع السابق، ص 47.

ولقد اهتم شريعتي في دراسته للتغيرات الاجتماعية بوجهتها ومسارها، وأشار إلى نظريات وآراء متعددة طرحها علم التاريخ وعلم الاجتماع في هذا المجال. وطبقا لذلك قد يكون هذا التغير مستمراً في حركته ويأخذ اتجاهاً واحداً معيناً، وقد يكون متقدماً إلى الأمام مثل نمو الوحدة الاجتماعية من الأسرة إلى المدينة ثم إلى الدولة، أو يكون التحول تراجعاً نكوصاً؛ مثل التغير الذي يصيب بعض مظاهر النشاط الاجتماعي، فبعد أن تتقدم وتتطور إلى مرحلة ما قد تحدث بعض الظروف التي تصيبها بالانحلال فتبدأ في التراجع والتقهقر.[1]

ويعتقد شريعتي أنه من أجل أن يكون لدينا معرفة صحيحة عن وجهة التغير الاجتماعي، يجب النظر إليها من منظار توحيدي؛ لأنّ التوحيد باعتباره رؤية علمية- تاريخية، يعدّ عاملاً كبيراً يمنح كل من الفرد والمجتمع على حد سواء، نوعاً من الفهم والكشف والمعرفة الصحيحة للتاريخ، وبالتالي يساعد على تفسير وجهة ومسار الحركة، والتحول التاريخي لماضي الفرد، والجماعة، والطبقة والدور التاريخي للثقافة والدين. إن التوحيد- الذي يمتلك مساراً محدداً في التاريخ — يشير أيضا إلى انحراف الإنسان والمجتمع والجماعة والطبقة عن مسار الارتقاء، وكذلك يبين دور العوامل المختلفة - من قبيل العوامل الطبيعية والسياسية والاقتصادية، والعوامل غير البشرية مثل الخرافة، السحر، المذاهب الباطلة، القوى المضادة للمجتمع، الجهل، القوة...- في الانحراف الجوهري ومصير كل طبقة، وفرد، وجماعة، ومجتمع. وعليه فإنه يمكن للرؤية التوحيدية للعالم، باعتبارها علماً ونوعاً من الرؤية العلمية الدقيقة والملتزمة، التنبؤ بمصير ومستقبل الفرد والأمة والجماعة والجنس البشري.[2]

وفي هذا الصدد يشير شريعتي إلى أنّ " كل التحولات والتغيرات الاجتماعية تتم على أساس قوانين جبرية، وسنن لا تتغير، هي التي تشكل مسيرة المجتمع.. وكل فرد من أفراده مسؤول عن تعيين مصيره. [3] ومن هنا فإنّ شريعتي رغم اعترافه بوجود قوانين عامة سارية ومهيمنة، إلاّ أنّه أسس لمنظور يدعو إلى الإقرار بمركزية الفاعلية البشرية في ماهية التاريخ والفعل التاريخي، يقول في هذا المعنى: "...و بالحد الذي يحصل فيه على الوعي التاريخي، تمكن هذا المجتمع من اكتشاف حركة التاريخ وتجنبها، هذا هو التمرد على التاريخ".[4]

وبذلك يكون قد خط مسلكا تحليليا متوازنا، يجمع إلى الجبرية التاريخية، الحرية المشفوعة بالمسؤولية المؤدية عن الإنسان، وما يترتب سوسيولوجيا وثقافيا على البشرية جمعاء، وهنا تكمن حقيقة مدلول التاريخ / الفعل، من حيث هو مخاطرة ومبادرة.[5]

خـــــاتمة:

تبين لنا أنّ التوحيد عند شريعتي يشكّل مفهوماً مركزياً في البناء الإيديولوجي، وهو يتعدى بعده اللاهوتي والميتافيزيقي المتمثل في وحدانية الله إلى تشكيله لرؤية العالم والحياة، وكذلك مقابله ونقيضه؛ أي الشرك يتجاوز معناه التقليدي ليصبح له بعد إدراكي يتمثل في رؤية العالم متنافراً ومتجزئاً، فالتوحيد هو وحدة ولا يقبل التناقضات القانونية والطبقية والاجتماعية.

[1]- محمد عمر الطنوبي: التغير الإجتماعي، جامعة الإسكندرية، ط1، 2001م، ص 56.
[2]- علي شريعتي: الإنسان والتأريخ، تر: محمد حسين بزي، دار الأمير، بيروت، ط2، 2007م ، ص 70.
[3]- شريعتي :منهج التعرف على الإسلام، تر: إبراهيم الدسوقي شتا، دار الأمير، بيروت، ط1، 2006،ص47.
[4]- علي شريعتي: الإنسان والإسلام، ص182.
[5]- حنان محمد عبد المجيد: التغير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث، المعهد العالمي للفكر الإسلامي. فرجينيا، 2011م، ص32.

والرؤية الكونية التوحيدية في بعدها الاجتماعي هي الوحيدة التي تقاوم الشرك وتدعو البشرية إلى التوحيد الطبقي والإنساني ومقاومة المادية، على النقيض من الشرك المؤسس للشرك المجتمعي والذي يتمثل في المجتمع الطبقي والعنصرية المعبران عن تعدد الآلهة والصراع فيما بينها، كما أنّها تحرر الإنسان من الهيمنة الاجتماعية، وتربطه بالقوة الكونية، وهي بذلك دعوة للثورة والتمرد ضد القوى المزيفة، ما يسمح بالتحرر والانعتاق من كل أشكال الاستبداد والارتهان والاستعلاء التي تمارسها قوى الاستكبار العالمية. وهذه الرؤية تعدّ عاملاً كبيراً يمنح كل من الفرد والمجتمع على حد سواء، نوعاً من الفهم والكشف والمعرفة الصحيحة للتاريخ، وبالتالي تساعد على تفسير وجهة ومسار التحول التاريخي. والسمة الأساسية لهذه الرؤية كما يرى هي عدم الرضوخ للأمر الواقع، والسعي إلى تغييره اجتماعيا وثوريا؛ والثورة لا تتمثل فقط في مجرد تغيير الأنظمة، لكنَّها تتمثل أولاً وقبل ذلك في تغيير القيم والمفاهيم الرجعية السائدة في المجتمع. ولذلك يمكن القول أولا: إنّ الرؤية الكونية التوحيدية في بعدها الاجتماعي أداة من أدوات التغيير والثورة على الظلم ومقوّم من مقوّمات التغيير الاجتماعي. وثانيا: استطاع أن يجمع بين السرد التاريخي والتحليل والنقد والتصور المستقبلي في الوقت نفسه عن الدّين والثورة، وتعدّ محاولته هذه اتجاهاً من الدين إلى الثورة؛ بمعنى أنّ الدين باعث على الثورة وأنّه يتضمن جذورا ثورية.

ويمكن الإشارة إلى أنّ اللافت في أثناء تشكيل هذه الصّياغة المعاصرة لمعنى التّوحيد، أنَّ هذه المقاربة كانت تنحو منحى القراءة الإيديولوجيّة المحكومة بالمواقف المتشنّجة إزاء بؤس الواقع القائم .وقد أفضى هذا الغلوّ إلى إنتاج رؤية طوباوية حالمة، تحتكر الكلام باسم الدين، وتعلن عداءها لكل من خالفها ولم يقبل برؤيتها.

وفي الختام فإنّ خطاب علي شريعتي الاجتماعي النهضوي تبلور بعيداً عن الأطر المذهبية أو القضايا العقدية الخلافية، واتجه إلى تحقيق المضمون الاجتماعي للدّين من خلال الجمع بين نقده لإستاتيكية المجتمع الجامدة والتأكيد على الأبعاد الديناميكية في المجتمع والتاريخ والإنسان، لهذا استطاع أن يصل إلى درجة من القوة والتأثير في نفوس الجماهير الإسلامية لا سيما في إيران.

قائمة المصادر و المراجع:

1-بدوي احمد زكي ، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، ساحة رياض الصلح، بيروت، 1982 .

2-خنجر حمية: مرتضى مطهري؛ الإشكالية الإصلاحية وتجديد الفكر الإسلامي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط3 2013م.

3-داريوش شايغان: ما الثورة الدينية، الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، تر: محمد الرحموني، دار الساقي، بيروت، 2004م.

4-رسول فاضل: هكذا تكلم علي شريعتي، فكره ودوره في نهوض الحركة الإسلامية مع نصوص مختارة من كتاباته، دار الكلمة للنشر، بيروت، ط3، 1987م.

5-الرفاعي عبد الجبار: مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد. مركز دراسات فلسفة الدين ودار الهادي، بيروت – دمشق، ط2، 2008م.

6-زكي محمد إسماعيل: نحو علم اجتماع إسلامي، دار المطبوعات الجديدة، الإسكندرية ، ط1988،1م.

7-الطنوبي محمد عمر: التغير الإجتماعي، جامعة الإسكندرية، ط1، 2001م.

8-شريعتي علي: الإنسان والإسلام، تر: عباس الترجمان، دار الأمير، بيروت، ط2، 2007م.
9-شريعتي علي: الأمة والإمامة، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، 1992،ص.195
10-شريعتي علي: دين ضد الدين، تر: حيدر مجيد، دار الأمير للثقافة ، بيروت، ط2، 2007م.
11-شريعتي علي: مسؤولية المثقف، تر إبراهيم الدسوقي شتا. دار الأمير، لبنان، ط1، 2005م.
12-شريعتي علي: الأخلاق (للشباب والطلاب والناشئة)، تر: موسى قيصر، ط2، بيروت: دار الأمير، 2007م.
13-شريعتي علي : الحج الفريضة الخامسة، دار الامير ، بيروت، ط2، 2007م.
14-شريعتي علي: ثالوث العرفان والمساواة والحرية، تر: حسن الصرّاف، دار الرافدين، بيروت، ط1، 2018م.
15-شريعتي علي: العودة إلى الذات، دار الأمير، بيروت، ط2، 1427هـ-2006م.
16-شريعتي علي: تاريخ الحضارة، دار الأمير، بيروت، ط2، 1428هـ-2007م.
17-شريعتي علي: التشيع العلوي والتشيع الصفوي، تر: حيدر مجيد، بيروت، دار الأمير للثقافة والعلوم، ط2، 2007م.
18-علي شريعتي: الإنسان والتأريخ، تر: محمد حسين بزي، دار الأمير، بيروت، ط2، 2007م.
19-علي شريعتي :منهج التعرف على الإسلام، تر: إبراهيم الدسوقي شتا، دار الأمير، بيروت، ط1، .2006
20-فيروز راد: تطوير الثقافة –دراسة اجتماعية في مفهوم التنمية الثقافية عند علي شريعتي، تر: أحمد الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، ط1، 2009م.
21-قاسم جميل: علي شريعتي: الهجرة إلى الذات، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت ،ط1، 2018.
22-محمد عبد المجيد حنان: التغير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث، المعهد العالمي للفكر الإسلامي. فرجينيا، 2011م

المجلات:

1-بن عبد العالي عبد السلام: العلم والإيديولوجيا عند ألتوسير، القاهرة، مجلة أوراق فلسفية، العدد 32، 2012م.
2-الجبوري فراس صالح خضر بالإشتراك: دور المفكرين في قيام الثورة الإيرانية عام 1979 م " علي شريعتي أنموذجاً" مجلة الملوية للدراسات الآثارية والتاريخية، جامعة سامراء، العراق، المجلد الثالث، العدد الرابع، السنة الثالثة، فيفري 2016م.
3-الرفاعي عبد الجبار: اختزال الدين في الإيديولوجيا، لاهوت التحرير عند علي شريعتي وحسن حنفي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة السنة السادسة عشرة- العدد 49-50 ، 2012م- 1433هـ.