

علي رهنما

# علي شكري

سيرة سياية



ترجمة: أحمد حسن المعيني



مكتبة  
مؤمن قريش

مكتبة مؤمن قريش  
www.maktabat-al-quraysh.com

maktabat-al-quraysh.com

علي رهنما

Ali Rahnema

علي شيرتي  
سيرة سياية

# An Islamic Utopian

A Political Biography of Ali Shari'ati

Published by I.B. Tauris, 2014©



مكتبة  
هوهن قريش

www.hohentherod.com

# علي شيرتي

## An Islamic Utopian

A Political Biography of Ali Shari'ati

علي رهنا

Ali Rahnema

ترجمة: أحمد حسن المعيني

المراجعة اللغوية: معاوية الرواحي

الغلاف: الفنان محمد التيهان



ص.ب. 113/5752

E-mail: arabdiffusion@hotmail.com

www.alintishar.com

بيروت - لبنان

هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

ISBN 978-614-404-926-6

الطبعة الأولى 2016

## المحتويات

9	توطئة
15	حول الترجمة الصوتية للكلمات الأجنبية
17	شكر وعرافان
21	المقدمة شريعتي: أما يزال مُلهِمًا؟
26	الضرورة: إنسان منفتح على النهايات المفتوحة
31	الضرورة: أيديولوجيا جامعة
35	الضرورة: من الاحتمية إلى الإرادة الإنسانية الحرة
36	الضرورة: الحركة والثورة
41	الفصل الأول: المشهد السياسي والديني
53	حزب توده
55	الفكر الكسروي
65	الفصل الثاني: محمد تقي شريعتي: الأب والمعلم
70	مركز نشر الحقائق الإسلامية
78	المركز وحركة تأميم النفط
88	تأثير المركز
91	الفصل الثالث: حركة الاشتراكيين المؤمنين
98	الانشقاق
103	أيديولوجيا بسيطة
113	الفصل الرابع: شريعتي من الطفولة إلى الرشد
115	المدرسة الابتدائية
120	المدرسة الثانوية
128	عليّ الطفلُ الراشد
131	أمزجةٌ متضاربة
133	عليّ وكتبه
143	الفصل الخامس: المثقف الشاب والناشط السياسي
148	جمعية حرية الشعب الإيراني

156	شريعتي محرّضًا سياسيًا
160	الترجمات .....
169	المدرسة الإسلامية الوسيطة
175	صحيفة خراسان
183	<b>الفصل السادس: سنوات الجامعة</b> .....
186	السخط السياسي .....
189	إضاعات وأصدقاء ومعلّمون جدد .....
199	مؤيدًا للشعر الحديث .....
208	السجن والزواج والتخرج
221	<b>الفصل السابع: باريس</b> .....
222	الملاحظة والتأمل الذاتي والتأقلم
235	انبعاث الروح السياسية وتطّرفها (1960 - 1964م)
240	وجود مستتر
242	الكتابة
245	مؤتمر التحالف العالمي للطلاب الإيرانيين
253	<b>الفصل الثامن: نظرة إلى المستقبل</b>
256	القلم
261	الأنشطة الاجتماعية - السياسة
263	وفاة والدته .....
265	خارج الجبهة الوطنية .....
268	صحيفة إيران آزاد
275	مؤتمر لوزان .....
279	<b>الفصل التاسع: الدراسة في باريس</b>
280	تعليم كلاسيكي .....
283	النبع الحقيقي للمعرفة
286	ماسينيون
292	غورفّتش
298	بيرك
300	فرانز فانون
301	سارتر
303	التقريب النظريّ
305	البديل الإسلامي
309	<b>الفصل العاشر: إلى الوطن</b>
317	سلمان باك (الفارسي)
326	دليل إلى خراسان

330	طلب العمل في جامعة مشهد
337	الفصل الحادي عشر: مهمات صوفية
342	انزواء شريعتي
346	الحاجة إلى الله
349	عرفان شريعتي
354	تجارب صوفية
359	العَدَمِيَّة والاندماج في الله
365	العرفان والسياسة
373	الفصل الثاني عشر: عقلٌ عامرٌ بالخيال
375	شريعتي، شمع، شاندل
381	شاندل وشايل
390	شريعتي وسولانج
397	موت سولانج وبعثها
401	ثلاثة فصول من العقل العامر بالخيال
405	الفصل الثالث عشر: في جامعة مشهد
417	اليعاقة
422	الوسيط
426	راعياً للأنشطة الثقافية
432	عامل الإغاثة
435	شريعتي وجلال آل أحمد
441	الفصل الرابع عشر: خطابٌ شريعتي وجمهوره في جامعة مشهد
445	اسلام شناسى
457	اليسار المثقف وشريعتي
465	اليسار الثوري وشريعتي
469	المؤسسة الدينية تردّ
477	الفصل الخامس عشر: لعبة القطّ والفار
481	التحقيقات
489	حظر المحاضرات العامة
498	عقلٌ تحت الضغط
509	الفصل السادس عشر: حسينيّة الإرشاد
513	المرحلة الأولى
517	المرحلة الثانية
521	قضية حجازي
525	أول الغيث لشريعتي في حسينية الإرشاد
542	العودة إلى الإرشاد

549	الفصل السابع عشر: الإرشاد
551	الثائر المزعج
560	ردود الفعل العكسية
564	الصراع على حسينية الإرشاد
569	إعادة غير متوقّعة .....
577	الفصل الثامن عشر: الإصلاح
578	حركة الفدائيين الإيرانيين الناشئة
582	إرشادُ شريعتي
588	معارضة رجال الدين لشريعتي
611	النقد المصدّقِي
612	التفريع من الثّوار
619	الفصل التاسع عشر: الكلمة .....
622	المحاضرات التعليمية: تاريخ الأديان ومعرفتها
632	أيدولوجيا إسلامية راديكالية
655	الفصل العشرون: الخطاب الثائر
659	الهدم الديني .....
672	الهدم السياسي
675	الحزب الشيعي الكامل .....
685	الفصل الواحد والعشرون: تنشئة الشّهداء
695	حسينية الإرشاد: الخليّة الثورية
710	إغلاق حسينية الإرشاد
723	الفصل الثاني والعشرون: السجن .....
726	سجن كميته
734	يوم جديد
737	الحرية والحيرة .....
742	مراجعة الذات: اختيارًا أم قسرًا؟
765	الفصل الثالث والعشرون: إسدال الستار
778	العقلنة أم الرّدْكلّة؟
793	الهجرة والوفاة
807	خاتمة
811	مراجع مختارة

## توطئة

لا يمكن لسيرة سياسية عن علي شريعتي، ذلك الذي يُعده الكثيرون الأب المنظر للثورة الإيرانية، أن تكون مجرد رواية لحياة امرئٍ واحد وكفى، إذ هي بالضرورة سيرة للظروف الثقافية والاجتماعية والسياسية التي نشأ فيها علي شريعتي. فحياته تتقاطع مع فترة تغيير حرجة مرّت بها إيران، فترة عمّد خلالها النظام البهلويّ إلى دفع إيران بعيداً عن قوامها التقليدي المفترض، محاولاً تحويلها إلى دولةٍ عصرية وفق المعايير الغربية. جاء علي شريعتي في فترة التحوّل التي دشّنها رضا شاه واستمرّت في عهد ابنه محمد رضا شاه، فنشط نشاطاً بالغاً وتأثر بالتغيرات العديدة التي شهدها المجتمع الإيراني على صعيد الاقتصاد والسياسة والأخلاق والثقافة والشعر والنثر والسينما والصحافة، بل وحتى الدين نفسه. ولقد غدا شريعتي - بما هو توليفة من تيارات متعارضة - شخصية مؤثرة في سقوط النظام البهلوي. في هذا الصدد تحديداً تعكس حياة علي شريعتي حالة الاضطراب التي رزح تحتها مجتمعٌ ثريّ الثقافة ضارب بجذوره التاريخية، وجد نفسه وجهاً لوجه أمام أمواج التغيير.

وكلّ مجتمع حين تأتي عليه حالة من التحوّل الجارف يشهد اصطفايات جديدة؛ إذ تنزع الأفكار والمواقف إلى التطرف، فالمطمئنون إلى أنهم يمتلكون الحقيقة المطلقة يعجزون عن التوفيق بين



المواقف، والنازعون إلى العصرنة الكاملة - أيًا كان ثمنها - يتزمتون في تقييمهم لما هو كائنٌ وما ينبغي أن يكون، تمامًا كالذين يتعلّقون بأستار الدين بوصفه خطّ الدفاع الأخير. هؤلاء بما أنهم مؤمنون صادقون ثابتون على مبادئهم، فهم لا يميلون إلى مساءلة الأشياء. هكذا إذاً أضحّت الحاجة الحقيقية إلى العصرنة من جهة، والذود عن الإسلام من جهة أخرى معضلة شائكة أمام الإيرانيين؛ فالعصرنة ترى أنّ الغرب قبلتها، والتغيير مبدؤها، والتقاليد خصمها، في الوقت الذي كان الإسلام ركن الأساس لقيم المجتمع التقليدية، وتراثاً ثقافياً موثوقاً به يحظى باحترام عظيم. وبالنسبة إلى الغالبية من المثقفين كانت معضلة الإسلام والعصرنة قضية استبدال شيءٍ بآخر؛ فاختيار طريقٍ ما إلى العصرنة (الاقتصادية والسياسية والأيدولوجية) لا يبدأ إلا بعد أن تكون العصرنة هدفاً يُقدّم على الدين. هذا التعارض الحادّ بين أفكار شديدة الاختلاف دفع ثلّة من المثقفين - الذين شكّلوا فئةً ثالثة تريد التوفيق بين المسعّين - إلى دوامة من الحيرة. وقد كان علي شريعتي أحد هؤلاء الحائرين.

ظلّ شريعتي منذ يفاعته في حالة اختبار دائم لمعتقداته بوضعها على محكّ التطبيق العملي، ورغم أنّ رؤيته إلى المجتمع المثالي كانت قد تشكّلت في فترة مبكّرة نسبياً من حياته، إلا أنّ الطريق إلى ذلك الهدف المثالي كانت تمرّ على الدوام بتحوّلات كثيرة. ومع مرور السنوات اختبر شريعتي إما بالقبول وإما بالرفض كل أسلوب من أساليب النضال السياسي. ولقد أثبتت التجربة أنّ أشكال النشاط السياسي التي يُعتقد أنها مستحيلة في سياق اجتماعي - سياسي ما قد تتجلى فاعليتها في ظروف أخرى خاصة. في هذه الظروف الخاصة - التي لا يمكن إدراكها مسبقاً - تسقط الحقائق البديهية

المتعارف عليها في العلوم الاجتماعية. فمن ذا الذي كان يتوقع أن يُسمح أو يُغضَّ الطرف عن التهيج السياسي عبر الخطب والمقالات والكتب في دولة لم تكن تتحمّل أدنى شكل من أشكال النقد؟

وكيما نفهم علي شريعتي الإنسان ينبغي لنا أن نفهم الروح والأعراف السائدة في عصره وبيئته، ففي المجتمع الذي عاش فيه شريعتي كانت النخوة والشرف والتضحية فضائل اجتماعية رفيعة، وكانت التضحية في سبيل الشرف حُبلى بالألم، وكانت لذّة الألم والانتظار محرّكًا للحياة. في مجتمع كهذا يُعرّف الرجال الفضلاء بأنهم أولئك الذين يدفعون نصيبهم من الألم، يعيشون معه، ولا يبوحون به صراحة قطّ، فالجروح الباطنة والظاهرة هي التي تصنع الرجال، أما أصحاب الدّعّة والمُتّع فلم ينضجوا بعد. في هذه التقاليد يقع الشبان في هوى الفتيات لا لكي يطارحوهنّ الغرام، وإنما ليحتفوا بالشوق، والألم، إذ هذا هو تصوّر الشرقي للحبّ الأفلاطوني. هذا الألم هو الذي يُشعل في الشباب إبداعًا ينساب في قصائد وخواطر ورسومات، تمامًا كما حدث مع شريعتي. والناظر في شعر شريعتي، سواء ذلك العاطفي أو السياسي أو حتى شعره المثقل بالكآبة واليأس، يجده طافحًا بقصّة الألم، كما يجد أنّ قصصه العاطفية المرهفة ومفرداته الصوفية الحالمة كانت كلّها حكايات عن الشوق وأحاسيس عشق إلهي متقد. فالثوريون بكل أطيا فهم (من أصحاب الصنائع أو المثقفين أو الواعظين) عشاق المدن الفاضلة، يظهر عليهم كلّ ما يظهر على العاشق الدنيوي المتعلّق بحب غيبيّ. لهذا السبب كان شريعتي دائمًا يؤمن أنه حتى الثوّار الماركسيون [الماديون] المستعدون للموت من أجل قضية ما كانوا في جوهرهم مثاليين غيبيّين مستعدين للتضحية بأنفسهم ما لديهم من ممتلكات مادية من أجل قضية مثالية.

إنّ المسار الذي اتخذته حياة شريعتي يُحاكي مسارَ جيل من الشباب القرويين الذين شاءت الصدفة أو القدر الإلهي أن يُبتعثوا للدراسة في أوروبا. أما شريعتي فقد زادت هذه التجربة الثقافية في ما يعتَمِلُ داخله من تيارات متعارضة، بيد أنّ فضولَهُ مكنَهُ من استيعاب كل ما كان يدور من حوله في أوروبا، فكان يلاحظ ويتعلّم دون أن يحدّ بصرُهُ عن هدفه، ألا وهو ضرورة التوليف بين العصرية والدين كحلٍ لمشكلات بلاده. وإذ تمتّع علي شريعتي بحسٍّ من الشك ومساءلة اليقينيّات، فقد نَمَى في نفسه حبًّا هائلًا للاستطلاع، ولقد أكسبَهُ تقبُّله للأفكار الجديدة لغة أخرى مختلفة. ويمكننا القول هنا إنّ مفردات شريعتي ومفاهيمه التي حرّكت العقول والحشود لاحقًا لم تكن غير توليفٍ منطقيٍّ للعديد من النظريات والمناقشات اليومية التي كان يسمّعها. هكذا إذاً غدا مذهبه الفكريّ «التوفيقي» مزيجًا من نماذج فكرية متعددة، على أنه استطاع بلغته ونموذجه الفكريّ أن يأسر عقول مستمعيه وقلوبهم. كان شريعتي دائم الحديث عن الألم الذي أُرهِق ضميره، وكانت خُطبه السياسية الساحرة صدىً للمنظومة السياسية والاقتصادية والدينية التي أفرزت ذلك الألم.

حين شرعتُ في إجراء البحث لهذا الكتاب لم أكن أحمل أية افتراضات مُسبّقة أو أحكام أو تحييزات حول علي شريعتي، وإذ كنتُ مقتنعًا بتأثيره المهمّ في الشباب ثمّ تأثيره الفكريّ في مسار الأحداث في إيران فقد كنتُ أودّ فقط أن أستوعب هذا الرجل وأفهم حياته. وكلّما ازدادت معرفتي به افتتنتُ بمقدار التعقيد في شخصيته وهالة الغموض الشديدة التي تحيط به. في هذا الكتاب لا أتخذ دور القاضي ولا سلطة الاتهام، وبالتأكيد لستُ هيئة

المحلّفين (\*). كلُّ ما فعلته هو أنني حاولتُ نَظْمَ سيرةٍ على أساس المعلومات التي حصلت عليها، وقد حرصتُ على أن أتتحقق من مصدر ثانٍ للمعلومة كلما أمكن ذلك. وحين أوردتُ أحداثاً خلافية حرصتُ على أن أذكر وجهات النظر المختلفة. أما فيما يتعلق باستخدام المعلومات التي حصلتُ عليها، فإنني كإيرانيّ أعتزُّ بالتزامي باحترام بعض العهود التي تفرضها ثقافة البلد، ولا يمكن للـ«فرقات» الصحفية الرخيصة أن تشفع لمتنّ فكريّ ضعيف.

في إيران حين كنتُ أستكمل بحثي التقيتُ بائع كتب شاباً ملتحيّاً، وبعد أن اطمئنّ إلى نياتي لم يكتفِ بأن وقر لي مجموعة كتبٍ نادرة من ثلاثة أجزاء ألفها واحد من رجال الدين الذين هاجموا شريعتي، بل إنه عرض عليّ أن يعرفني إلى المؤلف نفسه. وقبل أن يسلمني الكتب قال: «قيلَ الكثير عن شريعتي، لكنني صدقاً لم أستطع أن أفهم هذا الرجل؛ هل كان قديساً أم شيطاناً؟ مكافأتي الحقيقية ستكون لو أنّك استطعتَ أن توضح شيئاً مما استشكل عليّ في ما قيل عن هذا الرجل». وقد وعدته أن أبذل قصارى جهدي.

---

(\* هَيْئَةُ الْمُحَلِّفِينَ (jury): مجموعة من المواطنين المحايدون الذين تستعين بهم المحكمة للاستماع إلى وقائع القضية وأقوال المدعي والمحامي ثم اتخاذ قرار إما بإدانة المتهم وإما بعدم إدانته. وهو نظام قضائي معمولٌ به في العديد من دول أوروبا وأميركا الشمالية لإشراك المواطنين في العملية القضائية، (المترجم).



## حول الترجمة الصوتية لل كلمات الأجنبية

1 - اعتمدتُ في ترجمة هذا الكتاب استخدام الحروف التالية للتعبير عن بعض الأصوات الموجودة في لغات أخرى، وتوجد كذلك في اللغة العربية المنطوقة دون أن تكون لها حروف خاصة. وقد شجعتني مبادرة مجلة العلوم التي تصدرُ في الكويت على أن أخذو حذوها، نظرا لما في هذا الأسلوب من فائدة للقارئ العربي في معرفة الطريقة الدقيقة لنطق الكلمة الأجنبية، والتخفيف من فوضى الترجمة الصوتية في العالم العربي. فمثلاً، رغم أن جميع العرب تقريباً يتفقون على نطق كلمة (English) إلا أنه تُكتب إنجليزية وإنجليزية وإنكليزية وإنكليزية!. على أنني لم أطبق هذا الأسلوب في الكلمات التي دخلت اللغة العربية وأصبحت مُعرّبة بالصوت العربي، كما في كلمة «باريس» مثلاً.

الصوت	الحرف	أمثلة
الباء المثناة	پ	Paul = بول ويكيبيديا = Wikipedia
الفاء المثناة	ف	November = نوفمبر Soviet = سويتى
الكاف الفارسية أو المعقودة	گ	Google = گوگل إنجليزية = English
الجيـم المثناة	چ	في الكلمات الفارسية مثل: ميناچي، منوچهر.

2 - حاولتُ الاستفادة من علامات التشكيل العربية في ترجمة النطق الأجنبي، بدلاً من اللجوء إلى حروف العلة التي تضيف صوتاً ممدوداً غير موجود في الأصل. فمثلاً، اسم (Edward) عادةً ما يُكتب بالعربية على هذا النحو «إدوارد»، رغم أنه لا توجد في نطق الاسم ألف ممدودة. لذلك اعتمدتُ الكتابة على هذا النحو «إدورد»، و«رثُرد»، و«نكُسن»، و«جونسن».

المترجم

## شكر و عرفان

ما كان لهذا الكتاب أن يكتمل لولا العون الذي قدّمه الكثيرون لي، وأغلبهم لم أكن أعرفهم قبل أن أبدأ مشروع الكتاب. وفي كل منعطف في هذا المشروع، حين تتلبّد أمامي حياة شريعتي بالضباب، كان يظهر لي من يحمل لافتة ترشدني إلى الطريق. أما واجبي أنا من البحث والتنقيب في كتابات شريعتي وما كُتب عنه فلم يكن البتة ليكفي لفهم هذا الرجل في مراحل حياته المختلفة. لذلك ما كان للكتاب أن يكتمل دون المقابلات التي أجريتها مع من تكرّموا عليّ بالإجابة عن أسئلتني وهم لا يعرفون عني شيئاً.

في إيران استفدتُ من مكتبة جامعة طهران، والمكتبة الوطنية، ومكتبة المجلس<sup>(\*)</sup>، و«مكتبة آستان قدس رضوي»<sup>(\*\*)</sup> في مشهد. كما

---

(\*) المقصود هنا مجلس الشورى (أو البرلمان) الإيراني (مجلس شورى اسلامي)، وقد نشأ عام 1906م بنصّ في الدستور الإيراني الصادر في العام نفسه، ولم يكن مسموحاً للنساء بالترشّح أو التصويت إلى أن استحدث الشاه محمد رضا بهلوي في عام 1963م إصلاحات سمحت لهنّ بالمشاركة. جدير بالذكر أنّ المجلس كان واحداً من مجلسين معيّنين بالتشريع، والآخر هو ما يمكن تسميته مجلس الشيوخ، غير أنّ الثورة الإسلامية في إيران عام 1979م ألغت مجلس الشيوخ، واستحدثت مجلساً مُعيّناً آخر يُسمى «مجلس صيانة الدستور» (شورای نگهبان قانون اساسی) يتألف من 12 عضواً نصفهم من الفقهاء يعيّنهم المرشد الأعلى للثورة، ونصفهم قضاة يختارهم مجلس الشورى من بين مرشحين يرشّحهم رئيس السلطة القضائية. لهذا المجلس نفوذ كبير على عملية التشريع إذ هو المخوّل =



أودّ أن أعبر عن امتناني الشديد لجميع الذين ساعدوني - أكثر مما يحتمّ عليهم واجبهم ودون أن ينتظروا شيئاً في المقابل - كي أجد ما كنتُ أحتاج إليه في أرشيفات الصحف. أما في باريس فاستعنتُ كثيراً بالصحف والمنشورات الموجودة في «المركز الإيراني للتوثيق والبحث».

ما يزال علي شريعتي موضوعاً شبه محرّم، والناس عادةً لا تتطوّع بالحديث عنه بصراحة، ما يجعلني أشعر بامتنانٍ كبير لجميع من منحوني وقتهم وشاركوني في ما لديهم من معلومات. كما أدين بالفضل لجميع من مدّني بمصادر أساسية غير منشورة ووثائق ومواد منشورة، وكذلك لمن طلب ألاّ أشير إليه بالاسم في كتابي. كنتُ قد أعددتُ قائمة بأسماء جميع من ساعدني على نحوٍ مباشر أو غير مباشر في بحثي هذا، وقد وصلت القائمة إلى سبعة وثمانين اسماً. وينبغي لي القولُ إنّه لولا العون الذي قدّمه كلُّ واحد منهم لكان هذا العمل أضعف مما ظهر عليه بكثير. من غير أن أذكر أسماءهم، يعرفون أنفسهم ويعرفون أنني أدين لهم بفضلٍ كبير، أما ما يوجد من نقص ورأي يقبل الصواب والخطأ في هذا الكتاب فهو منّي وحدي.

= بالنظر في مشروعات القوانين التي يقدّمها مجلس الشورى كي يراجعها ويقرّها، وهو الذي يوافق أو يرفض أسماء المترشحين لمجلس الشورى، كما أنّه المجلس المعنيّ بتفسير الدستور. وما يزال رجل الدين أحمد جنتي رئيساً لهذا المجلس منذ عام 1992م. أما مجلس الشورى فيتألف حالياً من 290 عضواً، ويرأسه علي لاريجاني منذ عام 2008م. (المترجم).

(\*\*) آستان قدس رضوى: مؤسسة خيرية ضخمة تشرف على ضريح الإمام الرضا وعدة مؤسسات أخرى اقتصادية وتعليمية وإعلامية وصحية وغيرها تابعة لها في مشهد. (المترجم).

شكرٌ خاصٌ أفدّمه لمعلّمي في سنوات الشباب وصديقي العزيز في مرحلة لاحقة، الأستاذ يحيى دهقانپور الذي لم يكن موضوع الكتاب من بين اهتماماته إلا أنه ساعدني في كل خطوة من خطوات إعداده. معًا بحثنا في محال بيع الكتب الصغيرة التي كان يعرفها قرب شمس العمارة<sup>(\*)</sup> عن الكتب والبيانات التي كتبها خصوم شريعتي. وفي المكتبات كنا نغربل الصحف بحثًا عن كتابات شريعتي في أيام شبابه. ساعدني يحيى كثيرًا في البحث في إيران، ولم أكن لأستطيع إتمام ذلك من دونه. في كل مرة كنتُ أحتاج إلى مرجع ما، كان يجده ويمدّني به دون تأخير. بذلك أنقذني يحيى غير مرة مما كان سيصبح نقصًا أو إغفالًا لأمر مهمّة في الكتاب. كما أوّد أن أعبّر عن امتنانٍ خاصٍ لزوجتي مريم التي تحمّلت حالات حماستي وقلقي ومحاولاتي ترتيب بعض الأحداث التاريخية في ساعات غير منتظمة ليلاً ونهارًا في السنوات الخمس التي استغرقها إعداد الكتاب، وفوق ذلك قرأت مخطوطته وحرّرتها بعناية.

وأخيرًا أوّد أن أهدي هذا الكتاب إلى ذكرى والدتي (بدری) التي ظلّت عاشقة لعدل الإمام الحسين وقلم شريعتي، ولوالدي (حميد) الذي غرس فيّ القيم الأخلاقية، ولجدّتي لأبي (زكيّة) تلك الصوفية الدمثة النبيلة التي لم يُفسد ورعها تسامحها، ولجدّي لأبي (زين العابدين) العالم والسياسي والكاتب البارِع.

وبعينٍ ناظرةٍ إلى المستقبل، أملُ أن يقرأ طفلاي رضا وزهرة (الجسر الطبيعي بين التراث الإيراني الثري والعالم الغربي الحديث)

(\*) بناية بديعة المعمار في مجمع قصر گلستان في طهران. (المترجم).

هذا الكتاب ويتعلّم منه شيئاً عن تاريخ وطنهما المعاصر، وعن اسم سمعاه كثيراً وكرّاه في طفولتهما: علي آقاي شريعتي.

علي رهنما(\*)

باريس، خريف 1997م

(\*) الدكتور علي رهنما مؤلف هذا الكتاب يعمل أستاذاً ومدير برنامج الماجستير في دراسات الإسلام والشرق الأوسط في الجامعة الأميركية بباريس، مهتم بتاريخ إيران الحديث والمعاصر وله عدة كتب غير هذا الكتاب هي المعجزة العلمانية: الدين والسياسة والسياسات الاقتصادية في إيران (1990م)، والأنظمة الاقتصادية الإسلامية (1994م) بالاشتراك مع فرهاد نعماني، ورواد التجديد الإسلامي (محرّر، 2006م)، والخرافة كأيدولوجيا في السياسة الإيرانية: من المجلسي إلى أحمد نجاد (2011م)، وما خلف انقلاب 1953 في إيران: لصوص ومارقون وجنود وأشباح (2014م)، والإصلاح الشيعي في إيران: حياة شريعت سنكلجي ونظرته اللاهوتية (2016م). (المترجم).

## المقدّمة

### شريعتي: أما يزال مُلهماً؟

«ليس المهمّ أن تصل إلى مكانٍ ما، بل أن  
تسير في اتجاهٍ ما»<sup>(1)</sup>

تدفق إنتاج علي شريعتي المزيناني غزيراً ما بين كتابات ومحاضرات في الفترة من 1966 إلى 1976م، ومثّلت لغته وأفكاره وتفسيراته طرحاً جديداً يختلف عما جاء به أولئك الذين تربّعوا على المشهد الفكري الإيراني آنذاك، فقد كان شريعتي مثقفاً شيعياً «مُبتدِعاً»، يتكئ تارةً على الخطاب الديني فينفّر منه المثقفون اليساريّون، وينهل تارةً من المفاهيم الغربية فتستاء منه المؤسسة الدينية. وما من شكّ في أنّ الطريقة التي قرّب بها شريعتي المسافة بين الفكر الغربي الحديث (في شكله اليساريّ تحديداً) والقراءات الجديدة للإسلام، ما من شكّ في أنها لقيت قبولاً لدى طيف واسع من الشباب الإيراني. لقد مثّل شريعتي في واقع الأمر غرابةً فكريّة، وكتب بطريقة شاعرية، وانخرط في جمعيات سياسية عديدة، وتحدّث فأثار الإعجاب، وأثار غضاضةً في النفوس، ولم يكن أحدٌ ليغضّ الطرف عما يفعله شريعتي. تُوفي عام 1977م، بيد أنّ الثورة حين

(1) شريعتي، مجموعه آثار 16، ص34.

انطلقت ونجحت ثم عززت أركانها ووضعت أفكار شريعتي في سياقها وخارج سياقها، وقوليت في شكل حقائق أبدية، وعاملها البعض كما تعامل النبوءات، في حين ظلت لدى آخرين مهانة ملعونة وممنوعة. هكذا إذا لم يعد في أوج الثورة الإيرانية وبعدها شريعتي واحد؛ فكل له شريعتي الذي فهمه وتصوره.

أنجز القسم الأكبر من هذا الكتاب بين عامي 1992 و1997م، أي بعد عشرين عامًا من وفاة علي شريعتي، واليوم وبعد عقود من وفاته واستقبال طبعة جديدة من سيرته<sup>(\*)</sup>، يلح علينا ذلك السؤال المعتاد: ترى هل تجاوز الزمن أفكار شريعتي؟ هل ذبلت راهنية أعماله بالنسبة إلى ظروفنا ومشكلاتنا اليوم؟ وهل في كتاباته أفكار أساسية تقاوم الزمن وتكشف شيئًا جديدًا لكل جيل جديد يقرأها؟ وبصرف النظر عن حياته المثيرة حقًا، هل في أفكار شريعتي، ذلك الأيقونة المتمردة، ما يستحق أن نوثقه ونتمسك به؟

فرّق شريعتي بين المثقف وبين العالم أو المفكر؛ فالمثقف من وجهة نظره ليس مجرد شخص متعلم يقدم أفكارًا رائدة ويتوصل إلى فهم المشكلات التي يزرع تحتها مجتمعه، لكنه أيضًا مسؤول عن بثّ النباهة الذاتية التي تُعدّ هدفًا وغاية مشتركة بين الناس تنشأ من أجلها حركة<sup>(1)</sup>. ولم يكن شريعتي يؤمن بنموذج ثابت عالمي للمثقف، بل بمثقفين ملائمين لسياقهم المكاني، يمارسون دور المثقف في مكان محدد له مستويات اجتماعية - اقتصادية معينة من التنمية والملاح

(\*) صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام 1998م، ثم عام 2000م، وأخيرًا صدرت طبعة جديدة مزينة عام 2014م وهي التي استخدمناها هنا في الترجمة. (المترجم).

(1) شريعتي، مجموعه آثار 20، ص 262.

الثقافية<sup>(1)</sup>. ولئن كان شريعتي يعتبر الفعلَ وخلق الحركة جزءاً لا يتجزأ من تعريف مهمّة المثقف، فقد آمن أنه لا وجود لمثقف مُطلق عالمي يعي مشكلات جميع المجتمعات وثقافاتهما. من هنا نرجّح أنّ شريعتي لم يكن ليعتبر كتاباته من مصافّ «الكتب العظيمة» في الغرب.

أما لماذا أُطلقَ على شريعتي لقب المنظر الأيديولوجي للثورة الإيرانية، فلأنّ أفكاره المتعلقة بالإسلام الثوريّ هي التي أدخلت العديد من المتعلمين غمار السياسة حين نشبت الثورة بعد وفاته. وهكذا انحصر اهتمام الثورة وثوارها بخطابه الثوريّ وأيديولوجيته الإسلامية، فأعمت الحماسة أعينهم عن تأملاته المهمّة في صدى الأفكار التي نشرها. كانت تلك اللحظات من الشجاعة الفكرية في مساءلة الذات مُحكمةً قاسيةً، مشحونة بالكثير من «ماذا لو؟» و«لكن!» و«لماذا؟» والشكوك الموجهة، ما أفضى إلى حلقةٍ أخرى من الأفكار والآراء المنقّحة. وحين غرقت «الكثّات» شريعتي في لجة اليقينيّات الثورية، اتخذت أيديولوجيته الإسلامية صورة ثابتة جامدة عن جوهر إسهامه الفكري، إن لم يكن إنجازهِ الوحيد. وهكذا، فإنّ الشعبية الواسعة التي لقيتها أيديولوجيته الثورية التي تجلّت أهميّتها وراهنيتها، حَجَبت دقائق منهجيّته التي تُضعف يقينيّات ومحدوديات أية أيديولوجيا. في رحلات شريعتي المستمرة طوال حياته ما بين الشكّ واليقين أبرز يقينٌ يليقُ بالأيديولوجي والثائر، في حين ضُرب صفحاً عن الشكّ الذي يُعدّ منبع إسهاماته العميقة. وليس إلا بالقراءة الفاحصة لحياة شريعتي الفكرية يظهرُ أنّ أيديولوجيته الإسلامية لم تكن لا النتاج الوحيد ولا النهائي في حياته؛ إذ إنّ منهجيّته تحوي عناصر أساسية جديرة بأن تُلغى أو تفكّك صلابة أيديولوجيته، فتحولها إلى

(1) نفسه، ص 262 - 263.

مشروع مفتوح النهايات. ولولا وفاته، ولولا الثورة الإيرانية التي خلّدت إسهامه الأيديولوجي (إذ استقت منه فئاتٌ مختلفة مسارات متنوّعة من العمل وأنظمة الحكم)، لكانت منهجية شريعتي قد انتصرت على أيديولوجيته. والعزاء أنّ هذا ما يزال ممكنًا لو أننا استطعنا تحديد العناصر التي تتكئ عليها تلك المنهجية، وشرحها.

أولئك الشباب الإيرانيون الذين أثار فيهم علي شريعتي من منتصف الستينيات إلى منتصف السبعينيات هم اليوم مواطنون كبار يعيش أولادهم وأحفادهم في زمن مختلف وفضاء فكري مختلف وعالم مادي مختلف، لا يتنفسون في ما يسمّيه شريعتي البيئة الفكرية والثقافية التي يحكمها مثلث «الاشتراكية والوجودية والعرفان»<sup>(1)</sup>. لقد تغيّر الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي، وبذلك تغيّرت العوامل العالمية المؤثرة التي تشكّل تصوّرات هذا الجيل ومثله التي يتطلع إليها.

ربما كانت حاجة شريعتي إلى أدلجة الإسلام كما يغيّر المجتمع الإيراني حاجةً منطقية في عصر الأيديولوجيات ذاك، لكنها اليوم تبدو مشتبهًا فيها لدى أولئك الذين عايشوا كوارث الأيديولوجيات الغربية وسقوطها، وشهدوا النقد الفكري ونقض تلك الأيديولوجيات والتفكير الأيديولوجي برمته، وجربوا ممارسة الأيديولوجيا الإسلامية منذ أواخر السبعينيات<sup>(2)</sup>. في سيرورة تشكيل الأيديولوجيا تولّدت لدى شريعتي مفاهيم وأفكار لها راهنتها وأهميتها الباقية، فمقولته المثيرة للجدل بأنّ الإسلام ليس على وجه واحد بل متغاير، وبوجود تنافس وتعارض وصراع بين العديد من «الإسلامات» على مرّ التاريخ ترفدها تطلّعات

(1) شريعتي، مجموعه آثار 16، ص 80.

(2) شريعتي، ص 71؛ شريعتي، مجموعه آثار 23، ص 180.

اجتماعية وسياسية واقتصادية متباينة، هي مقولة ما تزال مهمّة اليوم كما كانت قبل خمسين عاماً. إذ يرى شريعتي في جميع الديانات الإبراهيمية نوعاً من الخطاب اليهودي والمسيحي والإسلامي مضادا من الناحية التاريخية للتطوّر والحرية والتحرر، في حين وُجد خطاب آخر يشجّع عليها ويروجها. وإذ يُسأل شريعتي عملية الهيمنة التي يحاول شكّل من أشكال الخطاب فرضها، يقول بأنّ الخطاب الديني المعادي للتطوّر (الذي يحقّ أن يُسمى أفيون الشعوب) كان دين الوثنية والكفر، وبأنّ هذا الخطاب الديني كان على الدوام في حربٍ مع الدين التطوّري، الدين التوحيدي الحقيقي الذي يحمل راية الوعي والتحدّي والتغيير<sup>(1)</sup>. وفي معرض تبيانه للصراع داخل الإسلام والتشيع والمتحدثين باسمه وسدّنته، يتحدّى شريعتي المفهوم الأحادي للدين، واضعاً ما سمّاه التسنّن المحمدي التطوّري العادل ونظيره التشيع العلويّ في مواجهة التسنّن الأموي الرجعي الظالم ونظيره التشيع الصفويّ<sup>(2)</sup>.

لقد استطاع شريعتي أن يبيّن لنا أنّ للإسلام وجوهاً مختلفة، وخططاً وعلاقات تتعلق بالوضع الراهن، وذلك قبل أن يختلق مصطلحا الأصولية والإسلاميّة تصوّراً مزيّفاً وأحادياً للإسلام. ومن المفارقة أنّ تأكيد شريعتي على ضرورة فهم المرء لعصره ومكانه وحاجات مجتمعه، هذا التأكيد نفسه يحكم على أيديولوجيته الإسلامية بالموت، بيد أنّ منهج شريعتي في الانطلاق من الحقائق والمشكلات والحاجات القائمة لم يفقد راهنيّته. صحيح أنّ أيديولوجية شريعتي ورموزه وإحالاته وأبطاله وشياطينه قد لا تجد صدى لدى شباب إيران

(1) شريعتي، مجموعه آثار 22، ص 6 - 23.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 19، ص 78، 87.



في الوقت الحاضر، لكنّ المهمّ هو أنّ منهجه يُسعف كل جيل على صوغ مجموعةٍ جديدة من الأفكار والمسارات والأهداف والقدوات لتحقيق ما وصفه شريعتي بأنه التوق الإنساني الأبديّ إلى الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية. وفيما يلي من فقرات سنتناول الملامح الواضحة لمنهج شريعتي وندور حول مفهومه لـ«الضرورة» كما نبين أنّ شريعتي في عملية التفكير يجعل أفكاره (بل وحتى أيديولوجيته) منيعةً ضد التحجّر والتعصّب.

### الضرورة: إنسان منفتح على النهايات المفتوحة

من الأدوات الرئيسة التي يستخدمها شريعتي في صوغ أفكاره فهم الإنسان وتحديد تعريف له قبل أن يتصوّر أيديولوجيا معيّنة تناسبه. وبما أنّ أيديولوجية شريعتي تتركز في التعريف الصحيح للإنسان الذي يريد أن يشكّل له هدفاً ومراماً مثاليًا، فإنّ الطريقة التي ينظر بها إلى الإنسان في فترة زمنية معينة والمثّل العليا التي ينسبها إليه تغدو عوامل في غاية الأهمية. على أنّ شريعتي لا يقدم تنازلات حين يعرف الفرد المثالي أو الدولة أو المجتمع المثالي أو الأهداف التي ينبغي تحقيقها، لكنه يُراوح بين طريقتين في مسألة أخذ الواقع الفعلي في الحسبان عند تحديد الطريق إلى الأهداف.

أما الطريقتان اللتان يستخدمهما شريعتي، فهما نهجان مختلفان إلى أهمية حالة الإنسان وتطوّره فيما يتعلق بتحقيق المثّل، بافتراض ثبات تلك المثّل. وبافتراض أنّ الأيديولوجيا تتعامل مع ما ينبغي تحقيقه وكيفية تحقيقه، إذًا فالنجاح أو الفشل في تحقيق تلك الأهداف سيعتمد أيضًا على تقييم حالة الإنسان في الوقت الذي بدأ السعي إلى الأهداف. وهكذا فمع تغيّر الأزمنة قد تتطلب إعادة تقييم الحقائق الموجودة اجتراح أهدافٍ قصيرة الأمد، ما قد يؤثر في تحقيق المثّل

كما صيغت مبدئيًا. والأنكى من ذلك أنّ تطوّر الإنسان قد يعني إعادة تعريف المُثُل التي يصبو إليها.

ضمّت أيديولوجية شريعتي الإسلامية بين حناياها ما كان يُعتقد أنها قيم ذات راهنية دائمة متجاوزة للزمن، كالتوحيد والحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية، وهي قيم اعتبرها متناغمة أبدًا مع جوهر الطبيعة البشرية. وحين ذهب شريعتي إلى أنّ الأيديولوجيا ليست سوى «استمرارٍ للفطرة البشرية» فقد كان يلمح إلى أنّ النضال ضد الظلم والتفاوت (ممثّلين آنذاك في الاضطهاد السياسي والاستغلال الاقتصادي والخداع الديني) وجهٌ أبديّ من الطبيعة البشرية<sup>(1)</sup>. حريّ بالقول إنّ أيديولوجية شريعتي الإسلامية ظلّت إشكاليةً فيما يتعلق بقضايا مثل الحريات الفردية وحقوق الإنسان وحقوق المرأة والمجتمع المدني والحكم الديمقراطي والتوازنات السياسية والحكومة الصالحة، بيد أنّه كان يصرّ على أنّ الأيديولوجيا المرتكزة على قوانين عليا ومثل بشرية ثابتة لا يجدر بها أن تنشغل بالتفاصيل؛ لأنها إن فعلت لن تكون أيديولوجيا بل دليلًا إرشاديًا<sup>(2)</sup>.

وأما تأسيس الأيديولوجيا لدى شريعتي فيمرّ بمرحلتين، أولاهما المعرفة بالحقائق السائدة، وثانيتها إرساء القيم وتحديد المسؤوليات<sup>(3)</sup>. ويرى شريعتي أنّ الدين بوصفه أيديولوجيا هو مُعتقِدٌ يُختار بوعي يستند إلى «حاجات ونزعات فعلية موجودة» بغية الوصول إلى المُثُل<sup>(4)</sup>. فأكد أهمية النظر في الظروف السائدة عند تأسيس

(1) شريعتي، مجموعه آثار 23، ص 127.

(2) نفسه، ص 110.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 20، ص 484.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 23، ص 78.

الأيدولوجيا، ذلك أنها «لا يمكن أن تنفصل إطلاقاً عن البشر وعن الجيل الموجود في عصر ما»<sup>(1)</sup>، كما أناط بمثقفي ذلك العصر مسؤولية التوفيق بين القوانين العليا والمثل البشرية الثابتة والظروف السائدة<sup>(2)</sup>. إذا فمهمة التنسيق هذه متروكة للمثقف، ذلك الرسول الجديد المكلف إحداث التغيير، ربما لأنه مطلع على الظروف الراهنة. وما يهمننا هنا هو أنّ هذا التصوّر لبناء الأيدولوجيا بطبيعته يجعلها عابرةً خاضعة للتغيير حين تتغير الظروف الاجتماعية - السياسية والاقتصادية والنفسية بمرور الزمن.

ولكن في مواضع أخرى يشير شريعتي إلى أنه من الخطأ والانتهازية بمكان القول بأن «الأيدولوجيا التي كانت في وقت من الأوقات عادلة وعلى حقّ ينبغي الآن أن نضعها جانباً لأنّ الزمن قد تغيّر»، وبأنّ هناك أيدولوجيا أخرى «تنسجم مع الوقت الحاضر وينبغي لنا أن نتبعها»<sup>(3)</sup>، مضيفاً إنّ المحكّ في تقييم الأيدولوجيا هو مكن الحقّ أو الزيف فيها، لا المرحلة الزمنية<sup>(4)</sup>. ويصرّ شريعتي على أنّ مرور الزمن لا يميّع قيمًا عالمية كالمساواة والعدالة الاجتماعية. من هنا نجد أنّ ملاحظاته في الأيدولوجيا يمكن أن تُقرأ أقله على ثلاثة أوجه. أما الوجه الأول فيحيل على أيدولوجيا ذات نهايات ووسائل ثابتة تصلح لكل زمان ومكان، وأما الوجه الثاني فيصوّر لنا الأيدولوجيا كمشروع ذي مثل عليا ثابتة مع وسائل مرنة للوصول إليها، وأما الوجه الثالث فيقدّم لنا أيدولوجيا عابرة مفتوحة النهايات تأخذ في اعتبارها تغيّر الزمان وتنفهم الحاجة إلى النظر في

(1) نفسه، ص 119.

(2) نفسه، ص 111.

(3) نفسه، ص 105 - 106.

(4) نفسه، ص 112.

الظروف الناشئة والمشكلات التي تؤدي بالضرورة إلى إعادة تقييم الطريق المؤدية إلى الهدف المثالي، إن لم يكن إعادة تقييم ذلك الهدف نفسه.

ثمة عنصر رئيس في فهم شريعتي للإنسان وتطوّره يصبّ في مصلحة القراءتين الثانية والثالثة، ما يجعل طريقته في بناء الأيديولوجيا راهنةً في كل زمن. يقول شريعتي إنّ الإنسان عبارة عن «كوكبة من قدرات مختلفة في عملية الصيرورة»، وإنه لم «يصبح مخلوقًا» بعد لأنه «في صيرورة»<sup>(1)</sup>. بهذه النظرة يُعدّ الخلق عملية مستمرة، بمعنى أنّ حالته وملامحه تبقى غير منتهية، فالبشر يتطورون باستمرار، ما يجعل من المستحيل تحديد حالة عقلية ومادية نهائية نبني عليها أو نصوغ أيديولوجيا لها. وبالنسبة إلى شريعتي فإنّ صيرورة الإنسان المتطورة مشروطة، تُسيّرهما القوتان المكونتان المتعارضتان: الطين وروح الله<sup>(2)</sup>، إذ إنّ الله خلق الإنسان من الطين ثم نفخ فيه من روحه<sup>(3)</sup>، فالطين أصل الإنسان، والله وُجّهته. بالنسبة إلى شريعتي فإنّ الإنسان الموجود على الأرض كائن متأله [شبيه بالإله] مهاجر تتجاذبه ثلاث قوى هي الحب (حواء) والعقل (الشیطان) والتمرد (الشجرة المحرّمة)<sup>(4)</sup>. من هنا يؤكد شريعتي أنّ الإنسان ليس سوى «اختيار، وجهاد، ونضال، وصيرورة»<sup>(5)</sup>.

هكذا إذا يجد الإنسان نفسه دائمًا بين طرفين في سلسلة متصلة، قادرًا نظريًا على أن ينتهي إلى حالة قابلة لحمل أصله الوضع أو

(1) شريعتي، مجموعه آثار 14، ص 301.

(2) نفسه، ص 195.

(3) نفسه، ص 124.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 16، ص 50.

(5) شريعتي، مجموعه آثار 14، ص 195.

ووجهته العليا. أما القوانين التي تحكم سلوك الإنسان على الأرض فهي جدلية، موضوعة لخلق فردوس على الأرض، وللنضال من أجل «اكتساب صفات الله»<sup>(1)</sup>. وفقاً لشريعتي فإن تاريخ الإنسان أو «قصة الصيرورة» ليست اعتباطية؛ فلا بدّ أنها بدأت من مكان ما وأنها ذاهبة إلى مكان ما<sup>(2)</sup>. ويقول شريعتي إنّ أصل الأنسان وتاريخه مقدودٌ من تناقض؛ إذ يرى أنّ الديالكتيكية\* هي المنهج التحليلي الأقرب إلى التفكير المنطقي الإسلامي، وواحدة من السنن الإلهية العظمى التي تحكم النظامين الكوني والاجتماعي<sup>(3)</sup>. يقول شريعتي إنّ التناقض منهج، و«الإسلام يبدأ كل شيء - الوجود والإنسان - بالتناقض»<sup>(4)</sup>. هكذا إذاً، فبالنسبة إلى الفرد الذي يسعى شريعتي إلى وضع أيديولوجيا من أجله لا يوجد شيء نهائي وكل شيء في تحوّل حتى يحصل ذلك الفرد على صفات الله، متسامياً من شكله الأدنى إلى الأعلى.

مرة أخرى يصل شريعتي إذاً إلى نتيجة مثيرة للجدل تتكئ على فرضيته بأن «خلق الإنسان غير مكتمل»<sup>(5)</sup>، ويُشير إلى أنّ المرحلة النهائية من الخلق ستحدث هنا على الأرض من الإنسان المتأله الذي وهب له الله ثلاثة من ملامحه الجليّة: الوعي، والحرية، والإبداع<sup>(6)</sup>. يستغرق شريعتي بوعي في الحديث عن مفهومه المثير للجدل في

(1) شريعتي، مجموعه آثار 16، ص 50.

(2) نفسه، ص 51.

(\*) الديالكتيكية أو الجدلية (dialectic): يُعرف معجم اللغة العربية المعاصر الديالكتيكية على أنها «منهج في التفكير يقوم على تحليل الواقع وإبراز ما فيه من تناقضات، سعياً إلى تجاوزها»، (المترجم).

(3) شريعتي، مجموعه آثار 18، ص 137 - 138.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 23، ص 187؛ شريعتي، مجموعه آثار 22، ص 10.

(5) شريعتي، مجموعه آثار 14، ص 301.

(6) نفسه، ص 297 - 300؛ شريعتي، مجموعه آثار 22، ص 10.

الوسط الإسلامي بأنّ الإنسان شبيه الله، ويعترض على المقولة بغياب الانسجام بين الإسلام والإنسانية<sup>(\*)</sup>(1)، إذ يرى شريعتي أنّ قصة الخلق المذكورة في القرآن هي التفسير الأكثر تقدّمية للإنسانية<sup>(2)</sup>. هكذا نرى أنّ طريقة شريعتي في النظر إلى الإنسان بوصفه عملية خلق مستمرة تُعدّ مفهوماً أبدياً دائم الراهنية يتعارض مع المثال الواحد المتحجر، والمسار الواحد الذي قد يُنسب إلى الإنسان.

### الصيرورة: أيديولوجيا جامعة

على العكس من أولئك المفكرين الإسلاميين الذين آثروا الانفصال عن الحضارة الحديثة، مؤمنين أنّ ما يُستقى من مصادر غير إسلامية يُنذر بحقبة جاهلية جديدة، لم يستكف شريعتي من احتواء جميع الأفكار التي تولّف جزءاً من تراث الإنسانية. كان المنظّر الإخواني البارز والمعاصر لشريعتي سيد قطب يؤمن بأنّ لا شيء يهدي إلى مملكة السماء سوى القضاء على مملكة الإنسان، فالإنسان في نظره غاصب لهذا الملك، أما شريعتي فقد نظر إلى الإنسان باعتباره كائناً متألّها مكّنه الله لإتمام الخلق على الأرض. ومن هذه النظرة لم ير شريعتي في العالم اليهودي - المسيحي مؤامرة ضد الإسلام، بل اعتبر اليهود والمسيحيين الموحّدين الذين عانوا الاضطهاد والاستغلال والخذاع رفقاء نضال، فهم ذريّة إبراهيم. وفيما وجد سيد قطب (على غرار الإغريق القدماء) منافسةً وعداء بين الله/الآلهة والإنسان، رأى شريعتي الحب والتعاون بين الله ومخلوقاته. لم يكن إله شريعتي غيوراً أو

(\*) أعتد هنا مصطلح الإنسانية مقابلًا لـ (humanism) بدلاً من الترجمة الأخرى الشائعة «الإنسانية» أو «الهيومانية». (المترجم).

(1) شريعتي، مجموعه آثار 20، ص 165.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 16، ص 41.

عنصرياً، بل رحماناً وممكناً للإنسان. جاء سيد قطب ليمثل الرؤية الإسلامية الإقصائية الناظرة إلى الداخل، في حين مثل شريعتي المدرسة التي تحتضن الجميع، وبعكس أولئك الذين يرفضون اتباع الغرب رأى أنّ تجاهل «العالم والحضارة الحديثة» ليس إلا «دعوة إلى الارتكاس والتدهور»<sup>(1)</sup>. كما افترض أنّ اتباع الغرب والتعلم منه دروس النجاح كان شبيهاً بالعلاقة بين التلميذ والمعلم، تلك العلاقة التي وصفها بأنها «منطقية، وتقدمية»<sup>(2)</sup>، على أنّ ذلك لم يمنعه من نقد الغرب نقداً حاداً.

وإذ تفكّر شريعتي في العوامل التي تفضي إلى التغيير الاجتماعي فقد تطرق إلى نظريات عديدة وخلص إلى أنه يستحيل تحديد عامل رئيس واحد يحفز التغيير الاجتماعي في الأنظمة الاجتماعية - السياسية المختلفة، ولذلك اعتبر أنّ الأيديولوجيات والمدارس الفكرية التي تحدّد عاملاً سببياً واحداً (كالنباهة الفردية، أو الجغرافيا، أو العلوم، أو العلاقات الاجتماعية، أو قوى الإنتاج) جميعها مضلّلة<sup>(3)</sup>. أما الحلّ الذي اقترحه فهو الأخذ في الاعتبار جميع العوامل المسببة بوصفها شارحة جزئياً للتغيير الاجتماعي في مرحلة معينة وفي نوع محدد من المجتمعات، ما قاده إلى موقفٍ تعدّدي يدعو إلى احتواء «جميع تلك العوامل المتضاربة»<sup>(4)</sup> في عملية التفكير، على عكس سيد قطب ذي النظرة الأصولية.

حرص شريعتي على وضع أيديولوجيا شيعية تأخذ في الاعتبار

(1) شريعتي، مجموعه آثار 20، ص 115.

(2) نفسه، ص 116.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 18، ص 150.

(4) نفسه.

الماركسية والإنسانية والوجودية ثم تتجاوزها، فلا مستقبل من وجهة نظره لعالم إسلامي يفض الطرف عن هذه التيارات الرئيسة في فكر القرن العشرين<sup>(1)</sup>. لقد كان شريعتي مبتكرًا، يسعى إلى التعلّم من الأيديولوجيات الأخرى ويرى أنّ أيّ عنصر من تراث الحضارة الإنسانية حقيق بأن يساعد على تنقيح أيديولوجيا ما<sup>(2)</sup>، لذلك أدخل في أيديولوجيته الإسلامية لاحقًا أفكارًا غربية أجنبية بل ومُهرِطقة من وجهة النظر الإسلامية التقليدية، كالأفكار الماركسية والإنسانية والوجودية. هكذا قال شريعتي بتبنيّ هذه المدارس الفكرية الغربية الثلاث، ثم الانعتاق منها بغية الوصول إلى الإسلام<sup>(3)</sup>، فثمة حاجة إلى اكتساب هذه الأيديولوجيات الحديثة التقدّمية والتعلّم منها ثم التخلي عنها للوقوف عند الأيديولوجيا الإسلامية الصحيحة. بهذه الطريقة إذا تُصَبِح الأيديولوجيا الشيعية (التي كان بينها) في مقام أعلى من الماركسية والإنسانية والوجودية<sup>(4)</sup>.

دافع شريعتي عن هذه المنهجية الجامعة والانتقائية التي اعتمدها، شارحًا أفق «الاستفادة» من الأيديولوجيات الأخرى لصوغ الأيديولوجيا الإسلامية. كما ذهب إلى أنّ الرأسمالية كانت مبعث القلق الأساسي في ذلك العصر، وأنّ الإسلام والماركسية كانا يتباريان فيما بينهما لمعارضة الرأسمالية على نحو راديكالي أصولي<sup>(5)</sup>. ولقد سلّم شريعتي بأنّ الماركسية أوضح وأدقّ في نقدها للرأسمالية؛ إذ إنها خرجت من سيرورة الصراع ضد الرأسمالية، في حين أنّ الإسلام

(1) نفسه، ص 222 - 223.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 23، ص 108.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 18، ص 223.

(4) نفسه، ص 222 - 223.

(5) شريعتي، مجموعه آثار 23، ص 114.



تشكّل ضمن عملية صراع ضد أي ظرف يُبقي الإنسان واهناً خاضعاً مستضعفاً عبر القمع والاستغلال والخداع<sup>(1)</sup>. من هنا جاء رأيي شريعتي بوجوب توظيف الماركسية، والتنبيه على أنّ هذا الخيار هو ما يميّز بين الأيديولوجيا الساكنة والأيديولوجيا المتحركة<sup>(2)</sup>. يظهر من ذلك إذاً أنّ منهج شريعتي قد قدّم إطاراً مكّنه من المجادلة بأنّ الإسلام يمكن أن يستفيد من «التجارب الثورية للشعوب والمعتقدات الأخرى» لتحقيق الأهداف التي يحددها هو ضمن أيديولوجيته<sup>(3)</sup>، لذلك لم يستنكف شريعتي من احتواء الأفكار المستقاة من الآخرين طالما لا تتعارض مع أهداف الأيديولوجيا الإسلامية التي كان يصوغها.

كان منهج شريعتي فريداً بين المفكرين الإسلاميين الذين انتهجوا تسييس الإسلام، ربما باستثناء مهدي بازرگان ومحمود الطالقاني. ولقد أتاح له منهجه - المتماشى مع الانتقائية - صوغ أيديولوجيا إسلامية ليست بطبيعتها تعددية فقط بل مفتوحة النهايات غير مقضية، فكان يتبنّى أفكاراً غير إسلامية ويحافظ على جوانب منها، وفي الوقت نفسه يتخلى عنها أو يلغيها، ثم يجترح توليفة متعالية (الأيديولوجيا الشيعية) يرى أنها أكثر اكتمالاً، وكاملاً. هذا المنهج من الحفاظ على الأفكار والتغيير فيها والتفوق عليها هو مفهوم التجاوز<sup>(\*)</sup> لدى هيغل، والصبيرة لدى شريعتي، وهو منهج يوظفه شريعتي ليس فقط في صوغ أيديولوجيته، بل حتى في نظريته إلى الإنسان المكلف من الله للسعي إلى الكمال، متحرّكاً من الطين إلى التآله.

(1) شريعتي، ص 115؛ نفسه، مجموعه آثار 20، ص 249.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 23، ص 115.

(3) نفسه، ص 109.

(\*) التجاوز (aufhebung) مفهوم فلسفي وضعه هيغل تصعب ترجمته، إذ يحمل معنى الاحتفاظ بالشيء وإلغائه وتجاوزه في الوقت نفسه. (المترجم).

## الصيرورة: من الاحتمية إلى الإرادة الإنسانية الحرة

وظف علي شريعتي في بعض الأحيان مفهوم «الاحتمية» في تحليلاته، بل إنه نسب كتاباً عنوانه مبدأ الاحتمية في الحياة إلى البروفيسور شاندل، الذي كان شخصية من اختراع شريعتي<sup>(1)</sup>. كان البروفيسور شاندل اسماً مفترضاً لشريعتي أمكنه من خلاله الكتابة باسم مستعار، وتدل نسبة هذا الكتاب إلى شاندل ضمناً على أن مفهوم الاحتمية كان عزيزاً على شريعتي وأنه اطمأن إلى قدرته التفسيرية. وقد اعتبر شريعتي الاحتمية نفيًا لليقين العلمي<sup>(2)</sup>، فبالنسبة إليه تُعد الاحتمية البنية النظرية التي تدك جميع المسلّمات الجاهزة، جميع الأشياء الثابتة الجامدة، ما قاده إلى القول بأن الاحتمية تجعل من «حقيقة الكون» أمراً مستغلّقاً على الفهم<sup>(3)</sup>.

بالنسبة لشريعتي، ذلك المؤمن الشكّك، يوقر مفهوم الاحتمية حجّتين تنقضان المسلّمات الجاهزة واليقينيات، إحداهما رئيسة والأخرى فرعية. فمن خلال الارتكاز على الاحتمية بدا أن شريعتي يُنكر أي شكل من أشكال النتائج والنظريات المطلقة أو العلمية، لا سيما في مجالات الاجتماع البشري والتاريخ. وبرفضه سيادة القضاء والقدر على محصّلة الظروف الإنسانية فقد أكد الإرادة الحرة في صيرورة الإنسان<sup>(4)</sup>، وهكذا، فإن لم يكن هناك شيء محتوم مقدور مسبقاً، تفرض الإرادة الحرة ضرورة الاختيار على إنسان قد يكون «متردداً» لكنه «مسؤول»<sup>(5)</sup>. إذا فمبدأ شريعتي الاحتمية كان جزءاً لا

(1) شريعتي، مجموعه آثار 20، ص 142 - 143.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 18، ص 136.

(3) نفسه، ص 137.

(4) نفسه، ص 102 - 104.

(5) شريعتي، مجموعه آثار 16، ص 44 - 45. وحول مفهوم التردد، انظر أيضاً:

شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 2، ص 739، 746 - 753.

يتجزأ من فهمه للإنسان وتطوره وتاريخه بصفته خلقاً غير منتهٍ، إذ كان يصبر على أنّ الإنسان متطور متحرك وبأن قدرته على العروج (أي الارتقاء) غير محدودة<sup>(1)</sup>. وفي شرحه لاستحالة أن نبكر ونطبق «معايير» جامدة على رحلة الإنسان التطورية فقد أكد كون الإنسان «خياراً» و«صيرورة أبدية»<sup>(2)</sup>. هنا أيضاً يوظف شريعتي طريقة مفتوحة النهايات تتعارض مع أية أدلجة أو إلزام نظري، ما يجعلها قابلة للاستخدام لدى أي جيل في أي عصر. ولكن، هل يمكن لحالة خيارٍ أبدية تفضي إلى حالة صيرورة غير منتهية أن تحتضنها أيديولوجيا متناهية؟

وأما الحجة الفرعية لمبدأ الاحتمية فتتجلى في إمكانية الدعوة إلى تسامح أكبر عبر تسليط الشك على الحقيقة المطلقة للأفكار؛ إذ يرى شريعتي أنّ ما يميّز الفرد أو المجتمع التقدمي المنفتح فكرياً هو قدرته على التسامح مع الأفكار المعارضة<sup>(3)</sup>، فالقول بامتلاك أفكارٍ صحيحة متسقة حصينة أمرٌ يقتصر على الكمال النبوي، وفقاً لرأي شريعتي<sup>(4)</sup>. من هنا يرى شريعتي ضرورة أن يعترف البشر بوجود هامش للخطأ في أفكارهم وفهوماتهم<sup>(5)</sup>.

### الصيرورة: الحركة والثورة

لئن كان الإنسان الممنوح إرادة حرة يسير في حركة مستمرة نحو اتجاه معين، فإنّ مستوى تحقيقه للنباهة الذاتية والاجتماعية يحدّد وتيرة تقدّمه نحو التألّه، أما الظروف الاجتماعية المفضية إلى تحقيق النباهة

(1) شريعتي، مجموعه آثار 16، ص 44 - 45.

(2) نفسه، ص 47.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 17، ص 306.

(4) نفسه، ص 307.

(5) نفسه، ص 308.

الذاتية والاجتماعية وفقاً لشريعتي فتستلزم وجود مدارس فكرية مختلفة وحرية النقاش والاختلاف بل وحتى «التجادل ضد الله والإسلام والقرآن»<sup>(1)</sup>. لذلك يرى شريعتي أنّ التماثل الفكري الذي تفرضه السلطة السياسية - الدينية مضرّاً بتطوّر النباهة والأفكار<sup>(2)</sup>، فحين تفضي «الحركة» الناجمة عن «تدافع الأفكار والفكر» إلى «مؤسسات» و«تنظيمات» و«أنظمة إدارية» تقرّر ما ينبغي أن نفعله وكيف نفكر، يبدأ القصور الذاتي ويسود التماثل ويُغتال العروج الإنساني<sup>(3)</sup>. وفقاً لشريعتي فإنّ مأسسة المعتقدات والدعوة الدينية وصعود سدنتها وممثليها إلى السلطة السياسية هو أصل المعتقدات الشريكية المعطّلة التي تتخفى وراء قناع التوحيد<sup>(4)</sup>.

هكذا يعتبر شريعتي أنّ تحويل عقيدة ما إلى مؤسسة يفضي إلى نهاية طورها الديناميكي وبداية طورها الرجعي المحافظ الذي يناهض أية محاولة للتغيير<sup>(5)</sup>. من هنا يظهر أنّ منهج شريعتي لا يعارض هذه المأسسة فحسب بل يعارض تشكيل أي نظام أو منظومة، إذ يرى أنّ المركزية والهيمنة تبعات حتمية للمنظوميّة، ما يؤدي إلى فرض تصوّر هيمنيّ غير ناقد على الجميع. أما الحل الذي وجده شريعتي لنزعة الحركات إلى المأسسة فيتجلى في مفهوم «الثورة المستمرة»<sup>(6)</sup>، إذ بالتشديد على ضرورة الحركة المستمرة وتجنّب القصور الذاتي على الصعيد الشخصي والاجتماعي والسياسي استطاع شريعتي أن يسند مبدأ «الصيرورة والعروج» عبر مفهوم آخر كثيراً ما وظّفه في كتاباته.

(1) شريعتي، مجموعه آثار 30، ص 61.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 14، ص 231.

(3) نفسه، ص 230 - 232.

(4) نفسه، ص 320.

(5) شريعتي، مجموعه آثار 20، ص 398.

(6) شريعتي، ص 398؛ شريعتي، مجموعه آثار 35، ج 1، ص 221.

استلهم شريعتي مقولة ألبير كامو «أنا أثور وأعترض، إذا أنا موجود» شعاراً له<sup>(1)</sup>؛ إذ إنّ الثورة والتحدّي - بما هما طوعيان - يُعتبران محرّك «التجاوز» عند شريعتي، أي الحركة باتجاه الكمال. فكان يؤمن بأنّ الإرادة الحرة والتوق إلى الارتقاء سيحفّزان الإنسان على الثورة، تلك الثورة التي تبدأ ضد الله وتبلغ أوجها في الله. إذا ففي منهج شريعتي أصبح الاعتراض والثورة نقيضةً موجودة في الإنسان تتفاعل باستمرار مع الطريحة<sup>(\*)</sup> في كل موضعٍ من سلسلة الصيرورة المستمرة. فالثورة بالنسبة إلى شريعتي عبارة عن بيانٍ بالوعي الإنساني والنقض والخلق<sup>(2)</sup>. هكذا غدت الثورة ضد الوضع القائم والقصور الذاتي والاضطهاد والظلم محدّداتٍ للمعتقدات التوحيدية في صراعها مع المعتقدات الشركية القابضة على النظام الموجود<sup>(3)</sup>.

هذه العملية الديالكتيكية الأبدية التي يروجها شريعتي لا يمكن أن تصل إلى جمیعة نهائية (synthesis) حتى يبلغ الإنسان التآله. إذا كيف يمكن لمنهج شريعتي مفتوح النهايات والداعي إلى التغير المستمر والثورة والاحتواء والارتقاء (أي جميع عناصر الصيرورة) أن يتصالح مع أدلجته المقيّدة للإسلام؟ هل نحن إزاء الحكاية المعهودة للمفكر الحرّ الذي يصبح في وقت من الأوقات شغوفاً بالعمل السياسي في ظرفٍ سياسي معين؟ هل هي حكاية المفكر الذي يعتمر قبعة الثائر، كما فعل كثيرون قبله وبعده، ثم ندموا على ذلك؟

(1) شريعتي، مجموعه آثار 16، ص 180 - 181.

(\*) يرى الفيلسوف الألماني هيغل أنّ الحركة الديالكتيكية (الجدلية) للتاريخ والمجتمع والطبيعة تمرّ بصراع مستمر بين «الطريحة thesis» (أي الفكرة/الطرح) و«النقيضة antithesis» (الفكرة أو الطرح المضاد له)، ما يُفضي إلى شكلٍ توليفي بين الفكرتين يُسمّى «جمیعة synthesis»، ثم تعود الدائرة من جديد. (المترجم).

(2) شريعتي، مجموعه آثار 20، ص 193.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 22، ص 16، 25.

ترى أين نقف من شريعتي اليوم؟ لن يعدم بين المؤمنين الواعين سياسياً ذوي النباهة الفردية والابتداعيين والناقدين أثرٌ منهجه الديناميكي، وإبداعه المتأمل والناقم في ميدان الأفكار والمفاهيم والعلائق، واحتقاره العميق للقصور الذاتي الشخصي والاجتماعي والسياسي، وشكوكه وازدراؤه الديني الإنساني للاضطهاد السياسي والاستغلال الاقتصادي والخداع الديني. بالنسبة إلى البعض قد يكون شريعتي مفكراً لمرحلة انقضت من تاريخ إيران لا تستحق إلا الدرس واستقاء العبرة، وبالنسبة إلى آخرين قد يوضع شريعتي ضمن قائمة المفكرين والسياسيين الإيرانيين (ومنهم محمد مصدّق) (\*) الذين اشتهروا لـ «أسباب خاطئة» ووضعوا «معايير خاطئة» وروّجوا «قيماً خاطئة». مع ذلك فثمة شيء في علي شريعتي يبدو أنه يجد صداه جيلاً بعد جيل، فأحلامه النبيلة الواعدة التي عرضها بأسلوب متقد أخاذ ما يزال يُلهم الأمل ويمنح صوتاً داخلياً للصامتين والمنسيين والبائسين على هذه الأرض. ما تزال كلماته الشجيرة التي تنسج أفكاراً عميقة تداوي وتلامس قراءه التواقين إلى العدل والخلاص، وعالم أفضل. إن شريعتي ليس منظراً سياسياً، ولا ناشطاً أو مستشاراً سياسياً، كما أنه لا يجيد التفاصيل ولا يهتمّ بها. هو ناقد اجتماعي شاعري مشغول بالله والحياة والمشكلات الإنسانية، ويُفضي تشيُّعه وأفكاره الكبرى إلى التخفيف من أعباء البشر وأوجاعهم. ثمة سحرٌ يستخر لك الاهتمام الشعبي الكبير رغم كونك تنتمي إلى مرحلة مضت، وشريعتي بالتأكيد يمتلك هذا السحر فيبقى بيننا حياً عبر آثاره.

(\*) شاع بين العرب نُطق هذا الاسم بفتح الدال، والصحيح أنه يُنطق بكسر الدال، إذ إن هذا هو لقبه «مُصدّق السلطنة». (المترجم).



## الفصل الأول

### المشهد السياسي والديني

حين غزا الحلفاء إيران في آب/أغسطس من عام 1941م<sup>(\*)</sup>، لم يكن علي شريعتي يبلغ من العمر سوى ثمانية أعوام. وعلى إثر هذا الغزو اضطرّ رضا شاه إلى التنازل عن العرش لابنه محمد رضا، ونُفي إلى موريشيوس.

اتسم عهد رضا شاه بالتحديث الذي يفرضه الحاكم، ومركزية السلطة بقبضة من حديد كما في حملة عسكرية «تستلزم» القمع الوحشي لأي تمرد. أما النموذج الذي انتهجه رضا شاه في عملية التحديث والتصنيع فكان على خُطى الدول الغربية الأوروبية، إذ كان مؤمناً بأنه قد أبصر نور التطور، فعزم على فرضه بصرف النظر عن أية اعتبارات أو خصوصيات ثقافية واقتصادية. مع ذلك فلم يرَ رضا شاه أي تلازم ضروري بين ما يوجد في الغرب من بُنى اقتصادية ومؤسسات وإنجازات جذّابة وبين المؤسسات القانونية والسياسية التي

(\*) خلال الحرب العالمية الثانية غزت بريطانيا والاتحاد السوفيتي إيران في الخامس والعشرين من آب/أغسطس 1941م لضمان تدفق النفط إلى الاتحاد السوفيتي كي يستطيع مواجهة دول المحور في الحرب، وقد كانت دول الحلفاء تتهم إيران بالتعاطف مع ألمانيا رغم أنّ رضا شاه أعلن حياد إيران في الحرب. للاستزادة، انظر: كاتوزيان، هوما. الفرس: إيران في العصور القديمة والوسطى والحديثة. ت: أحمد حسن المعيني. بيروت: دار جداول للنشر، 2014م. (المترجم).



وُجِدَتْ معها. كما وجد أنه من السهل عليه أن يوفق بين سعيه الدائب إلى الإثراء والتسلُّط مع سعيه المزعوم إلى الرفاه والمجد القومي؛ فما يستحسنه الشاه كان لا بد أن يكون حسنًا للدولة.

وإذ كان يسعى رضا شاه إلى امتلاك السلطة فقد اضطر إلى أن يقطع وعودًا ويبرم تحالفات تركز على مصالح مشتركة مع فئات اجتماعية متعددة، لكنه حين بلغ مراده بدا من الواضح أنه لن يفي بأي منها، ويتجلى ذلك في علاقته برجال الدين. في عام 1924م اكتملت العملية الطويلة لتحويل تركيا من خلافة سلطانية إلى جمهورية علمانية، فاستُبدل بالسلطان والسلطة الدينية العليا المسؤولة عن حفظ العقيدة الإسلامية رئيس مُنتخب بلا ألقاب فخمة ولا مهام دينية، وبذلك عُلمت الدولة الدينية - السياسية وأقصى الدين من المشهد السياسي. وكانت لهذا التحول تبعات مهمّة على مكانة الإسلام وقوته وبقائه، تبعات هزّت أوصال المؤسسات الدينية في أنحاء العالم الإسلامي كافة.

في مطلع ذلك العام نفسه (1924م) تبادرت إلى ذهن رضا خان فكرة إنشاء جمهورية يكون هو رئيسها، وقد كان في ذلك الوقت قد تقلّد منصب وزير الحربية ثم رئيس الوزراء في عهد أحمد شاه. وقبل أربعة أسابيع من انطلاق الفترة الخامسة للمجلس (البرلمان)، شرعت عدة صحف بارزة في طهران في الهجوم على أحمد شاه والأسرة القاجارية<sup>(\*)</sup> والنظام الملكي، وعزت إليها أسباب الأوضاع المتدهورة

(\*) أسرة تركمانية حكمت إيران من عام 1749م إلى 1925م، وقد أسسها آغا محمد خان حين استطاع أن يصفّي جميع منافسيه (بمن فيهم لطف علي خان آخر حكام الأسرة الزّندية) ويوحد أراضي إيران، ونُصّب شأها على إيران رسميًا عام 1796م. أما سقوط هذه الأسرة فقد بدأ بعد انقلاب 1921م المدعوم بريطانيا حين استطاع رضا خان إسقاط الحكومة وتنصيب نفسه وزيرًا للحربية، وقد تمكّن من السيطرة على جميع مفاصل الحكم في الدولة، إلى أن نُصّب نفسه =

في البلاد. وفي الوقت الذي تحزّب فيه مناصرو رضا خان في المجلس الجديد لمصلحة النظام الجمهوري، كانت الأحاديث قد انتشرت حول الاقتداء بمصطفى كمال أتاتورك والإعلان الوشيك للجمهورية.

أما رجال الدين فقد رأوا في علمنة تركيا وإحلال القوانين الوضعية محلّ الشريعة استبدال حكم بشري بحكم إلهي، فعارضوا كل محاولة لإنشاء جمهورية في إيران. ولكي يحققوا غرضهم هذا فقد وظّفوا تأثيرهم الديني في العوام وسعوا إلى إقناعهم بأن فكرة الجمهورية «اختُرعت في لندن، وهي ضدّ الإسلام»<sup>(1)</sup>، وسرعان ما استطاعوا حشد الرأي العام في صفّهم. هكذا، في الثاني والعشرين من آذار/مارس عام 1924م وجد المجلس الذي كان يتداول أمر تحويل إيران إلى جمهورية<sup>(2)</sup> نفسه محاطًا بجموع حاشدة، غرقت في وسطها الميول الجمهورية التي أشعلها رضا خان ومناصروه في لجة من الهتافات من قبيل «عاش الملك، الموت لسردار سپه»<sup>(\*)</sup> و«نحن أتباع القرآن لا نريد جمهورية»<sup>(3)</sup>. وبأمر من رضا خان توجه جنودٌ إلى أولئك المحتجين المناوئين للجمهورية وفرّقوهم بالقوة. غير أنّ هذا الهياج الشعبي في الخارج سرعان ما انتقل إلى داخل قبة البرلمان؛ إذ اندلع نقاش حاد بين رضا خان ورئيس المجلس مؤتمن الملك الذي

---

= رئيسًا للوزراء عام 1923م. وبعد عامين أصدر مجلس الشورى الإيراني قراره في تشرين الأول/أكتوبر 1925م بخلع الشاه أحمد وإعلان إنهاء الحكم القاجاري. (المترجم، عن الموسوعة البريطانية).

(1) فاطمي، آينه عبرت: خاطرات ورویدادهای تاریخ معاصر ایران، ص 355.

(2) عاقلی، روزشمار تاریخ ایران، ص 130 - 131.

(\*) سردار سپه هو لقب رضا خان قبل أن يصبح الشاه، ويعني القائد الأعلى. (المترجم).

(3) فاطمي، آينه عبرت: خاطرات ورویدادهای تاریخ معاصر ایران، ص 354.

قرّع وزير الحربية (رضا خان) على تصرفه حيال المحتجين، وانتهى الأمر باعتذار رضا خان<sup>(1)</sup>. على أنّ التوتّر الناجم حول مسألة الجمهورية كان آخذًا في الازدياد، وفي الأيام التالية خرجت تظاهرات يقودها رجال الدين في طهران ومشهد وأصفهان وقمّ، في حين التقت وفود من التجار والعلماء وممثلين عن الشعب رضا خان في محاولة لثنيه عن المضيّ في مشروع الجمهورية<sup>(2)</sup>.

ولمّا أدرك رضا خان فداحة الموقف فقد قام في الحادي والثلاثين من آذار/مارس عام 1924م بزيارة إلى مدينة قم الدينية للقاء أبرز رجال الدين هناك: آية الله عبدالكريم الحائري، وآية الله محمد حسين النائيني، وآية الله أبي الحسن الموسوي الأصفهاني وآية الله حسن الطباطبائي والشيخ عبدالحسين الشيرازي وآية الله جواد صاحب جواهر<sup>(\*)</sup>. وبعد أن تلقى انتقادًا شديدًا وتوبيخًا من عدد من هؤلاء العلماء<sup>(3)</sup>، قرر رضا خان في اليوم التالي أن يحدّد ميزان القوى بينه

(1) عاقلی، روزشمار تاریخ ایران، ص 131.

(2) نفسه.

(\*) آية الله عبدالكريم الحائري اليزدي (1859 - 1937م): مرجع إيراني بارز ومؤسس الحوزة العلمية في قمّ ويُعدّ من أهم الفقهاء الشيعة في القرن العشرين. آية الله محمد حسين عبدالرحيم النائيني (1861 - 1936م): فقيه إيراني بارز عُرف في العالم الإسلامي بكتابه الشهير تنبيه الأمة وتنزيه الملة، وكان له دور سياسي في الحركة الدستورية في إيران. آية الله أبو الحسن محمد بن عبدالحميد الموسوي الأصفهاني (1860م - 1946م): مرجع وفقيه إيراني بارز له مؤلفات عديدة أبرزها وسيلة النجاة. آية الله العظمى حسن الطباطبائي القميّ (1912 - 2007م): مرجع إيراني بارز عُرف بمعارضته لمبدأ ولاية الفقيه فأودع تحت الإقامة الجبرية منذ عام 1984م حتى وفاته. ولم أجد معلومات كافية عن الاسمين الأخيرين. (المترجم).

(3) فاطمی، آينه عبرت: خاطرات ورویدادهای تاریخ معاصر ایران، ص 356 -

وبين رجال الدين فأصدر بياناً مهماً قال فيه إنه بعد التشاور مع علماء قم فقد قرر التخلي عن فكرة الجمهورية، وأضاف أنّ قراره نابع من رغبته في موافقة الأغلبية واهتمامه بحماية استقلال الدولة ومصالحها ومراده الأسمى في الدفاع عن الإسلام والذود عن مكانته، وضمن احترام الشعب لرجال الدين. كما أعلن رضا خان تعهّد رجال الدين بالتعاون معه في مهمّته المتمثلة في «تذليل جميع الصعاب التي تقف أمام التطوّر والإصلاح في الدولة»<sup>(1)</sup>.

لقد أدرك رضا خان ما يتمتع به رجال الدين من سلطة وشعبية، إذ إنهم قد حصلوا في نهاية القرن التاسع عشر على قوة سياسية بالغة الأهمية، ما جعله يبدأ باحتوائهم كي يحصل على دعمهم أو يأمن جانبهم على أقل تقدير. هكذا، ولكي يسترضي رجل الدين والنائب البرلماني اللامع السيد حسن المدرّس، فقد أصدر في التاسع من آب/أغسطس 1924م قراراً بتعيين اثنين من أقرب أصدقاء المدرّس (فيروز ميرزا نصرت الدولة<sup>(\*)</sup>)، وشكرالله خان صدري قوام الدولة) وزيرين للمالية والداخلية<sup>(2)</sup>. ويُقال إنّ التعيين جاء بتوصية من المدرّس نفسه الذي كان رضا خان يمنحه مناصب في الدولة مقابل تعاونه<sup>(3)</sup>.

في تصرّف سياسي حاذق آخر سعى رضا خان إلى إقناع الناس بتديّنه كي يكسب بذلك ثقة شعبية، فشارك في الاحتفالات والطقوس الدينية وزار الضرائح المقدسة بما فيها كربلاء، وحظر بيع الخمر،

(1) نفسه، ص 357.

(\*) الأمير فيروز نصرت الدولة (1889 - 1937م): تقلّد مناصب عديدة منها وزير العدل ثلاث مرات ووزير الخارجية قبل أن يعيّنه رضا خان وزيراً للمالية، ثم يقيله ويحاكمه بتهمة الرشوة عام 1930م، وقد تبين لاحقاً أنه قُتل في السجن عام 1937م. (المترجم).

(2) عاقلي، روزشمار تاريخ ايران، ص 141.

(3) نفسه.

وعين موجّهاً دينياً على جميع المدارس، إلى جانب تعيين موجّهين دينيين يضمنون الجودة العالية في جميع المنشورات والتمثيلات المسرحية الدينية<sup>(1)</sup>.

ومنذ العشرين من آب/أغسطس عام 1924م تلقى المجلس ومكاتب الصحف في طهران سيلاً من الرسائل والبرقيات التي تطالب بإسقاط الأسرة القاجارية واعتلاء رضا خان سدة الحكم<sup>(2)</sup>. تبعت ذلك موجة من التظاهرات في كبريات المدن الإيرانية، ويبدو أنّ القوى الجمهورية والقوى المناوئة للجمهورية اجتمعت على هدف واحد، ألا وهو إسقاط الأسرة القاجارية. وفي الحادي والثلاثين من تشرين الأول/أكتوبر 1924م صوت المجلس على قرار لعزل الأسرة الحاكمة وإحلال أسرة بهلوية محلّها<sup>(3)</sup>. بعد يومين أصدر رضا خان بياناً أكد فيه أنّ برنامجه السياسي سيرتكز على قاعدتين أساسيتين: تطبيق جميع التعاليم الإسلامية، ومصلحة الشعب<sup>(4)</sup>.

وعلى الرغم مما أبداه رضا خان من تنازلات لرجال الدين في البداية، إلا أنه في أقل من عشر سنوات أتى بتغييرات واسعة وصلت إلى حدّ فرض العلمنة، وتُعزى هذه النزعة المعادية لرجال الدين إلى سببين اثنين. أولاً، بعد أن ثبت رضا شاه قدميه في الحكم شرع في تحييد أو قمع أو تصفية جميع من يمكن أن ينافس في السلطة، وقد كانت المؤسسة الدينية دون شكّ واحداً من أولئك المنافسين. ثانياً، أفضى الفرض السريع للتحديث والتغريب إلى التقليل من شأن

(1) فاطمي، آينه عبرت: خاطرات ورويداهاى تاريخ معاصر ايران، ص 393 - 394.

(2) عاقلی، روزشمار تاريخ ايران، ص 141.

(3) نفسه، ص 142.

(4) نفسه، ص 143.

المؤسسات والأعراف والقيم التقليدية (وبالتالي الإسلامية)، ما أدى في نهاية المطاف إلى القطيعة معها. ومن وجهة نظر رضا شاه فإن رجال الدين لم يكونوا مجرد خطر محتمل على سلطته، بل كانوا أصحاب تأثير شرعي واجتماعي قد يؤدي إلى عرقلة الإصلاحات التي كان يراها ضرورية للتحديث وممارسة حكمه الشخصي المستبد.

وظف رضا شاه في حملته ضد رجال الدين وسائل قانونية وأخرى قمعية، وفي بعض الأحيان كان من الصعب التفريق بينهما؛ فالمجلس الذي غدا تحت إمرته بالكامل سنّ حزمة من القوانين والمراسيم التي تستهدف رجال الدين مباشرة وتحرمهم سلطتهم القضائية وحقوقهم التي كانوا قد اعتادوها، ثم حزمة أخرى تهدف إلى تحديث المجتمع وأجهزة الدولة، ومن ذلك تقليل سلطة رجال الدين ونفوذهم الاجتماعي. وفضلاً عن ذلك فقد استخدم رضا شاه القوة والقمع ضدّ رجال الدين وضد ما يمثلونه من قيّم للحظّ من مكانتهم، وبذا كان يسعى إلى أن يزيل هالة القداسة والمنّعة التي كانت تحيط بهم.

من بين الإجراءات التي استهدفت رجال الدين ثمة إجراءات اثنان قوّضا سيطرتهم على التعليم الديني وقطعا مصدر معاشهم. فقرارٌ مثل ذلك الذي صدر في السابع من آذار/مارس عام 1929م بشأن اختبار الطلاب الدينيين وتعريف معلّمي العلوم الدينية أخضع نظام التعليم الديني بالكامل إلى سلطة وزارة التعليم وإشرافها المباشر<sup>(1)</sup>، ما أدى إلى تقليل «عدد الطلاب والمعلمين في المدارس الدينية»<sup>(2)</sup>. بعد ذلك صدر قانون الأوقاف الدينية الذي وضع إدارة تلك المدارس تحت

(1) Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, p. 44.

(2) نفسه، ص 45.

تصرّف قسم الأوقاف بوزارة التعليم<sup>(1)</sup>. وبما أنّ تمويل معظم المساجد والمدارس الدينية والعلاوات المخصصة لطلاب العلوم الدينية كان يأتي عن طريق الأوقاف التي يديرها رجال الدين فقد قطع هذا القانون مصدراً مادياً رئيساً عن مؤسسة رجال الدين، وقلّل من دورهم الاجتماعي الذي كانوا يستمدّونه من سلطتهم على إدارة هذه الأموال.

ومن بين الإجراءات الأخرى التي اتخذها رضا شاه لتحديث المجتمع وأجهزة الدولة ثمة إجراءات اثنان كان لهما تبعات خطيرة على رجال الدين. أما الأول فتمثّل في مجموعة من القوانين الرامية إلى تحديث النظام القضائي، إذ قامت لجنة برلمانية برئاسة علي أكبر دوار وزير العدل بصوغ القانون المدني الجديد على مثال النموذج الفرنسي. وعلى الرغم من أنّ رجال الدين كانوا ممثّلين في هذه اللجنة، ورغم الاستعانة بالنصوص المستخدمة في الفقه الشيعي (مثل شرائع الإسلام وشرح اللمعة<sup>(\*)</sup>)، إلا أنّ القانون الذي صادق عليه المجلس في ربيع عام 1928م قلّل من اختصاص المحاكم الشرعية ودورها. وفي الخامس من آذار/مارس عام 1928م صدرت اشتراطات لممارسة المحاماة والقضاء منها الحصول على شهادة في القانون من جامعة محلية أو أجنبية، ما أدّى إلى حظر أولئك الذين تعلّموا في الحوزات الدينية التقليدية من ممارسة هذه المهنة<sup>(2)</sup>. وبعد

(1) نفسه، ص 56.

(\*) كتاب شرائع الإسلام من تأليف نجم الدين أبي القاسم جعفر بن حسن الهذلي المعروف باسم «المحقّق الجلي» (حوالي 1205 - 1277م) وهو من أعلام الفقه الشيعي، ويُعدّ هذا الكتاب من أمّهات الكتب الفقهية الشيعية. أما كتاب الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية فهو كتاب للشيخ زين الدين العاملي المعروف بالشهيد الثاني، وهو شرح لكتاب من أمّهات كتب المذهب الشيعي بعنوان اللمعة الدمشقية في فقه الإمامية للشيخ محمد بن مكي العاملي المعروف بالشهيد الأول. (الترجم).

(2) عاقل، روزشمار تاريخ ايران، ص 164.

أربع سنوات (في ربيع 1932م تحديداً) جرّد رضا شاه المحاكم الشرعية من سلطاتها القانونية والاجتماعية، ونقل وظيفة الكاتب بالعدل التي كانت لرجال الدين إلى مؤسسات غير دينية<sup>(1)</sup>. هنا أيضاً تجاوز الأمر مسألة سحب السلطة الاجتماعية والقانونية من رجال الدين إلى توجيه ضربة مالية إليهم؛ إذ إنّ خدمات الكتابة بالعدل كانت تشكل مصدرًا ماليًا مهمًا لهم.

وأما الإجراء الثاني فكان توحيد الزيّ الذي صادق عليه المجلس في 27 كانون الأول/ديسمبر 1928م، فقد فرض هذا القانون على الشعب شكلاً موحدًا في الملابس، فكان على الرجال أن يرتدوا ثيابًا غربية الطراز مع قبعة ذات حافة واقية عُرفت لاحقًا باسم «القبعة البهلوية». أما الزيّ التقليدي (الجلباب والعمامة) فكان يُسمح به لرجال الدين الذين يحصلون على اعتماد رسمي. وهكذا تعرّض رجال الدين للإهانة، فإما أن يغيّروا ملابسهم وإما أن يخضعوا للاعتماد الحكومي. وحرّيّ بنا الإشارة إلى أنّ قانون الزي الموحد أجبر زوجات المسؤولين على ارتداء القبعات الغربية بدلًا من الحجاب الإسلامي، ومن هنا كانت عملية نزع الحجاب تشكل تدريجيًا.

وحين تفشل الإجراءات القانونية في تحقيق النتائج التي يرغب فيها رضا شاه كان لا يتورّع عن استخدام العقوبات التعسفية والإعدامات بالجملة. أما ضحاياه فكانوا من جميع الفئات الاجتماعية، من شعراء وصحافيين وزعماء قبائل وعسكريين ورجال دين وأصدقاء قدامى ومناصرين بل وحتى وزراء المخلصين. بيد أنّ تعامله مع رجال الدين غرضًا اجتماعيًا يتمثل في ضرب الزعماء



الدينين حتى تخضع الجموع الاجتماعية الأخرى الأقل شأنًا منها. في ليلة الحادي والعشرين من آذار/مارس عام 1927م، حضرت الملكة الأم الاحتفالات الدينية في مدينة قم عند مقام «حضرت فاطمة معصومه» تصحبها حاشيتها<sup>(\*)</sup>. وإذ كانت بعض نساء الحاشية غير ملتزمات بلباس ملائم للمقام فقد نهرهنّ شيخ غاضب وأمرهنّ بتغطية أنفسهنّ جيدًا أو «[إي]غرُبن من هنا». واستجابةً لطلب جماعة غاضبة أمر الشيخ محمد بافقي الحاشية ومن معها بمغادرة المقام<sup>(1)</sup>. في اليوم التالي قاد رضا شاه بنفسه رتلًا مسلحًا إلى قم فأحاط بالمقام وضرب الشيخ محمد بافقي بالعصا أمام الملاء<sup>(2)</sup>. ووفقًا لرضا أفشار<sup>(\*\*)</sup> فقد تباهى رضا شاه بفعلته تلك في اجتماع مجلس الوزراء التالي وقال «ينبغي للمرء أن يكون شديدًا مع هؤلاء (رجال الدين)»<sup>(3)</sup>. وفي الثامن من تشرين الأول/أكتوبر عام 1928م، كان رضا شاه قد شعر بما يكفي من الأمان، فأمر باعتقال السيد حسن المدرّس وإلقائه في السجن، وقد كان المدرّس ربما رجل الدين الأكثر احترامًا وشعبية آنذاك. كانت لدى رضا شاه شكوك في أن يقوم حسن المدرّس بمعارضة قانون الزيّ الموحد المزمع إصداره بعد شهرين، فتخلص منه.

(\*) فاطمة بنت الإمام موسى الكاظم وأخت الإمام علي بن موسى الرضا، وقد تُوفيت ودُفنت في مدينة قم حيث مرقدتها الآن. (المترجم).

(1) عاقلی، روزشمار تاریخ ایران، ص 154.

(2) نفسه.

(\*\*) رضا أفشار (1887 - 1964م): كان وزيرًا في حكومة رضا شاه ثم أصبح عضوًا في البرلمان ومحافظةً لعدد من المحافظات، كما أنه كان مؤسسًا للخطوط الجوية الإيرانية. (المترجم).

(3) فاطمی، آینه عبرت: خاطرات ورویدادهای تاریخ معاصر ایران، ص 610.

بلغت سياسة المواجهة من ناحية رضا شاه إلى رجال الدين ذروتها في 21 و22 آب/أغسطس 1935م حين أمر بالهجوم على مسجد گوهرشاد في مدينة مشهد، إذ كانت المشاعر الدينية قد اشتعلت جرّاء فرض السُّفور [نزع الحجاب] فتجمّع الناس هناك للاحتجاج. كان الهجوم غير المسبوق على المسجد وسفك الدماء فيه من شخص يدّعي لنفسه حماية العقيدة إشارة واضحة على أنّ رضا شاه لم يكن ليتسامح مع أي عصيان أو عرقلة لطريقته في إدارة الدولة. وبعد أقل من سنتين من حادثة گوهرشاد سوّى رضا شاه أمره أخيراً مع حسن المدرّس (وهو الرمز الفعلي للإسلام السياسي) فقتله بوحشية في الثاني من كانون الأول/ديسمبر عام 1936م في سجن «خاف» بعد تسع سنوات من الاعتقال. وإذا أخذنا في الاعتبار أنّ قتل حسن المدرّس لم يثر أية احتجاجات، تبدّى لنا كيف أصبح رضا شاه الحاكم المطلق القادر على أي شيء.

في عهد رضا شاه أُخرست كل أشكال العصيان أو المعارضة السياسية، سواء أكانت دينية أم غير دينية. ولقد ارتكز نجاحه الظاهر في اقتلاع جذور القناعات والممارسات الدينية على استخدامه المستمر للقوة والإكراه. هكذا وبعد أن تملّك الناس الخوف من إظهار تديّنهم راحوا يمارسون شعائرهم وطقوسهم في منازلهم، خلف أبواب مغلقة. في ذلك الوقت رأت الحكومة أنه بإمكانها توجيه الناس إلى العلمانية بمنع التمثيليات الدينية (بالفارسية: تعزیه) والسماح بشرب الخمر في المطاعم والفنادق وترخيص عدد محدود من متاجر الكحول. وفي حين كان عدد النساء السافرات يزداد في الشوارع كان رجال الدين (الذين يرتدون اللباس الغربي مُكرهين) يتأبطون عماماتهم وجلابيبهم وهم يتنقلون من منزل إلى آخر لتأدية الشعائر الدينية. أما الجمهور الذي يسمع لهؤلاء المشايخ فكان منهم من يشرب الخمر ومنهم النساء

اللائي أزلن حجابهن في الخارج، ومنهم من كانوا مسلمين ملتزمين ظلوا يعتبرون رضا شاه عدوًّا للدين. ورغم الهجوم الذي كانت تشنه الصحف على رجال الدين والطقوس الدينية الشعبية، ظلت شعبية مجالس العزاء بين الناس، هذا إن لم تكن زادت. هكذا إذاً، فبينما تنعم رضا شاه بمجدٍ رآه في علمنة إيران، كان الناس يكيّفون أنفسهم على حياة مزدوجة من العلمانية الظاهرة والتدين السري. بل يمكننا القول إنّ سياسة رضا شاه الجبرية في إزالة مظاهر التدين ومؤسساته دفعت الناس إلى المزيد من الحماسة الدينية.

وبرحيل رضا شاه عام 1941م سقط النظام الاستبدادي المركزي الذي أنشأه، وأدت الأوضاع العالمية وفراغ السلطة في إيران إلى مرحلة من الحرية السياسية، ونشأ مناخ يساعد على النمو المتسارع وتزايد التطلعات الاجتماعية والسياسية والفلسفية والدينية. هكذا وبعد 16 عاماً من الديكتاتورية نشأ طيف واسع من الجماعات والحلقات والتنظيمات السياسية والثقافية والدينية، سواء أكانت يسارية أم يمينية. وبدأ رجال الدين يشهدون انتصارهم إذ اجتذبت مجالس العزاء الخاصة والعامة والطقوس الدينية جموعاً من المسلمين الملتزمين الذين شعروا بواجبهم في التعويض عن مرحلة القمع الديني. وبعبارة أخرى يمكننا القول إنّ الناس أرادوا التكفير عن الذنوب المتركمة فانغمسوا في نشاط ديني أكبر.

ومن بين التوجهات الفكرية والتنظيمات السياسية العديدة برز اثنان شكّلا تحدياً كبيراً أمام الإسلام، ألا وهما «حزب توده» الذي كان يمثل تهديداً فلسفياً وأيديولوجياً خارجياً، والفكر الكسروي الذي يمكن اعتباره تهديداً عقلائياً من داخل الإسلام (انظر أدناه).

## حزب توده

هو حزب ماركسي - لينينيّ تشكّل رسمياً في الثامن والعشرين من أيلول/سبتمبر 1941م، واعتبر نفسه الحزب التقدمي الوحيد في إيران، اجتمع فيه «القوميون ومحبو الحرية من جميع القناعات السياسية كالشيوعيين والديمقراطيين الاشتراكيين ومناهضي الفاشية والاستبداد»<sup>(1)</sup>. وما انفكّ حزب توده يقدّم نفسه على أنه جبهة شعبية ديمقراطية معادية للاستعمار والفاشية، ويقال إن مسؤولين روساً رفضوا رغبة الشيوعيين الإيرانيين في إنشاء حزب شيوعي «خالص». وفي المبادئ العامة التي وضعت لحزب توده كان هناك تأكيد أنّ الحزب ينبغي أن لا يربط نفسه بالشيوعية والماركسية<sup>(2)</sup>. وقد أتاح هذا النوع من الخطاب لحزب توده أن يجذب المتعاطفين معه من جميع شرائح المجتمع دون الاضطرار إلى خسارة أولئك الذين كانوا يعتبرون أنفسهم قوميين. وفي البدء أنكر الحزب أصلاً تمسّكه بالشيوعية وأشار إلى أنّ هذه المزاعم محض «اتهامات» أطلقها مناصرو السيد ضياء الدين الطباطبائي<sup>(\*)</sup> الموالون لبريطانيا<sup>(3)</sup>. ولم يشر الحزب صراحةً في

(1) جامي، گذشته چراغ راه آینده است، ص 149.

(2) خامه ای، فرصت بزرنگ از دست رفته، ص 17.

(\*) السيد ضياء الدين الطباطبائي (1888 - 1969م): صحافي وسياسي إيراني كان حليفاً للبريطانيين تعاون معهم ومع رضا خان في انقلاب عام 1921م، فعملوا على تعيينه رئيساً للوزراء، بيد أنّ رضا خان سرعان ما استحوذ على السلطة كلّها فأقصاه. غادر الطباطبائي إيران في العام نفسه وظلّ منفياً إلى أن تنحى رضا شاه عن الحكم في 1941م. للاستزادة، انظر مثلاً: الكردي، علي عظم ومحمد حسين كاظم. «النشاط السياسي لضياء الدين الطباطبائي في إيران 1944 - 1946م. آداب الكوفة. المجلد 1، العدد 15 (2013م). يمكن تحميلها من:

[http://www.uokufa.edu.iq/journals/index.php/kufa\\_arts/article/view/358/pdf\\_174](http://www.uokufa.edu.iq/journals/index.php/kufa_arts/article/view/358/pdf_174).

(المترجم).

(3) جامي، گذشته چراغ راه آینده است، ص 152.

خطابه إلى الأيديولوجيا الماركسية - اللينينية إلا بعد عشرين عامًا، في نظامه الأساسي عام 1960م. أما فيما يتعلق بالدين فقد حرص الحزب على الابتعاد عن جرح مشاعر الناس، وبدهاء بالغ زعم الحزب أنه مناصر للإسلام وبأنّ أغلب أعضائه مسلمون، وأكد للعامّة أنّ أعضائه يحترمون «النهج المحمّدي» ويثمنونه، وبأنّ الحزب نفسه لن ينتهج أبدًا مسلكًا تصادميًا مع الدين ولن يعتنق أيديولوجيا تتعارض مع الإسلام<sup>(1)</sup>. وإذا استوعب الحزب المزاج الشعبي فقد أحجم عن أي هجوم مفتوح أو مباشر على الإسلام أو رجال الدين. وبدلًا من السقوط في مستنقع الجدالات حول وجود الله ودور الدين في المجتمع أو حتى موقع الدين في الفكر الماركسي، فقد نشط الحزب في اجتذاب المثقفين والمتعلمين أصحاب المهن بتقديم نفسه على أنه الخيار الوحيد القابل للتطبيق لإرساء العدالة الاجتماعية والحرية والسلام ومعاداة الفاشية. وبمجرد أن يلتحق المتعاطفون بالحزب يُعرفون تدريجيًا بالمبادئ الأساسية لـ«الاشتراكية العلمية» المستندة إلى المادية الجدلية.

بدأ حزب توده أنشطته في المحافظات منذ اليوم الأول لتدشينه، بعد شهر واحد فقط من غزو الحلفاء لإيران. في ذلك الوقت لم تكن في مدينة مشهد جامعات، فركّز الحزب أنشطته التجنيدية الأولية على ثلاث مدارس ثانوية إلى جانب كلية المعلمين، ما أحال المؤسسات التعليمية إلى ميدان للجدال المستعر بين المعلمين والطلاب من مشارب فكرية متعددة. هكذا أصبحت مشهد ساحة نزال لتجنيد الأتباع، إما لحزب توده وإما الكسرويين وإما الجماعة الإسلامية غير المنظّمة التي كانت تلتف حول محمد تقي شريعتي. ولقد استفاد حزب

(1) نفسه، ص 151.

توده من ثراء الإنتاج الفكري الذي صدر في الاتحاد السوفييتي ثم تُرجم ووُزِعَ في إيران، كما استفاد الحزب من الدعم المالي الذي قدّمه الاتحاد السوفييتي، ما جعل آتته الإعلامية أكثر فعالية ونجاعة. وفضلاً عن ذلك فقد حصل الحزب في عام 1946م على قوّة كبيرة في صنع السياسات بوجود ثلاثة من أعضائه في حكومة أحمد قوام السلطنة\*).

### الفكر الكسروي

وُلد أحمد كَسْرَوِي عام 1890م لعائلة دينية تقليدية، وحين كان ما يزال طالباً في الحوزة الدينية في مسقط رأسه تبريز اتّصل بمناضلي الحركة الدستورية التي استطاعت في عام 1905م أن تدقّ إسفيناً بين رجال الدين، إذ سارع البعض إلى دعمها وشرعتها في حين ارتأى آخرون أنه لا يمكن إقامة شكل إسلامي من أشكال الحكومة إلا بالاستناد إلى الشريعة. وهكذا اتهموا مناصري الحركة بأنهم يريدون فرض إرادة الناس على إرادة الله. في هذه الظروف نشأ أحمد كسروي وأصبح منذ سنّ السادسة عشرة مناصراً للدستورية.

أدت مشاهدات كسروي لسلوك المسلمين شخصياً واجتماعياً إلى إشكالية معرفيّة (إبستمولوجية) كبرى، فقد كان يرى تصرفات وممارسات سائدة بين الشيعة عجز عن إيجاد أصل أو دليل عليها في الفقه الإسلامي الذي كان يعتبره أساساً متيناً، كما لم يستطع أن يجد لها تفسيراً عقلانياً. وفي الوقت نفسه لاحظ أنّ هؤلاء المسلمين أنفسهم كانوا يحجمون عن الأفعال التي رآها ضرورية لأي مؤمن

(\*) أحمد قوام السلطنة (1882 - 1955م): سياسي إيراني تقلّد منصب رئيس الوزراء خمس مرات منذ عهد أحمد شاه قاجار وحتى عهد محمد رضا بهلوي. (المترجم).

تقيّ. إذًا، فقد رصد كسروي صدعًا بين ما اعتبره جوهر المعتقد الذي يضمن مصلحة المؤمنين، والعلامات الخارجية أو الشكلية التي كان يرى أنها تطوّرت إلى سلسلة من الطقوس والشعائر الخرافية العقيمة. وإذا انقطع الشيعة عن الشؤون الدنيوية (التي يرى كسروي أنها محطّ اهتمام الدين) فإنهم ما يزالون يتصارعون على مشكلات وأوضاع تعود إلى ما قبل 1300 سنة. وقد لاحظ كسروي أنّ المسلمين الشيعة لم يكونوا مهتمين بتماسك دولتهم وازدهارها، ولا بقضية الاستعمار وخضوع الدول الشرقية لأمر القوى الغربية<sup>(1)</sup>.

كان كسروي يرى أنّ في الالتزام بجوهر الدين فوائد اجتماعية، بيد أنّ انشغال الشيعة بالشكليات الدينية حرمهم من الوسائل التي تؤدي إلى تطوير أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية. ولقد اعتبر كسروي أنّ الحماسة المفرطة في ممارسة «الشوائب» التي زحفت إلى العقيدة كانت السبب في حالة الحرمان والنكوص. ووفقًا لكسروي فإنّ الإسلام هو المشعل الهادي الذي يرشد الناس إلى منفعتهم، بيد أنه أصبح على يد الشيعة مصدر خداعهم وسوء أحوالهم<sup>(2)</sup>.

وعلى الرغم من أنّ كسروي كان قد كتب كتابًا مهمًا عنوانه **شريعة أحمدى** حول أصول وفروع الإسلام والتشيع، إلا أنه بدأ تدريجيًا يسائل أساس التشيع لا دور رجال الدين وشرعيتهم فقط. كان كسروي يميّز بين نوعين من الإسلام: إسلام النبي التقيّ، وإسلام المذاهب المختلفة التي ظهرت عبر انتشار الدين، وهذان الإسلامان متعارضان<sup>(3)</sup>. كان الإسلام الموجود عبارة عن مؤسسة دينية يديرها

(1) كسروي، بهائيگری شيعيگری صوفيگری، ص 182.

(2) نفسه، ص 180.

(3) كسروي، در پيرامون اسلام، ص 4 - 5.

رجال الدين لا تفيد أحدًا، وهي مصدر مصائب كبرى<sup>(1)</sup>، في حين أنّ هدف الدين وفقًا لكسروي هو القيام على مصالح الناس عبر إيجاد الحلول لمشكلاتهم اليومية كالفقر والبطالة وتردي الأوضاع الصحية، إذ إنّ هذه هي الأعمال التي ترضي الله<sup>(2)</sup>.

يرى كسروي أنّ رجال الدين لم يقوموا بواجبهم المتوخى منهم، فبدلًا من أن يكونوا كالراعي المستنير الذي يقود رعيته إلى السعادة الروحية والمادية أضلّوا الناس وقارفوا الجهل والحرمان والخرافة. كان لوم كسروي لرجال الدين مبنياً على أكثر من جهة، فقد تهكّم دورهم في تعميق العداء بين السنّة والشيعة<sup>(3)</sup>، وهاجم بناء المقامات للأئمة، ووصف التعبد لهم بالوثنية، كما اتهم رجال الدين بخداع الناس عبر تشجيعهم على الزيارات المقدّسة بغية الفلاح أو تحقّق معجزة ما. كان كسروي يعتقد أنّ «الثواب لا يُرتجى إلا لقاء عمل مفيد، فلماذا يستحق المرء ثواب الله من فعل عقيم كهذا؟»<sup>(4)</sup>. يقول كسروي إنّ المال المبذول بإسراف على الزيارات كان من الأولى إنفاقه على إطعام الفقراء وكسوتهم<sup>(5)</sup>، كما يسخر من مفهوم الشفاعة الذي يفيد بأنّ الأئمة سيشفعون للمذنبين في يوم القيامة إن كانوا يكونون على الأئمة ويزورون ضرائحهم ويتوسّلون إليهم<sup>(6)</sup>. هكذا ثار كسروي على ما أسماه المعتقد الشخصاني للأئمة الشيعة، ذلك المعتقد الذي قاد الناس إلى «عبادة الناس»<sup>(7)</sup>، ورأى ضرورة تطهير

(1) نفسه، ص 8.

(2) كسروي، بهائيگری شيعيگری صوفيگری، ص 155.

(3) نفسه، ص 163 - 165.

(4) نفسه، ص 155.

(5) كسروي، زندگي من، ص 83 - 85.

(6) كسروي، بهائيگری شيعيگری صوفيگری، ص 136، 160.

(7) نفسه، ص 177.



العقيدة من جميع تلك الشوائب والعودة إلى جوهرها الأصلي. ولقد وجدت العديد من انتقادات كسروي المذكورة أعلاه للطقوس والممارسات الشيعية ودور رجال الدين صدى لاحقاً في الدوائر الإسلامية الحديثة، خصوصاً في كتابات علي شريعتي.

بدأ كسروي مُصلِحاً للتشيع، بيد أن موقفه من الدين اشتد لاحقاً فأصبح معادياً للتشيع. في كتابه **شيعيگری** (التشيع) يؤصّل تفنيداته للمعتقدات الشيعية بالقرآن وسنة النبي وسيرة الإمام علي، مع حفاظه على احترام وتبجيل كبيرين للإمام علي والإمام الحسين ومن تبع سنتهما. ويقول كسروي إنّ ثمة عاملين اثنين ساعدا على مأسسة الانحرافات في المعتقد الشيعي، أولهما الإمام جعفر الصادق (الإمام السادس ومؤسس الفقه الشيعي)، وثانيهما الأسرة الصفوية. ففي حين ثار الإمام الحسين على معاوية ليستعيد حقه في الخلافة، يرى كسروي أنّ الإمام الصادق زعم لنفسه الحقّ وأنه الإمام المعين من الله، وبدلاً من النضال لاستعادة حقه رَكَنَ إلى الأمان في منزله، وادّعاء السلطة هذا دون الرغبة في تحدي السلطة السياسية القائمة أفضى بالضرورة إلى مشكلات، إذ إنّ التقية التي يمارسها الشيعة في وقت الخطر كانت في الحقيقة وسيلة خداع عملت على شرعنة الزيف<sup>(1)</sup>. أما الحكام الصفويون الذين أرادوا إثبات حماستهم الشيعية فانتهجوا التطرف الطقوسي والشعائري، وبالتعاون مع رجال الدين شكّلوا تلك المظاهر التي يعتبرها كسروي «شوائب». رسّخ هؤلاء إهانة أبي بكر وعمر وعثمان على نحو مأسس، فعمّقوا الكراهية بين الشيعة والسنة. وكان في عهدهم أيضاً أن أصبح الإسلام مرادفاً لممارسة الطقوس الشكلية كمجالس العزاء والنوح فيها، والزيارات المقدسة والتضرّع للأئمة.

(1) نفسه، ص164.

لاحقًا وصف علي شريعتي أيضًا التشيع الصفوي على أنه دين «شرك». هذا الهجوم الذي شنّه كسروي على ممارسات بعض الفقهاء والصفويين الذين أصبح التشيع في عهدهم دين الدولة الرسمي واكتسب رجال الدين فيه سلطة ومكانة، كان تحديًا للمفهوم السائد، بيد أنه حرص على عدم التشكيك في أي من الأسس الثلاثة للإسلام: التوحيد والنبوة والبعث.

أما المجتمع الشيعي فقد رأى في ما فعله كسروي تجاوزًا كبيرًا لا عودة عنه، إذ هاجم بعض الأعمدة الرئيسة من الفكر الشيعي الإثني عشري وأهان بعض المعصومين المبجلين، وأنكر المعتقد الشيعي السائد باغتصاب الخلفاء الثلاثة لحق الإمام علي<sup>(1)</sup>. اعترض كسروي على مفهوم الإمامة، أو حق الإمام علي ونسله من الذكور في الزعامة الدينية والدينية في المجتمع الإسلامي، كما رفض عصمة الأئمة الاثني عشر وتهكّم مسألة وجود الإمام الثاني عشر وغيبته وعودته الموعودة<sup>(2)</sup>، وقتل من قدر عدد من الأئمة وفاطمة بنت النبي<sup>(3)</sup>. هكذا إذا تنكّر كسروي للأساس النظري البديهي للتشيع، ولم ينحصر نقده في رجل دين أو غيره، أو بعض الممارسات والطقوس، بل امتدّ إلى مضمون المعتقد الشيعي وهدفه ومبرّر وجوده، فأصبح خطابه بالضرورة معاديًا للشيعية. وبما أنّ كسروي كان قد تلقى تعليمًا دينيًا تقليديًا، فقد توقع بالتأكيد ما جاء من ردّ فعل تقليدي من رجال الدين على خطابه. وقد قُتل كسروي على يد عضوٍ من حركة «فدائيي الإسلام»<sup>(\*)</sup> في العاشر من آذار/مارس عام 1946م.

(1) نفسه، ص 126 - 127.

(2) نفسه، ص 126 - 127، 142، 149، 168 - 171.

(3) نفسه، ص 148، 228.

(\*) فدائيو الإسلام (بالفارسية: فدائيان إسلام): تنظيم إسلامي شيعي أصولي =

هذا النقد الذي وجهه كسروي إلى التشيع الآلي الخرافي الأعمى والمنفصل عن التاريخ ترك علامة واضحة على المسلمين الذين كانوا يسعون إلى عصرنة دينهم، بيد أنّ حياة كسروي الصاخبة والمصير الذي لقيه أشارا إلى الدرجة والحدّ اللذين يمكن الوصول إليهما في الهجوم المفتوح على بعض الطقوس والممارسات ورجال الدين وبعض أسس المعتقد.

ما دار من جدل حول أفكار كسروي واغتياله لا يمكن أن يخطئ طريقه إلى علي شريعتي ذلك الفتى الشغوف بالعلم ذي الثلاثة عشر ربيعاً. ويمكن القول أيضاً إنّ شريعتي ووالده محمد تقي كانا متأثرين باستنكار كسروي للشطط الشيعي والمؤسسة الدينية. ووفقاً لطاهر أحمدزاده فإنّ محمد تقي شريعتي كان يرى وجاهةً في بعض انتقادات كسروي<sup>(1)</sup>، إذ كان يتفق معه على وجود بعض الطقوس والشعائر السائدة التي أصبحت تُعرف كجزء من التشيع رغم عدم وجود أصل لها، لكنه كان يعترض على بعض أفكاره. ويُقال إنّ محمد تقي شريعتي اتفق مع كسروي في أنّ الدين جزء من الحياة

= أسسه عام 1945م السيد مجتبي ميرلوجي المعروف باسم نواب صفوي، وقد اختار هذا الاسم لأنه يعتبر نفسه متحدراً من الأسرة الصفوية. شكّل التنظيم تحالفاً مع آية الله الكاشاني في الفترة 1946 - 1951م وحاول اغتيال الشاه في 4 شباط/فبراير 1949م، ونجح في اغتيال رئيس الوزراء علي رزم آرا عام 1951م نظراً إلى ضلوعه في اتفاقية النفط مع البريطانيين. اختلف التنظيم لاحقاً مع محمد مصدّق، وبعد انقلاب 1953م اعتُقل قياديو التنظيم وحوكموا، ونُفذ حكم الإعدام في نواب صفوي وثلاثة معه عام 1956م. في بداية الستينيات شكّل أعضاء من هذا التنظيم الائتلاف الإسلامي الذي عُرف باسم «هيئه مؤتلفه اسلامي» والذي كان له دور كبير في احتجاجات 1963م والقبض على آية الله الخميني. (المترجم، عن الموسوعة الإيرانية: (www.iranicaonline.org).

(1) پژوم، يادنامه استاد محمد تقي شريعتي مزيناني، ص 264.

اليومية وليس معنيًا بالآخرة فقط كما يرى الكثير من رجال الدين<sup>(1)</sup>. حين كان علي شريعتي في باريس أرسل إلى أهله يطلب قائمة من الكتب التي كان بحاجة إليها لإعداد محاضرة عن «التيارات الإسلامية الجديدة في إيران»، ومن بين الكتب التي طلبها كتب مهدي بازركان ومرتضى مطهري ومحمد حسين الطباطبائي ومحمد رضا سعیدی وشريعت سنكلجي وأحمد كسروي. واسم كسروي كان الوحيد الذي تحته خط في هذه القائمة<sup>(\*) (2)</sup>.

(1) نفسه.

(\*) مهدي بازركان (1907 - 1995م): أستاذ جامعي وسياسي إيراني بارز، درس الهندسة في باريس ثم عاد وأصبح أستاذًا في جامعة طهران. تعاون مع محمد مصدق في مشروع تأميم النفط وأصبح أول رئيس لشركة النفط التي أممها مصدق، وبعد الانقلاب لُحق وسُجن عدة مرات بسبب معارضته لنظام الشاه. كان له دور مهم في تأسيس «حركة المقاومة الوطنية» عام 1953م و«حركة حرية إيران» عام 1962م. وبعد نجاح الثورة عام 1979م عينه الخميني رئيسًا للوزراء، لكنه ما لبث أن استقال بعد بضعة أشهر لعدم توافقه مع النظام واعتراضه على حادثة احتلال السفارة الأمريكية. انتُخب في العام التالي عضوًا في البرلمان عن «حركة حرية إيران». آية الله مرتضى مطهري (1920 - 1979م): فقيه ومفكر ديني إيراني بارز له كتب كثيرة. تتلمذ على يد السيد الخميني والعلامة محمد حسين الطباطبائي وغيرهما، وكان له نشاط دَعَوِي وفكري بارز في «حسينية الإرشاد» وغيرها. أسس مجلس الثورة الإسلامية عام 1979م وترأسه، قبل أن تغتاله جماعة «فرقان» الدينية. محمد حسين الطباطبائي (1903 - 1981م): أحد كبار المفكرين الدينيين الإسلاميين، صاحب كتاب الميزان في تفسير القرآن (20 مجلدًا)، وله كتب أخرى عديدة في الفكر والفلسفة الإسلامية. السيد محمد رضا سعیدی (1929 - 1970م): رجل دين إيراني بارز كان مؤيدًا للخميني ومعارضًا لنظام الشاه. يُعتقد أنه مات تحت التعذيب في سجون السافاك، بيد أن تقرير السافاك يُشير إلى أنه مات منتحرًا (المصدر: هوما كاتوزيان، 2014م، ص434). آية الله شريعت سنكلجي (1890 - 1943م): فقيه إيراني إصلاحِي عُرف بنقده لكثير من الممارسات والخرافات الدينية المنتشرة بين العوام، ونظرًا إلى منهجه التجديدي الإصلاحي فقد واجه رفضًا من المؤسسة الدينية التقليدية. (المترجم).

(2) شريعتي، مجموعه آثار 35، ص 557 - 558.

على الرغم من أنّ علي شريعتي في حياته الخاصة كان يدافع عن عدد من انتقادات كسروي، إلا أنه اضطر إلى الحيطة في موقفه المعلن. ولاحقًا حين أصبح شريعتي بطل الحداثيين الشباب والراديكاليين الإسلاميين اضطر إلى التهرب من سؤال حول رأيه في كسروي وكتابه، وقال بأنه مهما كانت آراء كسروي ممكنة الصحة إلا أنه لم يجدر به أن يصرح بها في تلك اللحظة التاريخية مع وجود مسائل اجتماعية - سياسية واقتصادية أكثر إلحاحًا. وذهب شريعتي إلى أنه بدلاً من الهجوم على مثنوى ومفاتيح الجنان(\*) كان يجدر بكسروي أن يحشد الشباب ضد مصدر المشكلة الحقيقية، أي شركة النفط الإنكليزية - الفارسية<sup>(1)</sup>. إذاً فقد كان انتقاد شريعتي المعلن لكسروي يتمثل في سوء حكمه على الأوضاع الراهنة، ولم يتطرق إلى مضمون كتاباته. وللمفارقة ففي عام 1968م واجه شريعتي الاتهام نفسه - أي عجزه عن استيعاب حساسية الأوضاع الراهنة - من أمير پرويز پويان ومسعود أحمدزاده (خصمي شريعتي الماركسيين)(\*)،

(\*) مثنوى أو مثنوى معنوى هو ديوان الشاعر المتصوّف الكبير جلال الدين الرومي كتبه بالفارسية، وقد صدرت الترجمة العربية الكاملة للديوان في ستة أجزاء من ترجمة د. إبراهيم الدسوقي شتا عن المجلس الأعلى للثقافة في مصر بعد أن كان الشاعر عبدالسلام كفاقي قد ترجم أجزاء من الديوان. أما كتاب مفاتيح الجنان فهو واحد من أهم كتب الأدعية لدى الشيعة الإثني عشرية، أعده عباس القمي. (المترجم).

(1) شريعتي، مجموعه آثار 20، ص 273، 513، 521.

(\*\*) أمير پرويز پويان (1946 - 1971م): ناشط سياسي ماركسي شكّل في عام 1967م مع صديق طفولته مسعود أحمدزاده (1946 - 1972م) وعبّاس مفتاحي مجموعة ماركسية أخذت تدرس الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية في إيران بعد نظام الإصلاح الزراعي الذي استحدثه الشاه محمد رضا بهلوي، وبدأت المجموعة بترجمة الكتب الماركسية وتوعية المجتمع بقضايا الظلم الطبقي، بيد أنهم خلصوا لاحقًا إلى أنّ الطريقة الوحيدة لمواجهة نظام قمعي شرس هي =

واتهماه بأنه كان يُلهي طلابه بمفاهيم دينية - فلسفية تجريدية بدلاً من أن يزودهم أداة «علمية» تمكّنهم من إسقاط نظام الشاه بالكفاح المسلح<sup>(1)</sup>. أما خصوم شريعتي من رجال الدين فقد شبهوه بكسروي واعتبروه عدوًا للإسلام أشنع من كسروي بكثير<sup>(2)</sup>.

= النضال المسلح. لاحقًا شكّلت هذه المجموعة مع مجموعة أخرى ما عُرف بمنظمة «فدائيي خلق». وفي الرابع والعشرين من أيار/مايو 1971م أُطلق پويان النار على نفسه بعد مواجهة مع قوى الأمن، أما مسعود أحمدزاده فقد قُبض عليه وتعرّض لتعذيب شديد ثم حُكم عليه بالإعدام وأُعدم في 1 آذار/مارس 1972م. (المترجم، عن موقع أرشيف الماركسيين: (www.marxists.org).

(1) مقابلة مع نعمت ميرزازاده في باريس، 1993م.

(2) اسلامي، روحانيت، ص 27.



## الفصل الثاني

### محمد تقي شريعتي: الأب والمعلم

«لقد علّمني فنّ التفكير»

ينحدر محمد تقي (المزيناني) شريعتي من أسرة عريقة في السلك الديني، فجدّه آخوند ملّا قربان - علي (المعروف باسم آخوند حكيم) تلقّى تعليمه الديني في حوزات بخارى والنجف ومشهد<sup>(1)</sup>، ثم استقرّ في مزينان القرية الصغيرة على حافة الصحراء في خراسان، وأصبح السلطة الدينية الكبرى في المنطقة بأسرها. وعلى الرغم من أنه مُنح منزلاً في مزينان، إلا أنّه (أي آخوند حكيم) لم يشعر بالاستقرار ولا بأنه يشكّل إضافة مفيدة فيها إلا بعد أن بنى أهل القرية مدرسةً، استجابة لطلبه. وهكذا ما إن بدأ يعلم الصغار (والكبار أيضاً) حتى اكتسبت حياته معنى حقيقياً بالنسبة إليه. كما أصبح محمود الابن الأكبر لآخوند حكيم رجل دين كذلك وبقي في مزينان، فوُلد ابنه الأصغر محمد تقي هناك في عام 1907م. ولقد عُرفت هذه الأسرة محلياً بالورع والزهد وخدمة المجتمع<sup>(2)</sup>.

مشى محمد تقي على خطى أخويه الأكبر منه، وفي عام 1928م حين أصبح الزّي الذي أمر به رضا شاه قانوناً رسمياً، توجه محمد تقي إلى مدينة مشهد كي يلحق بهما ويكمل تعليمه الديني في

(1) پژوم، يادنامه استاد محمد تقي شريعتي مزيناني، ص 99.

(2) كيهان فرهنگي، بهمّن 1363.



حوزة مشهد التي لم يكن يُفْضَلُها مقاماً في السمعة العلمية إلا حوزة قم. وبعد بضع سنوات، مع مولد ابنه علي في 24 تشرين الثاني/نوفمبر 1933م، بدأ يدرّس في مدرسة «شِرافَت» الابتدائية غير الدينية، وفي الوقت نفسه يكمل دراسة المستوى الأول في العلوم الدينية «المقدّمات»<sup>(1)</sup>. وفي عام 1936م، أي بعد سنة من الهجوم على مسجد گوهرشاد في مشهد، أوقف محمد تقي دراساته الدينية عند المستوى المتوسط كي يلتحق بوظيفة معلّم في مدرسة «ابن يمين» الثانوية. ويذكر أنه بخلفيته العلمية تلك كان يستطيع مثل غيره الكثيرين من زملائه أن يلتحق بوزارة العدل ويحصل على وظيفة براتب أعلى، لكنه كان يرى أنّ التدريس سيمكّنه من خدمة الناس على نحو أفضل<sup>(2)</sup>.

هكذا إذا كسر محمد تقي عُرفين راسخين في عائلته؛ إذ إنه لم يعد إلى منزل العائلة في مزينان بعد إكمال تعليمه، كما أنه اختار ارتداء اللباس الغربي والقبعة بدلاً من الجلباب والعمامة رغم أنه كان مؤهلاً لأن يصبح رجل دين. مع ذلك فقد امتهن المهنة الأساسية نفسها التي عُرفت بها العائلة، ألا وهي التدريس، فأخذ على عاتقه أن يعلم من رأى فيهم أدوات التغيير المستقبلية في إيران، أي المثقفين الإسلاميين الشباب. لهذا الغرض احتاج إلى دراسة الأدب الذي انجذبوا إليه، وتوظيف اللغة والمصطلح الذي يتداولونه، وارتداء ما يلبسونه.

كان العام 1941م نقطة تحوّل في التاريخ الإيراني، إذ إنّ التغيرات المتسارعة في المشهد السياسي دفعت الناس إلى إعادة النظر

(1) پژوم، يادنامه استاد محمد تقي شريعتي مزيناني، ص 36 - 37، 53.

(2) نفسه، ص 37.

في ما اتخذوه لأنفسهم من مناشط وأهداف. في هذه الظروف الجديدة تغير الشغف الذي كان عند محمد تقي شريعتي للتدريس، وقرر أن يهب حياته للدفاع عن الإسلام وصوغ خطوط عريضة لإسلام «متجدد» ينسجم مع الظروف الحديثة ويستجيب لاحتياجات الشباب ذوي الوعي الاجتماعي. ولم تكن هذه مهمة سهلة، فالإسلام الذي ينشده كان مختلفاً عن الإسلام التقليدي الذي يروجه رجال الدين، ولم يخف محمد تقي تعاطفه مع بعض انتقادات كسروي للتشيع، أو تعاطفه مع مواقف «حزب توده» المعلنة حول بعض الشؤون الاجتماعية. فقد كان يتفق مع كسروي على أنّ ثمة طقوساً وممارسات غير عقلانية وغير منطقية لا علاقة لها بالتشيع الحقيقي إذ تسلّت إليه عبر الحقبة الصفوية<sup>(1)</sup>. كما أقرّ «حزب توده» على اهتمامهم بالعدالة الاجتماعية والمساواة وموقفهم ضد الاستغلال، واعتبر ذلك موقفاً منسجماً مع الإسلام، على أنه رفض فلسفتهم المادية<sup>(2)</sup>. وعلى الرغم من هذه التوجهات غير التقليدية إلا أنّ محمد تقي كان يحظى بمباركة غير رسمية من آية الله العظمى حسين البروجردي. وفي اجتماع بين آية الله البروجردي وعلماء مشهد استغلّ بعضهم الفرصة لإقناع محمد تقي بالعودة إلى حظيرتهم، بيد أنّ البروجردي استمع إلى حجج محمد تقي في البقاء في التدريس غير الديني ويُقال إنه أقرّه على ذلك ودعا له بالتوفيق<sup>(3)</sup>.

كانت لحزب توده ما يشبه الغارات الفكرية على مدارس مشهد الثانوية، ما أثار حفيظة محمد تقي شريعتي. في ذلك الوقت وفي عهد

(1) نفسه، ص 264.

(2) نفسه، ص 265 - 266.

(3) نفسه، ص 244، 269.

رئيس الحكومة أحمد قوام السلطنة (عام 1945م) مُنحت حقيبة وزارة التعليم إلى فريدون كشاورز، وهو عضو في حزب توده، ما مكّن الحزب من استمالة عددٍ من معلّمي المدارس الثانوية. ووفقاً لمحمد تقي فإنّ المعلمين المنضمين حديثاً إلى حزب توده كانوا يحصلون على ترقيات سريعة تصحبها زيادات في الراتب، في حين لا يحصل المعلمون غير التودويين على هذه الامتيازات<sup>(1)</sup>. ويذكر محمد تقي أنّ حوالي ستة أو سبعة من الذين كانوا يدرّسون بانتظام في مدارس مشهد الرئيسة الثلاث انضموا إلى حزب توده، وحيث إنه كان قلقاً مما قد ينشره هؤلاء المعلمون بين تلاميذهم من دعاية مضادة للدين فقد أبى إلا أن يفعل شيئاً حياً ذلك. وباستخدام السلاح الوحيد الذي كان بحوزته، زاد من الوقت الذي يقضيه في التدريس في هذه المدارس الثلاث إلى اثنتين وعشرين ساعة أسبوعياً دون أن يستلم أجراً على اثني عشرة ساعة منها<sup>(2)</sup>. حاول محمد تقي في المواد الثلاث التي كان يدرّسها (اللغة العربية والأدب الفارسي والدراسات الدينية) أن يجتهد اهتمام تلاميذه الصغار بالإسلام. كان معروفاً عنه أنه يحفظ عن ظهر قلب حوالي 105 خطب من نهج البلاغة، ويذكر أحد تلاميذه القدامي أنهم في صفّ محمد تقي كان عليهم أن يحفظوا خطبة الإمام علي في الجهاد لكي ينجحوا، إذ كان يحاول أن يوصل من خلالها حساسية المرحلة التي كانوا يعيشون فيها، ويغرس فيهم حسّ المسؤولية والوعي بما ينبغي فعله تحت هذه الظروف<sup>(3)</sup>. ولما كان محمد تقي غير مقتنع بنجاعة هذه المحاولات وحدها لصدّ الهجمات

(1) نفسه، ص 90.

(2) نفسه، ص 91.

(3) مقابلة مع مهدي ممكن، باريس، 1990م.

على الإسلام فقد كتب عام 1942م كتابًا للصفين الخامس والسادس عنوانه **اصول عقايد واخلاق شريعتي** (أصول شريعتي في العقيدة والأخلاق) من أجل تعريف التلاميذ بمبادئ العقيدة مع التوفيق بين الدين والعلم.

ويُقال إنّ محمد تقي كان يناظر مناصري توده والكسرويين في الأماكن العامة، ما جعله يُلقَّب بـ«سقراط خراسان»، لكنه كان يعلم جيدًا أنّ هذه محاولات «دون كيشوتية» محدودة، لذا استجاب لاقتراح من بعض تلاميذه فنظّم لقاءات دورية يحاضر فيها ليلة واحدة في الأسبوع. كانت هذه المحاضرات تُقام في منازل الطلاب بالتناوب، إلى أن عرض طاهر أحمدزاده في شتاء عام 1944م أن يكون منزله مقرًا دائمًا لهذه المحاضرات. كانت هذه خطوة مهمة في مأسسة هذا الحدث وإخراجه من النطاق النخبوي، رغم أنه ظلّ على أهميته محدودًا في مجاله وفي إقبال العامة عليه. ولما كانت محاضرات محمد تقي شريعتي تتمتع بأصالة علمية وجاذبية في شكلها ومضمونها فقد أخذ الجمهور يزداد شيئًا فشيئًا في منزل أحمدزاده. في هذه اللقاءات كسر محمد تقي الأعراف السائدة؛ فبدلاً من النوح على الأئمة بسرد فواجعهم، كان يعرض تاريخ الحركة الثورية للإمام الحسين وخطب الإمام علي بالقراءة والتحليل. وبدلاً من الاكتفاء بتلاوة القرآن بدأ محمد تقي أمراً غير مسبوق، ألا وهو تفسير هذا النص المقدّس أمام العامة. وأخيراً، كان محمد تقي يدعو شخصيات غير دينية لإلقاء المحاضرات. هكذا إذاً غدت محاضرات محمد تقي ناجعة في اجتذاب الطلاب المسلمين الشباب الباحثين عن أجوبة أصيلة عملية عن مشكلات اجتماعية اقتصادية راهنة، وصدّهم عن الانضمام إلى حزب توده. وقد بلغت اللقاءات التي ينظّمها نجاحاً كبيراً حتى أنها شدّت انتباه أعضاء حزب توده أنفسهم، فحضروها

وشاركوا في المناظرات والنقاشات، وسرعان ما بدأت صحيفة الحزب في خراسان بالهجوم على محاضرات محمد تقي، وعلى طاهر أحمدزاده لارتباطه الوثيق بها<sup>(1)</sup>.

### مركز نشر الحقائق الإسلامية

أفضى نجاح محاضرات محمد تقي، والوعد بالدعم المالي من متبرعين أمثال [ذبيح الله] آسايش و[كاظم] متّحدين وعامليزاده وحاج محمود حكيمي وقاضي ومهدويان و[طاهر] أحمدزاده إلى القدرة على توفير مقر دائم لمحاضراته<sup>(2)</sup>. هكذا افتُتح رسمياً «مركز نشر الحقائق الإسلامية» (بالفارسية: كانون نشر حقايق اسلامي) شارع چهارباغ في مشهد<sup>(3)</sup>. وفي ذلك الوقت كان علي شريعتي يبلغ من العمر أربعة عشر عاماً. استأجر المركز الطابق الثاني من بناية بأجرة قدرها 120 تومان شهرياً<sup>(\*)</sup>، وكان يتألف من قاعة كبيرة وغرفتين متجاورتين<sup>(4)</sup>. في بعض المناسبات الخاصة قليلة عاشوراء كان يتردد إلى هاتين الغرفتين ما يصل إلى 400 شخص، وفي أوقات أخرى كان العدد ما بين 50 إلى 100.

(1) پژوم، يادنامه استاد محمد تقي شريعتي مزيناني، ص 260.

(2) مقابلة مع مهدي ممكن، باريس، 1990م.

(3) كارنامه كانون نشر حقايق اسلامي، مشهد، ج 1، اسفند 1326، ص 14؛

پژوم، يادنامه استاد، ص 40، 53.

(\*) التومان عملة إيرانية ذهبية قديمة تساوي عشرة آلاف دينار، ثم حلّ محلّها الريال عام 1798م وقيمته ثمن تومان، بيد أنّ الإيرانيين ما يزالون يستخدمون كلمة التومان بمعنى 10 ريالات إيرانية. ووفقاً لدراسة منشورة في مجلة اقتصادية فقد كان الدولار الأميركي في الأربعينيات يساوي حوالي 32 ريالاً أي حوالي 3 تومان. (المترجم، المصدر: 'History of the Rial - Bahmani - Oskooee, Mohsen. and Foreign Exchange Policy in Iran'. *Iranian Economic Review*, 10:14 (2005): p.4.)

(4) مقابلة مع مهدي ممكن، باريس، 1990م.

كان أتباع المركز ملزمين بدفع رسوم اشتراك، بيد أنه لم تكن هناك أنظمة صارمة تقصر الحضور عليهم. وإذا كانت رسوم الاشتراك هي مصدر الدخل الرسمي الوحيد للمركز فقد كان يمر دومًا بمشكلات مالية وديون متراكمة لدفع الإيجار ومصروفات الشاي للحضور. وفي كل مرة يعجز فيها المركز عن الوفاء بالتزاماته المالية كان محمد تقي يضطر إلى طلب المال من التجار ورجال البازار (السوق) الملتزمين دينيًا، غير أنهم لم يكونوا على استعداد كبير للإسهام المالي من أجل قضية دينية كانوا يتظاهرون بالإيمان بها وبدعمها. ويذكر علي شريعتي هذه الأحداث مع شعور بالسخط، مشيرًا إلى شحّ البرجوازيين البخلاء واصفًا دينهم بأنه «محض وساخة وقذارة»، وحمد الله أنه لم يكره دينه ويرفضه بسبب أمثال هؤلاء من المدّعين<sup>(1)</sup>. مع ذلك، ونتيجة لجهود محمد تقي المستمرة وتضحياته، فبعد ثلاث سنوات فقط تحوّلت الحلقة الصغيرة غير الرسمية إلى مؤسسة دينية مترسخة.

أبدى المركز في منشوره الأول أسفه على ضعف الإسلام المعاصر وتفرّق كلمته وتدهوره، وأشار إلى أنّ دين الإسلام الذي شرفه الله بقرآنٍ يدعو إلى العلم واستخدام العقل يمكنه أن يستعيد عظمته وقوّته، كما جاء المنشور باتهام للقوى الاستعمارية المسيحية بمنع الدول الإسلامية من تدارس القرآن، إذ ستوقظ مبادئه وتعاليمه تلك الدول وتحرّرها من الخضوع والعبودية<sup>(2)</sup>. وبعد توجيه نقدٍ ذاتي مطوّل عُزيت الأسباب الرئيسة لمأزق المسلمين في العصر الراهن إلى غياب الإيمان والجهل بالقرآن وغزو القيم الأوروبية<sup>(3)</sup>.

(1) شريعتي، مجموعه آثار 10، ص 34.

(2) كارنامه كانون نشر حقايق اسلامي، ج 1، ص 7.

(3) نفسه، ص 9 - 11.

لذلك ذهب المنشور إلى أنّ نجاح أي جماعة إصلاحية في استعادة مجد إيران الضائع وعزّتها ورخائها معلّق بالتزام تلك الجماعة بالوصايا القرآنية<sup>(1)</sup>.

أما أهداف المركز فقد صيغت كالتالي: إثبات الحاجة إلى الدين، وإثبات أنّ الإسلام هو الوسيلة الوحيدة لتحقيق سعادة البشر، وإثبات زيف ما كان يُمارس باسم الإسلام وتوعية الناس إلى جوهره الحقيقي وأهميته، ونشر الاعتزاز الوطني والإخلاص الديني - السياسي، والارتقاء بالوحدة الوطنية والتآلف الوطني، وإثبات توافق الإسلام مع الحضارة والعلوم الحديثة، وتدريس القرآن وتفسيره بطريقة ميسّرة، وصدّ الهجمات والرد على الانتقادات الموجهة إلى الإسلام بالمصادر العلمية والعقلية، ونشر القيم والممارسات الإسلامية، ونشر التوعية بآفات الجهل والانقياد والخرافة والخمر والقمار والدعارة، ورفع الوعي بخطورة الجرائم التي يرتكبها الأجانب، والأمر بتأدية الممارسات والطقوس الوطنية والدينية بما يتفق مع تعاليم الشريعة والعقل، والجمع بين القوى الفكرية والعملية والمالية لجميع الجماعات الدينية المتفرقة التي تعمل لخدمة الإسلام، وتعريف الناس بالمؤسسة الدينية وحضّ الناس على احترام علماء الدين الجديرين بمواقعهم، وأخيراً إنشاء جمعيات دينية يمكن من خلالها مناقشة الشؤون الدينية وإنشاء مكاتب ودور نشر لنشر الكتابات الإسلامية<sup>(2)</sup>.

هكذا احتوت رسالة المركز وأهدافه وأنشطته اليومية على بذور أفكارٍ جديدة يمكن اعتبارها إصلاحية وحدّاثية. وكان لأعضاء المركز قائمة واجبات أو التزامات مكوّنة من اثني عشر بنداً، أولها تجاوز

(1) نفسه، ص 7 - 8.

(2) نفسه، ص 15 - 17.

المعتقدات التقليدية التي لُقنوا إياها من آبائهم، فبصفتهم أعضاء في المركز كان لزاماً عليهم أن يكونوا مستقلين في فكرهم ليفهموا منطق الأصول الدينية<sup>(1)</sup>. ولما كان المركز مؤمناً إيماناً قوياً بمبادئ الإسلام الشيعي وممارساته الواجبة فقد سعى إلى إزالة اللبس والابتذال عن التشيع كما كان يُمارس آنذاك. بذلك كانت إزالة اللبس عملية ضرورية لإنهاء تقسيم الدين إلى شؤون دنيوية وشؤون أخروية، فكان من الممكن إحياء الإسلام لو أنّ الناس اقتنعوا بأنّ الحل لمشكلاتهم الدنيوية يمكن إيجادها في الدين أيضاً. أما إزالة الابتذال فتضمّن نزع الصلة بين النموذج المثالي للتشيع وبعض الطقوس الدينية. في الواقع كان هذان مشروعين ضروريين وطويلي الأمد، فالفجوة المتزايدة بين الطقوس المترسخة والاهتمامات الفئوية لرجال الدين من جهة، والمشكلات الدنيوية الملحة من جهة أخرى، هي التي أفضت إلى الشعبية المتزايدة التي اكتسبها حزب توده والكسروييون بين الشباب والمثقفين والطبقات المهنية الصغيرة. لذلك رأى المركز أنّ ردم تلك الفجوة (وهو أمر ليس سهلاً) هو التحدي الأكبر أمام الإسلام على المدى القريب.

من هنا كان لا بد من تعريض المفاهيم والممارسات الدينية التقليدية التي أثمرت البلادة والخرافة والفكر الجبري إلى نقد تدريجي بالاعتماد على مصادر إسلامية لا تقبل الدحض. ومهمة كهذه كان لا بد من القيام بها على نحو بارع دقيق دون إثارة مواجهات مع المؤسسة الدينية التي كانت ما تزال تتحكم في سلاح «التكفير»، الذي كان يمكنه أن يحدّ أسمى المقاصد الإسلامية ويبدّد الغرض الأصلي من إحياء الإسلام وإنقاذه. كان لا بدّ للدين من أن

(1) نفسه، ص18.



يتحول من الأفق السلبي الانكفائي إلى كيان نشط حافز يستطيع أن يحدد المشكلات الراهنة ويقدم الحلول. وهكذا، فالطاقة التي كانت تُنفق في النواح على المآسي والفواجع التاريخية لا بد من إعادة تصريفها نحو المشكلات الراهنة.

لم يكن بمقدور المركز أن يرفض الطقوس والشعائر الشيعية التقليدية رفضاً قاطعاً، فرغم أنها هي التي أبعدت الشباب المتعلم عن الدين إلا أنها كانت جوهر الإيمان في نظر البسطاء. وبالعودة إلى إحياء الإسلام ونشره فقد أخضع المركز هذه الممارسات لحكم الشريعة والعقل، ومن الواضح أنّ بعض الطقوس والشعائر ليس لها أصل في القرآن. لذلك كان موقف المركز من عدم ممارسة تلك الطقوس مبرراً، دون الحاجة إلى إنكارها. ويمكننا القول إنّ المركز قد وافق ضمناً على انتقادات كسروي المتعلقة بعبثية بعض الطقوس والشعائر وبعدها عن جوهر الدين. وكان تركيز المركز على القرآن ونهج البلاغة بوصفهما نصوصاً تعليمية ودينية أساسية إشارة لها أهميتها، فلم يكن المركز يستخدم تلك المصنّفات التقليدية التي تجمع أقوال الأئمة وأعمالهم بوصفها نصوصاً تعليمية. وهذه العودة إلى المصادر الأصلية لم تغب عن ملاحظة علماء الدين الذين كانوا يعتمدون في تفسيراتهم وتحليلاتهم اعتماداً كبيراً على تلك المصنّفات الشيعية البارزة. إذًا، فقد كان المركز بشكل من الأشكال يتجاوز الإسهام العلمي لفقهاء سابقين بارزين يشكّلون فخر المؤسسة الدينية وقرّة عينها، وبدلاً من الخوض في جدل حول صحة الأحاديث وفائدتها اكتفى المركز باستخدام مصادر شيعية غير قابلة للدحض، ما جعله يحقق هدفه دون أن يثير حفيظة المؤسسة الدينية.

كان المركز يفتح أبوابه للجمهور ثلاث ليال أسبوعياً، وكل ليلة

كانت مخصصة لنشاط معيّن، فليالي الخميس كانت مخصصة لتلاوة القرآن ثم تفسيره ومناقشته باللغة الفارسية، وليالي الجمعة لمحاضرات محمد تقي شريعتي حول نهج البلاغة، وهناك ليال أخرى كانت مخصصة لتدريب فريق من 17 - 18 شابًا لمناظرة أعضاء حزب توده<sup>(1)</sup>. وقد ضمّ هذا الفريق طلابًا من المدارس الثانوية وخريجي الكليات ينتقاهم محمد تقي بنفسه ويدرسهم المنطق والفلسفة وبعض الموضوعات حول الشيوعية. فلكي يستطيع محمد تقي أن يفهم الشيوعية ويدحض حججها كان عليه أن يدرس أفكارهم ونصوصهم، وهو أمر لم يكن معتادًا بين رجال الدين عصرذاك. هذا وقد كان تفسير القرآن ومناقشة نهج البلاغة أمرًا مبتدعًا كذلك. وفضلاً عن ذلك فقد كان محمد تقي يستخدم في تفسيره للقرآن مصادر شيعية وسنيّة معروفة، وكان الاستشهاد بالمصادر السنية أمرًا غير مألوف يثير حفيظة رجال الدين في مشهد<sup>(2)</sup>. كان العلماء التقليديون عمومًا يعتقدون أنّ القرآن لا يُفسّر ولا يُناقش، وإنما يُخضع لأحكامه فقط، وكان يُنظر إلى عامة الناس على أنهم ليسوا قادرين إلا على ترتيل القرآن، لا التفكير فيه. أما التجمعات الدينية التقليدية فكانت عبارة عن حلقات نواح يسردُ فيها واعظ أو عالم دين قصص الأئمة ليثير الحزن والتفجع على المعاناة التي شهدتها الأئمة ثمناً للشواب الخالد في الآخرة. هذه الجلسات التي تُسمى «روضه خواني» والتي هي في حقيقتها عاطفية حينية أكثر منها فكرية كانت غائبة في أنشطة المركز، وفي حين كانت الجلسات الدينية التقليدية يديرها عادة رجل دين، كان يقوم على نشر الإسلام في المركز رجال عاديون يلبسون ثيابًا غريبة.

(1) كيهان فرهنگي، بهمن 1363.

(2) پژوم، يادنامه استاد محمد تقي شريعتي مزيناني، ص 262.

وعلى الرغم من أنّ الأنشطة الرئيسة للمركز كانت في أساسها تعليمية، إلا أنّ الشؤون التي تُتداول كانت لها إسقاطات وتضمينات اجتماعية - سياسية واقتصادية كبيرة. فنتيجة للمناظرات والمناقشات التي جرت توقّف بعض داعمي المركز تدريجًا عن التردد إليه. ويذكر طاهر أحمدزاده أنّ النقاشات حول موقف الإسلام من القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية خصوصًا أثارت قلق أصدقاء المركز ذوي الحظوة الاجتماعية<sup>(1)</sup>. وهكذا فقد كان لمفهوم التلازم بين الدين والسياسة وبعض التضمينات الاقتصادية للنظام الإسلامي أثر في ابتعاد ملاك الأراضي والتجار والرأسماليين المحليين<sup>(2)</sup>، بيد أنّ الشخصيات الرئيسة ومنسّقي المركز ظلوا على قلب واحد. وما بدأ كحركة إسلامية تجمع الاهتمام الأخرى بالاهتمام الدنيوي وصل إلى المرحلة الأصعب، ألا وهي تحديد النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الأكثر اتفاقًا مع رؤية المركز للإسلام.

كان المركز يرغب في تجنّب المواجهة مع المؤسسة الدينية التقليدية، ولكن اتضح أنّ هذا الأمر صعب للغاية بالأخذ في الاعتبار مبادئ المركز وأهدافه. فأولاً، لم يمكن لمحمد تقي أن يحدث الإسلام ويجعله جذابًا دون أن تطل يده بعض الممارسات الراسخة التي كانت قد أصبحت أثيرة للغاية لدى المؤسسة الدينية. وثانيًا، كان نهج محمد تقي الحريص يضعف شيئًا فشيئًا مع ازدياد الأعضاء الشباب المتحمسين الذين رغبوا في تفسيرات أكثر راديكالية، على المستويين السياسي والاقتصادي. أما محمد تقي فقد كان كائنًا «برمائيًا»، نزع رداءه الديني وسعى إلى تقديم خطاب ديني عقلاني

(1) نفسه، ص 266 - 268.

(2) نفسه.

حديث لكتّه في الوقت نفسه كان يحمل قدرًا من التعاطف والوثام مع المؤسسة الدينية. كان بهذا المعنى إصلاحياً من الخارج، ومطلعًا على النظام من الداخل في الوقت نفسه، ما جعله يستوعب الأمور التي تثير حفيظة المؤسسة ونقاط ضعفها، ولم يرغب في استعدادها فيخاطر بجدوى المركز الذي يقوم عليه.

كان محمد تقي في محاضراته عن الإمام الحسين يؤكد الأهمية الاجتماعية لحركته الثورية ضد معاوية، بدلاً من الاكتفاء بتحريك المشاعر وتوسل الدموع. ويذكر محمد تقي أنّ بعض علماء الدين في مشهد انتقدوا - بل استنكروا - ما بدا لهم أنه قلة احترام من المركز لطقس البكاء وجرح الرأس حزناً على استشهاد الإمام الحسين<sup>(1)</sup>(\*). لم يشجب محمد تقي هذا التقليد القديم بل تجاوزه بالقول إنّ هذه الممارسة كانت تهدف إلى إثارة حسّ التفجّع والأسى بينما هو يسعى إلى التعريف بحركة الإمام الحسين وتحليلها، ولا ينبغي الخلط بين المنهجين<sup>(2)</sup>. بيد أنّ الأعضاء الشباب في المركز (الذين ربما كانوا سينبذون الإسلام التقليدي ويتجهون إلى حزب توده أو الكسرويين لولا ما قدّمه المركز من إسلام إصلاحي) لم يقنعوا بضرورة وجود علاقة پراگماتية ودّية مع رجال الدين. كانوا يؤمنون بأنّ ما اعتبروه المبادئ الاجتماعية الأساسية في القرآن ونهج البلاغة غير قابلة للتنازل.

يمكننا أن نفهم الأثر الشعبي الحقيقي للمركز - حتى على

(1) كيهان فرهنگي، بهمن 1363.

(\*) الإشارة هنا إلى إحدى الشعائر الحسينية لدى الشيعة اسمها «التّظبير»، أي جرح الرأس بألة حادة لنزف شيء من الدم، وذلك إظهاراً للحزن على مصرع الإمام الحسين. وهو طقسٌ مختلفٌ عليه بين الفقهاء الشيعة. (المترجم).

(2) نفسه.

مستوى مشهد فقط - على نحو أفضل بمعرفة عدد الناس الذين اجتذبهم فأصبحوا جمهورًا حقيقيًا له. فبين عامي 1944م و1950م كان يحضر ما يقارب الخمسين شخصًا حضورًا منتظمًا في كل لقاء، وأغلبهم من المثقفين وأصحاب المهن من الشباب. ولا بدّ من مقارنة هذا الرقم بالحشود التي كانت تتردد إلى مساجد مشهد في الاحتفالات الدينية التقليدية. بعد عام واحد من افتتاح المركز بنى تاجر الزجاج حاجي عبدزاده مبنى باهرًا فسيحًا في موقع مساحته 2000 متر مربع، وخصصه لإقامة الاحتفالات الدينية التقليدية وتقديم التعليم الديني على مختلف المستويات. لم يكن هذا المبنى مسجدًا، وكان يُسمى «المهدية»، أو مقام الإمام الثاني عشر. في الليالي التي يقيم فيها «المهدية» برامجه الدينية المعتادة (خطبة يلقيها واعظ أو رجل دين) كانت القاعة تعجّ بما يصل إلى خمسمائة شخص، وفي بعض المناسبات الدينية الخاصة كليلة عاشوراء كان العدد يصل إلى ألفي شخص. هكذا، ووفقًا للبعض فقد أنشئ مركز «المهدية» لمنافسة «مركز نشر الحقائق الإسلامية»<sup>(1)</sup>، وقد قال علي شريعتي بعد سنوات إن نجاح «المهدية» كان يرتكز على سخاء الجموع التي تحضر، بينما كان المركز بميزانيته ومرافقه المحدودة يعكس شحّ رعاته البرجوازيين<sup>(2)</sup>.

### المركز وحركة تأميم النفط

دخل المركز مرحلته الثانية منذ العام 1950م، فقد أجبرته حركة تأميم النفط على الدخول في معترك السياسة الوطنية. وقد كانت أفكار

(1) مقابلة مع مهدي ممكن، باريس، 1990م.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 10، ص 34 - 35.

المركز منذ البداية منسجمة مع التحالف بين محمد مصدق وآية الله أبو القاسم مصطفى الكاشاني<sup>(\*)</sup> في المطالبة بتأميم نفط إيران والتصدي للاستعمار البريطاني. وإذ كانوا مسلمين ذوي وعي سياسي فقد كانت هذه فرصتهم التي طال انتظارها كي يجمعوا بين الإسلام والسياسة بما يحقق رخاء الوطن والنيل من القوة الاستعمارية.

يُقال إنه في الأيام الأولى من حركة التأميم كان آية الله الكاشاني شخصية غير محبوبة لدى غالبية رجال الدين الكبار في خراسان، إذ لم يروا أنه يستحق لقب آية الله<sup>(1)(\*\*)</sup>. أما المركز فقد

(\*) محمد مصدق (1880 - 1967م): الزعيم السياسي القومي الذي أمم النفط الإيراني وكاد ينجح في إسقاط الشاه حين تولّى رئاسة الوزراء في الفترة 1951 - 1953م قبل أن تدبّر المخابرات الأميركية انقلاب 1953م الذي أسقط حكومته. للاستزادة، انظر: كاتوزيان، هوما. مصدق والصراع على السلطة في إيران، ت: الطيب الحصني، دار جداول للنشر، 2014م. آية الله أبو القاسم الكاشاني (1882 - 1962م): رجل دين وسياسي إيراني ترأس البرلمان الإيراني في الفترة 1952 - 1953م. تحالف مع مصدق وأيده في سعيه إلى تأميم النفط، ثم اختلف معه لاحقًا. (المترجم).

(1) پژوم، يادنامه استاد محمد تقي شريعتي مزيناني، ص 280.

(\*\*) وفقًا للموسوعة الإيرانية فإن آية الله لقب يُطلق على الفقهاء الشيعة في المذهب الإثني عشري الذين يصلون إلى درجة الاجتهاد، ويبدو أنه بدأ ينتشر في ثلاثينيات القرن العشرين إثر الإصلاح الديني الذي قاده الشيخ عبدالكريم الحائري (وقد يكون أول مجتهد يُلقب بهذا اللقب)، ثم ازداد استخدام هذا اللقب مع ظهور رجال دين مؤثرين مثل آية الله البروجردي وآية الله الكاشاني. فعليًا كل فقيه يصل إلى مرتبة الاجتهاد يُلقب بآية الله، غير أن الأبرز منهم هم من يحصلون على لقب آية الله العظمى. جدير بالذكر أن استخدام هذين اللقبين غير شائع بين الشيعة خارج إيران، وفي العراق يُستخدمان للإشارة إلى المجتهدين من أصول إيرانية (كآية الله السيستاني مثلًا). ويرى الباحث الإسلامي الشيخ حيدر حب الله أن لقب آية الله ظهر للمرة الأولى لوصف العلامة المحقق الحلي في القرن الثامن الهجري ثم وُصف به السيد [محمد مهدي] بحر العلوم في القرن الثالث عشر الهجري. (المترجم).

ساند موقف الكاشاني المناهض للاستعمار والمناصر لمحمد مصدق،  
وحين زار مشهد في عام 1950م ذهب أبرز أعضاء المركز لتحيته،  
ودُعي إلى المركز حيث حضر محاضرة لمحمد تقي.

هكذا تحوّل تركيز المركز تدريجًا من الأنشطة التعليمية  
المحدودة إلى اللقاءات السياسية العامة والتجمّعات والتظاهرات  
المناصرة لحركة التأميم. وبين عامي 1951م و1953م اجتذبت  
لقاءات المركز جمهورًا كبيرًا بلغ خمسمائة شخص. وقد قيل إنه  
بالإضافة إلى ذلك فقد كان هناك ما يصل إلى مائتي شخص في  
الشوارع المحاذية يستمعون إلى اللقاءات عبر مكبرات الصوت<sup>(1)</sup>.  
وفي غياب محمد تقي كان يحلّ محله في الخطابة طاهر أحمدزاده<sup>(\*)</sup>،  
وفي بعض الأحيان علي شريعتي.

أدى التشدد والاستقطاب في المناخ الاجتماعي - السياسي إلى  
ظهور خطاب إسلامي راديكالي داخل المركز، وكان الداعم الأكبر  
لهذا التيار هو طاهر أحمدزاده المعروف بين أصدقائه ومريديه باسم  
«آقاي طاهر». كان أحمدزاده ينتمي إلى عائلة ثرية صاحبة أملاك،  
وكان أجداده شخصيات شيعية بارزة في هرات هاجروا من أفغانستان  
إلى مشهد. وقد كان أحمدزاده يمتلك فهمًا عميقًا للقضايا  
الاجتماعية - السياسية الراهنة وكان فعّالًا للغاية في تسييس القضايا

(1) مقابلة مع قاضي، 1994م.

(\*) طاهر أحمدزاده: ناشطٌ سياسي تعرّض للاعتقال والسجن عدّة مرات في عهد  
الشاه والثورة الإسلامية (كان آخرها عام 2001م وهو في سنّ الثمانين)، وتقلّد  
منصب حاكم خراسان بعد الثورة الإسلامية، وهو والد مسعود أحمدزاده الناشط  
الماركسي في منظمة «فدائيي خلق» الذي أُعدم. (المترجم، عن موسوعة  
ويكيبيديا).

(2) مقابلة مع نعمت ميرزازاده في باريس، 1991م، ومقابلة مع مهدي ممكن في  
باريس، 1990م.

التي كان محمد تقي يثيرها في تأويله للإسلام<sup>(1)</sup>. في الغرفة المحاذية للقاعة الرئيسة كان أحمدزاده يفكك محاضرات محمد تقي، ويفسر مجازاته ويبث الحياة في الشخصيات الرمزية في الإسلام، ويشقّق منها دروساً وعبراً اجتماعية - سياسية<sup>(2)</sup>. هكذا كانت تُقدّم الشخصيات التاريخية (مثل الإمام علي والإمام الحسين وأبي ذر الغفاري من جهة، وعثمان بن عفان ومعاوية بن أبي سفيان من جهة أخرى) في سياق اجتماعي حديث يمكن استيعابه. وإذ قال أحمدزاده بأنه لو كان الإمام علي أو الإمام الحسين أو أبو ذر أحياء اليوم لثاروا ضد الطغيان والظلم الاجتماعي، فقد خلص إلى ضرورة أن يحتذي أتباعهم الحقيقيون مبادئهم. هكذا كانت تُقدّم العائلة المالكة والطبقة الحاكمة على أنها المكافئ المعاصر لعثمان بن عفان ومعاوية بن أبي سفيان. ووفقاً لطاهر أحمدزاده فقد كان تحليل نهج البلاغة يفضي بطبيعته إلى تحليل القضايا الاجتماعية - السياسية الحديثة، كالعدالة الاجتماعية والاستغلال والاستقلال والحرية والمساواة والإخاء من وجهة نظر إسلامية<sup>(3)</sup>. جدير بالذكر أنّ أدبيات «حزب توده» وثقافته في التحليل الطبقي وقرت أداة سهلة وفاعلة في هذا الصدد. كان المركز إذًا يربّي جيلاً من المثقفين الشباب الراديكاليين المناهضين للملكية والمنغمسين في إسلام ذي وعي سياسي. وهكذا انفضّ احتكار «حزب توده» للجوانب الاجتماعية - السياسية والاقتصادية من الفكر الاشتراكي، بفضل التيار الراديكالي في المركز.

إذًا أصبحت مهارات محمد تقي الخطابية ونشاط الشباب في المركز قوة مهمّة (في مشهد) لدعم تأميم النفط، فتحول ذلك المصلح

(1) مقابلة مع نعمت ميرزازاده في باريس، 1991م.

(2) پژوم، يادنامه استاد محمد تقي شريعتي مزيناني، ص 266 - 268.



الحذر بفضل المزاج العام المسيّس إلى مناضل. فمثلاً بعد وزارة محمد مصدّق قاد محمد تقي حشدًا كبيرًا أزال اسم «شركة النفط الإنكليزية - الإيرانية» من المبنى الذي كانت تشغله في شارع طبرسي، وغيروا الاسم إلى «شركة النفط الإيرانية الوطنية»، ثم ألقى محمد تقي كلمة مؤثرة<sup>(1)</sup>. وفي الوزارة الموقته التي ترأسها أحمد قوام السلطنة عام 1952م أدى محمد تقي والمركز دورًا مهمًا في حشد الناس ضد قوام السلطنة ولمصلحة محمد مصدّق، ثم التخطيط لإضراب عام في البلاد يوم 21 تموز/ يوليو 1952م للمطالبة برحيل قوام السلطنة وعودة مصدّق. ويُقال إنّ محمد تقي هو من أعلن الإضراب في مشهد، في تجمّع نظمه المركز بتاريخ 18 تموز/ يوليو<sup>(2)</sup>.

في كانون الثاني/يناير من عام 1952م أثناء الانتخابات البرلمانية السابعة عشرة، شهدت مشهد تحالفًا في القوى السياسية التي تتسابق للحصول على مقاعد مشهد الأربعة، فاتحدت الجمعيات الإسلامية في مشهد تحت اسم «جمعية مؤتلفه اسلامي» (جمعية الائتلاف الإسلامي) واتفقت على طرح مرشّحين اثنين من بينها. واتفق لاحقًا على أن يُختار هذان المرشحان بالتصويت المباشر من أعضاء تلك الجمعيات، وهكذا جاءت النتائج لمصلحة محمد تقي شريعتي على رأس القائمة، ثم الشيخ محمود حلبي وهو رجل دين بارز كان يخطب دائمًا في مسجد گوهرشاد لكنه لم يسبق له الدخول في معترك السياسة<sup>(3)</sup>. حريّ بالذكر أنّ دور محمد تقي السياسي في حركة التأميم جعل منه شخصية محبوبة بين جمهور الناخبين

(1) نفسه، ص 272.

(2) نفسه، ص 280 - 281.

(3) نفسه، ص 274.

الإسلاميين، ما يدلّ على أنّ قاعدة أنصاره قد تجاوزت نطاق المثقفين المعهودين. أما «حزب إيران» (الذي كان عضواً في الجبهة الوطنية التي يتزعمها مصدّق) فقد ساند حميد موسويان، وأما «نادي مصدّق» (وهي جمعية ذات علاقة قوية بآية الله الكاشاني و[مظفّر] بقائي<sup>(\*)</sup>) فقد ساند ترشيح صادق بهداد، في حين وقف أصحاب الأملاك والأثرياء وذوو التأثير السياسي خلف مرشحيهم الثلاثة قُدسي تَنْت ومُشير قائم مقام وقريشي. هذا وقد كانت الجماعات المصدّقية وملاك الأراضي يتوددون إلى مرشحي الجمعيات الإسلامية لتشكيل ائتلاف. ويُقال إنّ الكاشاني كتب رسالة إلى محمد تقي يأمره أن يقبل إنشاء ائتلاف تكتيكي مع ملاك الأراضي حتى يمكن لكل مجموعة أن تحصل على عضوين في البرلمان<sup>(1)</sup>. من جهته ساند محمود حلبي فكرة الائتلاف، وقد كان متعاطفاً مع الكاشاني بدرجة أكبر بكثير من تعاطفه مع مصدّق أو حركة التأميم<sup>(2)</sup>. واقترحت الجماعات المصدّقية أن يكون واحد من مرشحي الجماعات الإسلامية مشتركاً بينها وبين الجماعات المصدّقية، ويُقال إنّ محمد تقي رفض كلا المقترحين<sup>(3)</sup>.

بيد أنّ الانتخابات قد علّقت وأوقف التصويت بعد يوم واحد من عملية انتخابية هادئة في مشهد لم تشهد أي علامات خلل. هكذا مُنع المرشّح المفضّل في مشهد من دخول «بيت الشعب» في طهران،

(\*) مظفّر بقائي (1912 - 1965م): سياسيّ إيراني قوميّ يساريّ كان له دور بارز في تأسيس «حزب الكادحين» (زحمتكشان) مع خليل ملكي، وكان مناصراً لمحمد مصدّق. أصبح عضواً في البرلمان عام 1952م، ثم بدأ تدريجاً الانشقاق عن مصدّق وعن خليل ملكي الذي أسس بدوره حزب «القوة الثالثة». (المترجم).

(1) مقابلة مع نعمت ميرزازاده في باريس، 1993م.

(2) پژوم، يادنامه استاد محمد تقي شريعتي مزيناني، ص 277 - 278.

(3) مقابلة مع نعمت ميرزازاده في باريس، 1993م.

ووفقاً لعضو من «مؤسسة الإشراف على الانتخابات الحرّة» التي كانت حاضرة في التصويت، يبدو أنّ الحظّ الأوفر في الفوز كان من نصيب مرشحي الجمعيات الإسلامية ومرشحين اثنين من ملاك الأراضي<sup>(1)</sup>. ويبدو أنّ الحقائق تدعم رأي رتشارد كوتّم<sup>(\*)</sup> الذي يقول بأنّ حكومة مصدّق كانت قلقة من فوز أنصار الكاشاني في مشهد وشيراز وأصفهان وبالتالي سيطرتهم على البرلمان، ما حدا بها إلى التدخل في إيقاف التصويت رغم وعدها بإجراء انتخابات حرّة<sup>(2)</sup>. وإن كان هذا الأمر صحيحاً فمن حقنا أن نشكّ في مدى اطلاع الحكومة على إخلاص محمد تقي لقضية مصدّق ومبادئه، ولا بد أنه افتُرض خطأً أنّ محمد تقي سيؤيد الكاشاني في كل قضية سياسية، بالأخذ في الاعتبار سمعة المركز كمؤسسة دينية وعلاقتها الطيبة بالكاشاني. ولم يكن الكثيرون يعرفون أنّ محمد تقي رفض نصيحة الكاشاني بالتحالف مع ملاك الأراضي. بعد فترة وجيزة، أثبت محمد تقي مجدداً أنه لا يدعم أحداً بسبب مهنته أو ما يرتديه من لباس، وإنما للمبادئ التي يتمسك بها وموقفه من مصلحة الشعب الإيراني.

ففي كانون الثاني/يناير من عام 1953م طلب مصدّق من

(1) نفسه.

(\*) رتشارد كوتّم (Richard Cottam) (1925 - 1997م): باحث سياسي أميركي ومتخصص في الدراسات الإيرانية، انضمّ إلى المخابرات المركزية الأميركية عام 1953م وعارض انقلاب 1953م الذي دبرته الولايات المتحدة لإطاحة رئيس الوزراء محمد مصدّق. كانت له علاقات قوية بأعضاء «الجهة الوطنية» الإيرانية وكان مناصراً للمعارضة الإيرانية ضدّ الشاه محمد رضا بهلوي، وقد ساهم في محاولة الانقلاب الفاشلة عام 1958م، ثم قدّم استقالته من المخابرات المركزية في العام نفسه. بعد ذلك أصبح متخصصاً في الشؤون الإيرانية وكان واحداً من الباحثين القليلين الذين قابلوا آية الله الخميني في منفاه في باريس حين اتضح أنّ الخميني أصبح القائد الفعلي للثورة. (المترجم، عن الموسوعة الإيرانية).

Cottam, *Nationalism in Iran*, p.276.

(2)

البرلمان تمديد الصلاحيات التنفيذية لحالة الطوارئ التي كانت قد أُعطيت له قبل ستة أشهر ومكّنته من الجمع بين السلطتين التنفيذية والتشريعية في يديه، ما يسرّع عملية التشريع والتنفيذ، بيد أن الكاشاني الذي أصبح رئيس البرلمان اعترض على الطلب وكتب رسالة إلى أعضاء البرلمان يقول فيها إنه لن يسمح بتقديم طلبات لا دستورية كهذه (حسب رأيه) طالما بقي رئيساً للبرلمان<sup>(1)</sup>. وهكذا أصبح الخلاف بين مصدّق والكاشاني خلافاً علنياً، وعلى الرغم من الأيديولوجيا الإسلامية التي ينطلق منها المركز، ورغم وقوفه مع الكاشاني سابقاً، إلا أنه في هذه المرة أيّد مصدّق، وقد عكس موقفه هذا أولوياته واهتماماته، فقد رأى المركز أنّ سياسات مصدّق (الإنسان البسيط) متوافقة مع رؤيته لأهداف حركةٍ قومية دينية أكثر من مواقف الكاشاني (السلطة الدينية). وهكذا أرسل المركز سيلاً من البرقيات إلى البرلمان تدعم طلب مصدّق<sup>(2)</sup>.

أما المرحلة الثالثة للمركز فقد بدأت بعد الانقلاب المدبّر أميركياً في عام 1953م ضد حكومة مصدّق القومية<sup>(\*)</sup>، فخلال هذه الفترة أصبحت أنشطته واهتماماته شديدة الارتباط بـ«حركة المقاومة

(1) نجاتي، جنبش ملي شدن صنعت نفت ايران، ص 243.

(2) پژوم، يادنامه استاد محمد تقي شريعتي مزيناني، ص 284.

(\*) في عام 2013م وفي الذكرى الستين لانقلاب 1953م نشر أرشيف الأمن القومي للولايات المتحدة في جامعة جورج واشنطن مجموعة من وثائق سقطت سرّيتها من وثائق المخابرات المركزية الأميركية، وجاء فيها وصف تفصيلي لكيفية تدبير الولايات المتحدة الانقلاب بمساعدة البريطانيين. وللإستزادة، انظر المقال المنشور عام 2014م في مجلة فورن أفييرز بعنوان «ما الذي حدث حقاً في إيران؟»:

Takeyh, Ray. 'What Really Happened in Iran: The CIA, the Ouster of Mosaddeq, and the Restoration of the Shah. *Foreign Affairs*, July/August (2014).

(المترجم).

الوطنية»، وهي حركة سرية ضعيفة التنظيم كان من الصعب تحديد شخصيتها ومواقفها. ولم تظهر هذه الحركة للعلن إلا في التاسع والعشرين من آب/أغسطس 1953م، أي بعد عشرة أيام من الانقلاب، وذلك عبر إعلان طبعته الحركة خفية ووزعت ألفي نسخة منه في طهران بعنوان «وتستمر الحركة»<sup>(1)</sup>. عرضت الحركة في هذا المنشور مبادئها الأساسية، وهي في الأساس استمرار لسياسات مصدق. كان مؤسسو الحركة سياسيين بارزين أو قادة حزبيين وتنظيميين حافظوا على وفائهم لمبادئ مصدق وسياساته. ولقد تبين من وجود شخصيات مثل رضا الزنجاني، وضياء الدين حاج سيد جوادى، وجلالي الموسوي، والسيد محمود الطالقاني، وآية الله غروي أنّ ما عُرف باسم «رجال الدين التقدميين» ظلوا يدعمون حركة مصدق.

انضمّ إلى «حركة المقاومة الوطنية» مؤسسو المركز وأصدقاؤه القدامى مثل محمد تقي شريعتي وطاهر أحمدزاده وآسايش وعامليزاده، وأسسوا فرع الحركة في مشهد الذي أصبح من بين أكثر الفروع نشاطاً. وفي الوقت نفسه، وبما أنّ «اتحاد حرية الشعب الإيراني» كان من بين المؤسسات السياسية المؤسسة للحركة، فقد انضمّ إليها أعضاؤه الشباب في مشهد ممن حافظوا أيضاً على علاقات قوية بالمركز. وهكذا أصبح المركز مظلة فعلية أو جبهة لأنشطة فرع مشهد من الحركة، وأعضاؤه من الأتباع القدامى للمركز.

والأمر الذي حافظ على بقاء المركز هو سمعته كمؤسسة دينية رغم كونها مصدقية (نسبةً إلى محمد مصدق)، وفي الحقيقة فإنّ نزعة المصدقية لم تكن تزعج الحكومة الجديدة التي كان عدد من حلفائها

(1) نجاتي، تاريخ سياسي بيست وبنج ساله ايران، ص 102.

ومناصريها من مؤيدي مصدق في وقت من الأوقات. وعلى الرغم من أنّ أنشطة المركز كانت تقتصر على جلساته في ليالي الخميس والجمعة إلا أنه أصبح ملتقى للأنشطة المناصرة لمصدق في مشهد. كان المصدقون الشباب والكبار يتجمعون هناك ليتبادلوا الأفكار والأخبار والمنشورات السرية، وكانت جميع الاجتماعات والمواعيد السرية تُعقد في المركز، وجميع المحاضرات والخطب كانت هجومًا رمزيًا غير مستتر على حكومة الانقلاب<sup>(1)</sup>. أما الإشارات إلى الحركة الإسلامية والدروس المستفادة منها فلم تكن في الحقيقة سوى غطاء لتحليل الحركة القومية، إذ كانت مفاهيم الحرية والعدالة والاستقلال موضوعات رئيسة في تلك المحاضرات.

في صيف 1957م نشرت «حركة المقاومة الوطنية» منشورًا سرّيًا من 24 صفحة عنوانه «النفط» عرضت فيه بالتحليل والنقد تبعات الاتفاقية الإيرانية مع اتحاد الشركات النفطية بعد إسقاط مصدق<sup>(2)</sup>. وقد أفضى نشر هذا المنشور إلى حملة أمنية كبيرة جمعت أعضاء الحركة ومناصريها في طهران، وقُبض على ستة عشر شخصًا في مشهد وأرسلوا إلى طهران في طائرة عسكرية في اليوم التالي<sup>(3)</sup>. وكان جميع المحتجزين في مشهد من أتباع المركز، ومنهم محمد تقي شريعتي وطاهر أحمدزاده وآسايش وعامليزاده والشاب ذو الأربعة وعشرين ربيعًا، علي شريعتي.

وهكذا أُقفل مقرّ المركز في شارع چهارباغ تزامنًا مع اعتقال وحبس مؤسسيه وأعضائه البارزين، وبعد إطلاق محمد تقي دعاه آية

(1) پژوم، يادنامه استاد محمد تقي شريعتي مزيناني، ص 289.  
 (2) نجاتي، تاريخ سياسي بيست وپنج ساله ايران، ص 126.  
 (3) پژوم، يادنامه استاد محمد تقي شريعتي مزيناني، ص 93.

الله العظمى السيد محمد هادي الميلاني لإلقاء دروسه وتفسيره في منزله. ولم يُسمح للمركز باستئناف أنشطته إلا في عام 1960م، شريطة الالتزام بكونه مؤسسة دينية ثقافية دَعَوِيَّة، وهذه هي المرحلة الرابعة والأخيرة للمركز التي انتهت في حزيران/يونيو من عام 1963م وبعدها أُغلق المركز.

## تأثير المركز

لتقييم الدور الذي اضطلع به المركز في فترته التي تقلّ عن العشرين عاماً يمكن للمرء أن يحاول النظر في درجة نجاح المركز في تحقيق أهدافه التي أعلنها في منشوره الأول عام 1947م. وفي الحقيقة يغدو التقييم عملية صعبة للغاية إن لم تكن مستحيلة بالأخذ في الاعتبار أنّ تلك الأهداف احتوت على مثاليات عامة مجردة. فمن الواضح أنّ الظروف الاجتماعية - السياسية المتغيرة أفضت إلى تعديل أولويات المركز واهتماماته، وفي بعض الأحيان إلى تغييرها. بيد أنه من منظور تاريخي يمكننا القول إنّ التأثير الأكبر للمركز يكمن في تقديمه تعليمياً دينياً غير اعتيادي، ووعياً سياسياً أخلاقياً يرتكز على بعض المبادئ الدينية لجيل لم يرَ ارتباطاً بين الإسلام التقليدي والمشكلات الاجتماعية والفردية الحديثة.

هكذا وقرّ المركز إمكانية النظر إلى الإسلام لا كمجموعة من الطقوس والشعائر والممارسات الآلية التي تتكئ على أعراف وتقاليد موروثة منذ قرون قد يكون مسّها شيء من التشويه، بل ككيان حيّ قادر على تقديم إجابات ملائمة قائمة على منظومة إنسانية وأخلاقية من القيم العالمية. لقد سعى المركز إلى إثبات أنّ القيم العالمية التي يحملها الإسلام منسجمة أيما انسجام مع العقلانية، ما يجعلها في تناغم مع العصر الحديث. وفي حين لم يجد رجال الدين التقليديون

في صعود حزب توده أو الكسرويين انعكاسًا محتملاً لأزمة واقعة أو إفلاسٍ لطرقهم القديمة، فقد شرع المركز في إصلاح الخطاب الإسلامي التقليدي وأدواته بعد أن أدرك عدم صلاحيته. وإذا كان المركز حريصًا على تجنّب استعداء المؤسسة الدينية فقد ساعده هذا الحرص على تحقيق أغراضه، لكنّه في الوقت نفسه فرض عليه قيودًا فيما يتعلّق بنطاق التحديث الذي يمكن الوصول إليه. وأخيرًا يمكننا القول إنّ المركز قدّم طوق نجاة ينقذ الإسلام من براثن الإهمال بين شباب المسلمين.

وعلى الصعيد السياسي نشر المركز مفهومًا للسياسة النظيفة الأخلاقية المفتوحة، واعتمد على الحوار، وبنى حججه على العقل والوحي معًا. أما تطلعاته السياسية الفضاضة فكانت مرتكزة على الإيمان بالعدالة الاجتماعية ومناهضة الاستعمار والطغيان. ورغم أنّ مفاهيم كهذه كانت مشتركة مع عدد كبير من المثقفين وأصحاب المهن الإيرانيين، إلا أنّ قليلاً جدًا منهم كان يستقيها من الدين. وقد نجح المركز في إيجاد مجموعة من الشباب يحملون أفكارًا اجتماعية - سياسية عصرية وتقدّمية (بالنسبة إلى مرحلتهم) ذات جذور إسلامية. وفي وقت لاحق من حياتهم سيتخلى بعضهم عن السياسة إلى الأبد، في حين سيبقى آخرون - مثل أمير پرويز پويان ومسعود أحمدزاده - على الالتزام بالإسلام إلى عام 1964م ثم يعتنقون الماركسية - اللينينية(\*)

(\*) الماركسية اللينينية (Marxism - Leninism): صيغة فلسفية - سياسية من الماركسيّة وضعها قائد الثورة الروسية فلاديمير لينين. يرى لينين أنّ الطبقة العاملة الثورية لا تنشأ تلقائيًا في ظلّ الرأسمالية عبر ازدياد وعيها الطبقي كما قال ماركس، بل ينبغي إنشاء حزب طليعيّ ثوريّ يقود الطبقة العاملة لإطاحة الرأسمالية وتأسيس ديكتاتورية الطبقة العاملة كمرحلة أولى نحو تأسيس الشيوعية. (المترجم، عن موسوعة العالم الجديد: (www.newworldencyclopedia.org).



ويغدون قياديين في اليسار الثوري، لكنّ الكثير منهم حافظوا على معتقداتهم الإسلامية المتسيّسة وأصبحوا أدوات مفيدة للغاية في دوائر وجماعات ومؤسسات سياسية إسلامية أينما ذهبوا.

ومع تطوّر المجتمع الإيراني بعد عهد محمد مصدّق، وفي كل مرحلة من النضال لتحقيق العدالة الاجتماعية ومناهضة الإمبريالية والطغيان كان هناك صفّ إسلامي له أهمّيته وحضوره ونشاطه. وثمة مصدران أساسيان لهذا الشكل الجديد من النضال الإسلامي الحديث: مركز نشر الحقائق الإسلامية في مشهد، و«حركة الاشتراكيين المؤمنين» في طهران ومشهد. وقد كان علي شريعتي مطلقاً على نشاط هذين التيارين ومشاركاً فيهما، لذا سيكون من المستحيل الكشف عن حياته وفكره دون فهم «حركة الاشتراكيين المؤمنين» وتأثيرها البالغ فيه.

## الفصل الثالث

### حركة الاشتراكيين المؤمنين

«النظام الاجتماعي - الاقتصادي للإسلام هو

الاشتراكية العلمية المبنية على عبادة الله»

أطلق تخلي رضا شاه عن العرش عام 1941م طاقةً محبوسة لدى المثقفين وأصحاب المهن الإيرانيين، فمنذ أن تسنم الشاه عرش الحكم شهد العالم أحداثاً وتغيرات عظيمة، بيد أنه لم يكن من السهل في عهده المحكوم بقبضة حديدية تحليل تلك التطورات وتأثيراتها في إيران والإيرانيين. كانت هذه أيضاً هي الفترة التي شهدت غزو الحلفاء، وأياً ما كانت المثاليات التي كانوا يحاربون باسمها فقد كان الأميركيين والبريطانيون يمثلون قوة احتلال أجنبي. في هذا السياق من البلاء والفقر والحرمان الذي عانته الغالبية العظمى من الإيرانيين، لا سيما ما نتج من الحرب، عاش أولئك الجنود في صورة مناقضة لذلك الواقع، ما أوجع غضب الناس وسخطهم؛ فأسلوب حياتهم المنافي للذوق وتهاونهم الأخلاقي واتخاذهم موقف المنتصر الواثق بحقانيته زاد في الطين بلة. ومع الشعور العام لدى الكثير من الإيرانيين الحضريين بالتعاطف مع ألمانيا أثناء الحرب، خلق الاحتلال حساً غير مسبوق بالقومية والاهتمام بما ينبغي فعله لتحرير البلاد من التأثير الأجنبي.

كانت هذه مرحلة التأمل والبحث عن الذات الوطنية بالنسبة إلى الفئات الاجتماعية الحضرية المتعلمة، لا سيما الشباب منهم. وفي

«دار الفنون» (أقدم مدرسة غير دينية في طهران) تحلّق نفر من الطلاب القوميين حول محمد ميكانيك، وهو شخص يتمتع بشخصية قوية جاذبة سيغيّر اسمه عما قليل إلى محمد نَخْشَب. تكوّنت هذه المجموعة من شباب في سنّ الثامنة عشرة تقريباً في سنواتهم الأخيرة من المرحلة الثانوية، وكانوا في الغالب ينحدرون من عائلات ذات ميول دينية ولها مكانة اجتماعية مرموقة، لكنهم لم يكونوا بالضرورة مرقّهين مادياً، وبعضهم كانوا أبناء رجال دين معروفين<sup>(1)</sup>. يقول أحدهم: «كنا نلتقي للحديث عن مشكلات البلاد ومناقشة ما حدث فيها والتفكير في ما يمكن فعله»<sup>(2)</sup>. ونظراً إلى سنوات القمع التي شهدتها إيران فقد كانت الاجتماعات الأولى تُعقد سرّاً في ضواحي طهران عند قاعدة برج طغرل في شاه عبدالعظيم<sup>(\*)</sup>. وفي مرحلة لاحقة كانوا يجتمعون علناً في ليالي

(1) من بين أعضاء هذه الحلقة التي تطوّرت لاحقاً إلى «حركة الاشتراكيين المؤمنين»: محمد نخشب، وغلّام علي سيار، وجعفر نديم، وناصر عصار، وجعفر شهيدي، وأحمد شهيدي، وأسّد الله رزاق، و[ه/ح] هادي، وحسين داوودي، وزين الدين حائري، وبزرگ حائري، وجمال الدين حائري.

(2) مقابلة مع ناصر عصار في باريس، 1993م؛ مقابلة مع هادي في باريس، 1993م.

(\*) ضريحان من معالم مدينة الريّ في جنوب طهران. أما الأول فهو قبر اسطواني ضخّم يبلغ طوله حوالي 20 م وقطره حوالي 16,6 م، يُشاع أنه قبر الحاكم السلجوقي ركن الدين طغرل بيك (طغرل الأول: 990 - 1063م)، غير أنّ الموسوعة الإيرانية تشير إلى لوحة حديدية محفوظة في متحف الفن بجامعة ميّجّن عليها نقش بتاريخ 1140م وكانت في الأصل موضوعة فوق باب البرج، لذلك يبدو مستبعداً أن تكون للبرج علاقة بالسلطان السلجوقي طغرل الأول أو طغرل الثاني (توفي عام 1134م). وأما شاه عبدالعظيم فهو ضريح مُشيّد للسيد عبدالعظيم بن عبدالله الحسيني من نسل الحسن بن علي بن أبي طالب، وهو أحد العلماء الشيعة البارزين، تُوفي عام 252هـ. جدير بالذكر أنّ العديد من الشخصيات البارزة في إيران دُفنت في جوار هذا الضريح، ومنها: ناصر الدين شاه القاجاري، ورضا شاه بهلوي (نُقل جثمانه المحنّط من القاهرة)، وآية الله السيد أبو القاسم الكاشاني، وآية الله السيد محمد الطباطبائي وغيرهم. (المترجم).

الخميس، عادةً في منزل آية الله زاده الحائري الذي كان أولاده الثلاثة أعضاء في المجموعة. أما الموضوعات الرئيسة التي كانوا يناقشونها في لقاءاتهم فلم تخرج عن السياسة والأوضاع الاجتماعية ومصير البلاد، وسرعان ما أصدرت المجموعة صحيفة مكتوبة باليد منسوخة بالكربون عنوانها روزنامه ما (صحيفتنا) كانت توزعها بين الأعضاء. وتحت تأثير محمد نَحْشَبُ توصلت المجموعة إلى استنتاج مفاده أنه كان من الضروري وضع هيكل تنظيمي قوي في هيئة حزب سياسي كي يتمكنوا من الحشد وإصلاح مشكلات إيران. بيد أنَّ الحزب كان بحاجة إلى خطاب سياسي ينبغي رسم معالمه العريضة.

بعد تخلي رضا شاه عن العرش أُطلق سراح المعتقلين السياسيين، وكان من بينهم أعضاء المجموعة الشهيرة «مجموعة الـ 53» (بالفارسية: پنجاه و سه نفر) الذين سُجنوا بتهمة نشر الشيوعية ومحاولة الإخلال بنظام الحكم<sup>(\*)</sup>. وتحت تأثير واحد من هذه

(\*) في تشرين الثاني/نوفمبر 1938م استخدمت الحكومة الإيرانية قانوناً غامضاً صدر عام 1931م لاعتقال 53 شخصاً أغلبهم من المثقفين الشباب، في حركة من الواضح أنها استهدفت للمثقفين وتقديم عبءة للآخرين الذين يفكرون في تبني أفكار غريبة على الدولة. وقد استخدمت السلطات الإيرانية أسلوب الأرقام في تسمية المجموعات المعتقلة المقدمّة للمحاكمة تقليدًا للأسلوب الروسي. بدأت القضية في آذار/مارس 1937م حين لاحظ حرس الحدود ثلاثة أشخاص متسللين من الاتحاد السوفييتي، وقد تمكنوا من الهرب لكنّ أمتعتهم التي تركوها دلت السلطات على فرقة مسرحية في خوزستان ومنها توصلت الشرطة عبر تحقيقاتها إلى قائمة من أكثر من 60 اسمًا. بدأت السلطات تعتقلهم وترسلهم إلى سجن طهران المركزي لاستجوابهم، بيد أنَّ التحقيقات استمرت سنة ونصف السنة وأُطلق سراح بعضهم وهرب واحد منهم، وفي النهاية قُدّم 53 شخصًا منهم إلى المحاكمة، من أشهرهم الكاتب بزرك علوي والمثقف البارز الدكتور تقي أراني. (المترجم Ervand Abrahamian. *Tortured Confessions: Prisons and Public Recantations in Modern Iran*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

الجماعة اسمه فضل الله الـگـرگاني - وكان معروفًا بأنه رجل مبادئ انسحب من جميع الأنشطة السياسية بعد إطلاق سراحه - تعرّف ناصر عصار من الحلقة الأصلية التي ترأسها نَحْشَبُ في دار الفنون إلى مفاهيم ماركسية كالبروليتاريا والصراع الطبقي وقيمة فائض الإنتاج والاستغلال. ويذكر ناصر عصار أنه ذات مرة وبينما كان في منزله يناقش أفكاره التي اكتشفها حديثًا ويشرح كيف سيُتحد عمّال العالم ويحررون المضطهدين ويرثون الأرض، ذكره والده السيد كاظم عصار (وهو أكاديمي وعالم دين بارز) بأنّ القرآن قد بشرّ بهذا الأمر قبل ثلاثة عشر قرنًا، ثم تلا عليه الآيتين الرابعة والخامسة من سورة القصص التي يعدّ الله فيها المحرومين الذين اضطهدهم الفرعون بوراثة العالم وقيادته. وفي اجتماع اعتيادي مع أعضاء حَلَقَة نَحْشَبُ، ذكر ناصر عصار ما قاله والده وأشار إلى العلاقة بين مفاهيم العدالة الاجتماعية والمساواة التي أبرزها القرآن وبين المفاهيم نفسها التي وضعها كارل ماركس. ويقول ناصر إنّ نَحْشَبُ أدرك من فوره أهمّية هذا الربط، ومنذ ذلك الحين سعى إلى وضع «اشتراكية إسلامية إنسانويّة» على أساس القرآن وسيرة النبي والإمامين عليّ والحسين<sup>(1)</sup>.

وبموازاة حلقة نَحْشَبُ، تشكّلت مجموعة أخرى من حوالى خمسة وعشرين طالبًا في المرحلة الثانوية بقيادة جلال الدين الآشتياني الذي كان يدرس في كلية الهندسة بجامعة طهران. وحيث إنّ أعضاء مجموعة نَحْشَبُ كانوا قد التحقوا بالجامعة في هذا الوقت فقد عُرفت مجموعة الآشتياني باسم «المجموعة الثانوية» في حين عُرفت الأولى باسم «المجموعة الجامعية». وبحلول عام 1943، بعد أن أدركت المجموعتان تلاقي مصالحهما واهتماماتهما فقد اندمجتا تحت قيادة

(1) مقابلة مع ناصر عصار في باريس، 1993م.

نَحْشَبُ. كانت للمجموعتين ثلاثة مرتكزات أساسية هي الالتزام بالعدالة والمساواة الاجتماعية أو «الاشتراكية» التي كانوا يعتقدون أنها المرادف العصري لذلك، والحسّ الديني القويّ، والحسّ العميق بالقومية<sup>(1)</sup>. عُرف هذا التنظيم باسم «جمعية مسلمين وطن خواه» (جمعية المسلمين الوطنيين).

بحلول عام 1944م أصبحت هذه الجمعية تنظيمًا سرّيًا يتشكل من حوالي سبعين شخصًا، وقد أطلقوا على أنفسهم في البدء اسم «نهضت جهاني خدابرستان سوسيايست» (الحركة العالمية للاشتراكيين المؤمنين). وبعد سنة تخلّوا عن صفة العالمية واعتمدوا اسم «نهضت خدابرستان سوسيايست» (حركة الاشتراكيين المؤمنين). وقد ذهب هذه الحركة إلى أنّ الإسلام كان فكرة عالميّة يمكنها تقديم حلول لجميع المضطهدين، وكانت أيديولوجية الحركة تركز على الاشتراكية كنظام اقتصادي يتبنى العدالة الاجتماعية، وعلى التوحيد كأساس فلسفي. وقد رأت الحركة أنّ الاشتراكية المرتكزة على نبذ الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج هي الطريق الأسرع إلى التخلص من الاستغلال والفقر وحرمان الجموع، وهذا في رأيهم جوهر العدالة في الإسلام<sup>(2)</sup>. هكذا إذا أخذت الاشتراكية بوصفها مفهومًا متأصلًا في الإسلام وغير معادية بطبيعتها للنفسية والثقافة الاجتماعية الإيرانية. وقد سوّغت الحركة هذا الإدماج بتخطئة نظرة الماديين، فالمادية والاشتراكية غير متوافقتين لأنّ إنشاء نظام اقتصادي عادل يتطلب التضحية الفردية والإيثار الذي كان متعارضًا مع منطق المادية،

(1) المعلومات الواردة في هذا السياق مبنية على مقابلة مع حسين راضي في طهران، 1992م، ما لم يُشر إلى غير ذلك.

(2) حبيبي، في دومين سالگرد شهادت دكتور كاظم سامي، ص 83.

والتضحيات والبطولات اللازمة لتحقيق عالم مثالي لا بدّ أن تتركز على عقيدة صلبة بشيء يتجاوز هذا العالم المادي، وإلا فلماذا يخاطر المرء بوجوده من أجل هدف مثالي؟ واتهمت الحركة الشيوعيين بأنهم «ماديون في فكرهم ومثاليون في أخلاقياتهم»<sup>(1)</sup>. لذلك قالت الحركة بوجود علاقة عضوية طبيعية بين الإيمان بالله والنضال من أجل الاشتراكية والعدالة الاجتماعية<sup>(2)</sup>. وهكذا وجدت هذه الأفكار التي وضّحها نَحْشَبُ في بحثه لنيل درجة البكالوريوس حول «القانون والأخلاق» طريقها تدريجًا إلى أيديولوجية الحركة.

أفضى اهتمام الحركة بالاستقامة إلى صوغ ميثاق سلوك صارم لأعضائها، فلم يُسمح للأفراد بحضور الاجتماعات الرسمية إلا بعد مرحلة اختبار طويلة تمتد ما بين ثلاثة أشهر إلى سنتين. وخلال هذه الفترة كان على الفرد أن يثبت سلامته الخُلقية بإظهار التزامه بميثاق السلوك الذي كان يحتوي على مسلمات شخصية واجتماعية: الأمانة والموثوقية والصدق في الأفعال، والانفتاح على النقد الذاتي حين الضرورة، والاستعداد لتقديم القضايا الاجتماعية على الخاصة. وكان من المنتظر من الأفراد الالتزام بالفروض الدينية مع محاربة جميع السلوكيات الخرافية والشركية. هكذا كان مطلوبًا من جميع الأعضاء الالتزام بالاستقامة والانضباط الأخلاقي، وكان من المحظور شرب الخمر أو التدخين. بيد أنّ المرشحين كانوا يشاركون في الأنشطة الاجتماعية التي ينظمها الأعضاء كالرحلات الأسبوعية وتسلق الجبال وصلاة الجماعة.

هذا وكانت الحركة تشجّع أعضاءها على الدراسة والاطلاع

(1) نفسه، ص 84 - 86.

(2) نفسه، ص 86.

واكتساب آفاق فكرية أوسع، بيد أن اهتمامها الأكبر كان منصباً على التخلص من عقدة النقص الأيديولوجية التي كان يشعر بها غير الماركسيين أمام الخطاب الواضح المفصل الذي يحمله الشيوعيون. وكان «حزب توده» قد روج ببراعة مفهوماً خرافياً لكنه شائع بين الناس، مفاده أن الحزب هو وحده من يحمل فكراً علمياً لا يقبل النقص وأنه وحده يحتكر الاستقامة الاجتماعية. وهكذا كان على «حركة الاشتراكيين المؤمنين» أن تصدر عن خطاب يقوّض مزاعم توده ويمنح أعضاء الحركة هوية وحساً بالتفوّق، إن أرادت أن تجتذب مناصرين لها، بيد أنه لم يكن بالإمكان أن تفرد الحركة مساحة للتوضيحات والتفسيرات النظرية الأيديولوجية نظراً إلى وجود قضايا سياسية ملحة وقرارات تكتيكية ينبغي اتخاذها.

في انتخابات الدورة الخامسة عشرة للبرلمان قرّرت الحركة الدخول في ميدان السياسة، وعلى الرغم من أنها بقيت حركة سرّية إلا أنّ أعضاءها شاركوا في الحملات الانتخابية للمرشحين الذي شكّلوا لاحقاً أقلية في البرلمان ثم نواةً لحركة مصدّق. وقد أفضى نجاح هؤلاء الأعضاء في حشد الناس وتنظيم المسيرات السياسية تدريجاً إلى التفكير في العمل العلني. ولقد أدّى التحالف الفعلي بين الحركة والقوى المصدّقية إلى اتصالات منتظمة بين قيادتها وقيادات تلك القوى، وبدا من المنطقي أن يكون التحالف التنظيمي المفتوح مع بعض تلك القوى هو الخطوة التالية للحركة. هكذا إذاً أصبح الخيار التكتيكي بين البقاء في السرّ وتجنيد الكوادر أو الدخول في طور النضال السياسي المفتوح محلّ خلاف كبير<sup>(1)</sup>. فأولئك الذين فضّلوا الاستمرار في العمل السري كانوا يؤمنون بوجود تجهيز الشعب أولاً

(1) مقابلة مع أبي القاسم شكينيا في طهران، 1992م.



عبر دعاية تدريجية لأيدولوجية الحركة، وكانت هذه الفئة التي يقودها جلال الدين الأشتياني ترى أنّ الهدف الأساسي للحركة آنذاك يكمن في تثقيف الكوادر دون السقوط في فخّ الخلافات السياسية اليومية<sup>(1)</sup>. أما الفئة الأخرى فكانت ترى أنّ الوقت قد حان للنشاط السياسي المباشر في شكل نضال برلماني. كانت هذه الفئة التي يقودها نَحْشَبُ تؤمن بأنّ رفع الوعي الاجتماعي كان أكثر فاعلية وقدرة على الوصول إلى جمهور أوسع عبر القنوات السياسية المفتوحة. لذا كانت هذه الفئة تدعو إلى إنشاء حزب وطني يرتكز على تحالفات تنظيمية مع شخصيات واتجاهات محترمة ضمن الحركة الوطنية. في هذه المرحلة كان قد انسحب عدد من أعضاء الحركة الأصليين، وبعضهم هجر النشاط السياسي، وآخرون انضموا إلى فرع الشباب في «حزب توده»، في حين نبذ واحد منهم على الأقل معتقداته الإسلامية واعتنق الماركسية دون الانضمام إلى «حزب توده».

## الانشقاق

في أيلول/سبتمبر من عام 1947م انعقد في منزل السيد مهدي رضوي في حي پامنار في طهران اجتماع للجمعية العامة لـ«حركة الاشتراكيين المؤمنين»، وكانت المسألة المطروحة للنقاش هي ما إذا كان يجدر بالحركة الدخول في طور العمل السياسي العلني. صوت الأغلبية لمصلحة هذا المقترح<sup>(2)</sup>، في حين صوت المجلس المركزي للحركة ضده، وفقاً لإبراهيم يزدي. كان محمد نَحْشَبُ نفسه عضواً في المجلس ويبدو أنه رفض قبول هذا القرار، فأعفاه المجلس من مهامه

(1) يزدي، في سومين سالگرد شهادت دکتر كاظم سامي، ص 89.

(2) مقابلة مع حسين راضي في طهران، 1992م.

لبعض الوقت<sup>(1)</sup>. كانت الحركة قد نشأت أصلاً من اندماج مجموعتين مختلفتين، ولكن على الرغم من الاختلافات بينهما إلا أنّ أعضاء المجموعتين استمرّوا في العمل الفكري المشترك وحافظوا على علاقات ودية فيما بينهم. أما المجموعة التي صوّتت لمصلحة العمل السريّ فكانت تتألف أساساً من جلال الدين الآشتياني وأبي القاسم زرينخامه وأحمد بداري وكمونه وكاظم يزدي، وانضمّ إليهم لاحقاً إسماعيل وإبراهيم يزدي، بيد أن أنشطتهم قد خفتت تدريجاً إذ انخرطوا في مشاريع أخرى، فانضمّ بعضهم إلى «الجمعية الإسلامية الطلابية» التي كانت قد اكتسبت قوّة في جامعة طهران. وأما المجموعة الثانية فقد استأجرت مقراً في شارع ريّ في طهران وبدأت أنشطتها العامة، وكان في قيادتها محمد نَخْشَب وحسين راضي ومعين الدين مرجائي ومصطفوي ولاجوردي وعلي شريعتمداري.

واصلت مجموعة نَخْشَب نشاطها السياسي، وفي شباط/فبراير 1948م غيّرت اسمها الرسمي إلى «سازمان تعاون ملی» (منظمة التعاون الوطني). وفي محاولةٍ منها لتحقيق فكرتها الأصلية بإنشاء تنظيم سياسي حيويّ شامل فقد تواصلت مع عدد من التنظيمات والقيادات المصدّقية للتفاوض معها حول بنود اندماج سياسي، وأفضت هذه المحاولات إلى توقيع اتفاقية ائتلاف مع «حزب إيران» المصدّقي في 21 أيار/مايو 1951م تحت اسم الحزب نفسه. كان «حزب إيران» قد غداً مثقلاً بعدد من الأسماء السياسية البارزة وبدأ يفقد حيويته تدريجاً، وقد وصفه منتقدوه وحتى بعض أصدقائه بأنه «حزب كارگشای» أو «حزب مكتب التوظيف». اتّهم الحزب بأنّه ضمّ

(1) يزدي، في سومين سالگرد شهادت دکتر كاظم سامی، ص 94 - 95.

منتهزين ووصوليين لم ينضموا إليه سعيًا وراء قضية أو مُثل، بل لكي يضمّنوا لأنفسهم وظيفة. كانت سُمعة «حزب إيران» تتركز على مكانة بعض السياسيين المعروفين وشعبيتهم، مثل كريم سَنجابي واللهيار صالح و[كاظم] حسيبي وشاپور بختيار(\*)، وقد نظر الحزب إلى الأعضاء الشباب المتحمسين المفعمين بالطاقة في مجموعة نَحْشَب على أنهم حقنة دماء جديدة ضرورية جاءت في وقتها. هكذا ركّزت مجموعة نَحْشَب على تأسيس وتنظيم ثلاثة فروع كبرى في شيراز وبندر بهلوي ومشهد، وحين انعقد المؤتمر الرابع للحزب عام 1952م لم يكن مفاجئًا أن أصبح أعضاء المجموعة يحتلون مواقع مهمة نسبيًا داخل الحزب. فقد انتُخب حسين راضي في اللجنة المركزية المكوّنة من سبعة أشخاص، وانتُخب نَحْشَب في المجلس الأعلى للحزب، وانتُخب معين الدين مرجائي مع علي أكبر نوشين وأحمد سميعي في

(\*) **كريم سَنجابي** (1904 - 1995م): سياسي إيراني بارز قاد «حزب إيران» القومي اليساري في الخمسينيات وكان مناصرًا لمحمد مصدّق. تولّى وزارة التعليم في عهد مصدّق، وبعد الانقلاب على مصدّق أصبح مُعارضًا لنظام الشاه وشكّل مع آخرين الجبهة الوطنية الثانية عام 1960م التي قمعتها أجهزة الأمن، وعادت في نهاية السبعينيات بقيادة سَنجابي. إبان ثورة 1979م كان يميل إلى تأسيس ملكية دستورية بحكومة ائتلافية لكنه ناصر الخميني ضدّ الشاه، وبعد الثورة تولّى وزارة الخارجية عام 1979م في حكومة مهدي بازرگان الموقّنة. **اللهيار صالح** (1896 - 1961م): كان زعيمًا لـ«حزب إيران» وتولّى عدة مناصب منها وزير العدل ثم وزير الداخلية ثم سفيرًا لإيران في الولايات المتحدة في عهد مصدّق ومن أهم قياديين الجبهة الوطنية الثانية. **شاپور بختيار** (1914 - 1991م): سياسي قوميّ بارز في الجبهة الوطنية، عمل نائبًا لوزير العمل في عهد مصدّق. واصل نشاطه السياسي بعد سقوط حكومة مصدّق وأصبح قياديًا كبيرًا في الجبهة الوطنية إبان ثورة 1979م، لكنه فقد شعبيته بعد أن قبل عرض الشاه محمد رضا بهلوي لرئاسة الوزراء، ورغم محاولته إجراء إصلاحات لكنّ الخميني لم يعترف بشرعيته، وبعد عودة الخميني فرّ إلى فرنسا وأنشأ «الجبهة الوطنية للمقاومة الإيرانية» في المنفى. وُجد مقتولًا عام 1991م في منزله بباريس. (المترجم).

لجنة طهران، ومحمد جبروتي ورضا كاشفي في التنظيم الشبابي للحزب، كما كانت لجان شيراز وبندر بهلوي ومشهد تحت سيطرة أتباع نُخْشَبْ<sup>(1)</sup>. هكذا رأت مجموعة نُخْشَبْ أن تطورها كان انعكاساً لقبول الأغلبية في المؤتمر الرابع للحزب فكرتهم حول اعتماد النجاح السياسي على أيديولوجيا إسلامية مع اشتراكية تنتظم تحت قيادة مجموعة من السياسيين المحترمين المشهود لهم بالنزاهة<sup>(2)</sup>. وقد أثبتت الأحداث التي جرت لاحقاً أن قادة «حزب إيران» لم يأخذوا أيديولوجية نُخْشَبْ على محمل الجد.

تدرجاً تشكّلت فرقة من الشخصيات السياسية العلمانية في مواجهة مجموعة نُخْشَبْ، إذ ارتأى شابور بختيار و[أحمد] زراکزاده (اللذين تقف خلفهما لجنة رشت) أن تلك المجموعة قد اخترقت الحزب وكانت بمثابة طابور خامس للكاشاني. هكذا نشب صراع بين الطرفين الإسلامي والعلماني وبلغ أوجه خلال انتخابات ممثلي الحزب في المؤتمر الخامس بطهران. وإذا لم يُنتخب شابور بختيار للمؤتمر في حين انتُخب أبرز خمسة من قياديين مجموعة نُخْشَبْ بسهولة، فقد مثل ذلك انتصاراً كبيراً لهم ولأيديولوجيتهم.

أما الحادثة التي أدت إلى مواجهة مفتوحة داخل الحزب وانشقاق مجموعة نُخْشَبْ ف وقعت بعد الانتخابات في الاجتماع الأول للجنة المركزية المنتخبة حديثاً. سلّم حسين راضي مظروفاً قبل دخوله الاجتماع وتركه مغلقاً على الطاولة وخرج للحظات، وحين عاد وجد أنّ زراکزاده قد فتح المظروف «بالخطأ» وقرأ الرسالة أمام اللجنة المركزية. كانت الرسالة بتوقيع عضوين مهمين من مجموعة نُخْشَبْ

(1) مقابلة مع حسين راضي في طهران، 1993م.

(2) مقابلة مع حسين راضي في طهران، 1992م.

هما أحمد سميعي ومعين الدين مرجائي، وكانت تحمل انتقادًا لاذعًا لِنَحْشَبُ وحسين راضي وعلي أكبر نوشين لإهمالهم المزعوم لأهداف المجموعة الإسلامية والاشتراكية، وتعاونهم وارتباطهم الوصوليّ بقيادة «حزب إيران». وعلى الرغم من أنّ الرسالة أظهرت انقسامًا واضحًا داخل مجموعة نَحْشَبُ، إلا أنّ أغلبية قياديي الحزب شعروا كما يبدو بأنه قد حان الوقت لضبط قوة المجموعة واحتوائها. ووفقًا لحسين راضي، فقد صوتت اللجنة المركزية بفصل نَحْشَبُ وسميعي وهما ممثلان مُنتخبان. كان اختيارهما غريبًا لأنّ سميعي كان قد اتهم نَحْشَبُ بالتعاون مع قيادة الحزب، لذلك فإنّ فصل المتهم والمتهم قد يوضح لنا أنّ هذا التصرف كان محض انتقام سياسي. ورغم أنّ محكمة الحزب قد صوتت ضد قرار الفصل، إلا أنّ القيادة أصرت على قرارها. ووفقًا لحسين راضي قررت مجموعة نَحْشَبُ الانشقاق حتى تقلل من الضرر الواقع على «الجبهة الوطنية» المصدّقية التي كانت في ذلك الوقت تعاني من هجوم آية الله الكاشاني ومظفر بقائي (\*).

انشقت مجموعة نَحْشَبُ عن «حزب إيران» في السادس عشر من شباط/فبراير 1953م وأطلقت على نفسها اسم «جمعية حرية الشعب الإيراني» (جمعية آزادی مردم ایران)، وأعلنت صحيفتها مردم ايران (الشعب الإيراني) عن فصل خمسة ممثلين في المؤتمر الخامس وهم نَحْشَبُ وراضي ونوشين ومرجائي وسميعي، بتهمة إثارة القلاقل فيما يتعلق بمراجعة أيديولوجية الحزب<sup>(1)</sup>. وقد قيل إنهم كانوا يجهّزون أعضاء الحزب لاعتناق الاشتراكية على أساس إسلامي لتكون

(\*) ورد التعريف بهما في هوامش الفصل الثاني. (المترجم).

(1) مردم ايران، ارگان مرکزی جمعیت آزادی مردم ایران، السنة الثانية، العدد 13،

أيديولوجيا رسميةً للحزب<sup>(1)</sup>. أما الجمعية الجديدة فيُقال إنها كانت تضمّ قرابة ألف عضو في طهران وخمسمائة عضو في مدن شيراز ويندر بهلوي ومشهد، وكانت صحيفتها مردم ايران تصدر ثلاث مرات أسبوعيًا بتمويل قدره 8 تومان شهريًا\* يدفعها الأعضاء القليلون الذين كانت لهم وظائف مستقرة<sup>(2)</sup>. هذا وقد تغيّر اسم الجمعية بعد الانقلاب إلى «حزب الشعب الإيراني» (حزب مردم ايران).

أدى «حزب الشعب الإيراني» دورًا مهمًا في تصوّر وتنظيم «حركة المقاومة الوطنية» المصدّقة، وانضمّ لاحقًا إلى «الجبهة الوطنية» الثانية ثم الثالثة. وفي عام 1964م أصدر عدد من أعضائها الراديكاليين بقيادة كاظم سامي وحبیب الله پیمان (اللذين اعتنقا مبدأ المقاومة المسلحة) ثلاثة منشورات توضّح أفكارهم، وانفصلوا عن الحزب ليشكّلوا ما عُرف بحركة «جاما» أو «جنبش آزادبخش مردم اران» (حركة تحرير الشعب الإيراني). بُعيد ذلك اعتُقلت قيادات «حزب الشعب الإيراني»، بيد أن أنشطة الحزب استمرت في هيئة حلقات سرية صغيرة من الأصدقاء والمعارف.

### أيديولوجيا بسيطة

كي نفهم الجاذبية التي شكّلتها «حركة الاشتراكيين المؤمنين» بالنسبة إلى الشباب المتعلّم، علينا أن نفهم برنامجها ومنهاج عملها. هذا ويُعدّ اسمها في ذاته إشارة إلى نوعية الناس الذين تستهدفهم الحركة،

(1) نفسه.

(\*) ورد في هوامش الفصل الثاني التعريف بالتومان وقيّمته في تلك الفترة. (المترجم).

(2) على شريعتمدارى، في: تاريخ وفرهنگ معاصر، العدد 8، شتاء 1372، ص125.

فالاشتراكيون المؤمنون طرحوا برنامجًا اجتماعيًا - سياسيًا ثوريًا راسخًا في الثقافة الإسلامية. وكان ذلك شيئًا مألوفًا ويسير الاستيعاب لأولئك الشباب والشابات الذين رغبوا في إحداث تغيير اجتماعي راديكالي دون اعتناق أفكار وتصورات «الأجانب» المشكوك في نياتهم. كما أنّ الخطاب الحداثي الذي اتبعه الاشتراكيون المؤمنون أزال الوصمة التي رأوها في الإسلام التقليدي فيما يتعلق بالطقوسية والخرافة والاعتزالية والانكفائية وضيق الأفق. لذا لم يكن مفاجئًا أن يقوم راديو موسكو الناطق بالفارسية عام 1946م بالتهكم بمنافسيه الجدد بوصفهم «اشتراكيين طوباويين [حالين]» مصيرهم الفشل<sup>(1)</sup>.

يمكن استخلاص الخطاب الاجتماعي - السياسي لحركة الاشتراكيين المؤمنين من نظامها الأساسي<sup>(2)</sup>، فالمادة الأولى تنصّ على وجوب أن يؤمن الأعضاء بالله ويتمسكوا بمبادئ اجتماعي هو الاشتراكية، فيما تؤكد المادة الثالثة على أنّ الاشتراكيين المؤمنين مدافعون عن حقوق العمال والفلاحين والكادحين، ومناهضون حقيقيون لأي نوع من الدكتاتورية والاستغلال والاستعمار. وتشدّد المادة الخامسة على أنّ الإصلاحات الحقيقية ينبغي أن تبدأ بتحسين الأخلاقيات والتصورات الفردية. ومن الناحية السياسية دعت الحركة إلى الدفاع عن سيادة إيران واستقلالها (المادة 8)، والنضال ضد القوانين غير الديمقراطية (المادة 9)، ومناصرة جميع الحركات المناهضة للاستعمار (المادة 10). أما في المجال الاقتصادي فقد رأى الاشتراكيون المؤمنون أنّ كلّ شخص قادر على العمل يستحق

(1) نكوروج، في: دومين سالگرد شهادت دكتور كاظم سامي، ص 117.

(2) مردم ايران، ارگان مرکزی جمعیت آزادی مردم ايران، السنة الثانية، العدد 11، 27 بهمن، 1331. جميع مواد النظام الأساسي مأخوذة من هذا المصدر.

وظيفة ولا بد من مكافأته وفقاً لـ«قيمة عمله» (المادة 12)، وأنه لا بد من مصادرة جميع الثروات المتحصّلة بطريقة غير شرعية وتخصيصها لمصلحة العمّال والفلاحين والكادحين (المادة 13)، كما ينبغي تأمين جميع الموارد الطبيعية بما في ذلك المناجم (المادة 15)، ومنح الأراضي للفلاحين وتنظيم العمل الزراعي وفقاً لمنهج اشتراكي (المادة 17)، وزيادة الملكية العامة ومنح الأولوية لتأمين الصناعات الثقيلة (المادة 19)، وأخيراً وجوب أن يفرض المجتمع رقابته على الإنتاج والتوزيع لضمان توفير الحاجات الأساسية للجميع (المادة 20). وأما فيما يتعلق بالجوانب الأخلاقية، فينص النظام الأساسي على ضرورة حظر شرب الخمر والأفيون وممارسة الرشوة والدعارة وكل ما من شأنه إضعاف النسيج الاجتماعي (المادة 23). كما دعا النظام الأساسي إلى معارضة الأفكار المادية والخرافية (المادة 24)، وقد وُضعت هذه المادة عمداً لإظهار التعارض النظري بين الحركة و«حزب توده» والتنظيمات الإسلامية التقليدية التي يقودها رجال الدين. وأخيراً، دعت الحركة في نظامها الأساسي إلى احترام حقوق المرأة من أجل إنشاء جيل جديد أكثر صلابة (المادة 25).

سعى الاشتراكيون المؤمنون إلى تعريف أنفسهم بوصفهم رواد تيار فكري جديد ومستقل، ليس متفوقاً على الأيديولوجيتين الرأسمالية والشيوعية فحسب، بل يتسامى كذلك على الإسلام المؤسسي التابع لرجال الدين. ولقد تجلّت هذه النظرة العالمية في بعض المواد الأساسية التي كانت ذات خصوصية من ناحيتين، فقد كتبها أولئك الذين كانوا في وقت من الأوقات أعضاء فاعلين في «حركة الاشتراكيين المؤمنين» وحافظوا على مبادئها الجوهرية لكنهم توقفوا عن المشاركة في أي من فرعيها بعد الانشقاق، وثانياً لم تُنشر هذه النماذج في المنشورات الرسمية للحركة بل في مجلتي (نامه فروغ علم



و«كنج شايجان» اللتين شكّلتا في ذلك الوقت منبراً لجميع المثقفين المسلمين الحدائين .

في عام 1950م نشر العضو البارز في حركة الاشتراكيين المؤمنين أبو القاسم شكينيا مقالاً عنوانه «سيراً مع القرآن» جمع فيه حجج الحركة ومنطقها وموقفها النظري<sup>(1)</sup>، وقد ذهب إلى أنّ الناس في زمانه كانوا جاهلين برسالة الإسلام الحقيقية التي جاء بها النبي قبل حوالي 1370 عاماً، وفشل المسلمون في إنجاز مهمتهم الرئيسة المتمثلة في شرح الغرض والهدف من الإسلام بالارتكاز على منطق العصور المتغيرة. وقد رأى شكينيا أنّ هذا الخلل أدى إلى سوء تصوّر بالغ، فأصبح الدين محتجباً خلف الخرافة والظلامية وتحوّل إلى منظومة من القواعد الجامدة وبعض الطقوس والشعائر<sup>(2)</sup>. وفي المقال يأسف شكينيا للطريقة التي سعى بها رجال الدين إلى مقاومة انتشار الأفكار المادية، إذ وصف تلك الطريقة بأنها صبّت في مصلحة أولئك الذين كانوا يريدون انتقاد الدين. ورأى شكينيا أنّ الإسلام يمتلك نظاماً اجتماعياً كاملاً، على عكس ما يروجه من يحاولون فصل الدين عن النشاط الاجتماعي - السياسي، وقال إنّ محمداً نبيّ الإسلام أسّس «اشتراكية علمية» في مجتمع متخلف في الجزيرة العربية قبل كارل ماركس بألف ومائتي سنة. وخلص شكينيا إلى أنّ «الإسلام مدرسة وسيطة» تقع فلسفياً بين نظامي الرأسمالية والشيوعية. وبعبارة أخرى أراد شكينيا القول إنّ الإسلام هو اشتراكية معتدلة «مرتكزة فلسفياً على الإيمان بالله»<sup>(3)</sup>.

(1) نامه فروغ علم، المجلدات 7 و8 و9، مهر، آبان، آذر 1329. وكلها في عدد

واحد، ص43 - 47.

(2) نفسه، ص44.

(3) نفسه، ص45 - 47.

بعد سنتين وفي العدد الأول من **كنج شايجان** فصل شكيبيا في موضوع الإسلام بوصفه «مدرسة وسيطة»، وطبقه [محمد باقر] رضوي في مجال السياسة الخارجية<sup>(1)</sup>. وفي مقاله المعنون «مكتب واسطه» بنى شكيبيا على حججه السابقة وذهب إلى أنّ الإسلام كمدرسة وسيطة يُعدّ نظامًا اجتماعيًا كاملاً يهتم بحاجات الإنسان الروحية والمادية، وهو بذلك قادر على ضمان مصلحته وسلامته. وقال إنّ الأساس الفلسفي لهذه المدرسة هو الإيمان بالله والخلق والبعث. أما الأسس الاقتصادية فتجد جذورها في إلغاء التفرقة الطبقية وتوفير فرص متساوية للنمو والتنمية وتقديم الخدمات العامة للجميع. ومن الناحيتين السياسية والاجتماعية يقول شكيبيا إنّ هذه المدرسة مبنية على الحرية والمساواة<sup>(2)</sup>. وحسب كلامه فإنّ «المرء يمكنه تعريف النظام الوسيط على أنه اشتراكية متأسسة على أساس عبادة الله ويمكن القول عمومًا إنّ الاشتراكية الحقيقية الواقعية لا يمكن بناؤها إلا على هذه النظرية»<sup>(3)</sup>. وختم شكيبيا مقاله بالإشارة إلى أنّ تحقيق عالم مثالي خال من الظلم والاستغلال والفروق الطبقية والصيغ الفلسفية الضارة لا يُتاح إلا في ظل حكومة مبنية على المدرسة الوسيطة.

وفي مقال ثانٍ بالعنوان نفسه سمّى شكيبيا المدرسة الوسيطة أيديولوجيا يمكنها تفسير العالم وإيجاد الحلول للمشكلات الطارئة، وهكذا قدّم مقاله عددًا من اللازمات الراديكالية للمدرسة الوسيطة. وإذا كان الله هو القوة المطلقة الوحيدة والبشر جميعهم متساوون في خضوعهم لله، فإنّ «المتسوّل والملك» متساويان أمامه ولا يملك أي

(1) كنج شايجان، المجلد 1، خرداد 1332، ص 3 - 8، ص 22 - 31.

(2) نفسه، ص 6.

(3) نفسه.

منهما أية امتيازات خاصة. وفضلاً عن ذلك فإن الموارد الطبيعية والمواد الخام التي وهبها الخالق للبشر لا بدّ من توزيعها بالتساوي بين الجميع. وأخيراً، فإنّ الله وحده الجدير بالطاعة والخشية، وكل القوى البشرية لا تساوي شيئاً أمامه<sup>(1)</sup>. وفي نهاية المقال يذكّر شكينيا المؤمنين بمسؤوليتهم عن أعمالهم وبأنّ مصيرهم في الآخرة معقود على سلوكهم الإسلامي الصحيح في الحياة الدنيا. ويمكن القول إنّ التضمنات السياسية والاجتماعية الراديكالية في هذا المقال قد تفسّر لماذا لم تُنشر سلسلة مقالات «المدرسة الوسيطة» في الأعداد اللاحقة من **كنج شايفگان** كما جاء الوعد بذلك.

وفي مقال عنوانه «المعسكر الوسيط» حلّل محمد باقر رضوي تضمينات السياسة الخارجية لنظرية شكينيا، فذهب إلى أنّ العالم مقسوم إلى معسكر شرقي يقوده الاتحاد السوفييتي، ومعسكر غربي تقوده الولايات المتحدة، وكلا المعسكرين عبارة عن «مستعمرين مستغلّين»<sup>(2)</sup>. وقال رضوي إنّّه على الرغم من الحجم الجغرافي والعددي للمعسكر الوسيط (الذي يتألف من المسلمين ويمتد من غرب إفريقيا إلى شرق آسيا) إلا أنّ المعسكرين الآخرين ظلاً يتحكمان فيه ويخضعانه ويحيّدانه. ومن أجل تحقيق حرية دول المعسكر الوسيط واستقلالها دعا رضوي إلى تعاون وتضامن دولي مبني على المثل الإسلامية، كما دعا الحركات الواقعة في دول المعسكر الوسيط التي تشترك في «نظرتها الوسيطة» لـ«الاشتراكية المؤمنة» إلى الاتحاد وتحرير دولها من الاستعمار. بيد أنّ نهوض المعسكر الوسيط يعتمد على قدرة

(1) نفسه، مج 2، تير 1332، ص 8.

(2) نفسه، مج 1، خرداد 1332، ص 23.

كل دولة على تحرير نفسها من الأنظمة الدكتاتورية المتواطئة التي فرضتها القوى الاستعمارية<sup>(1)</sup>.

وفي العدد الثالث من المجلة اعتذر المحرر أبو الفضل مرتضي عن غياب المقال اللاحق لشكيبنيا، قائلاً بأنّ المقال تأخر وكان على المجلة أن تُطبع<sup>(2)</sup>. وحين صدر العدد الرابع من المجلة في أيلول/سبتمبر 1953م (أي بعد الانقلاب على حكومة مصدّق) كان لشكيبنيا ورضوي مقالان فيه لكنهما تطرقا إلى قضايا أخرى، ولم يُستأنف الحديث عن فكرة المدرسة الوسيطة التي غدت شديدة الراديكالية<sup>(3)</sup>.

وعلى الرغم من أنّ «نظرية المدرسة الوسيطة» التي طرحها شكيبنيا بقيت غير مكتملة، إلا أنها كانت محاولة مهمة لوضع مخطط نظري للاشتراكيين المؤمنين، إذ إنها وضعت منطقتاً معاصراً لإدماج الإسلام والاشتراكية، ووقّرت بديلاً مستقلاً عن الاستقطاب الأيديولوجي السائد في إيران. ويمكن لهذه النظرية أن تدّعي الحياد في أيديولوجيتها، ما يعني حيادها في سياستها الداخلية والخارجية. جدير بالذكر أنّ صوغ هذه النظرية جاء قبل كتابات خليل ملكي منظر «القوة الثالثة» (بالفارسية: نيرو سوم)<sup>(4)</sup>. وربما تختلف نظرتهم إلى ما يشكّل النظام الاقتصادي الاشتراكي، بيد أنّ النظريتين متشابهتان في تأكيدهما الاشتراكية بوصفها الوسيلة الأنجع لتنظيم العلاقات

(1) نفسه، ص 23 - 30.

(2) نفسه، مج 3، مرداد 1332، ص 34.

(3) نفسه، مج 4، عدد خاص، شهر يور 1332.

(4) وفقاً لهوما (همايون) كاتوزيان فإنّ المقالات التي صاغ فيها خليل ملكي «نظرية القوة الثالثة» ظهرت عام 1951م وبدايات عام 1952م، في حين ظهر أول مقال لأبي القاسم شكيبنيا في عام 1950م. انظر: Katouzian, *Musaddiq and the Struggle for Power in Iran*, p. 100, p. 279.

الاجتماعية. ولكن في حين أنّ نظرية خليل ملكي سعت إلى تجنب «الأمركة» و«السفيته» عبر اعتناق الديمقراطية الاشتراكية الأوروبية، اتكأت «نظرية المدرسة الوسيطة» على الإسلام الذي رأته فيه الهوية الأكثر رسوخًا للشعب الإيراني. وفي حين أنّ كلا النظريتين تشدان التغيير وتسعيان إلى تقديم وصفة لطريق مستقلة لمصلحة البلاد تركز على الحرية والعدالة الاجتماعية، إلا أنّهما اختلفتا في مصدر إلهامهما: في حالة نظرية القوة الثالثة كان المصدر هو الممارسة الفكرية والتاريخية للأوروبيين، وفي حالة نظرية المدرسة الوسيطة كان المصدر هو التاريخ الإسلامي - الإيراني الممتد لثلاثة عشر قرنًا.

وقّرت «نظرية المدرسة الوسيطة» ولازماتها «المعسكر الوسيط» هوية ذاتية الصنع وإطارًا مرجعيًا للنشطاء الإسلاميين الشباب. هكذا غدا المناضل من الاشتراكيين المؤمنين مسلحًا بأدوات أيديولوجية وهدف معلن، ألا وهو تحقيق السلطة السياسية وإنشاء نظام اشتراكي مؤمن. ولقد منح محمد باقر رضوي هذه الأيديولوجيا توجّهًا دوليًا كانت الحركة تمتلكه فعلاً. إذًا فقد كان الاشتراكيون المؤمنون مكلفين مهمة النضال ضد المعسكرين الأيديولوجيين «الشريرين» في الشرق والغرب، داخل إيران وخارجها ضمن المعسكر الوسيط. وكلما كانت المهمة أصعب ارتفعت أهمية المشتغلين بها وتقديرهم لذاتهم.

هكذا، وبناء على أساس فلسفي ديني، حصل أعضاء الحركة على تفسير راديكالي بل شبه ماركسي للعلاقات الاجتماعية - الاقتصادية الحديثة. ومن غير المعروف درجة وعي أعضاء الحركة آنذاك بحقيقة أنّ أيديولوجيتهم تحتوي على عدد من المفاهيم الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية التي روجتها الماركسية. وعلى الرغم من العداء الذي يحمله معظم أعضاء الحركة تجاه الاتحاد السوفييتي، إلا أنّ تقييمها لعلاقات القوى الدولية ظلّت راسية على

تصوّر لينينيّ [نسبة إلى لينين] حول التعارضات المعادية بين الدول الإمبريالية والدول المقهورة. وفضلاً عن ذلك، فقد نادى عبر صحيفتها العمال والفلاحين للاتحاد وإسقاط النظام الاقتصادي «الإقطاعي - البرجوازي» الذي رأته فيه مصدر التخلف<sup>(1)</sup>. وثمة خاصية ثانية تتسم بها أغلبية أعضاء الحركة، ألا وهي قلة احترامهم للمؤسسة الدينية، وقد هزأت مردم ايران وتهكّمت رجال الدين التقليديين بسبب تقديمهم رؤية واهنة عاجزة عقيمة لمؤسسي المعتقد<sup>(2)</sup>. وقد ذهب الاشتراكيون المؤمنون إلى أنّه بدلاً من تدريس ما للأئمة من أفكار تقدمية وأفعال شجاعة وتضحيات بطولية، ما يشعل حماسة الناس للثورة ضد الوضع الراهن، يصوّر رجال الدين الإمام علي والأئمة الآخرين بصورة الجبناء الضعفاء العاجزين الذين شهدوا موتاً مخجلاً غير مشرف على يد أعدائهم<sup>(3)</sup>. كما رفضوا تصوير المؤسسة الدينية للمعتقد على أنه دين ركون واستسلام، ومخصص للطقوس وذرف الدموع. وعلى العكس من الفكر الكسروي الذي رفض الإسلام الشيعي، قدّم الاشتراكيون المؤمنون أنفسهم على أنهم الطليعة الثورية الحقيقية لإسلام شيعي تقدّمي وتحرير يهدف إلى وضع نظام اجتماعي جديد. وقد آمنوا أنّ هذا هو هدف دينهم وبطله ورمزه، الإمام علي<sup>(4)</sup>. إذاً فمن غير المفاجئ أن يُبعد الاشتراكيون المؤمنون أنفسهم بدايةً عن آية الله الكاشاني ومواقفه المعادية لمصدّق، ثم يعارضونها ويدينونها علناً<sup>(5)</sup>.

(1) مردم ايران، السنة الثانية، العدد 22، 30 فروردين 1332.

(2) نفسه، العدد 20، 22 فروردين 1332.

(3) نفسه، العدد 29، 18 خرداد 1332.

(4) نفسه.

(5) نفسه، العددان 25 و32، ارديهشت وتير 1332.

هكذا طوّر الاشتراكيون المؤمنون الأفكار التي تداولها أعضاء «مركز نشر الحقائق الإسلامية» في مشهد إلى نتيجة منطقية وراديكالية. وبالنسبة إلى العديد من الأعضاء الشباب والمتسيّسين في المركز، بدأ الانضمام إلى حركة الاشتراكيين المؤمنين خطوة راديكالية، لكنّها طبيعية. وكان علي شريعتي واحدًا من هؤلاء الذين اتخذوا هذه النقلة، وتعكس أعماله اللاحقة تأثير هذه المدرسة الفكرية فيه.

## الفصل الرابع

### شريعتي من الطفولة إلى الرشد

كان ذلك في الرابع والعشرين من تشرين الثاني/نوفمبر عام 1933م حين رُزق محمد تقي شريعتي وزوجته زهرة أميني ولدهما البكر عليًا، في منزل جدّه لأمّه بقرية كَهَك<sup>(1)</sup> التي تبعد نحو سبعين كيلومترًا من مدينة سَبزَوَار، شمال شرقي إيران. نشأ عليّ بين أخواته الثلاث طاهرة وطيبة وبتول (أفسانه) في كنف أسرة حضرية من أدنى الطبقة الوسطى. أما أمّه فكانت من أسرة بسيطة الحال، فاعتادت العيش كادحة متفانية، ورُويَ عنها التزامها الديني القويّ حتى أنّ واحدًا من أصدقاء الطفولة الذين ترددوا كثيرًا إلى منزل شريعتي لا يتذكر أنه رأى وجه والدته ولو مرة واحدة<sup>(2)</sup>. كانت زهرة أميني واحدة مثل كثير من النساء التقليديات الملتزمات، تسلّم بقضاء الله وقدره وتعيش حياتها صابرةً شاكرة<sup>(3)</sup>.

كانت والدة شريعتي هي التي تدبّر شؤون المنزل وتربّي الأطفال، في حين كان زوجها محمد تقي منشغلًا باهتماماته الدينية والسياسية أو بعمله في التدريس كسبًا للرزق. صحيحٌ أنّ زهرة أميني

(1) مخطوط غير منشور للشيخ عبدالكريم شريعتي: «د. شريعتي في مرآة مناقبه»، ص12. وقد سلّمتني سارة شريعتي مشكورةً نسخة من هذا المخطوط.

(2) مقابلة مع أكبر صفويّة في مشهد، 1995م.

(3) مخطوط غير منشور للشيخ عبدالكريم شريعتي: «د. شريعتي في مرآة مناقبه»،



لم تدرُس في مدرسة، لكنّ الذي لم تستطع أن تعلّمه أطفالها من معرفةٍ مدرسية تقليدية علّمتهم إياه بالقدوة والسلوك القويم، واستطاعت بصبرها ونشاطها أن تدير الأمور في منزلٍ كان يعاني على الدوام ظروفًا مالية صعبة. ولم تسلم زهرة من مراوغات عليّ وجدالاته، شأنه شأن من تربّيهم أمهاتهم في غياب الأب. وفي بعض الأحيان كان يبالغ في إزعاجها فتشتكي لزوجها حين يعود من عمله ليلاً<sup>(1)</sup>، غير أنّ العلاقة بين عليّ ووالدته كانت مقدودةً من حبٍ عظيم، رغم تلك المشاكسات<sup>(2)</sup>.

يتجلّى ذلك في حديث عليّ عن والدته، ذلك الحديث المشوب بقدرٍ كبير من الاحترام، بل إنه يؤكد أنّ ثمة جوانب من طبيعته وشخصيته يبدو أنه ورثها من والدته، ولذلك تُعزى إليها شخصيته «الحساسة الممزوجة بعنف وجلْدٍ ولطافة»<sup>(3)</sup>. أما الوالدُ فقد كان شريعتي يكنّ تقديرًا كبيرًا لمكانته الاجتماعية وعلمه، ويُقال إنه هو من علّمه منهج التفكير المنطقي والعلمي، وغرس فيه النزعة الأخلاقية والسياسية<sup>(4)</sup>. ولقد كان يهابُ والدَه بقدر ما كان يبجله.

وإذ وُلد عليّ شريعتي لأسرة متواضعة فقد أدرك باكراً في حياته أنّ الاستقامة والصلاح الأخلاقي هما اللذان يجلبان الاحترام والمكانة الاجتماعية، لا المال. هكذا لم تشعر أسرة شريعتي بالعار من إملاقها، بل كانت في واقع الأمر تفخر بذلك الفقر. ونظرًا إلى تواضع دخل الأسرة فقد كانت زهرة هي التي تُقبل طوعًا

(1) مقابلة مع أكبر صفوية في مشهد، 1995م.

(2) مقابلة مع علي أكبر سرجمعي في مشهد، 1995م.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج2، ص708.

(4) نفسه.

على صنوف التضحيات الشخصية، فقَبِلت حياة التقشف مكتفية بأبسط الموجود بعد أن تُطعم أولادها وزوجها ما يكفيهم، غير آبهة لملابسها وأناقته مادام أفراد أسرتها في هيئة محترمة<sup>(1)</sup>. ولم تتوان زهرة في قطع المسافات الطويلة في مشهد باحثة عن أفضل الأسعار كما توفّر في دخل الأسرة الهزيل.

ما يزال يذكر بعض زملاء شريعتي في المدرسة الابتدائية والثانوية شيئاً من ملامح فقره النسبي، وقد قال يوماً لأحد أصدقائه إنهم يتناولون «الوجبة الملكية» في مساءات الجمعة، وهو اليوم الذي يأكلون فيه اللحم مع الحساء الإيراني الشعبي أبغوشت المكوّن من لحم الضأن والبطاطا والبازلاء المجروشة وحبّات الفاصوليا وصلصة الطماطم. ويذكر أحد زملاء شريعتي الملابس البالية التي كان يرتديها في المرحلة الابتدائية، كما يذكر أصدقاؤه أيضاً أنه ووالده كانا يتناوبان على ارتداء الملابس نفسها حين كان علي في المرحلة الثانوية. وحين يتوقّف علي ورفاقه في طريق العودة من المدرسة ليشتروا شيئاً يأكلونه، كان عليّ دائماً المفلس بينهم.

### المدرسة الابتدائية

التحق علي شريعتي بالصف الأول الابتدائي في خريف 1941م، أي بعد شهر من غزو الحلفاء لإيران. كانت أسرة شريعتي قد قضت الصيف في قرية مزينان، ويذكر علي أنّ والده ترك القرية بعد أنباء الغزو وعاد إلى مشهد ليتحرى الأمر<sup>(2)</sup>. كصبيّ في بداية المرحلة الابتدائية لا بد أن يكون علي قد شاهد القوات الروسية في مشهد،

(1) مخطوط غير منشور للشيخ عبدالكريم شريعتي: «د. شريعتي في مرآة مناقبه»، ص10.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص255.

وكانت تلك أوقات عصيبة على الإيرانيين؛ إذ شحّ الخبز وأصبح الأرز وجبة الأثرياء فقط، وكانت أسرٌ كثيرة تنام دون عشاء. في هذه الفترة كان محمد تقّي شريعتي يشغل وظيفة تربوية وإدارية رفيعة كمدير للدراسات في مدرسة خاصة راقية تُسمى «ابن يمين». ولعلّ عمله في هذه المدرسة هو الذي أسفر عن التحاق علي بها، ويذكر أحد زملاء علي أنهما بدءا الدراسة في صف يقع في قبو المبنى. وفي ذلك الوقت كانت مدرسة ابن يمين تضم تلاميذ من أقليات دينية كاليهود والأرمن<sup>(1)</sup>. كان علي قد ابتلي بمرض الجرب وفقد شيئاً من شعر رأسه، ورغم أنه كان طفلاً في الابتدائية إلا أنه شعر بالخجل من مرضه وتساقط شعره، ما دفعه إلى اعتماد قبعة كي يخفي صلّعه، لكنه بمرور الوقت اكتسب ثقة كبيرة بنفسه مكّنته من أن يتندر هو نفسه على صلّعه. ويذكر بعض أصدقائه أنه حين يدخل صفّاً جديداً كان أول من يتندر على نفسه قبل أن يفكر أي شخص آخر في التندر عليه.

لم يكن علي في تلك المرحلة يخالط الأطفال الآخرين، فكان هادئاً حياً يفرض على نفسه العزلة عما يقوم به زملاؤه<sup>(2)</sup>. يقول أحد زملائه إنه لم يكن يختلط كثيراً بالآخرين ولم يكن يلعب كرة القدم التي كانت الرياضة الجماعية السائدة بين الصبيان في تلك السن<sup>(3)</sup>، وقد جاءت كتابات شريعتي نفسه تؤكد هذا الحس الانعزالي في طفولته<sup>(4)</sup>. بل حتى بين ضيوف أسرته وأصدقائها كان دائماً ما ينسحب بهدوء، وحين كان يجلس بين الضيوف كان

(1) مذكرات غير منشورة لعلامحسين دانش طلب حول علي شريعتي. وقد سلّمتني سارة شريعتي مشكورة نسخة من هذه المذكرات.

(2) مقابلة مع ممكن في باريس، 1992م.

(3) نفسه.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 6.

يغوص في أفكاره ويتحدث مع نفسه مبتسمًا تارة وعابسًا تارة أخرى<sup>(1)</sup>. لذلك كان أصدقاؤه وأقاربه يتندرون عليه كلما ضبطوه مستغرقًا في أحلام اليقظة، فيجفل عنهم في صمت<sup>(2)</sup>. في بعض الأحيان حين يسأله الناس عن شيء أو ينتظرون إجابة ما وهو منغمس في أفكاره، كان يعلق بكلام غير مترابط وغير مفهوم، بل قد يكون مضحكًا أحيانًا. أما داخل الصف فكان دائمًا ما يُطلق بصره إلى الخارج عبر النافذة<sup>(3)</sup>. هكذا إذا كان يعيش في شرنقته الخاصة، متجاهلاً العالم الموجود من حوله.

أما العطلات الصيفية فكان يقضيها في كهك أو مزينان ليزور أجداده، وكلا القرستان في طرف الصحراء، لذا كان يستمتع كثيرًا بهذه الرحلات. وقد تركت عظمة الصحراء وروعته خصوصًا في الليل أثرًا بالغًا في شريعتي في صباه، فخيالاته الشعرية وحكاياته عن صحراء «كوير» نتاجٌ للساعات الطويلة التي كان يقضيها في العزلة والتأمل أثناء زيارته الصيفية<sup>(4)</sup>. كان معظم زملائه في المدرسة يقضون الصيف في مشهد ويلتقون بعضهم بعضًا، لذا كانوا يرون في شريعتي صبيًا ريفيًا منعزلًا، ويفسر بعض أصدقائه هذه النزعة الانعزالية على أنها نتيجة لشعوره بالاغتراب في المدينة الكبيرة<sup>(5)</sup>.

لم يكن علي مهتمًا بدروسه أو متحمسًا لها كي يجدد في الدراسة، وكان يبغض المذاكرة ويحاول أن يفعل أي شيء ليتملص من فروضه المدرسية، بيد أن صرامة والده كانت تجبره على إنجاز

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) مقابلة مع ممكن في باريس، 1992م.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 245.

(5) مقابلة مع ممكن في باريس، 1992م.

الفروض على عجل في الصباح قبيل الذهاب إلى المدرسة. ولئن صحّت الصورة الشائعة في أسرة علي أنه كان يحتاج إلى ساعتين كي يجهز ملابسه ويستعد للمدرسة، فلا عجب أنه كان عادة ما يصل متأخرًا<sup>(1)</sup>. وهكذا سرعان ما أصبحت اللامبالاة وانعدام التنظيم في شخصية علي التلميذ سمة مسلما بها، رغم أنها غير مجبّدة.

كان علي كثير التغيب عن الحصص، وفي بعض الأحيان كان يذهب إلى المدرسة ثم يختبئ في مكان ما ليتجنب الحضور<sup>(2)</sup>. هذا ولم يكن من غير المعتاد أن يأتي علي إلى المدرسة بجوربين غير متناسقين أو حتى بجورب واحد، وكان معلموه دائمي الشكوى لدى والده من تكاسله وقلة اهتمامه<sup>(3)</sup>. بل إن عليًا نفسه اعترف لاحقًا بكرهه لكل ما يتعلق بالمدرسة، سواء أكان حضور الحصص أم المذاكرة أم إنجاز الفروض أم حتى الالتزام بسلوك انضباطي معيّن<sup>(4)</sup>، ويصف نفسه في هذه الفترة بأنه كان «بليدًا» و«كسولًا»<sup>(5)</sup>. تؤكد ذكريات أصدقائه في سنوات الدراسة الابتدائية والثانوية أنه لم يكن مجدّدًا أو متميزًا على الإطلاق، بل كان تلميذًا عاديًا يحصل على علامات تكفي للانتقال إلى الصف التالي<sup>(6)</sup>. وعلى الرغم من التوقعات الكثيرة الملقاة على عاتقه نظرًا إلى ما يحظى به والده المدرّس من احترام كبير في مدارس مشهد، إلا أن أداءه كان دائمًا دون المأمول.

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 7.

(2) مقابلة مع محمود دل آساي في مشهد، 1995م.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 6.

(4) نفسه، ص 76.

(5) نفسه.

(6) مقابلة مع خطيب في طهران، 1995م.

غير أنه كان شغوفًا بالقراءة، يذكر والده لحظات القلق التي تصيبه حيال صحة ابنه منذ أن كان في الصف الخامس والسادس الابتدائي؛ إذ كان علي يقرأ مع أبيه إلى وقت متأخر من الليل وأحيانًا إلى ساعات الصباح الأولى، حتى بعد أن يخلد والده إلى النوم<sup>(1)</sup>. ويقول علي إن علاقته بمكتبة والده ذات الألفي كتاب بدأت في سنواته الأولى من المدرسة الابتدائية<sup>(2)</sup>، ويتذكر كيف أنه منذ ذلك الوقت انكبّ على الكتب حتى أصبحت أعزّ أصدقائه. لذلك يبدو أنّ عليًا استبدل بالتعلّم المدرسي التعلّم المنزلي حيث كان بإمكانه أن يقرأ ما يثير اهتمامه وشغفه. ويزعم علي أنه بسبب هذا التعليم الذاتي كان متقدمًا على زملائه في الصف بمائة حصة وعلى معلميه بتسع وتسعين حصة<sup>(3)</sup>، بيد أنّ هذا لا يعني أنه كان متفوقًا على زملائه في الصف. ويذكر علي أنّ معلم الفارسية في الصف السادس (سابوري جنتي) كان يصفه بأنه «تلميذ أكثر تعليمًا من جميع معلميه، وأكثر كسلًا من جميع زملائه»<sup>(4)</sup>.

بيد أنّ ثمة روايةً أخرى عن طفولة علي تناقض تمامًا الرواية المذكورة أعلاه، فلا تشتركان إلا في قلة اهتمام علي بالمدرسة. وتعزو هذه الرواية الأخرى كره علي للمدرسة إلى شغفه بالمرح واللعب في الشارع. كصبيّ متقد النشاط في العاشرة من عمره كان طبيعيًا أن يرغب في جمع أطفال الحي كي يلعبوا ما أمكنهم من ألعاب، مثل «شرطة وحرامية» والطائرات الورقية. ويذكر علي شريعتي نفسه أنه قضى بعض الوقت يطير الطائرات الورقية ويدرب الحمام أو

(1) سعيدي، شريعتي از ديدگاه شخصيت ها، ص 92.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 325.

(3) نفسه.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 7.

يتسكع في الشوارع<sup>(1)</sup>. كان طفلاً مفعماً بالحيوية واللهو عابثاً، حتى أنه حين كان يجلس مع صبيّ مجتهد يدرسان معاً كان الجميع يشكّون في أنه يخطط ليُلهي ذلك الصبي ويغريه بالشيطنة<sup>(2)</sup>. وفقاً لهذه الرواية إذاً يبدو أنّ علياً كان أقله لبعض الوقت طفلاً عابثاً لاهياً «يُضِلُّ» الأولاد المجتهدين في الحي. ولكن كما يقول علي نفسه فقد انصرف عن طبعه العابث وأصبح مهتماً بدروسه تحت تأثير صديق طفولته الحميم (فلسفي)، وهكذا بدأت مغريات «الشرطة والحرامية» واللعب بالحمام تتلاشى شيئاً فشيئاً<sup>(3)</sup>. وفضلاً عما يقوله هو نفسه عن مرحلته العابثة، تؤكد ذكريات أصدقائه في الثانوية هذا الجانب من شخصيته، وفي حين يشير أصدقاؤه في الابتدائية إلى أنه كان طفلاً منعزلاً انطوائياً، يذكر أصدقاؤه في الثانوية عكس ذلك تماماً. يبدو إذاً أنّ ثقته بنفسه نمت شيئاً فشيئاً في تلك المرحلة.

## المدرسة الثانوية

في أيلول/سبتمبر من عام 1947م التحق علي شريعتي بمدرسة «الفردوسي» الثانوية بعد أن أنهى المرحلة الابتدائية في مدرسة «ابن يمين». في ذلك الوقت كانت في مشهد مدرستان ثانويتان للذكور، لكنّ مدرسة الفردوسي كانت تتفوق على الأخرى بمكبتها ومسرحها ومختبراتها العلمية ومرافقها الرياضية. بيد أنّ العدد كان كبيراً، فقد كان هناك نحو خمسين تلميذاً في كل صف، يجلس كل ثلاثة تلاميذ على مقعد طويل بتي اللون ذي طاولة ملحقة به. وقد التحق علي بهذه المدرسة لأنّ والده كان معلماً منتظماً ومحترماً فيها، يدرّس اللغة

(1) نفسه، ص 76 - 77.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص 78.

العربية والأدب. حريٌّ بالذكر أنّ نظام المدرسة كان يقضي بتقسيم الطلاب عند الصف السابع إلى قسمين وفقاً لأعمارهم (أو كما يقول آخرون إنّ التقسيم كان يجري وفق اللغة الأجنبية التي يختارها التلميذ، واختار علي شريعتي اللغة الفرنسية).

في هذه المرحلة الثانوية كان علي محبوباً بين زملائه الذين اعتبروه تلميذاً كسولاً لكنّه اجتماعيٌّ حُلُو المعشر. وكان معروفاً بهدوئه وحكمته وسرعة بديهته وتعليقاته الذكية الطريفة التي تكسر الصمت وتشيع الضحك بين التلاميذ، ما يُغضب المعلمين منه<sup>(1)</sup>. ويتجلى من ذكريات علي نفسه دوره الكبير في إثارة الضحك وتخطيط المقالب التي يقوم بها التلاميذ للتندر على معلميههم. ومما يُروى عن تلك المقالب الشقية إحضار فأر وإطلاقه في الصف<sup>(2)</sup>. ذات مرة حين كان علي في الصف التاسع، سأله معلّم الكيمياء (بينيش) عن فرضه المدرسي، فأجاب عليّ: «مسبوق نبودم»، وهي صيغة أدبية رفيعة بمعنى «ما بلغني نبأ ذلك»، فضحك التلاميذ بصوت عالٍ وغضب بينيش من سلوك علي فضربه<sup>(3)</sup>.

عُرف علي بين أصدقائه المقربين في المدرسة الثانوية على أنه شخص «ذوّيق» له نهم شديد بالشّمّام الفارسي (خربوزه) والتوت الذي كان يأكل منه حتى تؤلّمه معدته<sup>(4)</sup>. كان من عادة التلاميذ بعد المدرسة أن يتمشوا أو يتجمعوا فوق دراجة تقلهم إلى الحديقة الوطنية «باغ ملي»، وفي طريقهم يشترون بعض المأكولات الخفيفة التي يحبونها،

(1) مقابلة مع خطيب في طهران، 1995م، ومقابلة مع محمود دل آساي في مشهد، 1995م.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 237.

(3) مقابلة مع محمود دل آساي في مشهد، 1995م.

(4) مقابلة مع علي أكبر سرجمعي في مشهد، 1995م.



وبالتأكيد الشامام والتوت إن كان موسمهما<sup>(1)</sup>. في أغلب الحالات لم يكن علي يملك نقودًا، فيجمع أصدقاؤه ما تيسر لهم من مال ويشترون ما يكفيهم. ومنذ الصف الثامن بدأ علي يدخن السجائر، ويحرص على أن يخفي ذلك عن والده. كان يشتري سجائر «هُما» الرخيصة عديمة «الفِلتَر»، لكنّها مع ذلك كانت تستهلك مصروفه فلا يبقى منه شيئًا.

اجتاز علي الصف التاسع في مدرسة «الفروديسي»، لكنه بدلًا من مواصلة الدراسة إلى دبلوم الشهادة الثانوية اتخذ مسارًا آخر، فنزولاً على رغبة والده دخل في عام 1950م امتحان القبول في كلية المعلمين (دانشسرای مقدماتی). ويقول أكبر صفويّة - أحد أصدقاء علي المقربين في سنوات المدرسة - إنّ والد علي أراد لولده أن يتبع خطاه في سلك التعليم<sup>(2)</sup>. وإذ كان محمد تقي يدرّس اللغة العربية والدراسات الدينية في كلية المعلمين، فلا بد أنه ساهم في نقل علي إليها، أما علي نفسه فيذكر أنّ الحالة المادية المتواضعة للأسرة هي السبب الرئيس الذي دفعه إلى الالتحاق بالكلية<sup>(3)</sup>. وكانت الكلية للذكور فقط يدرس فيها الطلاب سنتين، وبها سكن داخلي<sup>(4)</sup>. وفور قبول الطالب تتكفل الحكومة بجميع مصروفات السكن الداخلي ورسوم التعليم، كما تدفع للطلاب علاوة شهرية قدرها 80 ريالاً<sup>(\*)</sup>،

(1) مقابلة مع محمود دل آسايي في مشهد، 1995م.

(2) مقابلة مع أكبر صفويّة في مشهد، 1995م.

(3) روحاني، نهضت امام خميني، ج3، ص158.

(4) المعلومات المذكورة عن كلية المعلمين مبنية على مقابلة مع أكبر صفويّة، مشهد، 1995م، ما لم يُذكر غير ذلك.

(\*) الريال الإيراني هو العملة الرسمية لإيران منذ عام 1798م، ووفقًا لأحد الباحثين فقد كانت قيمته في نهاية الأربعينيات والخمسينيات حوالي 32,5 ريالاً للدولار الأميركي. (المترجم، المصدر: Bahmani - Oskooee, Mohsen. 'History of the Rial and Foreign Exchange Policy in Iran'. *Iranian Economic Review*, 10:14

وهو مبلغ معقول في ذلك الوقت. وكان يُسمح للطلاب المقيمين في السكن الداخلي بزيارة أهلهم في العطلة الأسبوعية والعودة صباح السبت. هذا وقد كانت الكلية تفرض قوانين وأنظمة صارمة، فكان على الطلاب الاستيقاظ قبل الشروق وأداء الصلاة وبعض التمارين الرياضية ثم ترتيب أسرّتهم ودواليبهم، ثم تناول الفطور، وبعده تبدأ المحاضرات. وفيما يشبه النظام العسكري كان على الطلاب قصّ الشعر بتخفيف الجانبيين وتقصير الجانب الأعلى، والحفاظ على مظهر أنيق ومرتب.

لم يكن علي الوحيد الذي التحق بالكلية بين زملائه؛ إذ صاحبه أربعة من أصدقائه هم أكبر صفويّة، وغلّامحسين دانش طلب، ونصر الله داوودي، وكاظم رجّوي، إلى جانب زملاء دراسة آخرين من مدرسة الفردوسي. ظلّ علي في هذه الفترة معروفًا بإهماله وقلة انضباطه، ولم يكن يرتب سريره ولا دولا بملابسه. ويذكر غلامحسين دانش طلب الذي كان سريره مجاورًا لسرير علي كيف كان دائمًا يساعد عليًا ويرتب سريره حتى لا يقع في مشكلة مع المسؤولين<sup>(1)</sup>. ولكي يتمكن علي من البقاء في السرير أطول فترة ممكنة قبل الاستيقاظ، كان ينام بملابسه. وكانت هناك في الكلية جماعة للمناظرات اشترك فيها شريعتي، ثم ترشح لرئاستها، لكنه لم ينجح، كما شارك في أنشطة ثقافية ومسرحية ينظمها الطلاب مرة أو مرتين في الشهر.

من شقاوات علي في هذه الفترة أنه كان «يغزو» دواليب الطلاب الآخرين ويستولي على مخزونهم من المكسرات والفواكه المجففة<sup>(2)</sup>،

(1) مخطوط غير منشور لدانش طلب عن علي شريعتي.

(2) مقابلة مع أكبر صفويّة في مشهد، 1995م.

وفي الساعات الثلاث المخصصة للدراسة الإلزامية مساءً كان يرفض المذاكرة ويثير الفوضى في المكان لإلهاء زملائه عن المذاكرة<sup>(1)</sup>. بيد أنهم كانوا يستمتعون كثيراً بالنكات والنوادر التي يطلقها من حين إلى آخر، وسرعان ما كانوا يتحلقون حوله في فترات الراحة<sup>(2)</sup>، وكثيراً ما كانت تلك النكات تستهدف (بهادر زاده) مدير المدرسة الداخلية ومدرس اللياقة البدنية، إذ كان علي يُعرض عن سائر أنواع الرياضة منذ المرحلة الابتدائية، ودائم التهكم بفكرة التربية البدنية فيبحث عن أية طريقة للتوصل منها<sup>(3)</sup>، ما جعل بهادر زاده يضايقه كثيراً بسبب نقص همته، فيُلقي شريعتي سيلاً من النكات عليه تنتشر في الكلية بأكملها<sup>(4)</sup>. كان علي «خفيف الدم»، ويذكر صديقه دانش طلب أنه ذات يوم في ملعب الكرة بدأ علي يقذفه بأحجار، فسأله دانش طلب وهو يتفادى الأحجار بضحك لماذا يفعل ذلك، فأجاب: «إنما هي مساعدات اقتصادية من دول متقدمة إلى دول متخلفة»<sup>(5)</sup>.

في هذه الفترة تحديداً بدأ انخراط علي في السياسة، وسرعان ما غدا شخصاً مؤثراً بين أنصار محمد مصدق في الكلية<sup>(6)</sup>. وإذ كانت الميول السياسية للطلاب انعكاساً للمجتمع الإيراني في ذلك الوقت فقد كان من الطبيعي أن تتكرر المجادلات والنزاعات السياسية في هذا المجتمع المصغّر. كان الطلاب المؤيدون لحزب توده على قلتهم يحظون بدعم من بعض المدرسين المناصرين لتوده، وأغلبهم من

(1) نفسه.

(2) مقابلة مع خطيب في طهران، 1995م.

(3) مقابلة مع محمود دل آساي في مشهد، 1995م.

(4) مقابلة مع خطيب في طهران، 1995م.

(5) مخطوط غير منشور لدانش طلب عن علي شريعتي.

(6) نفسه.

مدرّسي الرياضيات. أما الطلاب المصدّقون (وكانوا يطلقون على أنفسهم اسم دانش آموزان ملي، أي الطلاب القوميّين) الذين يفتقرون إلى التنظيم والقيادة فقد كانوا دائماً ما يتصادمون مع المرّيين التودويّين<sup>(\*)</sup> المنظّمين. وقد كان المدرسون التودويّون يحاولون نشر مواقفهم الأيديولوجية في داخل الصف، فيتصدى علي شريعتي لخطابهم المناهض لمصدّق وللدين، وقد وصل الأمر ذات مرة إلى مشادة كلامية بين علي ومدرس تودويّ انتهت بتوجيه إهانة إلى علي، ما جعل معظم الطلاب يغادرون قاعة الدرس ويقاطعون ذلك المدرس<sup>(1)</sup>. هكذا استمرت الحال بين الطرفين (المصدّق والتودويّ) ما بين مناظرات وجدالات ومحاولات إقناع أو تخويف.

ذات صباح في ربيع 1952م دخل علي السكن، وكالعادة كانت هناك مجموعة من الطلاب التودويّين يجلسون على أحد الأسرّة يتجادبون أطراف الحديث، فقال لهم علي مازحاً: «أي مصيبة تدبّرون هذه المرة؟»<sup>(2)</sup>، فوجدوا في تعليقه الساخر ذريعة مناسبة، فضربه طالب اسمه دلشاد على رأسه بعصا قصب سكر، ولقّنه الآخرون ضرباً مبرحاً ثم تركوه دامياً متألماً. أُصيب المصدّقون بصدمة وهلع لما جرى لصديقهم، فقرروا الانتقام له. وهكذا، تجمّع عدد كبير من المصدّقين خارج الكلية وهاجموا الطلاب المعتدين وأوسعوهم ضرباً، لدرجة أن نُقل أحد التودويّين إلى المستشفى. نتيجة لذلك تقدم المصابون بشكوى رسمية قضى بسببها بعض أصدقاء علي يومين في

(\*) ساعتمد هنا هذه النسبة إلى حزب توده، بدلاً من الاضطرار إلى تكرار «مريدي/أنصار حزب توده». (المترجم).

(1) نفسه.

(2) من محاضرات التحقيقات مع شريعتي، في: روحاني، نهضت امام خميني،

السجن<sup>(1)</sup>. اقتنع الأستاذ آموزگار بأنّ علياً هو المتسبب بالمشكلة التي أدت إلى هذا العنف السياسي، فصنعه علي خذّه، فعَبَس شريعتي وتولّى إلى والده<sup>(2)</sup>.

تخرّج علي في كلية المعلمين عام 1952م، واستلم في خريف السنة نفسها وظيفة من وزارة التعليم في مدرسة «كتاب پور» الابتدائية في أحمد آباد يدرّس جميع المواد لجميع الصفوف. ورغم أنّ المسافة إلى مشهد لم تكن بعيدة، إلا أنه لم تكن ثمة حافلات منتظمة إليها من أحمد آباد، لذا قرر علي أن يشتري دراجة هوائية. ولأنه كان المعلم الأساسي للقرية كان عليه أن يقضي اليوم بأكمله في المدرسة، فأصابته تلك الساعات الطوال والمواد المتكررة بالملل والتعب، وأصبح يشعر بأنه مسجون في بيئة خانقة. وقد عبّر عن استيائه من هذا المأزق الذي وقع فيه حين نسخ قصيدة للشاعر مهدي حميدي عنوانها «محنة أن تكون معلماً» وأرسلها إلى صديقه محمود دل آساي بتاريخ 23 نيسان/إبريل. وكتب فوق القصيدة يقول: «أهدي إليك هذه القصيدة لأنّ الأحداث العاصفة ساقطت قدرتي إلى تلاميذ مدرسة ابتدائية، وحبستني عجلة الزمن في ركن الصفوف الدراسية»<sup>(3)</sup>.

في مدرسة «كتاب پور» أقام علي صداقة مع حارس المدرسة الذي شعر بأنه مقرب جداً منه لدرجة التدخل في بعض حصصه حين يشعر أنه يعرف شيئاً عن الموضوع. ويذكر شريعتي أنه ذات يوم وبينما كان يشرح درساً للتلاميذ عن فوائد البقر، دخل الحارس وقاطع

(1) مخطوط غير منشور لدانش طلب عن علي شريعتي.

(2) مقابلة مع أكبر صفوية في مشهد، 1995م.

(3) في مختارات غير منشورة أعدها علي شريعتي المزيناني، ومهداة إلى محمود دل آساي. ولقد سمح لي دل آساي مشكوراً بالاطلاع عليها وتدوين الملاحظات.

الحصة وراح يروي قصة بقرته ويسرد الفوائد القيّمة التي تقدمها له<sup>(1)</sup>. لكي يكسر شريعتي روتين حياته كمعلم في قرية صغيرة، كان يدعو أصدقاءه القدامى للغداء الذي يطبخه الحارس، وما يزال محمود دل آسايي وعلي أكبر سرجمعي يذكّران إلى اليوم أكلة الآبغوشت التي كانوا يتناولونها معاً<sup>(2)</sup>.

وإذ التحق علي بكلية المعلمين فإنه لم يُنه دبلوم الثانوية، لذلك بدأ يستعد للامتحانات النهائية أثناء عمله في مدرسة «كتاب پور». وفي حزيران/يونيو عام 1954م اجتاز الامتحانات الشفوية والتحريرية لدبلوم الثانوية الأدبي بمعدّل 13,39 من 20<sup>(3)</sup>.

منذ المدرسة الثانوية وحتى الجامعة ظل علي محبوباً بين أصدقائه، ليس بوصفه مثقفاً بالضرورة، بل كشخص حلّو المعشر<sup>(4)</sup> صادق محبوب قلبه خلّو من أي نوع من الحقد. لذا كان دوماً مركز الاهتمام بين رفاقه سواء في الرحلات الرسمية كالتي نظمتها كلية المعلمين إلى رامسر في نيسان/إبريل 1952م، أو في النزّهات العادية، ويقال إنّ شعبيته تلك أثارت بعض الحسد.

بعد انقلاب 1953 ضد حكومة مصدّق، كان علي وأصدقاؤه المقربون يخرجون في نزّهات أيام الجمعة لتناول الغداء، وفي رحلات حول مشهد في صيفي 1953م و1954م. ومن الأماكن الأثيرة لديهم منطقة خلّابة على سفح الجبل عند النهر، حيث يقسمون المهام بينهم

(1) مقابلة مع محمود دل آسايي في مشهد، 1995م.

(2) مقابلة مع علي أكبر سرجمعي في مشهد، 1995م، ومقابلة مع محمود دل آسايي في مشهد، 1995م.

(3) زوّدتني سارة شريعتي مشكورة نسخة من الشهادة الرسمية التي تبين علامات علي شريعتي في دبلوم الثانوية.

(4) مقابلة مع محمود دل آسايي في مشهد، 1995م.

من الطبخ إلى غسل الأطباق. وفي كل يوم كان ينقسم أربعة أشخاص إلى مجموعتين مسؤولتين عن خدمة الآخرين، كي يستطيع هؤلاء الاستمتاع بوقتهم. وحين جاء دور مجموعة علي شريعتي في الطبخ راوغ مازحاً وورّط صديقاً آخر بدلاً منه، فحاول صديقه فخر الدين حجازي (الذي جاء إلى مشهد بعد الانقلاب) أن يستخدم حيلة علي بالتملص من مسؤولية الطبخ، بيد أنّ ما كان يُتاح لعلي لم يكن يُتاح لغيره. فبمجرد أن انتهى بديل علي من إعداد الغداء قرّر الشباب أن يعاقبوا حجازي، وهكذا لقّوه بسجادة وربطوه في شجرة كي يراقب الآخرين وهم يأكلون<sup>(1)</sup>. ورغم هذه الشقاوات إلا أنّ الدليل الذي يقدمه أصدقاء علي في ذلك الوقت يبيّن أنّ شخصيته كانت أبعد ما تكون عن بغض الآخرين.

### عليّ الطفلُ الراشد

علي ما قيل أعلاه، إلا أنّ ثمة جانباً آخر من شخصية شريعتي. فقد أشار هو نفسه إلى أنه كان دائماً يشعر بكونه أخاً أصغر لوالده، وأخاً أكبر لجميع رفاقه، لذلك لم يتنعم قط باللحظات الطفولية العابثة التي كانت لأقرانه<sup>(2)</sup>. وفي حديثه عن فترة مراهقته وشبابه يقدم لنا علي شريعتي صورة يسودها شيء من «اليأس» و«الوجد». أما اليأس فيعزوه شريعتي إلى الدراسات الفلسفية، وأما الوجد فجاء نتيجة لانخراطه في التصوّف<sup>(3)</sup>. وكانت هذه العزلة الاجتماعية بالنسبة إليه نتيجة لدور «الناصح» الذي كان مُلزماً به لتقديم أجوبة وتفسيرات حين يحار

(1) مقابلة مع علي أكبر سرجمعي في مشهد، 1995م، ومقابلة مع محمود دل آسايي في مشهد، 1995م.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 53.

(3) نفسه، ص 9.

الآخرون في «المشكلات العلمية والفلسفية والدينية والسياسية والأدبية»<sup>(1)</sup>. يقول شريعتي: «دفعتنني ظروفٌ معيشتي، وتعليمي، وأفكاري، وبالأخص روعي، إلى أن أشيخَ باكراً في طفولتي»<sup>(2)</sup>. ولا بدّ أن هذا الإحساس باليأس والوجد في المرحلة الثانوية ظلّ في دواخله فقط، إذ إنّ محيّه كان دوماً غامراً بالمرح.

مع السنوات غدا الحسّ بالأسى والقلق والكآبة المفروضة ذاتياً ملمحاً مهماً في شخصيته، إذ يذكر شريعتي أنه منذ سنّ السابعة عشرة كان يشعر بأنه سجين<sup>(3)</sup>. كانت الحياة على الأرض سجنًا له، فاشتاق إلى أن ينهي عذابات انفصاله عن الله بـ«تجاوز الجدار إلى الجانب الآخر»<sup>(4)</sup>. وبدا في بعض الأوقات أنه كان يستمرئ حالته هذه، ويرحب بها لاقتناعه أنّ العذاب كان الثمرة الطبيعية لمعرفة جوانية ونور جواني لا يحصل عليهما إلا قلةً مختارة. ولأنه كان يملك تلك المعرفة الجوانية فقد كان مقدرًا عليه أن يتحمل وِزر أوجاع الآخرين. كان شريعتي يؤمن أنه لم يولد كي يعيش حياة «هائئة راضية»<sup>(5)</sup>، بل كان مقدورًا عليه أن يكون شهيدًا. على هذا المنوال إذا أشار شريعتي إلى المسيح (رمز الشهادة) بوصفه أخاه<sup>(6)</sup>.

ربط شريعتي بين العذاب والألم والوعي والمسؤولية، وبين السلوك العايب والجهل والاستهتار. وقد يفسّر هذا الربط قلة ذكره للأيام العابثة في صباه، مقارنةً بذكرياته عن معاناته. بل إنه قد بلغ به

(1) نفسه، ص 53.

(2) نفسه.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 2، ص 1018.

(4) نفسه، ص 1076.

(5) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 70.

(6) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 2، ص 940.



الأمر أن يهاجم أولئك الذين يتمتعون بأبسط المباحح الدنيوية، فخلف كل بهجة، وكل ضحكة، وكل تعبير عن المتعة والسعادة كان يشعر بـ«موجة من الحماسة الذميمة الوضيعة»<sup>(1)</sup>. هكذا في انزوائه تحت حمل هذه الأسئلة والحيريات والمشكلات الوجودية التي تحيط به كتب كثيرًا عن «معاناة الوجود»، وهي صفةٌ غدت ملمحًا أساسيًا من حياته، إن لم تكن سببها<sup>(2)</sup>.

في وقت لاحق تجسّدت علاقة شريعتي القوية بالمعاناة في عدد من الأشكال الأخرى. فمثلًا يروي كيف أنه في أوج نشاطه السياسي كان يفكر في تحقير نفسه وإذلالها في عيون العامة<sup>(3)</sup>، سالكًا خطى الطريقة الملامتيّة (انظر أدناه). وقد كتب شريعتي حكايات كثيرة متخيلة عن مسلكه السياسي الشائن واتهم نفسه بالضلوع في «تآمر [سرّي] مع النظام»، وبأنه ليس إلا شخصًا طموحًا غير أخلاقي لا هدف له إلا الثروة والشهرة<sup>(4)</sup>. ورغم أنه فكّر وكتب كثيرًا بهذه النزعة اللوامية إلا أنه أحرق ما كتبه لاحقًا<sup>(5)</sup>. أما الملامتيّة فهي طريقة صوفية يسعى مريدوها إلى إثارة استنكار الناس بأن يجترحوا في العلن ما يُشينهم، ويتعبّدون في السرّ بما يرضي ضمائرهم، كما كانوا يحبون أن يصبحوا هدفًا للتحقير والإذلال والعقاب. على هذا المنوال يمكننا فهم رغبة شريعتي في أن يجلب العار السياسي لنفسه على أنه نوع من استدعاء الخزي والألم والمعاناة، إذ كان يعتقد أنّ هذه المشاعر السلبية ستقوّي من عزمته وترفع همّته. وفي مرحلة من حياته حين

(1) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 76.

(2) نفسه، ص 80 - 81.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 481.

(4) نفسه.

(5) نفسه، ص 483.

رأى «تشاؤم الجيل الشاب وغضبه عليه [أي شريعتي]» كتب يقول: «ياه ما أسعد الملامتين بطريقتهم»<sup>(1)</sup>. لاحقاً، كان علي يفكر في كلام صديق مقرب يعمل طبيباً نفسياً قال له إنه ووالده يعانيان نوعاً من المازوخية<sup>(\*)</sup><sup>(2)</sup>.

### أمزجة متضاربة

يقدم علي شريعتي في ما كتبه عن حياته في المدرسة الابتدائية إلى نهاية الثانوية صورتين متعارضتين تماماً لشخصيته، وهذا الازدواج يجد بعض السند في ما يرويهِ أصدقاؤه ومعارفه عنه. هناك إذاً عليان اثنان، أحدهما ذاتي والآخر اجتماعي، أحدهما متأمل متفلسف يقضي الساعات يتفكر في سطر لموريس ماترلينك<sup>(\*\*)</sup>، والآخر فتى مشاغب ينتهز أية فرصة لإثارة الفوضى والضحك في الصف<sup>(3)</sup>. وإن سلّمنا بصحة هاتين الروايتين المتعارضتين عن شريعتي (كما قدّمها هو نفسه) ولو جزئياً، فينبغي لنا التوليف بينهما، وهذا ممكن بطريقتين.

أما الأولى فهي بإجراء تسلسل زمني لسلوكه، إذ يمكننا تبين بعض التحولات العلنية في سلوك علي بين المرحلة الابتدائية

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 2، ص 689.

(\*) المازوخية اضطراب نفسي يجعل صاحبه يتلذذ بالألم والاضطهاد الواقع عليه، ويُنسب الاسم إلى الكاتب النمساوي ليوبولد مازوخ الذي كتب رواية شهيرة كانت لشخصها تلك الأعراض. (المترجم).

(2) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 467.

(\*\*) موريس ماترلينك (1862 - 1949م): كاتب مسرحي وشاعر بلجيكي من تيار الرمزية في الأدب، حاصل على جائزة نوبل في الأدب عام 1911م. من أشهر مسرحياته الأعمى والداخل والظائر الأزرق ومريم المجدلية وعُرف بتركيزه على قيمة الموت والوجود، كما أصدر كتباً عن الحيوانات والطبيعة مثل حياة النحل وذكاء الأزهار وحياة الأرضة وحياة النمل وغيرها. (المترجم).

(3) نفسه، ص 7.

والثانوية، فقد كان في الابتدائية هادئًا انطوائيًا خجولًا، سواء في السر أو العلن، أما في المرحلة الثانوية فقد اكتسب (أقله في العلن) سمعة مختلفة نتيجة لخبقة ظله وتعليقاته الطريفة الذكية. ويلاحظ من كتابات شريعتي تأكيد على شعوره بالإحباط والأسى في هذه الفترة من حياته، وهذا قد يكون مزاجه الداخلي الذي كان يشعر به، أما صورة الفتى المرح التي تتجلى من حديث أصدقائه فتعكس المزاج الخارجي الذي ظهر به. وقد كان لعلي نفسه دور كبير في الصورة التي رسمها أصدقاؤه عنه على أن حياته كانت محض شقاوة وعبث<sup>(1)</sup>، ويبدو أنه تعمّد أن يحتفظ لنفسه بأفكاره وتأملاته العميقة.

وأما الطريقة الثانية فهي القول بتعايش الجانبين المتناقضين وتصارعهما في الوقت نفسه، ما أفضى إلى أمزجة ونزوات مختلفة في شخصية علي. ويبدو أن شريعتي كان متعايشًا مع اليأس والأسى اللذين كانا في الوقت نفسه بمثابة المولّد لتأملاته الفكرية. وعلى الرغم من أنه خطأً المرح العايب وتمنى لو أنه قمعه في نفسه، إلا أنه استمرّاه واستمتع به كما يبدو. وربما مثل له هذا المرح مهربًا من عالمه الداخلي الثقيل، وصلةً مفيدة بالعالم الخارجي. لقد فرضت عليه دراساته الأولى وتفلسفه في وقت لاحق حسًا من الجدّية العقلية والكتابة، وكبّر قبل أوانه ونضح جرّاء بحثه عن إجابة عن كل الأسئلة المحيرة التي أثارها قراءته، بيد أن النوازع الطبيعية لمن هم في سنّه وطبيعته جعلت منه شخصًا مَرِحًا. ولعلنا نجد في أزمت الهوية والشخصية التي يشير إليها شريعتي في الفترة من 1947م إلى 1950م ما يشير إلى تعارض داخلي ألمّ به طوال حياته<sup>(2)</sup>. ولقد كتب عليّ

(1) مقابلة مع محمود دل آساي في مشهد، 1995م.

(2) شريعتي، مجموعة آثار 34، ص293؛ شريعتي، مجموعة آثار 1، ص99.

في وقت لاحق عن «ذواته» المتصارعة، وكان دائماً ما يطرح سؤال «من أنا؟»، وهو سؤال أكسبه قوة وحيوية تعينه على البحث عن جواب صحيح.

هكذا إذا اعتاد علي العيش بنمطين سلوكيين مختلفين؛ فعليّ الاجتماعي ذو الروح العابثة أخفى عن أقرب رفاقه علياً المتأمل والحساس والمفكر الرومنسي. ويبدو أنه لم يكن ثمة شخص مقرب بدرجة تسمح له بالدخول إلى عالم شريعتي الخاص المليء بالتفكير والأسئلة العميقة. ولم تنكشف قدراته الفكرية وحساسيته الرومنسية لأصدقائه إلا في وقت لاحق مع نشاطه السياسي ثم كتاباته السياسية والشعرية في الصحف.

### عليّ وكتبه

أشار علي شريعتي غير مرة إلى تأثير بعض الكتب في تشكّل عقله وأفكاره في فترات مختلفة من حياته، وقد مرّت قائمة قراءاته بتحوّل جذري مع انتقاله إلى المرحلة الثانوية. يذكّر أنه في الابتدائية كان يقرأ أنواعاً مختلفة من الكتب تراوح ما بين الترجمة الفارسية لرواية البؤساء لفكتور هوغو إلى أعداد مختلفة من الترجمة الفارسية للسلسلة الفرنسية الشهيرة «ماذا أعرف؟ - Que sais-je؟». ضمن هذه السلسلة قرأ علي شريعتي الأعداد التي تحدثت عن **القيتامينات وتاريخ السينما** بترجمة حسن سفري، و**فلسفات عظيمة** بترجمة أحمد آرام. كان فضول شريعتي واسعاً، ويذكر أنه قرأ روائع الأعمال مثل رواية **زن مست** (المرأة المخمورة)<sup>(1)(\*)</sup>.

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 8 و 187.

(\*) رواية فارسية من تأليف قاسم لارين. (المترجم).

أما المرحلة الثانوية فقد تقاطعت مع دخوله عالم الفلسفة ثم التصوّف، ومنحته طريقًا أكثر تحديدًا في قراءاته. فما بين عام 1947م حين التحق بالمدرسة الثانوية ومغادرته إلى باريس عام 1959م انقسمت قراءاته إلى أربعة مجالات رئيسة: القراءات الفلسفية، وكتب التصوّف التي تبعت فترة من الاكثاب الناجم عن القراءات الفلسفية، والقراءات السياسية التي بدأت نحو عام 1950م مع حركة تأميم النفط، والأدب والشعر على نحو خاص، وهو شغفه الحقيقي الذي خصص له ربما أكثر الوقت. ورغم أنّ هذه المجالات الأربعة قد تداخلت في بعض الفترات إلا أنّ اهتمام شريعتي بالسياسة في الخمسينيات تفوّق على حماسه للكتب الفلسفية والصوفية. أما ظمؤه وعشقه للشعر فبقي متقدّمًا طوال تلك الفترة.

وأما أول كاتب يبدو أنه ترك أثرًا عميقًا في نفس شريعتي منذ السنة الأولى في الثانوية فهو الكاتب والشاعر الرمزي البلجيكي موريس ماترلينك، ويقول شريعتي إنّ ماترلينك هو الذي حتّه على التفكير في الحقائق القابعة خلف الوقائع التي نبصرها، ويردّ له الفضل في تبصرته بعالم أبعد من المظاهر الواضحة. ويُروى عن شريعتي أنّ نظامه العقلي التأملي بدأ يشتغل بعد تفكّره في جملة لماترلينك يقول فيها: «حين نطفئ الشمعة، ترى أين تذهب شُعلتها؟»<sup>(1)</sup>. بذلك يمكن اعتبار ماترلينك واحدًا من أوائل أساتذة شريعتي الروحيين<sup>(2)</sup>. أما القضايا الرئيسية التي تناولها ماترلينك في كتاباته فهي هواجس الموت وتبجيل الحب الروحي، وتفوّق الروح، ومزاجه العميق للروحانية، لذلك يمكن ردّ انشغال شريعتي بهذه القضايا طوال حياته إلى تأثير ماترلينك.

(1) نفسه، ص 187.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 1، ص 99.

في عام 1954م نشر شريعتي مقالاً عن ماترلينك في صحيفة خراسان وأثنى على طرحه لبعض الأسئلة الجوهرية فيما يتعلق بسبب الحياة والغرض من خلقها. وكتب يقول إنّ معظم الناس انصرفوا عن هذه الأسئلة وانكبوا على شؤون حياتهم، ورضي بعضهم بجواب جاهز، لكنّ قليلاً منهم فقط مثل ماترلينك سعوا إلى البحث عن الحقيقة<sup>(1)</sup>. لا بدّ أن ماترلينك كان بالنسبة إلى شريعتي عرفانياً<sup>(\*)</sup>

(1) خراسان، العدد 1668، 25 فروردين 1334. ونُشرت مع المقال صورة لماترلينك من رسم شريعتي.

(\*) يعرف المفكر عبدالوهاب المسيري الغنوصية بأنها «من الكلمة اليونانية (غنوصيس) ومعناها (علم) أو (معرفة) أو (حكمة) أو (عرفان). وفي التراث العربي الإسلامي، تُستخدم كلمة (عرفان) عند المتصوفين لتدل على نوع أسمى من المعرفة يُلقَى في القلب في صورة (كشف) أو (إلهام). و(العرفان)، حسب تعريف المؤرخين له، هو العلم بأسرار الحقائق الدينية والخصائص الإلهية... وهو (من وجهة نظر صاحب العرفان) أرقى من العلم الذي يحصل لعامة المؤمنين البسطاء أو لأهل الظاهر من العلم الديني الذين يعتمدون النظر العقلي، و(العرفاني) هو الذي لا يقنع بظاهر الحقيقة الدينية بل يغوص في باطنها لمعرفة أسرارها. وهي معرفة تقوم على تعميق الحياة الروحية واعتماد الحكمة في السلوك وهو ما يمنح القدرة على استعمال القوى التي هي من ميدان الإرادة (ومن ثم تصبح الإرادة بديلاً للعقل). فالمعرفة هنا لا تعني العلم، أي اكتساب معارف، بل بذل مجهود متواصل من أجل التطهير والتخلص من الأدران والتوصل إلى الصيغة الغنوصية اللازمة لرحلة العودة للاندماج من جديد في العالم الإلهي الذي جاء منه الإنسان. والغنوصية ترى أن ثمة جوهرًا واحدًا يجمع بين كل الديانات ولذا لا تقدم نفسها كديانة جديدة، بل كباطن للشريعة القائمة، ومهمة الغنوص الكشف عن المغزى العميق للعقيدة (ولكل العقائد) التي ينتمي إليها الغنوصي بواسطة معرفة باطنية وكاملة لأموال الدين. ويتم التمييز بين الغنوصية كموقف من العالم (غنوص عملي) والغنوصية كنظرية لتفسير الكون (غنوص نظري) ولكنهما بطبيعة الحال مرتبطان تمام الارتباط، وخصوصًا أن الغنوص النظري نفسه ذو توجّه عملي، فالعرفان يتم التوصل إليه من خلال طقوس وشعائر محددة» (عبدالوهاب المسيري، الغنوصية: تعريف، موقع عبدالوهاب المسيري:

<http://www.elmessiri.com/encyclopedia/JEWISH/ENCYCLOPID/MG5/GZ1/BA3/MD1/M0156.HTM>).

أوروبياً، إذ ذكر إشارة ماترلينك إلى المعتقد الصوفي بأنّ البشر دائمو الارتباط بالله قبل الموت وبعده. وربما لم يعرف شريعتي عن كتاب ماترلينك **الحكمة والقدر** في أخلاقيات التصوّف، بما أنه لم يذكره، لكن من الواضح أنه أدرك تصوّف الرجل في ما قرأ له من كتابات أخرى. ويذكر علي أنه بعد فترة من التفلسف (المرتکز أساساً على أعمال ماترلينك) تحوّل إلى التصوّف، ومن سخرية القدر أنّ شخصاً غربياً هو من أشعل جذوة التصوف العميق (رغم تأرجحه) لدى شريعتي.

وفي سلسلة من الكتب حول النحل والأرضة والنمل والعناكب جمع ماترلينك بين التاريخ الطبيعي والفلسفة، وقد شكّل أسلوبه الشعري الرمزي والباطني مع المحتوى العلمي المادة الخام التي كان شريعتي يتفكر فيها ويتأمل. قرأ علي الترجمات الفارسية لكتب **حياة النحل وحياة الأرضة وحياة النملة والعنكبوت الزجاجي**<sup>(1)</sup>، ولا يخجل من الاعتراف بأنه كان في بعض الأوقات يقرأ ما كان أكبر من قدرته على الاستيعاب، ما أحبطه إلى درجة التفكير في الانتحار<sup>(2)</sup>. وفي نصّ نثري بالغ الرومنسية في مديح الموت بعنوان «بگذار بميرم» (دعوني أموت) كتب يقول «دعوني أموت، لعلّي بين ذراعي الخلود وفي صحراء الفناء أنجو من لوعتي وألمي الذي لا أجرؤ على البوح به»<sup>(3)</sup>. وإلى جانب ماترلينك قرأ شريعتي في هذه الفترة أيضاً أعمال الفيلسوف الألماني شوپنهاور والأديبين فرانز كافكا وأناطول فرانس<sup>(4)</sup>. ويبدو أنّ عداء أناطول فرانس للنظام البرجوازي وإيمانه العميق بالعدالة

(1) شريعتي، **مجموعه آثار** 33، ج 1، ص 8.

(2) شريعتي، **مجموعه آثار** 34، ص 293.

(3) خراسان، العدد 1707، 12 خرداد 1334.

(4) شريعتي، **مجموعه آثار** 30، ص 69، شريعتي، **مجموعه آثار** 33، ج 1، ص 8.

الاجتماعية وحرية الضمير وتعاطفه مع الاشتراكية ترك أثراً في نفس شريعتي في شبابه.

أما توجهه إلى الكتابات الصوفية فقد كان نتيجة للحيرة الفلسفية والذهنية، والأزمة التي أثمرتها الفترة الأولى من دراساته الجادة. ويذكر شريعتي أنه في المرحلة الثانوية قرأ وجمع أقوال الصوفيين الكبار كالحلاج والجنيد [البغدادى] والقاضي أبي يوسف ومحمود الشبستري وأبي القاسم القشيري وأبي سعيد (أبو الخير) وأبي يزيد البسطامي<sup>(1)</sup>. كما يذكر أحد أصدقائه أنّ شريعتي حين التحق بجامعة الفردوسي في مشهد كان قد قرأ أعمال الصوفيين الكبار مثل عين القضاة الهمداني وجلال الدين الرومي وكتاب تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار<sup>(2)</sup>. ويذكر شريعتي نفسه كيف أنّ قراءته للكتب الصوفية بعثت في نفسه الرضا<sup>(3)</sup>، وفي ليلة شتوية باردة حين ألمّت به نوازع الشكّ والحيرة وكانت فكرة الانتحار تراوده وهو يراقب المنظر الرومنسي الجميل في اصطخر گوهسنكي في مشهد، وجد شريعتي بعض العزاء ومعنى للحياة في كتاب مثنوى لجلال الدين الرومي، ذلك المخزون الروحي الخالد للفلسفة الشرقية. في تلك الليلة تحديداً وحين كان يغربل جميع الأفكار المتسارعة في رأسه، كانت كلمات مولانا جلال الدين الرومي هي التي أنقذته من إيذاء نفسه.

وبينما كان علي منكباً على كتبه الصوفية الذاهبة بالصواب، يعيش هائماً في سماوات بعيدة، إذا بـ«إعصار مفاجئ» يهزه من «مقعد عزلته

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 8.

(2) مقابلة مع يد الله قرابي في طهران، 1994م.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 9.



الهادئ»<sup>(1)</sup>. ولم يكن ذلك الإعصار سوى الحركة القومية التي قادها محمد مصدّق، فدفعت شريعتي إلى طيّ الكتب الفلسفية والصوفية والانتقال إلى قراءات أخرى. وإذ كان أصدقاؤه يلجؤون إليه باحثين عن الأجوبة فقد أخذ شريعتي يقرأ في السياسة، ويذكر أنهم ظلوا يسألونه السؤال المعتاد: «ما العمل؟». وكما يجيب عن أسئلتهم كان عليه أن يقرأ أي شيء تقع يده عليه من كتابات فلاديمير لينين ونيكولاي تشرنيشفسكي وفيودور دوستويفسكي وجان جوريس<sup>(\*)</sup>(2). وقد ساعدته خلفيته حول تاريخ الفكر الغربي إلى جانب قراءته المستقلة لأناتول فرانس في المرحلة الثانوية. وبالنظر إلى كتابات شريعتي في الفترة 1950 - 1954م يتبيّن أنه كان يقرأ أيضًا عددًا كبيرًا من الصحف والمراجعات التي تنشرها توجّهات وأحزاب وجمعيات متنوعة في إيران، ويوجد أثر لعدد من تلك الكتابات في بعض أعماله المهمّة مثل «اسلام مكتب واسطه» (المدرسة الإسلامية الوسيطة).

(1) نفسه.

(\*) نيكولاي تشرنيشفسكي (1828 - 1889م): كاتب وناشط سياسي روسي ذو أفكار ديمقراطية اشتراكية ترك تأثيرًا كبيرًا في المثقفين الروس الشباب عبر كتابه الشهير **ما العمل؟**. اعتقل عام 1862م ثم نُفي إلى سيبيريا. فلاديمير لينين (1870 - 1924م): مؤسس الحزب الشيوعي الروسي وقائد الثورة البلشفية (1917م) ومؤسس الدولة السوفييتية وأول قائد لها. ترك تأثيرًا هائلًا في الحركات الثورية في العالم عبر فلسفته المسماة الماركسية - اللينينية. فيودور دوستويفسكي (1821 - 1881م): الروائي الروسي الشهير الذي تركت رواياته تأثيرًا كبيرًا في علم النفس والفلسفة الوجودية والنقد الأدبي. **جان جوريس** (1859 - 1914م): قائد اشتراكي فرنسي استطاع توحيد عدة جماعات اشتراكية في حزب اشتراكي واحد، اغتاله شاب متطرّف قوميّ عام 1914م بسبب مناهضته لخيار الحرب مع ألمانيا. **أناتول فرانس** (1844 - 1924م): كاتب وناقد فرنسي حاصل على جائزة نوبل في الآداب عام 1921م. (المترجم، عن الموسوعة البريطانية).

(2) نفسه، ص54.

هذا ولا بد أنه قرأ أيضًا ما توفّر عليه من كتابات إسلامية ذات توجّه اجتماعي - سياسي . وبما أنّ محمد تقي شريعتي كان مهتمًا بخطب الإمام علي فمن المنطقي افتراض أنّ عليًا كان ملهمًا بها . وإذ كان محمد تقي أستاذًا في التفاسير القرآنية، ونظرًا إلى علاقته القوية بابنه، فمن المنطقي أيضًا أن يكون علي ملهمًا بالقرآن وتفسيراته الاجتماعية - السياسية في سنّ مبكرة نسبيًا . حريّ بالذكر أنّ عليًا أشار كثيرًا إلى اطلاعه على عدد من الكتب الإسلامية التي تناولت حياة النبي وأئمة الشيعة والسير التاريخية مثل سيرة ابن هشام . وإلى جانب ذلك أيضًا كان علي مطلعًا على كتابات إسلامية مثيرة للجدل مثل كتب أحمد كسروي وشريعت سنكلجي (\*).

قد يكون الشعر هو الشغف الوحيد الذي استمر طوال تلك السنوات، وقد كتب شريعتي غير مرة أنه رغم انشغاله بالسياسة طوال حياته لكنّها لم تكن منسجمة مع روحه، وأنه بطبيعته كان شاعرًا في جوهره . ولا بدّ أن بداية شريعتي مع الشعر كانت مع شعراء فارسيين كلاسيكيين مثل حافظ الشيرازي وسعدي الشيرازي والفردوسي وجلال الدين الرومي، إذ أشار في كتاباته إلى قصائدهم وذكر رأيه فيها . ولكن مع صعود تيار الشعر الإيراني الحديث الذي قاده نيما يوشيج (\*\*\*) وجد شريعتي شعرًا مختلفًا يتذوّقه أكثر من الشعر الكلاسيكي .

(\*) انظر التعريف به في هوامش الفصل الأول . (المترجم).

(\*\*) علي إسفندياري، المعروف باسم نيما يوشيج (1895 - 1960م): شاعرٌ إيراني، رائد القصيدة الفارسية الحديثة ويُعدّ أبّ الشعر الفارسي الحديث . للاطلاع على ترجمات عربية لأشعاره، انظر: مختارات من أشعار نيما يوشيج . ت: رملة محمود غانم . القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2008م . وانظر كذلك: مختارات من الشعر الإيراني الحديث . ت: موسى بيدج . الكويت: سلسلة إبداعات عالمية، العدد 374 (أكتوبر 2008م) . (المترجم).

في عام 1952م أهدى شريعتي إلى صديقه الحميم محمود دل آساي مختارات شعرية بخط يده جمعها من قصائد شعرائه المفضلين<sup>(1)</sup>، وتحتوي هذه المجموعة (المكتوبة بالحبر الأخضر) على بعض القصائد التي كتبها شريعتي نفسه بالأسلوبين الكلاسيكي والحديث. كما يحتوي الدفتر على عدد من الرسومات الجميلة التي رسمها علي، استلهم واحدة منها من قصيدة «رها» (التحرّر) للشاعر فريدون تولّي<sup>(\*)</sup>. ونجد في هذه الرسة امرأة تكسير قيدًا على يديها.

حريّ بالذكر أنّ نصف الدفتر البالغ حجمه مائة صفحة كان يحتوي على قصائد فريدون تولّي من ديوانه رها. أما النصف الآخر فاحتوى على قصائد مختارة لشعراء حديثين غالبًا تتخللها بعض القصائد الكلاسيكية. وتعكس هذه المختارات ذائقة شريعتي الأدبية في ذلك الوقت. أما الشعراء الذين اختار قصائدهم فهم نادر نادرپور، وإحسان طبري، وفريدون تولّي، ومحمد إقبال، ومحمود فروخ، ومجتبي مینوي، وپرويز ناتل خانلري، ومملك الشعراء بهار، والفرنسي پول فاليري<sup>(\*\*)</sup>.

(1) مختارات غير منشورة أعدّها علي شريعتي المزيناني، مهداة إلى محمود دل آساي.

(\*) فريدون تولّي (1917 - 1985م): شاعر إيراني، يُعدّ من الجيل الثاني في القصيدة الفارسية الحديثة. (المترجم).

(\*\*) نادر نادرپور (1929 - 2000م): شاعر إيراني من رواد القصيدة الفارسية الحديثة. إحسان طبري (1917 - 1989م): شاعر وسياسي شيوعي إيراني من قياديي حزب توده. اعتقلته حكومة الثورة الإسلامية عام 1984م وتوفي متأثرًا بمرضه تحت الإقامة الجبرية. محمد إقبال (1877 - 1938م): الشاعر والفيلسوف والسياسي الإسلامي المعروف الذي يُعدّ ملهم انفصال باكستان عن الهند، وله أشعار بالأوردية والفارسية. مجتبي مینوي (1903 - 1977م): أستاذ جامعي ومترجم ومؤرخ إيراني. پرويز خاتل خانلري (1914 - 1990م): أستاذ اللغة الفارسية وآدابها وشاعر وناقد أدبي. له كتب مترجمة إلى العربية =

أما قصائد شريعتي فكانت ست قصائد مقفأة، كما احتوى الدفتر  
أيضًا على خُطبٍ للنبيِّ محمد.

---

= منها حول وزن الشعر، ترجمة محمد محمد يونس، المركز القومي للترجمة،  
2003م، وأوزان الشعر الفارسي، ترجمة محمد نور الدين عبدالمنعم، مكتبة  
الأنجلو المصرية، 1977م، وقواعد اللغة الفارسية، ترجمة أمين عبدالمجيد  
بدوي، مكتبة النهضة (القاهرة)، 1980م. ملك الشعراء (محمد تقي) بهار  
(1886 - 1951م): شاعر وباحث ومؤرخ وأستاذ جامعي وسياسي، من أعلام  
القصيدة التقليدية. پول فاليري (1871 - 1945م): شاعر وناقد فرنسي بارز،  
وتوجد ترجمات عربية عديدة لأشعاره. (المترجم).



## الفصل الخامس

### المثقف الشاب والناشط السياسي

«إعصارٌ هبَّ فجأةً فعكّر صفو العالم»

بدأ نشاط علي شريعتي في السياسة فعلياً حين كان طالباً في كلية المعلمين، إذ انجذب بأحلام الشباب البريئة المثالية إلى ما كانت تحمله الأحزاب السياسية من شعارات ووعود. كان ذلك زمن صحوة ثانية، فترة فاصلة متوهجة اعتكر فيها صفو الحياة الرتيبة، وقد تطلّب التغيير السياسي والاجتماعي لغة جديدة وممارسات جديدة وضرباً جديداً من المسلك السياسي. ولم يكن بوسع أية عائلة أو أسرة أو مؤسسة اجتماعية أن تعزل نفسها عن سحر السياسة الذي ملأ الأجواء. في هذه الهالة المحيطة بالنشاط السياسي كان الشباب مايزالون مبتدئين ومناضلين متحمسين يسعون إلى تحقيق أحلامهم، غير أنّ التاريخ قلما يوجد بفترات فاصلة تمنح الشباب ذا التطلعات المثالية أن يتعلّم عبر الحديث الوعظي وحده، قبل الشروع في الفعل.

ولعلنا نجد في ما قاله شريعتي عن هذه الفترة التي انطلقت فيها طاقةٌ محبوسة لدى الشباب وصفاً شافياً ومؤثراً، إذ يبيّن شريعتي كيف أنّ تلك الأحداث اقتحمت عليه عالمه: «إعصارٌ هبَّ فجأةً فعكّر صفو العالم. اندفعت فورات من النضال من كل ركن، ولم أسلم في عزلتي من تلك الهزة... وبدأت الحكاية»<sup>(1)</sup>. في المراحل الأولى من تلك

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 9.

الحركة السياسية كان شريعتي منغمساً للغاية في عالمه الخاص بين الشعر والتصوّف حتى بدا وكأنّ تلك الأحداث تمرّ من جانبه وتتجاوز بهدوء. ويعترف شريعتي أنه كان مرتاحاً في عيشته «في السماوات»<sup>(1)</sup>، في حين أنّ معظم أبناء جيله انخرطوا سياسياً وأصبحوا يتعاطون مصطلحات من قبيل الاستبداد والاستغلال والقمع والعبودية: «في بداية الحركة، لم أَسَيِّس»<sup>(2)</sup>.

بدأ نشاطه الحزبيّ عام 1950م، لكنّ وعيه الاجتماعي - السياسي كان قد تهيأ مسبقاً في «مركز نشر الحقائق الإسلامية». حين تأسس المركز كان علي في الحادية عشرة من عمره، وحين بلغ الخامسة عشرة كان المركز قد غدا مؤسسة دينية حديثة لها مكانتها وأهميتها. وكان محمد تقي شريعتي والمتحدثون الآخرون في المركز يطرحون قضايا تنويرية تستفزّ مدارك الطلاب الذين كان وعيهم بالقضايا الاجتماعية يزداد يوماً بعد يوم. كان المتحدثون في المركز يهدفون إلى تبليغ فلسفة أخلاقية مرتكزة على القرآن، وقد سُكّت العقلية الأخلاقية للشباب الذين كانوا يحضرون المركز على أساس إسلام ذي راهنية من الناحية الاجتماعية والفلسفية والسياسية يهتمّ بالعالم الدنيوي أكثر من الآخروي. وبما أنّ «الحقائق الإسلامية» التي كان المركز ينشرها لم تكن ضمن الإسلام التقليدي الطقوسي الذي نشأ عليه الجيل السابق فقد كان مكاناً جاذباً لعلّي وأصدقائه من المدرسة الثانوية. ويذكر طاهر أحمدزاده أنّ الهدف الأساسي من برنامج المركز كان التحليل والتمييز بين لبّ الإسلام وقشرته<sup>(3)</sup>.

(1) نفسه، ص 54.

(2) نفسه.

(3) مقابلة مع طاهر أحمدزاده في مشهد، 1995م.

وبعبارة أخرى، كان غرضه تبيان وجود جوهر للإسلام يمكنه أن يقدم حلولاً حقيقية للمشكلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الناشئة<sup>(1)</sup>.

هكذا بدأ علي شريعتي في حضور فعاليات المركز منذ عام 1945م (حين كان في الثانية عشرة) وحتى إغلاقه للمرة الأولى عام 1957م، وقد كان له دور فاعل في اجتذاب بعض أصدقائه إلى المركز. يذكر محمود دل آسايي مثلاً أنه لم يكن ليذهب قط إلى المركز لولا أن أغراه علي بالحضور<sup>(2)</sup>، بيد أن علياً لم يكن منتظم الحضور في تلك السنوات الاثنتي عشرة، وفقاً لبعض أصدقائه<sup>(3)</sup>. كان محمد تقي قبل أن يبدأ محاضراته يطلب من تلاميذ المدارس أن يلقوا كلمة أو يرتلوا آيات من القرآن الكريم أو يقرؤوا شيئاً من أشعارهم وكتاباتهم المرتبطة بموضوعات دينية<sup>(4)</sup>، واعتُبر هذا التقليد مفيداً للتلاميذ إذ يبعث فيهم الجرأة على الحديث أمام الجمهور، وقد شارك معظم زملاء علي في المدرسة بمن فيهم دل آسايي في هذا النشاط، ويُقال إن علياً تجنّب المشاركة<sup>(5)</sup>. وكان من المعتاد في الليالي التي يتوعك فيها محمد تقي أن يحلّ محلّه طاهر أحمدزاده، وحين توعك الاثنان عام 1953م أصبح علي شريعتي هو المتحدث الرئيس<sup>(6)</sup>.

(1) نفسه.

(2) مقابلة مع محمود دل آسايي في مشهد، 1995م.

(3) مقابلة مع أكبر صفوية في مشهد، 1995م. مقابلة مع ممكن في باريس، 1991م.

مقابلة مع هراتي في طهران، 1994م.

(4) مقابلة مع محمود دل آسايي في مشهد، 1995م. ومقابلة مع طاهر أحمدزاده في مشهد، 1995م.

(5) مقابلة مع محمود دل آسايي في مشهد، 1995م.

(6) مقابلة مع قاضي في باريس، 1994م.



عندما استفحل الهياج السياسي حول حركة تأميم النفط عام 1951م استثمرت كل مناسبة في المركز لمناقشة الوضع السياسي والاستراتيجيات والخطط، وكان أعضاء المركز الشباب (وأغلبهم من أصدقاء علي) يجلسون بعد المحاضرات الدينية لمناقشة الأوضاع السياسية. هكذا إذا تحوّل المركز تدريجًا إلى مقرّ لتجمّع هؤلاء الشباب، وكان علي يحرص على حضور تلك المناقشات حتى وإن تغيب عن محاضرات والده قبلها<sup>(1)</sup>. يذكر دل آساي المرات العديدة التي كان يحضر فيها علي وأصدقائه محاضرات محمد تقي في مساءات الخميس والجمعة، ثم يجتمعون للحديث في المركز وبعدها يخرجون لتناول العشاء قبل العودة إلى المنزل<sup>(2)</sup>. من الواضح أنّ المركز ترك أثرًا كبيرًا في هذه الثلة من الشباب، إذ كان في حقيقته مدرسة وظفت الخطاب الإسلامي الحداثي لتحقيق هدف مزدوج، وهو التصدي للرجعية السياسية والدينية والطاعة العمياء لغير الله، مع زرع الاستقامة والأخلاق والدين الذي يؤسس للتحرّر. هكذا عزّز المركز القنوات الدينية للبعض فأصبحوا ملتزمين بدينهم<sup>(3)</sup>، وبالنسبة إلى آخرين كُثر كان هذا المركز دعمًا دينيًا - سياسيًا يقدم خطابًا دينيًا متسيّسًا يؤكد لهم أنّ دينهم يملك مفاهيم وأدوات تنافس أيديولوجية «حزب توده»<sup>(4)</sup>. هذا وقد درّب المركز مجموعة من النشطاء السياسيين شغلهم الشاغل أن يحاربوا الاستبداد واللامساواة والخضوع للمصالح الغربية وظلمها، التي تتجسد كلها في شخص الشاه.

(1) مقابلة مع مهدي مظفّري في باريس، 1992م.

(2) مقابلة مع محمود دل آساي في مشهد، 1995م.

(3) نفسه.

(4) مقابلة مع علي أكبر سرجمعي في مشهد، 1995م.

على أساس النموذج الذي ينشره المركز إذاً، قرر هؤلاء الشباب عام 1951م إنشاء تنظيمهم الخاص، وكان أغلبهم من طلاب الثانوية. هكذا ونزولاً على رغبة علي أكبر سرجمعي ومحمود دل آسايي ورضا رئيسي وهوشيار وعبدالسلامي تأسست «انجمن اسلامي دانش آموزان» (الجمعية الإسلامية لطلاب الثانوية) في مشهد<sup>(1)</sup>. كانت الجمعية تعقد اجتماعاتها في ليالي الخميس في منزلي علي أكبر سرجمعي وهوشيار، وطرحت فيها موضوعات دينية اجتذبت عدداً غير يسير من الطلاب. أما انضمام علي شريعتي إلى الجمعية فكان في عام 1952م، وقد دعاه أعضاء الجمعية لتدريبهم في الفلسفة وفن الخطابة كي يجهّزوا أنفسهم على المستوى النظري للمعركة مع الشباب المتعاطفين مع حزب توده<sup>(2)</sup>. وحين ازداد عدد الأعضاء في الجمعية طلبوا من محمد تقي أن يسمح لهم بعقد أنشطتهم في المركز<sup>(3)</sup>، وهكذا كان علي شريعتي يقدّم دروسه لأعضاء الجمعية في عصر الجمعة بين الساعة الثالثة والسابعة قبل أن يبدأ والده محمد تقي تفسير القرآن.

بدأ المناخ السياسي العاصف يفرض ظروفه ومتطلباته شيئاً فشيئاً، ولم تعد أهداف المركز وبنيته غير المحكمة تجذب النشطاء التغييريين الذين درّبهم وعلمهم. كان هؤلاء الشباب يبحثون عن تنظيمات سياسية يمكنهم فيها تركيز طاقاتهم ونشاطهم إزاء أهداف سياسية واضحة ومحددة. هكذا إذاً حقّق المركز هدفه التاريخي كمدرسة تأهيلية وانطلاقة ينتقل منها الأعضاء إلى الأحزاب السياسية القائمة.

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) مقابلة مع نظام الدين قهاري في طهران، 1994م.

## جمعية حرية الشعب الإيراني

انجذب مُعظم شباب المركز تدريجًا إلى «حركة الاشتراكيين المؤمنين»<sup>(1)</sup>، ولم يكن هذا الانتقال غريبًا، إذ لو أنّ المركز أصبح حزبًا له أيديولوجيا صريحة لكانت أهدافه ومحتواه شبيهة جدًا بالحركة، ولو أنّ الحركة لم تندمج مع «حزب إيران» في أيار/مايو 1951م لربما انضمّ الشباب المتسيّسون في المركز إليه في وقت أبكر بكثير، فالسمعة العلمانية لرموز «حزب إيران» ومغازلته بعض الوقت لحزب توده كانت حاجزًا أمام انضمام العديد منهم.

في كانون الأول/ديسمبر 1952م، زار محمد نَخَشَبٌ وعدد من القيادات في «حركة الاشتراكيين المؤمنين» مشهد<sup>(2)</sup> ليلتقوا أعضاء الحركة في مشهد ويضمّوا دماء جديدة. وحيث إنهم كانوا في ذلك الوقت قوة سياسية داخل «حزب إيران» فقد عقدوا سلسلة من الاجتماعات في مقرّ الحزب دُعيت إليها عدة جماعات اجتماعية ومهنية بمن فيهم طلاب المدارس الثانوية. كان [نظام الدين] قهاري قد انضمّ إلى «حزب إيران» في صيف 1951م لكنه استمرّ في التواصل مع أصدقائه في المركز<sup>(3)</sup>، وكان كاظم سامي (من رواد المركز وكان وقتئذ في الصف العاشر) أحد أولئك الذين حضروا للاستماع إلى نخشب في مشهد، فانبهر بالموقف السياسي الذي بيّنه نخشب والمقترحات التي قدّمها، ما دفعه إلى الانضمام إلى «حزب إيران». وحين سُئل كاظم سامي عن السبب الذي لم يجعله ينضمّ قبل ذلك

(1) راجع الفصل الثالث.

(2) المعلومات الواردة في هذا القسم مبنية على مقابلة مع نظام الدين قهاري في طهران، 1994م.

(3) نفسه.

أشار في جوابه إلى «حركة الاشتراكيين المؤمنين» وقال بأنه كان يودّ الانضمام إلى تنظيم سياسي يناهض الظلم ولا يعادي الإسلام<sup>(1)</sup>.

أما علي شريعتي فقد حافظ على مسافة بينه وبين حركة نخشب طالما بقيت ضمن «حزب إيران»، وتجنّب زيارة مقرّ الحزب/الحركة حتى لرؤية أصدقائه القدامى الذين كانوا قد انضموا إلى الحركة بسبب توجّحها الإسلامي. ويُقال إنّ علي شريعتي في ذلك الوقت ضغط على أعضاء الحركة في «حزب إيران» كي يؤكدوا هويتهم الإسلامية ويُعلنوا بشكل واضح توجّهم الإسلامي. وكان يسألهم بلهجة محرّضة «لماذا لا تقولون إنكم إسلاميون؟»<sup>(2)</sup>. كان شريعتي على نحو ما يعكس القلق الذي اعترى الأعضاء الكبار في المركز ممن كانت لديهم تحفظات حول النزعة العلمانية لدى «حزب إيران»، إذ شعروا بأنه مهما كان التزام الشباب قويا فقد يُجبرون على قبول أو دعم مواقف لا يجذبونها<sup>(3)</sup>.

بعد انشقاق الحركة عن «حزب إيران» وتبنيها اسم «جمعية آزادی مردم ایران» (جمعية حرية الشعب الإيراني)، ظلّت وفية لمبادئها الأصلية المتمثلة في الاشتراكية المؤمنة<sup>(4)</sup>، كما ظلّت على دعمها الثابت لمحمد مصدّق وسعيه إلى تأميم النفط. وهكذا غدا الانشقاق نعمةً لجميع الذين كانوا يودّون الانضمام إلى حزب نخشب (ومنهم شريعتي) لكنهم لم يتقبّلوا قيادة «حزب إيران».

وفي شهر آذار/مارس من عام 1953م انضمّ إلى الجمعية أو

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

(4) مردم ایران، العدد 11، بتاريخ 27 بهمن 1331هـ.

ارتبط بها تسعة عشر قومياً إسلامياً حديثاً من المركز بعد أقل من شهر بعد الانشقاق، دون التخلي عن علاقتهم القديمة بالمركز. وقد عُرفت هذه المجموعة لاحقاً في الجمعية باسم «مجموعة المركز»، وشملت كلاً من علي شريعتي ومحمود دل آسايي وتاج الديني وعلي أكبر سرجمعي والأخوين حكيمي ومحمود أحمدزاده وكاظم أحمدزاده وشاكري نجاد، وممكن، وسراي دارپور، ونيك نجاد، وعربزاده، وخطيب، وهراتي، وفضلي نجاد، وأكبر صفوية. ويُقال إنَّ كاظم سامي لعب دوراً مهماً في جذبهم إلى الجمعية<sup>(1)</sup>.

استأجرت الجمعية مبنى قديماً ذا حديقة واسعة على شارع خسروي في مشهد، يتسع لخمسمائة شخص في الاجتماعات والتجمّعات السياسية، وقد نظّمت الجمعية منذ انطلاقتها نوعين من الأنشطة التعليمية والإرشادية لأعضائها والمنتسبين إليها. أما النوع الأول فكان عبارة عن جلسة أسبوعية مفتوحة بعد الظهر للنقاش والنقد والتحليل السياسي حيث يجيب أحد الأعضاء الكبار عن أسئلة الحضور فيما يتعلق بالقضايا السياسية الراهنة. يقول نظام الدين قهاري إن أحد الموضوعات الساخنة في تلك الفترة كان تدهور العلاقة بين محمد مصدّق وآية الله الكاشاني<sup>(\*)</sup>، وكانت الجمعية تحاول أن تحلّل هذا الخلاف. وأما النوع الثاني فكان تدريب الكوادر السياسية، إذ اجتذبت الجمعية حوالي 60 - 70 طالباً نظّمت لهم مجموعة من المحاضرات اليومية لرفع وعيهم السياسي والاجتماعي. كان الطلاب موزعين على مجموعات من حوالي 12 طالباً يتعلّمون في مجالات متعددة مثل الخطابة والتاريخ والاقتصاد وعلم الاجتماع والفلسفة

(1) مقابلة مع نظام الدين قهاري في طهران، 1994م.

(\*) ورد التعريف به في هوامش في الفصل الثاني. (المترجم).

والقانون والتاريخ الإسلامي<sup>(1)</sup>. وكان علي شريعتي هو من يدرّس علم الاجتماع في هذه المحاضرات.

بدأت النزعة الراديكالية تزداد في مواقف الجمعية منذ آذار/مارس 1953م، فأعلنت مناهضتها للملكية والإقطاع والرأسمالية عبر صحيفتها مردم ايران (الشعب الإيراني)<sup>(2)</sup>. كما استمرت في دعم مصدّق بكل قواها، وكثفت هجومها على القوى المعادية لمصدق التي كانت تعيد تنظيم صفوفها حول فضل الله زاهدي<sup>(\*)</sup> وآية الله الكاشاني<sup>(3)</sup>. في الحادي عشر من آذار/مارس 1953م أعلنت مجموعة التحكيم بين مصدّق والشاه (التي تتألف من ثمانية برلمانيين) حكمها لمصلحة مصدّق، وفي التاسع عشر من نيسان/إبريل نشرت صحيفة الجمعية بريقة من علي شريعتي وعدد من أعضاء الجمعية يطالبون فيها مجموعة التحكيم بتنفيذ المادة الدستورية التي تنصّ على أنّ الشاه ليس له حق التدخل في شؤون الدولة لكونه رئيساً شكلياً لا غير. ودعت البرقية أهل خراسان إلى النهوض والدفاع عن شرفهم وكرامتهم وإخلاصهم الوطني، ثم انتهت بالشعار الرسمي لأعضاء الجمعية «بيروزي مردم ايران» (النصر للشعب الإيراني)<sup>(4)</sup>. كان نشر

(1) نفسه.

(2) مردم ايران، العددان 22 و 29.

(\*) فضل الله زاهدي (1890 - 1963م): قائد عسكري تعرّض للنفي في عهد رضا شاه بسبب معارضته مشاركة إيران في الحرب العالمية الثانية، ثم عاد وتقلّد منصب قائد الشرطة عام 1949م ثم وزير الداخلية عام 1950م. اختلف مع رئيس الوزراء محمد مصدّق وتعرّض للإقالة بعد أن قمع تظاهرات مؤيدة لتأميم النفط. دبر الانقلاب العسكري بمساعدة المخابرات الأميركية في 1953م، فكافأه الشاه بتعيينه رئيساً للوزراء بدلاً من مصدّق، وظلّ في منصبه إلى أن استقال في عام 1955م وعمل بعدها ممثلاً لإيران في الأمم المتحدة إلى وفاته. (المترجم).

(3) نفسه، العدد 32.

(4) نفسه، العدد 22، بتاريخ 30 فروردين 1332هـ.

هذه البرقية تنويجًا لتظاهرة دعت إليها الجمعية وجماعات أخرى مصدّقة الانتماء في مشهد في اليوم نفسه. ويُقال إنه نظرًا لأنّ الصّدع بين مصدّق والكاشاني قد طفا على السطح فلم يحضر المسيرة التي قادها علي شريعتي ومهدي حكيمي سوى مجموعة صغيرة من 50 - 100 شخص<sup>(1)</sup>.

نظّمت الجمعية كذلك تجمّعات واجتماعات يخطب فيها متحدث بارز، ويذكر قاضي (من مرتادي المركز وقد انضم إلى «القوة الثالثة» لخليل ملكي<sup>(\*)</sup>) أنّ حُطّب علي شريعتي في الجمعية كانت تجتذب حوالى مائتي شخص<sup>(2)</sup>، فالحضور الذي كان يستمع لشريعتي لم يكن من أعضاء الجمعية والمتعاطفين معها فحسب، بل كذلك من علمانيين واشتراكيين أعضاء في «القوة الثالثة»<sup>(3)</sup>. وفي صيف عام 1953م

(1) فارسي، زواياى تاريخ، ص 14.

(\*) يقول الباحث والمؤرخ الإيراني هوما كاتوزيان إنّ خليل ملكي «كان بالتأكيد واحدًا من أوائل المنظرين لعدم الانحياز. فقد سكّ مصطلح القوة الثالثة (للتفريق بينها وبين المعسكر الأول الغربي والمعسكر الثاني الشرقي) قبل وقتٍ طويل من ظهور مصطلح «العالم الثالث». ولم يكتفِ خليل ملكي باختراع هذا المفهوم بل إنه وّضع نظرية له قدّم من خلالها مفهومين أساسيين: «القوة الثالثة العامة» و«القوة الثالثة الخاصة»، أما الأولى فتشيرُ إلى الرغبة و/أو السعي إلى القطيعة مع الصورتين النمطيتين (الغربية والشرقية) المنتشرتين في كل العالم خارج الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي. وأما الثانية فتشير إلى التطلعات والحملات الاجتماعية الديمقراطية والمناهضة للاستعمار في دول العالم الثالث، كالحركة الشعبية في إيران». ويقول كاتوزيان إنّ حزب «القوة الثالثة» نشأ بعد انشقاق مظفر بقائي عن خليل ملكي من «حزب الكادحين» الذي أسسه مع منشقين عن حزب توده (مقابلة مع هوما كاتوزيان بتاريخ 12 نيسان/إبريل 2012م منشورة في الوصلة التالية:

<http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/tehranbureau/2012/04/homa-katouzian->

[on-khalil-maleki-part-1-\(nonalignment-and-the-third-force\).html](http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/tehranbureau/2012/04/homa-katouzian-on-khalil-maleki-part-1-(nonalignment-and-the-third-force).html).(المترجم).

(2) مقابلة مع قاضي في باريس، 1994م.

(3) نفسه.

تحدّث علي شريعتي في أحد الاجتماعات العامة للجمعية حول «التناقض بين الإسلام والمملكة»<sup>(1)</sup>، وكان ذلك خطاباً جريئاً وخطيراً في ظلّ وجود الملكية ممثلةً في الشاه. وقد قال شريعتي في كلمته إنّ الله وحده الحقيق بالخضوع والاستسلام، أما الملك الذي يُتزلّف له فليس سوى إسفين بين الشعب والله. وبذلك كان خطاب شريعتي ونبرته بإعلان التعارض بين الإسلام والمؤسسة الملكية انعكاساً للمزاج الراديكالي للجمعية، الذي تُوّج باعتناقها المعلن لفكرة الجمهورية في 17 آب/أغسطس 1953م.

في التاسع عشر من آب/أغسطس 1953م خرج بعض الأوباش الذين دَفعت لهم الولايات المتحدة عبر أتباعها الإيرانيين إلى شوارع طهران يهتفون «الموت لمصدّق». كانت وكالة المخابرات المركزية (CIA) وعناصر من بلاط الشاه والجيش وبعض رجال الدين قد أعدّوا خطة للانقلاب، وأوكلت مهمّة التنفيذ إلى الجنرال فضل الله زاهدي. في اليوم التالي اعتُقل محمد مصدّق، وقبض زاهدي على السلطة ووضرب حصاراً على البلاد. هكذا بوغت الإيرانيون في مشهد وغيرها بتسارع الأحداث والقمع الذي تبعها.

هذه الظروف الجديدة استلزمت تغييراً تكتيكياً، فبانحسار العمل السياسي المفتوح وحرية التعبير اتخذت القوات المصدّقية طرائق أخرى للسعي وراء أهدافها السياسية. هكذا ظهرت بُعيد الانقلاب 2000 نسخة من منشور عنوانه «وتستمرّ الحركة» يُعلن تنظيمًا سرّياً جديداً يتّبع مبادئ محمد مصدّق وسياساته، وتشكّلت «حركة المقاومة الوطنية» (نهضت مقاومة ملى) من ممثلين عن الأحزاب المصدّقية بما فيها الجمعية. بيد أنّ قرار قيادات الجمعية في طهران بالانضمام إلى

(1) مقابلة مع نظام الدين قهاري في طهران، 1994م.



«حركة المقاومة الوطنية» لم يصل إلى عموم الأعضاء في بقية المحافظات إلا تدريجًا، رغم أنهم اعتُبروا أعضاء فيها تلقائيًا ما لم يطلبوا الانسحاب.

في مشهد اجتذبت «حركة المقاومة الوطنية» حصة الأسد من الأحزاب المصدّقية ومصدّقين مؤثرين مثل طاهر أحمدزاده الذي لم تكن له ارتباطات حزبية. وكان الموالون لمصدّق في مشهد في موقف أفضل نسبيًا من نظرائهم في بقية إيران، إذ كان لهم مقرّ عام آمن يمكنهم التجمع فيه وتبادل الأفكار والمعلومات وإصدار المنشورات السرية وحتى تنظيم الاجتماعات والمواعيد السرية.

بعد قمع الأحزاب السياسية عاد «مركز نشر الحقائق الإسلامية» ليصبح من جديد بؤرةً للنشاط السياسي الداعم لمصدّق، عبر لقاءاته في مساءات الخميس والجمعة. وهكذا كان المصدّقون أعضاء سرّيين في «حركة المقاومة الوطنية» لكنهم بحضورهم للمركز استفادوا من جميع المزايا تقريبًا التي يحصل عليها الحزبيون الرسميون. وكما يشير طاهر أحمدزاده فقد ضمن المركز بقاءه بوصفه مؤسسة دينية رغم كونها مصدّقية، إذ إنّ قيادات الانقلاب في طهران كانوا يزعمون التدين<sup>(1)</sup>. ويمكن القول إنّ وجود المركز كمظلة أو واجهة هو أحد الأسباب المهمّة التي أدت لأن يكون فرع «حركة المقاومة الوطنية» في مشهد من أكبر الفروع المناطقية وأكثرها نشاطًا في إيران، إذ غدت أنشطة المركز والحركة والقوات المصدّقية الأخرى في مشهد شديدة الارتباط بحيث غدا من المستحيل تمييزها بعضها من بعض. فعلى سبيل المثال وجّه المركز دعوة إلى المصدّق البارز وأحد أهم رموز «حركة المقاومة الوطنية» مهدي بازركان لزيارة مشهد بعد أسابيع قليلة من

(1) مقابلة مع طاهر أحمدزاده في مشهد، 1994م.

الانقلاب. ألقى بازرگان خطاباً جريئاً ضد الشاه في المركز أشار فيه إلى استخفاف الشاه بالممارسات الدينية سابقاً، وانتقد تظاهره المفاجئ بالورع والتدين<sup>(1)</sup>.

كان فرع «حركة المقاومة الوطنية» في مشهد يتألف من ثلاث خلايا أو مجموعات رئيسة (جلسه)<sup>(2)</sup>. ووفقاً لجلال الدين فارسي فقد احتوت الخلية الرئيسة على «رجال البازار المتدينين»، وجميعهم إما مؤسسون للمركز وإما أعضاء قدماء فيه. ويُقال إنّ أعضاء هذه الخلية كانوا قريبين جداً من محمد تقي شريعتي الذي كان يحضر اجتماعاتهم أحياناً. أما الخلية الثانية فتألفت من أعضاء يعملون في جهاز الدولة، وأما الخلية الثالثة الأكبر حجماً فكانت خلية للطلاب أنشأها وأدارها علي شريعتي<sup>(3)</sup>. ويُقال إنّ شريعتي كان يطرح في اجتماعات هذه الخلية الأفكار التي صبّها لاحقاً في مقالات «المدرسة الإسلامية الوسيطة»، كما تدارست هذه الخلية تفاسير عدد من الآيات القرآنية.

في 26 شباط/فبراير 1954م قرّرت جلسة الجمعية العامة لـ«جمعية حرية الشعب الإيراني» في طهران التحوّل إلى حزب سياسي نظراً إلى توسّعها المطّرد، وأن تتبنى اسم صحيفتها، وهكذا وُلد «حزب مردم ايران» (حزب الشعب الإيراني) وانتقل أعضاء الجمعية إلى عضوية الحزب تلقائياً. في مشهد أقام الحزب أنشطته عبر ثلاث خلايا حزبية سرية، واشتملت خلية علي شريعتي علي فضلي نجاد وعبدالسلامي وسعادت<sup>(4)</sup>. ويُقال إنّ شريعتي كان ممثلاً للحزب في

(1) فارسي، زواياى تاريخ، ص20.

(2) نفسه، ص17.

(3) نفسه.

(4) مقابلة مع محمود دل آسايي في مشهد، 1994م.

فرع «حركة المقاومة الوطنية» بمشهد<sup>(1)</sup>، كما كان عضواً في اللجنة المركزية لذلك الفرع مع طاهر أحمدزاده، ونور علي تابنده، وتقي خوشنويسان، وذبيح الله آسايش، وحجي عاملي زاده (الرئيس)، وحجي حكيمي، وصدارتي، وحسن روحاني<sup>(2)</sup>.

### شريعتي محرّضاً سياسياً

كان علي شريعتي قد عُرف في دوائر مشهد السياسية والإسلامية إبان حركة تأميم النفط وبعد الانقلاب بتمكّنه في المفاهيم الأيديولوجية والسياسية والفلسفية. ورغم أنه كان يُنظر إليه بوصفه منظرًا أيديولوجيًا أكثر منه مناضلاً، إلا أنه لم يكن محصّناً ضد موجة الحراك السياسي التي اجتاحت البلاد. فقد شارك شريعتي قبل الانقلاب وبعده في الدعاية السرية لتنظيمه السياسي، وكان كثيرًا ما يخرج في جنح الظلام مع رفيق النضال أكبر صفوية يكتب شعارات داعمة لمصدّق ومناهضة للشاه على جدران مشهد، ويلصق منشورات «الجبهة الوطنية» (جبهت ملی)<sup>(3)</sup>. كان شريعتي وصفويّة يبدآن دورياتهما الليلية حوالى الساعة الواحدة بعد منتصف الليل، ويعودان إلى المنزل مع طلوع الفجر<sup>(4)</sup>، وحين يغطّي الجيشُ المنشورات بطلاء أبيض أو بدعايات داعمة للشاه ومناهضة لمصدّق كان شريعتي وزميله يعاودان الكرة.

بيد أنّ المهمّات التي كان يضطلع بها شريعتي لم تكن دومًا خالية من المخاطر، ففي الذكرى الأولى لأحداث

(1) مقابلة مع طاهر أحمدزاده في مشهد، 1994م.

(2) مقابلة مع نور علي تابنده في طهران، 1994م.

(3) مقابلة مع أكبر صفوية في مشهد 1995م.

(4) نفسه.

30 تير<sup>(\*)</sup> 1331 (حين خلع الشعب أحمد قوام السلطنة وأعادوا مصدق إلى السلطة) يُقال إنّ واحدًا وعشرين شابًا من الناشطين السياسيين في الجمعية والقوة الثالثة تعاونوا في مهمة مشتركة<sup>(1)</sup> كان الهدف منها تغطية جميع جدران المدينة بشعارات مناصرة لمصدق. فُسمت المدينة على سبع مجموعات في كل واحدة ثلاثة أعضاء، وكان المفترض أن يكون هناك مناضلان اثنان يراقبان الوضع عند نهاية الشارع في حين يكتب الثالث الشعارات، على أن تبدأ المجموعات عملها في العاشرة مساءً. ولأنّ شريعتي كان يرى أنّ استخدام حارسين اثنين تبديد للطاقات، ولأنه أيضًا كان مصرًا على أن يبرز المجموعات الأخرى فقد قررت مجموعته الاستغناء عن مهمّة الحراسة. هكذا، وفي منتصف الليل بينما أفراد المجموعة منهمكون في الكتابة على الجدران بوغتوا بجنود يقبضون عليهم<sup>(2)</sup>، وفي اليوم التالي أُجبروا على إزالة الشعارات المكتوبة لعقًا بألسنتهم. وبعد يومين أُفرج عن علي شريعتي ولسانه مسودّ مُنتفخ<sup>(3)</sup>.

كما يذكر فخر الدين حجازي أنّ شريعتي كان يستخدم منزله مقرًا لبعض العمليات حين كان ناشطًا في «حركة المقاومة الوطنية»، إذ كان منزله خارج المدينة وأقل انكشافًا<sup>(4)</sup>. ومن بين العمليات التي حُطّط لها من منزل شريعتي حرق البوابة الرئيسة للقنصلية البريطانية، وتنظيم تظاهرة في بازار مشهد في اليوم التالي.

روى شريعتي عن نشاطه في هذه الفترة فكتب عن حادثة وقعت

(\*) تير هو الشهر الرابع في التقويم الفارسي. (المترجم).

(1) مقابلة مع قاضي في باريس 1994م.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

(4) حجازي، في: سعدي، شريعتي از ديدگاه شخصيت ها، ص 154.

في الثامن والعشرين من شباط/فبراير عام 1954م حين اعتُقل هو وصديقه فلسفي وسُجنا مدة سبعة عشر يوماً<sup>(1)</sup>. أُحييت ذكرى التاسع من إسفند<sup>(\*)</sup> في مناخ من القمع والخوف؛ إذ جرى الانقلابُ على مصدّق واختبأ المصدّقون. وكما يروي شريعتي، فقد كان مسؤولاً هو وفلسفي عن الإعداد لاحتفالات تلك الذكرى، فقُبض عليهما، لكنّه لا يورد سبب الاعتقال ولا كيفيته. أما عن صديقه فلسفي فيقول إنه زميل دراسة من الصف الأول وحتى نهاية المرحلة الثانوية، ويصفه لا كصديق مقرب وزميل ورفيق نضال فحسب، بل كشخص قريب جداً لدرجة شعوره بأنهما «واحد»<sup>(2)</sup>. ويروي شريعتي كيف أنّ صديقه فلسفي الذي استُجوب أولاً تحمّل ببطولة عظيمة المسؤولية كلها عن نشاطهما السياسي. لذلك اعتبرت السلطات شريعتي واحداً من الشباب المغرّر بهم ولذلك وضعت مع السجناء غير السياسيين. وحين أُخبر بتضحية فلسفي ثارت غيرته لأنّ نخوة صديقه سلّبت كل البسالة والبطولة<sup>(3)</sup>.

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 80.

(\*) إسفند هو الشهر الثاني عشر من التقويم الفارسي. أما تاريخ 9 إسفند فيصادف 28 شباط/فبراير وهو اليوم الذي اندلعت فيه تظاهرات مدبرة من شخصيات دينية وسياسية وعسكرية كانت تسعى لإطاحة مصدّق، ولأول مرة هتف المتظاهرون «الموت لمصدّق». ويرى علي رهنما أنّ ما تكشف من معلومات عن أحداث هذا اليوم يشير إلى أنها لم تكن تظاهرات عفوية أو وطنية، وإنما مدبرة وموجهة كي تكون تدريباً على التظاهرات التي ستنتقل بعد ستة أشهر وتُطيح بمصدّق في ما يُعرف بانقلاب 1953 أو انقلاب 28 مُرداد (مُرداد هو الشهر الفارسي الخامس، وهنا كان يصادف آب/أغسطس 1953م). (المترجم، المصدر: Rahnema, Ali. *Behind the 1953 Coup in Iran: Thugs, Turncoats, Soldiers and Spooks*.

. Cambridge: Cambridge University Press, 2015)

(2) نفسه، ص 76.

(3) نفسه، ص 80 - 81.

قد لا تكون لهذه الحادثة أهمية تاريخية بقدر أهمية الضوء الذي تسلّطه على نفسية شريعتي، ومن غير الواضح ما إذا كان «فلسفي» هذا شخصية حقيقية أو مُتخيلة؛ إذ لا يتذكر أصدقاء شريعتي الذين عرفوه منذ الصف الأول إلى نهاية المرحلة الثانوية والتحقوا معه بالجامعة نفسها صديقًا مشتركًا يحمل هذا الاسم. وفي الفارسية [كما في العربية] يعني هذا الاسم الشخص ذا النزعة الفلسفية، وقد يكون شريعتي قد اختلق هذه الشخصية ليرمز بها إلى انشغاله في ذلك الوقت بالفلسفة، كما يمكن أن يكون اسمًا مستعارًا لأحد أصدقائه المقربين. بيد أنّ الحادثة التي يرويها شريعتي والتي أدت إلى احتجازه سبعة عشر يومًا لا يذكرها أي من أصدقائه العديدين الذين قابلتهم، غير أنّ تاريخ الحادثة يصادف اليوم الذي أصبحت فيه الجمعية «حزب الشعب الإيراني»، وكان من المعتاد أن يحتفل أعضاء الحزب والمتعاطفون معه بهذه الذكرى.

بمجرد أن نزرع قشرة الخيال عن بذرة الحقيقة تتجلى لنا الدوافع الحقيقية لعلّي شريعتي في هذا الموضوع، إذ يبدو أنّ الحادثة التي يرويها تخدم غرض التوكيد على موضوع محدد. ففي الخلاصة التي كتبها عام 1968م حين اشتدت ضغوط السافاك\* عليه وشُكك في حماسه الثورية في بعض المناطق، ربما أراد شريعتي أن يصفّي حساباته مع نفسه، كي يذكر نفسه وربما قرّاه لاحقًا بأنه لا يثمن شيئًا في حياته أكثر من حس الاستقامة. فيقول شريعتي بأنه لا يرى نفسه

(\*) السافاك (بالفارسية ساواك) أو منظمة المخابرات والأمن القومي (بالفارسية سازمان اطلاعات وامنيت كشور): تأسست في عهد محمد رضا شاه وعُرف عنها وحشيتها في التعامل مع المعارضين بالاعتقال والتعذيب والإعدامات. أُلغيت هذه المنظمة بعد الثورة الإسلامية وحلّت محلها أجهزة استخبارية وأمنية أخرى. (المترجم).

منخرطًا في أي نوع من المنافسة في هذه الحياة<sup>(1)</sup>، والميدان الوحيد الذي يشعل رغبة التنافس فيه ولن يسمح لأحد أن يبرّه فيه هو ميدان الفضيلة. هكذا يزعم شريعتي أنه لا يعرف الغيرة إلا حين يحاول أحدهم أن يتفوق عليه في إنكار الذات، فيتصوّر نفسه أنه الشخص الذي ينبغي له أن «يُستشهد» و«يُصلب» كيما تُغفّر للناس خطيئتهم الأصلية<sup>(2)</sup>. كتب يقول: «لا يمكن لأحد أن يكون أكثر فضيلة مني... لا بد أن أصلب، لا بد أن أكون من يضحّي، لا بد أن أكون شهيد أمتي... أنا المسيح... أنا الإمام لا الخليفة، أنا النبي لا الملك... أنا عليّ، سأضحّي بنفسي، وأسرتي، وأطفالي وكل وجودي على مذبح عقيدتي وحبّي لحريّتكم وتحركم وسعادتكم وخلصكم»<sup>(3)</sup>. وهكذا يبدو أنّ حادثة التاسع من اسفند كانت عذرًا تاريخيًا ليعيد التوكيد على وفائه للاستقامة وإنكار الذات والنضال للحرية.

وعلى الرغم من أنّ شريعتي كان في هذه المرحلة عضوًا حزبيًا ناشطًا ومحرّضًا سياسيًا، إلا أنّ اهتمامه وشغفه الرئيس كان بالكتابة. وفي الفترة 1951 - 1955م يمكن تقسيم أعمال شريعتي إلى ثلاثة أصناف: الترجمات، والمقالات الاجتماعية - السياسية والنظرية والسير في بعض الأحيان في صحيفة خراسان المرموقة، والشعر.

## الترجمات

في عام 1948م كان محمد تقي شريعتي قد أشار بحماسة بالغة في «مركز نشر الحقائق الإسلامية» إلى كتاب مائع شديد الفائدة عنوانه أبو

(1) نفسه، ص 79.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص 79 - 80.

ذر الغفاري من تأليف الكاتب المصري المعاصر [حينذاك] عبدالحميد جودة السحار<sup>(\*)</sup>. وقد أفضى مديح محمد تقي إلى أن يطلب منه أصدقاؤه ترجمة الكتاب، فوعدهم بذلك وبيعت نسخ من الترجمة قبل طبعها<sup>(1)</sup>، بيد أنّ مسؤوليات محمد تقي الكثيرة قد حالت بينه وبين الترجمة، فلم يُنجز منها سوى المقدمة. وفي عام 1951م قرر علي شريعتي ترجمة الكتاب بعد أن قرأه في كلية المعلمين<sup>(2)</sup>، وبدأ الترجمة بدعم من والده. بيد أنّ شريعتي لم يكتف بت ترجمة نصّ الكتاب كما هو، بل إنه وحسب اعترافه علناً أضاف تأملاته الشخصية وبحثه المستقل وتعليقاته. وبالفعل كانت حاشية الكتاب كبيرة حتى غدا من المستحيل التمييز بين أفكار شريعتي وأفكار عبدالحميد السحار<sup>(3)</sup>.

أصبحت الترجمة جاهزة للنشر بعد انقلاب 1953، فبدأ أصدقاء شريعتي ورفاقه السياسيون بجمع المال اللازم للطبع وذلك بفتح جمعية تعاونية يستخدمون أرباحها لطبع الكتاب. ولقد عرضوا أسهم الجمعية للبيع حتى لشريعتي نفسه، ويُقال إنه أجابهم بقوله: «إن أردتم أن تفلسوا ولا يرى الكتاب النور أبداً فاجعلوني شريكاً معكم»<sup>(4)</sup>. وبحلول شتاء 1954م كانوا قد جمعوا نحو 1700 إلى 1800 تومان<sup>(5)</sup>، ونُشرت الطبعة الأولى من الكتاب عام 1955م

(\*) عبدالحميد جودة السحار (1913 - 1974م): أديب مصري بارز تميّز بكتبه عن شخصيات وأحداث التراث الإسلامي. (المترجم).

(1) مقابلة مع طاهر أحمدزاده في مشهد، 1995م.

(2) مقابلة مع فضلي نجاد في مشهد، 1995م.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 3، ص 7.

(4) مقابلة مع فضلي نجاد في مشهد، 1995م.

(5) نفسه.



بعنوان ابوذر غفاري، خدایپرست سوسیالیست (أبو ذر الغفاري: الاشتراكي المؤمن).

ومن الواضح أنّ شريعتي اختار العنوان الفرعي للكتاب ليبرز أبا ذر الغفاري بوصفه النموذج الكامل للاشترائيين المؤمنين، وإذ كان عضواً في «حزب الشعب الإيراني» الذي اعتبر نفسه معتقاً بمبادئ الاشتراكيين المؤمنين ومرتكزاتهم فقد أراد شريعتي أن يكون أبو ذر الغفاري التشخيصَ الفعلي لأيديولوجيتهم. وفي هذه الفترة تحديداً وضع شريعتي الأيديولوجيا المتكلفة لما سماه «المدرسة الوسيطة». وهكذا فبايديولوجيا جذابة ورمز عملاق كأبي ذر، كان شريعتي يدشن رؤيته للحركة الإسلامية التقدمية. وصف شريعتي أبا ذر الغفاري في مقدمة الكتاب بـ«الإنسان الكامل» و«الاشترائي الفائق» والمناضل في سبيل «الاشتراكية الإسلامية»، وأحد «المخلصين للحرية التي ينشدها الناس اليوم»<sup>(1)</sup>. هكذا اقتطع شريعتي مفهوم الاشتراكية من حضارة الغرب وفكره ثم حوَّله إلى تراث إسلامي، فنزعت أفكار الحركة الاشتراكية التي كانت نتاج التطور التاريخي في أوروبا من سياقها الاجتماعي - الاقتصادي وشُحنت إلى عصور تاريخية قديمة. وقد فعل شريعتي ذلك حين عرّف الاشتراكية من خلال سلوك أبي ذر الغفاري قبل ثلاثة عشر قرناً، فيقول: «لئن كان شعار الاشتراكية هو الأخذ من كل أحد حسب قدرته وإعطاء كل أحد حسب عمله» فإن أبا ذر الغفاري هو التجسيد الكامل لهذا المذهب<sup>(2)</sup>. وقد تكون هذه أولى «سَطَوَات» شريعتي التاريخية والمفاهيمية النظرية وتحويلاته الكثيرة بُغية إيجاد إسلام مثالي يُريد أن يكسوه بكل الفضائل الاجتماعية - السياسية والمنجزات البشرية.

(1) شريعتي، مجموعه آثار 3، ص 18 - 25.

(2) نفسه، ص 19 - 20.

من الشخصية التي يُحتمل أن كان عليها أبو ذر، ينحت شريعتي بطلاً ورمزاً وقُدوة، يتصدى للثراء والسلطة حتى الدينية منها لينقذ الإسلام «الحقيقي»، إسلام الفقراء والمضطهدين والمظلومين. أبو ذر إذاً، سواء الحقيقي أو المتخيل، هو تجسيد للثائر الوحيد المستقيم الذي يجابه ويعترض على شرعية السلطة السياسية - الدينية العليا في الإمبراطورية الإسلامية. ففي الوقت الذي انشغل كثير من الصحابة بمكتسباتهم من الثروة والسلطة، كانت هناك قلة من الصحابة الصادقين همّشت سياسياً، والبقية الأخرى أجبرت على الخضوع والصمت. في هذا الوقت علا صوت أبي ذر الغفاري باسم الجماعة متحدياً المظالم والأخطاء التي اقترفها الخليفة الثالث عثمان بن عفان.

هكذا يصوّر لنا شريعتي أبا ذرّ وهو يأمر الخليفة عثمان بوضع حد لما تفشى في عهده من تفاوت اجتماعي وتركّز للثروة. ويدافع أبو ذرّ عن قضية المساواة في الإسلام عبر آيات القرآن: ﴿... وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ \* يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنْزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كَنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾<sup>(1)</sup>. ووفقاً لشريعتي فإنّ أبو ذرّ يتوعد بالاستمرار في حملته ضد الشر إلى أن «توزّع الثروة بالتساوي بين المسلمين»<sup>(2)</sup>، ويؤكد أنّه حين أهملت المبادئ النبوية الأساسية «المساواة والأخوة» خرج أبو ذر عن الاعتزال السائد الذي زرعه الخوف من الخليفة، ورفّع راية الثورة والمساواة الإسلامية<sup>(3)</sup>.

أبو ذر الغفاري هو أول خَلق رمزيّ لشريعتي، أي أول «علامة»

(1) القرآن الكريم، سورة التوبة، الآيتان 34 - 35.

(2) شريعتي، مجموعته آثار 3، ص 166.

(3) نفسه، ص 58.

صنعها لأولئك الذين تحلّقوا حوله وحول أعماله لاحقًا، فأبو ذرّ هو الدليل أو الرمز أو الحكاية الرمزية للمسلمين الثائرين المعارضين الملتزمين الذين يدعون إلى المساواة والإخاء والعدل والحرية. بذلك لا تعود هناك أهمية رئيسة في ما إذا كان كتاب أبو ذر الغفاري سردًا حقائقًا لحياته، وبما أنّ سلوك أبي ذرّ النموذجي قد غدا محتوى رئيسًا في معظم خطب شريعتي الحماسية العاطفية فقد أصبحت الحقائق التاريخية تفاصيل ثانوية مقارنةً بالمهمّة الرئيسة المتمثلة في تطوير خطابه الاجتماعي - السياسي. لذلك تعرّضت تلك الحقائق للعبث أو حتى التشويه، لاختلاق المغزى «الصحيح» أو العبرة السياسية. هكذا كان شريعتي يقدّم عبر الكتاب درسًا حول ما يؤمن بأنه السلوك الإسلامي الصحيح في زمن القيم الرديئة والأبطال السيئين. وفصلًا عن ذلك فقد أتاح اكتشاف شريعتي لأبي ذر فرصةً لكسر الربط الراسخ في الذهن بين الأفكار التقدمية والفكر الغربي. عمل شريعتي على تتبّع تنقيحيّ لأصول المفاهيم والأفكار، فمن ذلك الوقت سعى إلى رد بعض المفاهيم كالعُدالة الاجتماعية والإخاء والمساواة والتحرر والاشتراكية إلى أصولها الإسلامية، بعد أن وصلت إلى إيران عبر الفكر الغربي. هكذا أمكن لشريعتي الزعم بفخر أنّ «أبا ذر هو الأب لجميع المذاهب المساواتية بعد الثورة الفرنسية»<sup>(1)</sup>، وعبر حاجته بأنّ المثّل الحديثة تدفقت أصلًا من التراث الإسلامي - الإيراني كان شريعتي يأمل تحرير المثقفين الإيرانيين مما رآه تقليدًا أعمى لكل ما هو غربي.

وعبر تبني منظور أبي ذر ومسلكه الشخصي يحصل شريعتي على إجابة مُرضية لمتوالية لا تنتهي من الأسئلة حول الهدف من الحياة

(1) نفسه، ص19.

ومعناها وأهمية الإسلام بوصفه مبدأً اجتماعيًا، فإسلام أبي ذرّ وأيديولوجيته وتفضيلاته وتحيزاته وتعاليمه وسلوكه بل وحتى مزاجه يغدو بوصلة شريعتي وقدوته طوال حياته. هنا يُفهم الدين على أنه مصنع يُنتج «بشرًا حقيقيين»، ويُعرّف أبو ذرّ بوصفه «الإنسان الكامل» أو المنتج الفائق لهذا المصنع بما أنه مؤمن واشتراكي في الوقت نفسه<sup>(1)</sup>. إذًا، في إسلام أبي ذرّ (أو الإسلام الذي يُلبسه شريعتي أبا ذرّ) يكشف شريعتي عن أداة معرفيّة (إبستمولوجية) لتبني وتعريف الشكل المثالي للحياة والمجتمع. وفوق ذلك فقد حدّد شريعتي في شخص أبي ذرّ القدوة المثالية التي ينبغي التأسّي بها للوصول إلى المجتمع الإسلامي المثالي.

ومن الإنصاف القولُ إنّه منذ الثامنة عشرة من عمره وحتى وفاته تحوّل تقديس شريعتي لأبي ذرّ إلى توقيير عميق، فقد حاول أن يبقى وفيًا قدر الإمكان لصورة أبي ذرّ كما وضعها في الكتاب، ذلك المسلم المستقيم المسؤول الذي يقاوم كل أشكال الانحراف عن الإسلام النبوي، إسلام الإخاء والمساواة. وفي فترة لاحقة من حياته اعترف شريعتي بأنه كان من أتباع أبي ذرّ، وبأنّ إسلامه وتشيّعه ومُثله ورغباته بل وحتى غضباته كانت من وحي أبي ذرّ<sup>(2)</sup>. كان شريعتي يشعر بالقرب الشديد من أبي ذرّ لدرجة شعوره وكأنّ روح أبي ذرّ تناسخت فيه، بيد أن هذه علامة تكررت في علاقة شريعتي بأشخاص عديدين آخرين. ولقد وصف شريعتي نفسه ومواقفه ووضعه في الحياة بمعنى شبيه بذلك الذي أسبغه على أبي ذرّ<sup>(3)</sup>.

(1) نفسه، ص 20 - 22.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 20، ص 249.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 1، ص 146.

ارتبط إسلام شريعتي بإسلام أبي ذر الغفاري لدرجة أنه حين انتقد رجال الدين في بداية السبعينيات بوصفهم سدنةً للاضطهاد والاستغلال أراد شائئوه من رجال الدين أن يشوّهوا صورته، فهاجموا أبا ذرّ. فمثلاً صورّ الواعظ الطهراني البارز الحاج أشرف الكاشاني أبا ذرّ بأنه كان مجرد لص مبتذل لم يُسلم إلا حين انتشر الإسلام، ولم يهاجم عثمان بن عفان إلا لأنه أراد غنيمة من الثروة التي كان يوزّعها عثمان على أصدقائه<sup>(1)</sup>. حريٌّ بالذكر أنّ بعد وفاة شريعتي سمّاه كثيرون «أبا ذرّ زمانه»<sup>(2)</sup>، وكرّر مناصروه في إيران ما يُنسب إلى النبي من وصف لأبي ذر بأنه «يعيش وحيداً، ويموت وحيداً، ويُبعث وحيداً»<sup>(3)</sup>.

أما بالنسبة إلى ترجمته الثانية، فقد قدّم فيها شريعتي شخصية إسلامية راديكالية أخرى. كان نائب رئيس «جمعية الأميركيين أصدقاء الشرق الأوسط» قد وجّه في الخامس عشر من آذار/مارس عام 1954م دعوة إلى محمد حسين آل كاشف الغطاء<sup>(\*)</sup> ليحضر مؤتمراً مشتركاً بين المسلمين والمسيحيين يُعقد في الثاني والعشرين من نيسان/إبريل في بحدون في لبنان، ودُعي إلى المؤتمر نخبة من رجال الدين المسيحيين والمسلمين لمناقشة القيم الأخلاقية المشتركة ومناقشة الخطر الشيوعي وصوغ استراتيجية مشتركة لمكافحة انتشارها. بيد أنّ

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 2، ص 25.

(2) نهضت آزادی ایران، یادنامه شهید جاوید علی شریعتی، ص 101، 107.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 3، ص 112؛ نهضت آزادی ایران، یادنامه شهید جاوید علی شریعتی، ص 75.

(\*) محمد حسين آل كاشف الغطاء (1877 - 1954م): فقيه شيعي عراقي بارز من النجف في العراق، ينتمي إلى عائلة فقهية معروفة من أشهر أعلامها أحد أجداده جعفر كاشف الغطاء (1743 - 1812م). كان يدعو إلى اتحاد المسلمين شيعةً وسنة في مواجهة الإمبريالية الغربية. (المترجم).

كاشف الغطاء أجاب على هذه الدعوة برسالة نارية عُرفت باسم **المُثُل العليا في الإسلام، لا في بحمدون**.

في رسالته هذه التي ترجمها علي شريعتي صيف 1954م، هَدَرَ كاشف الغطاء غاضبًا من الظلم الواقع على العالم الإسلامي من القوى الغربية، وأبدى أسفه على سكوت العالم الإسلامي وممارساته غير الإسلامية، مستهجنًا تعاون الدول الإسلامية مع الدول الغربية في الوقت الذي اقتطعوا فيه فلسطين ومنحوها لإسرائيل، وختم الرسالة برفضه الدعوة الموجهة إليه. في المقدمة التي كتبها شريعتي للرسالة يصفه بأنه «بطل عظيم» و«رجل دين وإفتاء ومرجع تقليد متنوّر»<sup>(1)</sup>. وعلى غرار النَّفْس التبجيلي الذي استخدمه في وصف أبي ذر، يصف شريعتي كاشف الغطاء بأنه «عبقري ومُخَلَّص جليل»<sup>(2)</sup>. كما استدعى شريعتي النزعة الثورية لدى أبي ذرّ الغفاري وراح يشيد بكاشف الغطاء لصراحته فيما يتعلق بمشكلات المسلمين ومحتهم، ولمعارضته المعلنة للسياسات الوطنية والدولية وممارسات المستعمرين الأوروبيين والأميركان الإمبرياليين.

وجد شريعتي في كاشف الغطاء شخصية إسلامية بارزة تعي أنّ الإسلام سيف ذو حدين؛ ففي حين يُمكن للإسلام أن يقدم أساسًا نظريًا لخطاب وحركة مناهضة للاستعمار والاستغلال والاستبداد، يمكن أيضًا إساءة استخدامه والتلاعب به لتبرير كل ما سبق. تحدّث كاشف الغطاء في رسالته عن غياب القيم الإسلامية واتهم الملك فيصل بتشويه الإسلام باسم الإسلام. ولقد تركت عملية قلب الإسلام رأسًا على عقب (والتي تُوصف مجازيًا بلبس معطف الصوف

(1) شريعتي، مجموعه آثار 31، ص 464 - 466.

(2) نفسه، ص 464.

بالمقلوب) انطباعاً عميقاً في نفس شريعتي في شبابه<sup>(1)</sup>، وليست مفاهيمه التي وضعها لاحقاً للإسلام التوحيدي والإسلام الشُرْكي سوى نتائج منطقية لاستيعابه هذه العملية.

هكذا وجد شريعتي نفسه مع إسلام كاشف الغطاء، رجل الدين الراديكالي المهموم بالسياسة، وأُعجب كثيراً بأسلوبه في تهيج المسلمين ضد المظالم الواقعة عليهم عبر تثير حسّهم بالكرامة. لقد حاول كاشف الغطاء أن يوقظ المسلمين من سباتهم، فأخبرهم بأنّ الإسلام يعتبر السكوت عن الحق والخضوع للظلم اشتراكاً في الجريمة<sup>(2)</sup>. ويمكن القول إنّ حجّة كاشف الغطاء بأنّ «من يتطلب المثل العليا حقيقة... لا يجد الديمقراطية الصحيحة والاشتراكية العادلة إلا في حياة محمّد وعند خلفاء محمّد»<sup>(3)</sup> تتقاطع مع أسلوب شريعتي في استخدام الفضائل الاجتماعية الغربية لمصلحة الإسلام، فيقول كاشف الغطاء إنّ المثل الأخلاقية العليا لا يمكن إيجادها لا في الشرق ولا في الغرب وإنما في الإسلام وسنّة النبي<sup>(4)</sup>.

وبينما كان شريعتي يُنهي ترجمته إذا نبأ وفاة كاشف الغطاء المفاجئة في بغداد يصل إلى مشهد. كانت رسالته تحمل دلالات اجتماعية - سياسية شديدة الراهنية في مناخ إيران السياسي بعد الانقلاب، وقد أشار فيها إلى أحداث إيران واتهم القوى الغربية

(1) نفسه، ص 503، 465.

(2) نفسه، ص 510.

(3) ملاحظة المترجم: نقلت النصّ كما جاء في الكتاب الأصلي، ولم أترجمه عن الترجمة الإنكليزية التي يوردها المؤلف. انظر: محمد الحسين آل كاشف الغطاء، المثل العليا في الإسلام، لا في بجمدون. لبنان: دار الوعي الإسلامي. 5ط، 1980م، ص 43.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 31، ص 492.

بسفك دم الشعب الإيراني<sup>(1)</sup>، كما دعا جميع المسلمين إلى مقاومة التدخلات الغربية سياسياً واقتصادياً وثقافياً وذلك بالعصيان المدني والكفاح المسلح والثورة على الأنظمة الخاضعة للغرب ومصالحه<sup>(2)</sup>. وإذ رأت «حركة المقاومة الوطنية» في مشهد أنّ رسالة كاشف الغطاء مناسبة جداً للنشر والتوزيع في إيران فقد عملت على نشرها سرّياً<sup>(3)</sup>، وبحلول خريف 1954م كانت الرسالة قد انتشرت انتشاراً كبيراً في دوائر مشهد السياسية.

### المدرسة الإسلامية الوسيطة

في الخامس والعشرين من تشرين الثاني/نوفمبر 1954م، نشرت صحيفة خراسان في مشهد المقال الأول من سلسلة مقالات بعنوان «مكتب واسطه اسلام» (المدرسة الإسلامية الوسيطة)، وجاء المقال في الصفحة الأولى مصحوباً بخارطة شمال إفريقيا وتركيا وإيران والمملكة العربية السعودية وأفغانستان، مع عبارة «المدرسة الوسيطة». وفي الخارطة كانت تحيط بدول المدرسة الوسيطة تلك من الشرق أرض واسعة كُتب عليها «الشيوعية»، وأرض واسعة أخرى من جهة الغرب كُتب عليها «الرأسمالية». أما كاتب المقال فهو شخص يُدعى علي شريعتي<sup>(4)</sup>. وعلى مدى عشرة أسابيع عبّر شريعتي عن فكرته حول المدرسة الإسلامية الوسيطة في مقالات تُنشر على الصفحة الأولى من صحيفة خراسان كل يوم إثنين<sup>(5)</sup>.

(1) نفسه، ص 473.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 31، ص 510.

(3) مقابلة مع نور علي تابنده في طهران، 1994م.

(4) خراسان، 2 اذر 1333.

(5) خراسان، الأعداد: 1554، 1559، 1565، 1571، 1577، 1583، 1589،

1595، 1601، 1611.



في المقال الأول بيّن شريعتي الغرض من مقالاته، وقال إنّ الشعب الإيراني كان يعاني فقراً روحياً هو السبب في «مصائبهم واختلافاتهم وتراجعهم». وإذ كان شريعتي يعتقد أنّ «جذوة الدين قد ماتت في قلوب الشباب، والإسلام الذي اعتنقه الكبار لا ينطوي إلا على حق قليل» فقد شدّد على ضرورة صوغ نظام أو مدرسة فكرية مناسبة<sup>(1)</sup>. أما مقاله الثاني فقد وضح فيه المعالم الرئيسة لمبادئ تلك المدرسة الفكرية<sup>(2)</sup>، وبيّن موقع المدرسة الإسلامية الوسيطة فلسفياً بين المادية والمثالية، واجتماعياً بين الرأسمالية والشيوعية، وسياسياً بين المعسكرين الشرقي والغربي. وذهب شريعتي في هذا المقال إلى أنّ بمقدور الدول الإسلامية بل من واجبها أن تشكّل معسكراً وسيطاً مستقلاً يكون بمثابة المنطقة العازلة بين المعسكرين التقليديين، ما سيؤدي إلى تقليل التوتر بينهما ومقاومة التدخلات الغاشمة لهذين المعسكرين في شؤون الدول الإسلامية<sup>(3)</sup>.

أما المقالات الباقية فقد تناولت مواضيع المادية والديالكتيكية<sup>(\*)</sup> والمادية التاريخية. وقد تطرق شريعتي إلى جذور المادية وتطورها ومبادئها في ثلاثة مقالات<sup>(4)</sup>، ثم أفرد ثلاثة مقالات أخرى للحديث عن موضوع الديالكتيك وجذوره ومنهجيته وإسهام

(1) خراسان، العدد 1554، 2 اذر 1333.

(2) خراسان، العدد 1559، 8 اذر 1333.

(3) نفسه.

(\*) الديالكتيكية أو الجدلية (dialectic): يُعرّف معجم اللغة العربية المعاصر الديالكتيكية على أنها «منهج في التفكير يقوم على تحليل الواقع وإبراز ما فيه من تناقضات، سعياً إلى تجاوزها». (المترجم).

(4) خراسان، الأعداد 1565 و1571 و1577، بتاريخ 15 و22 و29 اذر من عام 1333، بالترتيب.

هيكّل فيه وتطوير ماركس واستخدامه لهذا المفهوم<sup>(1)</sup>. وفي المقال التاسع الذي يتناول المادية التاريخية وطفّ شريعتي مرة أخرى طريقته في استبدال الإنجازات الشرقية بالغربية، مجادلًا بأنه «على الرغم مما يبدو اليوم وكأنّ المؤرخين الأوروبيين المعاصرين هم من بدأ التحليل العلمي للأحداث التاريخية، إلا أنه لا بدّ من الاعتراف بأسبقية المسلمين في الخطوات الأولى في هذه الطريق، ومقدّمة التاريخ لابن خلكان دليل على ذلك»<sup>(2)(\*)</sup>. وربما شعر شريعتي بضرورة هذا المنهج الاستفزازي خصوصًا بعد الانقلاب، كي يكسر الحلقة المفرغة من التقصير وال فشل السياسي الذي أدى إلى فقدان ثقة الناس بهويتهم وثقافتهم، ما يؤدي إلى الاستسلام لمناهج الغربيين وتقليدهم تقليدًا أعمى. كان شريعتي يرى أنّ هذه الحلقة المفرغة زادت من شعور الناس بالدونية والتبعية للغربيين.

الفكرة الرئيسة التي يطرحها شريعتي في هذه المقالات هي أنّ الإسلام طريق ثالثة صالحة للتطبيق، ويحاول فيها شريعتي أن يحدّد طريقة تفكير وتنظيم اجتماعي تختلف عن تلك المستقاة من الأنظمة الاقتصادية السائدة والمدارس الفكرية الفلسفية. وهذه الأيديولوجيا المنبعثة من الداخل هي التي منحت شريعتي الشاب قبولًا وشيوعًا، فبدأ لجمهوره المتحمس شخصًا مهّد الطريق لمدرسة فكرية مستقلة

(1) خراسان، الأعداد 1583 و1589 و1595، بتاريخ 6 و13 و20 دي من عام 1333، بالترتيب.

(\*) ابن خلكان كان قاضيًا و فقيهاً ومؤرخًا عاش في القرن الثالث عشر الميلادي، وقيل أنه وُلد في بلخ. أما كتابه **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان** فهو تاريخ لحياة علماء وسياسيين عرفهم أو سمع بهم. بيد أنّ المقدمة الشهيرة في التاريخ التي يحيل إليها شريعتي والتي عُرفت على نحو واسع على أنها عمل رائد في التحليل العلمي للتاريخ، فهي مقدمة ابن خلدون وليس ابن خلكان. (المؤلف).

(2) خراسان، العدد 1601، 27 دي 1333.

نابعة من الذات ولها أساس راسخ في الإسلام. وقد عبّر شريعتي عن هذه الأفكار الأساسية نفسها عام 1955م في كتيب عنوانه **تاريخ تكامل فلسفه** (تاريخ تطوّر الفلسفة)<sup>(1)</sup>. ولقد كان شريعتي يعكس أفكار الاشتراكيين المؤمنين حين عرّف النظام الاقتصادي للمدرسة الإسلامية الوسيطة بأنه نظام الاشتراكية العلمية المرتكزة على التوحيد<sup>(2)</sup>. في ذلك الوقت اكتسب كتيب شريعتي شهرة واسعة بين مثقفي مشهد، وكانوا يوزعونه على أصدقائهم فور الانتهاء من قراءته<sup>(3)</sup>.

ويقال إنّ شريعتي كان قد طرح فكرة المدرسة الإسلامية الوسيطة قبل نشر المقالات في سلسلة من المحاضرات الأسبوعية طُلب منه إعدادها بعد انقلاب 1953م، وكان يحضرها ليف من الأصدقاء القدامى الأعضاء أيضًا في «جمعية حرية الشعب الإيراني»، من بينهم حسين مظفري ومهدي مظفري ورضا رئيسي وعلي إسبهبدي و خليل رضائي وتقي دادستان وفضلي نجاد. وكانت هذه المجموعة السرية تعدّ نفسها لجنة فرعية من اللجنة المركزية للجنة الوطنية في مشهد<sup>(4)</sup>. وعلى الرغم من أنّ عليا لم يكن عضوًا في اللجنة المركزية أو اللجنة الفرعية، إلا أنه كان يُدعى دائمًا إلى إلقاء دروس لهذه المجموعة في الأيديولوجيا. كان علي شريعتي في محاضراته وكتاباته يتبع منهجًا نقديًا تحليليًا للمدارس الفلسفية القائمة<sup>(5)</sup>، ويذكر فضلي نجاد منسق هذه اللجنة أنّ محتوى محاضرات شريعتي هو ما نُشر لاحقًا باسم

(1) شريعتي، مجموعه آثار 31، ص 7.

(2) نفسه.

(3) مقابلة مع نعمت ميرزاده في باريس، 1993م.

(4) مقابلة مع فضلي نجاد في مشهد، 1995م.

(5) نفسه.

المدرسة الإسلامية الوسيطة<sup>(1)</sup>. أما جلال الدين فارسي فيشير إلى أن ما نُشر لاحقًا باسم «المدرسة الإسلامية الوسيطة» نوقش أصلًا في خلية الطلاب في «حركة المقاومة الوطنية» في مشهد التي كان علي شريعتي مؤسسها ورئيسها<sup>(2)</sup>. لذا يبدو أن شريعتي كان يطرح فكرة المدرسة الإسلامية الوسيطة في كلا المكانين. مع ذلك، فإن الافتراض بأن مفهوم «المدرسة الإسلامية الوسيطة» كان من بنات أفكاره، هو في أفضل الحالات محل شك.

ذكرنا في الفصل الثالث أن أبا القاسم شكيبنيا كان قد طرح هذه الأفكار نفسها في كانون الأول/ديسمبر 1950م (أي قبل أكثر من أربع سنوات من مقالات شريعتي) في مجلة نامه فروغ علم. بعد ذلك فسّر أفكاره أكثر في مقال عنوانه «مكتب واسطه» (مدرسة وسيطة) نُشر في العدد الأول من مجلة گنج شايگان في حزيران/يونيو 1953م<sup>(3)</sup>. أما آخر كتاباته حول «المدرسة الوسيطة» و«المعسكر الوسيط» فظهرت قبل حوالي ستة عشر شهرًا من مقالات شريعتي. ومثلما وضع شريعتي في مقاله خارطة لدول المعسكر الوسيط، ظهر مقالًا لـ[محمد باقر] رضوي قبل ثمانية عشر شهرًا مصحوبًا بخارطة لإفريقيا وجنوب أوروبا والشرق الأوسط والأقصى، مع إشارة على دول شمال إفريقيا والسعودية وتركيا وإيران وباكستان والجمهويات الجنوبية من الاتحاد السوفييتي وأفغانستان (دول المعسكر الوسيط)، وعلى الزاوية السفلى من اليسار عبارة مكتوبة باليد جاء فيها «المعسكر الوسيط، قاعدة للتغيير العالمي»<sup>(4)</sup>.

(1) نفسه.

(2) فارسي، زواياى تاريخ، ص 17.

(3) گنج شايگان، العدد 1، خرداد 1332، ص 3 - 8.

(4) نفسه، ص 22.

من غير المنطقي افتراض الصدفة في جميع هذه التشابهات في اختيار الموضوع والمفاهيم والمصطلحات والحجج بل وحتى الخارطة المصاحبة. كانت مجلة **نامه فروغ علم** منبرًا لجميع المثقفين الإسلاميين الحدائيين، وكانت مقروءة جيدًا بين أعضاء «حركة الاشتراكيين المؤمنين» والمتعاطفين معهم، بل إنَّ محمد نخشب نفسه كتب فيها. ومن الأسماء المعروفة التي كتبت فيها أيضًا غلامرضا ساعدي ومهدي بازرگان ومحمود الطالقاني الذي ظهر مقاله حول «الإسلام والملكية» لأول مرة في هذه المجلة. أما **کنج شایگان** فكانت مجلة الجمعية الإسلامية الطلابية في جامعة طهران، وكان يكتب فيها مهدي بازرگان ويد الله سبحانه و[علي أكبر] معين فر، وكانت معروفة هي الأخرى بين الحدائيين والمثقفين الإسلاميين. كانت هاتان المجلتان في ذلك الوقت من بين أهمّ الإصدارات الحدائية الإسلامية، ومن شبه المؤكد إذاً أنّ شريعتي كان مطلعًا عليها وقرأ المقالات المنشورة في **کنج شایگان** إن لم يكن قد قرأ مقال شكينيا الأول في **نامه فروغ علم** وتأثر به.

حتى عام 1992م لم يكن شكينيا يعلم أنّ شريعتي نشر مفهوم «المدرسة الوسيطة» في صحيفة **خراسان** متأثرًا بكتابات وكتابات محمد باقر رضوي دون أن يشير إليهما، وقبل أن يعرف بذلك ذكر أنه ذات مرة من المرات القليلة التي قابل فيها علي شريعتي وجد نفسه حائرًا مُحرجًا حين قال له شريعتي: «أنا مدين لك لأنني تعلمت الكثير منك»<sup>(1)</sup>. وبقدر ما يبدو من تواضع ومجاملة في هذه الجملة على المستوى الظاهر، إلا أننا الآن يمكن أن نجد سببًا قويًا يجعل تلك العبارة صادقة للغاية.

(1) مقابلة مع أبي القاسم شكينيا في طهران، 1992م.

## صحيفة خراسان

كان لنجاح مقالات شريعتي حول المدرسة الوسيطة في صحيفة خراسان أثر في استمرار العلاقة بينه وبين الصحيفة، فمنذ الخامس والعشرين من شباط/فبراير 1955م نشر شريعتي سلسلة من المقالات حول «شخصيات عالمية بارزة». ويمكن اعتبار الشخصيات التي تناولتها المقالات المعلمين الفكريين الكبار لشريعتي في شبابه، وتحتوي أعماله اللاحقة على إشارات كثيرة إلى معظمهم. لقد وجد شريعتي ألفة فكرية مع هذه الشخصيات، ورغم التفاوت الظاهر بينها إلا أنها تشترك في بعض السمات، فكلّهم كانوا يتصدّون لمشكلة فكرية أو معرفية (إبستمولوجية) فردية أو جمعية، وكلهم دعوا إلى شكل من أشكال البحث عن الذات، ولقد أدت محاكمتهم الفكرية والنفسية إلى حافة الجنون. كان يبدو أنهم جميعاً يقدمون حلاً لجانب إشكالي من الحياة مبنياً على نظرة دينية غير تبعية قاطعة، ولقد قدّم شريعتي في معظم الحالات شخصيات من أديان مختلفة حاولت الموافقة بين المنطق العلمي والحدائث من جهة والإيمان بالله من الجهة الأخرى. ويمكننا أن نرصد في هذه المقالات انشغال شريعتي بالقضايا الرئيسية الثلاث: معنى الحياة، وعلاقة الفرد بذاته وبالله، وطبيعة النظام الاجتماعي - السياسي الأمثل.

أما المقال الأول في هذه السلسلة فكان عن السيد جمال الدين أسد آبادي [الأفغاني]<sup>(1)</sup>، ورغم أنّ المقال لا يحمل اسم كاتبه، إلا أنّ الأسلوب هو أسلوب شريعتي. كان المقال مصحوباً برسمة لوجه جمال الدين الأفغاني، وبالأخذ في الاعتبار النمط الذي سارت عليه مقالات شريعتي اللاحقة الموقعة باسمه في هذه السلسلة مع رسامته

(1) خراسان، 6 اسفند 1333.

للشخصيات التي كتب عنها، فيمكننا القول إنّه هو صاحب فكرة هذه السلسلة وإنّ المقال الأول كان بقلمه و«ريشته».

في الأسبوع التالي نُشر المقال الثاني «فرويد مؤسسة مدرسة الحب»، وكان موقِعًا باسم شريعتي كما ظهر توقيعه أيضًا على رسمته وجه فرويد<sup>(1)</sup>. وقد لَحَّص شريعتي تقييمه لسيغمند فرويد في عبارة إيجابية غير متوقعة من مثقف إسلامي وإن كان حديثًا: «حتى وإن قبلنا نقد خصوم فرويد، سيكون علينا الاعتراف بأنه رجل عظيم قاد البشر إلى أعماق النفس الإنسانية»<sup>(2)</sup>.

وأما المقال الثالث فكان عن الدكتور ألكسي كاريل<sup>(3)</sup>، وهو إحدى الشخصيات التي تركت انطباعًا طويل الأمد على شريعتي. فقد أظهرت إنجازاته العلمية المتوّجة بجائزة نوبل في الطب عام 1912م مع إيمانه بالقوى الميتافيزيقية توافقَ الفكر العلمي مع الإيمان بالله. لذلك امتدح شريعتي كاريل على استشرافه للمستقبل الكئيب في المجتمع الغربي المفتون بالمادية لدرجة انعدام الروح فيه، ثم كرّر تحذير كاريل بأنه إن لم يوجد حلٌّ «عقلاني» فإنَّ «البشرية ستواجه قدرًا مشؤومًا ومضرًا». كما نصح شريعتي قراءه الذين يريدون إدراك القيمة الحقيقية لمبادئ الإسلام النبيلة بالاطلاع على اثنين من كتب ألكسي كاريل: **الإنسان ذلك المجهول وتأمّلات في مسلك الحياة**، وكلاهما كانا مترجمين إلى الفارسية. حريّ بالذكر أنّ شريعتي بُعيد وصوله إلى باريس ترجم مقالًا لكاريل عنوانه «صلوات» ظهر في مجلة **ريدرز دايجست**.

(1) خراسان، 13 اسفند 1333.

(2) نفسه.

(3) خراسان، 20 اسفند 1333.

بعد ذلك نُشر مقال عن الكاتب البلجيكي موريس ماترلينك مع رسمة لوجهه، ويقدمُ شريعتي ماترلينك في هذا المقال بصورة العرفاني الأوروبي. يرى شريعتي أنّ الإسهام الأعظم لماترلينك يتمثل في طرحه أسئلة فكرية أساسية مثل «ما الهدف من الخلق وهدف الحياة؟»<sup>(1)</sup>، ويعترف أنّ طرح أسئلة جوهرية كهذه لم يكن مقبولاً في الإسلام الذي يؤمن أنّ «البشر لا يمكنهم فهم المشكلات الأكبر من قدراتهم العقلية». وعلى نحو يبدو احتمالاً باسم ماترلينك، يوازي شريعتي ضمناً بين القساوسة المسيحيين ورجال الدين المسلمين، ويبين اعتراض ماترلينك على المعتقدات الخرافية لدى رجال الدين المسيحيين. وفي نهاية المقال يحاج شريعتي في أنّ للبشر جميعاً صلة دائمة بالله تبقى في حياتهم وبعد مماتهم، وقد نَسب هذا الرأي إلى ماترلينك.

أما الشخصية التالية فكانت محمد إقبال الذي سماه شريعتي «الإنسان الكامل»<sup>(2)</sup>. أعجب شريعتي أيما إعجاب بهذا الإنسان الذي تعلّم من الفلسفة الأوروبية ثم عاد إلى الهند ليصوغ حللاً لمشكلاتها مبنياً على القرآن، وثمّن توفيقه بين أنصار العقلانية وأنصار الحب والوجدان، ونَسب له الفضل في تصوّر «مدرسة وسيطة» بين الرأسمالية والشيوعية. كما شرح أيضاً فكرتين مهمتين نسبهما إلى محمد إقبال. أما الأولى فهي أنّ الثورة الاجتماعية مستحيلة من دون «تحوّل فكري» وإيجاد طريقة إسلامية مناسبة، وأما الثانية فهي الاحترام والإعجاب العميق بالتصوّف مع نزعة للجفوة مما رسّخه التصوّف من انعزالية وعزلة وجبر.

(1) خراسان، 25 فروردين 1333.

(2) خراسان، 1 ارديهشت 1334.



أما المقال الأخير فقد كان عن شخصية أقل شهرة من أولئك، وهي إفايست غالوا المولود عام 1811م<sup>(1)</sup>، مع رسمة أيضًا لوجهه. قدّم شريعتي هذا الرياضي الفرنسي كطفل متمرد غير مجتهد لم تُعرف إسهاماته في الرياضيات إلا بعد وفاته. وقد كتب أن غالوا لم يكن ليحتمل وصمة الفقر والحرمان حوله فخضع لصوت دعاة إلى الانتحار. يقول شريعتي إنّ شريعتي «غالوا اتخذ قرارًا جريئًا وأنهى حياته بنفسه» في سنّ العشرين، بيد أنّ الحقيقة هي مصرع غالوا في مبارزة، غير أنّ شريعتي لا يذكر ذلك ويسمّي مقاله «المشهد الأكثر حزنًا في تاريخ العلم، أو انتحار غالوا»<sup>(2)</sup>. ولو افترضنا أنّ شريعتي أراد الإشارة إلى أنّ غالوا هو الذي افتعل هذه المبارزة وبالتالي كان انتحارًا غير مباشر، فإنّه لا يقول ما يكفي لشرح ذلك. لقد اختار شريعتي الخيال بدل الواقع لأنّ المأساة المتمثلة في انتحار عبقرى رياضيات ذي وعي اجتماعي كانت فيما يبدو صادمةً أكثر له من مجرد مبارزة.

ومما يثير الاهتمام أنّ مجلتيّ **نامه فروغ علم و گنج شایگان** قد نشرتا مقالات عن محمد إقبال وجمال الدين الأفغاني وبقلم محمد إقبال أيضًا في الأعداد نفسها التي نُشرت فيها مقالات «المدرسة الإسلامية الوسيطة» التي يبدو شبه مؤكد أنّ شريعتي قرأها بعناية قبل أن يكتب مقالاته<sup>(3)</sup>. هذا وقد أشار مهدي بازرگان (الذي يسبقُ اهتمامه بكاريل اهتمام شريعتي) إلى أليقيس (كذا) كاريل في أحد مقالاته في **گنج شایگان**<sup>(4)</sup> قد يكون اختيار شريعتي لتلك الشخصيات

(1) اسمه الأول مكتوب بالخطأ في مقال خراسان، 13 خرداد 1334.

(2) خراسان، العدد 1707.

(3) **نامه فروغ علم**، السنة 1، الأعداد 2 و8 و9، شهور مهر واذر؛ **گنج شایگان**، العدد 1، خرداد 1332.

(4) **گنج شایگان**، السنة 1، العدد 2، تير 1332، ص26.

المتكررة صدفة، لكنني أعتقد في كلّ الأحوال أنّ هذا الاختيار قد تأثر بالخط الإسلامي الحداثي الذي أبرزته المجلتان.

في الفترة ما بين نيسان/إبريل وأيلول/سبتمبر 1955م سادت كتابات شريعتي في صحيفة خراسان، وكان يقضي وقتًا طويلًا في الصحيفة حتى إنّ صديقه محمود دل آسايي يتذكر كيف غدا مقر الصحيفة الملتقى الأساسي لأصدقاء علي<sup>(1)</sup>. ومن العلامات الواضحة على زيادة إسهام شريعتي في الصحيفة أنّ بعض أعدادها كانت تحتوي على أكثر من مساهمة له شعرًا ونثرًا. يذكر صديق لشريعتي أنه حين زادت شهرته وشعبيته دُعي إلى مكتب المحافظ، وبحضور بعض المسؤولين وُجّهت إليه دعوة لكتابة مقالات حول موضوعات دينية لصحف أخرى وإعداد برامج دينية لإذاعة مشهد<sup>(2)</sup>. ويُقال إنّ شريعتي أجاب بعدم استطاعته الكتابة عن «نسخة أميركية من الإسلام»، وحين سُئل عن قصده قال أي الإسلام الذي يهتم فقط بتفاصيل الطقوس والشعائر: «رغم أنني قرأت وحفظت ودرّستُ هذه التفاصيل لطلابي في مناسبات كثيرة جدًا، إلا أنّ محتواها دائمًا ما يغيب عن بالي»<sup>(3)</sup>. مع ذلك، فمنذ نهاية أيار/مايو 1955م (حين كان يعمل في صحيفة خراسان) كان شريعتي يقدّم حلقات في الإذاعة، ولقد أشار في رسالة إلى قريبه (أصغر) إلى برنامجه الذي يُذاع مرتين أسبوعيًا<sup>(4)</sup>. كان له برنامج أدبي في عصريّات الثلاثاء من الخامسة والنصف، وفي أيام الجمعة يشارك في برامج خاصة بالإجازة الأسبوعية في إذاعة مشهد.

(1) مقابلة مع محمود دل آسايي في مشهد، 1995م.

(2) فارسي، زواياى تاريخ، ص 155.

(3) نفسه.

(4) رسالة بتاريخ 9/3/1334 في: شريعت رضوى، طرحى از يك زندگى، ص 303.

أما كتاباته في صحيفة خراسان (وبعضها افتتاحيات) فقد شملت تحليلاً لروح الشعب الإيراني، وتاريخاً مختصراً للنوروز<sup>(\*)</sup>، وأسباب تراجع إيران وأسباب انحراف الشباب الإيراني. أما الثيمة المتكررة فهي مديح الإيرانيين وماضي إيران المجيد وقدرتها التاريخية على مقاومة الغزو الأجنبي. وفيما يبدو أنه غضبٌ من الانقلاب على مصدق كان شريعتي في كل مقالاته يهاجم الغزاة الأجانب: «لطالما قاوم هذا الشعب أعداءه، حتى حين فقد قدرته على المقاومة المسلّحة»<sup>(1)</sup>. كما رأى شريعتي أنّ الهدف من «التدخلات الاستعمارية» هو «تدمير هوية إيران الوطنية ودينها وروحها»، لذلك علّق آماله على «روح المقاومة الإيرانية» لضمان سيادة البلاد واستقلالها<sup>(2)</sup>. هكذا، وبإظهار الحسّ المعلن بالقومية سعى شريعتي إلى إعادة إحياء الشعور بالفخر الوطني بين قرائه.

من أسباب تدهور إيران وفقاً لشريعتي الغزو المغولي الذي غرس نزعة الاعتزال من الحياة المادية وشجّع على البحث عن الروحانية في الطرق الصوفية الغيبية<sup>(3)</sup>، كما أنّ غزو الفكر الغربي كان سبباً آخر لتدهور إيران، إذ يُحاج شريعتي في أنّ الأجانب قادونا إلى استبدال «المادية والرأسمالية والقومية والشيوعية بمعتقداتنا الإسلامية الوافية النقيّة». هكذا يرى شريعتي أنّ هذه المفاهيم «أخترقت قلوبنا

(\*) النوروز أو النيروز (اليوم الجديد): احتفال تقليدي قديم جداً ببداية السنة الفارسية الجديدة بتاريخ 21 آذار/مارس ويصادف يوم الاعتدال الربيعي، ورغم أنّ له جذوراً في الديانة الزرادشتية والقومية الفارسية إلا أنّ هناك جماعات عرقية عديدة تحتفل به منذ آلاف السنين كالأكراد مثلاً، وما يزال يُحتفل به احتفالات غامرة في إيران ودول غيرها في البلقان ووسط آسيا. (المترجم).

(1) خراسان، العدد 1726، 4 تير 1334.

(2) نفسه.

(3) خراسان، العدد 1758، 12 مرداد 1334.

وعقولنا ولوّثت مجتمعنا»<sup>(1)</sup>، ولا سبيل إلى التصديّ لذلك سوى بنشر الحقائق الإسلامية<sup>(2)</sup>. وفي مقاله عن النوروز يدين شريعتي الغزو العربي قائلاً: «قد يكون النوروز هو الأثر الوحيد الباقي من ماضينا المجيد بعد أن طمسه الغزو العربي»<sup>(3)</sup>.

وبصفته ناقدًا اجتماعيًا استخدم شريعتي قلمه كلّما شعر بوجود خطأ ينبغي تصحيحه. فمثلًا، في مقال افتتاحي له هاجم النظام التعليمي الإيراني<sup>(4)</sup>، وربما اضطر لأن يكون حذرًا في نقده إذ كان مدرّسًا يعمل في وزارة التعليم، فاستخدم اسمه المستعار «شمع» للمرة الأولى، وهو الاسم الذي صاحبه في فرنسا. في هذا المقال يسترجع شريعتي ذكرياته في خوض امتحانات الصف الثاني عشر وذكرياته كمعلّم، منتقدًا أسلوب التعليم الذي يركّز على الحفظ، ويقول إنّ الأسوأ في العملية التعليمية هو نظام الامتحانات في نهاية العام إذ يُطلب من التلاميذ أن يجتروا ما حفظوه طوال السنة. ويقول شريعتي إنّ هذا النظام العبثي هو الذي أدى إلى عدد هائل من حالات الرسوب، وبدلًا من السماح «لكل شخص بالتقدّم في مسيرة التعليم حسب قدراته وإمكاناته كان هذا النظام يبعث على الإحباط والانتحار في بعض الحالات». وفي افتتاحية أخرى يُبدي شريعتي أسفه لأنّ الأعمال الأدبية التافهة كانت تحقق مبيعات كثيرة في إيران في حين كانت مجلات أدبية راقية وعميقة الفكر مثل مجلة **يغما** بالكاد تباع ألف نسخة<sup>(5)</sup>. وقد وجّه شريعتي كذلك عتابًا شديدًا للشخصيات

(1) خراسان، العدد 1748، 30 تير 1334.

(2) خراسان، العدد 1747، 30 تير 1334.

(3) خراسان، العدد 1655، 1 فروردين 1334.

(4) خراسان، العدد 1756، 10 مرداد 1334.

(5) خراسان، العدد 1667، 24 فروردين 1334.

الأدبية البارزة بسبب «انسحابهم من المشهد الثقافي» وترك الميدان لبعض الكتاب الجدد.

نشر شريعتي قصيدتين في صحيفة خراسان هما «مرغ ابشار» (طير الشلال) و«يك نگاه» (نظرة)<sup>(1)</sup>، كما نشر باسمه المستعار نصًا أدبيًا قد يكون انعكاسًا لحالته الفكرية في تلك الفترة، وهو عبارة عن مديح وتمجيد للموت. في هذا النص نجد شريعتي يطلب نجدة الموت لتوجّعه من الألم والمصاعب التي تحمّلها بسبب «رؤية القبح والقذارة التي تحيط به». ولأنه لم يكن قادرًا على «وضع حد لذلك الغدر والخداع» فربما يجد راحته الأبدية في الموت<sup>(2)</sup>. ومع حالات المدّ والجزر في مزاج شريعتي كانت تراوح مقالاته ما بين الدعوة المتفائلة إلى المقاومة، والاستسلام والعجز والتشاؤم.

توقفت كتابات شريعتي في خراسان في 25 آب/أغسطس 1955م بعد تسعة أشهر من الكتابة المنتظمة، وبعدها بثلاثة أشهر (3 كانون الأول/ديسمبر 1955م) حضر محاضراته الأولى في كلية الآداب التي أنشئت حديثًا في جامعة مشهد. ولقد نُشرت صورة له في هذه المحاضرة الأولى في صحيفة خراسان<sup>(3)</sup>.

(1) خراسان، العدد 1655، 1 فروردين 1334، والعدد 1686، 15 اردیبهشت 1334.

(2) خراسان، العدد 1707، 12 فروردين 1334.

(3) خراسان، العدد 1853، 12 اذر 1334.

## الفصل السادس

### سنوات الجامعة

«أدركتُ أنّ هذه الطريق لا تؤدي إلى أي مكان»

افتتحت كلية الآداب في مشهد رسميًا في الخامس عشر من أيلول/ سبتمبر عام 1955م، بيد أنّ مقرراتها الدراسية لم تبدأ إلا في وقت لاحق. عُيّن الأستاذ الجامعي المرموق من جامعة طهران علي أكبر فياض عميدًا لهذه الكلية فعاد إلى مسقط رأسه مشهد لتأسيس هذه الكلية التي أضحت لاحقًا أكبر مؤسسة للتعليم العالي في مشهد بعد كلية الطب. واستطاع فياض أن ينجز مهمته الشاقة في تحويل ذلك المشروع المكتوب على الورق إلى كيان فعليّ قائم، فبدأت أولى محاضرات الكلية الجديدة في الثالث من كانون الأول/ ديسمبر 1955م. أما جامعة مشهد فلم تتأسس رسميًا إلا في الخامس عشر من آب/ أغسطس في العام التالي، وكانت تضمّ كليّتي الطب والآداب الموجودتين مسبقًا. تمكّن فياض من إنجاز المشروع في وقت قصير للغاية لسببين، أولهما أنه درس في الحوزة الدينية، وثانيهما أنّ له صلات وثيقة بالدوائر الأدبية التقليدية في مشهد، ويتجلى ذلك في حقيقة أنّ عددًا من الأساتذة الذين عيّنهم لم يملكو أكثر من تعليم حوزويّ تقليدي. ويُقال إنّ محمد تقي شريعتي كان أحد الذين دُعوا للتدريس في الكلية (ليدرّس اللغة العربية والأدب العربي)، إلا أنه

رفض لاحتمال حضور نساء غير محجّبات في محاضراته<sup>(1)</sup>. ويُقال أيضًا إنّ محمد تقي شريعتي وآية الله الميلاني كانا يُعارضان من حيث المبدأ فكرة إنشاء كلية للآداب، إذ إنها تدلّ ضمنيًا على التعليم المختلط<sup>(2)</sup>. وبعد أربعة أعوام (تحديدًا في 1959م) بدأ محمد تقي تدريس تفسير القرآن في الكلية التقنية حيث يُفترض أن يكون جميع الطلاب من الذكور.

كان علي شريعتي من ضمن الدفعة الأولى في الكلية، تلك الدفعة التي ضمت أربعة وعشرين طالبًا وطالبة، منهم رجل دين واحد، وكان ثلثهم من الإناث. في البداية كان للخلفية الدينية تأثيرها في الطلاب فاختر معظمهم أن ينفصلوا في مقاعدهم عن الطالبات، بحيث بقيت الطالبات في مقدّمة القاعة والطلاب في الخلف. في ذلك الوقت كانت الكلية تطرح برنامجًا واحدًا في الأدب الفارسي، وكان على جميع الطلاب أن يدرسوا مقررات في تاريخ الأدب مع [غلامحسين] يوسف، والأدب الفارسي والعربي مع الأستاذ أبي القاسم حبيب الله، والمنطق والنصوص الفارسية القديمة واللغة العربية مع السيد أحمد الخراساني، واللغة الفرنسية وآدابها مع الأستاذ ذات عليان، والأدب الفارسي واللغة العربية مع الأستاذ شهاب فردوس، والأدب الفارسي وتاريخ الإسلام مع الأستاذ علي أكبر فياض.

لم يكن علي شريعتي النموذج المعهود لخريج الثانوية العامة الذي يدخل الجامعة؛ إذ كان يبلغ من العمر آنذاك اثنين وعشرين عامًا وقد عمل معلمًا في مدرسة ابتدائية مدة ثلاث سنوات، كما أنه كان ناشطًا في السياسة الحزبية، واكتسب شيئًا من السمعة كمصدقّي

(1) مقابلة مع نعمت ميرزاده في باريس، 1993م.

(2) قرأى، جهل وچند سال با امید، ص 58 - 59.

متحمّس، وكان معروفًا جدًا في الأوساط الثقافية والحدائثية الإسلامية بترجمته لرسالة كاشف الغطاء وكتاب أبي ذر الغفاري. أما مساهماته في صحيفة خراسان فقد جعلت منه نجمًا ثقافيًا واعدًا ولكن على المستوى المحلي في مشهد لا في الدولة بأكملها. كما أنّ مقالاته أكسبته شهرة بوصفه ناقدًا اجتماعيًا واعدًا ومنظرًا أيديولوجيًا وشاعرًا رومنيًا رقيقًا. هذا وقد كان عليّ الابن الوحيد لمحمد تقي شريعتي الذي كان معلمًا وشخصية دينية وناشطًا سياسيًا يحظى باحترام كبير. هكذا إذا ميّزت هذه الخلفية علي شريعتي عن بقية زملائه في الجامعة.

وعلى الرغم من أنّ شريعتي التحق بالجامعة بوصفه طالبًا متفرغًا بالكامل، إلا أنه استمر في عمله بدوام كامل معلمًا في مدرسة كتاب بور الابتدائية. ولم يكن التنقل بين مشهد وأحمد آباد على دراجته الهوائية المهترئة أمرًا سهلاً. كان قد طُلب من شريعتي، شأنه شأن بقية الطلاب الذين لديهم وظائف قبل الدخول إلى الجامعة، أن يستقيلوا كي يتمكنوا من التفرغ الكامل للدراسة؛ إذ ارتأى المسؤولون أنّ الطلاب الذين لديهم وظيفة - خصوصًا في التعليم - لن يتمكنوا من الانتظام في حضور المحاضرات، وهدّدوا بحرمان الطلاب الذين يفرطون في التغيب من دخول الامتحانات. هكذا كان الاختيار واضحًا: إما التدريس وإما الدراسة. أما شريعتي فقد تحدّى هذه القوانين وحاول أن يجمع بين الأمرين، فلم يكن طالبًا منتظمًا ولا معلمًا منتظمًا، وأصبح من المعتاد أن يُحرم من دخول الامتحانات فيقدم التماسات للجامعة كي يُسمح له بدخولها. ورغم أنه تمكّن على ما يبدو من تسيير أموره مع جميع أساتذته، إلا أن مسؤول التسجيل في الجامعة (أحمدزاده) نغص عليه حياته بسبب غياباته الكثيرة مما جعل أحمدزاده يؤخر إصدار شهادة التخرج لعلي شريعتي مدة شهرين



كاملين<sup>(1)</sup>. ورغم جميع هذه المصاعب العملية والقانونية، نجح شريعتي في الحفاظ على وظيفته ومقعده الدراسي، كما نجح في إتمام دراسته الجامعية.

## السخط السياسي

تزامنت سنة شريعتي الأولى في الكلية مع قطيعته مع النشاط السياسي وفتور علاقاته بأصدقائه في «حزب الشعب الإيراني»، وقد كتب في تلك الفترة رسالة كاشفة وجهها إلى «إخوتي الأعضاء» يشرح فيها أسبابه في إنهاء تعاونه السري معهم<sup>(2)</sup>. ورغم أنه لم يذكر أية أسماء بعينها في الرسالة إلا أنها كُتبت وسُلمت إلى زملائه في الحزب، وقد تركزت أسبابه في محورين اثنين. أما الأول فيبدو أنه انعدام توافق بينه وبين رفاقه، وكرّد فعل على اتهامات يبدو أنّ بعض أصدقائه السياسيين ألقوها به قال إنّ «استمرار التعاون من شخص أناني مشتبه فيه يودّ لو يحتكر كل شيء لن يفضي إلا إلى فساد زملائه»<sup>(3)</sup>. وأما المحور الثاني فهو أنه في معرض نقده لأصدقائه وأنشطتهم السياسية كتب يقول إنّ «القوى القومية لا تمتلك وحدةً وتضامناً يضمنان لها النصر وفقاً لأرباب السياسة، وهم لا يفكرون على المدى الطويل على ما في ذلك من ضرورة لنجاح النضال السري»<sup>(4)</sup>. ثم أضاف يقول لو أنّ الحسّ المتبادل من «الصدق وحُسن النيات» الذي كان ذات يوم بينه

(1) مقابلة مع پوران شريعت رضوي في طهران، 1993م.

(2) هناك نسخة مصوّرة من هذه الرسالة المكتوبة بخط اليد في أربع صفحات، أعطاني إياها صديق لشريعتي آثر أن لا أذكر اسمه. وسأشير إلى هذه الرسالة من الآن كالتالي: شريعتي، «رسالة إلى إخوتي الأعضاء»، ص 1.

(3) شريعتي، «رسالة إلى إخوتي الأعضاء»، ص 2.

(4) نفسه، ص 3.

وبين زملائه ظلّ موجودًا لأمكنه التعايش مع المشكلات السياسية التخطيطية، وكان استمرّ في تعاونه معهم<sup>(1)</sup>.

ولقد أفرد شريعتي الصفحة الأخيرة من الرسالة للحديث عن مزاجه الكئيب الذي وصفه بأنه السبب الكامن لعجزه عن البقاء في الحزب. وبأسلوبه التهكمي المعتاد كتب يقول: «كيف لشخص مريض مجنون محزون أن يحافظ على النضال المستمر و«الحرب ضد الإمبريالية الحمراء والخضراء والبنفسجية والأرجوانية والمارونية والرمادية في خضم النار والدم؟»<sup>(2)</sup>. وفي نبرة أسف على مزاجه الكئيب كتب يقول إنه لا يستطيع التفكير إلا في شيئين اثنين: «إما تخلص نفسي من هذا العالم وإما تخلصها من هذا البلد»<sup>(3)</sup>. حريّ بالذكر أنّ أسلوب الصفحة الرابعة من رسالته التي تصف اكتابه يشبه إلى حد كبير أسلوب مقاله «دعوني أموت» الذي نشره في صحيفة خراسان. وبعد أن استفاض في رسم صورة مريضة عن الحياة أخذ يُثني على الموت ويعبّر عن اشتياقه إليه عبر فكرة الانتحار.

تحوّلت السطور الأخيرة من رسالته إلى نبرة لرفيق نضال حسّاس جسور، وكأنه يكتب شهادته الأخيرة قبل الانجراف بعيدًا إلى المجهول، فكتب لأصدقائه السياسيين القدامى يقول: «أشهد الله على أنني سأظل أفخر بصدقتكم أينما حللتُ وفي أي حال كنتُ، ولسوف يُلهمني صفاء سريرتكم وانطلاق أرواحكم دومًا الأمل»<sup>(4)</sup>، وأنهى رسالته بقوله: «أدعو الله إن كنت غير قادر على فعل أي شيء من أجل

(1) نفسه، ص 3 - 4.

(2) نفسه، ص 4.

(3) نفسه.

(4) نفسه.

ما أوّمن به في هذا الوقت [أن يحيطني برعايته كي لا] أقترف غدرًا، وأن أبقى مخلصًا للحرية والشرف والنقاء... في الوقت الذي أبحث فيه عن العزلة»<sup>(1)</sup>.

يقول بعض أصدقاء شريعتي السياسيين في ذلك الوقت إن ما قاله في الرسالة كان ردًا على انتقاداتهم له فيما يتعلق بدقّة المواعيد والانضباط التنظيمي، وقد كانوا يرون أنهما ضروريان في عمل الحزب السري. وفي الحقيقة فإن الشكاوى من قلة انضباطه لم تكن جديدة أو غير متوقعة أو مهينة، بل كانت حقيقة يتقبلها، لكنه ربما شعر بالألم من الاتهامات الشبيهة بما أورده في رسالته. ولو وُجدت مثل تلك التهم فعلاً فعلى الأرجح أنها لم تصدر عن أصدقائه القدامى في الحزب. يقول جلال الدين فارسي الذي لم يكن عضوًا في «حزب الشعب الإيراني» ولا صديقًا مقربًا لكنه من معارف شريعتي وكان يدرّس في كلية الآداب في الفترة نفسها إن «شريعتي أدار ظهره لتنظيم سياسي صغير لم تكن له القدرة على استيعاب أفكاره الشامخة وطموحاته، وهكذا انسحب منه بعد أن انتقده»<sup>(2)</sup>. ويضيف بأن أصدقاءه السياسيين اتهموه بعد رحيله بأنه «صار صوفيًا وترك قضية النضال السياسي»<sup>(3)</sup>. ويُقال إن هذا الاتهام ظل يلاحقه حتى في باريس.

من الأسباب الواضحة لاعتزاله العمل السياسي (وقد أشار إليه بوضوح) شعوره بخيبة الأمل التي ربما قادته إلى حسّ بالرفض، وهكذا فربما كانت تلك الاتهامات الحبة التي استطاع أن يجعل منها قبةً ويستخدمها عذرًا لإنهاء نشاطه وارتباطاته السياسية. ومن الواضح

(1) نفسه.

(2) فارسي، زواياى تاريخ، ص 154.

(3) نفسه.

من نبرة الرسالة أنه أصبح ضجرًا للغاية من النشاط السياسي، لا سيما في شكله التنظيمي، ويبدو أنه أثر أن يضرب على نفسه عزلةً وخلوةً اختياريتين. في هذا المناخ النفسي الانعزالي اليائس التحق شريعتي بكلية الآداب، وعلى الرغم من أنه كان محط أنظار الطلاب واهتمامهم إلا أنه كان يتوق إلى العزلة.

لاحقًا أشار شريعتي في استجاباته إلى الأسباب التي دعت به إلى إنهاء تعاونه السياسي مع «حزب الشعب الإيراني» دون أن يسميه<sup>(1)</sup>، وكان بعضها مشابهًا لتلك القضايا التي أثارها في رسالة استقالته. قال شريعتي إنه كان من المستحيل أن يظل هو وزملاؤه (الذين غدوا شخصيات عامة معروفة) ناشطين سرّيين، وبأن القياديين في التنظيم كانوا يفتقرون إلى التدريب والمعرفة الكافية لإدارة النضال السياسي في ظروف سرّية. لهذين السببين رأى شريعتي أنّ الاستمرار في ذلك النشاط السياسي يشكل خطرًا على سلامة الأعضاء ويهدّد بنهاية غير محمودة لنشاطهم السياسي. ثم أضاف بأن نجاح التنظيم السياسي يعتمد على أشياء أكبر من مجرد الماضي المشترك بين الأعضاء، فلا بدّ من أن يركز التنظيم على معتقد ما، ولأنّ ذلك التنظيم كان يفتقر إلى هذا الشرط الأساسي فقد بدأت الشكوك تساوره في الفائدة من وجوده.

### إضاءات وأصدقاء ومعلّمون جدد

في المحاضرة الأولى من مادة الأدب قدّم أستاذ المادة أبو القاسم حبيب الله علي شريعتي إلى زملائه على أنه شخصية أدبية واعدة، إذ كان مطلعًا على كتابات شريعتي. وما تزال زوجته پوران شريعت

(1) روحاني، نهضت امام خميني. والفقرة بأكملها مأخوذة من معلومات واردة في

رضوي تتذكر ذلك اليوم حين أعجبت بمديح أستاذها للشاب الخجول الذي منعه الإحراج من رفع عينيه عن الأرض. ورغم أن شريعتي درس العديد من المقررات في الجامعة على أيدي العديد من الأساتذة إلا أن السيد أحمد الخراساني هو الوحيد الذي ترك فيه تأثيراً دائماً من عدة جهات.

كان الخراساني تحريراً ثائراً على التقاليد، درس في الحوزة الدينية ويُقال إنه في عهد رضا شاه أجبر على اختيار سلك وظيفي آخر غير العمل في المؤسسة الدينية، فالتحق بوزارة التعليم ليصبح معلماً شأنه شأن العديد من الذين تلقوا تعليماً حوزوياً تقليدياً. ويُقال إنه قبل انتقاله إلى مشهد كان يعيش في أصفهان حيث أُحرق منزله بسبب أقواله المعادية للدين<sup>(1)</sup>، وأصبح مشرفاً لمدرسة شاه رضا الثانوية في مشهد في الفترة نفسها التي كان فيها فياض مدير المدرسة. كان الخراساني دائم الخلاف مع المؤسسات القائمة ورجال الدين والشخصيات المعتبرة في المشهد الأدبي، وكان يعتبر نفسه مرجعاً في النحو الفارسي خبيراً بالنصوص الفارسية القديمة، وقد كان موقفه من الأخطاء اللغوية الشائعة في اللغة الفارسية أمراً غير تقليدي، تماماً كأفكاره الدينية. هذا ودائماً ما كان يُتهم بأنه كسرويّ [نسبة إلى أحمد كسروي] وغير مؤمن، ولقد ساهم انضمامه إلى «جمعية أنصار السلام» (وهي جبهة فكرية ثقافية تابعة لحزب توده) في إضفاء مزيد من الغموض على شخصيته في مناخ مشهد المحافظ، بيد أنه كان واحداً من العديد من الراديكاليين ذوي النباهة الاجتماعية غير الشيوعيين ممن انضموا إلى الجمعية، وقد سافر إلى الصين في مرحلة لاحقة.

كان الخراساني يحظى بتقدير وإكبار لدى بعض الطلاب،

(1) مقابلة مع قرابي في طهران، 1995م.

وباستهجان البعض الآخر، بيد أنّ محاضراته كانت جذابة ممتعة. كان بالنسبة إلى البعض مفكرًا حرًا، وللبعض الآخر كسرويًا منحرفًا. ويقال إنه ذات مرة في محاضرة في اللغة العربية خرج عن الموضوع وقال إنّ «الأديان حواجز أمام تطور البشرية، ومن شأن التخلص منها أن يسرّع تطورنا»<sup>(1)</sup>، ومن نافلة القول إنّ تعليقًا كهذا لا يمكن أن يمرّ بسهولة في مناخ ديني كالذي يسود مشهد وبحضور طلاب ذوي تفكير ديني أساسًا. لذا اعترض عليه مجموعة من الطلاب منهم رزمجو وهدايت زاده وأصغري وعليزاده (الذي كان رجل دين)، وطالبوه بمزيد من التفسير والتوضيح، وقد انتهت هذه الحادثة بشكوى رسمية قدّمها الطلاب إلى فياض وتحذير رسمي للخراساني. والغريب أنّ علي شريعتي لم يكن ينتصر لطرف زملائه ضد تعليقات الخراساني في مثل تلك النقاشات الدينية الحساسة<sup>(2)</sup>، بل على العكس كان شديد التأثير بتأكيد الخراساني على الفكر النقدي المستقل وانفتاحه وفضوله المعرفي وحسّ الشك لديه. ولقد تأثر شريعتي بأسلوبه التدريسي لدرجة أنّ بقايا من هذا التأثير ظهرت في طريقة تدريس شريعتي نفسه بمجرد عودته إلى جامعة مشهد أستاذًا. فمثلًا كان الخراساني يسمح لطلابه باستخدام الكتب والمراجع في الامتحانات لأنه لم يكن يؤمن بالحفظ، وكان دائمًا يقول لهم: «عليكم أن تتعلموا شيئًا لا يوجد في كتبكم»<sup>(3)</sup>. هكذا إذاً أثّرت هذه التجربة التعليمية مع الخراساني تأثيرًا كبيرًا في تكوين شريعتي<sup>(4)</sup>.

(1) مقابلة مع حسين رزمجو في مشهد، 1995م.

(2) نفسه.

(3) مقابلة مع يد الله قرابي في طهران، 1995م.

(4) نفسه.

بعد سنوات كتب شريعتي مسترجعاً ذكريات محاضراته مع الخراساني، ويبدو مما كتب وجود علاقة ودية بين الأستاذ وطالبه الذي كان يمرّ بواحدة من مزاجاته التفكرية الفلسفية. كان الخراساني يشير مازحاً إلى شروء شريعتي الدائم في الصف فيتساءل كيف يمكن لشريعتي أن يترك جسده في الصف وروحه تهيم في المجهول<sup>(1)</sup>، وذات مرة سأله قائلاً: «تري لمن تذهب، ومن هذا الشخص الذي تفضل مجالسته علينا؟»<sup>(2)</sup>. وعلى سبيل المزاح اقترح الخراساني وضع خانة في دفتر الحضور أمام اسم شريعتي ليذكر فيها ما إذا كان حاضراً بالفعل أم جسدياً فقط<sup>(3)</sup>. ويتذكر شريعتي أن تعليقات الخراساني هذه جعلت زملاءه يعلّقون ساخرين من حالته دائمة التغيّر قدوماً وذهاباً، حضوراً وغياباً.

في الجامعة اختلط عليّ بزملائه الذين كان يعرف بعضهم من قبل، إذ كان الطلاب في العادة يجتمعون بين المحاضرات في كافتيريا صغيرة في السرداب يشربون الشاي ويتبادلون الآراء ويناقشون ما تعلّموه في المحاضرات ويقرؤون الشعر ويتحدثون عن أساتذتهم. في هذه اللقاءات كان علي شريعتي دائماً محط الانتباه، سواء أكان يقول نكتة أم يمازح أحدهم أم يناقش الأدب الفارسي أم يجيب عن سؤال عويص في الوجود أو المنطق أو الفلسفة. وحين يحتدم الجدل كان لشريعتي دوماً القول الفصل. ولم يكن شريعتي ودوداً في تعامله مع الآخرين فحسب بل كان يجيد التعامل مع كل شخص بما يناسبه، وكان زملاؤه يشعرون بالقرب منه، كل في مجال أو موضوع معيّن.

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 2، ص 1100.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

يقول أحد أصدقائه المقربين في تلك السنوات إنه كثيرًا ما تسببت نقاشات الطلاب بإهانة بعضهم بعضًا حول أمور تافهة، بيد أن شريعتي كان قادرًا حتى على الجدال الحاد دون أن يهين أحدًا<sup>(1)</sup>. وكلما خاض الطلاب في الثرثرة والنميمة عن الآخرين كان شريعتي يبقى صامتًا يبتسم ويحكّ جبهته الطويلة بأصابعه. ولقد عُرف شريعتي بابتسامته اللطيفة التي أُطلق عليها «ابتسامة بوذا»، ويُقال إن وجهه كان يتلبّس هذه الابتسامة كلما أراد أن يبقى خارج النقاش<sup>(2)</sup>. كانت سيماء البهجة على محيّاها تُخفي ما يعتمل في داخله من كآبة مستمرة، ومن الواضح أنّ اضطرابه لارتداء أفنعة مختلفة كان أمرًا يزعجه. ولم يتناول شريعتي هذه التعددية في شخصيته ويسعى إلى اكتشاف هويته الحقيقية إلا في عام 1958م في مقال منشور عنوانه «من أنا؟»<sup>(3)</sup>.

اتخذ شريعتي بعض الأصدقاء الحميمين فابتعد تدريجًا عن المجموعة التي كان يعرفها مسبقًا، ورغم أنه استمر في لقاءها من وقت إلى آخر لكنّ الوتيرة تقلّصت كثيرًا. ويشير فخر الدين حجازي (الذي لم يكن من أصدقائه السياسيين القدامى لكنه تقرب منه بعد انقلاب 1953م ثم التحق بكلية الآداب) إلى أنه كان يقابل شريعتي في السنة الأولى في الجامعة، بيد أنه بالتدريج أصبح «متباعدًا منعزلًا»<sup>(4)</sup>.

في الجامعة جمعته صداقة بيد الله قرابي الذي كان يكبره بخمس سنوات، ولم يكن قرابي من رواد «مركز نشر الحقائق الإسلامية»، وكان يحمل ذكريات غير حميدة عن محمد تقّي شريعتي معلّم اللغة

(1) المعلومات الواردة في معظم هذه الفقرة مبنية على مقابلة مع يد الله قرابي في عام 1995م.

(2) مقابلة مع هُما ناطق في باريس، 1992م. وقد قابلت شريعتي لاحقًا في باريس.

(3) في مجلة نشره فرهنك خراسان، السنة 2، العدد 6، شهر يور 1337.

(4) سعدي، شريعتي از دیدگاه شخصیت ها، ص 154.



العربية في الصف العاشر بمدرسة الفردوسي الثانوية، إذ بعكس معظم الطلاب الذين درسوا عنده يرى قرابي أن محمد تقي كان متغطرًا صارمًا عصبيًا، وبدلاً من الاهتمام بتدريس مادته كان يخرج عن موضوع الدرس لينتقد شعر شاطر عباس صبوحى<sup>(1)</sup>. قبل التحاقه بالجامعة كان قرابي يدرّس الرياضيات في مدرسة ثانوية لكنه استقال من وظيفته وأصبح طالبًا متفرغًا. هكذا ساهمت هذه الخلفية الوظيفية المشتركة وسنّهما الأكبر من بقية الطلاب في توطيد صداقتهما.

كان قرابي ينتمي إلى الوسط الأدبي في مشهد، وكان صديقًا لمحمد حبيب اللهى ابن أبي القاسم حبيب اللهى الشاعر البارز والأستاذ في كلية الآداب، كما كان صديقًا للشاعر مهدي أخوان ثالث<sup>(\*)</sup>، وهو شاعر حدائى راديكالى موهوب جدًا عُرف عنه تعاطفه مع «حزب توده». وبصفته عضوًا في حلقة أصدقاء أخوان ثالث كان يحظى بالاستماع إلى قصائد أخوان ثالث غير المنشورة، إلى جانب رؤاه ونقوده الأدبية. هكذا تميّز قرابي عن بقية الطلاب بمعرفته بالشعر التقليدي والحديث، فوجد شريعتي فيه صحبة ثمينة إذ كان مولعًا بالشعر.

أصبح الاثنان شيئًا فشيئًا لا يفترقان، ويذكر قرابي أنهما كانا

(1) مقابلة مع يد الله قرابي في طهران، 1995م.

(\*) مهدي أخوان ثالث (1928 - 1990م) (يُلقب بـ أ. أميد): شاعر حدائى إيراني بدأ العمل السياسي في عام 1949م، وسُجن بعد انقلاب 1953م، ثم عمل في الإذاعة والتلفزيون أصدر عدة مجموعات شعرية وقصصية وله مقالات مهمة في نقد الشعر. للاطلاع على ترجمات لقصائده، انظر: مختارات من الشعر الإيراني الحديث. ت: موسى بيدج. الكويت: سلسلة إبداعات عالمية، العدد 374 (أكتوبر 2008م). وانظر أيضًا: مختارات من الشعر الفارسي الحديث. ت: محمد نور الدين عبدالمنعم. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2003م. (المترجم، عن المصدر الأول).

«كيانًا كاملاً لا يحتاج إلى أحد آخر»<sup>(1)</sup>. ولفترة من الزمن شكل شريعتي وقرابي ثنائيًا أدبيًا مغلقًا، وكانا يُعتبران أرفع منزلة من زملائهم ويحظيان باحترام معلّمهم، لكنهما كانا يقضيان جزءًا من كل محاضرة في الضحك على جهل بعض الأساتذة والتهكم بأخطائهم. وبالتالي لم يكونا يدوّنان ملاحظات أو يبديان انتباهًا كبيرًا للمحاضرات، وحين تحين الاختبارات كانا يستعيران الملاحظات من الطلاب الآخرين قبل الاختبار بحوالى ستّ ساعات كي يدرسها كل منهما ثلاث ساعات. ويذكر قرايبي أنه ذات مرة كان من المقرر أن يدرس شريعتي الملاحظات من السادسة حتى التاسعة صباحًا ثم يمررها إليه، لكنّ شريعتي لم يأتِ إلا قبل الاختبار بخمس دقائق. بعد الاختبار استخدم شريعتي ابتسامته وأدبه في الحديث ليقنع قرايبي بأنه نسي الموعد كالعادة. وقد كان الصديقان قريبين جدًّا أحدهما من الآخر لدرجة أنّ أحدهما لم تكن لتعكّر صفو صداقتهما.

وفي العطلة الصيفية كانا يذهبان في رحلات قصيرة إلى القرى حول خراسان خصوصًا جنوب المحافظة حول منطقة «تربة حيدرية»، وكان يصحبهما صديقهما إبراهيم الميلاني في معظم هذه الرحلات. وفي طريق العودة كانا يتابعان ما فاتهما من الأفلام الغربية، إذ كان في مشهد صالات سينما عديدة أبرزها «شهرزاد» و«هُما» و«إيران» و«فروودي» و«كريستال» و«متروبول». وفي ذلك الوقت علا نجم الممثل الأميركي كين مينرد (Ken Maynard) الذي كان يحظى بشعبية عالية، وكان «كاوبوي» وسيماً ذا مسحة رومانية ماهرًا في استخدام مسدسه وامتطاء حصانه «طرزان»<sup>(2)</sup>. ولقد كانت أفلام مينرد التي

(1) نفسه.

(2) McDonald, *Shooting Stars*. p.24.

وصلت إلى مشهد بعد نحو عشرين عاماً من إنتاجها رائجة بين عليّ وأصدقائه، لدرجة أنّ عليّاً كان يُلقب بشخصية كِن مينرد الذي كان دائماً يحمل مسدسين، فأصبح اللقب «كِن راعي الموسرين» (بالفارسية: كِن دو موسرى)، والموسر «mauser» مسدس ألماني معروف بين الإيرانيين. وعلى الرغم من وجود شبهة بين شريعتي وكِن مينرد من حيث الجهة الطويلة والحاجبين الرفيعين، إلا أنّ اللقب كان يشير إلى عادة غريبة بين أصدقاء شريعتي المدخنين؛ إذ كان أي واحد يملك سيجارتين يعطي الثانية تلقائياً لشريعتي<sup>(1)</sup>.

في خارج الصفوف الدراسية، وأثناء العطلات عادةً، كان شريعتي وقرابي يقضيان وقتاً طويلاً في النقاش الجاد، فكانا يمشيان ساعات طويلة حول مشهد في نقاش حول موضوعات فلسفية كالخلق والوجود والديالكتيكية والمادية<sup>(2)</sup>، وهي قضايا تناولها شريعتي في مقالات خراسان قبل أن يلتحق بالجامعة. وبعد أن يتعبا من المشي كانا يتوجّهان إلى مجلسهما اليومي الخاص وهو عبارة عن غرفة خلفية صغيرة لبقالة «ماش ققار» في نهاية شارع «ارگ». وهناك كانا يشربان الشاي ويدخّنان السجائر ويناقشان الصوفية والعرفان، وبعد قراءة كتب عين القضاة الهمداني وجلال الدين الرومي وفريد الدين العطار كانا يقضيان الساعات الطوال في إلقاء النصوص وتحليلها أثناء نقاشهما للطريقة الصوفية. وفي السنة الجامعية الأخيرة كان شريعتي وقرابي يترددان إلى حلقة قراءة الشعر التي تلتقي في مقهى «داس آقا»، حيث يجتمع شعراء مشهد الحدائون، ومنهم جعفر محدث وفريدون مجده، وكان أعضاء الحلقة يقرؤون أشعار نيما يوشيج ومهدي أخوان ثالث

(1) مقابلة مع يد الله قرابي في طهران، 1995م.

(2) نفسه.

وفريدون تولّي وهوشنگ ابتهاج (سايه) وكارو درديان(\*)<sup>(1)</sup>.

وقبل حلول الليل كان شريعتي وقرابي دائماً ما يترددان إلى مطعم في موقع كوهسنگي ذي النفحة الرومنسية، وهناك يقرآن الشعر الحديث، لا سيما شعر مهدي أخوان ثالث وفريدون تولّي. تبدأ لقاءاتهما الليلية هذه بإلقاء قصائدهما المفضّلة، ثم يقرآن كل للآخر محاولتهما في كتابة الشعر الحديث، وكانا يخصصان سويغات من هذه اللقاءات لتحليل القصائد وتقييمها. وكان هذا التهجد يسري حتى وقت متأخر من الليل دون أن يعكّره نقاش سياسي، ولا يقطع هذا المرح الشعري الثقافي إلا شعاع الشمس الذهبي يأتيهما من القبة المذهبة في مسجد الإمام الرضا.

اتخذت علاقة شريعتي بقراي في هذه الفترة طابعاً غير سياسي؛ فلم يكونا يتجادبان الحديث عن السياسة ولا الدين بمفهومه الشكلي. ويُقال إنّ شريعتي كان يساوره الشكّ في الدين وكان شديد الانتقاد لكتب الفقهاء مثل محمد باقر المجلسي. كما يقول قراي إنّ شريعتي لم يتطرق قط إلى نشاطه السياسي ومعتقداته السياسية، كما لم يذكر ولو مرة واحدة موضوع أبي ذر الغفاري أو يتحدث عن مشكلات إيران السياسية<sup>(2)</sup>. بيد أنّ ذلك لا يعني بالضرورة أنّ شريعتي فقد

(\*) نيماء يوشيج وفريدون تولّي: سبق التعريف بهما في هوامش الفصل الرابع. مهدي أخوان ثالث: سبق التعريف به في هوامش هذا الفصل. هوشنگ ابتهاج (1927 - ) (لقبه: سايه): شاعر من أبرز شعراء «الغزل» الحدائيين في إيران له إسهامات نقدية في الشعر الإيراني الكلاسيكي. للاطلاع على ترجمات لقصائده، انظر: مختارات من الشعر الإيراني الحديث، مصدر سابق. وانظر أيضاً: مختارات من الشعر الفارسي الحديث، مصدر سابق. (المترجم، عن المصدر الأول).

(1) نفسه.

(2) نفسه.

الاهتمام بالسياسة كلياً، ففي سنوات الجامعة كان مستمراً في لقاء بعض رفاقه السياسيين مثل أكبر صفوية ومحمود دل آسايي وعلي أكبر سرجمعي ومهدي مظفري، كما أنه شكّل مجموعة لتسلق الجبال فيها بعض رفاقه السياسيين القدامى ومجموعة متبدّلة من النشطاء السياسيين الشباب في «حزب الشعب الإيراني»<sup>(1)</sup>. وعلى الرغم من كونه مدخناً شرها إلا أنه استطاع تسلّق التلال وكان يقدم النصائح للأعضاء الأصغر منه ويروي النكات ويلقي الشعر الحديث في الطريق. ويُقال إنّ الأعضاء الأصغر سنّاً في هذه المجموعة كانوا شديدي الإعجاب بكلماته وتعليقاته السياسية الفطنة، وبدمائه أخلاقه<sup>(2)</sup>. وقد قال مرة في إحدى هذه الرحلات معلقاً على رجال الدين: «ليس المرء في حاجة إلى عمامة كي يرشد الناس»<sup>(3)</sup>. في هذه الفترة كان شريعتي قد عزل نفسه كلية عن أنشطته السابقة وصنع لنفسه مجموعات مختلفة من الأصدقاء تضم كل منها أشخاصاً ذوي اهتمامات مختلفة، ولكن كل مجموعة كانت تعتقد جازمة بأنها الوحيدة القريبة من شريعتي.

في عام 1957م خصصت الجامعة تمويلاً للأنشطة اللاصفية، فأسس طلاب كلية الآداب «جماعة الآداب والفنون» التي كانت تنظّم المحاضرات والندوات والجلسات الشعرية<sup>(4)</sup>. ويُقال إنّ منافسة ظهرت في هذه الفترة بين شريعتي من جهة وقرايي وإبراهيم الميلاني من جهة أخرى، وحين عقدت الجماعة انتخابات الرئاسة انتُخب شريعتي رئيساً، وكان انتصاراً محل ترحيب، ونظر إليه البعض من

(1) مقابلة مع دادستان في باريس، 1995م.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

(4) مقابلة مع أكبر صفوية في مشهد، 1995م.

أصدقائه القدامى على أنه انتزاع للسلطة من يدي قرابي والميلاني<sup>(1)</sup>. نظمت الجماعة فعاليات عديدة كان يتحدث فيها طلاب الجامعة وشخصيات أدبية بارزة على المستوى المحلي والوطني، كما نظمت الجماعة (خلال رئاسة شريعتي) محاضرة قدمها المؤرخ الإنجليزي الشهير أرنولد توينبي الذي دُعي رسمياً إلى مشهد. كان شريعتي يترأس الفعاليات التي يُقام بعضها في القاعة الرئيسة بمدرسة فاروق الثانوية، وكان يناقش المحاضرات المقدمة ويعلّق عليها. وسرعان ما اكتسبت الجماعة شعبية كبيرة بوصفها منبراً مهماً للطلاب يعرضون فيها مواهبهم الأدبية.

### مؤيداً للشعر الحديث

بصرف النظر عن كون قرابي من خارج دائرته السياسية، الأمر الذي كان يقدره شريعتي في تلك الفترة، فقد كان قرابي مستودعاً ثرياً للمعلومات حول الشعر الحديث والتقليدي، كما أنه كان وصلة غير مباشرة إلى أخوان ثالث الشاعر المتفجّر موهبةً. وبوسعنا الافتراض أنّ قرابي هو الذي قدح في شريعتي اهتماماً حقيقياً بالشعر الحديث، بيد أنّ ذلك لا يعني أنّ شريعتي كان جاهلاً بالشعر الحديث أو غير متذوق له قبل معرفته بقرابي، لكنّ قرابي ساعده على تجسير الفجوة بين الاطلاع والافتناع. أما الأداة التي أتاحت هذا التحوّل فكانت أخوان ثالث. يزعم قرابي أنه حين قابل شريعتي للمرة الأولى في عام 1955م لم يكن هذا مطلعاً على الشعر الحديث، وأنه بعد الاطلاع على أشعار أخوان ثالث نما شغفه بإنتاجه الشعري. ويُقال إنّ علي شريعتي بدأ يكتب الشعر الحديث بعد هذا التعريف<sup>(2)</sup>.

(1) نفسه.

(2) مقابلة مع يد الله قرابي في طهران، 1995م.

في المختارات الشعرية التي انتقاها شريعتي وأهداها إلى محمود دل آسايي في تشرين الأول/أكتوبر عام 1952م لم تكن هناك قصائد لأخوان ثالث، وكان بالتأكيد سيختار منها لو أنه كان مطلعاً على شعره أو معجبا به. ولكن في المقابل نجد قصيدة لشريعتي عنوانها «السّر غير المحكيّ» كتبها بأسلوب حدائي مع المحافظة على الوزن الشعري، ما يدلّ على أنه كان مطلعاً على الشعر الحديث وأنّ له محاولات فيه قبل معرفته بقرايي. مع ذلك فقد أظهرت القصائد التي نشرها في خراسان عام 1954م ارتياحه إلى الأسلوب التقليدي الموزون أكثر من غيره، على أنه منذ 1956م تحوّلت نظرتة إلى الشعر تحوّلًا كبيرًا فغداً مناصراً قوياً للشعر الحديث لا سيما شعر أخوان ثالث، واكتسبت قصائده هو نفسه أسلوباً حديثاً يعكس تأثير أخوان ثالث وفريدون تولّلي<sup>(1)</sup>.

في تلك الفترة كانت هناك ثلاث حلقات شعرية منتظمة في مشهد، وكان شريعتي يتردد إليها جميعاً وإن بدرجات مختلفة. أما الشخصيات الأدبية الكلاسيكية الأقدم والأبرز في مشهد فكانت تجتمع صباح الجمعة في بيت الشاعر محمود فروخ (المعروف باسم أستاذ فروخ) الذي عاصر ملك الشعراء بهّار<sup>(2)</sup>. وثمة مجموعة مختلطة من الشخصيات الأدبية أقلّ تزمّناً كانت تلتقي مساء الثلاثاء في منزل الراحل العسكري المتقاعد نكارنده. هنا كان الأعضاء يلقون الشعر على الطريقة التقليدية لما يُسمى «قصيده» و«غزل»<sup>(3)</sup> (الأولى قصيدة لها غرض محدد، والثانية أغنية حب قصيرة عادة ما تتضمن معنى غيبياً أو

(1) مقابلة مع محمد رضا شفيعي كدكني في طهران، 1995م.

(2) مقابلة مع نعمت ميرزا زاده في باريس، 1993م.

(3) مقابلة مع يد الله قرايي في طهران، 1995م.

تصوّفياً، ولكليهما قافية واحدة). في أغلب الأوقات كانت الحلقة تقرأ أشعار سيّد الغزل حافظ الشيرازي، وعلى الرغم من بروز النزعة التقليدية في هذه الحلقة إلا أنّها لم تكن مهيمنة قدر هيمنتها على حلقة أستاذ فروخ، وبالتالي استطاعت اجتذاب مجموعة متنوعة من الأعضاء رغم اختلافهم من لقاء إلى آخر. فبين عامي 1957 و1958م حضر هذه اللقاءات علي باقر زاده وأحمد كمال پور ونگارنده وإبراهيم الميلاني ويد الله قرابي ونعمت ميرزازاده وعلي شريعتي ورجل دين شاب اسمه السيد علي خامنئي. وإذ أصابه الفضول حول ما كان يدور في حلقات الشعر التقليديّة وكان يعتزم ترويج الشعر الحديث فيها، فقد حرص شريعتي على الانتظام في حضورها<sup>(1)</sup>. في هذه اللقاءات قرأ شريعتي قصيدتين من قصائد أخوان ثالث وتهكّم الأسلوب الكلاسيكي الذي استخدمه التقليديّون<sup>(2)</sup>.

في أيار/ مايو 1957م نشر شريعتي قصيدة غزل اسمها «بدر از فراق» (أسوأ من الفراق) في قسم الأدب والفن في الصحيفة المسائيّة آفتاب شرق ذات النزعة الأدبية التقليديّة<sup>(3)</sup>. ظهرت القصيدة مع قصائد شعراء معروفين على مستوى إيران مثل فريدون تولّلي وسيمين بهبهاني ومسعود فرزاد وپروين اعتصامي وفروغ فرخزاد ونادر نادرپور<sup>(\*)</sup>. أما ما أثار لغظاً غير يسير بين التقليديين في مشهد فكانت

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) آفتاب شرق، 2 خرداد 1336.

(\*) فريدون تولّلي و نادر نادرپور: ورد التعريف بهما في هوامش الفصل الرابع. سيمين بهبهاني (1927 - 2014م): إحدى أبرز الشاعرات الإيرانيات في العصر الحديث، وتعدّ من المجددين في الشعر الفارسي. رُشّحت مرّتين لجائزة نوبل للآداب. مسعود فرزاد (1906 - 1961م): شاعر و مترجم إيراني معاصر. پروين اعتصامي (1907 - 1941م): شاعرة إيرانية معاصرة من أعلام =



قصيدته الحديثة الأولى «قو سفيد» (البجعة البيضاء) المنشورة في آفتاب شرق في 25 أيار/ مايو 1958م<sup>(1)</sup>. ويُقال إنّ عددًا من المقالات الموقعة باسم «سالكي» في آفتاب شرق هاجمت شريعتي وأهانته بسبب مناصرته للشعر الحدائي واتهمته بأنه يدوس الشعر التقليدي الذي يُعد مثار الفخر الوحيد للإيرانيين<sup>(2)</sup>. ولقد رأى شريعتي أنّ من نظّم هذه الحملة ضده وضدّ مناصري الشعر الحديث هو جعفري حاكم خراسان المتعصب للشعر التقليدي، ويُقال إنّ جعفري أنشأ حلقة شعر تقليدية جديدة في مشهد لمجابهة التأثير المطرد للحدائويين.

رغم الجدل المثار ورغم نزعة آفتاب شرق المعادية للحدائويين، فقد استمرت في نشر قصائد شريعتي ذات الأسلوب الحديث، في عمود خاص للشعر الحديث مفصولة عن الشعر التقليدي. وظهرت في هذا العمود قصيدة شريعتي «من چستم» (ما أنا؟) فوق قصيدة فروغ فرخزاد «شانه هاتو» (كَيْفَاك). وكانت خاتمة قصيدته: «أنا قطرة ندى بين مخالب ليل الحياة، دون اسم، ودون منزل، أتأمل طلوع شمس الموت»<sup>(3)</sup>. حرّي بالذكر أنّ قصائده الحديثة مثل «البجعة البيضاء»

= الشعر الفارسي الحديث. فروغ فرخزاد (1935 - 1967م): لعلها الشاعرة الإيرانية الأشهر في العصر الحديث، وتعدّ من رواد الشعر الفارسي الحديث بعد نيمّا يوشيج. عُرفت بأشعارها ذات القيمة النسوية المتمردة على القيود المجتمعية، وما تزال دواوينها تحظى بشعبية عالية. للاطلاع على ترجمة عربية لأشعارها انظر: فرخزاد، فروغ. مختارات من أشعار الشاعرة الإيرانية فروغ فرخزاد. ت: محمد نور الدين عبدالمنعم. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010م. وانظر كذلك: فرخزاد، فروغ. وحده الصوت يبقى. ت: غسان حمدان. دمشق: دار المدى، 2003م. وأيضاً: مختارات من الشعر الإيراني الحديث، مصدر سابق. (المترجم).

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 91.

(2) نفسه.

(3) آفتاب شرق، 1 تير 1337.

و«بماذا أخطأت؟» و«لا مخرج من هنا» و«ما أنا؟» تحديداً غدت محبوبة جداً بين الشباب فكانوا يحفظونها ويرددونها<sup>(1)</sup>.

بعد أسبوعين من نشر قصيدة «ما أنا؟» نُشر في الصحيفة نفسها مقال عنوانه «نصّ من الشعر الحديث وكل هذا اللغظ» بتوقيع شخص اسمه ناصر وقد يكون اسماً مستعاراً. أشار كاتب المقال إلى قصيدة شريعتي وإلى سيل الرسائل التي انهالت على الجريدة ما بين مناصر ومناهض للشعر الحديث. وبعد أن نشرت آفتاب شرق عدداً من هذه الرسائل، قررت وضع حدّ لما أثير من مزاعم، فنشرت قصيدة لحسين خسروي الكرمانى بوصفها كلمة أخيرة في هذا الموضوع. قد يكون خسروي الكرمانى اسماً مستعاراً لحسين أميني، إذ إنّ شريعتي أشار في كتاباته لاحقاً إلى أنّ الشخص الذي كتب القصيدة اسمه حسين أميني<sup>(2)</sup>. استهل الكرمانى أو أميني قصيدته بدعوة شريعتي إلى التخلي عن أسلوبه الجديد الذي لم يكن لائقاً ولا محبداً، وأن يستمر في الأسلوب التقليدي، مذكراً إياه بأنه لم يظهر أحد يكتب الشعر الحديث في مشهد خراسان الأدبي، لذا طلب إليه أن لا ينحرف عن ميراث حافظ الشيرازي وسعدي الشيرازي والفردوسي<sup>(3)</sup>.

أما الحلقة الشعرية الثالثة التي كان يتردد شريعتي إليها فهي بيگار (معركة أو قتال)، وكانت تنعقد مساء الجمعة في منزل فخر الدين حجازي، وكان حجازي في ذلك الوقت محرر صحيفة خراسان. تألفت هذه الحلقة التي تأسست في الربع الأخير من عام 1956م من شعراء ومثقفين متسيّسين واعدنين، وقد ذُكر أنّ هذه

(1) مقابلة مع دادستان في باريس، 1995م.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 91.

(3) آفتاب شرق، 1 تير 1337.

الحلقة كانت الجناح الأدبي والثقافي لـ «مركز نشر الحقائق الإسلامية»<sup>(1)</sup>. هذا الاسم غير الأنيق الذي اتخذته الحلقة كان يؤدي غرضين في الوقت نفسه، فمن ناحية كان له إحياء سياسي نضالي، ومن ناحية أخرى كان يعبر عن غرض ضمني في مجابهة الحلقات الأدبية المعادية للحدث، أي حلقتي أستاذ فروخ ونگارنده<sup>(2)</sup>. في الواقع كانت بيگار نزاعة إلى الأفكار الجديدة لكنها ظلت تحترم الشعر التقليدي، ومن أعضائها الشباب عيسى نيكوكار وفرزين شكوهي وتقي ساكت ومنصور بازركان وقاسم صنعوي وعلي شيعتي ونعمت ميرزازاده ومحمد رضا شفيعي كدكني الذي كان آنذاك رجل دين يرتدي الزي الديني. ومن المثير للاهتمام أن قرايي المقرب من شريعتي لم يحضر قط في هذه الحلقة.

ترك شريعتي في حلقة بيگار انطباعاً قوياً بوصفه مناصراً للشعر الحديث متمكناً منه، وإذ كان مأخوذاً بشعر أخوان ثالث فقد جعل يلقي قصائده بتأثر كبير واقتناع شديد. قرأ شريعتي قصيدة «چاووشی» لأخوان ثالث قراءة معبرة وحلّ لها بكفاءة ألهمت المشاركين الشباب الانخراط في كتابة الشعر الحديث<sup>(3)</sup>. ذات ليلة شتوية مشى شريعتي بمعطفه الطويل إلى منزل حجازي متأبطاً ديوان أخوان ثالث المنشور حديثاً آخر شاهنامه (نهاية الشاهنامه)، وبينما كان الأعضاء يستمعون إلى شخص يلقي قصيدة «غزل» أعطى شريعتي الكتاب لأحد الحضور وقال له «اقرأ هذا بدلاً من كل هذا الهراء»<sup>(4)</sup>. كان مديح شريعتي للشعر الحديث مشفوعاً على الدوام بهجوم قاس على الشعر

(1) مقابلة مع محمد رضا شفيعي كدكني في طهران، 1995م.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

(4) مقابلة مع نعمت ميرزازاده في باريس، 1993م.

الكلاسيكي، وفي الليلة نفسها يُذكر أنه قال عن قصائد «غزل» قصيرة: «عشيقه الرودكي هذه عمرها ألف سنة، وهي الآن أرملة شمطاء فاتركوها لحالها»<sup>(\*)</sup>(1). كان شريعتي كالمحارب شديد الإيمان بعقيدته فيرى كل الوسائل مشروعة لتحقيق النتيجة المطلوبة، وهكذا أخذ يحطّ من قدر الشعراء التقليديين وقصائدهم كي يحطّم الهيكل الذهني الأدبي المتراكم عبر أجيال من التلقين. صوّرَ شريعتي الشعر التقليدي كقرية كانت فيما مضى ثريّة لكنها بمرور الوقت فقدت فتننتها وحيويتها<sup>(2)</sup>، فقد سكنت القرية الفئران والصراصير وقضمت جذور النبات الأخضر، وجفّت الأنهار وذبلت النباتات فغدت القرية مهجورة. هكذا إذاً كان شريعتي لا يرى في الشعر التقليدي - حتى شعر حافظ الشيرازي - سوى بلدة أشباح ذاوية.

على أنّ شريعتي كانت له وسائل أخرى لجذب الناس إلى الشعر الحديث غير أسلوب التحطيم، ويذكر الشاعر الإيراني البارز محمد رضا شفيعي كدكني<sup>(\*)</sup> أنّ شريعتي هو من أغراه بسبيل الشعر الحديث بعد مناقشات طويلة وساخنة في حلقة پگار. كما يذكر الشاعر الإيراني البارز هو الآخر نعمت ميرزازاده (وقد كان عضواً في الحلقة) أنّ جيله

(\*) أبو عبدالله جعفر الرودكي: شاعر من القرن الثالث - الرابع الهجري يُعدّ واحداً من أهم الشعراء في تاريخ الأدب الفارسي. (المترجم).

(1) نفسه.

(2) هذه الرواية مبنية على مقابلة مع محمد رضا شفيعي كدكني في طهران، 1995م.

(\*) محمد رضا شفيعي كدكني (1939 - ): شاعر وناقد أدبي ومترجم وأستاذ جامعي إيراني. بدأ مشواره الشعري بنظم الشعر العمودي ثم انتقل إلى الشعر الحديث، وله كتابات نقدية مهمّة في الأدب الفارسي، كما ترجم أعمالاً عن الإنكليزية والعربية منها مجموعة أشعار لعبدالوهاب البياتي. للاطلاع على ترجمات لقصائده، انظر: مختارات من الشعر الفارسي الحديث، مصدر سابق. وانظر أيضاً: مختارات من الشعر الإيراني الحديث، مصدر سابق. (المترجم).

تربى على تقاليد الشعر الكلاسيكي وارتبط بها ارتباطًا قويًا، بيد أن ملاحظات شريعتي ومجادلاته لعبت دورًا مؤثرًا في تحوُّله (أي ميرزا زاده) إلى الشعر الحديث، وقد تركت قراءة شريعتي البليغة لقصيدته «الغريق ضحية الطريق» انطباعًا عميقًا في ميرزا زاده<sup>(1)</sup>. وبعد مضي ما يقرب من أربعين سنة ما يزال شفيعي كدكني يحفظ قصيدة شريعتي «ما أنا؟» التي يرى أنها كانت متأثرة جدًا بفريدون توللي وكذلك قصيدة أخوان ثالث الشهيرة «الشتاء»<sup>(2)</sup>. حري بالذكر أن شريعتي رغم توفقه إلى لقاء أخوان ثالث (الذي كان يقطن في طهران آنذاك) فإنه لم يتسنَّ له ذلك إلا في عام 1971م حين دُعِيَ إلى غداء في منزل يد الله قرايي في طهران<sup>(3)</sup>.

لم تقتصر نقاشات بيگار على الأدب والشعر بل تجاوزتهما إلى موضوعات اجتماعية وسياسية ودينية. فمثلًا انتحى الحديث في أحد اللقاءات عام 1956م إلى العرفانية والدرجة التي يمكن بها تأويل القرآن عرفانيًا، وذهب شريعتي إلى أنّ لغة القرآن ومحتواه رمزيان، ورمزيتهما هذه تتيح تأويله عرفانيًا<sup>(4)</sup>. وإذ كان مأخوذًا بغزارة التجربة العرفانية فقد قرر الخوض في هذه الطريق عبر عملية مضمّنة من البحث عن الذات والتأمل الممزوج بالشك في وجود الله<sup>(5)</sup>. وهذا التفكير المكثف ومساءلة الذات بقسوة هما اللذان أفضيا إلى المزاج الكئيب الذي ذكره شريعتي في رسالة استقالته إلى «حزب الشعب الإيراني». ويمكن استيعاب الحالة العقلية لشريعتي في ذلك الوقت من ملاحظة

(1) مقابلة مع نعمت ميرزا زاده في باريس، 1993م.

(2) مقابلة مع محمد رضا شفيعي كدكني في طهران، 1995م.

(3) مقابلة مع يد الله قرايي في طهران، 1995م.

(4) مقابلة مع محمد رضا شفيعي كدكني في طهران، 1995م.

(5) شريعتي، مجموعه آثار 30، ص 68 - 70.

قلقة أسرّتها والدته إلى صديقة لها، إذ قالت «لقد جُنَّ عليّ. يجلس وحيداً في زاوية يحدث نفسه»<sup>(1)</sup>. لم يُجنّ عليّ، بل كان مستغرقاً في مسألة شديدة لدور الله في دينه التقليدي، وفي اكتشاف ربّ أعطاه اليقين الذي كان محتاجاً إليه. كان ذلك هو الله، الحقيقة المطلقة من وجهة النظر العرفانية.

قبل انقلاب 1953م، كان شريعتي يبحث عن معنى الحياة وسبب وجوده في النشاط السياسي والبحث عن الحقيقة السياسية، لكنه بدأ يُسائل يقينيّاته السياسية بعد خيبات أمل وإحباطات جلبها الانقلاب. ولقد وجد في العرفان مصباً عميقاً لذلك الإصرار على السعي إلى الحقيقة، فبدأ من موقف الشك ومساءلة «ذاته». يقول شريعتي: «كم هو مرعب أن أشعر بأنني كلما ازددتُ بحثاً عن ذاتي ازداد إخفاقي، فكلّ ما أدركه على أنه ذاتي ليس أنا بل غريباً يقدّم نفسه زوراً بصفته «أنا»»<sup>(2)</sup>. بعد ذلك أدرك شريعتي انعكاس الله في الإنسان والطبيعة، والعلاقة التعاضدية ما بين الإنسان والطبيعة والله. يقول شريعتي: «أودّ لو أربط كل هذه «الأنا» التي أجدها في ذاتي بحقيقة غامضة هي «غيري»، أي جميع مظهراته [الله]»<sup>(3)</sup>. وبإبحار شريعتي في لجة الشك، وصل إلى شطّ اليقين، أما الطوف الذي أنقذه فكان العرفان.

أصبح الانتقال من خيبة الأمل السياسية إلى الانجذاب العرفاني ثم إلى الحماسة السياسية ونبذ العرفان علامة مألوفة في حياة

(1) كانت هذه الملاحظة لوالدة صديق أصغر من شريعتي في مشهد، فقالت الملاحظة لابنها.

(2) شريعتي، نشره فرهنگ خراسان، السنة 2، العدد 6، شهر يور 1337.

(3) نفسه.

شريعتي، ولم يتحوّل هذا التوجّه الدائري إلى دوّامة ديالكتيكية إلا قرب النهاية حين استطاع أن يقدّم توليفة بين السياسة والعرفان، وهما القوتان اللتان جذبتاه بالدرجة نفسها نشاطًا وفكرًا. ثمة ارتباط تبسيطي لكنّه مفيد بين عملية التأمل العرفاني وأعماله الشعرية والأدبية، فالشعر كان معلمًا لمرحلته العرفانية مضافًا إليها الرومنسية، وكان واسطته في التعبير عن حبه لكل ما هو كامل وغير دنيوي، ورفضه لكل ما هو دنيوي لا سيّما السياسة. ويمكننا القول إنّ أعمال شريعتي الأدبية العرفانية والعاطفية تنتمي إلى المرحلة التي انفصل فيها عن السياسة بل نفر منها. وأثناء مرحلة الحماسة السياسية قلّ نشاط قلمه وانصرفت طاقته إلى الكلمات، أي إنّ عواطفه الحماسية وُجّهت فجأةً إلى خطابة ثورية.

### السجن والزواج والتخرج

في أيام فقيرة الأحداث مقارنةً بما نعيشه الآن كانت حياة الإنسان في مشهد رتيبة للغاية لا تقطع رتابتها وإن لفترة قصيرة سوى أحداث الولادة أو الزواج أو السجن أو الوفاة. وما بين عامي 1957م و1959م كانت هناك ثلاثة أحداث جرفت حياة شريعتي خارج مجراها الطبيعي. وبالترتيب الزمني فقد اعتُقل شريعتي وسُجن ففي السادس عشر من أيلول/سبتمبر عام 1957م، ثم تزوّج پوران شريعت رضوي في الخامس عشر من تموز/يوليو 1958م، وأخيرًا حصل على شهادة البكالوريوس وبعثة دراسية إلى فرنسا في كانون الأول/ديسمبر 1958م.

على الصعيد السياسي صادق البرلمان الإيراني في 3 تموز/يوليو 1957م على الاتفاقية بين شركة النفط الإيرانية الوطنية وشركة «أغيب»، وهي شركة نفط إيطالية دعت إلى إنشاء شركة مُشتركة باسم

«سيريب SIRIP». وكرّد فعل على هذه التطورات نشرت «حركة المقاومة الوطنية» سرّاً منشوراً من 24 صفحة بعنوان «النفط»، أشار إلى تنامي التبعية السياسية والاقتصادية للغرب وبأنّ حالة الخضوع تلك كانت نتيجة لاتفاقية إيران من ائتلاف الشركات النفطية بعد سقوط محمد مصدّق<sup>(1)</sup>. ولقد أثار هذا المنشور حفيظة الحكومة الإيرانية، فشرعت القوى الأمنية في عملية اعتقالات هائلة لأعضاء الحركة والمتعاطفين معها. وهكذا ففي الساعات الأولى من صباح 16 كانون الأول/ديسمبر احتجزت القوى الأمنية 17 شخصاً في مشهد وحدها<sup>(2)</sup>، ونُقل المحتجزون في طائرة عسكرية إلى طهران ومنها إلى سجن «قزل قلعه». ومن بين هؤلاء كان أربعة عشر شخصاً من رواد «مركز نشر الحقائق الإسلامية» مع رجل دين اسمه (أفصح المتكلمين)، واثنين آخرين<sup>(3)</sup>. أما رواد المركز فكان منهم محمد تقي شريعتي وطاهر أحمدزاده وأسايش وعامل عامليزاده وتقي عامليزاده ومحمد قاسم قاضي وعبدزاده وإبراهيم الميلاني وصدارتي، وأصغرهم علي شريعتي.

ويُقال إنّ اعتقال هذه المجموعة كان نتيجة وشاية من (أفصح المتكلمين) الذي كان يتردد إلى حلقات سياسية ودينية في مشهد<sup>(4)</sup>. كان (أفصح المتكلمين) كما يبدو رسولاً من آية الله الكاشاني إلى مشهد عام 1950م، وكان متحدثاً فصيحاً وله علاقات مؤكدة بالأجهزة الأمنية. قبل أسبوع من اعتقال هذه المجموعة وصل ناشطان من «حركة المقاومة الوطنية» من طهران إلى مشهد لإجراء محادثات مع

(1) نجاتي، تاريخ سياسي بيست وپنج ساله ايران، ص 126.

(2) مقابلة مع طاهر أحمدزاده في مشهد، 1995م.

(3) نفسه.

(4) نفسه.



زملائهم<sup>(1)</sup>، ويُقال إنّ هذا الاجتماع هو الذي مكّن (أفصح المتكلمين) من تقديم أسماء دقيقة للأجهزة الأمنية. ولقد أثبتت التحقيقات مع المعتقلين أنّ (أفصح المتكلمين) قد قدّم معلومات مفصلة عن تحركاتهم ونقاشاتهم، ولقد اعتقلته الأجهزة الأمنية مع المجموعة لإبعاد الشبهة عنه.

كان لاعتقال هذه المجموعة تبعات كبيرة، ليس في مشهد فحسب بل حتى في طهران، إذ استجوب النائب البرلماني جعفر البهبهاني رئيس الوزراء إقبال حول أسباب حملة الاعتقالات تلك، فأجاب إقبال بأنّ هذه المجموعة متهمة باعتراف أفكار محمد مصدّق<sup>(2)</sup>. ويبدو أنّ علي شريعتي كان قد أصبح شخصية معروفة في سجن «قزل قلعه» حتى قبل وصوله، ووفقاً لما كتبه من مذكرات فقد كان الجنرال تيمور بختيار (الذي كان رئيساً لجهاز السافاك الجديد آنذاك) يبحث عن شريعتي تحديداً بين المعتقلين. وحين قدّم إليه في رواق السجن هزأ به قائلاً: «إذا فأنت شريعتي الذي يتحدثون عنه. كنتُ أظنّ أننا اصطدنا فيلاً!»<sup>(3)</sup>.

في السجن كانت زنزانه شريعتي تقابل زنزانه طاهر أحمدزاده، ما مكّنهما من التحدث معاً حين يدخلو الرواق من الحراس<sup>(4)</sup>. ويُقال إنّ شريعتي كان محافظاً على حسّ الطرافة أثناء استجوابه. كان مُتهماً بإهانة الشاه في حديث له في منزل طاهر أحمدزاده، فأنكر التهمة مؤكداً أنه لم يستخدم قط لغة قدح أو كلمات بذيئة. وحين ذكر له

(1) فارسي، زواياي تاريخ، ص 20.

(2) كيهان، 7 مهر، 1336.

(3) م. عمراني، في: اشكوري، ميعاد با علي، ص 219.

(4) مقابلة مع طاهر أحمدزاده في مشهد، 1995م.

المحققون عبارته التي يزعمون أنه قالها «يجب إدخال هذه المزهرية في مؤخرة الشاه»، كان شريعتي سريع البديهة حاضر الذهن فلمَزَ (أفصح المتكلمين) بقوله: «ليس هذا من التعابير التي أستخدمها، لكنه من كليشيات سيد جواد الأثيرة لديه»<sup>(1)</sup>.

في استجوابات شريعتي بعد إحدى عشرة سنة أشار إلى حادثة اعتقاله في عام 1957م وإلى المعاملة القاسية التي تلقوها في الأيام الأولى في «قزل قلعه»<sup>(2)</sup>. وبالنظر إلى التقرير الهزيل الذي أعده السافاك عن ملف شريعتي يتبين أن حجة شريعتي في دفاعه كانت متفقة مع موقف «الجبهة الوطنية»، ويبدو أنه ذكر معتقداته القومية والمصدّقية، وأعلن صراحة موقفه من الحركة الشيوعية و«أقرّ الملكية الدستورية»<sup>(3)</sup>. أطلق شريعتي ووالده وقلّة آخرون بعد حوالي شهر، تحديداً في 10 تشرين الأول/أكتوبر 1957م<sup>(4)</sup>. وبعد أربعة أيام أبلغ السافاك وزارة التعليم أنه لم يعد يتهم محمد تقي شريعتي وابنه بأي جرم سياسي، وبأنهما صالحان تماماً للاستمرار في مهنة التدريس<sup>(5)</sup>.

كان لتجربة الاعتقال والسجن أثر بالغ في شريعتي، ولقد أتعبته رحلته الطويلة نسبياً في البحث عن الذات التي بدأها في عام 1955م. هكذا عاد شريعتي بعد إطلاقه إلى دراسته وحياته الطبيعية، بيد أن الاستياء الذي كان يحمله للنشاط السياسي قد استحال كراهية

(1) نفسه.

(2) روحاني، نهضت امام خميني، ص 166.

(3) نفسه، ص 147. والإشارة إلى المستند رقم 7 في الجزء الأول من ملف شريعتي في السافاك. هناك فقط 12 كلمة مقتبسة مباشرة من النص الكامل للمستند 7.

(4) روحاني، نهضت امام خميني، ص 147 و 166.

(5) نفسه، ص 662.

لما أصبح يعتبره فعلاً عقيماً. في قصيدة «ما أنا؟» (وهي من أواخر قصائده قبل الاعتقال) يتجلى مزاجه الكئيب، إذ يشير إلى نفسه بوصفه «لغزاً صامتاً تتقاذفه أيادي الخداع» أو «طائرًا هائماً فقد مأواه في جنح الظلام». مع ذلك فقد انقذ في قصائده شيء من ماضيه المتقدم، إذ تحدّث عن غضبه «المغمود في كل ابتسامة متصنّعة»، وعن نفسه بوصفها «زئير غضب مكبّلاً بالأغلال»<sup>(1)</sup>.

بيد أنّ قصيدته التي كتبها بعد السجن «الغريق، ضحية الطريق» تخلو من نفس التحدي والمقاومة، وتكاد تكون دعوة إلى الرضا والقناعة، إذ نجد فيها تحذيراً بسيطاً واضحاً لكلّ الذين مشوا في طريق النضال السياسي. يقول في نهاية القصيدة: «ليس للمرء من صديق في هذه الصحراء سوى الموت والأحزان، فتعال، عدّ أيها الغريب في هذه الطريق. هذه الطريق لا تفضي إلى مكان»<sup>(2)</sup>. وبعد حوالي عشر سنوات كتب عن هذه القصيدة يقول: «في ذلك العام تحديداً أوقفْتُ فيها مسيري، وتعلّمتُ أنّ هذه الطريق لا تؤدي إلى أي مكان»<sup>(3)</sup>.

لقد كانت قصيدته هذه تقيماً صادقاً للنضال السياسي في مجتمع قمعيّ، تقيماً يرتكز على تجربته الشخصية. أولم يسقط أخوان ثالث (قدوته) في هذه الحالة العقلية نفسها؟ أولم يقل هو الآخر إنّ «في حديقة اليأس هذه لا عين تنتظر الربيع»؟<sup>(4)</sup>. ولقد أسف شريعتي على تأنيب أصدقائه ورفاقه السياسيين الذين اتهموه ببذر اليأس وإحباط

(1) شريعتي، مجموعه آثار 32، ص 284.

(2) نفسه، ص 287.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 33، الجزء 1، ص 92.

(4) أخوان، «باغ من» في: فراي، جهل وچند سال با اميد، ص 271.

الآخرين من الاستمرار في مسعاهم السياسي<sup>(1)</sup>، فلم يروا في كلماته إلا أنها تفيد عدوًا يريد أن يقنع الناس بلا جدوى النضال السياسي<sup>(2)</sup>. وعلى الرغم من أنّ شريعتي كان مدرّكًا لإمكانية استغلال الدولة لكلامه هذا، إلا أنه شعر بواجب أخلاقي في قول الحقيقة. كتب يقول: «لم أكن أريد أن أخدع أحدًا... تقبّلتُ جميع التآنيبات، والتهم، والإهانات من زملائي وأصدقائي الأعداء ولم أضطر إلى الكذب... لم أرد ولم أستطع أن أخدع أحدًا لتحقيق مصلحتي»<sup>(3)</sup>.

ظلّ حسّ اليأس والاستسلام واللاجدوى هذا مع شريعتي حتى عام 1960م، وفي حين تحوّل هو إلى العرفان فقد بقي بعض أصدقائه ملاءً بالحماسة والتفاؤل بالمستقبل ملتزمين بالنضال السياسي. وفي محاولة منهم لإعادته إلى هذه الطريق بعد سجنه في آذار/مارس 1958م قال له أحد أصدقائه السياسيين القدامى: «لا ينبغي للناشطين السياسيين أمثالنا أن يتوقفوا عاقدين أذرعنا على صدورنا، بل علينا أن نكون دائمًا مستعدين للنضال النهائي القادم». وبنظرة ملؤها الحيرة أجابه شريعتي قائلاً: «كم أتمنى لو يكون الجميع بمثل تفاؤلك»<sup>(4)</sup>.

أما ثاني أهم حدث في حياة شريعتي في تلك الفترة فكان زواجه من بيبي فاطمة المعروفة باسم پوران في 15 تموز/يوليو 1958م. وُلدت پوران شريعت رضوي لأبويها حجي علي أكبر وباري في تشرين الثاني/نوفمبر 1934م<sup>(5)</sup>، ووالدها تاجر أصله من خراسان

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، الجزء 1، ص 92.

(2) نفسه.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 33، الجزء 1، ص 93.

(4) مقابلة مع نظام الدين قهاري في طهران، 1995م.

(5) مقابلة مع پوران شريعت رضوي في طهران، 1993م. المعلومات في هذا القسم مأخوذة بالكامل من ذكريات پوران شريعت رضوي.

لكنّ عائلته انتقلت إلى طهران فدرس أولاده في مدارسها، وبقي لهم منزل للعائلة في مشهد. كان لپوران شقيقة واحدة وستة أشقاء فقدت واحداً منهم حين كانت في السابعة. أما شقيقها علي أصغر (المعروف أيضاً باسم طوفان) فقد قُتل في اشتباك وهو يدافع عن إيران ضد الاحتلال السوفييتي لأذربيجان عام 1941م. تذكر پوران أنّ والدها كان شخصاً متفتحاً يؤمن إيماناً راسخاً بأهمية تعليم أبنائه وبناته، كما كان إخوتها مساندين لپوران ومسيرتها التعليمية، خصوصاً شقيقها آذر. وإذ نشأت بين العديد من الأولاد فقد كان لذلك أثر فيها، فغدت مستقلة التفكير وقوية الإرادة. حين كانت في الصف الحادي عشر في مدرسة فاروق الثانوية في مشهد جاءها نبأ وفاة آذر في طهران، ففي السابع من كانون الأول/ديسمبر 1953م (أي بعد أقل من أربعة أشهر على الانقلاب) تظاهر الطلاب في جامعة طهران احتجاجاً على استئناف العلاقات الدبلوماسية مع المملكة المتحدة وزيارة رتشرّد نكسن نائب الرئيس الأميركي إلى إيران. في ذلك اليوم فتحت قوات الجيش (التي ظلت في الجامعة منذ الانقلاب) النار على الطلاب وأصابت ثلاثة منهم بالرصاص حتى الموت. بذلك غدا آذر شريعت رضوي وناصر فندجي ومصطفى بزرگنيا (وجميعهم من كلية الهندسة) أول شهداء للحركة الطلابية المناوئة للشاه بعد الانقلاب. كان لوفاة آذر صدمة قوية على پوران التي فقدت صديقاً ومعلماً لا مجرد شقيق. ورغم إصابتها بالاكئاب والإحباط إلا أنها استطاعت مواصلة الدراسة والتخرج في المدرسة الثانوية. وفي عام 1955م التحقت بكلية المعلمين في طهران واختارت تخصص اللغة الفرنسية، بيد أنّ أباهما قرر نقلها إلى مشهد مع افتتاح كلية الآداب (إذ إنّ العائلة كانت قد عادت إلى مشهد). هكذا التحقت پوران بكلية الآداب في الدفعة نفسها التي درس فيها شريعتي، رغم أنها لم تكن راغبة في ذلك.

وإذ كانت مُجبرَةً على العودة إلى مشهد فقد واجهت پوران صعوبة بالغة في التأقلم مع ظروفها الجديدة، وقد أصابها بيئة مشهد المغلقة المحافظة بالإحباط. كانت مشهد مدينة دينية إلى حد كبير، وكانت النساء يتحجّبن عادةً أو يلبسن شكلاً من غطاء الرأس، بيد أنّ پوران رفضت ذلك وهي المتمردة ذات العقل المستقل. كانت تجلس في محاضراتها هادئة مكتئبة، وتذكر أنها لاحظت علي شريعتي للمرة الأولى في أول أسبوع من الدراسة حين قدّمه الأستاذ حبيب اللهي بصفته شخصية أدبية واعدة. وتذكر پوران أنّ الصفّ بأكمله كان يتأمل ذلك الشاب الطويل النحيل الذي غزا الصلح رأسه. أما في محاضرة اللغة الفرنسية (التي كان يحضرها ستة طلاب فقط) مع المدام بولين فتتذكر پوران جيداً خفة دم شريعتي، وكانت مُعجبة بأدبه ودمائه خلقه وأسلوبه في الانتقال بسلاسة من المواضيع الأدبية والاجتماعية الجادة إلى الفكاهة والتعليقات الطريفة. توظّدت معرفتهما أحدهما بالآخر أكثر في جماعة الآداب والفنون بالكلية، وكانت پوران عضواً فيها، وقرأت ذات مرة قصيدة غزل لحافظ الشيرازي<sup>(1)</sup>. ولم تمض فترة طويلة حتى أهدى إليها شريعتي نسخة من كتابه المنشور حديثاً آنذاك عن أبي ذر الغفاري. وحين يقرر شاب أن يعبر عن عاطفته لفتاة بكتاب اجتماعي - سياسي مشحون، فعلى الأرجح أنه رأى فيها فتاة تتمتع بنباهة سياسية واجتماعية، وتلك ظاهرة كانت نادرة نسبياً في مشهد في منتصف الخمسينات.

ثمة روايات عن انجذاب شريعتي إلى پوران تؤكد أنّ لشخصيتها القوية دوراً كبيراً في جاذبيتها. فوفقاً لأصدقاء شريعتي في ذلك الوقت، ثمة حادثتان تركتا انطباعاً إيجابياً للغاية في نفسه. أما الأولى

(1) مقابلة مع أكبر صفوية في مشهد، 1995م.

فكانت في 7 كانون الأول/ديسمبر 1953م حين كانت بوران تلميذة في المدرسة الثانوية، وجاءتها أنباء أخيها آذر وهي خارجة من مدرستها، ويُقال إنها لم تتمالك أعصابها فراحت تكيل السباب للحكومة والشاه وتصفهم بالجزّارين والقتلة. وشاءت الصدفة أن يكون شريعتي ماراً عند المدرسة فرآها واندهش من جرأتها وشجاعتها. يقول يد الله قرابي إنّ هذه الحادثة (كما رواها له شريعتي) هي منبع انجذابه إلى بوران<sup>(1)</sup>. أما الحادثة الثانية فكانت في كلية الآداب، فذات يوم في مقرر الأدب (وكان شريعتي متغيباً) قرأ حسين أميني قصيدة في مدح الشاه، ويبدو أنّ بوران رفعت صوتها مهاجمة على تمجيد الشاه، فتناهى إلى سمع شريعتي وأكبر صفوية خارج القاعة صوت بوران الحازم. يقول أكبر صفوية إنّ جرأة بوران في ذلك اليوم لامست شغاف شريعتي<sup>(2)</sup>.

يوماً بعد يوم كان شريعتي يحدث أصدقاءه عنها كثيراً وعن مشاعره وإعجابه بها<sup>(3)</sup>. في عام 1957م عرض عليها الزواج، بيد أنها رفضت عرضه وقالت بأنها ترغب في الزواج بشخص متعلم [أي تعليماً عالياً] وقبل الزواج تريد أن تكمل تعليمها<sup>(4)</sup>. معنى ذلك أنها لم تكن ترى إمكانية زواجها منه آنذاك وهما لم يكملا شهادة البكالوريوس بعد، بيد أن شريعتي لم يستسلم ولم يقبل رفضها فقال لها إنّ الزواج لن يكون عائقاً أمام تعليمها، لأنه كان يريد زوجة متعلمة، ووعداها بأن يفعل كل ما بوسعه لمساعدتها في مسعاها<sup>(5)</sup>.

(1) مقابلة مع يد الله قرابي في طهران، 1995م.

(2) مقابلة مع أكبر صفوية في مشهد، 1995م.

(3) مقابلة مع يد الله قرابي في طهران، 1995م.

(4) مقابلة مع بوران شريعت رضوي في طهران، 1993م.

(5) نفسه.

كان على شريعتي أن يخوض معركة على جبهة أخرى كذلك، إذ كان محكوماً ببعض العادات والتقاليد بوصفه ابناً لمحمد تقي شريعتي مؤسس «مركز نشر الحقائق الإسلامية». كانت التقاليد تقضي أن تكون عروس عليّ من داخل العائلة، وقد اختيرت له فتاة من بنات عمومته/ خؤولته. هذا وكان ينبغي لعروس عليّ أن تكون مسلمة ملتزمة، ما يعني أنها يجب أن تكون متحجبة. كان الفرق بين عائلة پوران العصرية وعائلة شريعتي التقليدية فرقاً كبيراً، ولم يكن محمد تقي شريعتي ليقبل أن يتزوج ابنه زميلة غير متحجبة لم تكن حتى تنوي أن ترتدي الحجاب بعد الزواج.

استمرت مفاوضات شريعتي على الجبهتين نحو سنة كاملة، ورغم أنّ پوران رفضت عرضه للمرة الثانية إلا أنها أخيراً قبلت منه وعوده. كذلك استسلم محمد تقي أخيراً أمام إصرار عليّ على پوران كونها متعلمة وكون الورع والنقاء غير مرتبطين بالحجاب. هكذا تزوج شريعتي پوران في 15 تموز/ يوليو 1958م، وكعادته وصل شريعتي متأخراً، حتى يوم زفافه. كما أنّ هذا الزواج أضحى موضوع نميمة ساخناً في مشهد، واستمر الكلام عن ابن محمد تقي الذي تزوج زميلته غير المتحجبة فترة طويلة أصابت عليّ بالإحباط والأسف على العقلية الرجعية التي سادت أهل بلده<sup>(1)</sup>.

أما الحدث الثالث الذي غير مسار حياته كلياً فهو حصوله غير المتوقع على بعثة دراسية إلى فرنسا. لم يكن شريعتي في الجامعة ذلك الطالب المجتهد المهموم بالدرجات العالية، ورغم أنه درس مع بعض الطلاب المجذّين كصالح ورمجو لكنّه لم يتأثر بهم، بل على العكس تماماً حتى أنّ أصدقاءه يقولون إنه لم يكن يدرس

(1) مقابلة مع ممكن، باريس، 1993م.



للامتحانات، ومع ذلك استطاع أن يحصل على درجات جيدة<sup>(1)</sup>. كان من المتوقع أن يتخرج في صيف 1958م، لكن الجامعة أخبرته أن سيُحرم من دخول الامتحانات بسبب غيابه المتكرر، وعليه أن يخوض الامتحانات في شهر أيلول/سبتمبر التالي<sup>(2)</sup>. استاء شريعتي جدًا من هذا القرار، ولم يكن السبب تعليميًا البتة، إذ إنه كان قد خطط للذهاب في رحلة طويلة مع صديقه قرابي في شهر أيلول/سبتمبر. هكذا توسّط قرابي لصديقه عند فياض (وكان يعرفه)، فأحاله هذا إلى أساتذة شريعتي. وبعد أن توسل شريعتي وقرابي إلى الأستاذ يوسف والأستاذ الخراساني قبلًا غضّ الطرف عن الغيابات الكثيرة وسمحا لشريعتي بخوض الامتحان في حزيران/يونيو مع زملائه.

سرت الأمور على ما يرام في الامتحانات، ثم جاء امتحان اللغة العربية، المادة التي يدرّسها الخراساني. بعد الامتحان استدعى الخراساني شريعتي وقرابي وصحّح ورقتهما بحضورهما، وحصل كل منهما على الدرجة الكاملة (20 من 20)، ثم أعطاهما بقية الأوراق وطلب منهما تصحيحها<sup>(3)</sup>. أسقط في يدي شريعتي وصديقه لكنهما سرعان ما اكتشفا أنه كان جادًا في طلبه، فقسّما الأوراق بينهما وبدأ العمل ثم تناقشا حول الدرجات التي منحها، ولم تصل أي ورقة صححها إلى 10 درجات، وهي الدرجة المطلوبة للنجاح، ناهيك بأن كثيرًا من الطلاب حصلوا على درجة ودرجتين فقط، لكن شريعتي وقرابي قررا رفع الدرجة إلى 7 أو 8 حتى لا ينزل معدّل أولئك الطلاب كثيرًا. نظر الخراساني إلى التصحيحات وسلّم الدرجات

(1) مقابلة مع أكبر صفوية في مشهد، 1995م؛ مقابلة مع يد الله قرابي في طهران، 1995م. والمعلومات في هذا القسم مبنية أساسًا على ذكريات قرابي.

(2) مقابلة مع يد الله قرابي في طهران، 1995م.

(3) نفسه.

النهائية مع قليل جداً من التعديلات. هكذا اضطر جميع الطلاب إلى إعادة الامتحان في شهر أيلول/سبتمبر بعد رسوبهم في هذه المادة، باستثناء شريعتي وقرابي.

كان نظام الجامعة يقضي بأنّ الأول على الدفعة هو من يحقق شرطين اثنين: أن يحصل على المعدل الأعلى، وأن ينجح في جميع المواد من المرة الأولى بلا إعادة. وهكذا استُبعد جميع الطلاب الذين رسبوا في امتحان الخراساني (ومنهم المتنافسان على المركز الأول صالححي ورزمجو) باستثناء شريعتي وقرابي. بالطبع كان صالححي ورزمجو حاصلين على معدلات عالية جداً، لكنّ شرط النجاح من المرة الأولى لم يعد ينطبق عليهما، في حين لم يكن شريعتي وقرابي يهتمان قط بمسألة التميز الأكاديمي، إذ كانت لهما انشغالات أخرى. وفي نهاية العام حصل قرايبي على معدّل 52،14 من 20، وحصل شريعتي على 54،14<sup>(1)</sup>، فشاءت هذه الأقدار الاستثنائية أن يصبح علي شريعتي الطالب الأول على الدفعة، وهو لقب تشريفي دون جائزة مادية تصاحب هذا الإنجاز.

في ذلك الوقت لم يكن لشريعتي وقرابي من خطط سوى العودة إلى التدريس كسابق عهدهما، بيد أنّ الشاه أعلن عن بعثات حكومية لجميع الطلاب الذين حصلوا على المركز الأول في دفعاتهم، وكانت هذه مفاجأة غير متوقعة بالمرّة. يعلّق يد الله قرايبي بعد مضيّ ما يقرب من ستة وثلاثين عاماً مازحاً: «لو كنت أعرف أنّ الطالب الأول سيحصل على بعثة خارجية لفعلتُ أقصى ما بوسعي كي أكون الأول»<sup>(2)</sup>. ونظراً لأنّ اللغة الفرنسية كانت هي اللغة الأجنبية التي

(1) نفسه.

(2) نفسه.

تعلمها شريعتي في الجامعة، فقد تحددت وجهته الدراسية. هل كان حظًا أم قدرًا ساقه إلى باريس؟ كان شريعتي يودّ الرحيل عن إيران، فتحققت له أمنيته على طبق من ذهب. هكذا سافر إلى باريس في أواخر أيار/مايو 1959م تاركًا خلفه أصدقاءه، وزوجته التي كانت حبلى في شهرها السادس.

## الفصل السابع

### باريس

«مدينة كل الجمال والحريات»

لم يكن لباريس في أواخر الخمسينيات ومطلع الستينيات إلا أن تكون صدمةً كبيرة بالنسبة إلى شاب قضى الستة والعشرين عامًا من حياته في خراسان. لم يكن شريعتي مجرد طالب قادم من العالم الثالث للحصول على تعليم غربيّ، وباريس لم تكن مجرد مدينة أوروبية تقدّم «تعليمًا» فقط، وشريعتي لم يكن ذلك الطالب الغفل القادم من العالم الثالث ليتقبّل كل شيء وأي شيء من الغرب. كانت لشريعتي تنشئة دينية متأصلة (مع درجة غير يسيرة من الشكّ) وشغف بالعرفان وميول شعرية رومنسية، وكان قد ترك خلفه سجلًا من النشاط السياسي القومي المناهض للاستعمار. في ذلك الوقت كانت باريس مركزًا عالميًا للنشاط والتفاعل الثقافي والسياسي، وكانت في واقع الأمر حاضنةً للمقاومة الثقافية ضد السياسات الاستعمارية المستبدة التي اقترفتها الدولة الفرنسية في الجزائر، كما كانت مسرحًا للنشاط الفكري الحرّ والنقاشات الأيديولوجية الساخنة بين عمالقة من أمثال ألبير كامو وجان بول سارتر وريمون آرون وسيمون دو بوفوار وموريس ميرلوبيونتي وكلود ليفورت. أضف إلى ذلك أنّ باريس كانت عاصمةً للحبّ والرومنسية وما يمكن اعتباره خلاعة. هكذا خرج شريعتي من كهف هادئ خانق إلى كرنفال صاخب في يوم صيفي مشمس.

علاقة شريعتي بفرنسا وكلّ ما تمثّله ثقافيًا وفكريًا وماديًا كانت في أفضل الأحوال علاقة ملتبسة؛ علاقة انجذاب ونفور تُشبه لأسباب مختلفة مشاعره التي كان يحملها لبلده. أتى شريعتي من بيئة أزعجته وساءته، ف شعر بأنّ الوضع السائد في بلاده فكريًا واجتماعيًا وسياسيًا ولّد لديه تطلّعات ورغبات كثيرة. لذلك تأثر حتى قبل وصوله إلى باريس ببعض المثقفين الغربيين، ومن هنا جاء إدراكه بأنّ ليس كل ما هو غربيّ «سيئ» بالضرورة، بل على العكس كان مقتنعًا بأنّ هناك الكثير مما يمكن تعلّمه من الغرب. على أنّ هذا التعلّم لم يكن استسلامًا غير مشروط لكل ما هو غربيّ، بل مقدمة حذرة. فالمرحلة الأولى كانت مرحلة تعريض النفس للحقائق والظروف والأفكار الجديدة واستيعابها وتحليلها، أما المرحلة الثانية فهي إجراء المقارنات النقدية بين المعلومات المكتشفة والتصوّرات والتحيزّات المسبقة. وقد أفضت هذه العملية الطويلة الشاقة في نهاية الأمر إلى توليفة وإطار فكريّ جديد أصبح الأداة الثورية الفعّالة التي عاد بها شريعتي إلى وطنه.

### الملاحظة والتأمل الذاتي والتأقلم

عند وصول شريعتي إلى باريس في أواخر أيار/مايو 1959م ذهب من فوره إلى منزل كاظم رجوي، وقضى هناك - وفقًا لروايته - بعض الوقت كيما يوطّن نفسه على هذه البيئة الجديدة<sup>(1)</sup>. غير أنّ العيش مع أبناء جلدته جعله يشعر بأنه في «گيتو معزول عن العالم الخارجي، وكانت جميع تحرّكاته مرهونة بقرارات زملائه الذين أتوا إلى باريس قبله، فتعرّف إلى باريس من خلال اهتماماتهم همّ لا تطلعاته هو.

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 55.

ومن أولى تجاربه في المدينة زيارته إلى «مركز إعادة التسلّح الأخلاقي» في 22 شارع روبيير شومان في بولون بيليان كورت. كان هذا المركز مختصًا بالتجديد الروحي، مستمسكًا بأربعة مبادئ رئيسة هي الصدق المطلق، والنقاء المطلق، والموضوعية المطلقة، والحب المطلق المبنيّ على الإيمان. وكان أتباع المركز يؤمنون بأنّ الغرض من التجديد الديني هو ملء الفراغ الذي خلّفته الرأسمالية والماركسية<sup>(1)</sup>. وبالنسبة إلى مجموعة من الطلاب الريفيين القادمين من مشهد كان هذا المركز هو البديل الأقرب إلى «مركز نشر الحقائق الإسلامية»، فقد وقرّ لهم الحسّ الديني بالأمان في مواجهة «الخلاعة» التي تتسم بها بيئتهم الجديدة. هكذا شارك شريعتي وأصدقائه في فعاليات دينية وحلقات علاجية جماعية في المركز، ويذكر شريعتي أنّ المركز كان مكانًا للتسلية بقدر ما كان ملاذًا آمنًا. ذات مرة، وبعد أن دخل المشاركون في حالة من الغيبوبة، أخذوا يحكون ما قالته لهم أرواح أو أشخاص بعيدة، فشرع أحد أصدقاء شريعتي يصرخ ثم قال لاحقًا إنه رأى أخاه وسط نيران يحاول الوصول إليه وينشد مساعدته. كان عويله مجلجلًا وآهاته تنفذ في النفس فأثرت تأثيرًا بالغًا في جميع المشاركين. وبعد أن ثاب هذا الصديق إلى رشده كما يبدو شرح للمشاركين أنه رأى صورة أخيه الذي كان في إيران ولم يستطع مغادرة البلاد. وقد كان أداؤه فعالًا جدًا لدرجة أنه استطاع أن يجمع قدرًا لا بأس به من المال<sup>(2)</sup>. وذات مرة وجّه مدير المركز دعوة إلى علي شريعتي للحديث في المؤتمر الدولي للمؤسسة، الذي عادة ما يُعقد في جنيف، فقبل شريعتي الدعوة وعكف على إعداد

(1) Marcel, *Un changement d'esperance*, p. 37.

(2) مقابلة مع مهدي مظفري في باريس، 1992م.

كلمته، بيد أن الدعوة سُحبت في اللحظة الأخيرة<sup>(1)</sup>.

بدأ شريعتي البحث عن غرفة للإيجار في منزل عائلة فرنسية، ذلك أنه لم يشأ أن يعيد إنتاج حياته السابقة في مشهد عبر التردد إلى الإيرانيين وصديقاتهم في باريس<sup>(2)</sup>. ولا يعود السبب في ذلك إلى رغبته في استكشاف المجتمع الفرنسي بنفسه فحسب، بل أيضًا إلى مزاجه الكئيب آنذاك الذي استلزم الدخول في أعماق العزلة والوحدة. ولأنه كان يريد العيش في منطقة باريسية نموذجية لا «أجانب» فيها فقد اقترح عليه أصدقاؤه الحيّ رقم 15 الذي كان في عام 1959م حيًّا يسكنه أفراد الطبقة الوسطى والعاملة، كما أنه قريب من نهر السين مطلّ على برج إيفيل من ممشاه الجانبي<sup>(3)</sup>. سرعان ما وجد سكنًا مناسبًا في 15 شارع رو غوتنبرگ، وبحلول منتصف حزيران/يونيو أصبح مقيمًا في منزل السيد بودن في الطابق الثاني. وكانت عائلة بودن كما وصفها شريعتي عائلة «فرنسية شابة متعلمة كاثوليكية» تتألف من السيد بودن وزوجته وطفليهما البالغين من العمر ثلاث وخمس سنوات، بالإضافة إلى (سولانج) شقيقة السيدة بودن<sup>(4)</sup>. لم يمض وقت طويل حتى غدا شريعتي محبوبًا لدى هذه العائلة الفرنسية فأصبح «الفرد السادس في الأسرة»<sup>(5)</sup>.

وصل شريعتي إلى باريس في نهاية العام الدراسي، وبعد أن وجد لنفسه المسكن الملائم كان عليه أن يرتب حياته ويستعدّ للدراسة. وإذ كان مُبتعثًا من الحكومة فقد كانت تُدفع له علاوة شهرية

(1) رسالة إلى زوجته، في: شريعت رضوى، طرّحي از يك زندگي، ص 61.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 55.

(3) نفسه.

(4) نفسه، ص 56.

(5) نفسه.

قدرها 8 آلاف ريال إيراني (تساوي 750 فرنكًا فرنسيًا آنذاك)<sup>(1)</sup>. ذهب فور وصوله إلى مكتب الإشراف الطلابي في السفارة الإيرانية واتفق معهم على أن يدرس اللغة الفرنسية مدة عام واحد كي يستطيع أن يدرس المقررات باللغة الفرنسية لاحقًا في الجامعة. وهكذا التحق في شهر تموز/ يوليو بكلية «ألاينس فرنسيز Alliance Française» وهي أشهر كلية لتعليم اللغات في باريس. وفي منتصف آب/ أغسطس التحق أيضًا بمدرسة لغات تسمى «انستيتو پونثيون Institut Panthéon».

قضى شريعتي فتراته الصباحية في محاضرات اللغة الفرنسية التي كانت تستغرق ساعتين إلى أربع ساعات، ثم يتردد بعد الظهر إلى مكتبة «المعهد الوطني للغات والحضارات الشرقية» بكلية اللغات الشرقية في 4 شارع رو دي ليل. أما المساءات فكان يقضيها مشيًا على ضفاف السين مدة ساعة، ثم يتناول العشاء في المنزل ويعكف على دروسه من ساعتين إلى ثلاث ساعات ثم يقرأ قبل النوم. أما في الإجازات الأسبوعية والعطلات فكان يقضي اليوم بأكمله أحيانًا في غرفته يدرس ويقرأ<sup>(2)</sup>. وفي رسالة كتبها إلى كاظم متّحدين اشتكى شريعتي من روتين حياته المتعب، غير أنه حسب قوله لم يكن له خيار آخر<sup>(3)</sup>. لاحقًا عاد شريعتي بذاكرته إلى أيامه في منزل السيد بودن فكتب أنه في ذلك الوقت كان حريصًا على تذوق الفنون والجَمال ولم يحمل مشاعر دينية قوية. كان في ذلك الوقت منشغلًا بالعالم والناس إلى جانب انشغاله بالإنسانية والعرفان والحكمة الإلهية<sup>(4)</sup>.

(1) مقابلة مع علوي في مشهد، 1995م، وفي تحقيقات شريعتي: روحاني، نهضت امام خميني، ص 168.

(2) هذه المعلومة مبنية على رسالة كتبت في 15 و16 يوليو إلى بوران. ولقد سلمتني سارة شريعتي مشكورة نسخة من هذه الرسالة.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 34، ص 61.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 33، الجزء 2، ص 980.



وإذ لم يكن راضياً عن محاضرات اللغة التي كان يحضرها فسرعان ما انسحب من كلية «ألاينس فرنسيس» وقرّر أن يتعلم الفرنسية بنفسه عبر العمل على مشروع كان يشغله في مشهد. فيما أنه كان معجباً بالكسي كاريل من قبل دخوله الجامعة انتوى ترجمة كتابه الدعاء، وفي عام 1975م كانت هناك كوبونات شراء تُباع قبل نشر الكتاب. في مقدمة الترجمة التي كتبها شريعتي في الشهور الأولى من إقامته في باريس يشرح كيف أنه فقد النسخة الأصلية للكتاب في «حادثة» ما<sup>(1)</sup>. هكذا وبمجرد وصوله إلى باريس حصل على نسخة أخرى وترجم الكتاب مستعيناً بقاموس فرنسي - فارسي. يذكرُ شريعتي كيف أنه نبذ دروسه وأقفل الباب على نفسه وخصّص جلّ وقته لترجمة الكتاب<sup>(2)</sup>، وفور أن انتهى من ترجمة هذا النص القصير (40 صفحة) أرسل الترجمة إلى كاظم متحدين. كان شريعتي يريد إضافة مقدّمة بها سيرة مفضّلة عن ألكسي كاريل، فاستنكر كاظم غيابها عن الترجمة وأجابه شريعتي أنه لم يجد الوقت الكافي لكتابتها، وأضاف أنه اكتشف أن الفرنسيين يعدّون كاريل متعاوناً مع النازيين<sup>(3)</sup>. غير أنّ شريعتي كتب في نهاية الأمر مقدمة قصيرة يوضّح فيها القيود الزمنية التي واجهها وعدم قدرته على الوصول إلى المصادر اللازمة، ما جعله غير قادر على كتابة مقدّمة مفضّلة<sup>(4)</sup>. وبطبيعة الحال لم يتحدث شريعتي في هذه المقدمة عن نظرة الفرنسيين إلى كاريل<sup>(5)</sup>.

وكأيّ وافد جديد غريب على أرض غريبة وعلى ناسها وثقافتها

(1) شريعتي، مجموعه آثار 8، ص 5.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 33، الجزء 1، ص 56.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 34، ص 67.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 8، ص 10.

(5) شريعتي، مجموعه آثار 34، ص 67.

ومنتجاتها، وجد شريعتي عزاءه الوحيد في الأشياء التي تحمل العبق المألوف من الوطن. كان يشتاق إلى كل شيء أحبه هناك، بما في ذلك سجائر «هُما» والبطيخ. وفي كانون الأول/ديسمبر 1959م حاول أن يقلع عن التدخين، فاعتزل في غرفته وأخذ يقرأ ديوان مثنوي لجلال الدين الرومي ولم يدخن بضعة أيام، حتى أنه كتب لزوجته پوران يتباهى بإنجازه<sup>(1)</sup>. غير أن الهدنة لم تستمر طويلاً، ففي هذه الفترة غير المستقرة لم يكن يخفف من غلواء وحدته سوى الرسائل التي يتلقاها من پوران وأقربائه وأصدقائه في إيران. والبديل الوحيد الذي وجدته عن أحبائه كان ديوان مثنوي الذي أرسل في طلبه مباشرة. لكم أراحته هذه القصيدة الصوفية الملحمية وأكسبته مناعة ضد الشكوك والمعضلات التي برزت له من الحضارة الغربية. وبين فترة وأخرى كان يتناول الغداء مع مجموعة من الأصدقاء (آريان وعضو أمينيان وصراف وجباري)، وكانوا دائماً ما يختارون طبقاً فارسياً، ويُفضّل أن يكون «قيمه پلو» ثم يلعبون الشطرنج ويقرؤون الشعر ويتسامرون<sup>(2)</sup>.

في هذه الفترة كانت المراسلات بينه وبين أصدقائه وأقربائه في إيران تستهلك قدرًا كبيرًا من وقته، وكان يُصاب بقلق وكآبة حين يتأخر وصول الرسائل من زوجته ووالده. يذكر شريعتي في رسالة كتبها إلى پوران بتاريخ 15 و16 تموز/يوليو 1959م أنّ رسائلها تتأخر، وأنه استلم رسالة من فخر الدين حجازي، وأنه طلب عنوان أستاذه المفضّل أحمد الخراساني في جامعة مشهد<sup>(3)</sup>. حريٌّ بالذكر أنّ زوجة

(1) المعلومة مبنية على رسالة إلى زوجته بتاريخ 20 اذر 1338. ولقد سلّمتني سارة شريعتي مشكورة نسخة من هذه الرسالة.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

شريعتي ووالده وأصدقاؤه حاولوا قدر الإمكان تخفيف الحنين الذي كان يشعر به إلى وطنه، فأرسلت إليه پوران تسجيلات كان يستمع إليها كلما عنت له ذكراها<sup>(1)</sup>. أما صديقه علي أكبر سرجمعي فقد أرسل إليه شريطاً مسجلاً يحمل أصوات والدته وأخواته وأصدقائه وبعض أغاني (عقيلي) الفلكلورية عن خراسان<sup>(2)</sup>.

أما أول تقييم أجراه شريعتي عن أوروبا فكان عبارة عن تفكّر بسيط فيما رآه في أيام الصيف الحارّة في شوارع باريس، إذ رأى مشاهد جرحت حسّ الاحتشام لديه. وبعد شهر تقريباً في الأول من تموز/ يوليو 1959م كتب رسالة إلى كاظم متّحدين قال فيها إنّ «أول ما يلاحظه المرء هنا اقتراب الزوال المحتوم والأکید لأوروبا التي سلبتنا كل ما نملك»<sup>(3)</sup>. هكذا وبناء على ملاحظات أولية سطحية راح شريعتي يقول إنّ في فرنسا اليوم «لا تجري الاختراعات والإبداعات إلا في حلبة الرقص والكباريهات والنيذ ومحلات القمار، أما البحث فيقتصر على أنواع وأوضاع الجماع بين مختلف الناس من أنحاء العالم، وعلى الموضة والإيروتيكا وأساليب الترحيب والرعاية للسياح والأثرياء الأميركيين والشرقيين»<sup>(4)</sup>. ورغم اعتراف شريعتي بـ«اندهاله» من عظمة الزوال بعد أن فسد الشباب وغدت القيم الأخلاقية من مفردات الماضي<sup>(5)</sup>. ومن خلال تجربته القصيرة في «مركز إعادة التسلّح الأخلاقي» وملاحظته لسلوك مجموعة من المترهبين الكاثوليكين في

(1) نفسه.

(2) مقابلة مع علي أكبر سرجمعي في مشهد، 1995م.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 34، ص 59.

(4) نفسه.

(5) نفسه، ص 60.

صفه في «ألاينس فرنسيز» أعجب شريعتي أيما إعجاب بتأثير الكنيسة الكاثوليكية وأنشطتها. من هنا اعتبر أنّ أنشطة المركز التعليمية والاجتماعية (خصوصًا بين الشباب) تريقًا مهمًا للتصدي لموجة الانحلال والتهاون الأخلاقي التي سادت فرنسا حسب رأيه. هكذا أخذ يقارن بين المؤسسات الدينية المسيحية في فرنسا والمؤسسة الدينية الإسلامية في إيران، ويحدوه الأسف لأنّ المؤسسات المسيحية متفوقة جدًّا على المؤسسات الإسلامية «العتيقة الغبيّة»<sup>(1)</sup>.

بعد أن بدأت السنة الدراسية في تشرين الأول/أكتوبر، بدأ شريعتي يسأل عن البرامج الدراسية والتخصصات التي يمكنه أن يلتحق بها في العام التالي في الجامعة، رغم أنه كان ما يزال يدرس اللغة الفرنسية. في هذا الصدد يذكر ناصر باكدامن - الذي كان ملتحقًا بجامعة السوربون آنذاك - أنه في منتصف تشرين الثاني/نوفمبر من عام 1959م، أخبره صديقه حسن قاضي عن طالب إيرانيّ جديد يبحث عن استشارات حول ما يمكنه أن يتخصص فيه<sup>(2)</sup>. هكذا ذهب شريعتي مع حسن قاضي لمقابلة باكدامن في الطابق الثاني من مقهى مليء بالدخان يُدعى «ماهيو» في حيّ سان ميتشل الطلابي حيث كان الطلاب يلتقون ويشربون القهوة التي تعينهم على ساعات الدراسة التي يقضونها هناك، إذ إنّ مقاهي باريس كانت وما تزال مكانًا لغذاء الجسم والعقل في الوقت نفسه. في ذلك الوقت كان علي شريعتي يودّ التخصص في فلسفة التاريخ، ويذكر باكدامن أنه حاول صرف شريعتي عن ذلك لأنّ هذا التخصص على الرغم من رواجه قبل الحرب العالمية الثانية إلا أنه فقد جاذبيته لأنه لم يعد يُعتبر حقلاً علميًا. لذلك حاول باكدامن أن يحثّه

(1) نفسه.

(2) مقابلة مع ناصر باكدامن، باريس، 1994م. والمعلومات الواردة هنا مبنية على ذكريات باكدامن.

على دراسة علم الاجتماع الذي - وفقاً لكلامه - يتضمّن فلسفة التاريخ كتخصص فرعي، ونصح شريعتي بالنظر في مقررات ريمون آرون في علم الاجتماع في جامعة السوربون، خصوصاً وأنّ آرون كان قد درّس فلسفة التاريخ. ولا بدّ أن يكون هذا الحوار قد ترك أثراً في شريعتي الذي أضحى مهتماً جداً بدراسة علم الاجتماع<sup>(\*)</sup>(1).

بصفته طالباً مُبتعثاً كان عليه أن يحدّد التخصص الذي سيدرسه بموافقة مكتب الإشراف الطلابي في السفارة الإيرانية، فذهب إليهم يُعلمهم بقراره أن يدرس علم الاجتماع، لكنهم رفضوا طلبه بدعوى أنّه ينبغي له إكمال دراسته العليا في التخصص نفسه الذي تخرّج فيه في إيران (الأدب الفارسي). لذلك كتب شريعتي في كانون الثاني/يناير 1960م رسالة إلى والده يعبّر فيها عن حزنه لأنّ السفارة رفضت أن يتخصص في علم الاجتماع<sup>(2)</sup>. وإذ لم يكن بيده تغييرٌ هذا الأمر فقد شرع في عملية دراسية مزدوجة، فالوفاء بمتطلبات الحصول على الدكتوراه وفقاً للبعثة الحكومية التي حصل عليها كان أمراً كئيباً ميكانيكياً لا روح فيه، فظلاً يُنجز الحدّ الأدنى من هذه المتطلبات دون حماسة تُذكر. ولكن في الجهة الأخرى انطلق ببهجة عارمة كالنحلة

(\*) ريمون آرون (1905 - 1983م): عالم اجتماع ومؤرخ فرنسي عُرف بعموده السياسي البارز في صحيفة لا فيغارو الشهيرة الذي ظل يكتبه ثلاثين عاماً. له كتب تُرجمت إلى العربية مثل: آرون، ريمون. فلسفة التاريخ النقدية: بحث في النظرية الألمانية للتاريخ. ت: حافظ الجمالي. دمشق: وزارة الثقافة السورية، 1999م. آرون، ريمون. المجتمع الصناعي. ت: فكتور باسيل. بيروت: عويدات للنشر، 1983م. آرون، ريمون. صراع الطبقات. ت: عبدالحميد الكاتب. بيروت: عويدات للنشر، 1965م. (المترجم).

- (1) وفقاً لمحمد تقي شريعتي، فقبل أن يغادر علي شريعتي إلى باريس وفي اجتماع مع مهدي بازركان، كان بازركان هو من اقترح على شريعتي أن يدرس علم الاجتماع في أوروبا، جهان اسلام ويژه نامه فرهنگي، العدد 6، خرداد - تير 1372، ص 25.
- (2) محمد تقي شريعتي، في: سعیدی، شريعتي از دیدگاه شخصیت ها، ص 98.

في حديقة وردٍ يدرسُ ما طاب له من المقررات الجامعية المختلفة التي شغف بها. لذلك ينبغي تقييم التجربة التعليمية الحقيقية التي مرّ بها شريعتي في باريس على ضوء ما كان يسعى إليه بحماسة، وليس ما كان مفروضاً عليه.

بعد بضعة شهور انتقل شريعتي من منزل آل بودن إلى غرفة عنوانها 1 شارع رو شويلتشر في الحي الرابع عشر في باريس. وقد ذكر لاحقاً أنّ نافذة شقته كانت تطلّ على مقبرة «مونپارناس» التي أحبّها لأنها «الركن الوحيد النقيّ غير الفاسد والمليء بالروح في هذه المدينة، مدينة النبيذ والشهوات والمال»<sup>(1)</sup>. في هذه الفترة توثّقت صداقته بعلي رضا آريان وكاظم عضو أمينان، اللذين كان يعرفهما صديقُه في مشهد (يدُ الله قرابي) وقد رأى أنهما سيكونان خير صاحبين لشريعتي في باريس. لذلك أهدى إليهم جميعاً كتاب الشاعر مهدي أخوان ثالث آخر شاهنامه، وهو الكتاب الذي ألف بينهم على حدّ قول قرابي<sup>(2)</sup>. كما وجد شريعتي وعلي رضا آريان شغفاً مشتركاً في ديوان مثنوي، إذ ذكر شريعتي لاحقاً الساعات الماتعة التي قضياها في تدبّر قصائد مولانا جلال الدين الرومي، وكيف أنّ تلك الساعات أنستهما مرارة الغربة في أرض غريبة<sup>(3)</sup>.

لاحقاً انتقل شريعتي إلى مسكن آخر في 14 شارع رو لاکروا في الحي السابع عشر في باريس، وقد يكون هذا المسكن هو الذي تقاسم عُرفه مع شخصين إيرانيين هما «م» و«ك». فقد كتب شريعتي بعد ذلك قصة ساخرة تحاكي هذه التجربة واصفاً حياة رفيقيّ السكّن

(1) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 462.

(2) مقابلة مع يد الله قرابي في طهران، 1995م.

(3) روحاني، نهضت امام خميني، ص 167.

وشخصيتيهما في قالب نمطيّ لافت لعدد من الطلاب الإيرانيين في الخارج، ما مكّنه من تمييز شخصيته ومواقفه بالمقارنة بهما. نجد في القصة ثلاثة طلاب إيرانيين يتقاسمون شقة تقع في شارع قريب من الشانزليزيه<sup>(1)</sup>. أما الأول فهو مسلم تقّي شديد الورع لا يلتفت أبدًا إلى الملذات الدنيوية في باريس، ولا يجرؤ على الاقتراب من مرقص أو كباريه، ولا يتهاون في أي من الشعائر والأحكام الإسلامية حتى أنه لا يأكل اللحم أبدًا لأنّ الحيوانات في فرنسا لا تُذبح على الطريقة الإسلامية. مع ذلك فهو أنانيّ بخيل متغطرس شديد الزهو بنفسه. وأما الطالب الثاني فكان النقيض تمامًا، فهو شاب وسيم كريم ذوّاق باحث عن المتع، ولأنه لا يهتمّ إلا بـ«النبيد والنساء والرقص» فهو «غافل عن كل شيء عداها على الأرض وفوق السماء»<sup>(2)</sup>. وأما الطالب الثالث (شريعتي نفسه) فهو شخص يفتقر إلى الورع والإيمان الأعمى الموجود لدى الطالب الأول، كما يفتقر إلى الاهتمامات الدنيوية الموجودة عند الطالب الثاني. يُثني شريعتي على نفسه هنا فيقول إنه لم يكن «لا رجل دنيا ولا رجل دين، لا رجل كفر ولا رجل إسلام»، وأما «خليلته» التي اتخذها فلم تكن سوى «الذاكرة التي تدفئ كلّ دواخله»<sup>(3)</sup>. كما وُصف هذا الطالب الثالث بأنه «في نزاع مستمر مع أفكاره، رأسه دائمًا في صدر كتاب، وقلبه عامر بحبّ الحرية»<sup>(4)</sup>. نلاحظ في هذه القصة هواجس شريعتي التي ظلّت قابعة

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، الجزء 2، ص 1065. جدير بالذكر أن شارع رو لاكروا ليس قريبًا أبدًا من الشانزليزيه، ولكن قد يكون الشانزليزيه هو أقرب شارع أو علامة معروفة.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 33، الجزء 2، ص 1066.

(3) نفسه.

(4) نفسه.

فيه، أي حسّه بعدم الانتماء إلى المكان، والفراة التي يفتخر بها، والذاكرة الرومنسية سواء أكانت حقيقية أم متخيلة. ورغم أن هذا السرد كُتب بعد حوالي ست سنوات إلا أن الإحساس الذي ينقله لنا يبدو دقيقاً إذ تملكه هذا المزاج مرة أخرى بعد ست سنوات.

لطالما مرّ شريعتي بشيء من الكآبة بسبب مزاجه المتقلب وسعيه المستمر إلى أن يعرف ذاته الحقيقية ويفهمها ويجد معنى للحياة ويفسّر العلاقة بين الإنسان والطبيعة والله. في نيسان/إبريل من عام 1960م أرسل إلى صديقه القديم أكبر صفوية بطاقة بريدية يقول فيها إنه على ما يرام من الخارج، ولكن «على المستوى النفسي ظلّت العلة نفسها والمشكلات نفسها التي كانت موجودة، بل ساءت»<sup>(1)</sup>، واقتبس من جلال الدين الرومي فقال: «من كان عدوّه ظلّه فليس بمأمن في الهند ولا في اليمن»<sup>(2)</sup>.

على أن تطوراً لافتاً حدث في نفسية شريعتي يمكن رؤيته في رسائله المكتوبة بعد سبعة أو ثمانية أشهر من وصوله إلى باريس، وكان هو نفسه واعياً هذا التحوّل. يقول: «ليتني ما جئت إلى هنا ولم أذق طعم الحرية. كان عليّ أن أبقى هناك وأقرأ عنها في الكتب فقط»<sup>(3)</sup>. هذا التطور جاء من فهمه ومعرفته المتنامية بالمجتمع الذي أصبح يعيش فيه. فبعد فترة تغيّر تحليله المبدئي الذي بناه على التمييز بين غرب عديم الأخلاق كما يبدو في الظاهر وشرق أخلاقيّ. دوت قومية شريعتي وإسلامويته وحلّت محلّها نظرة متفتحة على العالم أكثر،

(1) بطاقة بريدية مرسله إلى أكبر صفوية بتاريخ 20 إبريل 1960م. وعنوان شريعتي في ذلك الوقت كان 14 شارع رو لأكروا، باريس 17. ولقد سمح لي أكبر صفوية شكوراً بالاطلاع على البطاقة ونسخ محتوياتها.

(2) نفسه.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 34، ص 66.



وربما كان ذلك بتأثير من الرسالة الإنسانية الكونية التي يبثها جلال الدين الرومي في ديوانه. هكذا أصبح شريعتي ينظر إلى التفريقات على نحو غير جغرافي، غير قومي، وغير ديني. في رسالة أخرى إلى كاظم متحدين كتب شريعتي يقول: «مثلما أنني لا أوّمن بالحدود بين الدول، فلست أوّمن بالحدود بين الناس»<sup>(1)</sup>. هكذا بدأ شريعتي يعيد تعريف التفريقات بين الناس بمعايير جديدة، فقد عرف الأمة بوصفها كياناً أو مجموعة من الناس لها اهتمامات وانشغالات مشتركة. وعلى هذا الأساس قسّم العالم إلى أمتين: أولئك الذين لهم اهتمام وانشغال مشترك، وأولئك الذين يفتقرون إليه. كما حدّد نوعين من الناس: «أولئك الذين يعيشون ضمن حدود الإنسانية ويملكون قيماً عرفانية وأخلاقية، وأولئك الذين يعيشون خارج تلك الحدود»<sup>(2)</sup>. من هنا أعلن شريعتي أنه بقدر ما يعتبر نفسه تابعاً لأبي ذرّ الغفاري صاحب رسول الله فإنه يشعر بالارتباط بشارلي شابلن الذي كان أيضاً وبطريقته الخاصة «صديقاً عطوفاً صاحباً للبشر»<sup>(3)</sup>. في فترة قصيرة إذا حطّم شريعتي جميع الجدران التمييزية على أساس الدين والقومية بل حتى المهنة، تلك الجدران التي يمكن أن تصبح مصدراً اعتبارياً للقيم والقيم المضادة. ورغم أنه احتفظ بهذه المقاربة العالمية إلا أنّ نظامه القيمي أصبحت تغشاه في فترة فاصلة من حياته نظرة اجتماعية مبنية على التحليل الطبقي.

عاد شريعتي في صيف 1960م إلى مشهد بعد مرور سنة على إقامته في باريس، وكان مغتبطاً برؤية أصدقائه القدامى، بيد أنّ

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

الغرض الحقيقي من هذه الزيارة كان أخذ زوجته وابنه معه إلى باريس. في ذلك الوقت كانت تمتلك شريعتي عاطفة قوية تجاه ابنه إحسان الذي لم يره منذ مولده. ويُقال إنّ شريعتي حين رأى ابنه قرص خديّه وقبّلهما بحب غامر وهو يقول: «يا إلهي، إنه معجزة مزينان!»<sup>(1)</sup>. هكذا عادت الأسرة إلى باريس قبيل بداية العام الدراسي، وانتقلت إلى شقة صغيرة في شارع رو داكير في الحيّ الرابع عشر.

### انبعاث الروح السياسية وتطرّفها (1960 - 1964م)

تزامنت زيارة شريعتي القصيرة خلال صيف 1960م مع تغير مفاجئ في المناخ السياسي في إيران. ففي الحادي والعشرين من تموز/يوليو 1960م انتشر إعلان عن انبعاث «الجبهة الوطنية» من جديد بعد حوالي سبع سنوات من القمع. وفي أقل من شهر سُمح للجنّاح الطلابي من هذه «الجبهة الوطنية الثانية» أن تحشد أول مسيرة للقوى الموالية لمحمد مصدّق بعد الانقلاب عليه في 1953م، فتجمّع حوالي ثلاثين ألف شخص في منطقة «جلاليّه» بوسط طهران<sup>(2)</sup>. هاجم المتحدّثون الحكومة وطريقة إدارتها للانتخابات الصيفية، ودعوا إلى إبطال الانتخابات مطالبين بانتخابات حرة ديمقراطية. هكذا بدأ الأفق السياسي الإيراني يتّسم فجأةً بالصحو، وبدأت احتمالية النضال السياسي المفتوح أمراً واقعياً. تابع شريعتي من قرب هذه الأحداث اللافتة غير المتوقعة، وكان لها دور كبير في التحوّل التدريجي من مزاجه الانعزالي والتفكّري والانطوائي إلى الانخراط السياسي.

حين وصل إلى باريس في ربيع 1959م طلب منه أصدقاؤه

(1) حجازي، في: سعيدي، شريعتي از ديدگاه شخصيت ها، ص 155.

(2) نجاتي، تاريخ سياسي بيست و پنج ساله ايران، ج 1، ص 140.

السياسيون في مشهد الاتصال بمجموعة من النشطاء الإيرانيين، بيد أنه كان غارقاً في صراع وجوديٍّ آنذاك ولم يكن في مزاج يسمح له بممارسة نشاط سياسي. بعد بضعة أشهر من وصوله كتب إلى كاظم متحدين فيما يشبه التبرير لعدم اتصاله بتلك المجموعة يستفسر فيما إذا كانت تلك القائمة التي أعطيت له تُعدّ «بياناً رسمياً» بالرفاق السياسيين أم مجرد مجموعة عادية من الأصدقاء لهم «أفكار وآراء مشتركة»<sup>(1)</sup>. هكذا أوحى بأنه لم يتصل بهم بسبب جهله بوضعهم السياسي، فألقى عن كاهله مسؤولية مقابلتهم، غير أنه اتصل بپرويز أمين الذي رشّحته له «حركة المقاومة الوطنية» في مشهد<sup>(2)</sup>. كان پرويز أمين قد قدّم إلى باريس في عام 1958م، وعمل مع مجموعة صغيرة من أصدقائه على كتابة وتوزيع منشورات سياسية باسم «شباب الحركة الوطنية في أوروبا» (جوانان نهضت ملى در اروپا)<sup>(3)</sup>. التقى شريعتي هذه المجموعة خلال سنته الأولى في باريس، ولكن في فترات متقطعة.

كان شريعتي يمرّ بحالة تأملية انعزالية فأدّى ذلك إلى أن يغيب نفسه عن معظم التجمعات السياسية في سنته الأولى، بيد أنه أشار في التحقيقات التي أُجريت معه لاحقاً إلى تحفّظ الطلاب المصدّقين في البداية على إشراكه في مساعيهم السياسية. يذكر ترابعلي براتعلي (واحدٌ من أصدقاء شريعتي المقربين في باريس) أنه التقى شريعتي في ربيع 1960م مع بعض الطلاب النشطاء والقياديين في «الجبهة الوطنية»، وبعد هذا اللقاء اجتمع طلاب الجبهة ليناقشوا طريقة التعامل مع شريعتي واحتمال العمل معه. تحفّظ بعض الأعضاء عن التعاون

(1) شريعتي، مجموعه آثار 34، ص 67.

(2) مقابلة مع پرويز أمين في طهران، 1996م.

(3) مقابلة مع پرويز أمين في طهران، 1995م.

معه بسبب بعض ميوله السياسية حسب قولهم<sup>(1)</sup>. وقد أشار شريعتي لاحقاً إلى هذه الفترة وقال إنهم اعتبروه «غير جدير بالتعاون»<sup>(2)</sup>. حريٌّ بالذكر أنّ هذا الموقف الذي اتخذته بعض الطلاب المصدّقين له جذور في النزاع القديم بين شريعتي وأعضاء «حزب الشعب الإيراني» في مشهد.

وقد يرتبط غياب شريعتي عن المشهد السياسي آنذاك بالإشاعة التي انتشرت بين الطلاب الإيرانيين المتسيّسين بأنّ شريعتي أفشى بعض المعلومات حين اعتُقل عام 1957م. بل إنّ عضواً محترماً في «الجبهة الوطنية» حدّر أحد أصدقاء شريعتي من الحديث أمامه، وقيل له إنه «ليس واضحاً بعدُ ما قاله عليّ في السجن»<sup>(3)</sup>. ولحسن الحظ فقد كان بعض أقرباء هذا الصديق من بين الذين اعتُقلوا في مشهد وكانوا يتحدثون عن سلوك شريعتي في السجن باحترام كبير. لذلك أنكر صديق شريعتي عليهم تلك التهم وسرعان ما خمدت الإشاعة.

في السابع عشر من أيار/مايو عام 1961م، تأسست «حركة حرية إيران» (نهضت آزادی ایران) في طهران بإعلان رسمي من مؤسسها مهدي بازرگان ومحمود الطالقاني ويد الله سحابي<sup>(\*)</sup>. ولقد

(1) مقابلة مع ترابلي براتلي في طهران، 1993م.

(2) روحاني، نهضت امام خميني، ص 167.

(3) فضل المصدران لهذه المعلومة عدم ذكر اسميهما.

(\*) آية الله محمود الطالقاني (1910 - 1979م): رجل دين وسياسي إيراني بارز ناضل في مقاومة نظام الشاه، وبعد الثورة أصبح رئيساً لمجلس الثورة الإسلامية وعضواً في مجلس خبراء الدستور. عينه الخميني أول إمام جمعة في طهران. (المترجم. المصدر: شاعر كسراي، إيران: الأحزاب والشخصيات السياسية (1890 - 2013م)، رياض الرئيس للنشر، 2014م). يد الله سحابي (1906 - 2002م): ناشط سياسي إيراني درس الجيولوجيا في فرنسا ثم عاد إلى إيران وأصبح أستاذاً في جامعة طهران مدة 26 عاماً، وكان يحمل أفكاراً دينية =

ارتكزت هذه الحركة على أربعة مبادئ رئيسية: (1) أن الإسلام يشكّل ركن الأساس لأيدولوجية الحركة، لذلك لا يمكن فصل الإسلام عن السياسة. (2) تُعدُّ الحركة منظمة قومية. (3) تحترم الحركة الدستور وتعتبر أنّ حرية الرأي والصحافة والتجمّع واستقلال القضاء وفصل السلطات والانتخابات الحرة جزء من مبادئها الأساسية. (4) تعتبر الحركة نفسها حزبًا موالياً لمحمد مصدّق وتؤمن أنه كان رئيس الدولة الوحيد الذي انتخبته أغلبية الشعب انتخاباً شرعياً<sup>(1)</sup>.

أدى ظهور هذه الحركة على المشهد السياسي دوراً مهماً في يقظة شريعتي السياسية في باريس، فإلى جانب تشابه موقفه مع موقف الحركة آنذاك، كان شريعتي يعتبر مهدي بازركان نموذجاً يقتدي به. كان شريعتي معجباً للغاية ببازركان ويعتبره حدثاً ومجدّداً دينياً حقيقياً، وقد استمرّ إعجابه به طوال حياته. فصلاً عن ذلك فقد كان يحترم صدقه وسلامة طويته على المستويين الشخصي والسياسي. حريّ بالذكر أنّ شريعتي كان يعرف بازركان قبل ذهابه إلى باريس، وقد وصف هذا الأخير علاقته بشريعتي على أنه «مقربة جداً وحميمة»<sup>(2)</sup>. كان بازركان واحداً من الذين راسلهم شريعتي في سنته الأولى في باريس، ففي رسالة إلى كاظم متحدين ذكر شريعتي أنه أرسل رسالةً إلى «المهندس» بازركان، ويؤسفه أنه لم يتسلم ردّاً منه<sup>(3)</sup>.

= معتدلة ويحاول التوفيق بين العلم والإيمان. كان صديقاً مقرباً من مهدي بازركان وتعاون معه في أنشطته المناوئة للشاه في «حركة حرية إيران» و«الجبهة الوطنية». (المترجم. المصدر: Lorentz, John. *The A to Z of Iran*. London: The Scarecrow Press, 2010. p. 286). ورد التعريف به في هوامش الفصل الأول.

(1) Rahnama and Nomani, *Secular Miracle. Religion, Politics and Economic Policy in Iran*, pp. 97 - 98.

(2) جهان اسلام ویژه نامه فرهنگی، العدد 6، خرداد - تیر 1372، ص 25.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 34، ص 67.

كانت الموجات السياسية في إيران تفضي إلى مُوجبات صغيرة بين الطلاب الإيرانيين في الخارج، الذين كان كثيرٌ منهم ناشطين سياسيًا في عهد مصدّق. هكذا، وبعد إحياء «الجبهة الوطنية» وميلاد «حركة حريّة إيران» ألقى شريعتي بنفسه في لجة النشاط السياسي. كانت أنشطته في هذه الفترة على ثلاثة أشكال، فقد أصبح مشاركًا في سياسة «الجبهة الوطنية الثانية»، وشارك في ظهور عدد من المنشورات المناهضة للحكومة، وشارك في أنشطة «اتحاد الطلاب الإيرانيين في فرنسا» و«رابطة الطلاب الإيرانيين في أوروبا والولايات المتحدة». أما الاهتمام الذي ركّز عليه في عودته إلى السياسة فهو اعتقاده بأنّ الوضع السياسي الجديد سمح بتحرير إيران مما يراه قبضة نظام دكتاتوري غاصب يسيطر عليه الأجانب. لذلك كان يأمل أن تستطيع إيران استعادة حكومة منتخبة قانونيًا، وهو هدف «الجبهة الوطنية» كذلك.

غير أنّ نشاط شريعتي السياسي اتخذ كذلك شكلًا آخر غير معتاد كثيرًا بين رفاقه الطلاب، فقد انتقل اهتمامه من البحث عن «الحقيقة» والبحث عن الذات إلى إيجاد الطرق والوسائل لحلّ مشكلات إيران. ولأنّ شريعتي لم يكن ملتزمًا بأيديولوجيا متأسّسة تقدّم سلسلة من التوصيفات والحلول فقد صرف قدرًا كبيرًا من طاقته في وضع مخطط لأيديولوجيا تناسب السياق الإيراني. إذًا فقد انخرط شريعتي في النشاط السياسي اليومي الحقيقي بمناضل، كما انشغل أيضًا بالفكر والتحليل المنطقي والتأمّل، في عالمين منفصلين. في باريس شهد بنفسه نشاطًا سياسيًا حقيقيًا، وحشوّ كلام لا يعدو أن يكون أصواتًا بلا معنى، فتعلّم من تجربته ومن ملاحظة الآخرين من حوله. في هذه الفترة تحديدًا أدّت تجربة شريعتي السياسية دورًا حاسمًا في المنهجية والاستراتيجية التي تبناها حين تسيّس مرةً أخرى في إيران.

## وجود مستتر

بعد عودة شريعتي من إجازته في إيران بدأ يستغرق تدريجًا في المناخ السياسي الإيراني، فمن صيف 1961م انتظم في المشاركة في جميع الاجتماعات والمؤتمرات والتجمّعات الإيرانية المهمّة تقريبًا، كما شارك في الاعتصامات والتظاهرات الطلابية ضد الحكومة الإيرانية، لكنه كان مبتعدًا عن الأضواء على عكس معظم الطلاب المتسيّسين آنذاك. فبالمقارنة بالخطابة المحمومة والاستعراض الاستفزازي الذي كان يقوم به بعض رفاقه، لم يلحظ أحد وجود شريعتي. وفقًا للعديد من معاصريه، لم ينجذب شريعتي إلى المناصب الحزبية أو التنظيمية ولم يكن يتطلّع إليها، في حين كان يتصارع عليها الآخرون باستمرار. ويرى أحد أصدقاء شريعتي أنّ البعثة الحكومية هي السبب الذي جعل وجوده خافتًا في التجمّعات الطلابية. ولكن لو كان هذا هو السبب الرئيس لما شارك في أنشطة قد تُفسّر على أنها مناهضة للحكومة، ولما سمح لنفسه أن يُعرف بوصفه مناضلاً مناهضًا للنظام. لقد كان شريعتي زاهدًا بصدق في المناصب السياسية أو التنظيمية وما يتبعها من مشاحنات ومداورات، ويحمل تقديرًا لذاته يترفع به عما يراه تفاهات. في هذه المرحلة من حياته كان شريعتي مهتمًا بإظهار وجوده عبر الكتابة.

بعد إحياء «الجبهة الوطنية» في إيران بدأ المتعاطفون والناشطون تنظيم خلايا حزبية في باريس، فتأسست خمس خلايا في كل منها سبعة أعضاء على رأسهم قائد من طلاب «الجبهة الوطنية». وعادةً ما كانت الاجتماعات تُعقد كل أسبوعين في منازل منسّقي الخلايا<sup>(1)</sup> من أجل مناقشة الأحداث الجارية في إيران واستراتيجيات تجنيد الأعضاء

(1) مقابلة مع عروجي في باريس، 1995م.

وسُبل السيطرة على التنظيمات الطلابية العديدة. أما شريعتي فلم يتردد إلى هذه الخلايا إلا في شتاء 1960 - 1961م، لكنه كان ينتقل من خلية إلى أخرى متأملاً مراقباً، ولم يكن عضواً دائماً في أي منها. وكان في بعض الاجتماعات يُسأل عن الأحداث الجارية في إيران فيجيب عنها، لكنه لم يكن متحدثاً رئيساً أو منسّقاً.

كان «اتحاد الطلاب الإيرانيين في فرنسا» (اتحاده دانشجویان ایرانی در فرانسه) قد تأسس في باريس قبل وصول شريعتي إليها بفترة طويلة، وقد بدأ هذا الاتحاد بأنشطة غير سياسية تركز على مصالح الطلاب في الخارج. وقرب نهاية الخمسينيات بدأت أهمّ التيارات السياسية في الاتحاد (الجبهة الوطنية، وجمعية الاشتراكيين الإيرانيين، وحزب توده) في التسابق إلى السيطرة على لجنته التنفيذية. كانت للاتحاد اجتماعات فصلية غير منتظمة في «غرفة الجغرافيا» في شارع سان جرمان حيث استأجرت قاعة محاضرات كبيرة. أما «الجبهة الوطنية» التي انخفضت أسهمها بعد الستينيات فقد اتبعت سياسة هجومية لبسط سيطرتها على الاتحاد وفرض مصالحها السياسية من خلاله<sup>(1)</sup>. ولما كان الاتحاد يتبع قواعد ديمقراطية فقد كانت الطريقة للسيطرة على الاتحاد هي تحقيق نجاح كاسح في الانتخابات الداخلية، لذلك استخدمت «الجبهة الوطنية» كل الأساليب القانونية الممكنة للحصول على أغلبية في الانتخابات، ووضعت عضواً على الباب كان يعرف جميع الطلاب وانتماءاتهم السياسية. كانت وظيفة هذا العضو حساب الأصوات المحتملة، فإن تبين أنّ الجبهة لن تحصل على أغلبية واضحة، يقوم شخصٌ ثوري يتحدّث ويماطل كي لا يبقى وقت كاف للتصويت. وهكذا فقد كان إيجاد ناخبين يحق لهم

(1) مقابلة مع پرويز ورجاوند في طهران، 1995م.



التصويت أمرًا حاسمًا لنجاح الأهداف السياسية للجبهة. في هذا الإطار إذا بدأ شريعتي (المتعاطف الملتزم مع الجبهة الوطنية) يحضر اجتماعات الاتحاد وتعرّف إلى عدد من نشطاء الجبهة<sup>(1)</sup>. كان يحضر الاجتماعات في وقتها ولا ينسحب قبل انتهائها<sup>(2)</sup>، لكنّه كان دائمًا يبقى صامتًا، يُلاحظ ويصوّت لا غير.

### الكتابة

إذا فقد أصبح شريعتي من أواخر صيف 1960م أكثر مشاركة في النشاط السياسي الطلابي، وفي مناسبة الذكرى الثامنة للانقلاب على حكومة مصدّق طلب پرويز أمين من شريعتي أن يكتب إعلانًا يذكر فيه الإيرانيين بذلك الحدث المشؤوم. قبل شريعتي هذا التكليف وسرعان ما كتب نصًا حماسيًا قال فيه: «مضت ثمانية أعوام، وثمة شعبٌ ما يزال مقيدًا بالأغلال بجزيرة أنه أوقع أول جلدة على الغرب الذي ينهبه»<sup>(3)</sup>. ويذكرُ پرويز أمين أنه في العام التالي طلب من شريعتي كتابة إعلان آخر في المناسبة نفسها، فقَبِلَ أيضًا. ويُقال إنّ شريعتي سأله عن عدد الأعوام التي مرّت على الانقلاب فأجاب پرويز بأنها ثمانية، فابتسم شريعتي وقال: «لكننا في الإعلان الفائق قلنا مضت ثمانية أعوام. إذا لا بدّ أن تكون تسعة»، ثم بدأ يكتب<sup>(4)</sup>.

في أواخر صيف 1960م تواصل عدد من نشطاء «الجبهة الوطنية» في باريس مع شريعتي وطلبوا منه أن يتعاون معهم على إعادة إصدار مجلة **نامه پارسي** (رسالة فارسية)، وقد كانت في الأصل

(1) نفسه.

(2) مقابلة مع پرويز أمين في طهران، 1995م.

(3) نفسه.

(4) نفسه.

منشورًا يصدره «اتحاد الطلاب الإيرانيين في فرنسا» لإيجاد تحالف بين الأطياف السياسية المتعددة التي كانت موجودة بين الطلاب الإيرانيين في أوروبا، وذلك عبر التعبير عن مختلف آرائها. ظهر العدد الأول من **نامه پارسی** (والاسم مشتق من كتاب مونتسيكو<sup>(\*)</sup> **رسائل فارسية**) في أيار/مايو 1959م وحمل مقالها الرئيس عنوان «نحو الوحدة والتضامن»<sup>(1)</sup>. ورغم أنّ العدد يخلو من أية إشارة إلى أسرة تحرير المجلة، إلا أنّ من عمل عليه فعليًا هما أمير پشداد وناصر پاكدامن<sup>(2)</sup>. وأما المساهمون في العدد الأول (الذي يُعدُّ مرجعًا لسيرة العديد من المفكرين والكتّاب والفنانين والأكاديميين الإيرانيين الذين برزوا لاحقًا) فقد كانوا ينتمون إلى أطياف سياسية مختلفة، بيد أنّ القسم الأكبر منهم كان ينتمي إلى حزب «القوة الثالثة» الذي يتزعمه خليل ملكي<sup>(3)</sup>. وحيث إنّ المجلة كانت فعليًا بيد المتعاطفين مع «القوة الثالثة» فقد عكس ذلك ميزان القوى السياسية المتنافسة في الاتحاد. وبعد العدد الثالث في كانون الثاني/يناير 1960م أُوقفت المجلة فجأة، ولم تعد للصدور إلا في كانون الأول/ديسمبر 1961م في عددها الأول من المجلد الثاني.

ظهر هذا العدد من المجلة قبيل المؤتمر الأول للتحالف العالمي للطلاب الإيرانيين في باريس. وبحلول هذا الوقت كان ميزان القوى

(\*) **مونتسيكو** (1689 - 1755م): الفيلسوف الفرنسي الشهير المعروف بكتابه الأشهر **روح القوانين**. (المترجم).

(1) **نامه پارسی**، العدد 1، المجلد 1. ولقد تكرم ناصر پاكدامن بإعطائي العديدين المذكورين في هذا القسم.

(2) مقابلة مع ناصر پاكدامن في باريس، 1995م.

(3) وهم: ناصر عصار، مهرداد بهار، حميد عنایت، مصطفى فرزانه، حسين مالك، پرويز ميراث، ناصر پاكدامن وهوشنگ سعيدلو.

السياسية الطلابية قد مال لصالح «الجبهة الوطنية الثانية». عُهدت مسؤولية المجلة إلى علي شريعتي الذي كان قد أظهر مهاراته الأدبية في إيران. ورغم أنّ الصفحة الأولى كانت عبارة عن إعادة نسخ للعدد الأول من المجلة، إلا أنّ المجلة في شكلها الجديد عكست تغييراً واضحاً في أسرتها التحريرية<sup>(1)</sup>، إذ لم يستمرّ أيّ من كتابها السابقين، وقلّ تنوع المقالات وأصبحت للمجلة نبرة سياسية أوضح. وقد خُصّص قسمٌ كبير من هذا العدد لإعادة نشر القرارات والإعلانات والمواثيق التي أصدرتها مختلف المنظمات والمؤتمرات الطلابية. أما المقال الرئيس «بضع كلمات لقراءنا» فقد أشار إلى أنّ المجلة أصبحت منشورَ «تحالف الطلاب الإيرانيين في أوروبا»، ووجه دعوةً إلى جميع الطلاب بالكفّ عن لامبالاتهم وعزوفهم، واستخدام المجلة كمنصّة لتقديم أبحاثهم وآرائهم. وبالإضافة إلى المقال الرئيس الذي خلا من اسم كاتبه، فقد ظهرت في العدد ترجمتان ومقالان. أما الترجمة الأولى فكانت قصيدة بعنوان «العاصفة السوداء» لعبدالرحمن نجار مصحوبة بمقدّمة للمترجم يهاجم فيها «الوحشيين الاستعماريين». أما المترجم فكان «عين مزيناني»، وهو واحد من الأسماء الأدبية المعروفة لعلّي شريعتي. تناول شريعتي في مقدّمته موضوعاً أثيراً لديه، فكتب يقول: «في هذه الحركة، لا يقلُّ نصيب أولئك الذين يناضلون بقلمهم عن أولئك الذين يشنون المعارك في الريف ويناضلون في حرب خفية في المدن». أما الترجمة الثانية فكانت لمقال جان پول سارتر «ما الشعر؟» بترجمة علي شريعتي مع مقدمة يدعو فيها إلى «التفكير» و«التأمل» في جميع الأحداث الجارية. وأما المقالان الآخران فكانا بعنوان «تحليل للدول المتخلفة» بقلم محمود منتظر، و«سونيات

(1) نامه پارسی، العدد 1، المجلد 2.

سين»<sup>(\*)</sup> بقلم (ر. ه. ه.). من الواضح أنّ شريعتي بذل جهدًا كبيرًا في إصدار هذا العدد، فقد أنجز الترجمتين، ويبدو من أسلوب المقال الرئيس والإحالات الواردة فيه إلى احتمالية أن يكون شريعتي من كتبه، كما قيل أيضًا إن مقال «سون يات سين» من كتابة شريعتي أيضًا<sup>(1)</sup>.

في شتاء 1961م، في ذكرى السادس عشر من آذر (أي 7 كانون الأول/ديسمبر) وهو اليوم الذي أطلق فيه الجيش الإيراني الرصاص على ثلاثة طلاب في جامعة طهران عام 1953م (آذر شريعت رضوي، وناصر قندچي ومصطفى بزرگ نيا)، نظّم الطلاب الإيرانيون في باريس احتفالًا لإحياء ذكراهم<sup>(2)</sup>. وقد أضاف إلى أهمية هذا الحدث الذي أُقيم في حديقة السفارة الإيرانية في 5 شارع رو فورتوني وجودُ پوران شريعت رضوي، شقيقة آذر وزوجة علي شريعتي. في هذا التجمع الرمزي الغفير وبعد مقدمة قصيرة قدّمت إحدى الطالبات الناشطات (باري حاجبي) باقة أزهار إلى پوران شريعت رضوي. أما شريعتي فبدلاً من الوقوف في الصف الأمامي أو إلى جانب زوجته فقد اتخذ مكاناً منعزلاً، كعادته، وبالكاد لاحظته أحد في ذلك الحشد.

### مؤتمر التحالف العالمي للطلاب الإيرانيين

شهد شتاء 1961 - 1962م هياجًا وحماسة كبيرين بين الطلاب الإيرانيين في باريس مع اجتماع النشطاء في المدينة لحضور أول

(\*) سون يات سين (1866 - 1925م): سياسي ومنظر ثوري صيني وأول رئيس لجمهورية الصين. (المترجم).

(1) نهضت آزادي ايران، يادنامه شهيد جاويد علي شريعتي، ص 31. لم أتمكن من التحقق من هذا الزعم من أي مصدر آخر.

(2) مقابلة مع قاضي في باريس، 1994م. والمعلومات الواردة في هذه الفقرة مبنية على ذكريات قاضي.

مؤتمر لـ«التحالف العالمي للطلاب الإيرانيين»، وكان هذا المؤتمر الأول في نوعه إذ إنه لا يمثل الطلاب الإيرانيين في أوروبا فحسب بل حتى أولئك في الولايات المتحدة. وفضلاً عن ذلك فقد اكتسب المؤتمر شرعيةً وأهمية أكبر حين بعث طلاب جامعة طهران والتنظيم الطلابي للجبهة الوطنية في الجامعة رسالة تضامن مع المؤتمر. في هذا المؤتمر تحديداً أعلن التحالف العالمي كونه الكيان الوحيد الممثل للطلاب الإيرانيين في إيران وخارجها.

بدأ المؤتمر مناقشاته بالإعلان عن تطلّعات نحو تأسيس تحالف كبير بين مختلف القوى السياسية ضد النظام الحاكم في إيران، بيد أنه سرعان ما ظهرت مساومات ومشاحنات. فالصراع السياسي على انتخابات اللجنة التنفيذية (التي تحدّد تركيبها بناءً على القوة السياسية المسيطرة على التحالف) أفضى إلى انقسام كبير. أراد طلاب «الجبهة الوطنية» تحقيق أغلبية مسيطرة فقالوا إنّ الممثلين عن طلاب الولايات المتحدة (فرج أردلان وهاشمي) لهما الحقّ في التصويت نيابةً عن آلاف الطلاب الإيرانيين في أميركا، وهم غالباً أعضاء في الجبهة أو متعاطفون معها. أما الطلاب المناصرون لـ«حزب توده» فقد أرادوا تقليص أصوات «الجبهة الوطنية» قدر الإمكان، فعارضوا اندماج الجناح الأميركي والأوروبي من الاتحاد وقالوا إنّ الممثلين عن أميركا لا يملكان إلا صوتيهما فحسب. وأخيراً، وبعد خلافات حول التمثيل الرسمي للمرشحين من برلين بين مناصري توده بقيادة هوشنگ توكلي، ومناصري «الجبهة الوطنية» بقيادة حيدر رقابي، أعلن رئيس الجلسة الوصول إلى طريق مسدود، ما يعني فضّ المؤتمر. عندئذ خرج أتباع «حزب توده» و«جمعية الاشتراكيين الإيرانيين» خارج القاعة، أما ممثلو «الجبهة الوطنية» فقد دعوا إلى استئناف المؤتمر. هكذا، في وسط مؤتمر معلق منقسم تحوّلت آمال الذين جاؤوا من أجل إنشاء حركة

طلابية موحدة إلى سراب. فشل المؤتمر في الوصول إلى أي إجماع أو نتائج ذات قيمة، وانتهى بانقسام مؤسف.

في مكان ما في القاعة الطويلة في مركز «بيت الكيمياء Maison de la Chimie» في شارع رو دي گرينيل حيث انعقد المؤتمر، كان علي شريعتي يجلس مشدوهاً يفرك جبهته بأصابعه متفكراً في هذا الحدث الذي كان من المفترض أن يصبح حدثاً تاريخياً. فثمة تاريخ طويل للصراع على الهيمنة بين «الجبهة الوطنية» الموالية لمصدق و«حزب توده» الماركسي - اللينيني المناصر للاتحاد السوفيتي، وقد قضى هذا الانقسام على جميع محاولات الوحدة. مع ذلك فقد شهد شريعتي أيضاً محاولات خلف الكواليس لتوحيد أعضاء «الجبهة الوطنية» الذين قدموا مصالحهم الشخصية على المصالح الاستراتيجية للجبهة. أظهرت تلك المشاحنات أنه رغم المزاعم الكبيرة التي تُقال حول تحرير إيران، فإنّ التحالف غداً ساحةً للصراعات الشخصية، وقد كانت هناك عراكات واشتباكات خارج قاعة المؤتمر بين أعضاء الجبهة وأعضاء حزب توده لم تنته إلا بتدخل الشرطة الفرنسية.

أعلنت اللجنة التنفيذية الأسباب التي أدت إلى إيقاف المؤتمر، ثم قدمت «الجبهة الوطنية» تقييماً مختلفاً للأحداث تحت عنوان «أسباب إيقاف مؤتمر باريس من وجهة نظر الذين بقوا»، مطالبة بحققها كأغلبية ومتهمة اللجنة التنفيذية بالخيانة. كان هذا الإعلان الذي كتبه شريعتي موجّهاً إلى مجلس الإدارة (حميد عنایت، ومنوچهر ثابتیان، ومحسن رضواني) بوصفهم «أصدقاء الدراسة الابتدائية»<sup>(1)</sup>. جاء في الإعلان اتهامٌ لهم بخرق موثيق المؤتمر وإصدار قرارات تعسفية

(1) مقابلة مع هراتي في طهران، 1995م.

سرية، والفشل في إحالة المشكلات إلى «اللجنة العليا» التي تُعدّ السلطة العليا في المؤتمر، وتصنيف الممثلين الآخرين خطأً على أنهم أقلية. هكذا كشف الإعلان عن جوّ الشك وانعدام الثقة الذي ساد، واتهم مجلس الإدارة بالتآمر على وحدة الطلاب. وفي النهاية دعا الإعلان إلى الوحدة والمشاركة الفاعلة في نضال الشعب الإيراني من أجل الحرية وتأسيس حكومة وطنية<sup>(1)</sup>.

تعلم شريعتي من مؤتمر باريس بعض الدروس المهمة، فبعد بضعة أيام التقى قاضي الذي يُعدّ صديقاً من مشهد أكثر منه رفيقاً سياسياً<sup>(2)</sup>. كان قاضي عضواً في حزب «القوة الثالثة»، ما جعله أقرب من الناحية الأيديولوجية إلى الطلاب اليساريين منه إلى شريعتي و«الجبهة الوطنية الثانية». طوال نقاشهما الودّي الطويل استمر شريعتي في نفث الدخان من سجائر «رويال» محاولاً أن يقنع قاضي بعقم السياسة الطلابية في الخارج. فوجئ قاضي إذ لم يتوقع صدور هذا الكلام من شريعتي، وطلب منه توضيحاً. كان موقف شريعتي يتكئ على نقطتين أساسيتين. فأولاً، رأى شريعتي أنّ النضال السياسي للطلاب الإيرانيين بما أنه يجري في الخارج فقد انفصل عن الهدف الملموس والظروف الذاتية السائدة في إيران. ولما كان الطلاب يعملون في فراغ فقد غدت حركتهم عاجزة عن تقييم الأثر الحقيقي لأنشطتها في المشهد الإيراني كيما تستطيع أن تنقذ برنامجاً سياسياً

(1) شوكت، تاريخ بيست ساله گنفراسيون جهاني محصلين ودانشجویان ایراني (اتحاديه ملی)، ج 1، ص 410 - 425. وهذا تجميع ممتاز لوثائق حول تحالف الطلاب الإيرانيين.

(2) مقابلة مع قاضي في باريس، 1994م. والمعلومات الواردة في هذه الفقرة مبنية على ذكريات قاضي.

فعالاً. لذلك ضلّت أهدافها الرئيسة وأصبحت بالتالي متورطة في صراعات قوى شللية. ثانيًا، الانخراط في حملة علنية جريئة ضد الحكومة الإيرانية يعني استحالة العودة إلى إيران، ما يعني قضاء بقية العمر في انتقادات قضايا زائفة في المقاهي الباريسية. هكذا نصح شريعتي صديقه بالابتعاد عن هذه الألعاب الصببانية، فقد قرّر ألا يقع في ذلك الفخ، وانتهى بقوله: «هذا بركة آسنة لا يمكن تغذيتها من نبع جديد. إن بقيت فيه ستعفن أنت أيضًا»<sup>(1)</sup>.

اتخذ تحرّر شريعتي التدريجي من وهم السياسة الطلابية في الخارج أكثر من شكل، فمن جهة أصبح يشكك في فائدتها وفعاليتها في إقامة تغيير اجتماعي - سياسي في إيران، ومن جهة أخرى أصبح يعتبرها مجرد مضيفة للوقت؛ فتحت شعار القضية النبيلة كان الكثيرون يغذون أطماعهم الشخصية. كما شعر شريعتي بضرورة إيجاد أيديولوجيا يمكن أن تضفي معنى حقيقيًا واتجاهًا واضحًا للأنشطة السياسية المبعثرة، فضلًا عن أنّ ما رآه من صراعات ومماحكات انتخابية قاده إلى التشكك في شرعية نظام كهذا وكفاءته. خلال إقامته في باريس أعجب شريعتي في البدء بالديمقراطية الغربية بوصفها نظامًا سياسيًا صالحًا وقابلًا للتطبيق في دول العالم الثالث، بيد أنه في وقت لاحق بدأ يشكك في ملاءمته بل موثوقيته كسبيل إلى تمثيل إرادة الشعب<sup>(2)</sup>. ويُقال إنّ شريعتي كان يرى أنّ الشكل الأكثر واقعية وموثوقية هو الديمقراطية الأثينية المباشرة أو التشاركية<sup>(3)</sup>، ففي هذا النظام لا يمكن لممثلي الشعب أن يخصصوا إرادة ناخبهم أو يسيئوا تمثيلها. كانت الخطوة الأولى لابتعاد شريعتي عن الديمقراطية التمثيلية

(1) نفسه.

(2) مقابلة مع علي شاكري في باريس، 1992م.

(3) نفسه.



مبنيةً على ملاحظاته في باريس لـ«البلاهة البرلمانية»<sup>(\*)</sup> كما وصفها كارل ماركس. لذلك عدل شريعتي لاحقاً عن رأيه في أن تكون الديمقراطية التمثيلية مؤسسة صالحة لدول العالم الثالث، واستبدلها بمفهوم الديمقراطية الموجهة أو المُدارة (democratic dirige)<sup>(1)</sup>. ففي حين تُجسد الديمقراطية التمثيلية خيارات الشعب وإرادته (وإن بشكل غير كامل)، تتكئ الديمقراطية الموجهة على تفوق أيديولوجيا وأهداف مُحددة تُرشد المجتمع إلى وضع مثالي، بصرف النظر عن إرادتهم. حريٌّ بالذكر أنّ شريعتي حين رفض المشاركة الفاعلة للشعب في العملية السياسية (رغم إيمانه بفضائل الديمقراطية التمثيلية) فقد حاول أن يقنع نفسه وقراءه بأنّه لمّا كانت القيادة الثورية تكتسب سلطتها من دعم الشعب فإنها تملك تفويضاً من ذلك الشعب الذي تنازل لها عن حقوقه. وكتب يقول إنه على الرغم من أنّ الأغلبية قد تواجه صعوبات في هذا النظام إلا أنّه «ليس مفروضاً عليهم، بل إنهم يقبلونه بوعي منهم»<sup>(2)</sup>.

في مراسلاته في باريس أو في كتاباته اللاحقة في إيران يشير شريعتي إلى تجربته السياسية الطلابية في باريس بنبرة ازدراء، وكانت تحفظاته تتمحور حول القضايا الأربع المذكورة آنفاً. وفي كتاباته اللاحقة يتضح الجزء الأول من الموضوع الذي ناقشه مع قاضي، فقد سخر من أولئك الذين «يجلسون في المقاهي والاجتماعات والمؤتمرات يحللون ويستنتجون ويخططون في أوهام». وأضاف بأنّ

(\*) البلاهة البرلمانية: (parliamentary cretinism) وصفٌ استخدمه كارل ماركس وكذلك إنكلز للإشارة إلى اعتقاد الناس أنه يمكن تحقيق مجتمع اشتراكي حقيقي سلمي عبر الإجراءات البرلمانية التي تُعدّ مضيعة للوقت وتسمح للقوى الرجعية باكتساب مزيد من القوة. (المترجم، عن موسوعة ويكيبيديا).

(1) شريعتي، مجموعه آثار 26، ص 502 - 506.

(2) نفسه، ص 521.

«الواقع بالنسبة إلى هؤلاء الناس ليس أكثر من مصالح، والكينونة ليست سوى ساحة للنضال السياسي... الباطل ما تجنّبوه والحقّ ما اتبعوه»<sup>(1)</sup>. ينبغي كذلك أن نفهم نفور شريعتي من السياسة الطلابية في ضوء مزاجه وشخصيته، فقد كان دومًا ما يردّد بأنه ليس حيوانًا سياسيًا بطبعه، وقد اعتبر نفسه أقرب إلى الشاعر منه إلى السياسي. في السياسة يُعدُّ التنازل عن بعض القيم والمعتقدات جزءًا أساسيًا من النجاح، أما أولئك الذين لا يرغبون في تقديم مثل هذه التنازلات تُصبح السياسة في أعينهم مجرد سعي انتهازيّ للسلطة الشخصية.

(1) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 171 - 172.



## الفصل الثامن

### نظرة إلى المستقبل

«من أين أبدأ حين أعود إلى إيران؟»

كانت لشريعتي انتقاداته لمسلك السياسة الطلابية، لكنّ ذلك لم يدفعه إلى التخلي عن الحركة المناهضة للحكومة؛ إذ سرعان ما صبّ اهتمامه على طريقتين متباينتين جدًّا للدعوة إلى التغيير السياسي. أما الطريقة الأولى فجاءت بتأثير الحركات الثورية الناجحة في كوبا والجزائر، وتتمثّل في وضع خطة ثورية لإسقاط الحكومة الإيرانية، وأما الطريقة الثانية فهي رفع الوعي السياسي للطلاب الإيرانيين في الخارج عبر كتاباته.

بعد مرور شهر على مؤتمر التحالف العالمي للطلاب الإيرانيين في باريس، وعلى إثر ما أسفر عنه المؤتمر من نتائج سلبية، نشر شريعتي في 15 شباط/فبراير 1962م مذكرةً بين عدد محدود للغاية من أصدقائه السياسيين، يقول فيها إنّ إسقاط النظام لا يمكن أن يتمّ إلا بحركة ثورية<sup>(1)</sup>. أما عن الكيفية والتوقيت فقد رأى أنّ الظروف الثورية كانت متوافرة بالفعل في إيران، وبأنّ مجرد شرارة واحدة تكفي لبدء

(1) مقابلة مع إبراهيم يزدي في طهران، 1993م. وفقًا ليزدي فإنه هو من كان المرسل إليه في هذه الرسائل والمنشورات المشار إليها في هذه الفقرة. ولقد نُشر جزء من هذه الرسائل في كتاب: نهضت آزادي ايران، يادنامه شهيد جاويد على شريعتي، وجميع الإحالات إلى هذا الكتاب.

العملية الثورية. وأما عن المشكلات التي تواجه الحركة الثورية فقد ذهب إلى أنّ سيرورة الثورة كفيلة بالتغلب عليها وتحقيق النصر<sup>(1)</sup>. هكذا أوصى شريعتي في مذكرته بأن يدشن الرفاق في أوروبا والولايات المتحدة المرحلة الأولى من النضال الثوري، وبأن يُرَوِّج للنضال داخل «الجبهة الوطنية»، وبأن تُدعى أحزاب الجبهة في أوروبا إلى إنشاء «كادر خاص» سرّي<sup>(2)</sup>. أما إن رفضت الأحزاب المضّي في هذا المسار فعلى «أصدقائنا المخلصين» أن يأخذوا على عاتقهم تشكيل هذا «الكادر الخاص». من أجل هذا الغرض اقترح شريعتي التواصل مع حكومات دول عدم الانحياز. وأخيراً، استلهم شريعتي خُطى جبهة التحرير الوطنية الجزائرية فطلب في مذكرته من جميع الطلاب أن يقدموا إفادةً بوضعهم الحالي وأماكن وجودهم كيما تُجرى الترتيبات اللازمة لإرسالهم إلى معسكرات تدريب ثورية، على أن يُوزَّع المتطوعون على مجموعتين تذهب إحداهما إلى معسكرات التدريب وتبقى الأخرى جاهزة للعمل كموظفي تنسيق واتصال<sup>(3)</sup>.

بعد سنة من ذلك، في السادس عشر من كانون الثاني/يناير 1963م، أرسل هذا المقترح إلى اللجنة التنفيذية لـ«الجبهة الوطنية»<sup>(4)</sup>. وخلال الأيام الأخيرة من العام نفسه زار القاهرة خمسة أعضاء من «حركة حرية إيران» هم پرويز أمين وبهرام راستين وعلي شريفان من أوروبا، مع إبراهيم يزدي ومصطفى جمران<sup>(\*)</sup> من

(1) نفسه، ص 23.

(2) نفسه، ص 24.

(3) نفسه، ص 24 - 25.

(4) نفسه، ص 25.

(\*) إبراهيم يزدي (1931 - ): سياسي ودبلوماسي كان من مؤسسي «حركة حرية إيران» في الخارج، انضم إلى الخميني عام 1978م في باريس وكان =

الولايات المتحدة<sup>(1)</sup>. كانت مصر قد وافقت على تدريب الثوار الإيرانيين، وحين طُلب من شريعتي الالتحاق بالمجموعة في القاهرة اعتذر وقال إنه ليس معنيًا بتعلّم استخدام المتفجرات، وطالما كانت هناك مجموعة ستلتقى تدريبًا عسكريًا فسيعود هو إلى إيران لبدأ العمل<sup>(2)</sup>. يذكرُ پرويز أمين رفض شريعتي حين دعاه إلى الالتحاق بالأعضاء المؤسسين للتنظيم السياسي والعسكري المسمّى «التنظيم الخاص للوحدة والعمل» أو «سماح» (سازمان مخصوص اتحاد وعمل)، رغم أنه أنشئ وفقًا لمفهوم شريعتي لـ«الكادر الخاص»<sup>(3)</sup>. ويؤكد مهدي مظفّري الذي كان حاضرًا في النقاشات حول هذا الموضوع في باريس أنّ شريعتي كان ضد فكرة الذهاب إلى مصر.

= مترجمه الخاص. عاد مع الخميني إلى طهران بعد نجاح الثورة وعمل نائبًا لرئيس الوزراء مهدي بازركان ثم وزيرًا للخارجية ثم استقال في أواخر 1979م اعتراضًا على أزمة الرهائن الأميركيين في طهران. تولّى الأمانة العامة لـ«حركة حرية إيران» خلفًا لمهدي بازركان منذ 1995 إلى 2011م. كان معارضًا لاستمرار الحرب مع العراق فتعرّض لاضطهاد من حكومة الثورة ولم يُسمح له بالترشح للبرلمان أو الرئاسة، كما احتُجز عام 1997م في سجن إيفين ومُنع من السفر بعد خروجه، ووُجّهت إليه تهمة محاولة قلب نظام ولاية الفقيه. مصطفى چمران (1932 - 1981م): عالم فيزياء وسياسي وقائد عسكري. كان عضوًا في «حركة حرية إيران» في الستينيات، وتلقى تدريبًا عسكريًا في كوبا ثم القاهرة. وفي عام 1971م سافر إلى لبنان وعمل مع منظمة التحرير الفلسطينية و«حركة أمل» حيث كان أهمّ مساعدي السيد موسى الصدر. بعد الثورة الإسلامية عاد إلى إيران وعمل نائبًا لرئيس الوزراء مهدي بازركان، ثم قائدًا للحرس الثوريّ وأول وزير للدفاع بعد الثورة الإسلامية من عام 1979م إلى 1981م، ثم نائبًا في البرلمان عن طهران. قُتل في المواجهات مع القوات العراقية في الحرب العراقية الإيرانية. (المترجم، عن موسوعة ويكيبيديا وكتاب: كسراتي، شاکر. إيران: الأحزاب والشخصيات السياسية (1890 - 2013م). بيروت: رياض الرّيس للنشر، 2014م).

(1) نجاتي، تاريخ سياسي بيست وپنج ساله ايران، ص 471.

(2) مقابلة مع إبراهيم يزدي في طهران، 1993م.

(3) مقابلة مع پرويز أمين في طهران، 1995م.

## القلم

في آذار/مارس 1962م، أي بعد شهرين فقط من مؤتمر باريس، ظهر العدد الثاني من منشور اسمه مجلة منظمة الطلاب الإيرانيين في فرنسا المرتبطين بالجبهة الوطنية في باريس<sup>(1)</sup>، وظهرت على غلاف المجلة صورةً لمحمد مصدق بإهدائه المكتوب بخط يده إلى المنظمة. كانت نبرة هذه المجلة السياسية جدًّا تختلف كثيرًا عن الأسلوب الأدبي في مجلة نامه پارسي<sup>(\*)</sup>. وجّهت افتتاحية المجلة انتقادًا لاستبدادية نظام الشاه، وهاجمت حكومة علي أميني لتظاهرها بإحالة المسؤولين الفاسدين على المحاكمة ومحاولتها إصلاح الأراضي، ودانت الحكومة على سجن قياديي «الجبهة الوطنية». احتوى عدد المجلة أقله على أربعة مقالات كتبها شريعتي، وربما كان هو محرر العدد. فإلى جانب الافتتاحية التي لم يُذكر اسم كاتبها ولا تحمل أسلوب شريعتي بل برويز وَرْجاوند<sup>(\*\*)</sup>، كانت هناك قصيدة بعنوان «الجزائر» لنعمت ميرزا زاده أرسلها إلى شريعتي من مشهد، بالإضافة إلى سبعة مقالات. ومن المؤكد أنّ شريعتي كتب المقالات التالية: «به كجا تكيه كنيم؟» (ما الذي ينبغي لنا أن نتكئ عليه؟)، و«جبهه ملي چيست وجه ميگويد؟» (ما الجبهة الوطنية وما الذي تقوله؟)، و«شناخت كتاب» (فهم الكتب)، إذ وقّعها باسميه

(1) نشره سازمان دانشجویان ایرانی وابسته به جبهه ملي، العدد 2، اسفند 1340، مارس 1962م.

(\*) المجلة التي بدأ «اتحاد الطلاب الإيرانيين في فرنسا» إصدارها عام 1959م ثم توقفت، ثم عادت عام 1961م بإشراف علي شريعتي. راجع الفصل السابع. (المترجم).

(\*\*) برويز وَرْجاوند (1934 - 2007م): عالم آثار وأستاذ جامعي وسياسي إيراني كان عضوًا بارزًا في «الجبهة الوطنية»، تولّى وزارة الثقافة بعد الثورة في حكومة مهدي بازرگان. (المترجم، عن موسوعة ويكيديا).

المستعَارين «شمع» و«نام». أما مقال «فهم الكتب» فهو عبارة عن خبر وفاة فرانز فانون وتقديم لكتابه **معدَّبوا الأرض**. يتألف المقال من مقدمة ثم ترجمة لبعض الصفحات من خاتمة الكتاب، والدليلُ على كتابة شريعتي لهذا المقال هو أنه نقل منه حرفياً في مقال لاحق ظهر في المنشور الذي أصدره الطلاب الإيرانيون في الولايات المتحدة المنتمون إلى الجبهة الوطنية، بتوقيع «شمع» الذي كان أكثر الأسماء المستعارة التي استخدمها شريعتي<sup>(1)</sup>. وثمة مقال رابع عنوانه «إيطاليا والجيل الجديد» يُرَجَّح إلى درجة تقترب من التأكيد على أنه ترجمة أنجزها شريعتي عن المجلة الفرنسية الأسبوعية *L'Express*، وكان بتوقيع «روشن» أي «المضيء» أو «المتنور». وفي جدول المحتويات ورد أنّ المقال الأول بقلم «شمع» والمقال الثاني بقلم «روشن»، لذلك ينبغي لنا أن نفهم استخدام شريعتي لاسم روشن بعد شمع في ضوء معنى الكلمتين؛ إذ إنّ شريعتي كان يهوى التلاعب بالكلمات، وهكذا يصبح معنى «شمع روشن» هو «الشمعة المضيئة»، وهو وصف كثيراً ما كان يستخدمه شريعتي لنفسه. كما يذكر هراتي (أحد أصدقاء شريعتي المقربين ورفاقه السياسيين في باريس) أنّ شريعتي هو الذي ترجم هذا المقال عن الحزب الشيوعي الإيطالي وبالْميرو تولياتي<sup>(2)(\*)</sup>.

تطرق شريعتي في مقاله غير المكتمل عن «الجبهة الوطنية» إلى

(1) انديشه جبهه ارگان جبهه ملی امریکا، العدد 5 و6، زمستان 1342، 1964م. شمع، «وصيت نامه فرانز فانون»، ص5.

(\*) **پالميرو تولياتي** (1893 - 1964م): سياسيّ إيطالي تزعم الحزب الشيوعي الإيطالي أربعين عاماً. ظلّ في المنفى بعد أن حظر موسوليني الحزب واعتقل قيادتيه عام 1926م، لكنه عاد إلى إيطاليا عام 1944م وتقلّد مناصب سياسية مختلفة. (المترجم).

(2) مقابلة مع هراتي في طهران، 1995م.



معنى هذا المفهوم وأهميته، فذهب إلى أنّ الجبهة منصّة لأنشطة ونضالات تقوم بها تنظيمات وأفراد من «طبقات اجتماعية ومعتقدات فلسفية ودينية وأفكار اجتماعية - ثقافية» مختلفة، بيد أنهم يشتركون في موقف واحد إزاء المشكلات الملحة التي يريزح وطنهم تحتها. لذلك ينبغي للتنظيمات والأحزاب التي لها أولويات اجتماعية - سياسية مختلفة (بل متعارضة) أن تؤجل تفضيلاتها فيما يتعلق بالسياسات إلى أن تتحق الأهداف الملحة التي تسعى إليها «الجبهة الوطنية». دافع شريعتي عن شعار الجبهة «إنشاء حكومة شرعية ووطنية في إيران» فعرف المقصود بهذا المصطلح، وهو أنّ الحكومة الوطنية هي تلك التي تحرّر إيران من الهيمنة الأجنبية على المشهد السياسي والاقتصادي، وتضع حدًا للحكم الدكتاتوري الاستبدادي، وتضمن الحريات الفردية والاجتماعية، وتعيد البرلمان المنتخب ديمقراطيًا. وبالتالي فهذا المفهوم يقتضي «موت الإقطاعية وحرية الفلاحين»<sup>(1)</sup>.

تتضح أهمية دفاع شريعتي هذا عن «الجبهة الوطنية» بوصفها منبرًا مشتركًا لتنظيمات سياسية مختلفة حين نأخذ في الاعتبار ما حدث بعد حوالي عشرة أشهر من جدل وشجارات داخلية. ففي كانون الأول/ديسمبر 1962م انقذ جدال مهم في «المؤتمر الأول للجبهة الوطنية الثانية» في طهران حول حلّ الأحزاب المختلفة في الجبهة واندماجها في تنظيم واحد، وقد نجحت سياسة التذويب في ذلك اليوم، كما تبناها «المؤتمر الثاني لطلاب الجبهة الوطنية» في ماينتس بألمانيا في الخامس عشر من آب/أغسطس 1963م. حريّ بالذكر أنّ

(1) نشره سازمان دانشجویان ایرانی وابسته به جبهه ملی، العدد 2، اسفند

محمد مصدّق دان هذه السياسة لاحقًا، كما أنّ شريعتي اعترض في ذلك الوقت على حلّ الأحزاب واندماجها<sup>(1)</sup>. وبعد عودته إلى إيران في 1964م ناقش شريعتي موضوع حلّ الأحزاب واندماجها في «الجبهة الوطنية» مع طاهر أحمدزاده الذي أصبح في ذلك الوقت عضوًا في «حركة حرية إيران»، وأبلغه بتأييده الشديد لموقفه في مؤتمر الجبهة الوطنية الثانية<sup>(2)</sup>، إذ كان أحمدزاده قد اعترض على حلّ «حركة حرية إيران» وأيد وجود جبهة وطنية تتألف من أحزاب مستقلة لكل منها هويّته الخاصة وتنظيمه المستقل.

أما مقال «ما الذي ينبغي أن نتكئ عليه؟» فهو الثمرة الأولى لمحاولات شريعتي وضع أساس أيديولوجي ووسيلة اتصال مناسبة مع الشعب كيما يروّج النضال ضد النظام. والمقال في الحقيقة أقرب إلى أن يكون تأملًا نظريًا منه إلى البيان السياسي. أمضى شريعتي بعض الوقت يفكر في اللغة المناسبة أو المدخل الفعّال لإقامة حوار مع الشعب الإيراني. وفي هذا المقال يمكننا أن نرى ما نعتبره أساس العصا السحرية التي استخدمها شريعتي في التواصل، ولكن للمفارقة لم يكن التواصل مع الشعب بل مع الفئات الاجتماعية الأكثر تعليمًا.

طرح شريعتي رسالة بسيطة في هذا المقال، فقد افترض أنّ نجاح النضال السياسي مستحيل من دون مساندة الشعب، وأشار إلى وجود «فجوة هائلة» بين «المتعلّمين والعامة من الشعب». كان المتعلمون يفاخرون باستخدام «التعابير الأوروبية» ويزدرون استخدام المفردات العربية، في حين لم يشعر عامة الناس بأي ارتباط

(1) مقابلة مع أبي الحسن بني صدر في باريس، 1995م.

(2) مقابلة مع طاهر أحمدزاده في مشهد، 1995م.

بـ«التعابير الأوروبية» ووجدوا شيئاً مقدّساً ونقيّاً وفاضلاً في المفردات العربية التي اعتادوها. وقد ذهب شريعتي إلى أنّ إيران متأثرة للغاية بماضيها التاريخي، بما فيه دينها، أما المتعلّمون فثبّتوا أعينهم على المستقبل مع الجهل بتاريخهم أو حتى معاداته في حين أخذ العامة يبجلون التاريخ فما عادوا يشعرون بأنّ المستقبل ينتمي إليهم. لذلك خلص شريعتي إلى أنّ «الماضي بلا مستقبل حالة من الجمود والكساد، في حين أنّ المستقبل بلا ماضٍ غريبٌ وفارغ»<sup>(1)</sup>. حاول شريعتي أن يوفّر نظرية سياسية فعّالة مقبولة وقابلة للتطبيق، فرأى أنّه ينبغي للتنظيمات السياسية أن تكفّ عن «تقليد وترجمة» الآراء والنظريات الموضوعية في بيئات اجتماعية - اقتصادية وثقافية مختلفة، إذ إنّ «لغتهم وأفكارهم» ستكون غريبة على عامة الناس. وبدا وكأنّ شريعتي يطلب من زملائه أن ينخرطوا في تجربته هو حين دعا أعضاء الجبهة الوطنية من المتعلمين والمثقفين إلى التأمل في مدارس الفكر السياسي الغربية والتجارب الثورية لجميع الحركات التحريرية دون فقدان البوصلة الأساسية، ألا وهي «فهم مجتمعهم». وذكّر شريعتي قراءه المتعلّمين بأنّ العودة إلى ثقافة إيران القومية (التي هي إسلامية أيضاً) ليس رجعيّة، بل أداة يمكن للمثقفين أن يتواصلوا بها. هكذا إذاً كان الخطابُ الإيراني - الإسلامي المفتاح إلى قلوب الشعب الذين كانوا محرّك الثورة. هذه هي الثيمة نفسها التي استخدمها شريعتي في كثير من خطبه الحماسية اللاحقة في إيران، وإنّ بتنوعات مختلفة.

(1) نشره سازمان دانشجویان ایرانی وابسته به جبهه ملی، العدد 2، اسفند

## الأنشطة الاجتماعية - السياسية

كانت الشهور التي أعقبت صدور مجلة منظمة الطلاب الإيرانيين في فرنسا المرتبطين بالجبهة الوطنية مليئة بالاضطراب؛ ففي الثاني من آذار/ مارس 1962م وفي أثناء زيارة رئيس الوزراء الإيراني علي أميني إلى باريس خرج الطلاب في مسيرة حاملين لافتاتهم وحاولوا الاعتصام في السفارة الإيرانية. طالب الطلاب بالحرية في إيران ودانوا قيام الحكومة بسجن الشخصيات السياسية الوطنية، كما تُلِي بيانٌ كتبه شريعتي بسرعة قبل أن تصل قوات الشغب الفرنسية إلى المكان<sup>(1)</sup>. عندئذ بدأ الحشدُ يتفرّق، واعتُقل عددٌ من الطلاب في حين استطاع البعض الآخر الهرب، ومنهم شريعتي.

اعتاد الطلاب في مناسبة السنة الفارسية الجديدة أن ينظّموا من خلال اتّحادهم حفلة يحضرها أشخاص من عدة مشارب سياسية مختلفة، وكان من بين الحضور مسؤولون من السفارة الإيرانية كانوا يحاولون جاهدين إقامة علاقات ودية مع الاتحاد الطلابي. اكتسبت حفلة العام 1962م أهمية خاصة بعد أن أُلغيت حفلة السنة الفائتة. وفي ذلك الوقت كان الاتحاد تحت سيطرة «الجبهة الوطنية»، فكُلّف مديرها العام تُرابعلي براتعلي إلقاء الكلمة الترحيبية. ولما كان مسؤولو السفارة الإيرانية موجودين في الحفلة فقد استلزم ذلك أن يُكتب الخطاب بعناية شديدة بحيث لا يكون استفزازيًا جدًا ولا مُدعنا جدًا. يذكرُ تُرابعلي براتعلي أنه لم يُطلب من شريعتي كتابة الكلمة إلا قُبيل حفلة الافتتاح<sup>(2)</sup>، ويذكر أيضًا الشعور الغريب الذي اعتراه حين بدأ يقرأ خطّ شريعتي، ذلك أنه لم يكن يعرف ما في الكلمة. حريٌّ بالذكر

(1) مقابلة مع هراتي في طهران، 1995م.

(2) مقابلة مع ترابعلي براتعلي في طهران، 1993م.

أنّ هذه الكلمة نُشرت بعد سنة في إيران آزاد، وهي عبارة عن كلمة قصيرة بها إشارة إلى قدرة الشعب الإيراني طوال تاريخه على البقاء والخروج من أحلك الظروف والكوارث. وفي إشارة إلى الغزو العربي المدمر شرح شريعتي كيف أنّ الإيرانيين ظلّوا يذكرون أنفسهم ببقائهم الخالد عبر الاحتفال بالسنة الفارسية الجديدة. يقول في نهاية الكلمة إنه تحت السيطرة العربية القمعية اعتاد الإيرانيون الترنّم بقولهم «من يتحرّك يبق، ومن ينم يحلم»<sup>(1)</sup>. كانت الإشارة إلى الغزو العربي والحكم القمعي العربي تؤدي غرضين معاً؛ فالغزو العربي يمثل واقعاً تاريخياً يوقظ القومية الإيرانية، ومن جهة أخرى يعقد مقارنة تذكّر بحكم الشاه القمعي. ويمكننا القول إنّ استخدام شريعتي للمعنى المزدوج الذي تكون فيه ظلال الكلمة أهمّ من الكلمة المستخدمة نفسها أصبح علامة مسجّلة لمحاضراته الشهيرة.

بحلول ربيع 1962م تغيّر مزاج شريعتي تغيّراً كاملاً مقارنة بحسّ الكآبة الذي تملكه في سنته الأولى في باريس. ينعكس هذا التدفق الجديد بالطاقة والحماسة في رسالته إلى نعمت ميرزا زاده التي يشكره فيها على قصيدته عن الجزائر. يقول شريعتي فيها إنّه خلال السنتين الفائتتين كان يحاول أن يدرّب نفسه ليكون «مفكراً صلباً» يطرح عنه ميوله الشعرية والأدبية، فكتب يقول «للأسف، لم يعد بإمكانني الآن أن أعلّق على القصائد والشعر»<sup>(2)</sup>. وفي إشارة إلى بعثته الحكومية كتب يقول: «هؤلاء يدفعون لي كي لا يمكنني التفكير في مشكلاتي، وبالتالي لا أستطيع التفكير في الشعر. أفكر الآن في من أين ينبغي لي أن أبدأ حين أعود إلى إيران». كان شريعتي يقول إنه من غير العدل

(1) إيران آزاد، العدد 7، فروردين 1342.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 34، ص 69.

أن يركز الشعراء على مشكلاتهم وحبّهم ومواجعهم، وعليهم بدلاً من ذلك أن «يصرخوا بما يكفي ليقظوا جميع النائمين». في فترة لاحقة أشار شريعتي إلى هذه الفترة من حياته فقال إنّ الشعر كان لغة الهزيمة<sup>(1)</sup>. في مقابل المدّ في حماسته ونشاطه السياسي كان هناك جزراً في الكتابات العاطفية الثرية والشعرية والتعبير الرقيق عن الكآبة والعرفان. ولما اقتنع بأنّ كتابة الشعر العاطفي ليس حقيقاً بالشّوار فقد قرر أن يرتدي زيّ المعركة.

### وفاة والدته

في أواخر حزيران/يونيو 1962م، بلغ شريعتي أنّ والدته قد تُوفيت، فبدأ يعدّ نفسه للسفر إلى مشهد فوراً. ولما كانت حالة شريعتي المادية متواضعة فقد قرر أن يسافر إلى إيران بالسيارة في رحلة طويلة. كان وجوده إلى جانب والده مهماً للتخفيف عن أبيه الذي فُجع أيّما فجيعة بوفاة زوجته. تجري مراسم العزاء في إيران بحيث يحيط الأصدقاء والأقرباء بالأسرة المفجوعة مدة أربعين يوماً ليخففوا عنها بحضورهم المستمر، وخلال هذه الأيام كان منزل محمد تقي شريعتي مزدحماً بالناس، ثم زاد عددهم مع وصول شريعتي من باريس، حتى أنّ أصدقاءه جاؤوا من طهران (مثل كاظم سامي) لتقديم العزاء. التقى شريعتي خلال الأيام العشرين التي قضاها في مشهد العديد من أصدقائه، فحكى لهم عن تجاربه في باريس وبالتأكيد ناقش معهم بعض القضايا السياسية. يذكر طاهر أحمدزاده أنه التقى علياً بضع مرات في هذه الزيارة<sup>(2)</sup>. كان عليّ قد تحدّث عن الأنشطة السياسية للطلاب الإيرانيين في الخارج، وفي محاوراته مع أحمدزاده وأصدقائه

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، الجزء 2، ص 1080.

(2) مقابلة مع طاهر أحمدزاده في مشهد، 1995م.

الآخرين المتعاطفين من «حركة حرية إيران» شعر بالحاجة إلى تنظيم الطلاب وتوحيدهم والأهم من ذلك تثقيفهم، إذ رأى أنهم يفتقرون إلى منظور أيديولوجي. وحين عاد إلى باريس كتبَ عما قدّمه له أصدقاؤه في مشهد من دفاء وتعاطف وافرَيْن، والراحة النفسية التي وجدها أيام فاجعته<sup>(1)</sup>. كما أضاف شريعتي أنه يأمل إشعال النار المتقدّة نفسها التي شهدها عند أصدقائه السياسيين في إيران بين أولئك «المثقفين الإيرانيين الباردين المتعارضين الأقل صدقًا في الخارج»<sup>(2)</sup>.

حين كان شريعتي في مشهد علم من طريق الصدفة فقط شيئًا مهمًّا سيؤثر في مستقبله كأستاذ جامعي في إيران، إذ تطرّق في حديثه مع نعمت ميرزازاده إلى دراسته الأكاديمية في باريس<sup>(3)</sup>، وبيّن له أنّ أطروحته للدكتوراه كانت في مجال «الأدب المقارن»، فقال له ميرزازاده إنه قد قرأ أخيرًا إعلانًا في الصحيفة الأسبوعية **سپید و سیاہ** من المجلس الأعلى للتعليم يُفيد بأنّ شهادة الدكتوراه في اللغة الفارسية وآدابها من جامعة أجنبية لم تعد مقبولة في وزارة التعليم. بُهتَ شريعتي، وشكر ميرزازاده على هذه المعلومة التي لم يكن يعرفها أحد من أصدقائه الآخرين أو علموها لكنهم لم يتجشّموا عناء إبلاغه. هكذا إذًا أصبح شريعتي عالقًا في معضلة غريبة؛ إذ طُلب منه أن يكمل دراسته في المجال نفسه الذي أنهى فيه البكالوريوس (أي الأدب الفارسي)، والآن قررت الحكومة أنّ الدكتوراه في اللغة الفارسية وآدابها من جامعة أجنبية غير معترف بها. والمحصّلة هي أنّه لن يتمكّن

(1) نهضت آزادی ایران، یادنامه شهید جاوید علی شریعتی، ص 18.

(2) نفسه.

(3) مقابلة مع نعمت ميرزازاده في باريس، 1992م. والمعلومات الواردة في هذا القسم مبنية على ذكريات ميرزازاده.

من التدريس في الجامعة، غير أنّ موضوع أطروحته كان يسمح بحل بدأ يتشكّل آنذاك.

قرر شريعتي وأسرتي العودة إلى باريس بعد عشرين يومًا في مشهد، وكانت زوجته پوران حُبلى في شهرها السابع فنصحها طبيب أطفال صديق للعائلة أن لا تسافر برًّا، فإما أن تسافر بالطائرة وإما تنتظر إلى أن تضع مولودها. لم يكن هذا الخيار الثاني مقبولًا إذ كان على شريعتي وزوجته أن يعودا إلى باريس مع بداية السنة الأكاديمية الجديدة، فسافرا بالطائرة. هنا كان للحظّ أو القدر دور مهمّ في حياة شريعتي؛ إذ اكتشف لاحقًا أنه لو سافر بالبرّ لكان اعتُقل على الحدود وسُجن بسبب نشاطه السياسي في باريس. كانت الأوامر قد أرسلت إلى مركز حدود بازركان (المكان الذي دخل إيران منه) بمنع شريعتي من السفر، بيد أنّ هذه الأوامر لم تُرسل إلى مطار مهرآباد.

### خارج الجبهة الوطنية

بعد العودة إلى باريس قدّم شريعتي بعض الأفكار إلى مجموعة من أصدقائه السياسيين المقربين الذين كانوا يميلون إلى «حركة حرية إيران»، وكانت تلك الأفكار مرتكزة على تأملاته ونقاشاته في رحلته إلى إيران. في رسالة بتاريخ 24 أيلول/سبتمبر 1962م أكّد شريعتي التزامه مع «الجبهة الوطنية» وإيمانه العميق بمناصرتها وإصلاحها ودعمها، ثم قال إنّ الحركة لا يمكن أن تعتمد اعتمادًا كليًا على «الجبهة الوطنية»<sup>(1)</sup>. فشريعتي يرى أنّ القوى التي تشكّل «الجبهة الوطنية» متعارضة، في حين توفّر «حركة حرية إيران» كيانًا أكثر اتّساقًا لتحقيق مصالحها، كما يرى أنّ «الجبهة الوطنية» عاجزة عن

(1) نهضت آزادی ایران، یادنامه شهید جاوید علی شریعتی، ص 19.



توفير أيديولوجيا مناسبة في حين توجد حاجة ملحة إليها بين الطلاب الإيرانيين في الخارج الذين يعملون في «فراغ رهيب». وذهب في رسالته إلى أن قضايا مثل «الاشتراكية ونظام الحكومة والدين والمدارس الدينية والاجتماعية والسياسية والثورة والإصلاح والملكية والدول الإسلامية والحركات التحررية» ينبغي أن تُطرح وتُناقش. ولئن لم تتناول الجبهة هذه القضايا على نحو صحيح وفق أيديولوجيا واضحة، فسيستغل الآخرون هذه الحاجة وهذا الفراغ ويستميلون الشباب إليهم. هنا، عاد شريعتي إلى موضوعه القديم فقال: «علينا أن نُجيب عن الأسئلة القديمة التي تدور حول ما الذي ينبغي فعله، ومن أين نبدأ في إيران»، وهذا هو السبب الذي جعل «نواة حركة حرية إيران تنشأ في الخارج» وفقاً لرأيه. أوصى شريعتي أن يبقى أعضاء الحركة سرّيين يعملون بإخلاص في إطار «الجبهة الوطنية»<sup>(1)</sup>. ومن جديد هاجم شريعتي أولئك الذين يؤمنون بأنّ الالتزامات الحزبية المستقلة لا تنسجم مع التحالف في جبهة وطنية، وكرر إيمانه بالانسجام الكامل بين الأمرين. حريٌّ بالذكر أنّ الدائرة الداخلية لـ«حركة حرية إيران» كانت تتألف من پرويز أمين وبهرام راستين ومحمد توسلي ومهدي مظفّري وعلي شريعتي، وبدأت تتوسّع في ذلك الوقت.

ورغم أنّ شريعتي لم يكن عضواً في اللجنة التنفيذية لـ«الجبهة الوطنية» ولا في مجلسها، إلا أنه شارك في جميع اجتماعات الجبهة في فرنسا<sup>(2)</sup>. كان أعضاء الجبهة والمتعاطفون معها يجتمعون مرة كل شهر في مقهى يدعى «أوزارم دو لا فيل» قبالة فندق دو فيل (de Ville)،

(1) نفسه، ص 22.

(2) مقابلة مع هراتي في طهران، 1995م.

وكان كل اجتماع يحضره قرابة ثلاثين شخصًا. كما شارك شريعتي في معظم الاجتماعات المقررة لإصدار القرارات مع القيادات الفاعلة في الجبهة في فرنسا، والتي كانت تُعقد في منزل پرويز ورجاوند أو أصغري أو في مقهى قرب البوابة الرئيسة لحديقة لوكسمبرج، وربما يكون مقهى روستون (Rostand)<sup>(1)</sup>. وفقًا لورجاوند فمن الصعب التأكيد أنّ شريعتي حضر جميع الاجتماعات، إذ إنه لم يكن شخصًا منضبطًا من الناحية التنظيمية. مع ذلك يُقال إنّ شريعتي كان يُستشار في كل قرار مهمّ تصدره «الجبهة الوطنية» في فرنسا<sup>(2)</sup>.

ثمة مشكلات ظهرت بسبب انتماء شريعتي الانفصاميّ إلى «الجبهة الوطنية» العلمانية و«حركة حرية إيران» ذات التركيز الإسلامي. من منظوره الشخصي كان الأمران منسجمين تمامًا، فالقوتان تناضلان وفق المثل التي حملها محمد مصدّق في الحركة الوطنية. غير أنّ هناك عضوًا في «الجبهة الوطنية» في باريس (وليكن اسمه سين) كان مقربًا جدًا من شريعتي لكنه بدأ يتحسّس مما رآه حماسة زائدة لدى شريعتي للمصالح السياسية لـ«حركة حرية إيران»، وقد قيل إنّ ذلك كان على حساب «الجبهة الوطنية». أما التصدّع التدريجي فقد ظهر إلى العلن في عام 1963م حين تعرّض شريعتي ومظفري لتحقيق صارم وتعنيف بسبب إرسال مطويات وإعلانات «الجبهة الوطنية» في المظروف نفسه الذي يحمل منشورات «حركة حرية إيران»<sup>(3)</sup>. وفي مناسبة أخرى جرى التحقيق معهما مجددًا حول ميولهما السياسية لـ«حركة حرية إيران»، وباءت بالفشل جميع

(1) مقابلة مع پرويز ورجاوند في طهران، 1995م.

(2) نفسه.

(3) مقابلة مع مهدي مظفري في باريس، 1996م.

المحاولات في «الجبهة الوطنية» لحل مشكلة الشقاق بين شريعتي و«سين» (عضو مجلس الجبهة وعضو في هيئة تحرير ايران آزاد).

## صحيفة إيران آزاد

قرّرت «الجبهة الوطنية» بعد مؤتمرها الأول في أوروبا المنعقد في مدينة فيسبادن الألمانية أن تصدر صحيفةً تنشر آراءها، وعلى الرغم من أنّ صحيفة باختر امروز (الغرب اليوم) التي يصدرها خسرو قشقائي<sup>(\*)</sup> كانت تؤدي هذا الدور فعلاً إلا أنّ ثمة خلافات وعداوات بين قشقائي (الذي يُقال إنه كان محاطاً بأعضاء من حزب توده) واللجنة التنفيذية للجبهة أفضت إلى ولادة صحيفة جديدة باسم ايران آزاد (إيران الحرّة) من باريس. أما أسرة التحرير فتألّف من پرويز ورجاوند، و[محمد] مكري، و[محمود] صور إسرافيل، وأصغري، وعلي شاكري، وعلي شريعتي<sup>(1)</sup>. يُقال إنّ شريعتي كان المسؤول فعلياً عن تحرير الصحيفة من أولها إلى آخرها<sup>(2)</sup>، أما پرويز ورجاوند فيقول إنه كان المسؤول عن لجنة المنشورات في «الجبهة الوطنية» بما فيها صحيفة ايران آزاد، لكنه يؤكد أنّ شريعتي أصبح محرر الصحيفة بعد

(\*) خسرو قشقائي (1917/1918 - 1982م): معروف باسم خسرو خان وكان أحد زعماء القشقائيين في إيران. كان مناصراً لمحمد مصدّق في حركة تأميم النفط وعضواً في اللجنة التي شكّلها مصدّق بهذا الشأن. وبعد الانقلاب على حكومة مصدّق رحل خسرو قشقائي إلى إيطاليا ومنها إلى ألمانيا وعاش فيها حتى عام 1979م ثم عاد إلى إيران بعد نجاح الثورة الإسلامية وأصبح عضواً في البرلمان. وبعد ظهور فلافل بين الحكومة والقشقائيين فاعتقل عدد من قياداتهم عام 1982م. حوكم خسرو خان بتهمة التآمر مع حاكم خوزستان ضد الأمن القومي ونُفذ فيه حكم الإعدام في 1982م. (المترجم).

(1) مقابلة مع علي شاكري في باريس، 1992م.

(2) نفسه.

عودته إلى إيران في نيسان/إبريل 1963م<sup>(1)</sup>. وفي حقيقة الأمر فإنّ مسألة من كان المسؤول فعليًا عن الصحيفة أصبحت قضية حسّاسة أشار إليها شريعتي ببعض المرارة لاحقًا.

ظلت صحيفة ايران آزاد بوصفها الصوت الرسمي لـ«الجبهة الوطنية» تحمل بصمة شريعتي وأثره الفكري منذ انطلاقتها في تشرين الثاني/نوفمبر 1962م وحتى تموز/يوليو 1963م حين تخلى شريعتي عن مسؤوليتها. في العدد الأول ظهر مقال افتتاحي كتبه پرويز ورجاوند عنوانه «سنحرّر إيران»<sup>(2)</sup>، وقد زعمت الصحيفة أنها «صوت تطلّعات الشعب الإيراني وأوجاعه والدليل إلى الطريق الصحيح للنضال في كل مراحل المعركة الصعبة التي يخوضها الشعب»<sup>(3)</sup>. أما شريعتي فلم تصبح كتاباته ومقالاته وأسلوبه وابتكاره في الإخراج طاغية في الصحيفة إلا مع العدد الثالث. وفي العشرين مقالًا أو نحو ذلك مما كتبه شريعتي للصحيفة تطرّق إلى مشكلات إيران الداخلية عبر مقالات وافتتاحيات خصّصها للتحليل النقدي للانتخابات وقانون إصلاح الأراضي الذي وضعه الشاه والانتفاضة الدينية في حزيران/يونيو 1963م<sup>(\*)</sup>. كما تطرّق في مقالات أخرى إلى جوانب من السياسة العالمية، كتحليل الخلافات الحدودية بين الهند والصين أو مستقبل

(1) مقابلة مع پرويز ورجاوند في طهران، 1995م.

(2) ايران آزاد، العدد 1، 15 تشرين الثاني/نوفمبر 1962م. وأدين بالفضل لحسن ماسالي، الذي تكرّم بإعطائي المجموعة الكاملة للصحيفة منذ انطلاقتها وحتى شباط/فبراير 1965م.

(3) ايران آزاد، العدد 1، 15 تشرين الثاني/نوفمبر 1962م.

(\*) تُسمى أيضًا بأحداث 15 خرداد. بعد أن أعلن محمد رضا شاه عن حزمة إصلاحات سماها «الثورة البيضاء» وجه إليه آية الله الخميني سلسلة من الانتقادات اللاذعة وبيانات الاستنكار، فاعتُقل فجر الخامس من حزيران/يونيو واندلعت في اليوم نفسه تظاهرات حاشدة من عدة مدن إيرانية. وتعدّ هذه الأحداث علامة فارقة إذ نصّبت الخميني واحدًا من أبرز زعماء المعارضة وأظهرت قوة التيار الديني. (المترجم).

الثورة الجزائرية، وقدّم مراجعات نقدية لبعض الكتب مثل كتاب فرنسيّ في التاريخ السياسي للعراق عنوانه **ثوار العراق** لبيير روسي، وكتابين صدرتا في إيران هما **تفجيه الأمة وتنزيه الملة** لآية الله النائيني حول دستور 1906م مع مقدمة آية الله الطالقاني، وكتاب حول أفكار جواهر لال نهرو عنوانه **انديشه هاى نهرو** بتحرير محمود تفضلي.

في العدد الرابع شرعت الصحيفة في نشر ترجمة متسلسلة لكتاب تشي كيثارا **حرب العصابات**. وقد ذهب المترجم في مقدمته إلى أنّ الظروف في إيران كانت تشبه ظروف كوبا قبل الثورة، وأنّ ثمة دروساً مهمّة يمكن للإيرانيين تعلّمها من الحركة الكوبية المناهضة للإمبريالية. قيل إنّ علي شريعتي هو من ترجم هذه السلسلة<sup>(1)</sup>، بيد أنّه لا يوجد أساس يدعم هذا القول، خصوصاً وأنّ الاسم المستخدم (همون) كان اسماً مستعاراً لعلي شاكري<sup>(2)</sup>. تصادفت هذه الدعوة غير المسبوقة إلى النضال المسلّح في الصحيفة الرسمية لـ«الجبهة الوطنية» في الخارج مع مؤتمر الجبهة في طهران الذي أكّد شعاره بإنشاء حكومة قانونية في إيران. مرّ إخراج الصحيفة بتغيّرات كبيرة بعد العدد السادس، وبدلاً من استخدام العناوين المنضّدة أو شبه المنضّدة ظهرت فجأة عناوين مكتوبة بخط اليد (معظمها بخط يد شريعتي) على الصفحة الأولى وبقية الصفحات. كما قدّم شريعتي منذ العدد السابع عموده المسمّى «أحداث وتصوّرات»، والذي غدا عموداً مثيراً للجدل. في العدد الحادي عشر أدخل شريعتي عمود رسائل سمّاه «نيش ها ونوش ها» الذي يمكن ترجمته إلى «السمّ والعسل» أو «الرضا والسخط». في هذا العدد كان شريعتي ينشر آراء

(1) نهضت آزادی ایران، یادنامه شهید جاوید علی شریعتی، ص 31.

(2) مقابلة مع علي شاكري في باريس، 1995م.

القرّاء وتعقيباتهم ثم يردّ عليها. وقد ظهر العمودان بضع مرات بعد رحيل شريعتي من الصحيفة، ثم اختفيا إلى الأبد.

فضلاً عن الهجوم على الحكومة الإيرانية، حاول شريعتي أن يتناول بعض القضايا المهمة التي كانت الإجابة عنها تشكّل مكوّنات أيديولوجيا. ففي محاولة منه لتهيئة المناخ لخطابه توجّه في أول مقال من عموده «أحداث وتصورات» إلى قرائه المقيمين في أوروبا فترة طويلة طالباً منهم الانخراط في عملية «تنظيف الذات»<sup>(1)</sup>. ذهب شريعتي إلى أنّ المعلومات المتداولة في أوروبا حول حركات التحرر والقومية كانت ملوّثة بمصالح أعوان «الرأسمالية والشيوعية والصهيونية والفاشية». كما هاجم الشيوعيين في دول مثل مصر والعراق والجزائر وإيران بوصفهم أدوات في أيدي الاتحاد السوفييتي وليسوا بالضرورة ماركسيين، وقال إنّ الإمبريالية الغربية عدوّ أساسي واضح محدّد في حين أنّ الشيوعيين المختبئين خلف قناع الاشتراكية يشكّلون عائقاً أكبر أمام التحرّر. وحين وصف شريعتي جوزف ستالين بأنه «قاتل» فقد عبّر عن القلق الذي اعترى جميع القوميين غير المنحازين في عصره. كتب شريعتي يقول: «بالنسبة إلى الشيوعيين فإنّ آلاف الشباب المجرّبين الذين واجهوا القوات السوفييتية بشجاعة وضحوا بحياتهم هم مجرد خدم تابعين للأميركان، وبالنسبة إلى الغرب فإنّ الأبطال الكبار للعالم الجديد مثل محمد مصدّق وجواهر لال نهرو وجمال عبدالناصر وأحمد بن بلة وفيدل كاسترو ليسوا سوى شيوعيين». وخلص شريعتي إلى أنّ شعوب العالم الثالث ظلت مجهولة تماماً لبقية العالم، لكنّها للأسف سمعت بعضها عن بعض عبر آخرين كانوا إما أعداء وإما غرباء ليست بينهم لغة مشتركة<sup>(2)</sup>.

(1) ايران آزاد، فروردين 1342.

(2) نفسه.

ردًا على ذلك خصّصت صحيفة مردم الصادرة عن حزب توده صفحتها الرابعة بأكملها لانتقاد مقال شريعتي، وذهب (سپهر) في مقاله «المنهج المدمر لا الخاطئ فحسب» إلى أنّ ما فعله (شمع) في صحيفة ايران آزاد من دق إسفين بين القوى القومية والشيوعية كان تكتيكيًا معروفًا تمارسه وزارة الخارجية الأميركية، واتهم كاتب المقال بزرع الشقاق لمصلحة الاستعمار في حين مقاله «يقدم خدمةً للإمبريالية والشاه، ويُهين الثوار الإيرانيين»<sup>(1)</sup>.

في مقال آخر عنوانه «السهم الذي ارتدّ» يجادل شريعتي في أنّ محاولة الحكومة كسب الفلاحين عبر الإصلاح الزراعي كانت تفضي إلى نتائج عكسية، إذ اضطرت الحكومة إلى التباطؤ في الأمر ما أثار غضب الفلاحين. يقول شريعتي إنّ «نصف الفلاحين الإيرانيين يعيشون الآن بنظام محاصة المحاصيل القديم نفسه، والنصف الآخر مجبورون على أن يدفعوا أجرًا لقاء الأرض التي كانت لهم أصلًا قبل أن يصادرها الإقطاعيون مثل [محمد رضا] شاه و[أسد الله] علم<sup>(\*)</sup> أثناء سنوات الدكتاتورية في إيران»<sup>(2)</sup>. هكذا راح شريعتي يدعو الفلاحين إلى أن يرفضوا تقديم حصة من إنتاجهم إلى الملاك فحضمهم على التمرد وفقًا لنظرته إلى ملكية الأراضي. وبالارتكاز على المبدأ الإسلامي الذي يقول بأنّ «المحصول لمن أنتجه وإن استولى على الأرض»، رفض

(1) مردم، المجلد الخامس، العدد 60، 1 خرداد 1342 (22 أيار/مايو 1963م).  
 (\*) أسد الله علم (1919 - 1978م): سياسي إيراني تولّى رئاسة الوزراء في عهد محمد رضا شاه من 1962 إلى 1964م، ثم أصبح وزيرًا للبلاط الملكي حتى عام 1977م. ولقربه من الشاه استطاع أن يكتب يوميات مهمّة نشرها لاحقًا وصدرت ترجمة عربية لها. انظر: علم، أسد الله. الشاه وأنا: المذكرات السرية لوزير البلاط الإيراني أسد علم. ت: مجموعة مترجمين. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2011م. (المترجم).

(2) ايران آزاد، العدد 9، خرداد 1342.

شريعتي أي تبرير إسلامي يُجبر الفلاحين على دفع أجر، وخلص إلى أنّ الأرض التي عملوا فيها عبر أجيال أصبحت من حقهم.

شهدت إيران في حزيران/يونيو 1963م انتفاضة دموية برز فيها الخميني رمزًا للمعارضة، وتركت هذه الانتفاضة انطباعًا قويًا لدى شريعتي. فبالنسبة إلى جميع من كان يؤمن بإسقاط الحكومة عبر تحرك شعبي، كانت الانتفاضة حدثًا ضخمًا، فقد اهتزت سلطة الشاه من أسسها، وكان شريعتي سعيدًا بوعي الناس حين سمع أنّ من بين الشعارات التي كانوا يطلقونها في أيام الانتفاضة «مصدق زعيمنا الوطني، والخميني زعيمنا الديني»<sup>(1)</sup>. وبالأخذ في الاعتبار إيمان شريعتي بالتراث الإسلامي الإيراني فإنه لم تخالجه أية ريبة من الإدماج بين منزلة مصدق كقائد قومي للحركة مع منزلة الخميني كقائد ديني. هكذا كتب شريعتي افتتاحية مشحونة للغاية يشيد فيها بشجاعة جميع من قطع أجسادهم رصاص الجلاوزة حين هتفوا «الموت للشاه»<sup>(2)</sup>. في هذه الافتتاحية ذهب شريعتي إلى أنه «رغم وضوح المشاعر والأفكار الثورية بين الناس... إلا أنّ الحركة فشلت في الوصول إلى هدفها لأنها من دون قيادة مركزية، بيد أنه سيكون لنتائجها أثر أكيد في تاريخ الحركة الوطنية في إيران». كما كرّر شريعتي ما كتبه إلى اللجنة التنفيذية لـ«الجبهة الوطنية» قبل خمسة أشهر فقال: «نعم، لقد حانت نهاية النضال السلمي، ولكي نضمن حيوية الثورة وندافع عن شعاراتنا القومية التي أهمّها إسقاط محمد رضا شاه، فعلينا من الآن أن نردّ على طوفان الحديد والنار بلغة البنادق وقوة الحرب».

(1) مقابلة مع علوي في مشهد، 1995م.

(2) إيران آزاد، العدد 10، تير 1342، يونيو 1963م. جميع الإحالات في هذه الفقرة للمقال نفسه والعدد نفسه.



أما العنوان الذي اختاره شريعتي للافتتاحية فكان «مصدّق القائد الوطني، والخميني القائد الديني»<sup>(1)</sup>، بيد أنّ اللجنة التنفيذية للجبهة رفضت هذا العنوان معلّلة ذلك بأنّ مصدّق هو القائد الوحيد للحركة الوطنية<sup>(2)</sup>. في عدد حزيران/يونيو 1963م من صحيفة ايران آزاد نُشر لشريعتي مقال عنوانه «...!» بالخَطّ العريض، ولقد أزعجه أن يُحذف عنوانه واشتكى لاحقًا من إجراء تغييرات في المقال دون علمه<sup>(3)</sup>، ويبدو أنّ زعم شريعتي صحيح على الأرجح لأنّ اسم الخميني لم يظهر ولا مرة واحدة في المقال. في أثناء ذلك كان شريعتي يتعرض لضغط مستمر من زملائه في أسرة التحرير، فقد شكّكوا في ولائه لـ«الجبهة الوطنية» بسبب ميوله الدينية وتعاطفه مع «حركة حرية إيران».

زادت مقروئية الصحيفة وشعبيتها ازديادًا كبيرًا، بيد أنّ الضغوطات المتراكمة أدت في النهاية إلى استقالة شريعتي التي علّلها بأنّ «هناك أشخاص يعبثون بالافتتاحية وبعض المقالات دون علمي»<sup>(4)</sup>. كما كتب في رسالة إلى أحد أصدقائه يقول: «لم يعد تعاوني معهم أمرًا منطقيًا معقولًا، إذ إنّنا إن لم نواجه أخطاءنا بصرامة سنخسر كرامتنا ولن يستمع إلينا أحد. كما أنه من اللازم أن يوضع حدّ لإساءة التصرف»<sup>(5)</sup>. صرف شريعتي قدرًا كبيرًا من طاقته وإخلاصه في صحيفة ايران آزاد، فتركها وهو يحمل شعورًا بالفخر على إنجازهِ ومشاعر غير حميدة تجاه بعض زملائه. وللمفارقة فإنّ المشروع رغم نجاحه إلا أنّ

(1) مقابلة مع علي شاكري في باريس، 1993م؛ مقابلة مع حسن ماسالي في باريس، 1993م.

(2) مقابلة مع علي شاكري في باريس، 1993م.

(3) مقابلة مع حسن ماسالي في باريس، 1993م.

(4) نهضت آزادی ايران، يادنامه شهيد جاويد علی شريعتی، ص 28.

(5) نفسه.

شريعتي ظل محاصرًا بمماحكات شخصانية وغيره أنانية حسب رأيه . لذلك انتقد جميع أطراف المشهد السياسي داخل الجبهة وخارجها ممن شعر بأن مصالح أطيافهم كانت أساس «مماحكاتهم وحماقاتهم وأنانياتهم وعجرفاتهم»<sup>(1)</sup> . ورغم أن شريعتي استقال من منصبه كمحرر للصحيفة في تموز/ يوليو إلا أن آخر مقال له في عمود «حوادث وتصورات» ظهر في عدد آب/ أغسطس 1963م .

### مؤتمر لوزان

بعد التحالف الدولي للطلاب الذي سبّب الانقسام في باريس حاول ممثلو القوى السياسية إظهار شكل من التضامن غير المسبوق في لوزان بسويسرا . جهّزت القوى السياسية أرضية جيدة لـ «مؤتمر وحدة» ، ما أفضى إلى نجاح هذا المؤتمر الثاني . وقد أضاف وجود طالبين اثنين يمثلان جامعة طهران (جزائري ومحمد توّسلي) إلى حسّ التضامن في المؤتمر ، كما أنّ واحداً من هذين الطالبين هو الذي أطلق هتاف «الوحدة والنضال والنصر» الذي أصبح شعار الحركة الطلابية . أما اللجنة الرسمية التي تمثّل طلاب باريس فكانت تتألف من پرويز أمين وآذري وأصغري<sup>(2)</sup> ، وقد صحبهم پرويز ورجاوند وعلي شريعتي ومحمود صور إسرافيل وپوران شريعتي وتاجي راستين .

افتتح المؤتمر أعماله في عصر 31 كانون الأول/ ديسمبر 1962م في «بيت الشعب Maison du Peuple» ، بحضور ستين طالباً ممثلاً وحوالي عشرين مستشاراً وقرابة مائة ضيف<sup>(3)</sup> . ولا يكاد يتذكر أحد

(1) نفسه .

(2) مقابلة مع پرويز ورجاوند في طهران ، 1995م .

(3) شوكت ، تاريخ بيست ساله گنفراسيون جهاني محصلين ودانشجویان ایراني (اتحاديه ملی) ، ج2 ، ص 37 .

أن شريعتي حضر المؤتمر، إلا من صاحبه أو عمل معه في المؤتمر، ناهيك أنّ شريعتي لم يحضر في قاعة المؤتمرات الرئيسة إلا دقائق معدودة، ولم يلق كلمات أو يشارك في أنشطة المؤتمر من تعارف أو تسييس وما إلى ذلك. كان شريعتي يقضي وقته في القبو يكتب ويُعيد الكتابة، فلم ير نور النهار قط خلال إقامته في لوزان. وثمة إجماع على أنّ عددًا من البيانات والقرارات والرسائل الرسمية التي بعثها المؤتمر إلى النخب السياسية كانت من كتابته<sup>(1)</sup>. وقد ذكر شريعتي لاحقًا أنه مع ذلك وجد بعض الوقت ليجلس في مقهى يدخن سجائره ويشرب قهوته محدقًا إلى البحيرة ومستغرقًا في أفكار رومنسية.

ويذكرُ علي شاكري (الطالب الذي كان يمثل لوزان وبتّراس اللجنة المضيفة) أنّ الرسالة الشهيرة التي أرسلها المؤتمر إلى محمد مصدّق لم يكتبها سوى شريعتي<sup>(2)</sup>. ومن بين الوثائق التي يُقال إنّ شريعتي كتبها أيضًا القرارُ النهائي للمؤتمر الثاني، ورسالة المؤتمر إلى الطلاب في إيران، ورسالة المؤتمر إلى اتحاد الطلاب الجزائريين. ووفقًا لعلّي شاكري فإنّ الرسائل والوثائق المكتوبة التي أصدرها المؤتمر كانت غالبًا من كتابة حميد عنایت وعلي شريعتي. أما الرسالة إلى مصدّق بتاريخ 3 كانون الثاني/يناير 1963م فتبدأ بإعلان عهد بين «جيل يناضل من أجل الحرية وحامل الراية [أي مصدّق] الذي بدأ هذه المعركة المقدّسة في بلادنا المكبّلة»<sup>(3)</sup>. وتنتهي الرسالة بالتأكيد أنّ «الأيادي الشابة الموضوعة اليوم بين

(1) مقابلة مع علي شاكري في باريس، 1993م. مقابلة مع هراتي في طهران، 1995م. مقابلة مع پرويز أمين في طهران، 1995م. مقابلة مع ترابعلّي براتعلّي في طهران، 1993م.

(2) مقابلة مع علي شاكري في باريس، 1993م.

(3) زوّدي حسن ماسالي مشكورًا نسخة من الرسالة.

أياديكم القوية كدليل على عهدنا ستغيّر مجرى التاريخ في بلادنا»<sup>(1)</sup>. وقد ردّ محمد مصدّق على هذه الرسالة يقول: «لقد أثارت هذه الرسالة الشجيرة مشاعري وأربكتني كثيراً... وإنّ أثرها في القارئ لدليل على سلامة ما يقوله كاتبها»<sup>(2)</sup>.

على أنّ إسهام شريعتي في المؤتمر لم ينحصر في الكتابة، إذ يُقال إنّ پرويز ورجاوند وشريعتي أدّيا دوراً مهماً في المفاوضات السياسية التي كانت تُدار خلف الكواليس<sup>(3)</sup>. فالمواقف التي اتّخذت والقرارات التي صدرت عن اللجنة التنفيذية حول قضايا مهمّة مثل الانضمام إلى تنظيم طلابي دولي (كان مثار جدل في المؤتمر)، يُقال إنها تمّت بالتشاور مع ورجاوند وشريعتي<sup>(4)</sup>. فضلاً عن ذلك فقد حضر شريعتي اجتماعات لجنة العلاقات الدولية للتحالف<sup>(5)</sup>، التي كان من بين أهمّ قضاياها تحديد موقف التحالف من النزاع الحدودي بين الصين والهند. ولما كان شريعتي يعتبر غاندي ونهرو بمثابة مصدّق الهندي ويؤمن تماماً بعدم انحياز الهند فقد كان له رأي قويّ في هذه القضية، بعد أن دان عدوان الصين على الهند في مقال له في صحيفة ايران آزاد<sup>(6)</sup>. لذلك صاغ شريعتي قراراً قدّمه إلى اللجنة بإدانة الصين، بيد أنّ الطلاب المناصرين لحزب توده بقيادة پرويز نيكخواه عارضوا هذا القرار وحاولوا منع صدوره. وبعد مجادلات طويلة تبنّى

(1) نفسه.

(2) زوّدي حسن ماسالي مشكوراً نسخة من هذه الرسالة المؤرخة 19 خرداد 1342 وموقعة من مصدق.

(3) مقابلة مع پرويز ورجاوند في طهران، 1995م.

(4) نفسه.

(5) مقابلة مع حسن ماسالي في باريس، 1993م. والمعلومات الواردة حوال هذه الأحداث في لجنة العلاقات الدولية للتحالف مبنية على ذكريات ماسالي.

(6) ايران آزاد، العدد 3، 20 ديسمبر 1962م.

المؤتمر قرار شريعتي وظهر كبنود سابع في تقرير لجنة العلاقات الدولية<sup>(1)</sup>.

بعد عودة شريعتي من لوزان كتب تقريراً مطوّلاً حول المؤتمر وأنشطة لجانته وإعلاناته ورسائله في صحيفة ايران آزاد<sup>(2)</sup>، وفي نهاية المقال هنا جميع الطلاب داخل إيران وخارجها على نجاح المؤتمر. كانت هذه المشاركة الأخيرة لشريعتي في مؤتمر لتحالف الطلاب الإيرانيين، وقد رفض حضور المؤتمر التالي في لندن (31 كانون الأول/ديسمبر 1963م - 3 كانون الثاني/يناير 1964م) رغم وجوده في باريس. كما أنه بعد خلافه مع أسرة تحرير ايران آزاد غضب ورفض حضور مؤتمر «الجبهة الوطنية» في 15 آب/أغسطس 1963م في ماينتس بألمانيا. كتب لاحقاً يشرح قراره هذا فقال: «كانت أعصابي لا تتحمل هذه المماحكات الطفولية، وقد نشأت ضعيفاً في هذا الأمر. ولعلّ قراري عدم حضور المؤتمر والتخلي عن مسؤولياتي في ايران آزاد لا يصب في مصلحتنا، لكن الأمر ليس مجرد قضية وفاق وإنما قضية تحمّل وقوة نفسية وعصبية»<sup>(3)</sup>. ومن الخطأ الافتراض أنّ شريعتي أراد تخليص نفسه من واجباته السياسية كي يركّز على دراسته، ذلك أنه بحلول آب/أغسطس 1963م كان قد سلّم أطروحته للدكتوراه وحصل على الدرجة.

(1) ايران آزاد، العدد 4، 20 يناير 1963م.

(2) نفسه.

(3) نهضت آزادی ايران، يادنامه شهيد جاويد علي شريعتي، ص 29.

## الفصل التاسع

### الدراسة في باريس

«إحدى أروع الفترات في حياتي التي لا  
يمكنني أن أنساها»

انصبّت اهتماماتُ شريعتي التعليمية في باريس على طريقتين مختلفتين تماماً في التفكير، لهما منهجان مختلفان يفضيان إلى نتائج مختلفة. وقد فُرض عليه هذا الوضع لغياب المرونة الإدارية في مكتب الإشراف الطلابي في السفارة الإيرانية. كان شريعتي قد أسرّ لجلال الدين فارسي خلال سنته الأولى في كلية الآداب في مشهد (1955م) أنه لا يريد أن يكون معلّمًا في مدرسة كآبيه<sup>(1)</sup>، بل يتطلّع إلى التدريس الجامعي، ولذلك كان عليه أن يحصل على شهادة الدكتوراه. وكان يُمكن الجمع بين المنطق والشغف لو أنه سُمح له بدراسة علم الاجتماع بدلاً من الأدب، لكنهم رفضوا طلبه، ولذلك أصبح شريعتي يتعامل مع برنامج الدكتوراه في الأدب كمتطلب وظيفي ميكانيكي. لكنه في الجهة الأخرى خلق لنفسه برنامجًا أكاديميًا يتلاءم مع اهتماماته، إذ لم يكن بحاجة إلى التسجيل في المقررات بل يستطيع حضور المقررات التي يريدتها كمستمع.

(1) فارسي، زواياى تاريخ، ص153.

## تعليم كلاسيكي

كان مسارُ شريعتي نحو درجة الدكتوراه واضحًا، ففي ذلك الوقت كان يمكن للطلاب الأجانب إما أن يسجلوا في برنامج دكتوراه الدولة (مفروض على الطلاب الفرنسيين) وإما الالتحاق ببرنامج الدكتوراه الجامعية، وهو مفتوح للطلاب الأجانب فقط. ومن الواضح أنّ دكتوراه الدولة كانت تتطلب أطروحةً أكبر حجمًا وأشدّ صرامة، وكان الحصول عليها أصعب. وقد تركت الحكومة الإيرانية للطلاب حرية الاختيار بين البرنامجين على أن تكون لخريجي البرنامجين المعاملة نفسها في إيران. ولما كان شريعتي يبحث عن السبيل الأيسر للحصول على شهادة الدكتوراه في الأدب فقد قرر الالتحاق ببرنامج الدكتوراه الجامعية.

هكذا ذهب شريعتي ليسجل في البرنامج بعد عودته من إيران في نهاية صيف 1960م، فبحث عن مدير البحث في مجال اللغة الفارسية وآدابها، وتحدّث إلى البروفيسور غلبير لازار<sup>(\*)</sup> وطلب منه اقتراح مشروع بحثي يمكن أن يؤدي إلى أطروحة دكتوراه<sup>(1)</sup>. كان لازار قد اطلع على نص بالفارسية في المكتبة الوطنية في باريس يُسمى «فضائل بلخ» لصفّي الدين البلخي، فاقترح على شريعتي أن يعمل على تحقيق النصّ والتعليق عليه وترجمته إلى الفرنسية<sup>(2)</sup>، وقد كان هذا النوع من المشاريع البحثية معروفًا في أطروحات الدكتوراه الفرنسية، وما يزال كذلك حتى اليوم. بدأ شريعتي في العمل على

(\*) **غلبير لازار** (Gilbert Lazard) (1920م -): لغويّ فرنسي متخصص في الدراسات الإيرانية. (المترجم).

(1) مقابلة مع غلبير لازار في باريس، 1993م.

(2) نفسه.

أطروحته، لكنها وفقاً لذكريات لازار لم تُثر اهتمامه، على عكس زوجته پوران التي كانت مهتمة للغاية بأطروحته حول ديوان **كلستان** لسعدي الشيرازي<sup>(1)</sup>. وفي تقارير الإنجاز التي كان يرسلها شريعتي إلى مشرفه لازار اكتشف هذا الأخير حقيقةً غير مريحة؛ فما كان يثير اهتمام لازار لم يثر اهتمام شريعتي، وما كان يثير اهتمام شريعتي لم يثر اهتمام لازار<sup>(2)</sup>. ووفقاً للازار فقد كان شريعتي يمتلك معرفة بسيطة باللغة الفرنسية تؤهله للعمل بها والقراءة والكتابة والتحدث، لكنه «ربما لم يكن متميزاً فيها»<sup>(3)</sup>.

في حزيران/يونيو 1963م، أي قبل حوالي سنة من ذهاب شريعتي إلى إيران وخلافاته مع **ايران آزاد\***، سلّم مائة وخمس عشرة صفحة مطبوعة من النصّ المترجم مع المراجع والملاحظات، بالإضافة إلى مائة وثلاث عشرة صفحة من النصّ الفارسي المنقّح، مشفوعةً بمقدمة من تسع صفحات ذهب فيها شريعتي إلى أنّ النصّ يسلّط الضوء على الحياة المادية والثقافية لبلخ عبر سيرة علمائها. كما أشار إلى أنّ السير كانت مكتوبة من وجهة نظر دينية (حنفية)، وأنّ النصّ كُتب في فترة كان الإسلام فيها قد رسّخ قوّته الاجتماعية والروحية<sup>(4)</sup>. يقول لازار إنّ «الأطروحة لم تكن ممتازة من حيث الجودة، ولكن في تلك الأيام كانت المعايير مختلفة»<sup>(5)</sup>. في الحادي

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

(\*) راجع الفصل الثامن لمزيد من المعلومات. (المترجم).

(4) Library of the University of Paris, Panthéon. These de Doctorat d'Universite.

Par: Mazinani - Shari'ati, Ali. Ref: W Univ. 1963, 33. وجميع الإحالات إلى

أطروحة شريعتي من هذا المصدر.

(5) مقابلة مع غلبير لازار في باريس، 1993م.



والعشرين من حزيران/يونيو 1963م أجاز باحثان محكّمان أطروحة شريعتي بدرجة «مقبول»، وهي أقل درجة لإجازة الأطروحات<sup>(1)</sup>.

كتب شريعتي أطروحته في كلية العلوم الإنسانية في جامعة السوربون، وكان من الطبيعي أن تصدر الأطروحة عن الكلية نفسها، غير أنّ شهادة شريعتي الرسمية (مثلها مثل جميع الشهادات الصادرة آنذاك) لا تحمل اسم برنامج محدد يُكتب تحته عنوان الأطروحة أو المجال الذي كُتبت فيه، ولكن جاء فيها العنوان العريض **دكتوراه جامعة باريس** وتحته بخط اليد «تاريخ الإسلام في القرون الوسطى»، ثم «كُتب الفضائل الفارسية». يبدو للقارئ إذاً أنّ المجال الذي درسه شريعتي هو تاريخ الإسلام في القرون الوسطى، ربما لأنّ كتاب **فضائل بلخ** كان وثيقة تاريخية عن الحياة في بلخ في القرون الوسطى.

هكذا ابتسم الحظّ أو أراد القدر الإلهي أن ينقذ شريعتي؛ فقد كان يعرف أنّ القانون الجديد في إيران لا يسمح لحاملي الدكتوراه في الأدب الفارسي من جامعة أجنبية بالتدريس في جامعة إيرانية، والآن حصل على وثيقة رسمية تفيد بأنّ مجال دراسته أو موضوع أطروحته يتعلق بتاريخ الإسلام في القرون الوسطى. وحين سألتُ البروفيسور لازار عن موضوع أطروحة شريعتي لم يزد على القول بأنّ خطوط التمييز في تلك الفترة لم تكن واضحة، فلا يستطيع القول بأنها أطروحة في التاريخ أو علم الاجتماع، لكنها ربما تكون في الدراسات الإسلامية أو الشرقية<sup>(2)</sup>. وفي 12 آذار/مارس 1964م صادقت الملحقية الثقافية للسفارة الإيرانية على شهادة شريعتي واعتبرتها معادلة

(1) تفضّلت سارة شريعتي بإعطائي نسخة من شهادة الدكتوراه الرسمية، رقم A.634 الصادرة عن جامعة باريس. وجميع الإحالات إلى الشهادة مبنية على هذه الوثيقة.

(2) مقابلة مع غلبير لازار في باريس، 1993م.

لدكتوراه جامعية في الأدب، وليس في الأدب الفارسي<sup>(1)</sup>. وتجدُر الإشارة هنا إلى أنّ السفارة اضْطُرت إلى تحديد مجال «الأدب»، لأنّ القانون كان يقضي بأنّ الطالب الذي يحمل شهادة البكالوريوس في الأدب مُلزم بدراسة الأدب في الدراسات العليا. كانت هذه إذاً معضلة «كاتش 22»<sup>(\*)</sup> التي واجهها شريعتي، لكنه كان متيقناً من قدرته على إقناع المسؤولين في إيران بأنّ شهادته في التاريخ وليست في الأدب، وذلك بفضل الإشارة المكتوبة على شهادته.

### النبع الحقيقي للمعرفة

بالنسبة إلى شخص يريد أن يلاحظ ويتأمل ويتعلم ويناقش، كانت باريس في الستينيات مركزاً فكرياً يشهد عددًا من الجدالات الكبرى في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية. ولم تكن باريس مدينة النقاش والجدال خلف الأبواب المغلقة في مراكز نخبوية، بل مسرحًا عامًّا لتبادل الأفكار. ثمة مقاهي باريسية في مونپارناس وسان جيرمان تشهد نشاطًا صاخبًا حين تحضر فيها شخصيات عالمية رفيعة من أدباء وشعراء وفنانين وفلاسفة وعلماء اجتماع، يحتشدون في الطاولات ويقرؤون أعمالهم ويقدمون أفكارهم ويتجادلون فيها. وكان يمكن لأي شخص مهتمّ أن ينضمّ للنقاش مستمعًا ومشاركًا. أما الطرح المنظم الرسمي وربما الأكثر منهجية فيمكن إيجاده في قاعات الجامعة المفتوحة لمن يشاء، حيث كان نجوم الوسط الأكاديمي في باريس

(1) تفضّلت سارة شريعتي مشكورة بإعطائي نسخة من شهادة التصديق رقم 2725 من السفارة الإيرانية.

(\*) «كاتش 22 Catch»: رواية أميركية شهيرة من تأليف جوزف هيلر تُعدّ من أهمّ الأعمال الأدبية في القرن العشرين. وقد دخلت عبارة «كاتش 22» المعجم الإنجليزي منذ عقود، ويُقصد بها المعضلة التي لها حلّ لكنّه غير ممكن بسبب في المشكلة نفسها. (المترجم).

يحاضرون. لذلك كانت باريس بالنسبة إلى من يسعى للمعرفة جامعة حرة حقيقية، مركزًا للتنوير الفكري والنقد واليقظة الاجتماعية. أولئك الذين شربوا من نبع المعرفة هذا لم يبالوا بالتخلي عن الثواب «البرجوازي» الذي تحمله الشهادة الأكاديمية الرسمية.

كانت باريس مدينة الأفلام والعروض المسرحية والمجلات والصحف الثقافية، كما كانت أيضًا ميدانًا لتبادل الأفكار بين الناس على اختلاف ثقافتهم، وبين المثقفين على اختلاف قناعاتهم. في مطعم «مُسلمان» في الجامعة تعلّم شريعتي من زملائه الطلاب الأفارقة أشياء كثيرة ومختلفة جدًا عن الظروف الاجتماعية - السياسية في الجزائر والمغرب وتونس والكونغو، لكنها لم تكن أقل إدهاشًا من كلمات جان بول سارتر أو سيمون دو بوفوار في مقهى كوپول أو سِلكت. كانت معجزة باريس في تلك الأيام هي أنه يمكن في بعض الأحيان لأشخاص مختلفين أن يجدوا حاجاتهم الفكرية في مكان غير متوقع في المدينة. ففي عام 1962م مثلاً حضر شريعتي محاضرة لسارتر حول كتاب فرانز فانون **معدّبو الأرض** في مطعم مُسلمان الواقع في شارع سينت ميشيل<sup>(1)</sup>.

كان شريعتي وأصدقاؤه الإيرانيون (هراتي وأصغري ومظفري وتوسلي وصور إسرافيل وعلوي) يجتمعون لوجبة غداء لا تكلف أكثر من فرنك فرنسي واحد، ثم يتناولون القهوة في مقهى قرب حدائق لوكسمبرگ وهم يتحدثون ويتبادلون الأفكار حول آخر الأخبار السياسية في إيران<sup>(2)</sup>. كان بعضهم يتحدث والبعض الآخر يقرأ ما يجب عليه قراءته قبل المحاضرات في الساعة الثانية والنصف. أما

(1) شريعتي، مجموعه آثار 4، ص 136.

(2) مقابلة مع علوي في مشهد، 1995م.

شريعتي فكان يدخن سجائره الرويال بلا توقف وهو يقرأ صحيفة اللوموند كعادته. كان شريعتي قارئاً نهماً لهذه الصحيفة، وبتقليب بعض الأعداد التي كانت تصدر آنذاك يمكن تخيل قدر المعرفة المتحصلة من قراءتها.

تعرف شريعتي خلال إقامته في باريس إلى العديد من الأشخاص الذين أثروا في نظرتهم إلى الحياة والعالم، من مناضلين وفلاسفة وأكاديميين وفنانين وشعراء وموسيقين، بل حتى أصحاب المحلات. كان يحضر محاضراتهم ويقرأ أعمالهم ويتأمل فنههم ويستمتع إلى موسيقاهم، وفي بعض الأحيان يناقشهم ويتشرب أفكارهم وآراءهم. ولقد دفعته بعض الظروف أحياناً إلى مواقف قلما نسيها، فمثلاً في 14 شباط/فبراير 1961م احتشد طلاب من جميع الأعراق (أغلبهم أفارقة) في زاوية شمالية من ساحة النجمة، ثم تجمّعوا أمام السفارة البلجيكية احتجاجاً على قتل باتريس لومومبا<sup>(\*)</sup>. كان شريعتي من بين أولئك المحتشدين من مختلف الجنسيات، وقد كتب لاحقاً أنه في ذلك اليوم أدرك أنّ «الأمّة هي مجموع البشر الذين يجمعهم وجعٌ

(\*) باتريس لومومبا (1925 - 1961م): مناضل وزعيم قوميّ إبان الاستعمار البلجيكي للكونغو، أصبح أول رئيس وزراء لجمهورية الكونغو الديمقراطية عام 1960م بعد استقلالها. وفي عهده أعلنت مقاطعة كاتانغا الانفصال عن الكونغو، فحاول لومومبا الاستعانة بالاتحاد السوفيتي لمواجهة التمرد في كاتانغا، مما أثار حفيظة رئيس الكونغو جوزف كاسافوبو وبلجيكا والقوى الغربية، فأصدر رئيس الجمهورية قراراً بعزله لكنّ لومومبا لم يعترف بالقرار، وفي 14 أيلول/سبتمبر 1960م قام العقيد جوزف موبوتو بانقلاب أطاح لومومبا، ووُضع لومومبا تحت الإقامة الجبرية بحماية الأمم المتحدة، لكنه سعى للهرب إلى ستانليفيل حيث أنصاره، فألقت قوات كاسافوبو القبض عليه في الثاني من كانون الأول/ديسمبر 1961م وسلّمته إلى حكومة كاتانغا التي أعدمته. وقد قدّمت الحكومة البلجيكية عام 2002م اعتذاراً رسمياً للكونغو على لا مبالاتها وتقصيرها في الحيلولة دون اغتيال لومومبا. (المترجم).

مشترك»<sup>(1)</sup>. بعد أن هاجم الطلاب الغاضبون السفارة تجمعت قوات الشرطة واعتقلت عددًا غير قليل منهم. ووفقًا لرواية شريعتي فقد كان من بين من اعتقلوا، وقضى بضع ليال في مقر شرطة باريس المركزي<sup>(2)</sup>. وقد قدّم شريعتي وصفًا مفصلاً لمناقشاته في السجن مع طالب علوم سياسية تنجانيقي مسيحي اسمه گويوز، وقد تناقشا حول السياسة والدين والصراع بين الإسلام والمسيحية<sup>(3)</sup>.

ويبدو أنّ شريعتي خلال إقامته في باريس، وبالتحديد في العامين الأكاديميين 1960 - 1961 و 1963 - 1964م، حضر في محاضرات عدد من الأساتذة الذين كانوا يثيرون اهتمامه لسبب أو لآخر. وقد امتدح شريعتي معلّميه الغربيين على نحو مبالغ فيه إن لم يكن متزلفًا في مقال مثير للجدل عنوانه «أبطالي»، وهو المقال الذي استخدمه ضده أعداؤه من رجال الدين. استوعب شريعتي المعلومات الجديدة التي تلقاها وولّف عدة مفاهيم وأفكار، بيد أنّ هناك خمس شخصيات تركت أعمالهم وأفكارهم انطباعًا عميقًا لديه: لوي ماسينيون، وجورج گورفتش، وجاك بيرك، وفرانز فانون، وجان پول سارتر، وكلّ واحد منهم أدهشه بدرجة مختلفة ولأسباب مختلفة.

## ماسينيون

يُقال إنّ شريعتي عمل مساعد باحث للعالم الفرنسي الكاثوليكي المتخصص في الإسلاميات لوي ماسينيون بين عامي 1960م

(1) شريعتي، مجموعه آثار 35، الجزء 1، ص 317.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 35، الجزء 1، ص 316.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 33، الجزء 1، ص 329. رغم أنّ شريعتي يحيل إلى كتاب منشور في توغو بالفرنسية اسمه *Survot en prison* يتضمّن وصفًا لحواراته مع گويوز، إلا أنّ الكتاب واسم الشخصية قد يكونان من نسج الخيال.

و1962م<sup>(1)</sup>. كان ماسينيون يعمل خلال السنوات الأخيرة من حياته على كتابة سيرة لفاطمة بنت النبي محمد، ويقول شريعتي إنه تعاون مع ماسينيون في هذا المشروع إذ كان مسؤولاً عن جمع وقراءة وترجمة النصوص المكتوبة بالفارسية عن حياة فاطمة<sup>(2)</sup>. في عام 1972م في إيران، في الجملة الافتتاحية لمحاضراته الطويلة الشاعرية عن حياة فاطمة وشخصيتها، عبّر شريعتي عن امتنانه لماسينيون وأثنى عليه قائلاً بتواضع إنّ محاضراته ليست سوى تقرير عن عمل ماسينيون ونتائجه<sup>(3)</sup>. وقد نُشرت هذه المحاضرة الشهيرة التي امتدح شريعتي فيها مكانة المرأة في الإسلام لاحقاً تحت عنوان فاطمة هي فاطمة.

بين عامي 1960م و1962م نشأ لدى شريعتي نوع من الافتتان بماسينيون، والأرجح أنه زار منزل ماسينيون في شارع مسيو حيث كان يعمل ويستقبل الطلاب والأصدقاء والضيوف بعد تقاعده من مشواره الأكاديمي الحافل. يتذكّر دانييل ماسينيون (ابن لوي ماسينيون) بشيء من الصعوبة زيارات شريعتي إلى منزل والده، بل إنه ما يزال يتذكر مشهد شريعتي ووالده وهما يتناقشان حول سلمان الفارسي<sup>(4)</sup>. وبالاعتماد على اليوميات (غير المنشورة) التي كتبها لوي ماسينيون حول مواعيده وحواراته، يؤكّد ابنه وجود بعض المداخل بين عامي 1960 و1962م التي تشير إلى مكالمات هاتفية بين ماسينيون والفاضل «شرات»، وهي الطريقة التي كان والده يكتب بها اسم شريعتي بأسلوب الكتابة القصيرة السريعة<sup>(5)</sup>. أما دستريمو

(1) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 315.

(2) نفسه.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 21، ص 6 - 7.

(4) مقابلة مع دانييل ماسينيون، 1994م.

(5) نفسه.

وموسيلون اللذان كتبا سيرة حياة ماسينيون فيؤكدان أنّ شريعتي ساعد ماسينيون في أبحاثه، خصوصًا ما كتبه حول فاطمة بين عامي 1960م و1962م<sup>(1)</sup>.

وأيا ما كان مستوى التواصل بينهما فقد ترك ماسينيون أثرًا مؤكدًا في شريعتي، لدرجة أنّ شريعتي يشكر الله على لقائه إياه ويرتجف حين يتيخّل لو أنه لم يقابل ماسينيون: «لو أنني لم أراه، تُرى أي روح فقيرة وعقل بسيط ورؤية تافهة كنتُ سأحملها؟»<sup>(2)</sup>. وحين يشير شريعتي إلى لقاءهما يقول إنه «حَدَّث» ويتساءل فيما إذا كان مجرد «مصادفة»، وهي إشارة كما يبدو إلى نوع من التدخل الإلهي<sup>(3)</sup>. حين كان ماسينيون في سنّ الخامسة والعشرين، وفي أثناء رحلته إلى نهر دجلة بالعراق رأى رؤيا مضمونها أنّ تقي كسرى وهو «رجل متصوف» و«سيد يعتمر عمامة خضراء» ظهر له وقرأ أمامه «آيات من القرآن»<sup>(4)</sup>. كانت هذه هي الرؤيا التي غيّرت حياة ماسينيون تمامًا. ومثلما جذب هذا الشاب الفرنسي للاقتراب من تقي كسرى كي تتحول حياته برؤية رجل مُبارك، فقد نادى تقي كسرى شريعتي أيضًا إلى باريس كي تتحول حياته بزيارة الرجل المختار. ومثلما أنّ مسلمًا بادر وأثر في مسيحيّ وأعاد جذوة إيمانه بدينه، يبدو أنّ المسيحيّ (ماسينيون) أعاد جذوة إيمان المسلم (شريعتي) بدينه. هكذا أصبح ماسينيون المسيحيّ السالك [بالمعنى الصوفي] هو الشيخ الصالح والمرشد الروحيّ لشريعتي المسلم. صدفة كانت أو قدرًا إلهيًا؟ كلا الرجلين اعتقدا أنّ تجربتهما الاستثنائية إنما كانت إرادة الله.

(1) Destremau & Moncelon, *Massignon*, pp. 402 - 404.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 325.

(3) نفسه، ص 324.

(4) Destremau & Moncelon, *Massignon*, p. 58.

ولكي يوضّح الأهمية الروحية للقاءه بماسينيون (الذي أشار إليه أحياناً على أنه سولانج بودن<sup>(\*)</sup>) أخذ شريعتي يقارنه باللقاء بين شمس التبريزي ومولانا جلال الدين الرومي<sup>(1)</sup>، فبالنسبة إلى شريعتي كان ماسينيون «صاعقة» ضربته كما ضرب شمس مولانا الرومي<sup>(2)</sup>. هو ذا إذاً شريعتي الموحد الحقيقي ومحطّم الأيقونات يعترف بقائد روحي، تمامًا كما يفعل جميع المتصوفة، بيد أن قائده الروحي مسيحي متحمّس وليس مسلمًا. حريٌّ بالذكر أن شريعتي لم يدرك تأثير ماسينيون الصوفي والعرفاني فيه إلا بعد عودته إلى إيران، فهو قد تعرّض للصاعقة، بيد أنه لم يشعر بنتائجها إلا بعد سنين كما يبدو. يقول شريعتي في إشارة إلى مزاجه السياسي والنضالي في باريس إنه لم يكتشف ويثمن تأثير ماسينيون فيه إلا في مرحلته العرفانية<sup>(3)</sup>. ويُخبرنا شريعتي أن سولانج بودن بُعثت بعد حوالي تسع سنوات من موتها، وهي ربما التسع سنوات الفاصلة بين لقاء شريعتي ماسينيون، وتشربّه لأفكار ماسينيون العرفانية وتجربته الصوفية في وقت لاحق. كانت هذه مرحلة الحضّانة لاهتمام شريعتي بالتصوّف<sup>(\*\*)</sup>، فلا ماسينيون بُعث ولا سولانج بودن؛ إذ ليسا سوى رمزين للأفكار والرؤى العرفانية التي أوقد ماسينيون نارها في شريعتي من جديد.

يرى ماسينيون أن الأديان الإبراهيمية فروع مختلفة للمصدر

(\*) سيأتي لاحقًا في الفصل الثاني عشر ذكر سولانج بودن وما تمثله من رمزية في حياة شريعتي. (المترجم).

(1) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 330، 333، 335.

(2) نفسه، ص 336.

(3) نفسه، ص 329 - 330.

(\*\*) الحضّانة بالمعنى البيولوجي، أي الفترة الفاصلة بين الإصابة بمرض ما وتكشّف أعراضه، (المترجم).



الروحي المشترك نفسه، وقد ترك هذا المفهوم أثراً أكيداً في نظرة شريعتي إلى الدين. فبالنسبة إلى ماسينيون ليست هذه الأديان سوى أطفال للأب نفسه، إبراهيم، والمؤمنون بأي ديانة منها هم إخوة للمؤمنين بالديانتين الآخرين. كان ماسينيون مصرّاً على نظرتة إلى وحدة الأديان الإبراهيمية لدرجة أنّ البعض دانه بحبّ الإسلام وخيانة المسيحية وأوروبا. وكان شريعتي متأثراً برسالة جلال الدين الرومي نفسها، فاعتنق هذه النظرة الإبراهيمية التي تحثّ المؤمنين على التسامي فوق الفروقات الطائفية التافهة التي تفصلهم عن الأديان الأخرى، وتدعوهم إلى البحث عن العوامل المشتركة الكبرى بينهم. ومن اللافت أنّ شريعتي تعرّض في إيران للهجوم نفسه الذي تعرّض له ماسينيون بسبب هذا النظرة التوحيدية، ولكن من سدنة التدينّ الشيعي.

تأثّر شريعتي بالرحمة التي حملها ماسينيون للفقراء والمضطّدين وإيمانه بالعدالة كمبدأ ديني أساسي، ما جعله ينظر إلى الموحّدين والمؤمنين الحقيقيين بالأديان الإبراهيمية على أنهم أصحاب رسالة اجتماعية - سياسية. في عام 1971م قال شريعتي: «على المرء أن يتعرّف إلى إبراهيم كيما يفهم روح الأديان التوحيدية»<sup>(1)</sup>، ثم وصل إلى أبعد من ذلك فقال في عام 1972م: «في الحقيقة، الإسلام هو المبدأ الذي قدّمه إبراهيم، فلو نظرنا إلى الدراسات الإسلامية من هذا المنظور لوجدناها تحتوي على المسيحية واليهودية والإسلام... لذلك فالإسلام دين واحد في عدّة تمظهرات»<sup>(2)</sup>. وبعد أن أكّد وحدة الأديان الإبراهيمية فسّر شريعتي قيام إبراهيم بتحطيم الأصنام على أنه

(1) شريعتي، مجموعه آثار 29، ص 7.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 16، ص 360.

فعل إزالة لجميع أشكال الظلم والتمييز الاجتماعي - الاقتصادي؛ إذ يرى شريعتي أنّ الانعكاس الاجتماعي للتوحيد هو إنشاء وحدة بين البشر عبر اقتلاع «الفروق الطبقيّة»<sup>(1)</sup>. يشير شريعتي هنا إلى أنّ إبراهيم تلمذ على «السلطات الدينية الخدّاعة التي أقرّت الظلم والوضع الاستغلالي الطبقيّ القائم»<sup>(2)</sup>. يرى شريعتي أنّ الأديان الإبراهيمية تختلف عن غيرها في أنّ أنبياءها اختيروا من بين البسطاء، وحين أرسلهم الله أخذوا يحشدون الفقراء من أجل قضيتهم وبدؤوا الصراع ضد الأغنياء والطغاة<sup>(3)</sup>. ليس غريباً أن يضيف شريعتي هذه الإضافة إلى فكرة ماسينيون الأصلية، فقد عُرف عنه إدماج الأفكار وإعادة تفسيرها وتحويلها إلى أداة فعّالة في النشاط السياسي.

أعجب شريعتي أيضاً بشخصية ماسينيون القوية، فقد اتخذ هذا مواقف سياسية صارمة حول قضايا العدالة الاجتماعية حتى وهو في سنّ كبيرة، وناضل طويلاً ضد التمييز العنصري في بلاده، ودافع عن حرية السجناء السياسيين في المستعمرات الفرنسية. دعم ماسينيون القضية الجزائرية واعتُقل في ربيع 1960م لمشاركته في اعتصام للدفاع عن الجزائريين المعتقلين دون محاكمة. لذلك كان ماسينيون في عين شريعتي روحاً عظيمة وإنساناً كاملاً. كان فخوراً بحبه وافتتانه بماسينيون، ولم يكن يخفي ذلك، فبأكثر من طريقة كان يقول لقرائه إن ماسينيون المستشرق المسيحي كان أستاذه الروحي ودليله في مسعاه العرفاني. ومن المفارقة أنّ شريعتي الذي يعتنق الثقافة القومية الإيرانية - الإسلامية أصبح تابعاً متحمساً لشخص غربيّ، في حين كان الغربيون

(1) شريعتي، مجموعه آثار 29، ص 28.

(2) نفسه، ص 27.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 30، ص 573 - 574.

المنخرطون في مساع روحية يلجؤون إلى الشرق. يذكر أبو الحسن بني صدر<sup>(\*)</sup> أنه بُعيد وصوله إلى باريس في تشرين الثاني/نوفمبر 1963م سمع شريعتي يمتدح ماسينيون وبحثه حول فاطمة، فسأله عن هذا الباحث الذي لم يكن يعرفه، وحين علم أنه مستشرق قال: «الاستشراق ضربٌ من الدجل»، فردّ شريعتي بقوله: «هذا الشخص مختلفٌ جدًّا»<sup>(1)</sup>.

## گورفتش

وقع شريعتي تحت تأثير جورج گورفتش أستاذه في علم الاجتماع بجامعة السوربون، ولكن بطريقة مختلفة عن تأثره بماسينيون، وأصبح يحترمه كإنسان وأستاذ وعالم. من الناحية الإنسانية أُعجب شريعتي أيما إعجاب بشجاعة هذا المناضل اليهودي - الروسي المغترب والتزامه السياسي. فوفقًا لشريعتي كان گورفتش في شبابه رفيق نضال

(\*) أبو الحسن بني صدر (1933 - ) : سياسي واقتصادي إيراني كان ناشطًا سياسيًا معارضًا في الستينيات واعتقل مرتين قبل أن يسافر إلى باريس ويكمل نشاطه السياسي ويحصل على شهادة الدكتوراه من السوربون. انضم أبو الحسن بني صدر إلى الخميني في منفاه في فرنسا وعاد معه بعد إسقاط الشاه، وعينه الخميني وزيرًا للاقتصاد والمالية ثم انتُخب كأول رئيس للجمهورية الإسلامية الإيرانية عام 1980م. كانت له خلافات حادة مع رجال الدين مثل رفسنجاني وعلي خامنئي، وعلى ضوء اعتراضه على بعض السياسات وخصوصًا احتجاجه على قضية الرهائن الأميركيين غضب منه أعضاء البرلمان وطعنوا في صلاحيته لرئاسة البلاد. وبعد أن أجرى بني صدر محادثات مع منظمة «مجاهدي خلق» المناهضة للحكومة غضب منه الخميني وعزله في حزيران/يونيو 1981م وأمر باعتقاله بتهمة التآمر والخيانة، لكن بني صدر استطاع الفرار إلى فرنسا حيث تعاون مع زعيم «مجاهدي خلق» مسعود رجوي في تأسيس «المجلس الوطني للمقاومة» الهادف إلى إسقاط الخميني، وما لبث أن انسحب من هذا المجلس في 1984م. وما يزال لاجئًا في فرنسا، (المترجم، عن الموسوعة البريطانية).

(1) مقابلة مع أبي الحسن بني صدر في باريس، 1995م.

لفلاديمير لينين وليون تروتسكي، وانشقّ عن القيادة السوفييتية وفرّ إلى أوروبا بعد صعود جوزيف ستالين<sup>(\*)</sup> للسلطة، وقد خصّص الشيوعيون الفاشيون والستالينيون جائزة لمن يقبض عليه حيًّا أو ميتًا<sup>(1)</sup>. يذكرُ شريعتي اليوم الذي استلم فيه غورفثس رسالةً من «منظمة الجيش السري» يهدّدونه فيها بالموت بسبب موقفه المعادي للاستعمار في الجزائر<sup>(\*\*)</sup>. يقول شريعتي إنّ هذا الرجل العجوز قال لطلابه في قاعة المحاضرة بنبرة قويّة إنه لن يتوقف عن نضاله ضد أولئك الذين يحرّمون الجزائر من استقلالها<sup>(2)</sup>. هكذا، لم يكن غورفثس بالنسبة إلى شريعتي مجرد أستاذ مثقف واسع المعرفة، بل مناضلاً لديه حسّ بالمسؤولية ضد الظلم، وهذا المزج بين الميزتين يشكّل المثقف المثالي بالنسبة إلى شريعتي. في عام 1972م، حين تعرّض شريعتي لهجوم هائل من رجال الدين التقليديين، كتب رسالةً قوية النبرة وتكاد تكون مُهرطقة إلى والده فرّق فيها بين روح التشييع وشكله، مشيراً (على نحو استفزازي) إلى أنّ غورفثس اليهودي الشيوعي السابق الذي قضى جلّ حياته محارباً الفاشية والدكتاتورية الستالينية والاستعمار الفرنسي في الجزائر أقرب إلى روح

(\*) ليون تروتسكي (1879 - 1940م): المنظر والناشط السياسي الشيوعي الروسي، وأحد قادة الثورة البلشفية عام 1917م. جوزيف ستالين (1879 - 1953م): سياسي روسي شيوعي تقلّد منصب الأمين العام للحزب الشيوعي السوفييتي، وبعد وفاة فلاديمير لينين استطاع التخلص من منافسيه (ومنهم تروتسكي) فأصبح الحاكم الأوحده للاتحاد السوفييتي. حكم بلاده ربع قرن حكماً دكتاتورياً لكنه استطاع أن يحوِّله إلى قوة عالمية. انظر تعريف فلاديمير لينين في الفصل الرابع. (المترجم، عن الموسوعة البريطانية).

(1) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 320 - 321.

(\*\*) منظمة الجيش السري (Organisation de l'armée secrète) منظمة فرنسية متطرفة ظهرت عام 1961م وكانت تسعى بقوة السلاح وأعمال العنف إلى منع الجزائر من الحصول على استقلالها، (المترجم).

(2) شريعتي، مجموعه آثار 4، ص 249 - 250.

التشيع من آيه الله الميلاني (وهو أحد المراجع الدينين الكبار في إيران، ولم ينخرط قط في أي نضال لقضية عادلة)<sup>(1)</sup>. حين نطبّق مفهوم وحدة الأديان الإبراهيمية الذي يعتنقه شريعتي نجد أنّ مقولته معقولة للغاية؛ فاليهودي المناضل من أجل العدالة الاجتماعية والاقتصادية ليس إلا شقيقًا موحدًا لشريعتي المسلم الشيعي، في حين أنّ مرجع التقليد آية الله الميلاني الذي يقرّ الأوضاع الاستغلالية القائمة ويبرّرها لم يكن سوى عدوّ مشترك.

يدين شريعتي بالفضل في جزء كبير من تشكّله الفكري الغربيّ إلى غورفُتش، فقد حضر محاضراته بكلّ انتظام وبقظة خلال إقامته في باريس التي امتدت إلى خمس سنوات<sup>(2)</sup>، ويذكر أنّ زملاءه في الصفّ كانوا يعتبرونه تلميذًا متحمّسًا لغورفُتش بل «متخصصًا في فكر غورفُتش»، لذلك كانوا يتعمّدون إثارته بالتندّر على أستاذه<sup>(3)</sup>. فقد كان غورفُتش يتبلبل في كلامه، وكان يتحدث بلكنة روسية ثقيلة سمحت للطلاب بالتندّر عليه، أما شريعتي فكان يعتبره «عالم اجتماع عبقرية رفيع المكانة»<sup>(4)</sup>.

في محاضرات غورفُتش سمع شريعتي عن مجموعة كبيرة متنوعة من المثقفين وعلماء الاجتماع البارزين من ماركسيين وغير ماركسيين، وقد كان غورفُتش يبدأ محاضراته بتحليل بعض المفاهيم السوسيولوجية من المنظور الماركسي، ثم يقدّم المنظور غير الماركسي، لينتهي المحاضرة بنظرته الشخصية. أصدر غورفُتش عام 1966م كتابًا عنوانه **محاضرات في الدراسات الاجتماعية** يتألف من محاضرات قدّمها في

(1) شريعتي، مجموعه آثار 1، ص 13.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 320.

(3) نفسه.

(4) نفسه، ص 321.

جامعة السوربون، وبالنظر في هذا الكتاب يتبين أنّ شريعتي تلقى طرحًا عميقًا ومحدثًا لوجهات النظر والجدالات السوسولوجية في ذلك الوقت. ورغم أنّ غورثش كان يعتنق أسس المنهج السوسولوجي الذي وضعه كارل ماركس، إلا أنه لم يكتف بتعريف طلابه بماركس وإنكلز، بل عرفهم كذلك بماركسيين آخرين بدءًا من بيرنشتاين وكاوتسكي ولينين وبوخارين ولوكاتش<sup>(\*)</sup>. وفي محاضرات غورثش إنما سمع شريعتي ربما لأول مرة في حياته عن المدارس السوسولوجية المختلفة وأبرز مفكراتها، مثل فلفريدو پاريتو وماكس فيبر<sup>(\*\*)</sup> الذي أحال إليه شريعتي كثيرًا في كتاباته لاحقًا. كما تعلم شريعتي من غورثش كيف يقدم فكرة أو مفهومًا ما بطريقة علمية رصينة بصرف النظر عن رأيه. والأهم أنّ شريعتي تبنى رأي غورثش بأنّ البنية السوسولوجية التي وضعها كارل ماركس (لا سيما تحليله

(\*) إدورد بيرنشتاين (1850 - 1932م): منظر سياسي ألماني ومؤرخ من دعاة الديمقراطية الاشتراكية، يُعدّ من أوائل الذين طرحوا مراجعةً فكرية لمبادئ كارل ماركس. كارل كاوتسكي (1854 - 1938م): منظر ماركسي ألماني وزعيم الحزب الديمقراطي الاشتراكي في ألمانيا. يُعدّ وريثًا لفريدريك إنكلز في الحفاظ على المبادئ الفكرية والسياسية الماركسية الألمانية. فلاديمير لينين: ورد التعريف به في الفصل الرابع. نيكولاي بوخارين (1888 - 1938م): منظر واقتصادي سوفيتي ماركسي كان زعيمًا بارزًا للجنة التنفيذية للأمم الشيوعية. جورج لوكاتش (1885 - 1971م): فيلسوف ماركسي مجري وكاتب وناقد أدبي كان له تأثير كبير في الفكر الشيوعي في أوروبا في النصف الأول من القرن العشرين، من أهم إسهاماته وضع منظومة أخلاقيات ماركسية والدفاع عن قيم الإنسانية، (المترجم، عن الموسوعة البريطانية).

(\*\*) فلفريدو پاريتو (1848 - 1923م): عالم اجتماع واقتصادي إيطالي اشتهر بنظريته حول التفاعل بين الجموع والنخبة، إلى جانب تطبيقه الرياضيات على التحليل الاقتصادي، وله مفاهيم اقتصادية شهيرة مثل مبدأ پاريتو المعروف في الإدارة. ماكس فيبر (1864 - 1920م): عالم اجتماع واقتصادي سياسي ألماني، يُعدّ واحدًا من أبرز علماء الاجتماع في القرن العشرين وذلك للتأثير الكبير الذي أحدثه في علم الاجتماع، (المترجم، عن الموسوعة البريطانية).

للطبقات الاجتماعية) تحمل بديهيات عديدة، ولذلك تظلّ مفيدة، على أنها تحتوي أيضًا على تناقضات ونقائص. كان غورفتش يرى أنّ التعريف الأكثر شمولية للطبقات الاجتماعية يستلزم استخدام عدد أكبر من السمات التي يمكن للمرء على أساسها أن يعرف الطبقات الاجتماعية، وذهب إلى أنّ كارل ماركس حين عرف هذه الطبقات وسلوكها على أساس العوامل الاقتصادية فقط فإنه قلل من شأن التأثير الذي تحدثه النفسية الاجتماعية والخصوصيات الثقافية في سلوك الطبقات الاجتماعية في الدول المختلفة. لذلك اعتبر غورفتش أنّ هذا الإهمال نقص كبير في المنهجية الماركسية.

بين غورفتش أنّ المرء يمكنه أن يوظف إطار ماركس المنهجي العام وأن ينتقد بعض مرتكزاته في الوقت نفسه. وبالنسبة إلى شريعتي الذي كان يودّ أن يفسّر ويعيد تفسير المعرفة التي حصل عليها وفقًا لتصوره هو، فقد ارتاح لهذا المنهج القائم على مراجعة الفكر وفقًا للرأي الخاص المستقل مع الاستمرار في التيار التقدمي. كما رحب شريعتي بدعوة غورفتش إلى توسعة تعريف ماركس الأحادي للطبقات الاجتماعية، وفي عام 1969م وضع شريعتي تعريفًا غير مألوف للطبقات الاجتماعية يتضمّن الأفكار التي طرحها غورفتش. ففي أحد أعماله القليلة المكتوبة<sup>(\*)</sup> يرى شريعتي أنّ الطبقات الاجتماعية تتشكّل إما نتيجة لظروف اقتصادية ومادية من الحياة الاجتماعية وإما نتيجة معتقدات دينية وشعبية<sup>(1)</sup>، ويمكن اعتبار هذا العنصر الأخير الذي أضافه شريعتي تنويحًا على مفهوم غورفتش لـ«النفسية الاجتماعية» و«الخصوصيات الثقافية»، على أنّ صيغة «إما/أو» التي استخدمها تُعدّ

(\*) معظم أعمال شريعتي المنشورة هي عبارة عن تفرغ لمحاضراته، (المترجم).

(1) شريعتي، مجموعه آثار 30، ص 22.

محاولةً منه لتوظيف مفهوم ماركسي ومفهوم فيبري في الوقت نفسه . وقد تراجع شريعتي لاحقًا عن هذا التعريف إلى صيغة أخرى أكثر غورفتشية، وهي مبنية على الظروف الاقتصادية والاجتماعية بالإضافة إلى المعتقدات الدينية والشعبية .

ويبدو على الأرجح أنّ عداء غورفتش للستالينية عزّز عداء شريعتي للاتحاد السوفيتي . فقبل أن يصل شريعتي إلى باريس بفترة طويلة كان مناهضًا لـ«حزب توده» ومُنشئه (أي الاتحاد السوفيتي)، وقد وفّرت له باريس فرصةً جيدة للقراءة في تاريخ الاشتراكية والمفكرين الاشتراكيين البارزين . ويُقال إنه كان يمتلك عددًا لا بأس به من الكتب التي كتبها اشتراكيون أو كُتبت عن الاشتراكية<sup>(1)</sup> . في باريس تعرّف على أفكار مؤسسين آخرين للاشتراكية، فازداد معرفةً بمفهوم پرودون الأخلاقي للاشتراكية وتعمّق انجذابه لپرودون بعد أن كان مطلقًا على أعماله<sup>(2)(\*)</sup> . وبالتأكيد كانت اشتراكية شريعتي أقرب بكثير إلى پرودون منها إلى ماركس<sup>(3)</sup> ، لذلك حين عاد إلى إيران كان يقتبس كثيرًا من كتاباته ضد ماركس<sup>(4)</sup> ، وفي باريس كان يستشهد كثيرًا بحجج پرودون في انتقاداته للدولة السوفيتية المغرقة في مركزيتها وتوجيهها للنظام الاقتصادي والسياسي<sup>(5)</sup> . كان شريعتي يتهم النظام

(1) مقابلة مع هُما ناطق في باريس، 1992م .

(\*) **بيير جوزف پرودون** (1809 - 1865م): سياسي اشتراكي فرنسي، أصبحت المبادئ التي وضعها أساسًا للنظرية الأناركية (الفوضوية) . (المترجم، عن الموسوعة البريطانية) .

(2) شريعتي، مجموعه آثار 3، ص 20 .

(3) مقابلة مع قاضي في باريس، 1994م .

(4) شريعتي، مجموعه آثار 30، ص 19، 111، مجموعه آثار 2، ص 73 - 74، 132، 184 .

(5) مقابلة مع قاضي في باريس، 1994م .



الشيوعي السوفييتي بسبب كفته للمبادرة الفردية، وإخضاعه الحياة لنسق موحد، وتبنيّه لاقتصاد رأسمالية الدولة (state capitalism). رأى شريعتي أنّ جميع رذائل النظام الرأسمالي ظلّت باقية في الاتحاد السوفييتي، لذلك كان كثيرًا ما يقول بأنّ «المرء لا يمكنه أن يبني فردوسًا ضد إرادة الشعب»<sup>(1)</sup>.

## بيرك

مما ذكره شريعتي عن أساتذته أو كما سمّاهم «أبطاله» يمكننا الإشارة بشيء من الثقة إلى شخص ترك أثرًا عميقًا في نفسه، وهو عالم الإسلاميات الفرنسي البارز جاك بيرك (Jacques Berque). بعد أن حصل شريعتي على شهادة الدكتوراه حضر مستمعًا في محاضرات جاك بيرك حول سوسولوجيا الإسلام، وذلك خلال العام الأكاديمي 1963 - 1964م. وكانت الشعبة التي انضم إليها شريعتي صغيرة تتألف من حوالي عشرة طلاب وتجتمع في مكتب بيرك بكلية فرنسا. يذكر ناصر باكدامن (الذي كان تلميذًا عند بيرك ثم أصبح مساعد باحث لديه) أنه وشريعتي كانا الإيرانيين الوحيديين في محاضرات بيرك<sup>(2)</sup>. وكان المطلوب من طلاب هذا المقرر أن يقدموا عرضًا حول موضوع متعلق بالمقرر، فاختر شريعتي موضوع السلفيّة، أي الحركة التي تهدف إلى إحياء مبادئ المسلمين الحقيقيين أو الأصليين في زمن النبي<sup>(3)</sup>.

وبحلول عام 1964م أصبح شريعتي مقربًا من جاك بيرك، لذلك تواصل معه أصدقاؤه السياسيون كي يضمّنوا انضمام بيرك إلى «لجنة

(1) مقابلة مع قاضي في باريس، 1994م.

(2) مقابلة مع ناصر باكدامن في باريس، 1995م.

(3) نفسه.

الدفاع عن السجناء الإيرانيين السياسيين» التي كانت في طور التأسيس. ويذكرُ أبو الحسن بني صدر أنّ شريعتي كان يعرف بيرك جيداً بما يكفي ليرتبّ له لقاءً معه في كلية فرنسا. رحّب بيرك بشريعتي وصديقه بكلّ مودةٍ واقترح عليهما أن يحاولا إقناع جان پول سارتر برئاسة اللجنة في فرنسا<sup>(1)</sup>. حريٌّ بالذكر أنّ اللجنة اتبعت نصيحة بيرك في إشراك سارتر، فوافق على ذلك. ويذكرُ بني صدر أيضاً أنّ شريعتي أعطاه ذات مرة رسالةً من بيرك تتعلق بتنظيم اللجنة وآلية عملها.

في مقولة جريئة لشريعتي إن أخذنا في الاعتبار خلفيته الدينية، أشار إلى بيرك بوصفه الشخص الذي «أراني ما هو الدين وكشف لي كيف يمكن للمرء أن يلاحظ العالم عبر منظور سوسولوجي. وهذا الدرس المهم للغاية أثمر تحوّل مائة ألف من الحقائق غير المفيدة التي تعلمتها هنا [في إيران] إلى مفاهيم مهمّة ومفيدة»<sup>(2)</sup>. وقد وصف شريعتي عملية التحوّل هذه بأنّ «لها قصة طويلة». إنّ عملية تحويل المفاهيم الجوفاء إلى مفاهيم مفيدة (التي تعلّمها من بيرك) تركز على مفهوم «درجة الدلالة» أو المعنى الحقيقي للكلمات، واستيعاب شريعتي وتفسيره لهذا المفهوم هو الذي زوّده فكرته التي قد تكون الأكثر إبداعاً وأهمية.

من وجهة نظر شريعتي، فإنّ ما يقصده بيرك بدرجة الدلالة هو أنه حتى لو كان للكلمات معنى فريد ودائم فإنّ الغرض والقصد منها يخضعان للتغيّر في هامش معيّن خلال فترات زمنية مختلفة وفي ظروف مختلفة<sup>(3)</sup>. فالكلمات إذاً يمكن أن تتحول من وسائل سلبية في ثرثرة

(1) مقابلة مع أبي الحسن بني صدر في باريس، 1995م.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 327.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 30، ص 65، 120.

عقيدة وأدوات تخدير إلى أدوات للتغيير الاجتماعي - السياسي . وهنا يتبين أنّ بيرك قد أوقد شيئاً ما في نفس شريعتي، فأخذ كلّ مصطلح شائع الاستخدام في مفردات المسلمين وأعاد تفسيره إلى أن تحوّلت الهدهدات اللطيفة في تلك المصطلحات إلى تيارات كهربية . هكذا فجأة تحوّلت الكلمات والمفاهيم التي تستدعي قيم الخضوع والجبر والإشفاق على الذات في الذاكرة التاريخية للشيعي الإيراني إلى مفاهيم قوية وديناميكية لإحداث فعل . هكذا إذاً أحيا شريعتي العنقاء من رمادها بإعادة تفسيره العميق والراديكالي للمفاهيم الإسلامية، فبالاستناد إلى البعد الفلسفي والاجتماعي - السياسي والعصريّ والتغييريّ أصبح التوحيد والشرك والدين والتشيع والصلاة والحج والعدالة والمساواة والشفاعة بل وحتى التعصّب مفاهيم مفيدة لها معنى لملايين من المثقفين الذين نشؤوا في عائلات مسلمة .

## فرانز فانون

أثارت أعمال فرانز فانون، وخصوصاً كتابه **معدّبو الأرض**، اهتمام شريعتي لأنّ فانون عبّر عن قناعاته هو بقوة وبلاغة عالية . يقول فانون مخاطباً مواطني العالم الثالث: «دعونا نقرّر أن لا نقلد أوروبا، دعونا نوحد قوانا وعقولنا في اتجاه جديد . دعونا نحاول أن ننشئ الإنسان الكامل الذي ظلّت أوروبا عاجزة عن ولادته»<sup>(1)</sup> . هكذا عززّ فانون اعتقاد شريعتي الراسخ بأنّ إنسان العالم الثالث المستعمر أو شبه المستعمر ينبغي له أن يعود إلى ذاته، أن يتوغّل في تقاليده التاريخية - الثقافية، أن يبحث عن عناصر ومواد ملائمة ذاتية النشوء ثم يُنشئ «إنساناً جديداً» مبنياً على «فكرة جديدة» و«تاريخ جديد» . تأثر

Fanon, *The Wretched of the Earth*, p.254.

(1)

شريعتي وأصدقائه في باريس (أصغري وهراتي وعلوي) تأثراً كبيراً بالرسالة التي يطرحها كتاب **معذبو الأرض** لدرجة أنهم قرروا تقسيم فصول الكتاب بينهم وترجمته إلى الفارسية<sup>(1)</sup>، وقد صدر هذا الجهد الجماعي لاحقاً في إيران باسم شريعتي وحده، إذ يبدو أن الناشر شعر بأن اسم شريعتي سيزيد المبيعات. ويُقال إنَّ شريعتي ترجم كتاب قانون **خمس سنوات من الحرب الجزائرية (استعمار يحتضر)** ودعا قانون لكتابة توطئة للترجمة، لكنَّ هذا التعاون لم يكتمل<sup>(2)</sup>. مع ذلك فقد تبادل شريعتي وفانون مراسلات تحدثاً فيها عن دور الإسلام في الحرب الواسعة المناهضة للاستعمار، ويشير شريعتي إلى ثلاث رسائل عبّر فيها فانون عن بعض الهواجس التي تعتريه حول الدور الانفصالي للذين في الجبهة المناهضة للاستعمار<sup>(3)</sup>. وقد أحال شريعتي كثيراً في كتاباته ومحاضراته في إيران إلى خاتمة **معذبو الأرض** التي ترجمها في باريس.

## سارتر

أصبحت أفكار جان پول سارتر (خصوصاً حول الوجودية) مصدر إلهام كبيراً لشريعتي، فمفهوم سارتر حول حرية الفرد والمهمة الصعبة في الاختيار، والمسؤولية المترتبة والالتزام الذي يفرضه الاختيار، والتأثير العالمي لقرار الفرد الشخصي، وحقّ الفرد في العصيان، كل ذلك أصبح جزءاً لا يتجزأ من خطاب شريعتي وأيديولوجيته. في باريس استشعر شريعتي تأثير سارتر والانطباع القوي الذي تركه على الشباب، فوجد فيها طاقة ديناميكية وقدرة كبيرة على إحداث التغيير. حاول سارتر التوفيق بين الوجودية والماركسية والإنسانية، ما يدلّ على

(1) مقابلة مع هراتي وعلوي، في طهران ومشهد، 1995م.

(2) شريعتي، **مجموعه آثار** 33، ج1، ص2.

(3) شريعتي، **مجموعه آثار** 17، ص169.

إمكانية وفائدة التقريب بين المذاهب الفكرية. هكذا اعترف شريعتي بأهمية الاشتراكية والوجودية ورأى ضرورة إدماجهما مع الإسلام، فكتب يقول: «إنّ الهواء الفكري والثقافي الذي يتنفسه مسلم هذا القرن محفوفٌ بمثلث الاشتراكية والوجودية والإسلام»<sup>(1)</sup>.

امتدح الوجودية بوصفها «أجدى المذاهب الفكرية» مقارنةً بالمادية الجدلية والماركسية والحتمية والعدمية والمذهب الطبيعي<sup>(2)</sup>، لكنه رأى أنّ وجودية سارتر (المبنية على المادية والإلحاد من جهة، وحرية الفعل من جهة أخرى) لا تضمن الهدف الذي يسعى إليه، وهو السعادة الإنسانية. رفض شريعتي معيار سارتر «الحسّ المشترك» كدليل مفيد للسماح «للبشر بخلق أنفسهم كآلهة»، فذهب إلى أنّه من دون مفهوم واضح للصواب والخطأ والخير والشر قد لا تفضي أفعال الفرد الحرّة إلى الارتقاء وكمال الأفراد والمجتمع (كما توقع سارتر) بل إلى سقوطهم وهلاكهم<sup>(3)</sup>. من هنا اعتبر شريعتي أنّ غياب الدليل الأخلاقي للفعل الفردي هو النقيصة الكبرى في مذهب سارتر الفكري<sup>(4)</sup>، ولذلك فإنّ إضافته لعنصر الإيمان بالله يزيل جميع مناقص الوجودية «المادية» التي يطرحها سارتر، فالله هو المعيار المثالي لاتخاذ القرارات الصائبة، والإيمان به يبّد القلق الذي يفرزه لغز الوجود والاعتراب. هكذا قدّم شريعتي حُجج الوجوديين الدينيين، مع اعترافه بأنه ليس أولهم<sup>(5)</sup>. وفقًا لشريعتي فإنّ تفوّق الوجودية على المذاهب الفكرية الغربية الأخرى إنما ينبع من إيمانها الراسخ بحقيقة

(1) شريعتي، مجموعه آثار 16، ص 80.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 24، ص 331.

(3) نفسه، ص 68، 71، 73 - 74.

(4) نفسه، ص 322 - 326.

(5) نفسه، ص 256.

أنّ «البشر أحرار مسؤولون عن أفعالهم، وهم المهندسون وأسياد جوهرهم»<sup>(1)</sup>. لذلك رأى شريعتي إمكانية التوفيق الفلسفي بين المفهوم الليبرتاري لحرية الفعل (وهو مفهوم يقدره جداً) والتعاليم الإسلامية الملزمة. وقد صرّح شريعتي في إيران فقال: «اعتمد على الدين اعتماداً يمكن المثقف الذي لا يحمل ميولاً دينية من أن يصبح رفيق دربي ويعتمد على رسالتي»<sup>(2)</sup>.

### التقريب النظري

في باريس أدرك شريعتي أنّ الخطاب الاجتماعي الثوري الفاعل والعصريّ يستلزم إدماج الوجودية والاشتراكية مع الإسلام، فاللغة التي تستخدمها هاتان المدرستان الفكرتان أصبحت لغةً مشتركة سائدة وعاملاً مشتركاً بين المثقفين الغربيين. وكان شريعتي واعياً بأنّ هاتين المدرستين قد حققتا بعض التقدم في إيران، وإن أراد أن يؤثر في الناس فعليه أن يضمّن خطابه الأفكار الرئيسة لتلكا المدرستين. سعى شريعتي إلى البرهنة على أنّ الإسلام الشيعي يمتلك الجوهر الذي تقوم عليه جميع المدارس الفكرية التقدمية في الغرب، ففي باريس أعاد اكتشاف الإسلام عبر كتابات وأفكار مثقفين غربيين لهم رسالة تقدمية تُعدّ صورةً للإسلام الحقيقي. هكذا أصبحت مهمّة شريعتي إزالة الغبار المتراكم على تلك الصورة كيما يستطيع الناس أن يروا ما يعتقد أنه المصدر الحقيقي لتلك الصورة، أي الإسلام. يقول شريعتي: «كل ما قدّمه [بليز] پاسكال وماركس وسارتر في أوروبا يمكن إيجاده في التشيع باسم علي»<sup>(3)</sup>. على أية حال لا يمكننا أن نحدّد ما إذا كان

(1) نفسه، ص 331 - 332.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 4، ص 11.

شريعتي يؤمن بذلك حقاً أم أنه كان يستخدمه كحجة مفيدة للدفاع عن نفسه ضد تهمة الانتقائية.

في أيام سبتٍ كثيرة بين عامي 1962 و1964م كان شريعتي يلتقي (هُما ناطق) (\*) وواحد أو اثنين من الأصدقاء الآخرين في مقهى «أو ديپار» في سان جيرمان<sup>(1)</sup>، وغالبًا ما يتحدثون عن السيد جمال الدين الأفغاني الذي كانت (هُما ناطق) تكتب بحثًا عنه. تذكر هُما ناطق أن شريعتي كان مهتمًا بالأفغاني بوصفه رائدًا للتجديد الإسلامي وكان دائم السؤال عن حياته السياسية وأفكاره الإسلامية. وفي الواقع كان شريعتي مهتمًا أكثر بانضمام الأفغاني إلى حركة «الماسونيين الأحرار» فطرح استفسارات تاريخية عن هذا الأمر<sup>(2)</sup>. في أحد هذه اللقاءات تركّز النقاش حول قضايا سياسية، وقال

(1) شريعتي، مجموعه آثار 2، ص 51.

(\*) هُما ناطق (1936 - 2016م): مؤرخة إيرانية وأستاذة التاريخ في جامعة طهران. درست المرحلة الجامعية الأولى في السوربون حيث تزوجت بناصر باكدامن ثم حصلت على شهادة الدكتوراه لأطروحتها حول جمال الدين الأفغاني عام 1967م. بدأت حياتها السياسية في الستينيات حين انضمت إلى «الاتحاد العالمي للطلاب الإيرانيين». وبعد عودتها إلى طهران انضمت إلى جامعة طهران ودرّست فيها من 1969 إلى 1980م، وكانت في هذه الفترة أستاذة زائرة في جامعة برنستين الأميركية. ترجمت عددًا من الكتب وحققت مخطوطات مهمة حول التاريخ الإيراني في الفترة القاجارية. في وقت الثورة الإيرانية انضمت إلى عددٍ من التنظيمات الثورية وأصبحت واحدة من مؤسسات «الاتحاد الإيراني للنساء الإيرانيات»، وقدمت عدة محاضرات مؤثرة فُيبل الثورة تستنهض همم الشعب الإيراني. وبعد ثلاثة عقود، في عام 2003م نشرت مقالًا تعتذر فيه عن مشاركتها في الثورة. بعد ما يُسمى بالثورة الثقافية في عام 1980م التي استهدفت المثقفين اليساريين والليبراليين هربت مع زوجها إلى باريس وأصبحت أستاذة للتاريخ في جامعة السوربون عام 1984م. تُوفيت في الأول من يناير عام 2016م في فرنسا بعد صراع مع مرض الزهايمر. (المترجم، عن الموسوعة الإيرانية).

(2) مقابلة مع هُما ناطق في باريس، 1992م.

شريعتي بأسلوبه اللطيف إنّ اليساريين دائماً ما يتحدثون عن الشعب والجماهير ولكنهم لو ذهبوا إلى قرية ودعوا إلى الوحدة بين الكادحين والفلاحين والعمّال فسيسألهم القرويون عن المصدر الذي يستقون منه تعاليمهم. فإن قالوا «قال ماركس» سيُطردون فوراً من القرية، في حين «لو ذهبْتُ إلى هناك ودعوتهم للوحدة والثأر لدم الحسين سيفهمون رسالتي فوراً ويقبلونها»<sup>(1)</sup>. كان شريعتي يرى أنّ الإسلام الشيعي مرن وقادر على التكيف. تذكّرُ هُما ناطق أنّ شريعتي ألقى محاضرة في «اتحاد مدام هيليو الفرنسي - الفارسي» حول الإسلام والماركسية، وكانت فكرته الرئيسة هي أنّ الإسلام قد طرح جميع الأفكار التقدّمية قبل المثقفين الغربيين الحداثيين بزمن طويل.

### البديل الإسلامي

قبل العودة إلى إيران أصبح شريعتي مقتنعاً تماماً بأنّ الإسلام يحتوي على وسيلة التواصل الأكثر فعالية مع مواطنيه. أما القضية الفكرية الجوهرية التي كان عليه أن يحدّد موقفه منها فهي إلى أي درجة يُعدّ الإسلام كمذهب فكري وكدينٍ قادراً على طرح حلول مناسبة للمشكلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الحالية. فلو أنّ الرسالة الحقيقية للإسلام طُرحت عبر المواعظ التي يلقيها رجال الدين الإيرانيون مهما كانت رفيعةً كوسيلة تواصل، فإنّه لا يمكن التوفيق بينها وبين خطاب اجتماعي - سياسي عصريّ وتقدّمي. لذلك كان الحلّ لمعضلة شريعتي هو الحفرُ في المصادر الإسلامية الأساسية، ومن المستحيل لنا أن نحدّد ما إذا كان شريعتي يسعى عبر هذا البحث إلى اكتشاف الرسالة الحقيقية للإسلام وإمكانية تطبيقه أم أنه كان

(1) نفسه.

(2) نفسه.



يحمل نتائج مقررة سلفاً. والسؤال الذي كان يطرح نفسه هو: هل كان الإسلام أيديولوجيا ثورية حقاً حجبها ثلوث الاستغلال الاقتصادي والاضطهاد السياسي والخداع الديني، أم أنه كان نظاماً عقدياً ذا أبعاد اجتماعية واقتصادية ضعيفة أو في أفضل الأحوال بالية؟

وقبل أن يرحل شريعتي عن باريس بسبعة أشهر وصل إليها أبو الحسن بني صدر الناشط السياسي وعضو «الجهة الوطنية»<sup>(1)</sup>. في إيران قال أعضاء «حركة حرية إيران» لبني صدر إن شريعتي سيعود إلى إيران قريباً وينبغي أن يحلّ محله في باريس. هكذا وصل بني صدر في 23 تشرين الثاني/نوفمبر مع رسالة يحملها من «حركة حرية إيران» إلى شريعتي. كان ذلك هو اللقاء الأول بينهما لكنهما سرعان ما أصبحا يقضيان ساعات طويلة في مناقشة الإسلام ومدى راهنيته كأيديولوجيا عصريّة وتقدّمية. في منزل بني صدر في منطقة جونتييل كان شريعتي يتحدث في هذا الموضوع حتى وقت مبكر من الصباح وهو يراكم أعقاب سجائره في ما تبقى من كوب شايه. وذهب شريعتي إلى أنّ الإسلام الذي يطرحه رجال الدين ضحل للغاية كمحيط عمقه إصبع استحليل السباحة فيه. وعلى سبيل المزاح علّق قائلاً: «منعتنا معتقداتنا الإسلامية من استغلال المباحج الدنيوية، وربما علينا أن نكتشف ما إذا كان الأمر يستحق هذه التضحيات!».

أفضت المناقشات بين شريعتي وبني صدر إلى اقتناع بضرورة إيجاد مشروع حول «ما هو الإسلام؟»، وضرورة العمل على موضوعين بحثيين. أما الأول فهو معنيّ بتحليل ونقد الإسلام الذي يمارسه رجال الدين والعامّة، وأما الثاني فيتطرق إلى دراسة المصادر

(1) المعلومات الواردة في هذا القسم مبنية على ذكريات أبي الحسن بني صدر في مقابلة معه في باريس، 1995م.

الأصلية للإسلام حيث تُستنبط التعاليم والمعتقدات والسياسات. وكان لا بدّ من إنجاز العمل حول الموضوعين بالتوازي للمقارنة بين إسلام رجال الدين وإسلام القرآن. هذه المقارنة منحت شريعتي وبني صدر معلومات كانا بحاجة إليها لتخطيط مواقفهما وأنشطتهما المستقبلية على الصعيد الاجتماعي - السياسي. فإمّا أنّ إسلام رجال الدين ملتزم التزامًا تامًا برسالة الإسلام الأصلية كما طرحها النبي، وإما أنّه تشويه للإسلام الحقيقي. ويذكرُ بني صدر أنهما قرراّ التخلي عن محاولة تقديم الإسلام كمذهب فكري عصريّ بديل في حال ثبت من خلال البحث أن رجال الدين كانوا ملتزمين بالإسلام الحقيقي<sup>(1)</sup>، أما إن ثبت أنّ رجال الدين حجّجوا رسالة الإسلام التقدّمية والتحريرية فسوف يعملان على إحياء الإسلام الحقيقي وتقديمه كأيدولوجيا بديلة.

قسّم الاثنان العمل بينهما فوافق شريعتي على القيام بدراسة نقدية حول ممارسة الإسلام، في حين يُنجز بني صدر بحثًا عن المصادر الأساسية<sup>(2)</sup>. يقول بني صدر إنهما شرعا في البحث فورًا، واتفقًا على أن يُكمل شريعتي بحثه في إيران على أن يتواصل لاحقًا حول النتائج، بيد أنّ كلاً منهما انشغل في عمله لاحقًا.

لكننا نعرف النتيجة التي وصلت إليها دراسات شريعتي. في أول درس له حول «الدراسات الإسلامية» في حسينية الإرشاد في طهران فرّق شريعتي بين طريقتين في البحث السوسولوجي<sup>(3)</sup>، فالطريقة قبل العلمية (pre - scientific) طريقة معيارية مبنية على أحكام قيمة جاهزة مسبقًا، أما الطريقة العلمية فهي النقيضة (anti - thesis) للمنهج الملتزم

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 16، ص 19 - 25.

سياسياً، وهذه الطريقة غير مبنية على ما ينبغي أن يكون وإنما على «حقيقة الأمر» كما هو. من الناحية الافتراضية تُعدّ هذه الطريقة الحديثة خاليةً من جميع التحيزات وأحكام القيمة، بيد أن شريعتي يرى أن هذا المنهج الوضعي (positivist) يحلُّ علماء الاجتماع من المسؤولية الاجتماعية وبالتالي يجعلهم رهائن في أيدي أعداء الشعب<sup>(1)</sup>. هكذا فحين وجد شريعتي نفسه أمام ذرائعية العلم الاجتماعي أو حياديته، طرح بديلاً تبناه في بحثه حول «ما هو الإسلام؟»: «قبل إجراء البحث ينبغي للعلماء أن يتخلّوا عن أية آراء ثابتة، ولكن بعد البحث لا بدّ أن يكون لديهم التزام بنتائجهم»<sup>(2)</sup>. وهكذا يعترف شريعتي ضمناً بما حدث أو يتمنى لو كان حدث خلال بحثه، فيقول: «على البحث لا الباحث أن يُظهر الحقيقة، بعدها ينبغي أن يُصبح هذا الواقع المثبت «اعتقاد» الباحث، إذ ينبغي للعالم أن يعتبر نفسه مسؤولاً تجاه معرفته والناس»<sup>(3)</sup>. توصل شريعتي إذاً إلى نتيجة مفادها أنّ إسلام رجال الدين والعامّة غير متوافق مع ما كان يعتقد أنه الإسلام التقدّمي والثوريّ والحقيقي، إسلام القرآن والنبويّ. هكذا طبّق استدلاله (الذي حاجّ في المحاضرة نفسها على شرعيته الإسلامية) وبدأ يطهّر الإسلام مما كان يراه شوائب أيديولوجية حُقنت فيه عبر سنوات طويلة.

(1) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 22.

(2) نفسه، ص 24.

(3) نفسه، ص 24 - 25.

## الفصل العاشر

### إلى الوطن

حين قرّر شريعتي العودة إلى إيران كان يشكو ضيق ذات اليد، فلم يستطع أن يتحمل تكلفة السفر بالطائرة له ولأسرته. علم شريعتي من أصدقائه أنّ الناشط السياسي الإيراني في الولايات المتحدة فيروز پرتوي سيكون في أوروبا عمّا قريب ويخطّط للسفر برّاً إلى إيران. اشترى پرتوي سيارة مرسيدس 320 من ألمانيا وكان بالفعل يريد السفر بها إلى إيران فوافق أن يأخذ أسرة شريعتي معه. هكذا انطلق پرتوي وشريعتي وزوجته پوران وابنه إحسان (4 أعوام) وابنته سوسن (عام واحد) وابنته سارة (4 أشهر)، ووصلوا إلى منفذ الحدود الإيرانية في بازرگان خلال ساعات الصباح الأولى من 2 حزيران/يونيو 1964م. وبفحص جوازات السفر تبين للمسؤولين وجود تعميم منذ عام 1962م يقضي بمنع خروج شريعتي من إيران، وبما أنّ هذا التعميم القديم ما يزال موجوداً فذلك يعني أنّ شريعتي كان عنصراً غير مرغوب فيه سياسياً ولا بد من تسوية أمره مع الأجهزة الأمنية. هكذا فصل شريعتي عن أسرته وأرسل بحافلة خاصة إلى مدينة «ماكو» بمحافظة أذربيجان الغربية. أصرّ پرتوي على أن يبقى إلى جانب شريعتي وأسرته، فتبع شريعتي إلى «ماكو» ومن هناك إلى مدينة «خوي» في المحافظة نفسها. أدرك پرتوي وپوران خطورة الموقف فقرراً إتلاف المنشورات والصحف السياسية التي أحضروها معهم. هكذا أُلقت أعدادٌ كثيرة من صحيفة ايران آزاد ودُفنت تحت ضفة نهر على

الطريق، غير أنهم احتفظوا بحقيبة مليئة من كتب پرتوي «الهدامة» التي أحضرها معه من الولايات المتحدة. وحين وصلوا إلى «خوي» اعتُقل پرتوي على خلفية نشاطه السياسي المعارض، وأُرسل مع شريعتي إلى مدينة «رضائية»<sup>(\*)</sup>. وبعد ثلاثة أيام من دخولهم إيران وصل الجميع بصحبة مسؤولين مسلّحين إلى طهران، حيث سُمح لشريعتي وپرتوي بزيارة سريعة جدًا إلى عائلتيهما ثم رُحلا إلى سجن شهرباني، ومن هناك إلى سجن «قزل قلعه».

وُجّهت إلى شريعتي تهمّة التحريض ضد الأمن القومي<sup>(1)</sup>، وهي تهمّة عادة ما كانت تُوجّه إلى معارضي الشاه بصرف النظر عن نوع نشاطهم السياسي أو درجته. كان السافاك مهتمًا بجمع معلومات عن أنشطة «الجبهة الوطنية» و«اتحاد الطلاب الإيرانيين في أوروبا»، ووفقًا لشريعتي فقد جرى التحقيق معه حول آرائه وأنشطته السياسية في أوروبا، لا سيما علاقته بـ«الجبهة الوطنية» في باريس. كما حقّق السافاك معه أيضًا حول سبب زيارته القصيرة السابقة إلى إيران في عام 1962م<sup>(2)</sup>.

لم يُسمح لشريعتي بأية زيارات خلال الأسبوعين الأولين من التحقيقات في «قزل قلعه» ولم تُبلّغ أسرته بمكانه. أثناء التحقيقات كان شريعتي ينطلق في خطاب مستفيض ملتو كي يُربك المحققين ويحيرهم، وهو أسلوب أصبح سمّة تسمُّ أجوبته المكتوبة التي كان يقدّمها للمحققين، فبدلًا من إعطائهم حقائق محدّدة تفيدهم كان يخوض في نقاشات تحليلية اجتماعية - سياسية. فمثلاً، راح ينتقد «الجبهة الوطنية» لعجزها عن استيعاب خصوصيات المجتمع الإيراني،

(\*) مدينة كبيرة في محافظة أذربيجان الغربية، سُمّيت بهذا الاسم تيمناً برضا شاه، وبعد الثورة الإسلامية غُيّر اسمها إلى «أرومية»، (المترجم).

(1) من استجواباته في السافاك، في: روحاني، نهضت امام خميني، ص 150.

(2) نفسه، ص 698.

مشيرًا إلى قانون إصلاح الأراضي الصادر عام 1962م، ورد فعل الجبهة عليه. نسي شريعتي كتاباته في صحيفة ايران آزاد، فأخبر سجانيه أنّ «الجبهة الوطنية كان ينبغي لها أن تحافظ على موقفها النقديّ، وفي الوقت نفسه تدعم مبادرة الحكومة في إحداث إصلاحات عميقة. كان ينبغي لها أن تدافع عن الحكومة ضد معارضي الإصلاح، وفي الوقت نفسه تُعارض العثرات التي تعانيها»<sup>(1)</sup>. هكذا استمرّ شريعتي في تحليله ذي الحدين ولكن بنبرة استرضائية، فاعترف بالتغييرات التي حدثت في إيران أثناء غيابه، وانتقد ممثلي الحكومة الإيرانية في الخارج على تبديد المال العام في دعايات غير مفيدة وفشلهم في تعريف الطلاب الإيرانيين بـ«التغييرات الاجتماعية الجذرية»<sup>(2)</sup>، وهو التعبير الذي استخدمه بدلاً من التعبير الرسمي «ثورة الشاه والشعب البيضاء».

في السجن التقى شريعتي المعتقلين الباقين ممن شارك في انتفاضة 15 خرداد (15 حزيران/يونيو 1963م)، وقد ترك هذا اللقاء أثرًا عميقًا في نفس شريعتي. كان قد امتدح الانتفاضة حين كان في باريس بوصفها «صاعقة مضيئة» و«فصلًا مشرقًا في تاريخ شعبنا»، كما امتدح «شجاعة وتضحية الرجال العاشقين للحرية» ممن شاركوا في الانتفاضة<sup>(3)</sup>. ولهذا السبب اعترته صدمة وحيرة من مواقف المساجين وسلوكهم، بعد أن كانوا يحتلون منزلة سامقة في عقله. قال شريعتي لأصدقائه لاحقًا إنّ أولئك الرجال الشجعان كانوا في الليل يطفئون الأنوار ويدعون الله أن يخفّف آلامهم بينما هم في نسيج وعويل<sup>(4)</sup>.

(1) نفسه، ص148 - 149.

(2) نفسه، ص699.

(3) ايران آزاد، العدد 10، تير 1342، يونيو 1963م.

(4) م. عمرانى، في: اشكوري، ميعاد با على، ص222.

أُطلق شريعتي في 18 تموز/ يوليو 1964م، أي بعد ستة أسابيع من اعتقاله. وحين وصل قطاره إلى محطة مشهد استقبله أصدقاؤه وأقرباؤه بحفاوة وأخذوه إلى منزل أبيه حيث كانت زوجته وأطفاله يقيمون في ملحق من غرفتين<sup>(1)</sup>. توافد الأصدقاء والأقرباء للترحيب بأسرة شريعتي، وعمّت سعادة غامرة وإن كانت مؤقتة بعودتهم من باريس وخروج شريعتي من السجن. مع ذلك فوفقاً لذكريات شريعتي، كانت علاقته بأبيه في ذلك الوقت فاترة قلقة على الرغم من السرور البادي على الوجوه. يذكر شريعتي أنه في ليلة وصوله إلى مشهد لم يتحدث كثيراً بسبب «شعورهما بالخجل» أحدهما من الآخر، ولكلٍ منهما أسبابه<sup>(2)</sup>. يبدو أنّ الأب كان يشعر بالخجل لأنه طلب من ابنه التبرؤ من ماضيه السياسي، في حين شعر الابن بالندم لأنه لم يمثل لرغبة أبيه<sup>(3)</sup>.

تردّد شريعتي إلى مجموعة من المعارف والأصدقاء القدامى من سنوات المدرسة والجامعة و«مركز نشر الحقائق الإسلامية» أو الحلقات الأدبية التي كان يحضرها. ومعظم من تداخل معهم كانوا إما ناشطين سياسيين سابقين وإما شخصيات أدبية متسيّسة. في ذلك الوقت كانت أنشطة المركز قد اقتصرت على جلسات نقاشية صغيرة تُقام في مساكن بعض المشاركين. أما الأعضاء القدامى في المركز فقد غدوا أصحاب مهن ومسؤولين عن أسر ولا يتوقّفون على وقت كثير للنقاشات كما كان الأمر في السابق. حضر شريعتي لقاءات أصدقائه القدامى، بيد أنه لم يجد متعة كبيرة فيها لأنّ اهتماماته تحوّلت كثيراً عن اهتماماتهم. كانت

(1) حجازي، في: سعيدي، شريعتي از دیدگاه شخصیت ها، ص 156.

(2) نفسه، ص 420.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 416.

مشاريعه الثقافية كالترجمات أو الكتابة الشيء الوحيد الذي يبعث فيه السعادة والمتعة. بُعيد وصوله إلى مشهد التقى محمد رضا شفيعي كدكني\*، وهو صديق قديم من حلقة «بيكار» الأدبية. في ذلك الوقت كان شفيعي كدكني قد ترك تعليمه الديني والتحق بجامعة مشهد في كلية الآداب، وسرعان ما اكتشف الرجلان أنهما ما يزالان يشتركان في اهتمام قديم ألا وهو الأدب، فقررا الاشتراك في ترجمة كتاب فن الشعر للشاعر والناقد الروماني القديم هوراس، إذ وجداه لافتًا ومفيدًا. كان من المفترض أن يترجم شريعتي عن الفرنسية وشفيعي كدكني عن الإنكليزية<sup>(1)</sup>، وعلى الرغم من أنهما أنجزا شيئًا من الترجمة لكنّ العمل لم يُكتب له أن يستمر.

وعلى صعيد الوظيفة يبدو أنّ شريعتي اعتقد بوجود فرصة واعدة له في قطاع التعليم العالي، فهو قد حصل على الدكتوراه في باريس كي تكون «جواز عبور» لوظيفة جامعية<sup>(2)</sup>، لذلك قدّم أوراقه في جامعة طهران بعد خروجه من السجن<sup>(3)</sup>. وفي وقت لاحق قدّم أوراقه أيضًا في قسمي التاريخ وعلم الاجتماع بجامعة مشهد حين علم بوجود وظائف شاغرة هناك، بيد أنه لم يتلقَ أي رد من الجامعتين. شيئًا فشيئًا بدأ يؤمن بأنه لن يحصل على وظيفة دون أن تكون له علاقات داخل المؤسسة الجامعية وبأنّ لا أمل له في تحقيق مسعاه<sup>(4)</sup>، إذ إنه في هذه الفترة لم يتداخل مع أعضاء هيئة التدريس في مشهد<sup>(5)</sup>. لم

(\*) ورد التعريف به في هوامش الفصل السادس. (المترجم).

(1) مقابلة مع محمد رضا شفيعي كدكني في طهران، 1995م.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 392 - 393.

(3) شريعت رضوى، طرحى از يك زندگى، ص 90.

(4) روحانى، نهضت امام خمينى، ص 173.

(5) مقابلة مع ميرزا زاده (أزارم) في باريس، 1994م.



ينجح شريعتي إلا في إيجاد طريقة للعودة إلى وزارة التعليم التي كان موظفًا فيها كمعلمٍ مدرسيّ قبل ذهابه إلى باريس .

هكذا بدأ شريعتي في العام الدراسي 1964 - 1965م يدرّس في ثلاث مدارس ثانوية في ثلاثة أماكن مختلفة. درّس اللغة الفارسية وآدابها في «كلية طُرق الزراعية» الواقعة على بعد خمسة كيلومترات خارج مشهد، ووجد صعوبة في التنقّل بين مسكنه وقرية «طُرق» لغياب وسائل النقل العام؛ فخطوط الحافلات لم تظهر إلا عام 1965م ولم تكن تصل بين قرية طُرق ومركز المدينة. ولعلّ هذا هو السبب الذي جعله يقترض من أبيه ويشتري سيارة «بيتل فوكس واجن» مستعملة بعد بضعة أشهر، وقد أشار إلى هذا الأمر مازحًا بأنه «أول عمل ثوريّ يقوم به». أما وظيفة شريعتي الثانية فكانت تدريس الكتابة والإملاء في مدرسة بنين ثانوية تقع في «دروازه قوچان» (أو بوابة المدينة القديمة) القريبة من مدينة قوچان عند الطرف الشمالي من شارع أرگ أو بهلوي. وأخيرًا كان عليه أن يدرّس الأدب في مدرسة «ايراندخت» الثانوية للبنات الواقعة وسط البلدة.

في السنة الأولى من عودته إلى مشهد ظل شريعتي يعاني مزاجًا مكتئبًا مغتمًا، وذلك لعدة عوامل. كان شريعتي يعتقد أنّ تعليمه وشهادته التي حصل عليها من السوربون ستقدّم له تذكرة تلقائية إلى المؤسسة الأكاديمية في إيران، فإلى جانب المكانة التي تأتي مع الوظيفة الجامعية كان شريعتي يبحث عن جمهور ذي وعي سياسي وثقافي، أو أقله لديه الدافع والرغبة في أن يكون له ذلك الوعي. وهذا هو الجمهور الذي استعدّ له شريعتي وكان يودّ أن يحاوره ويناقشه. لم يكن شريعتي مدرّسًا بالمعنى الكلاسيكي للكلمة؛ فالالتزام بساعات صفية منضبطة والانضباط الصارم لم يكونا من

طبيعته. ولم يكن يملك الانضباط الداخلي الذي يؤهله لكتابة منهج دراسي مفصل، ناهيك عن أن يلتزم به أو ينيهه، ولم يكن له الصبر على تصحيح أوراق الامتحانات. ما يحبه شريعتي في التعليم هو متعة أن يُحاضر ويقدم للطلاب طرحًا يفتح أعينهم على أشياء لافتة وجديدة. كان يمكنه كخطيب سياسي شاعري أن يرتجل في أي موضوع يدرسه؛ فتحت عنوان الجغرافيا أو التاريخ أو الأدب أو علم الاجتماع كان يحاضر في ما يراه مهمًا، شريطة أن يشعر بتقدير مستمعيه لما يقوله. لذلك كان من الطبيعي أن يصيبه التعليم الثانوي في مشهد بالكآبة.

افتقد شريعتي المناخ السياسي الصاخب في باريس وحرية التفكير والكلام والنقاشات الملتهبة. وبعد فترة من الشوق المحموم لإيران وأهلها أدرك شريعتي أنّ ما أثار اكتنابه ليس الوضع السياسي والاجتماعي والثقافي في مشهد فحسب، بل أيضًا لأنه كان يشعر بالغرابة بين أهله. لم يكن يشاركهم في اهتمامهم بالأسرة والترقيات الوظيفية والمكافآت المادية والملذات الحسية، ولم يجد أنهم يشاركونه في اهتمامه بالديمقراطية والحرية والاستقلال<sup>(1)</sup>.

حتى في الشؤون السياسية كانت آراء شريعتي في بعض المسائل التي تبدو واضحة تختلف عن آراء أصدقائه المثقفين الراديكاليين. في 11 نيسان/إبريل 1965م انتشرت الأخبار عن محاولة اغتيال الشاه التي قام بها رضا شمس آبادي، وهو حارس في قصر «مرمر»، إذ فتح النار على الشاه وقتل ضابطين قبل أن يرديه الآخرون، ولم يُصب الشاه بأذى. في اللقاءات الثقافية الراديكالية كان هناك إحساس عام

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 283، 360.

بالحزن والحسرة على فشل هذه المحاولة، ففي اليوم التالي كان الجميع يناقش الأمر في منزل حاجي علي أكبر شريعت - رضوي (والد زوجة شريعتي)، وفوجئ أصدقاء شريعتي بقوله إنه من حسن حظّ الدولة أنّ المحاولة فشلت. قال لهم شريعتي إنّ اغتيال الشاه أمر ممكن التحقيق، بيد أنّ الصعوبة تكمن في إعداد الظروف الذاتية المواتية للتغيير الاجتماعي، وأضاف قائلاً: «مجتمعنا ليس جاهزاً لا فكرياً ولا مفاهيمياً لما ينبغي أن يأتي بعد الشاه. تسريع الأحداث بهذه الطريقة قد يصبح كارثياً»<sup>(1)</sup>. كان موقف شريعتي الخالي من الجسارة مضاداً للمزاج السياسي السائد بين أصدقائه، على أنه كان غافلاً عن نظرة الآخرين السلبية إليه.

أدرك شريعتي تدريجاً أنّ رؤيته لإيران التي حملها في باريس كانت أقرب للسراب منها إلى الواقع، وهو أمر دفعه نحو العزلة والكآبة. حالة الجزع والاستياء من وظيفته ووضعه وبيئته خلال هذا الفترة انعكست في سؤاله الذي كثيراً ما كان يردده بينه وبين نفسه: «ماذا تفعل هنا؟»<sup>(2)</sup>. مع ذلك فإنّ احساس شريعتي بالإحباط لا يفسّر إلا جزءاً من مزاجه السوداوي وميله إلى العزلة، لذا ينبغي البحث عن العامل الحاسم في مكان آخر. تصادفت عودة شريعتي من باريس مع انشغاله بالعرفان والتصوّف الديني، لا كموضوع للدراسة بل كفلسفة حياة. وهذا «التحوّل» إلى العرفان وما تبعه من مراحل التحوّل الشخصي لم يؤثر في خطابه المستقبلي وسلوكه العام فحسب، بل وقر له أيضاً الجواب الذي كان يبحث عنه حول الغرض من الحياة. كانت

(1) مقابلة مع نعمت ميرزازاده في باريس، 1992م. كان من بين الحضور نعمت ميرزازاده ومحمد حسين روحاني.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 360.

انطوائيته المتزايدة وعدم تقبله لاقتراب أحد منه علامات ظاهرة لمبتدئ يباشر رحلته الروحية (بالمعنى الصوفي).

### سلمان باك (الفارسي)

في باريس قرأ شريعتي أعمال ماسينيون، ومن كتابيه آلام الحلاج شهيد التصوف الإسلامي وسلمان باك والبواكير الروحية للإسلام الإيراني استخرج كوكبة من الرموز والثيمات والأفكار التي خدمته في تطوير خطابه الأيديولوجي. وجد شريعتي نفسه مع أبطال ماسينيون وشعر بتعاطف كبير مع مساعيهم، فصخرة الأساس الصوفية التي ارتكز عليها الحلاج وسلمان باك كانت مألوفة وأثيرة لديه. لذلك فالتفاعل مع هذين الرجلين عبر كتابات ماسينيون سمح له أن يعيد بناء أفكاره وسلوكه لدرجة أنه فكّر في ترجمة أعماله من ماسينيون وأفكاره وسلوكه لدرجة أنه فكّر في ترجمة أعماله من الفرنسية إلى الفارسية. لذلك بعد أن عاد شريعتي إلى مشهد انكبّ على ترجمة مقال ماسينيون حول سلمان. وبالأخذ في الاعتبار مزاجه وحالته النفسية آنذاك يبدو لنا أنه ربما كان النشاط الفكري الوحيد الذي انجذب إليه واستمتع به.

ورغم قول شريعتي إنه ترجم كتاب ماسينيون عن الحلاج<sup>(1)</sup>، إلا أنه لم ينشره قط ولا نملك أي دليل على أنه عمل على هذه الترجمة في مشهد. مع ذلك يبقى السؤال: لماذا في عام 1964م اختار شريعتي أن يترجم وينشر بحث ماسينيون حول سلمان وليس الحلاج؟ إن كان يريد أن يتيقن أكثر ويصرّح بمعتقده العرفاني، ألم يكن الحلاج سبيلاً أفضل ورمزاً أكثر شهرة؟ ألم يكن الحلاج الذي استشهد من

(1) نفسه، ص315.

أجل التعبير الحرّ عن أفكاره وتجاربه رمزًا دينيًا - سياسيًا أكثر أهمية من سلمان؟ ألم يكن الحلاج هو من جسّد الصعوبات التي يواجهها من يسعى إلى الحقيقة والمعركة التي كان يلزمه أن يخوضها ضد القوى الدينية والسياسية والاقتصادية؟ ألم يكن الحلاج هو الذي جذب ماسينيون إلى التصوّف الاسلامي؟ ألم يبدأ الأمر برؤيا الحلاج الذي بدأ لماسينيون عام 1908م في هيئة «سيد في عمامة خضراء»<sup>(1)</sup> يرشده من لا أدريته ويحيي فيه الإيمان؟ وأخيرًا ألم يكن الحلاج هو الوصلة الروحية الحقيقية بين ماسينيون وشريعتي؟

لو أنّ شريعتي بدأ خطوته الأولى في هذه الطريق بمقال حول الحلاج لأثار كثيرًا من الجدل. فالحلاج المعروف بمقولته «أنا الحقّ» كان البُعبع الصوفي، كما أنّ الصوفية نفسها كانت دومًا مشار شبهة واتهام لدى التيار الإسلامي السائد. لذلك فكتابة مقال حول عرفان الحلاج كان سيجدّد العداء القديم بين المحافظين المؤمنين بالشرعية والمبتدعين المناصرين للطريقة [الصوفية]. كان يمكن لمقال ماسينيون عن الحلاج أن يثير استياء المؤسسة الشيعية الإيرانية لأنّ بها بعض المقولات التي يمكن أن تُفسّر بأنها مناصرة للسنة، إن لم تكن معادية للشيعية. يقول ماسينيون إنّ الحلاج كان يميل إلى «إصلاح أخلاقي للمجتمع المسلم»<sup>(2)</sup>، وفي صراع القوى الطائفي الذي جرت في سياقه محاكمة الحلاج وإعدامه في نهاية الأمر يبيّن ماسينيون كيف أنّ

(1) علي أنّ هذه المعلومة لم تُكشف خلال حياة شريعتي، وصرّح بها دانييل ماسينيون لأول مرة: - *Islam - aspects historiques*, 'La vonversion de Louis Massignon',

*Christiana*, no. 14, 1988, p.127.

يحاول كيريل البرهنة على أنّ المسيح هو الذي ظهر لماسينيون في رؤياه، ولم يفسر لماذا تكلم ماسينيون نفسه عن سيد ذي عمامة خضراء يقرأ آيات قرآنية له.

انظر: Kereyll, *Jardin donné*, p.203.

الحلاج كان يناصره «متواطئون إصلاحيون سنّة» ويعارضه «جباة ضرائب شيعة» و«شركاؤهم الممولون اليهود في المحكمة»<sup>(1)</sup>.

على أن اختيار نشر مقال عن سلمان يظلّ اختيارًا مهمًّا، وذلك لعدة أسباب. أولاً، يبدو وكأنّ شريعتي انتوى التصريح بـ«تحوّله» إلى العرفان. ثانياً، كان شريعتي ملتزمًا بإحياء سلمان الفارسي وتقديم «أفكاره» و«حياته»<sup>(2)</sup>، فشخصية سلمان الفارسي وحياته الأسطورية من جهة والحقيقية من جهة ثانية مثلت النموذج الأكمل للمسلم الإيراني الذي ارتفع إلى درجة واحد من أهمّ صحابة النبي إن لم يكن «أول الحواريين الثلاثة» مع المقداد بن الأسود وأبي ذر الغفاري<sup>(3)</sup>. وفقاً لشريعتي فإن سلمان كان «أول شيعيٍّ وأول ناشر للتشيع في إيران»<sup>(4)</sup>. ثالثاً، كان سلمان تجسيداً للوحدة بين ثلاثة أديان مختلفة وتساميتها النهائي عبر العرفان. كان سلمان في الأصل مزدكياً تحول إلى المسيحية، وحين سمع بمجيء رسول الله عانى الكثير من الصعاب كي يلتحق بالنبي محمد فأسلم. كان سلمان إذاً الدليل على أن الأديان تدفقات مرحلية من مصدر إلهي واحد، وعلى الباحثين عن الحق أن يتجاوزوا الحجب ويؤسسوا صلةً بالخالق لا وسيط فيها إن كانوا يريدون الوصول إلى الاستنارة الروحية. رابعاً، كان شريعتي يريد تسديد دينه الروحيّ لماسينيون عبر تقديم دليله الروحي (أي ماسينيون) الذي لم يكن معروفاً للجمهور الإيراني<sup>(5)</sup>. خامساً، كان شريعتي أن

(1) نفسه، ص 81.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 28، ص 306.

(3) Massignon, 'Salman Pak', in Mason, *Massignon: Testemonies and Reflections*, p.106.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 10، ص 39.

(5) نفسه، ص 40.

يقدم للمثقفين الإيرانيين عملاً بحثياً يعتبره رائعاً. وقد امتدح شريعتي «الموضوعية والحيادية المطلقة» و«الدقة» و«التبحر» و«تقنيات البحث» في مقال ماسينيون عن سلمان<sup>(1)</sup>. ولئن كان أبو ذر الغفاري هو تجسيد المساواتية الإسلامية ورمزها بالنسبة إلى شريعتي، فإنّ سلمان الفارسي يمثل الإسلام العرفاني المؤيّر (من إيران).

نُشر كتاب سلمان باك في مشهد وكان يحتوي على مقدّمة بقلم شريعتي وترجمة لمقال ماسينيون عن سلمان. طرح شريعتي في المقدمة بعض الآراء الجديدة والمثيرة للجدل والتي يمكننا أن نعتبرها في الوقت الحالي كاشفةً فيما يتعلق بنهجه في بناء ثيمات اجتماعية واقتصادية وسياسية نابعة من «لغة» الإسلام. بتحليل «لغة» الإسلام اقتنع شريعتي بوجود كنز من الرموز والتفسيرات الخفية تحت المفاهيم الإسلامية المقدّمة بطريقة أحادية البعد. وقد تكون هذه النظرة أثراً من لقاء شريعتي بماسينيون الذي علّمه فنّ «الرؤية» كما صرّح هو نفسه بذلك<sup>(2)</sup>.

يرى شريعتي أن النهج العرفاني كان محاولة لاختراق التجلي الظاهري بغيّة الوصول إلى المخفي في الداخل، إذ لا يمكن التسامي على المفاهيم واكتشاف آفاق جديدة إلا بهذه الطريقة<sup>(3)</sup>. أما المصادر المشروعة التي ينبغي استخدامها في هذا النهج فهي القرآن وتاريخ الإسلام فقط<sup>(4)</sup>. شكّك شريعتي في الطريقة التقليدية التي يتبعها رجال الدين في البحث والتحليل، والتي كانت مبنية أساساً على الحديث والروايات الشيعية حول أقوال وأفعال النبي وأئمة الشيعة. هكذا إذا

(1) شريعتي، مجموعه آثار 28، ص 307.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 335.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 28، ص 301.

(4) نفسه، ص 306.

كان شريعتي يقدم بحث ماسينيون حول سلمان كنموذج أولي للطريقة التي ينبغي بها إجراء البحث في القضايا الإسلامية<sup>(1)</sup>.

أكد شريعتي أنّ لغة الأديان كلّها، والإسلام خصوصًا، لغة رمزية، ولم يكن حتى من المفترض أن تكون مفهومة للجميع في وقت من الأوقات. كان يرى أنّ الآيات المجازية في القرآن (المتشابهات) التي سببت الكثير من المشكلات والاختلافات إنما وُجدت «بقصد» وأنها حُجبت في لغة غيبية<sup>(2)</sup>. لهذه المجازات جوانب وأبعاد مختلفة، لذا فهي بطبيعتها تخضع لتفسيرات مختلفة، وسوف يأتي الوقت الذي يقترب فيه المرء من مرحلة الكمال ويستوعب هذه الآيات تدريجًا<sup>(3)</sup>. كما خلص شريعتي إلى أنّ النبي وكتابه زرعًا بذور التباينات والاختلافات عمدًا بين المدارس الإسلامية المختلفة<sup>(4)</sup>. كان شريعتي واعيًا تمامًا بأنّ حجته تخالف الرأي السائد، ومع ذلك راح يبرّر النتائج التي توصل إليها على نحو أكثر ابتداءً وبعدها عن التيار السائد. فيما يشبه إعداد الجمهور لكتاباته المستقبلية قال شريعتي إنّ وحدة الأفكار والتصوّرات والتوجّهات وتشابهاها يؤديان إلى جمود قد يصبح قاتلاً للمجتمع<sup>(5)</sup>. أثنى شريعتي على التحليل الجدلي (الديالكتيكي) الذي وفقًا لرأيه أظهر على نحو علمي كيف أنّ المجتمع قد يفنى حين تغيب المجادلات والتناقضات في الميدان الاجتماعي. ولأنه امتدح أداة تحليلية من الواضح ارتباطها بالفكر الماركسي، فقد أشار فوراً إلى

(1) نفسه، ص 307.

(2) نفسه، ص 302.

(3) نفسه.

(4) نفسه، ص 302 - 303.

(5) نفسه، ص 303 - 304.



آيتين قرآنتين للبرهنة على أنّ الله يريد اختلاف الآراء بين الناس<sup>(1)</sup>. وذهب شريعتي إلى أنّ التطوّر الفكري والعلمي في العالم الإسلامي خلال القرون الثلاثة أو الأربعة الأولى يُعزى إلى التصادم الحرّ بين الأفكار والمعتقدات، في حين أنّ التدهور والفساد اللذين جاءا بعد ذلك كانا ثمرة سيادة «فكرة» واحدة و«دين» واحد وتوجه سياسي واحد، وتراجع النقاشات والاشتباكات بين الأفكار المتنافسة<sup>(2)</sup>.

قدّم شريعتي تعدّدية الآراء والحقّ في المعارضة على أنه مبدأ إسلامي، وعارض مأسسة الإسلام وإيجاد قيادة مركزية له، إذ إنّ ذلك «يقيّد الأفكار»<sup>(3)</sup>. كما أنه شكك في علّة وجود رجال الدين عبر قوله إنّ مفهوم التنظيم الديني المؤسسي غير موجود في الإسلام كما هو الحال في المسيحية. في هذه المقدمة عن سلمان الفارسي ناقش شريعتي المؤسستين الدينية والسياسية في إيران بل واعترض عليهما، فدين شريعتي للاستبداد بكل أشكاله ودعوته إلى حرية التعبير وفتح المجال لتصادم الأفكار وتحذيره من الكارثة الوشيكة التي تهدد المجتمعات المستبدّة والبليدة بالتالي، إنما هي مؤشرات على أنّ شريعتي كان يريد إدخال جميع الأطراف التي رآها مسؤولة عن مشكلات إيران في نقاش مفتوح. كان شريعتي ما يزال متأثراً بسحر البيئة السياسية الباريسية ودرجة الحرية فيها، لذلك أراد أن يستخدم الأسلوب نفسه في إيران. هكذا كان تقديم سلمان الفارسي الرصاصة الأولى في معركته.

استند شريعتي في ترجمة مقال ماسينيون إلى الأصل الفرنسي

(1) نفسه، ص 304.

(2) نفسه، ص 304 - 305.

(3) نفسه، ص 305.

إلى جانب الترجمة العربية التي أنجزها عبدالرحمن بدوي<sup>(\*)</sup>(1). كتب شريعتي لاحقاً أنه «وفاءً لذكرى ماسينيون، كنتُ أجلس كل ليلة حتى الفجر سنة كاملة أترجم مقاله بكل حماسة ورضا وأمل وإتقان»<sup>(2)</sup>. وعلى الرغم من أن شريعتي انتهى من المقدمة في كانون الأول/ديسمبر 1964م إلا أنّ الكتاب لم يُنشر إلا عام 1966م<sup>(3)</sup>، وقد دفع هو تكلفة طبعه. وبعد أن صدر الكتاب بدأت فترة الإحباط؛ فلم يقتصر الأمر على تجاهل الناس للكتاب الذي عقد عليه شريعتي آمالاً كبيرة، بل إنّ المجتمع الديني رفض الكتاب ونبذه ووُصف مقال ماسينيون بأنه «خاطيء» و«منحرف»، كما وُصف خطاب شريعتي حول أصل الاختلاف والاعتراض في الإسلام بأنه «كُفْر»<sup>(4)</sup>. ويذكر شريعتي أنّ الكتاب مُنع في طهران بأوامر ناشر متديّن متنفّذ متخصص في الكتب الإسلامية استند في موقفه إلى رأي فقيه، وقد مُنع الكتاب لأنه «إشكالي وملتبس من الناحية الدينية والعلمية»<sup>(5)</sup>. ويروى أنّ متدينين في شيراز وتبريز ساءتهم جدّاً أفكار شريعتي لدرجة أنهم اشتروا الكتاب ومزّقوه<sup>(6)</sup>. ولم يكن تلقّي المثقفين للكتاب أكثر حماسة. مثال

(\*) ترجم عبدالرحمن بدوي مقال ماسينيون عن سلمان الفارسي ونشره في كتابه شخصيات قلّة في الإسلام. (المترجم).

(1) نفسه، ص 308.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 582. وفي مجموعه آثار 10، ص 10 يقول شريعتي إنه قضى سنتين يترجم المقال. قد يشير هذا إلى الفترة ما بين وقت شروعه في الترجمة وتاريخ نشر الكتاب.

(3) لوي ماسينيون، سلمان پاك، مترجم على شريعتي، قم: انتشارات حر، د.ت. مقدمة الكتاب بتاريخ آذر 1343.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 593 - 595.

(5) نفسه، ص 596.

(6) شريعتي، مجموعه آثار 33، ص 254.

على ذلك أنّ أمير پرويز پويان (أحد معارف شريعتي ممن كانوا ينتظمون في حضور مركز نشر الحقائق الإسلامية، وتحوّل بعدها إلى الماركسية) أرسل رسالة ساخرة إلى شريعتي يقول فيها: «هل هذه هي الهدية التي جئتنا بها من أوروبا بدلاً من أن تترجم رأس المال [لكارل ماركس]؟»<sup>(1)</sup>. ويُقال إنّ شريعتي ردّ قائلاً: «من الآن فصاعداً سأعمل على النصوص التي يستخدمها زوّار الضرائح المقدّسة»<sup>(2)</sup>.

هكذا تبين أنّ المحاولة الأولى من شريعتي بعد عودته لبدء نوع من الحوار الفكري مع المثقفين الإيرانيين وخصوصاً الحدائين الإسلاميين كانت محاولة كارثية. غمرته هذه التجربة بشعور بالمرارة والمهانة بل وحتى الرغبة في الثأر، لكنه كان يعزّي نفسه بأن يقول «في ستين داهية إن كان الشعب لا يفهم والمثقفون أكثر جهلاً منهم»<sup>(3)</sup>. أما المؤسسة الدينية وأتباعها الذين رفضوا الترحيب بأية أفكار جديدة فلم يكن شريعتي يحمل لهم سوى السخط. من هذه التجربة تعلّم أنه لا يمكنه الاعتماد على رجال الدين أو المثقفين المغرّقين في تغرّبهم كي ينشر أفكاره الجديدة. بعد هذه الاستجابة العامة لكتاب سلمان الفارسي اقتنع شريعتي بأنّ هيمنة «الفكرة» الواحدة و«الدين» الواحد والتوجه السياسي الواحد ليس من السهل زحزحتها بمجرد إطلاق صرخة بعيدة من مدينة مشهد. هذه الأزمة الفكرية الأولى والجوّ العام من الإحباط الذي غلّف كلّ خطوة من حياته بعد عودته من باريس دفعاه إلى الانطواء والبحث عن الذات أكثر فأكثر.

(1) مقابلة مع نعمت ميرزازاده في باريس، 1993م.

(2) نفسه.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 588.

بعد مضيّ عام على إقامة شريعتي في مشهد، وقبل أن ينشر كتابه عن سلمان الفارسي، قدّم طلباً لنقله إلى قسم البحث والتخطيط في وزارة التعليم بطهران. ويبدو أنّ أصدقاء شريعتي استخدموا تأثيرهم للحصول على موافقة على هذا الطلب، وربما شعروا أنّ الوظيفة البحثية سوف تسمح له بمواصلة اهتماماته الفكرية وتريحه من التعليم المدرسي الذي لم يكن راغباً فيه. كانوا يعتقدون أنّ الانتقال من بيئة مشهد الثقافية الخائقة إلى طهران سوف ترفع من معنوياته. هكذا ترك شريعتي أسرته في مشهد وبدأ وظيفته الجديدة في خريف 1965م، على أنّ العمل في ساعات منتظمة لم يكن مناسباً لميوله.

يذكر رضا داوري الذي شغلّ الغرفة المقابلة لمكتب شريعتي في قسم البحث والتخطيط أنّ شريعتي كان دائماً هادئاً ومتحفظاً<sup>(1)</sup>. كان يأتي باكراً إلى مكتبه الذي يشاركه فيه شخص آخر ويعمل إلى وقت متأخر بعد الظهر، ولم يكن يترك مكتبه أو يتحدث حتى مع زميله في المكتب، ناهيك عن الزملاء الآخرين في القسم. كان يحضر الاجتماعات الرسمية المنتظمة، لكنه لم ينطق بكلمة قط، بل يكتفي بالعبث بقلمه ورسم خطوط على الأوراق أمامه، إلى أن يخرج من الاجتماع بالمزاج المتحفظ والمنطوي نفسه دون أن ينطق بكلمة. لذلك اعتبره الآخرون الذين لم يعرفوه حقّ المعرفة شخصاً كئيباً متجهماً. ظلّ شريعتي في هذا القسم إلى آذار/مارس 1966م، وأشار لاحقاً إلى هذه الفترة من حياته بوصفها «تجربة حزينة سخيفة»<sup>(2)</sup>.

(1) المعلومات الواردة في هذه الفقرة مبنية على: رضا داوري، كيهان، 25، أردبهبشت 1359.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 591.

## دليل إلى خراسان

كُلف شريعتي أثناء عمله في وزارة التعليم تأليف دليل سياحي إلى خراسان، وظهر الكتاب أول مرة بعنوان **راهنمای خراسان** (دليل إلى خراسان) عام 1966م، أي في العام نفسه الذي نُشر فيه كتاب سلمان. صدر الكتاب عن مكتب السياحة الإيرانية، وهو كتاب له أهمية خاصة بما أنه العمل الوحيد لشريعتي الذي صدر بتكليف حكومي. وإلى جانب الفصول المخصصة لتقديم وصف مفصل لبلدات خراسان وطبيعتها وتاريخها ومعالمها التاريخية والضواحي والمساكن الصيفية حول مشهد، ومدينة مشهد ومرافقها العامة والخاصة والأماكن السياحية فيها، يحتوي الكتاب كذلك على فصل كامل حول تاريخ خراسان وجغرافيتها السياسية والاقتصادية ودينها وثقافتها.

تتبع شريعتي في هذا الفصل الأهمية التاريخية لخراسان في تاريخ السكان الآريين الذين سكنوا في الهضبة الإيرانية، واعتبر «خراسان الكبرى» (خراسان بزرگ) مهد الدولة السياسية الإيرانية الذي كفل استقلال إيران في وجه الغزوات الأجنبية. شرح شريعتي صفحة تلو صفحة كيف أنّ خراسان أنتجت قادة وحركات ثورية ثارت على المعتدين الأجانب، سواء أكانوا إغريقًا أم مسلمين أم مغولًا، وأطاحت حكمهم وحمت سيادة إيران وقدرتها على تقرير مصيرها. وذهب شريعتي إلى أنّ الحركات التحررية كانت دائمًا تنشأ في خراسان<sup>(1)</sup>. وفي نهاية هذا القسم الذي يتحدث عن حركات خراسان التحررية وقادتها الثوريين يُشيد شريعتي بالكولونيل محمد تقي خان پسيان «قائد جيش خراسان الشاب والمثقف والتقدمي»<sup>(2)</sup>. ويبدو غريبًا بعض الشيء أن يأتي ذكر اسم الكولونيل پسيان في دليل سياحي

(1) شريعتي، **راهنمای خراسان**، ص 9.

(2) نفسه، ص 12.

رسمي صادر في عهد الدولة البهلوية، ذلك أنّ بسيان ثار في عام 1921م على حكومة أحمد شاه (القاجاري)، فأرسل وزير حربيته قوة قوزاقية من خمسة آلاف رجل ضد بسيان. أما وزير الحربية هذا فلم يكن سوى رضا خان، الذي أصبح فيما بعد رضا شاه بهلوي.

وفي قسم من الكتاب سمّاه «الدين في خراسان» افتخر شريعتي بتقديم مَزْدَك على أنه «الثوري الإيراني المولود في نيسابور»<sup>(1)</sup>. وهذا الشئ يتعارض جدًّا مع التاريخ الرسمي الذي كان يُدرّس في المناهج الإيرانية؛ إذ يُشاد بأنوشروان العادل لأنه قضى على «الخدعة المزدكية»<sup>(\*)</sup>. بعد ذلك امتدح شريعتي أبا مسلم الخراساني الذي أسقط الأمويين وجاء بالعباسيين مكانهم، كما امتدح الحركة السريدرارية التي أطاحت المغول وخلقت دولة مستقلة في خراسان<sup>(\*\*)</sup>. ومن الواضح أنّ نقاش شريعتي للدين في خراسان يركز على الدين

(1) نفسه، ص 21.

(\*) كان مَزْدَك كاهنًا زرادشتيًا إصلاحيًا دعا إلى المساواة والعدالة الاجتماعية وتخفيض الضرائب وتوزيع عادل للثروة وتقليل سلطة الكهنة، فعاداه الكهنة والنبلاء إذ هدّد امتيازاتهم ومكانتهم الاجتماعية. كان ملك الدولة الساسانية (قباد) متسامحًا معه ومناصرًا له فعمل الكهنة والنبلاء على عزل قباد، ثم عاد إلى العرش وأبعد نفسه عن مزدك وعيّن ابنه كسرى الأول وريثًا له، وكان كسرى هذا قائد القوات المناهضة لمزدك. وتحت ضغط من أعداء مزدك سمح قباد لابنه أن يمكر بمزدك فيدعوه إلى مأدبة على شرفه، لنتهي المأدبة بذبح مزدك وأتباعه ومنهم ابن قباد الأكبر. بعد هذه الحادثة جرّمت المزدكية ودُبِح المزدكيون في طول البلاد وعرضها. وقد لُقّب كسرى الأول لاحقًا باسم «أنوشروان العادل»، وأنوشروان تعني صاحب الروح الخالدة. (المترجم. المصدر: كاتوزيان، هوما. الفُرس: إيران في العصور القديمة والوسطى والحديثة. ت: أحمد حسن المعيني. بيروت: دار جداول، 2014م).

(\*\*) السريدرارية حركة نشأت في سبزوار شمال غربي خراسان، صعدوا إلى السلطة بثورة جماعية في حركة شيعية. واسمهم مشتقّ من كلمة «سريدار» التي تعني حرفيًا «الرأس للمشنقة»، أي إنهم مستعدون للاستشهاد في سبيل قضيتهم. (المترجم، عن المصدر السابق).

المتسيّس لخدمة أهداف ومثّل سياسية. وقد أوضح شريعتي لاحقاً عبر كتاباته موقفه من الدور التاريخي والسياسي لأشخاص مثل مزدك وحركات مثل السردارية.

زحفت ميول شريعتي الاجتماعية - السياسية إلى هذا النص فأنتجت دليلاً سياحياً غير معتاد. يقول عن ذلك: «زوّار مشهد هم عادة من الجمهور الإيراني الذي لم يتسمّ تصوّرههم وذوقهم الفني بالغرب. لذلك فالمزج بين التصوّر الديني والقومي (الفلكلوري) يُحدّد القيم الفنية والجمالية للزوّار»<sup>(1)</sup>. وفي موضع آخر من الكتاب فصل في تاريخ الحوزات العلمية في مشهد، مشيراً إلى أسطورة متداولة عن مؤسس مدرسة سعيد الدين، التي أنفق على بنائها بعد اكتشافه كنزاً. قال شريعتي إنّ الأسطورة قد لا تكون حقيقية، لكنها تبيّن كيف أنّ أولئك الذين راكموا ثروات كبيرة بطريقة غير مشروعة عبر الحيازات والسرقة كانوا يودّون أن يشرعنوا ثروتهم أمام الناس عبر نسج الأساطير والقيام بأعمال خيرية. وفقاً لشريعتي فإنّ المحسنين الأثرياء حاولوا تبيد الشكوك المستمرة حول مصدر ثروتهم (من أين لك هذا؟) عبر «غسل» أموالهم بأعمال البرّ والإحسان. ويقول شريعتي إنّ الملوك الصنفويين كانوا يستخدمون هذه الطريقة كثيراً<sup>(2)</sup>. وبقدر ما يُعدّ هذا الموضوع لافتاً للاهتمام، إلا أنّ المرء لا يتوقع أن يأتي على نقاش حول حقوق ملكية الملوك أو مؤسسي المباني التاريخية في دليل سياحي!

وفي فقرة جريئة وغير متوقعة أشار شريعتي إلى سخط الناس من سياسة فرض السفور على النساء والحوادث التي تبعت ذلك. وتحت عنوان «آستانة تحت ضربات التاريخ» تطرق إلى حادثة گوهرشاد وكتب

(1) نفسه، ص34.

(2) نفسه، ص126.

يقول: «التجأ الناس في مسجد گوهرشاد فأطلقت قوات الحكومة النار عليهم على المسجد كي يكسروا مقاومتهم لقانون السفور، وبعدها حوكم وليّ الله محمد ولي أسدي نائب أمين الآستانة (ضريح الإمام الرضا) وأعدمته فرقة إعدام»<sup>(1)</sup>. كان محمد ولي أسدي شخصية مؤثرة جدًا ومعروفة في خراسان، وقد جاء أمر إعدامه من رضا شاه شخصيًا لأنه كان متعاطفًا مع معارضي قانون السفور. هكذا استدعى شريعتي دور رضا شاه ومسؤوليته عن سفك الدماء دون ذكر اسمه.

هذا ولم يتضمن دليل شريعتي السياحي المديح المعتاد في منشورات الدولة الرسمية لرضا شاه وابنه محمد رضا شاه. ثمة إشارتان صريحتان فقط إلى رضا شاه. الأولى تفيد بأنّ مدينة مشهد تلقت في عهده رعاية أكبر من الدولة، ما انعكس في المظهر الخارجي للمدينة<sup>(2)</sup>. والثانية أنّ رضا شاه حضر بنفسه المؤتمر الدولي الذي انعقد في مدينة «طوس» لإحياء ذكرى الفردوسي، الشاعر الإيراني الكبير<sup>(3)\*</sup>. على أنّ شريعتي في هاتين الإشارتين لم يبجل رضا شاه.

(1) نفسه، ص 66.

(2) نفسه، ص 44.

(\* ) وفقًا لقناة العالم الإخبارية الإيرانية فإنّ طوس هي مشهد الحالية، كانت فيما مضى واحدة من أكبر حواضر بلاد فارس وفتحها المسلمون في عهد عثمان بن عفان. انطمت معالم طوس حين غزاها تيمورلنك ففرّ أهلها إلى جوار مرقد الإمام الرضا (ولذلك سُمّيت مدينة مشهد بهذا الاسم لوجود مشهد الإمام الرضا فيها) وبنوا المدينة الجديدة حوله (<http://www.alalam.ir/news/1620187>). وقد ظهر من هذه المدينة أعلامٌ كبار مثل حجة الإسلام أبي حامد الغزالي الطوسي، والعالم والفيلسوف نصير الدين الطوسي، والوزير الشهير في دولة السلاجقة نظام الملك الطوسي صاحب «المدارس النظامية» ومؤلف كتاب «سياسة نامه» (سير الملوك)، والشاعر الفارسي الكبير أبو القاسم الفردوسي صاحب ملحمة الشاهنامه، ويوجد قبره في مدينة طوس التاريخية. (المترجم).

(3) نفسه، ص 140.



والأغرب من ذلك أنّ هذا المنشور الحكومي لا توجد فيه إشارة واحدة إلى الحاكم الحالي (آنذاك) محمد رضا شاه.

### طلب العمل في جامعة مشهد

من الواضح أنّ العمل في وزارة التعليم لم يكن الوظيفة الأنسب لعلي شريعتي، لكنه وجد فرصة وهو في طهران كي يتابع طلبه للحصول على وظيفة جامعية. يقول جلال متيني (الأستاذ في كلية الآداب بجامعة مشهد وعميدها لاحقاً) إنّ شريعتي وزوجته قدّما طلباً للانضمام إلى قسمي التاريخ والآداب بعد عودتهما من باريس<sup>(1)</sup>، بيد أنّ قوانين النظام الداخلي للكلية تنصّ على أنّ حاملي درجة الدكتوراه الجامعية من جامعة فرنسية ينبغي أن تتوافر فيهم ثلاثة شروط للحصول على وظيفة تدريسية. أولاً، لا بدّ أن تكون شهادتهم في المجال نفسه الذي درسوا فيه برنامج البكالوريوس. ثانياً، على المتقدمين لوظيفة تدريس اللغة الإنجليزية والفرنسية أن يكونوا حاصلين على الدكتوراه من دولة تكون اللغة الإنجليزية أو الفرنسية فيها هي اللغة الرسمية. ثالثاً، ينبغي للمتقدمين لوظيفة أستاذ مساعد أو مشارك في اللغة الفارسية وآدابها أن يكونوا حاصلين على الدكتوراه من جامعة طهران<sup>(2)</sup>. ومن تنطبق عليهم هذه الشروط يُرسل طلبهم إلى جامعة طهران حيث يخضعون لاختبار شفوي وتحريري إضافة إلى تقديم محاضرة تجريبية<sup>(3)</sup>. مع ذلك فحسب كلام جلال متيني لم يكن لكلية الآداب مجلس رسمي أو قانوني<sup>(4)</sup>، ومن دون

(1) جلال متيني، «خاطرات دكتور علي شريعتي در دانشگاه مشهد (فردوسی)»، ایران شناسی، المجلد 5، العدد 4، شتاء 1994، ص 852.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

(4) نفسه.

هذا المجلس فإنّ القرارات التي يصدرها أعضاء الأقسام لا يمكن اعتبارها قانونية أو ملزمة. وفضلاً عن ذلك فإنّ الشروط الثلاثة التي وضعتها كلية الآداب في جامعة مشهد لم تكن سياسة وطنية مفروضة من وزارة التعليم ولم تكن تُطبَّق بالضرورة في جامعات إيرانية أخرى<sup>(1)</sup>. إذاً فتلك الشروط الثلاثة كانت عبارة عن مجموعة إرشادات مبنية على اتفاق ضمني بين مجموعة من الأساتذة ليست لها صفة رسمية. ويذكر متيني أنه بناء على هذه القوانين الداخلية قدّم توصية للعميد أحمد علي رجائي (البخارائي) برفض طلب شريعتي وزوجته، ذلك أنّ الشرط الأول لا ينطبق على شريعتي (إذ إنّ شهادته في البكالوريوس كانت في الأدب لا التاريخ)، والشرط الثالث لا ينطبق على زوجته (إذ إنّ شهادة الدكتوراه في الأدب الفارسي كانت من جامعة فرنسية لا من جامعة طهران). من هذا نستنتج أنّ شريعتي كان قد أقنع وزارة التعليم بأن شهادة الدكتوراه التي حصل عليها كانت في التاريخ.

لم يتقيّد العميد رجائي بتوصية متيني وأرسل أوراق شريعتي وزوجته پوران إلى قسمي الآداب والتاريخ لإبداء الرأي. ووفقاً لمتيني فقد رُفض طلب پوران في اجتماع قسم اللغات والأدب الفارسي (وكان حاضراً فيه)، طبقاً للقانون الداخلي للكلية. أما قسم التاريخ فقد ارتأى أنّ مؤهلات شريعتي كافية ومطابقة للمعايير فأبلغوا إدارة الجامعة بموافقتهم على الطلب<sup>(2)</sup>. هكذا أرسل ملف شريعتي إلى قسم التاريخ بجامعة طهران للنظر واتخاذ القرار النهائي، وبعد أكثر من سنة

(1) نفسه، ص 852 - 853.

(2) نفسه، ص 854.

ونصف السنة على تقديم الطلب في جامعة مشهد أصدر قسم التاريخ بجامعة طهران قرارًا بقبول ترشح شريعتي لوظيفة أستاذ مساعد في التاريخ، وأبلغ وزارة التعليم بهذا القرار<sup>(1)</sup>.

من غير الواضح لماذا استغرق الأمر كل هذا الوقت. كان شريعتي قد قرأ الإعلان عن الوظيفة حين كان في طهران في خريف 1965م، فطلب من زوجته التي كانت في مشهد أن ترسل له شهادة الدكتوراه ومصادقة السفارة الإيرانية في فرنسا عليها<sup>(2)</sup>. يذكر نعمت ميرزازاده أنه وبوران بحثا في كل مكان في المنزل عن هذه الأوراق ووجدها أخيراً مطوية في مدخنة لمدفئة كيروسين حيث خبأها شريعتي هناك ونسيها<sup>(3)</sup>. هكذا قدّم شريعتي الطلب من طهران في تشرين الثاني/نوفمبر 1965م واستلم تأكيد الاستلام وأبلغ أنّ قسم التاريخ سينظر في طلبه وفقاً للإجراءات المعتادة<sup>(4)</sup>. بعد أقل من شهر استلم رسالة من وزارة التعليم تطلب منه الذهاب إلى جامعة طهران بأسرع ما يمكن حيث سيخبرونه بتاريخ امتحاناته<sup>(5)</sup>.

يذكر شريعتي أنه دُعي إلى مقابلة مع الدكتور (بيننا) من قسم التاريخ بجامعة طهران، وكانت مقابلة فاشلة. يبدو أنّ بيننا سأل شريعتي فيما إذا كان قد حصل على شهادته من فرنسا، فلمّا أجابه شريعتي بنعم أخذ يقلّل من أهمية هذه الشهادة<sup>(6)</sup>. وفي المقابل

(1) نفسه.

(2) سرپرستی دانشجویان ایرانی در فرانسه، العدد 2725، بتاريخ 21/12/1342.

(3) مقابلة مع نعمت ميرزازاده في باريس، 1993م.

(4) رسالة بتاريخ 27/8/1344. رقم 5022 من جامعة مشهد، في: شريعت رضوى، طرحی از يك زندگي، ص 107.

(5) نفسه.

(6) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 598.

طعن شريعتي باطلاع الدكتور بينا ومستواه الأكاديمي، وانتهى الأمر بينهما من المشاحنة إلى التدافع البدني في ممرات الجامعة. ويذكر شريعتي أنّ الطلاب خرجوا من قاعاتهم وكانوا يهّلون له.

بعد هذه الحادثة المحرجة فقد شريعتي الأمل في أن ترحب جامعة طهران بهذا الشخص «المتطاول» الآتي من مشهد. مع ذلك فقد فوجئ بعد بضعة أيام ببرقية تدعوه إلى امتحان ومقابلة ثانية في طهران<sup>(1)</sup>. يفسّر شريعتي ما حدث بأنّ الغيرة والعداوات السابقة بين الدكتور بينا والدكتور بياني في القسم نفسه كانت مفيدة جداً في حصوله على الوظيفة<sup>(2)</sup>. هكذا اجتاز شريعتي الامتحان في طهران وجرى توظيفه رسمياً على نحو سريع غير متوقع كأستاذ مساعد في التاريخ في جامعة مشهد<sup>(3)</sup>.

إنّ التفسير الذي يقدمه شريعتي لتوظيفه في جامعة مشهد هو في الواقع من نسج الخيال، كما أنّ رواية جلال متيني تلمّح إلى أنّ عملية توظيفه تثير الريبة وأنّ قبوله كان بأياد قوية غير معروفة<sup>(4)</sup>. لكنّ القصة الحقيقية أبسط من ذلك بكثير وتتماشى جداً مع الطريقة الإيرانية التقليدية في إدارة الأمور. يذكر المؤرخ الإيراني البارز في جامعة طهران زرياب خوئي أنّ قسم التاريخ تلقى رسالة من البروفيسور صفا رئيس قسم الآداب بجامعة طهران يطلب فيها من القسم أن يختبر شخصاً يدعى علي شريعتي مترشحاً لوظيفة أستاذ مساعد في

(1) شريعتي، مجموعه آثار 28، ص 418.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص 419.

(4) جلال متيني، «خاطرات دكتر علي شريعتي در دانشگاه مشهد (فردوسی)»، ايران شناسی، المجلد 5، العدد 4، شتاء 1994، ص 859.

التاريخ<sup>(1)</sup>. وهكذا اختير مؤرخان اثنان هما زرياب خوئي والدكتور بياني كمرشحين لشريعتي. ويذكر زرياب خوئي أنه قبل إجراء الامتحان طلب كاظم متحدين أن يلتقيه، وقد كان كاظم متحدين صديقًا لخوئي ولشريعتي ويعمل في مجلس الجامعة. أشاد كاظم متحدين بشريعتي وأوصى به جدًا. كما أن أصدقاء آخرين أيضًا من بينهم البروفيسور عبدالجواد فلاطوري اتصل بزرياب خوئي يطلب منه أن يكون متساهلاً مع شريعتي الذي كانوا يكتنون له احترامًا شديدًا. وفي يوم الامتحان طلب من شريعتي أن يكتب مقالاً عن الحركة الدستورية الإيرانية، كما خضع لامتحان تحريري في اللغة الفرنسية. يقول زرياب خوئي الذي صحح أوراق شريعتي إنه كان يمتلك معرفة جيدة باللغة الفرنسية، بيد أن معرفته بالتاريخ الإيراني الحديث كانت دون المستوى. كان مقاله يفتقر إلى الاتساق العلمي ومتأثرًا بأفكار سوسولوجية فانونية (نسبة إلى فرانز فانون). مع ذلك فقد رأى خوئي أن شريعتي قادر على تدريس التاريخ. وفي أواخر شباط/فبراير، أبلغ قسم التاريخ كلية الآداب في مشهد بقرار قبول شريعتي. في رسالة بتاريخ 20 آذار/مارس 1966م أبلغت وزارة التعليم علي شريعتي أنه «اجتاز الامتحان لوظيفة أستاذ مساعد في التاريخ» ولذلك فقد تقرّر توظيفه لهذا المنصب في جامعة مشهد، وسوف يستلم راتبه السابق كمعلم مدرسيّ (1320 توماناً شهرياً) إلى أن تتوافر الدرجة المالية في الإنفاقات السنوية للجامعة<sup>(2)</sup>.

(1) المعلومات الواردة في هذه الفقرة مبنية على مقابلة مع زرياب خوئي قبل حوالي ثلاثة أسابيع من وفاته المفاجئة. أدين بالفضل إلى صديق دراسته رسول بورناكي الذي رتب هذه المقابلة.

(2) رسالة بتاريخ 29/12/1344. مطبوعة في: شريعت رضوي، طرحي از يك زندگي، ص 277.

وجد شريعتي طريقه في نهاية المطاف إذا إلى النظام الجامعي الإيراني بطريقة شبيهة بأي أحد آخر. وكأنسان نشأ وفق الأعراف التقليدية التي تقضي بالاعتراف بالجميل لأولئك الذين ساعدوه في الحصول على الوظيفة فقد كتب لأبيه يقول: «بفضل ما فعله كاظم آقا [متحدين] وتوصيات الدكتور فلاطوري، فقد تحررنا من واحد من أكبر مباحث قلقنا»<sup>(1)</sup>.

---

(1) رسالة شريعتي إلى والده وزوجة والده، في: شريعت رضوى، طرحى از يك زندگى، ص



## الفصل الحادي عشر

### مهمات صوفية

«نحن الصوفيين كلنا أرحام، وكلنا تلاميذ العقيدة نفسها»

يقول شريعتي إنَّ شرارات العرفان التي خَبَرها في طفولته جاءت أخيراً في عام 1964م كالصاعقة، فحوّلت حياته وجذبته نحو التصوّف. لو أننا قبلنا كلامه هذا فيمكننا اعتبار كتاباته الغامضة في هذه الفترة دليلاً على مسعاه العرفاني. يشرح شريعتي عملية البحث عن النفس والوصول إلى «الحق»، فيصف مسعاه للكمال بأنه هدف الصوفيين أجمعين. لكنّ لغته المجازية التي يستخدمها تميل إلى الغموض، إذ وظّف شريعتي فنّ إخفاء المفاهيم والتجارب والأحداث والأفراد في لغة تقدّم معنى ظاهراً وسطحياً، لكنها تتضمّن مجموعة من الألغاز والأحاجي. وكتاباته هذه كانت تحمل رسالتين مختلفتين إن لم تكونا متضادتين. أراد شريعتي أن يدفع الراغبين في الوصول إلى أبعد من المعنى الواضح والخارجي الظاهر في كتاباته الصوفية إلى نوع من المتاهة الذهنية كي يكتشفوا بأنفسهم حقيقة كلماته، مثلما عانى هو في رحلته للبحث عن «الحق». كتب شريعتي هذه النصوص الصوفية وحكاياته عن تجاربه الغيبية السابقة بين عامي 1964 و1968م، وهي منتشرة في كتابيه **گفتگوهای تنهایی** (حوارات العزلة) و**هبوط در کویر** (الهبوط في الصحراء)<sup>(1)</sup>.

(1) شريعتي، مجموعه آثار 13 و33، ج 1 و2.



وصف شريعتي كتاباته الصوفية أو «كويريات» بأنها كتاباته المفضّلة، عامداً أن يصنّفها في قالب مستقل؛ فمصطلح «كويريات» أو الصحراويات يحيل إلى كتابه هبوط در كوير الذي يضمّ بين دفتيه عدداً كبيراً من كتاباته الصوفية. يقول شريعتي عن هذا الكتاب إنه نوع شخصي جداً من الكتابة لم يكن راغباً في التحدث عنه علناً<sup>(1)</sup>. في كتاب كوير الذي يسمّيه شريعتي «قصّته» يحطّم شريعتي بجرأة جميع الدفاعات المعتادة التي يبنها الناس العاديون كيما يحمون أنفسهم من العيون المتطفلة. وفي الكتابين المذكورين أعلاه لا يكفي بالتخلي عن دروعه وكوابحه النفسية، بل يقف عارياً تحت الضوء الكاشف الذي يسلّطه على نفسه. وتعدّ هذه الكتابات روايات غير مسبوقه حول إنكار الذات وإباحة أسرارها، وهو أمر غير معتاد بين المثقفين الإيرانيين المعاصرين ذوي الحساسية الاجتماعية.

وفقاً لشريعتي فإنّ كتاب كوير هو قصة «الكينونة» الحزينة والغامضة<sup>(2)</sup>. هي رواية لانفصال الإنسان عن الله وهبوطه إلى الأرض حيث يدرك حالة «الكينونة» البائسة الحزينة التي صار عليها، ثم هروبه من سجن «كينونته» عبر العودة إلى الوحدة مع الله. ذات مرة قال شريعتي لمحاوّر سأله عن كتاب كوير إنه كتبه لأنه كان قد «سمع خطوات عابر». يقول شريعتي إنّ هذا «العابر كان هو الذي يتوق إليه الجميع في سريرتهم طوال حياتهم»<sup>(3)</sup>. يشير شريعتي إلى «الصحراء» كمكان يكون فيه «الله حاضراً»<sup>(4)</sup> وك«مكان سهل للمرء فيه أكثر أن

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج2، ص1280.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص230.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج2، ص1280.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص252.

يجد الله»<sup>(1)</sup>. في صحراء شريعتي، لا نباتات تنمو بجمال إلا الرؤى والأوهام<sup>(2)</sup>. يصف شريعتي الصحراء على أنها طَرف وجودنا الدنيوي وحافة العالم الغيبي، حيث يمكن للمرء أن يشعر ويرى وجود الله<sup>(3)</sup>. لهذا السبب كان كل الأنبياء يتلقون رسالتهم في الصحراء<sup>(4)</sup>. يقول شريعتي: «كوير أرض غامضة لا مكان لها، يقف فيها العالم والعالم الآخر وجهًا لوجه»<sup>(5)</sup>.

في العزلة العذراء التي توقرها الصحراء حيث لا مصنوعات بشرية يمكنها أن تشوّه كمال الخلق، أخذ شريعتي يتأمل إبداع الخالق، وفي حوار هذ مع الطبيعة أعاد اكتشاف حواسه. وباستخدام مجموعة مختلفة من الأعضاء الإدراكية أصبح يمتلك رؤية جديدة، ليرى ما كان خافيًا من قبل. التقط شريعتي أصواتًا ورسائل لم يكن قادرًا من قبل على التقاطها، وأصبح مأخوذًا تمامًا في صفاء الله وجلاله وجماله إلى أن بلغ العشق الإلهي. الصحراء هي العنصر الأولي غير الملوّث حيث لا توجد حُجُب ولا أقنعة يمكن الاختباء خلفها. في الصحراء يقف المرء عاريًا متجردًا، منزوع الزخارف الدنيوية وأستار الشهرة والثروة والمكانة والسمعة والنسب. فالصحراء تهزأ بمنجزات البشر المادية. حين يُنزع عن الإنسان أمان حضارته ويقف حاسرًا عن مُخترعاته، يظلّ هناك وحده مع الروحانية. حتى العقل تُنزع منه قوة الوهم التي تشعره بالراحة. السرابُّ هدية للمُريد،

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج2، ص1285.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص252.

(3) نفسه.

(4) نفسه.

(5) نفسه، ص253.

يُحَرِّمُ مِنْهَا حِينَ يَغْدُو مَتَمَرَسًا فِي الصَّحْرَاءِ. فِي الْخَوَاءِ الشَّاسِعِ الشَّفَافِ لَا يُمْكِنُ اخْتِلَاقٌ أَوْ تَصْنَعُ الْمَشَاعِرِ وَالْأَفْكَارِ أَمَامَ الْعَلِيمِ. فِي الصَّحْرَاءِ لَا مَكَانَ لِلْمُرَائِيِّ كَيْ يَهْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ خِزْيِهِ. فِي الصَّحْرَاءِ يَخْتَارُ شَرِيعَتِي أَنْ يَقِفَ وَحْدَهُ أَمَامَ خَالِقِهِ وَيَصْرِّحُ بِعَشْقِهِ وَيُقَدِّمُ لِلْفَوْزِ بِحَبِّ مَعْشُوقِهِ.

اخْتَارَ شَرِيعَتِي الصَّحْرَاءَ كَمَلْجًا مِثَالِيٍّ مِنْ ابْتِدَالِ الْحَيَاةِ الْيَوْمِيَّةِ، حَيْثُ يُمْكِنُ لِلْمَرْءِ أَنْ يَخْتَلِي بِنَفْسِهِ لِلتَّأَمُّلِ، وَهَذَا الْاِخْتِيَارُ رَاسِخٌ فِي التَّقَالِيدِ الصُّوفِيَّةِ. يَقُولُ شَرِيعَتِي إِنَّ كَوِيرَ هُوَ مَثْنُوِيُّهُ، مَشَبَّهُهُ نَفْسُهُ بِالْمَتَصَوِّفِ الْإِيرَانِيِّ الشَّهِيرِ جَلَالِ الدِّينِ الرَّومِيِّ، وَيَصِفُهُ (أَيَّ كِتَابِ كَوِيرِ) بِأَنَّهُ «مِثْلُ الْقُرْآنِ الْهَادِي، يَهْدِي الْبَعْضَ وَيُضِلُّ الْبَعْضَ»<sup>(1)</sup>. وَيُمْكِنُ تَفْسِيرَ الصَّحْرَاءِ أَيْضًا بِوَصْفِهَا رَمْزًا لِحَالَةِ الْفِرَاقِ الَّتِي يَشْعُرُ بِهَا شَرِيعَتِي غَيْرَ الْعَارِفِ (بِالْمَعْنَى الصُّوفِيَّةِ) وَهُوَ بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ. كَمَا يُمْكِنُ تَفْسِيرَ مَحْتَوَى الصَّحْرَاءِ بِأَنَّهُ تَصْرِيحٌ صُوفِيٌّ يَعْزُّرُ عَنِ الْحَيْرَةِ الَّتِي تَنْتُجُ مِنْ سَعْيِهِ بِالتَّفْكِيرِ الْعَقْلَانِيِّ إِلَى حَقِيقَةٍ مُسْتَعْلَقَةٍ. وَيُمْكِنُ أَنْ نَخْمَنَ أَنَّ مَا سَمَّاهُ شَرِيعَتِي «كَوِيرِيَّاتٍ» لَيْسَ سِوَى مَا سَمَّاهُ الْمَتَصَوِّفَةَ الْقَدَمَاءَ «شَطْحَاتٍ»، أَوْ عِبَارَاتِ الْوَجْدِ الصُّوفِيِّ. «كَوِيرِيَّاتٍ» إِذَا كَانَ قِنَاعًا يُخْفِي وَرَاءَهُ شَرِيعَتِي شَطْحَاتِهِ الصُّوفِيَّةَ لَا عَنْ غَيْرِ الْمُرِيدِينَ (بِالْمَعْنَى الصُّوفِيَّةِ) فَحَسَبَ بَلْ حَتَّى عَنْ أَوْلَئِكَ الَّذِينَ رَبَّمَا كَانُوا خَطِرًا عَلَى حُرِّيَّاتِهِ، أَوْ حَيَاتِهِ. يَذْكَرُ شَرِيعَتِي كَيْفَ أَنَّهُ أَبْقَى تَجْرِبَتَهُ الْعَرَفَانِيَّةَ سِرًّا مَخْبَأً عَنِ «الْمَوْسَسَةِ الدِّينِيَّةِ» وَعَنْ «وَالِدِهِ» كَيْ لَا يَعْرِفَ الْمَتَدِينُونَ الْمَحَافِظُونَ أَنَّهُ ضَحَّى بِدِينِهِ الْمَوْرُوثِ مِنْ أَجْلِ التَّصَوُّفِ<sup>(2)</sup>.

وَالشَّطْحَاتُ عَادَةٌ مَا يَقُولُهَا الْمَتَكَلِّمُ حِينَ يَحْتَرِّقُ رَغْبَةً فِي لِقَاءِ

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج2، ص 1281.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج2، ص 901.

الله. ويمكن أن يُشير مفهوم الشطح إلى «ذروة التجربة الصوفية، حيث يصبح المتكلم متحدًا بالكلمة الإلهية»<sup>(1)</sup>. فالكلمات التي تُقال وصفًا لحالة الشخص وتجاربه الأكثر حميمية في حالة التعالي والجدل والنشوة هي أيضًا عبارات شطح<sup>(2)</sup>. والمعنى في الشطحات عادة ما يكون غامضًا، إذ كما يؤكد هنري كوربان<sup>(\*)</sup> يحتوي معناها على «عنصر من الغموض وازدواج الدلالة»<sup>(3)</sup>. مع ذلك فالتلفظ بعبارات الشطح ينتج من مستوى معين من الحوار والتواصل الحقيقي أو المتخيل مع الله. في بعض الحالات تُفهم هذه العبارات على أنها تكرار حقيقي أو مُتصوّر لكلمات الله عبر إنسان. وعادة ما يجد الشخص الذي يدخل هذه التجربة الصوفية نفسه في حالة من الهديان المصحوب بحمى عالية، ويجد نفسه مغلوبًا على أمره بتوتر شديد. فالحالة التي يمرّ بها المتحدث من قوّة الإثارة تُغرق تفكره وكوابحه فتُطلق ما يبدو عبارات غير مترابطة وغير عقلانية. عبارات الشطح إذاً تظهر كمقولات كُفرية فظيعة، بينما المقصود بها في الحقيقة

(1) Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, p4.

(2) سجادي، فرهنگ لغات واصطلاحات وتعبيرات عرفاني، ص 505.

(\*) هنري كوربان (1903 - 1978م): مستشرق فرنسي متخصص في الدراسات الإسلامية والتصوّف الإسلامي. درس الفلسفة في السوربون وتأثر بمحاضرات إتيان غلسون عن كتب ابن سينا فبدأ يهتم بالفلسفة الإسلامية. درس كذلك عند لوي ماسينيون فبدأ اهتمامه بالتصوّف والحكمة الإشرافية، وهو ما أفضى إلى اهتمامه بمؤلفات السهروردي تحقيقًا وترجمة. وفي عام 1945م أشرف كوربان على «معهد الدراسات الإيرانية» الذي أنشأته الحكومة الفرنسية والذي صدر عنه أكثر من 22 مجلدًا ضخماً مُحققًا من المؤلفات الصوفية والفلسفية الفارسية. من أعظم أعماله كتاب في الإسلام الإيراني في أربعة أجزاء وتاريخ الفلسفة الإسلامية و الخيال الخلاق في تصوّف ابن عربي. (المترجم، عن موسوعة المستشرقين لعبدالرحمن بدوي).

Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, p137.

(3)

تأكيد الإيمان. يقول شريعتي مشيرًا إلى شطحاته هو: «كثير من كلماته وإشارات له لم تكن مفهومة حتى بالنسبة إليه»<sup>(1)</sup>. لذلك فلا غرابة أن يشعر شريعتي بأنّ الناس العاديين لا يمكنهم أن يفهموه حين يقول تلك العبارات. يقول شريعتي: «أقول أشياء كثيرة مختلفة، ولكن لا أحد يفهم»<sup>(2)</sup>.

### انزواء شريعتي

بعد عودة شريعتي إلى مشهد عام 1964م شعر بإحباط وشيء من القرف لعدم قدرته على التواصل مع معارفه وأصدقائه القدامى، ف شعر بأنه وحيد بين «أصدقاء - غرباء» لهم وجود وحاجات مرذولة وتافهة<sup>(3)</sup>. وصفهم شريعتي بأنهم جوفّ وانتهازيون متزلفون يمكن اختصار هدفهم الأول في الحياة في رباعية «المعدة، وما تحتها، والملبس، ومؤخراتهم»<sup>(4)</sup>. في نبرة تهكمية عالية شرح شريعتي ما يشعر به من اغتراب ويأس، وأخذ يتفكر كيف يشعر بأنه غريب تمامًا بعد سنوات من الاشتراك معهم في نفس «الطريق والعمل والدين والدولة والحبي والدم والمنزل»، كيف أنه في بعده «كأنه واحد من مليار شخص سيولدون في طرف غير معروف من أستراليا في قرون قادمة من واحد من مليار شخص وُلدوا قبل فجر التاريخ في قبيلة جنوب إفريقية غير معروفة، لكنه أجهض»<sup>(5)</sup>. لقد ألمه جدًا غياب بيئة فكرية ذات معنى. هكذا وبعد أن أرهقته وصدّمته النقاشات المطوّلة

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 208.

(2) نفسه، ص 248.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 227.

(4) نفسه، ص 16.

(5) نفسه، ص 17.

حول انشغالات الحياة اليومية اشتاق إلى جو يُمكن أن تُستخدم فيه الكلمات لصوغ مثاليّات جليّة وللتعبير عن مُتعة الكشف سواء أكان حقيقياً أم مُتصوّراً. اشمازّ شريعتي من عاديّة الحياة والشغف الذي يحيّاه به الناس من حوله حياتهم التافهة السطحية، فأخذ ذلك ينهش إيجابيّته وإيمانه بالبشر.

نفورُ شريعتي من بيئته الاجتماعية كان واحداً من أسباب انطوائه وبحثه عن الحقيقة خلف المظاهر الدنيوية التافهة. وقد بيّن أنه بعد بحثه في الديانات المختلفة بدأ يقتنع بأنه لم يكن قادراً على الإيمان بأيّ ديانة منها إلى أن اكتشف على حين غرة طريقة المتصوّفة. إذاً «التصوّف كان الدين والمعتقد والإيمان الوحيد» الذي كان يمكنه أن يروّض «عقله المتمرد»<sup>(1)</sup>. في عام 1969م ألمح شريعتي إلى أن انخراطه في التصوف تصادف مع انهيار آماله السياسية<sup>(2)</sup>، فتحدّث وكأنّ شريعتي المتصوّف لم يولد إلا بعد موت شريعتي الناشط السياسي. كتب يقول إنّ «الإسلام والزهد والإيمان والتصوّف والحكمة والمعرفة الداخلية» نهضت فيه على أنقاض «انهزام البطولية وانتهاك معارك الشجاعة»<sup>(3)</sup>.

هكذا بدأ ألم «العرفان الفلسفي» كما يسمّيه يفعل فعله فيه، فقد شغله سببُ الوجود ومعنى الموت في فترات عزلته الطويلة. في هذا الوقت اهتمّ شريعتي بفكر صادق هدايت الكاتب الإيراني المعروف الذي عانى هو الآخر تفاهة الناس وضحالتهم وانتحر في نهاية الأمر في باريس بعد أن عجز عن إيجاد شيء له معنى في

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 37.

(2) نفسه، ص 38.

(3) نفسه.

الحياة(\*)). تعاطف شريعتي مع هدايت وألمه وربما أيضًا انتحاره دون أن يسمّيه: «أواه كيف لا أشعر بالأسى على الحياة البائسة التي عاشها ابن بلدي المكروب، ذلك الذي يرقد على بعد بضع خطوات منّي في زاوية منسية في [مقبرة] بير لاشيس. كم عانى في الحياة تلك الآلام التي تأكل النفس من الداخل كالجدام وتقطع دواخل الإنسان»<sup>(1)</sup>. شعر شريعتي بغلبة هدايت عليه ليس من آلامه فحسب بل من روحه وبالتالي أسلوبه في الكتابة؛ فبعد الإشارة أعلاه إلى هدايت كتب شريعتي فقرة غير اعتيادية على الإطلاق تشبه كثيرًا أسلوب هدايت الجاف. هاجم شريعتي التافهين الذين خنقوه وخنقوا هدايت، وأشار إلى جنة «تثير الغثيان» وإلى الخيالات الجنسية الغريبة المتنافرة التي يودّ هؤلاء الأشخاص ذوو «الأربع أرجل» أن يفعلوها هناك<sup>(2)</sup>. وصف شريعتي في لغة عُرف بها هدايت (وتوجد أيضًا في بعض أعمال محمد باقر المجلسي)

(\*) هدايت، صادق (1903 - 1951م): كاتب إيراني حدائثي يُعدّ واحدًا من أهمّ الكتاب الإيرانيين في القرن العشرين، وترك تأثيرًا كبيرًا في كتاب القصة من الأجيال اللاحقة. اهتم كثيرًا بدراسة الفلكلور الإيراني والاعتناء به، ودرس اللغة الفارسية الوسيطة ثم ترجم بعض الأعمال المكتوبة بهذه اللغة إلى الفارسية الحديثة، كما ترجم عن الفرنسية أعمالًا لفرانز كافكا وأنطون تشيخوف وجان بول سارتر وغيرهم. للاطلاع على ترجمات لأعماله، انظر: هدايت، صادق. البومة العمياء. ت: عمر عدس. ألمانيا: منشورات الجمل، 1999م. هدايت، صادق. قصص من الأدب الفارسي المعاصر. ت: إبراهيم شتا. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م. هدايت، صادق. البعثة الإسلامية إلى البلاد الإفريقية وأسطورة الخلق. ت: غسان حمدان. ألمانيا: منشورات الجمل، 2014م. هدايت، صادق. أصفهان نصف الدنيا. ت: أحمد حيدري. الكويت: دار مسارات للنشر، 2015م. (المترجم).

(1) شريعتي، مجموعه آثار 13. والإحالة في «الآلام التي تشبه الجدام» إلى جملة شهيرة لصديق هدايت.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 19.

كيف أنّ الجنة بالنسبة إلى هؤلاء الناس «ذوي الأربع أرجل» تعني «كل شكل من أشكال الوطاء سيستمر سبعمائة وسبعة وسبعين ألف سنة وسبعة أشهر وسبعة أيام وسبع ساعات وسبع دقائق وسبع ثوان»<sup>(1)</sup>. كان شريعتي ينتقم لنفسه ولهدايت أيضاً عبر ابتذال وإهانة من اعتبرهم تافهين أسأؤوا إليه وإلى «ابن بلده المفجوع».

بعد أن بدّد شريعتي دافعه على الانتحار انشغل بما قاد صادق هدايت إلى ذلك القرار<sup>(2)</sup>، فأخذ يستدلّ من كتابات هدايت على أنه كان يبحث عن سبب وغرض ذي معنى في الحياة فحاول أن يجده أولاً في القومية ثم في الإنسانيّة ولاحقاً في الفلسفة الهندية ثم العدمية الكافكاية (نسبة إلى كافكا). وحين اكتشف هدايت أنّ لا شيء من ذلك يملأ الفراغ الفلسفي الذي انتابه قرر أن يُنهي حياته بيديه<sup>(3)</sup>.

يرى شريعتي أنّ «اللاأدرية الفلسفية» و«عذاب الشك» و«بؤس الارتباب أو اللامعرفة» هو ما قاد هدايت إلى الانتحار<sup>(4)</sup>. شريعتي نفسه تعرّض لجميع هذه العذابات. كان يؤمن أنّ العزلة هي السمة الأبرز للحالة الإنسانية، وأنّ على البشر في سعيهم إلى الكمال أن ينشدوا الغرابة من المجموع البشري وأن يتعمّقوا في «الذات». تأمل شريعتي في الموت وخلّص إلى أنّ الخوف من «التحرّر» من سجن الحياة اليومية غداً أمراً مقلّماً غير محتمل، وقاد الفرد إلى اللجوء إلى حبّ دنيوي أو خَلْقٍ فتي، وكلاهما يساعدان على توليد روابط وعلائق

(1) نفسه.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 392 ومجموعه آثار 33، ج 2، ص 885.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 12، ص 93 - 94.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 2، ص 37.



موقته<sup>(1)</sup>. بحث شريعتي إذاً عن بديل لقلقه الوجودي. هكذا يمكن للإنسان «المهتدي بالعرفان وقوة الحب» أن «ينساب على أجنحة نفسه المتعّبة» و«يفرّ إلى تلك الأرض المألوفة الواقعة في اللامكان». أو يمكن للفرد أن «ينقذ» نفسه بقبول دعوة القائد النبويّ الذي جاء برسالة من «هناك». هكذا خلص شريعتي إلى أنّ الفرد الذي لا يؤمن بالرسالة الروحية أو النداء المنبعث من قلبه، ولا يجد راحة في الحبّ أو الفنّ سيبقى عالقاً مع السؤال «ما هو؟». عندئذ يواجه الإنسان بديلين محتمّلين: فإما «الخمر» التي تساعد على النسيان، وإما «الانتحار» الذي يحرّره إلى الأبد<sup>(2)</sup>. أدرك شريعتي معضلته، ففطن إلى أنّ «المرء يمكنه أن يختار الانتحار، لكنه لا يمكنه أن يقرر ألا يفهم»<sup>(3)</sup>.

### الحاجة إلى الله

بالنسبة إلى شريعتي فقد حلّ لغز انتحار هدايت. فلأنه لم يكن مؤمناً لم يكن بمقدوره إلا أن يقضي على آلام خواء المعنى للحياة مستعيناً بالفودكا<sup>(\*)</sup>، وحين لا تفيد الفودكا ولا يستطيع أن يقرّر ألا يفهم، فلا شيء إلا الموت. يرى شريعتي أنّ هدايت لو كان مؤمناً لاختلف الأمر؛ إذ كان سيّجّه إلى التصوّف الذي سيأخذه إلى ما بعد السؤال الدنيوي «ما هو؟»<sup>(4)</sup>. واجه شريعتي الأسئلة والحيرة نفسها التي

(1) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 226.

(2) نفسه، ص 227، 144.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 227.

(\*) الفودكا نوع من المشروبات الكحولية القويّة، ولعلّ سبب اختيار هذا النوع تحديداً هنا هو الإشارة إلى شدة الألم النفسي الذي لا يمكن حتى للكحول القوية أن تخفّفه. (المترجم).

(4) شريعتي، مجموعه آثار 12، ص 92 - 93.

تفضي إلى الجنون والتي حطمت إيمانه لبعض الوقت، فاكتشف تأكيداً على هاجس انتابه في شبابه عام 1958م. في ذلك الوقت كتب شريعتي يقول: «يا إلهي العظيم، سواء أكنتَ موجوداً أم لا، إنني أحتاج إليك جدّاً، وكل ما أحتاج إليه هو أن تكون موجوداً»<sup>(1)</sup>.

ذهب شريعتي إلى أنّ البشر بحاجة إلى معرفة ما يوجد ويحدث خلف ما يشاهدونه بأعينهم، لذلك سعوا إلى اكتشاف الغيبيات وفهمها. كان وعيهم بعزلتهم تذكيراً بالماورائيات. هكذا سعى شريعتي إلى تحرير نفسه وروحه التي تنتمي إلى العالم الغيبي من سجن جسده الأرضي، فيهرب من عذاب «ما هو؟»، ويصل إلى الأمان الأبدي والحرية التي توقّرها المعرفة الداخلية. لذلك اهتمّ شريعتي ببناء قلبه ووجد نفسه يسلك الطريقة الصوفية. لقد جاء اهتمامه (المنبعث من جديد) بالتصوّف في وقت مناسب؛ فشريعتي الذي حطّم الإله الموروث غداً منكرًا لوجوده وللغيبيات عمومًا بعدما عجز عن إيجاد إلهه<sup>(2)</sup>. بعد ذلك وجد الإله الحقيقي لهذا العالم. إلهاً يزدري الجبناء والمخادعين والطماعين والمنافقين. إلهاً يحبّ أصحاب الشهامة وأولئك الذين يتقربون منه. قطع شريعتي مع دينه السابق، فلاحظ بجراءة أنه «إنما يريدُ الله إنساناً عارفاً محبباً، لا زبوناً للجنة»<sup>(3)</sup>.

في قصّة الخلق التي يؤمن بها شريعتي يقدّم لقراءه مفتاحاً إلى القوة التي حرّكته نحو العودة إلى الله، فيشرح كيف أنّ نعيم الإنسان وسعادته في الجنة هو في الحقيقة ابتلاء طاحن مؤلم. يرى شريعتي أنّ السعادة الأبدية المشفوعة بالوحدة سرورٌ مؤلم، فالوحدة نصفُ الوجود

(1) نشره فرهنك خراسان، السنة 2، العدد 6، شهرير، 1337.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 110.

(3) نفسه، ص 40.

فقط: «من غير صُحبة تبدو الجنة كالصحراء»<sup>(1)</sup>. يقول شريعتي إنّ الله خلق حواء شريكةً لآدم كي تشفيه من آلام الوحدة، بيد أنّ الأسي الحقيقي بدأ حين فهم الإنسان أنّ مصدر الألم في «الانفصال» وليس «الشعور بالوحدة». هكذا يؤكد شريعتي أنّ الذي سبّب الألم للإنسان ليس أنه «بلا صحبة»، بل لأنه لم يكن «معهُ هو»<sup>(2)</sup>. كجميع المتصوّفة لا يقصد شريعتي بـ«هو» الإنسان، بل الله. يزعم شريعتي أنّ الإنسان كان مع الله في الجنة، فلما حُكم عليه بالنزول إلى الأرض اشتاق إلى الاتحاد بالله مرة أخرى. ففي اللحظة التي وجد الإنسان نفسه في الأرض أدرك الخوف والقلق والعزلة والشوق. يقول شريعتي: «لكنّه [الله] لم يكن هناك [على الأرض]. ثمّة وجه مألوف غائب، وغيابه جعل كل الوجوه غريبة، وكل الموجودات جوفاء»<sup>(3)</sup>. يتحدث شريعتي عن نفسه فيقول إنه منذ اللحظة التي وضع قدمه على الأرض وفقدّه [أي الله] لم يعد هناك شيء يتطلع إليه في هذا العالم، فاتجه إلى داخله ووجد أنّ «الذات الداخلية» غنيّة مثلما أنّ الذات الخارجية فقيرة<sup>(4)</sup>. هذا التأمل النفسي الذي خاضه شريعتي سهّل عليه أن يطرح السؤال المناسب، فكتب يقول: «أبحث عن جوهرى ولا أجده. إنني ظلّه. أين هو؟»<sup>(5)</sup>. من هنا بدأت عملية التحوّل المتعالى التي سمّاها شريعتي «الجدليّة المقدّسة الجليّة» أو «التصوّف الجدلي»<sup>(6)</sup> الذي بنهايته «يعود الإنسان إلى الله» و«يحتضن المعشوق عاشقه الذي طرح

(1) نفسه، ص 28.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص 63.

(4) نفسه، ص 194.

(5) نفسه، ص 148.

(6) نفسه، ص 143.

عن نفسه جوهره»<sup>(1)</sup>. وفقًا لشريعتي فإنّ هذا الاتحاد مرة أخرى سيكون في الجنة التي أبعث الإنسان عنها. هكذا ترقّب شريعتي عودته إلى مرحلة ما قبل الخلق: «سأعود، وسأستعيد الجنة التي تركتها. هناك، أنا والحب والله نتواطأ على إعادة خلق العالم من جديد ونُعيد الخلق مرة أخرى. في هذا الأزل لن يكون الله وحيدًا مرة أخرى، وفي هذا العالم لن أصبح غريبًا مرة أخرى»<sup>(2)</sup>.

### عرفان شريعتي

شكّل عرفان شريعتي وجهًا من وجوه معركته مع الدين التقليدي. ميّز شريعتي بين الإيمان والدين، واعترف بأنّ إيمانه معجّون بالماء والطين الذي خلق منه<sup>(3)</sup>. لكنّ الإيمان كما يقول له وجه ظاهري وآخر باطني، فجوهر الإيمان هو العرفان، والسبيل إليه هو الطريقة [الصوفية]. يقارن شريعتي بين الدين الرسمي وإطاره المرجعي، بين الشريعة وجوهر الإيمان، فيخلص إلى أنّ الاهتمام بالمظاهر الخارجية أدى إلى «عبادة التقاليد». يقول إنّ الناس العاديين يؤمنون بأنّ غاية الإيمان تتحقق بالصوم والصلاة والزكاة واستخدام المسبحة وإطالة اللحية والطهارة والوضوء<sup>(4)</sup>. إنّ «عباد التقاليد» الذين يؤمنون بأنّ الورع الظاهر والطقوس ستقودهم إلى الله هم في الحقيقة يستبدلون الظلال بالنور الحقيقي. يقول شريعتي: «أجدّ الإشراق أعلى من العقل، والقلب أشرف من الدماغ، والداخل أعظم من الخارج. أبغضُ «الواقع» [المظاهر] وأؤمن بأنّ الحقيقة أعلى مقامًا بكثير. إنني

(1) نفسه، ص 35.

(2) نفسه، ص 202.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 2، ص 870.

(4) نفسه.

«عابد الحقيقة»<sup>(1)</sup>. وفي تطبيق للشائبة التي استخدمها المانوية وأفلاطون والمتصوفة التقليديون قارن شريعتي بين حبه للمطلق الذي سمّاه «عبادة الحقيقة» والممارسة الشائعة «عبادة التقاليد»، وكلاهما وجهان للمطلق نفسه. هكذا أظهر شريعتي الغياب الحتمي للتوافق بين الوجهين (إن لم يكن التعارض)، فركّز على الصراع بينهما. يقول: «التصوّف روح الدين الذي يثور على جسد الدين حين يُدرك الدين أنّ الروح في طريقها إلى الفناء وأنّ الجسد يقتلعها»<sup>(2)</sup>.

يُحيل شريعتي كثيرًا إلى عين القضاة الهمداني وهو واحد من أشهر المتصوفة الإيرانيين، وكان شريعتي يعتقد أنّ نفس الهمداني حلّت في جسده في بعض الأحيان<sup>(3)</sup>، وقد نصح الهمداني السالك الذي يبحث عن كشف الحقيقة بترك «عبادة التقاليد» إذ إنها ليست سوى وثنية<sup>(4)</sup>. ويُعدّ تصريح شريعتي الجريء بأنّ «أولئك الذين يتخذون من النبيّ وسيطًا للتدين سطحيّون عديمو القيمة»<sup>(5)</sup> انعكاسًا للاستياء النخبوي الذي يحمله المتصوفة من المعتقدات الدينية الشائعة والجموع المهتمة بالمظهر. فالغرض من الحياة بالنسبة إلى المتصوف هو رؤية النور الحقيقي. أما الدين وطقوسه فهو في أفضل الأحوال وسيلة، لكنها ليست غاية أبدًا. يقول عين القضاة الهمداني في تشبيه بين الألوان والأديان: «هذا اللون كلّهُ هوى أو افتراض، أما هو فلا لون له، وعلى المرء أن يتخذ لونه هو»<sup>(6)</sup>. هنا يلمّح عين القضاة

(1) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 366.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 35، ص 339.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 2، ص 906.

(4) همداني، تمهيدات، ص 12.

(5) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 2، ص 750.

(6) همداني، تمهيدات، ص 22.

الهمداني إلى أنّ الطريقة الصوفية التي «لا لون لها» هي الطريق الحقيقية إلى الله. وقد كرّر شريعتي الفكرة نفسها وخلص إلى أنه «يمكن للمرء أن يكون مسلمًا مؤمنًا، أو مؤمنًا بلا دين، أو مؤمنًا مسيحيًا، أو مؤمنًا يهوديًا، أو مؤمنًا بوذيًا»<sup>(1)</sup>. وبعد أن جرّب الأديان كلّها انتهى شريعتي إلى أنّ التصوّف وحده (وهو تجسيد الأديان جميعًا) يمكن أن يبعث في نفسه الطمأنينة، وهذا ما سمّاه «تصوره الجديد للإسلام»<sup>(2)</sup>. أكّد شريعتي أنّ السعي إلى الله هو الفاعل [بالمعنى اللغوي] وأنّ الدين هو نائب الفاعل، فقرّر أنه يفضّل الطريقة الصوفية إلى الله على المعتقد السائد للحصول على نعمة الله عبر التسليم له واتباع القواعد والأنظمة الإسلامية (أي الشريعة).

وإذ رفض شريعتي الولاء للمؤسسات الدينية فقد أعلن البحث عن تحصيل «وحدة الوجود» بوصفها أساسًا لجميع الديانات الحقيقية، وهذا البحث في جوهره شأن شخصيّ ومستقل<sup>(3)</sup>. ذهب شريعتي إلى أنّ «هذا العالم والعالم الآخر، الطبيعي والغيبي، الروح والجسد، والمادة والمعنى، كلها موحدة متكاملة، وكل منها يُعدّ بُعدًا أو وجهًا لـ«حق وجود» واحد»<sup>(4)</sup>. إذا فالبحث عنه يستلزم نوعًا خاصًا من الرؤية بعيدًا عن قدرة العقل أو الفلسفة. وقد سمّى شريعتي هذه الرؤية «الحكمة» (التصوّف)<sup>(5)</sup>. فالتصوّف بحثٌ عن الذات من أجل الوصول إلى «المصدر والإخلاص [المطلق في نيات المرء وأفعاله]»<sup>(6)</sup>.

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 2، ص 751.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 367.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 19. لمزيد من الإشارات إلى وحدة الوجود كموضوع للبحث عن الحقيقة، انظر مجموعه آثار 33، ج 1، ص 521.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 70.

(5) شريعتي، مجموعه آثار 35، ص 336.

(6) نفسه، ص 338.

غير أنّ شريعتي أنف من التصوّف الممأسس الذي أنشأ مؤسسات وطقوساً وشعائر، إذ يرى شريعتي أنّه لا توجد في التصوّف «خانقاه أو فرق أو أقطاب»<sup>(\*)</sup>(1). وبعد أن حمّل ابن عربي مسؤولية مأسسة التصوّف وتنظيمه اتهمه بأنّ تسبب بكون «أي شخص تعلّم المراحل والدرجات [في الطريقة الصوفية] أصبح يُعتبر متصوّفاً، في حين أنّ التصوّف لا يتحقق بالتعلّم»<sup>(2)</sup>. هكذا رفض شريعتي تنظيم تجربة يرى أنها هدية من الله. ف«الحكمة» (أي المعرفة بالله) تتحقق بالتبصّر الصوفي المباشر ولا يمكن تعلّمها بالعقل. إنّما يُنعم الله بـ«الحكمة» على من يشاء<sup>(3)</sup>. أما العضو الذي يتلقى نور الله فهو القلب الذي يمكن الشخص المختار من استقبال إشارات الله، ومهمّة المتصوف هي الكشف عن القلب وتجهيزه لاستقبال الكشوف الإلهية. ومن دون هذا الجهد الواعي يستحيل على المرء أن يخبر الحقيقة. وكما يشرح شريعتي فإنّ القلب عند المتصوفة لا علاقة له بالعضو البيولوجي الذي يضحّ الدم، وإنّما هو عضو روحي<sup>(4)</sup>.

ومثلما رفع شريعتي من شأن القلب راح يهزأ بدور العقل الذي

---

(\*) الخانقاه (بالفارسية: خانگاه): مكان التعبّد لدى المتصوفة. يقول المقرئزي في وصفه: «الخوانك جمع خانكاه، وهي كلمة فارسية معناها بيت، وقيل أصلها خونقاه، أي الموضع الذي أكل فيه الملك. والخوانك حدثت في الإسلام في حدود الأربعمئة من سنّي الهجرة، وجُعلت لتخلّي الصوفية فيها لعبادة الله تعالى» (المترجم، عن كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار للمقرئزي، نسخة إلكترونية من موقع الوراق). أما القطب في المصطلح الصوفي فهو الشخص الذي بلغ أعلى مراتب التصوّف.

(1) شريعتي، مجموعه آثار 35، ص338.

(2) نفسه.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج1، ص239.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص576.

لا يقدر إلا على «المعرفة وليس الفهم» وعلى «الغُرور»<sup>(\*)</sup>(1). فالوصول إلى «رؤية جديدة» واكتشاف «الحقيقة» في رأي شريعتي غير ممكن بـ«الدراسة والكتب وحضور الدروس»<sup>(2)</sup>. ونجد شريعتي يكرّر تشكّكه في القوة التفسيرية والقدرة الإدراكية للعلم والعقل، فيقول: «ويح ذلك العقل، لا يستوعب هذه الأشياء»<sup>(3)</sup>. وحين يروي شريعتي عن تجاربه الصوفية كثيراً ما يشير إلى قوة إلهية جذبتة إلى عالمه فسَهلت عليه رحلته في الطريق. وهذا الجذب الإلهي (بالفارسية: كَشش) يمكن مقارنته بالمحاولة الواعية (بالفارسية: كوشش) التي يقوم بها الفرد كي يفهم الحقيقة. ولنا أن نعتبر شريعتي واحداً من أولئك الذين آمنوا بأنّ الإنسان لا يمكن أن يَخْبُر الله من دون «جذب إلهي لا إرادي». وقد أكد شريعتي أحياناً في كلام يحمل بعض التناقض ضرورة المرشد الروحي (پير<sup>\*\*\*</sup>) الذي ينبغي التسليم لسلطته<sup>(4)</sup>. ويُفترض أن يُرشد هذا المرشد الروحي السالك عبر «المراحل الثلاث للحياة الصوفية: الشريعة والطريقة والحقيقة»<sup>(5)</sup>. حريّ بالذكر أنّ أولئك الذين وصفهم شريعتي بأنهم مرشدهم الروحيون كانوا شخصيات غير تقليدية، باستثناء الخضر.

(\*) الغُرور في اللغة يعني الباطل وما نغترّ به، كما في الآية الكريمة «يا أيها الإنسان ما غرّك بربّك الكريم» أي ما الذي خدعك فضيَّعت واجبك. (المترجم، عن لسان العرب).

(1) نفسه، ص 578.

(2) نفسه، ص 334.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 257 و 258. لمزيد من الإشارات انظر المجلد نفسه ص 608، والمجلد 33، ج 1، ص 422.

(\*\*) كلمة «پير» تعني بالفارسية الشيخ كبير السن وتعني المعلم، وفي الاصطلاح الصوفي تعني المرشد في الطريقة الصوفية. (المترجم).

(4) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 521.



في كتابات شريعتي العرفانية المتناثرة نجد تقييمين ذاتيين متناقضين كما يبدو فيما يتعلق بالحكمة أو معرفة الله المتحصلة عبر التبصّر الصوفي المباشر. في بعض الأوقات يقول شريعتي إنه لم يتحصّل على هذه الحكمة<sup>(1)</sup>، مؤكّداً أنها لا تُمنح إلا برغبة الله وحده، وقد شعر شريعتي بالأسف لأنه فعل ما يريد الله لكنّ الله لم يرد له أن يحصل عليها. هكذا اعتقد شريعتي أنه كان «مقدّراً له» أن يصبح «عاشقاً للحكمة الإلهية» فسلمّ أمره لإرادة الله. بيد أنّ شريعتي في موضع آخر يقول (في قصة يرويها) إنه حين اعترض على الحال التي قدرها الله عليه أمر الله بتغيير ما كُتب في اللوح المحفوظ كي يتغيّر مصير شريعتي وقدره وفقاً لرغبته<sup>(2)</sup>. هذه الحكمة الألمعية التي وضعها شريعتي تضعه في مرتبة مميزة لدى الله، مرتبة تختلف عن مراتب جميع المخلوقات. يقول شريعتي: «منذ ذلك الحين تعلّمت لغز الخلود»<sup>(3)</sup>. هكذا إذا يُمكن القول وفقاً لقصة شريعتي إنه على الرغم من أنّ شريعتي لم يكن من بين المختارين للحصول على الحكمة إلا أنّ إرادة الله جعلته واحداً منهم في نهاية المطاف.

## تجارب صوفية

في كتاب كوير يقدم شريعتي رواية تاريخية عن النزعات العرفانية بين أسلافه من جهة أبيه، فيحكّي عن «الحالة الغامضة من الجذب [الإلهي]» التي حصلت لجده الأكبر، وكيف أنّ القرويين اعتبروه «شبه إمام، شبه نبيّ، ملاكاً، وليّاً من أولياء الله»<sup>(4)</sup>، بل إنّ شريعتي أخذ

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 239 - 241 و 524 - 525.

(2) نفسه، ص 423 - 424.

(3) نفسه، ص 425.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 239 - 240.

يعدّد الكرامات التي نُسبت إليه . فوفقًا لشريعتي زعم بعض القرويين أنهم رأوا بعد مماته «نورًا يهبط على قبره ويعود ثانية إلى السماء»، وبعد ثمانية عشر عامًا يُقال إنّ القرويين اكتشفوا أنّ قبره كان خاليًا تمامًا، في إشارة إلى أنّ النور الذي هبط إلى القبر لا بدّ أنه أخذ جسده عاليًا إلى السماء<sup>(1)</sup>. يفتخر شريعتي جدًّا بهذا العرفان الغامض في نسبه، مشيرًا إلى أنه لا بدّ حلّ في جسد جدّه الأكبر قبل نصف قرن من مولده<sup>(2)</sup>. مع ذلك يشير شريعتي إلى أنّ أجداده قضوا حياتهم كاملة في البحث عنه، لكنه الوحيد من عائلته الذي وجده. يقول شريعتي: «هذا ظلّه. هو الذي ظهر فجأة على طريقي، هو الذي قضى أجدادي حياتهم بحثًا ولم يُوقفوا في العثر عليه»<sup>(3)</sup>.

ومن ناحية التأريخ الزمني لتجاربه الصوفية، يقول شريعتي إنّ تجربته الأولى كانت في الصفّ الخامس الابتدائي<sup>(4)</sup>، إذ سمع ذات يوم وهو في طريقه إلى المدرسة رنين جرس ألقاه على الأرض وبيثّ الرعشة في جسده وجعل رأسه يدور، ثم رأى نجمًا خماسيًا أخضر أسقط من السماء كالصاعقة ومرّ من عينيه إلى أن وصل إلى قلبه. لكنّه بعد ذلك فقد أثره. ويقول شريعتي إنه ظلّ سنوات عديدة يحاول أن يفهم معنى ما حدث، وكتب أخيرًا يقول: «أليست هذه نفسها قصة النبي الأعظم؟»<sup>(5)</sup>.

يستخدم شريعتي في سرده للرؤيا التي رآها مصطلحات وعلامات وإشارات ورموزًا أشار إليها سابقًا المتصوفة الآخرون في لحظات

(1) نفسه، ص 241.

(2) نفسه، ص 242.

(3) نفسه، ص 189.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 2، ص 738.

(5) نفسه.

وصولهم إلى الإشراق. ويُقال إنّ أبا يزيد البسطامي وأبا سعيد أبا الخير قد كانت لهم أيضًا رؤى في طفولتهما<sup>(1)</sup>، ولذلك فإنّ شريعتي لم يأت بشيء غير مسبوق حين ذكر رؤياه في ذلك العمر الصغير. أما رنين الجرس فهو رمز مستخدم لدى الجيلي مثلًا ليصف إشراقه<sup>(2)</sup>. وأما النجمة الخماسية الخضراء فهي مجاز لبريق المعرفة والتبصّر اللذين يهبهما الله من يختار من عباده. والنور الذي يقول شريعتي إنه حلّ في قلبه فهو إشارة إلى تجربة «الكشف» المعروفة لدى المتصوّفة، حيث يصل الله إلى القلب الذي كان محجوبًا قبل ذلك ويطهره حتى يرى الحقيقة. لذلك يُقال إنّ أبا الخير هتف يقول: «ظهر نورٌ في صدري، ورُفعت الحُجُب»<sup>(3)</sup>.

أما التجربة الصوفية الثانية لشريعتي فحدثت «في السنوات بين الطفولة والشباب»<sup>(4)</sup>، فيقول شريعتي إنّ الظمًا إلى التجربة المباشرة والفهم الذي يقع دون وسيط دفعه إلى مصاحبة مجموعة رجال كانوا يحفرون قناة، يقودهم شيخ كبير من يزيد كان «بارعًا وطيبًا وأستاذًا في عمله» إلى جانب أنه كان «روحا عظيمة وغامضة»<sup>(5)</sup>. هذا الشيخ هو الذي علّم شريعتي «درسًا باطنيًا غامضًا» لم يستطع أن يستوعبه بالكامل إلا بعد سنين عديدة. ويعتقد شريعتي أنّ هذا الشيخ كان «مكلّفًا» «إيقاظ» شريعتي و«تعليمه» درسًا لا يمكن تدريسها إلا عبر «الرمزية» وليس بـ«كراسة المحاضرات والسيورة والطباشير»<sup>(6)</sup>. كان هذا الدرس

(1) عطار، تذكرة الاوليا، ص 185 و 802.

(2) Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, p. 805.

(3) عطار، تذكرة الاوليا، ص 805.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 265.

(5) نفسه، ص 265 و 266.

(6) نفسه، ص 266.

«أول سطر في كتاب الحكمة»<sup>(1)</sup>. وفي لغة بلاغية يسأل شريعتي «أليس هو نفسه الذي تجلّى في ثوب الخضر لموسى، وفي صورة شمس لمولانا [الرومي]، وباسم جبريل لمحمد، وفي الروح القدس لمريم، وفي صمت ماسينيون ونظرتة وابتسامته وذكره وكلماته واسمه لي؟»<sup>(2)</sup>. كتب شريعتي يقول: «أنا موقن بأنه لم يكن مجرد خبير في حفر القنوت المائة، بل كان هو»<sup>(3)</sup>. ما فعله ذلك الشيخ بحفره في عروق الأرض بحثًا عن الماء تردّد صداه في الحفر في قلب شريعتي وإزالة العوائق منه. وبمجرد أن وصل الماء إلى أصابع قدميه العاريتين انغمر قلبه أيضًا بدفقة المعرفة الداخلية. كانت هذه إذا شعائر انتساب شريعتي إلى الصوفية.

سَيَّرُ المتصوفة مترعةً بروايات عن لقاءات بينهم وبين الخضر يتعلّمون منها دروسًا يكاد يكون من المستحيل إدراك أهميتها المباشرة. ويُقال إنّ الخضر لا يظهر إلا للذين يختارهم الله، لذلك فحين يزور الخضر شخصًا ما فإنّها إشارة إلى أنه وليّ من أولياء الله. هكذا إذا نجد أنّ شريعتي كان يعتبر نفسه وليًا.

نعرف من كتابات شريعتي أنه بين الصف السابع إلى نهاية التاسع في المدرسة (1947 - 1950م) انجذب إلى دراسة العرفان، ولا يتذكر أي تجارب غامضة محددة في هذه الفترة، لكنه يقول إنّ بعد مرور مرحلة من التشوّش الفلسفي الذي قاده إلى فكرة الانتحار عند اصطخر كوهسنگي بمشهد، كانت أفكار **مثنوي** الرومي وكلماته الصوفية هي التي أنقذته من تدمير نفسه. ويبدو أنّ شريعتي استغرق

(1) نفسه، ص 267.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

بعد هذه التجربة في دراسة أعمال الأولياء المتصوفة. كتب يقول عن مزاجه آنذاك: «تحمّلت ليلة الحياة الحالكة على أمل شروق الموت، وطلعت الشمس لكتّها لم تكن شمس الموت بل شمسًا أخرى، شمس العرفان»<sup>(1)</sup>. ويذكر أنه في تلك الفترة قضى معظم وقته يجمع ويدون حكمة أعلام الصوفية الكبار مثل الجنيد [البغدادي] والحلاج والقاضي أبي سعيد [المبارك المخزومي] و[أبي القاسم] القشيري وأبي سعيد أبي الخير وأبي يزيد البسطامي<sup>(2)</sup>.

يروى شريعتي تجربة استثنائية مرّ بها في 26 نيسان/إبريل 1958م قبل بضعة أشهر من زواجه<sup>(3)</sup>، يشبه فيها غرفته بغار حراء فيقول: «في غار وحيد ومنعزل كهذا خلد إلى النوم»<sup>(4)</sup>. رأى شريعتي أنه في الصحراء تحت السماء الهادئة الواحدة المرصعة بالنجوم دون قمر، فظهر له فجأة ملاك و«تلا رسالة الوحي على القلب الأمّي لرجل صامت حزين تنهمر عليه الأفكار في عزلة جبل حراء، ثم اختفى بسرعة في السماء»<sup>(5)</sup>. ولم يستطع شريعتي أن يتذكّر جيدًا ما إذا كان قد رأى هذه الرؤية في منامه أم في صحوه، لكنه حين استيقظ وجد نفسه يتكلّم بلغة أخرى.

قد يُفسّر ذلك على أنه رواية شريعتي للشطحات التي تحدّث بها. يشبه نفسه بالمتصوف الهمداني المعروف بابا طاهر عريان فيقول إنه كما غرق بابا طاهر تحت الماء وفجأة وجد نفسه عارقًا، فهو كذلك استيقظ فأدرك فجأة أنّ ضربًا جديدًا من الكلام الغريب عليه

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 37.

(2) نفسه، ص 8.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 527.

(4) نفسه.

(5) نفسه.

كان «يغلي كنبع يفور من داخله»<sup>(1)</sup>. وهذا «النبع الصافي القوي المتقدّ عمراً حتى فاض»<sup>(2)</sup>.

وبقدر ما في هذه القصة من رمزية فإنها تعقد تشبيهاً بين نبوة محمد وتجربته، وهو حين يروي الرؤيا التي رآها في الصف الخامس فإنه يشبه أيضاً تجربته بتجربة النبي محمد. هل كان شريعتي يحاول أن يثبت قدرته وحقه في التعبير عن شطحاته؟ هل كان يسوّغ اعتباره لنفسه ولياً من الأولياء، أم أنه كان يقصد شيئاً أبعد من ذلك؟

قد يكون شريعتي في هذه القصص يشير ببراعة ودقة إلى تجربته للمراحل الثلاث من اليقين أو الإيمان بالغيب، التي قد يخبرها السالك في سيرورة المضي نحو التنوير. كتب يقول: «بعد مرحلة علم اليقين والتيقن المتأتي بالمعرفة يشعر المرء بظماً إلى الشعور، يحتاج احتياجاً قوياً إلى الرؤية، ويشتاق إلى السماع»<sup>(3)</sup>. هذه هي مرحلة عين اليقين أو التيقن عبر الرؤية أو إِبصار الله قبل الوصول إلى المرحلة الأخيرة وهي حقّ اليقين، حين يتحصّل المرء على اليقين النهائي عبر الاتحاد المطلق.

### العَدَمِيَّة والاندماج في الله

وفقاً للمتصوفة فإنّ بقاء النفس الإنسانية هو العائق الأكبر لتجربة الحضور الإلهي، إذ تصبح النفس حجاباً بين الإنسان والله، تمنعه عن هدف الاتحاد. فإرضاء النفس التي هي مصدر الشرور يدفع الإنسان إلى جميع الملذّات والمغريات الدنيوية. وكما يفهم الحق ويشعر به ويشهده فعليه أن يعدم نفسه. هكذا يرتفع الحجاب، وبعد أن يحقّق

(1) نفسه، ص 529.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص 269.

المتطلبات التي تؤهله لأن يخبر الله، ينتظر الثواب النهائي الذي يأتيه عبر السماع أو النظر أو الاتحاد. قدّم المتصوفة روايات مختلفة عن مشاعرهم النفسية والجسدية والمحن وصنوف المعاناة التي مروا بها خلال هذه المراحل الأخيرة. فمن بعض السمات التي ظهرت على هؤلاء المتصوّفة الدهشة والهديان الناجم من حب حارق، وتضارب المشاعر فيما يتعلق بالعالم الخارجي لدرجة أنهم بدوا مجانين، والتلفّظ بأقوال لا معنى لها بل صادمة في بعض الأحيان.

سيرورة شريعتي في الإعدام الصوفي للنفس مرتبطة على نحو ما بأزمة هوية قادت إلى انطواء ومراجعة للذات. ففي عام 1965م يذكر شريعتي أنه بعد سنة من رؤياه (أي في عام 1958م) واجه السؤال التالي: «أيُّهم أنا؟»<sup>(1)</sup>، وأنّ كل ما يملكه من «فن وقوة وخصيصة نافعة» يتمثل في قدرته على عزل نفسه عن العالم الخارجي والبحث عن الأمان والملاذ في عزلته<sup>(2)</sup>. وفجأة ذات يوم انسحب أمانُ العزلة مع نفسه لتحلّ محلّه الحيرة حول كُنه «نفسه» هذه في الحقيقة. كانت أزمة هوية غمرته بالحزن والكدر، وكان عليه أن يعرّف «نفسه» وأن يصارعها. وفي صياغة مُغايرة لبنت حافظ الشيرازي يقول شريعتي: «أنا حجابي، وعليّ أن أرفع»<sup>(\*) (3)</sup>. ومثلما فرّق شريعتي بين المادة وظلالها في مجال الدين أخضع نفسه إلى هذه العملية التحليلية نفسها، فحين نظر إلى ظلّه على الجدار تبيّن عدة شخصيات كان الآخرون ينظرون إليها فرادى أو متمازجة على أنها علي شريعتي الحقيقي.

(1) نفسه، ص 277.

(2) نفسه، ص 279.

(\*) يقول حافظ الشيرازي: «لا يوجد عازل بين المحب والمحبوب، فأنت حجاب نفسك يا حافظ، فانزع نفسك».

(3) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 289.

تبيّن شريعتي أولاً نفساً متدينة مؤمنة تتجه نحو مكّة. بعد ذلك تبيّن نفساً عقلانية ديكارتية ليس لها إيمان. أما النفس الأولى المتدينة فولدت في المدينة المنورة، وأما النفس العقلانية فقد ولدت في أثينا، ولذلك فهي غريبة على المدينة<sup>(1)</sup>. تبيّن شريعتي أيضاً نفساً ثالثة هي نفس كاتب وخطيب شاب، وهذه هي الشخصية التي عُرف بها أكثر من غيرها، لكنها وفقاً لشريعتي النفس الأكثر غرابة عنه<sup>(2)</sup>. وأما النفس الرابعة فكانت نفس بطل مقدام، تمثل الشخصية الثورية المغامرة الجسورة الجانحة إلى الانتقام للمحرومين في هذا العالم. وهذه النفس تنمو وتكبر بتحطيم أغلال الناس، وتنعم بتصفيق الناس ومدحهم. كانت هذه هي شخصية شريعتي السياسية<sup>(3)</sup>. وأخيراً، اعترف شريعتي بنفسه أو شخصيته الخامسة التي اعتبرها آخر شخصية تفتّح فيه، وهي النفس التي كان ينتظرها طويلاً. هذه هي نفسه الحقيقية أو العرفانية<sup>(4)</sup>.

رواية شريعتي عن تحولاته الداخلية توحى بحدوث انكشافات أو تفتّحات سريعة، فبعد أن بحث عن جميع «نفوسه» كي «يقدم أضحية في مذبح الله» إذا به فجأة يسلم بأن «قدم الله وطئت فيه بمعجزة»<sup>(5)</sup>. بعد ذلك يسأل شريعتي وهو على ما يبدو عاجز أمام ما استظهر عليه: «كيف أسمي ذلك الذي يغمرنني بالكامل؟ أنا؟ أم الله؟ أم الحقيقة المطلقة؟ أم المطلق؟»<sup>(6)</sup>. وحين يثير شريعتي موضوع وجود الله داخله

(1) نفسه، ص 280.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص 281.

(4) نفسه، ص 282، 286.

(5) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 289.

(6) نفسه، ص 286.



فإنه يُثير القضية الجدلية للغاية المعروفة باسم الحُلُول . ومفهوم الحُلُول هذا فنّه معظم أعلام الصوفية ووصفوه بالزندقة<sup>(1)</sup> . وحين نقرأ ما كتبه شريعتي في هذا الموضوع نجد شبهًا كبيرًا بين تجربته ومفهوم عين القضاة الهمداني المتعلق بـ«كمال الاتحاد والواحدية» . ففي هذه المرحلة الأعلى من الحب يُصبح من المستحيل (وفقًا للهمداني) التمييز بين العاشق والمعشوق<sup>(2)</sup> .

يمكن تقسيم تجارب شريعتي الصوفية التي تشير إلى «كمال الاتحاد والواحدية» (إن لم نقل الحُلُول) إلى مرحلتين . أما المرحلة الأولى فهي مرحلة الغلّة والانغمار بقوة خارجية . يقول شريعتي : «ثمة شخص آخر دخلني وجعلني شديد التهور لدرجة أنني أشعر بعدم القدرة على أن أحتلّ نفسي»<sup>(3)</sup> . وأما المرحلة الثانية فهي مرحلة التعايش بينه وبين تلك القوة الخارجية . ويبدو أنّ شريعتي يستدعي الوجود المستمر لله إلى جانبه، وهو وجود يلتحمُ به في بعض الأحيان لدرجة استحالة التمييز بين الاثنين . وفي سردٍ طويل يحكي شريعتي هذه المرحلة النهائية كالتالي :

إنه ليس هنا أبدًا، لكنني دومًا أراه . آكل وحدي وهو دائمًا إلى جانبي . دائمًا ما يأكل معي . يأكل من الطبق نفسه، ويشرب من الكأس نفسها، ويستخدم الملعقة نفسها . أشعر أحيانًا أنّ الملعقة التي ملأتها [لأطعم نفسي] في فمه، وأحيانًا أجد الملعقة التي ملأها [ليأكل منها] في فمي . أحيانًا يشرب من كوب الماء أو الحليب الذي رفعته إلى شفّتيّ، وأحيانًا أجد نفسي أشرب من كأس الماء أو الحليب

(1) همداني، تمهيدات، ص 115 من النص .

(2) نفسه .

(3) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 289 .

الذي ملأه. أحياناً أجده في شكل قلمي، يعصي أوامري وهو بين أصابعي ويكتب ما يودّ هو وأكون أنا قارئه المبهور، قارئ كتاباته المرتبكة والسوداوية، كتاباتي<sup>(1)</sup>.

وأخيراً يصرّح شريعتي بعبارة قادت بعض أشكالٍ منها إلى نفي وإعدام العديد من المتصوفة الفُرس قبله. فقد أعدم عين القضاة الهمداني الذي يصفه شريعتي بأنه أخوه، والحلاج الذي كثيراً ما وجد نفسه فيه، بسبب أنهما وجدًا نفسيهما في الله، إضافة إلى أسباب أخرى. وتُعبّر مقولة أبي يزيد البسطامي التي استخدمها شريعتي لوصف حالته عن شكل آخر من «كمال الاتحاد والواحدية»<sup>(2)</sup>. يقول أبو يزيد: «سفحتُ نفسي كما تطرُح الأفعى جلدّها، ثم نظرتُ إلى نفسي، فتأمّل: كنتُ هو»<sup>(3)</sup>. يقول شريعتي وهو يصل بنا إلى ذروة تجربته: «لا أعرف أيهما المقولة الصحيحة. هل أقول إنني هو، أم إنه أنا؟ ولا أعرف الفرق. الموجودُ الأكثرُ حياةً وأوضح وأثقل وأكثر إضاءة مني هو أننا واحدنا الآخر»<sup>(4)</sup>.

وكأنّ شريعتي وُلد فعلاً بعد أن رُفِع حجاب اللامعرفة عنه، وسيراً على تقاليد المتصوفة الكبار الذين رفضوا أن يقبلوا سنوات الحُجُب والجهل والظلام بوصفها جزءاً من حياتهم، فقد استخدم شريعتي تواريخ تعكس الزمن الذي انقضى بعد تجربته في الحلول أو «كمال الاتحاد والواحدية». وفقاً للمتصوّف الفارسي علي الهجويري فقد سُئِل أبو يزيد البسطامي عن عمره فأجاب: «أربع سنوات»، وحين

(1) نفسه، ص 180.

(2) نفسه، ص 290 و 531.

(3) Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, p.27.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 190.

سُئِلَ كيف ذلك قال: «كنتُ محجوبًا عن الله بهذا العالم سبعين سنة، ولم أره إلا خلال السنوات الأربع الماضية. الفترة التي يُحجَب فيها الإنسان لا تُحسب من حياته»<sup>(1)</sup>. على هذا المنوال وبدلاً من استخدام السنوات المعروفة يشير شريعتي إلى أيام وشهور مفهومة، لكنه يشير أيضًا إلى السنة الثانية بعد الولادة<sup>(2)</sup>، وفي حالة أخرى يشير إلى السنة الثالثة بعد البعثة<sup>(3)</sup>. ويقصد شريعتي بالسنة الثانية أن يُخبر قراءه المبتدئين في درب التصوّف بأنّ سنتين فقط مضتا منذ أن رُفِعَ عنه الحجاب ورآه [أي الله]. أما سنوات «التقويم القديم» التي يشير إليها فالمقصود بها ما قبل تاريخه العرفاني<sup>(4)</sup>.

وللتعبير عن أنواره وكشوفه وإلهاماته يُحيل شريعتي إلى الرموز والعلامات والظروف النفسية والجسدية في تجارب المتصوّفة من قبله. فمثل أبي يزيد البسطامي يتحدث شريعتي عن تجربته في المعراج ولقاء الله، كعروج النبي محمد إلى السماء<sup>(5)</sup>. ووصف كذلك فرقةً إعجازية لنجوم ملوّنة منفجرة تحرق الظلام وتقطعُ هجعة الصحراء الفاحلة<sup>(6)</sup>. ومن الواضح أنّ تصوير شريعتي في هذه الحكاية يشبه ما يُروى عن ليلة البعثة المحمدية<sup>(7)</sup>. يشعر شريعتي بنشوة بالغة وبأنه لم يُفهم في نهاية رحلته الصوفية هذه، فيقول: «أنا حلّاج هذه البلدة ولا أحد يفهم لغتي وألمي وحبّي وديني وحياتي وجنوني وأنيبي وصمتي»<sup>(8)</sup>.

Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, p.57.

(1)

(2) شريعتي، *مجموعه آثار* 33، ج 1، ص 206، 431.

(3) نفسه، ج 2، ص 947.

(4) نفسه، ج 1، ص 36.

(5) شريعتي، *مجموعه آثار* 13، ص 358 - 359، 456 - 457.

(6) نفسه، ص 431 - 433.

(7) رهنما، *پیامبر*، ص 227 - 228.(8) شريعتي، *مجموعه آثار* 13، ص 184.

## العرفان والسياسة

قد يُعزى انخراط شريعتي العميق في العرفان بعد عودته إلى إيران إلى ثلاثة عوامل مترابطة: حسّه بالتوّهان أو الصدمة الثقافية بعد عودته إلى مشهد، وحسّه بخيبة الأمل من بيئته الاجتماعية واهتمامات المقربين منه، وتعبه من النشاط السياسي.

استلزمت تجربة شريعتي العرفانية انطواء وانجاسًا وانفصالًا عن الناس، ورغبة عن الدنيا وزهدًا في كل شيء إلا هو. وتبيّن كتابات شريعتي اللاحقة أنه في وقت ما قرب عام 1969م لا بدّ واجه مأزقًا وُجوديًا كبيرًا، لكنه استمر في إحساسه العميق بالمسؤولية الاجتماعية. مع ذلك فبعض من قدواته في التصوف مثل أبي يزيد البسطامي نفّروا أتباعهم ومحبيهم لأنهم آمنوا أنّ الاهتمام بالناس يشغلهم عن الله<sup>(1)</sup>. هكذا غدا شريعتي حائرًا بين الالتزام الاجتماعي والأخلاقي وإرضاء مساعيه العرفانية، فسعى إلى التوفيق بينهما. وفيما يشبه تبرير عودته إلى الناس لقيادتهم أخلاقيًا واجتماعيًا وسياسيًا كتب يقول: «كان أحبّ إليّ أن أجلس في زاوية أحّدق إلى رقعة من السماء حتى يأخذ الله روعي»، لكنه مثل النبي كان مكلفًا بالاختلاط بالناس والعيش بينهم<sup>(2)</sup>.

في تحليله لدور التصوّف في تاريخ الإسلام حدّد شريعتي بُعدين متناقضين<sup>(3)</sup>. أما الأول فيتّسم بمحاربة التعلق بالدنيا، والسعي إلى السلام الداخلي. وهذا التيار الصوفي يرتكز على تكريس المتصوّف الورع حياته كلها للبحث ثم الاشتراك في الحق. وحياءُ هذا النوع من

(1) زرین کوب، جست وجو در تصوف ایران، ص 44.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 196.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 9، ص 45.

التصوّف غير الاجتماعي يرتكز على أساس تأمل النفس، والانطواء والعزلة. وقد نفر شريعتي من هذا التصوّف بسبب الجفوة الاجتماعية - السياسية التي ولّدها، وقد اعتبره تواطؤًا مع العدو، ومصدرًا للاغتراب والانقياد، ومدرسة نُخبوية يُضحّى فيها بالأغلبية لمصلحة القلة المختارة. هذا التصوّف في رأي شريعتي هو الذي يقترف اللامبالاة والزهد إزاء قضايا «الفقر والدكتاتورية والامية والجوع والمرض والفساد» وهو أيضًا «جرعة التنويم المسمومة» من التشيع «الصفويّ الصوفي»<sup>(1)</sup>. في محاضراته التي ألقاها عام 1972م في حسينية الإرشاد، بدا شريعتي وكأنه يصنّف حسابته مع جزء مهمّ من حياته، فأشار إلى كل من البسطامي والحلاج بوصفهما مثالين على المتصوفة المغتربين<sup>(2)</sup>. وفي تعريفه لمفهوم التشيع الصفوي الذي يرمز إلى الإسلام الرجعيّ الزاهد المتواطئ الذي يعتاش على علاقته التكافلية مع طغيان الدولة والاستغلال الاقتصادي، ذكر بأنّ التصوّف جزء مكوّن لهذا التشيع، مثله مثل الملكيّة والطائفة العرقية<sup>(3)</sup>.

أما النوع الثاني من التصوّف فهو النوع الذي اعتبره شريعتي إيجابيًا، وهو الذي يتسم بالبطولة والإقدام والنزعة إلى تحدّي الوضع القائم<sup>(4)</sup>. واعتبر شريعتي ذلك مدرسةً فكرية تحرّرية، وممارسة تعلّم الفرد كيف يحصل على حرّيته من أغلال الدين والطبقات الحاكمة وجميع القوى المضطّهدة<sup>(5)</sup>. كما ذهب شريعتي إلى أنّ هذا النوع من

(1) شريعتي، مجموعه آثار 16، ص 277 - 278، 285، 243، 314. مجموعه آثار 33، ج 1، ص 104. مجموعه آثار 9، ص 206.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 16، ص 279 - 280.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 9، ص 178، 258 ومجموعه آثار 18، ص 329.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 9، ص 45.

(5) شريعتي، مجموعه آثار 29، ص 655.

التصوّف أثبت عبر التاريخ أنه يثور على القمع والاستبداد و«انحطاط الإسلام وضلاله وضحالاته»<sup>(1)</sup>. كانت للتصوّف إذاً القدرة على أن يصبح «حركة مناوئة للدين» تثور على الإسلام الخالي من الروح، إسلام «الأوامر والنواهي»<sup>(2)</sup>.

في بحثه عن خطاب صوفيّ ملتزم اجتماعياً ومناضل سياسياً يجمع بين الجوانب الشخصية الإيجابية في العرفان والالتزام الاجتماعي بالعدالة والحرية، نظر شريعتي في الحركات الدينية - السياسية عبر التاريخ. قرأ شريعتي أعمال سعيد نفيسي، خصوصاً تلك المتعلقة بالتصوّف، وكان نفيسي يرى أنّ التصوّف في إيران لم ينشأ بين النخبة فقط؛ فالمفاهيم والمبادئ انتشرت كذلك بين العامة باسم «فُتَوَت» (الفتوة)<sup>(3)</sup>. والمقصود بالفتوة الصوفية ممارسات العارفين التي جسّدت حيواتهم كل ما هو نبيل وشريف<sup>(4)</sup>. وقد عُرف أتباع هذا النظام الصوفي بحبّهم لجميع البشر وحسّهم بالرفق، فقادهم ذلك إلى أن يصبحوا رموزاً وأساطير في الضيافة والكرم والشجاعة. اشتُهر هؤلاء الـ«فتيان» أو «جوانمردان» كما يُسمّون بإنكارهم للذات في القضايا العادلة النبيلة. يستلهم المتصوّف أبو القاسم القشيري آيات القرآن التي يرد فيها مصطلح «فتى» فيعرّف الفتى بأنه «ذلك الذي يحظّم الأصنام»<sup>(5)</sup>. وعلى نهج النموذج الحقيقي لأولياء الصوفية يساعد هؤلاء الفتیان المحتاجين والمكروبين ويحررون الخاضعين

(1) شريعتي، مجموعه آثار 35، ج 1، ص 339 - 340.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 9، ص 339.

(3) نفيسي، سرچشمه تصوف در ايران، ص 55.

(4) يشير مصطلح فتوت إلى حياة الفتى، التي تعني الشاب الشجاع الوسيم. ومصطلح فتى يظهر في القرآن (سورة الأنبياء). انظر: Muhammad ibn al - Husayn al -

Sulami, *The Book of Sufi Chivalry*, p.6.

(5) نفسه، ص 21.

للحكم المستبد، ويُطعمون الجائعين ويُرشّدون الناس روحياً وأخلاقياً. في هذا النظام الصوفي لا يكون المتصوّف سالكاً متنسكاً منطوياً على نفسه، بل محارباً بطولياً من أجل القضايا العادلة الشريفة. وبوصفهم أبطالاً منكري ذواتهم فقد تقبلوا المِحَن التي انجرت عليهم كأبي عاشق حقيقي يبحث عن معشوقه. هكذا جمعت الفتوة ما في المتصوفة من «حب الله وحب خلقه وحب الحب» وبين حسّ «النضال الشجاع ضد الطغيان»<sup>(1)</sup>. ويمثّل الإمام عليّ قُدوة الشيعة النوع المثاليّ للفتى. وشريعتي أيضاً يعتبر عليّ بن أبي طالب الشخص الأرفع والأكثر تميّزاً بين جميع رموز الفتوة<sup>(2)</sup>، كما أنه يطبّق المفهوم نفسه على زينب أخت الإمام الحسين، وهي التي يبجلها شريعتي كثيراً<sup>(3)</sup>. وفي الروايات الكثيرة المتداولة عن الفتوة الصوفية باسم «فتوت نامه» يظهر عليّ وسلمان الفارسي وأبو مسلم الخراساني (وجميعهم من أبطال شريعتي) بوصفهم أعضاء في هذه الأخوية الصوفية<sup>(4)</sup>.

هكذا وجد شريعتي في «الفتيان» نظاماً يجمع حبّ الله والعمل الاجتماعي من أجل العدالة والمساواة وحب البشر. وعلى المستوى الشخصي وجد شريعتي نفسه مع المسلك النموذجي لهؤلاء الذين رحّبوا بالألم وتقبّلوا الأذى الذي يلحقونه بأنفسهم كيما يخفّفوا من شقاء الآخرين<sup>(5)</sup>. وتبنّى شريعتي حركة السربدارية كنموذج أصلي للصراع الاجتماعي الراسخ في تقاليد الفتوة<sup>(6)</sup>. نشأت هذه الحركة الدينية والاجتماعية - السياسية في القرن الثاني عشر في باشتين قرب

(1) نفسه، ص 13.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 27، ص 195.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 338 - 339.

(4) نفيسي، سرچشمه تصوف در ايران، ص 140 - 142.

(5) زرّين كوب، جست وجو در تصوف ايران، ص 349.

(6) شريعتي، مجموعه آثار 9، ص 10.

سبزوار في خراسان، وأدت إلى التحرير التدريجي لإيران من طغيان الحكم المغولي. ووفقاً لشريعتي فإنّ حركة السربدارية هي التوليفة بين التصوّف الثوري والتشيع<sup>(1)</sup>. فالتشيع كما يقول شريعتي قاوم طغيان الخليفة، فكان حركة مناهضة للخلافة اجتذبت إليها جموع الناس. أما التصوّف فقد استمال المثقفين بما أنه يناهض الشريعة كما كان يوظّفها الفقهاء الإسلاميون المناصرون للخلافة<sup>(2)</sup>. وقد كان الشيخ (خليفة) المرشد الأيديولوجي للحركة عرفانياً شيعياً، وكان يروّج للمقاومة ضد ظلم الحكام السياسيين والدينيين في ذلك الوقت. وجاء بعده الشيخ (حسن الجوري) فدعا الناس إلى الاختباء والتجهيز لنضال مسلح، وكان هو الآخر متصوّفاً. ويُقال إنّ الشيخين كانا مؤمنين بالمساواة مناهضين للإقطاع<sup>(3)</sup>. وقد وجد شريعتي أنهما «زرعا بذور الوعي والثورة على أساس التشيع» و«جَهْزًا الجموع تجهيزًا ذاتيًا»<sup>(4)</sup>. لذلك استحسن شريعتي النضال السربداري ضد النظام الطبقي والمؤسسة الدينية السنية وسدنة الإقطاع المتنفذين<sup>(5)</sup>.

وعلى الرغم من أنّ شريعتي أحصى المشكلات الاجتماعية التي قد يتسبّب التصوّف بها، إلا أنه أكّد أنّ التصوّف والنضال الثوري لا يُلغِي أحدهما الآخر. فذهب شريعتي إلى أنّ تجربة الفرد العرفانية عملية تعليمية تمهّد الطريق للإنسان كي يكرّس حياته من أجل الناس. حين يتحرّر السالك المتصوّف من جميع الأغلال الدنيوية بما فيها حبه للحياة، وحين يكون جاهزاً لأن يقبله الله، يكون قد تحصّل على جميع

(1) شريعتي، مجموعه آثار 27، ص 195 - 196.

(2) نفسه، ص 196 - 197.

(3) بطروشفسكى، نهضت سربداران خراسان، ص 36، 38، 50 - 51.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 9، ص 12.

(5) شريعتي، مجموعه آثار 7، ص 144 - 146.



السّمات التي يملكها المناضل الحقيقي لإعلاء كلمة الله . هكذا أصبح المسرح جاهزاً لشريعتي كي يبني الجسر ويقول إنّ «الإسلام يدعو الإنسان الذي يود أن يخبر الله إلى إعدام نفسه أو نفيها في الناس أو مخلوقات الله»<sup>(1)</sup>. لذلك يستبدل شريعتي بمفهوم إعدام الذات والاندماج في الله إعدام الذات والاندماج في «الناس». وهذا بكل تأكيد تفسيرٌ جديد يقضي بأن يكون تشي غيثارا روحاً متناسخة مسلّحة ذات مسؤولية اجتماعية من الحلاج وعين القضاة الهمداني. فكلّهم شهداء حب ناكرون لذواتهم. وفي بحث شريعتي عن العرفان الثوري قدّم لنا الإمام عليّ وأبا ذر الغفاري بوصفهما رمزين بارزين<sup>(2)</sup>.

في السنوات الأخيرة من حياة شريعتي عاد مرة أخرى إلى فكرة كانت أثيرة لديه دائماً. في حسينية الإرشاد قال لطلابه إنّ العرفان كظاهرة اجتماعية أفيونٌ يؤدي إلى الجمود<sup>(3)</sup>. وبعد إطلاق سراحه من السجن في عام 1975م عاد إلى العرفان (كي يزيد من الجرعة الدينية في أيديولوجيته) بوصفه مدرسة فكرية إسلامية ومناهضة للمؤسسة الدينية في الوقت نفسه. وقد ذهب شريعتي إلى أنّ السعي إلى العرفان والحرية والمساواتية يشكّل الأعمدة الثلاثة لطبيعة الإنسان، ولذلك أنتج ثلاث حركات اجتماعية بالغة الأهمية<sup>(4)</sup>. فالتطوّر الناجح للفرد الإسلامي المثالي وفقاً لشريعتي يستلزم أيديولوجيا تحرّر الله وحبّ الله من احتكار الدين، وتحرّر الحرية من احتكار الرأسمالية، والمساواتية من احتكار الماركسية<sup>(5)</sup>. وهذه العقيدة أو الأيديولوجيا ستمكّن

(1) شريعتي، مجموعه آثار 16، ص 321.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 24، ص 226.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 14، ص 208.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 2، ص 42.

(5) نفسه، ص 48 - 49.

الأفراد من الوصول إلى أعلى قدراتهم البشرية<sup>(1)</sup>. هكذا دافع شريعتي عن الإسلام العرفاني المنفصل تمامًا عن تعاليم الإسلام التقليدي الخرافي<sup>(2)</sup>. وهذه «المادة العرفانية» حسب وصفه لو دُرست في عمر الخامسة عشرة تقريبًا ستكون تريباقًا يحصّن الشباب من المادية الماركسية والفكر البرجوازي الغربي الذي أفرزته الرأسمالية<sup>(3)</sup>.

في كتاب **كوير** قدّم شريعتي العرفان بوصفه مدرسة فكرية تحريرية مقارنة بالدين المؤسساتاتي. وفي وقت لاحق في مطلع السبعينيات رفضه واعتبره خطرًا اجتماعيًا. وعاد مرة أخرى في سنواته الأخيرة وأحياه بوصفه مكونًا أساسيًا لأيدولوجيته الإسلامية. ومن موقعنا الآن يمكننا أن نقدّم كتابات شريعتي الصوفية كنوع من التلقين المبدئي للثوري المحتمل الذي ينبغي تدمير أنه ونزع جميع ارتباطاته الدنيوية قبل الوصول إلى الله عبر تحرير عباده. يقول شريعتي لمن انتقد أسلوبه السوداويّ الكئيب في كتاباته الصوفية: «أولاً يجب على ذلك المعنيّ بالبناء أن يتعلّم الهدم أيضًا؟ وهذا هو السبب في أنّ قارئ **كوير** الذي قد يركد في **كوير** (ويا لها من كارثة) يمكنه أن «يغسل ويطهر» نفسه في **كوير** قبل البدء بالبحث عن «الشهادة». فقد قال شاندل: «لا يموت في سبيل الحب إلا من مات الحياة بالنسبة إليه»<sup>(4)</sup>.

(1) نفسه، ص 61.

(2) نفسه، ص 52 - 53.

(3) نفسه، ص 51 - 53.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 211.



## الفصل الثاني عشر

### عقلٌ عامرٌ بالخيال

ثمة مفتاح يوفّره لنا علي شريعتي كيما نفهم ونكشف عن شخصياته وحالاته التخيّلية، وهو مفتاح يفرّق بين الواقع الزائف أو الحادثة الكاذبة من جهة وبين المصطنعات الصادقة من جهة أخرى. يطرح شريعتي عددًا من الأسئلة البلاغية (غير الاستفهامية) التي تمنحنا مدخلًا إلى عالم خياله وخيالاته. هل خرافة پروميثيوس حقيقية؟ هل حدث فعلاً بالطريقة التي تُقال لنا؟ هل كان پروميثيوس بالفعل مغلولًا بصخرة في القوقاز بعد أن سرق النار من أوليمپوس وأعطاهها الإنسان؟ هل القصة كلها كذب أم زيف بما أنها مُصطنعة (غير حقيقية)؟ هل كونها خرافة ينزع عنها بأي شكل من الأشكال الأهمية العظيمة للرسالة التي تنطوي عليها؟

يرى شريعتي أنّ الإنسان صاحب العقل المتوسط (العادي جدًا) فقط هو من يصدّق أنّ كلّ ما هو واقعي (real) يكون حقيقيًا (truthful)، وكل ما هو لا واقعي (unreal) ولم يحدث فهو كذب. فبالنسبة إلى شريعتي، وعلى عكس الرأي السائد، هناك العديد من الحقائق التي هي أكاذيب بما أنها لم تحدث قط، وهناك العديد من الأكاذيب التي هي واقعية: «هناك حقائق كثيرة مطلقة وصائبة وجديرة لم تتحصّل على جسد ووزن ولون ووجود»<sup>(1)</sup>. الأمر الجوهرى عند

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 2، ص 1074.

شريعتي ليس الحدوث الفعلي لحادثة ما أو الوجود الموثق (authentic) لشخصية ما، وإنما ضرورة ابتداع وتطوير وتصوير حدث أو فرد أو شكل فني أو رسالة مهمّة. فالإنسان المثالي، والشعر المثالي، وقصة الحب العرفانية الكاملة التي تصوّر أعماق الانجذاب الغيبي والجمال الإلهي هي التي تُعد حقيقة في نظر شريعتي. هذه الحقيقة التخيّلية هي التي ينبري شريعتي لخلقها حين يشعر بضرورتها، غير أنّ هذه الحقيقة التخيّلية دائماً ما تكون لها جذور في الواقع. فقدم في الواقعي، وقدم في الخيالي، هكذا يُولد طفلٌ من رحم لعبة ذكية من ألعاب الربط بين الأشياء. هل يحاول شريعتي أن يقول لنا إنّ هذا المزيج شبه التخيّلي هو ما تُصنع منه الخرافات؟

في محاضرة لطلاب جامعة البترول في عبادان تطرّق شريعتي إلى مجموعة صاعدة من المثقفين، نجوم تفرّدوا عن مثقفي التيار السائد، أشخاص اعترضوا على التصوّرات والأيديولوجيات والتفسيرات والنظريات السائدة<sup>(1)</sup>. وقال شريعتي إنّ الاطلاع عليهم وعلى أعمالهم ضروري لاستيعاب هذه النزعة الجديدة، فحث الطلاب على التنبّه على أسماء هؤلاء الأشخاص. ومن الأسماء التي ناقشها يوجين يونسكو، و[رينيه] كينون، وألكسي كاريل، وفرانز فانون، وجان پول سارتر، وأوزگون، ومارتن هايدغر، وكارل ياسبرس، وألبرت آينشتاين، وماكس بلانك، ودي كاسترو، ومولود [قاسم بلقاسم]، و[توماس ستيرنز] إيليوت، و[عبدالسلام] ياسين. وفي منتصف هذه القائمة شخص اسمه البروفيسور شاندل<sup>(2)</sup>.

(1) شريعتي، مجموعه آثار 20، ص 138.

(2) المعلومات الواردة عن شاندل في هذه المحاضرة مبنية على ما ورد في: شريعتي،

مجموعه آثار 20، ص 141 - 143.

في هذه المحاضرة وصف شريعتي شاندل بأنه شخصٌ متعدد الأبعاد حاصل على درجة الاجتهاد من مراكز العلوم الإسلامية في شمال إفريقيا والمغرب. كان شاندل هذا صديقًا لألبير كامو وجان بول سارتر، وواحدًا من الكتّاب والمفكرين البارزين في القرن العشرين. من هنا دعا شريعتي الطلاب إلى دراسة أعماله، وذكر أربعة منها: **سوسولوجيا التقليد، وقلق الكينونة، وأين دعامتنا الأساسية؟، ومبادئ الاحتمية.** وبينما كان طلاب شريعتي يدونون في كراساتهم ما يرونه معلومات شديدة الأهمية، لا بدّ أنّ أستاذهم كان متسليًا جدًا بما يفعله. فثمة جيلٌ تعلّم من خلال أعمال شريعتي واقتيد إلى الإيمان، وما يزال يؤمن، أنّ البروفيسور شاندل شخصٌ حقيقي. بل إنّ البعض راح يتساءل لماذا لم يقدر العالمُ هذا العقلَ الاستثنائي حقّ تقديره. وإذ اندهش الجمهور الذي حضر المحاضرة، فلا بدّ أنّ شريعتي تعجّب من قوة كلماته وسحرها. لقد خلق من رماد عقله حقيقة تَحْيَلِيَّة أو خرافة ظلّ الناسُ يؤمنون بأنها واقع.

### شريعتي، شمع، شاندل

لم يكن شاندل سوى نتاج لعقل شريعتي العامر بالخيال، طفلٌ وُلد من رحم الربط اللغوي والتلاعب بالكلمات، وهي لعبة كان شريعتي أستاذًا فيها. شاندل هو التوأم الذي خلقه شريعتي لنفسه كي يقول ما لم يستطع أن يقوله صراحة، وكي يمنح آراءه سلطة أكبر، وكي يدعم أفكاره بأقوال مفكّر قد يقول بالضبط ما يريده شريعتي. كان شريعتي أكثر من مجرد شخص يتكلم خفية من خلف البروفيسور شاندل؛ فقد رسم شخصية سمّاها شاندل، وتصويره هذا لشانديل مبني على صورة ذاته ورؤيته لذاته.

كان شريعتي قد صنع تصوّرًا ذهنيًا لاسمه المستعار «شمع»، وقد

استخدمه للمرة الأولى في مقال منشور في صحيفة خراسان اليومية<sup>(1)</sup>. ويلمّح شريعتي إلى أنّ «شمع: ليس سوى توليفة من الحروف الأولى من اسمه الكامل<sup>(2)</sup> (حيث ش يرمز إلى شريعتي، وم إلى ميزباني، وع إلى علي). وبعد أن خلق شريعتي هذه الشخصية من هذه اللعبة الفكرية البسيطة يقول متسائلاً: «ولكن أليس شمع هذا أنا؟»<sup>(3)</sup>. في ما يشبه شرحاً لعملية تحوّل، يبيّن شريعتي «رابطاً خاصاً غير مرئي» نما بينه وبين شمع، ما أدى إلى شبه مطرد بين الاثنين لدرجة أنّ شريعتي يخلط بين نفسه وبين شمع<sup>(4)</sup>. بيد أنّ هناك سرّاً آخر يأبى شريعتي أن يُذيعه، فيشير محاولاً أن يُثير فضول قرائه إلى علاقة «أخرى بارزة واستثنائية» بينه وبين شمع لن يُكشف عنها في الوقت الحاضر<sup>(5)</sup>.

من وحي هذا الاسم الفارسيّ المستعار سكّ شريعتي اسماً آخر على غراره ولكن هذه المرّة باللغة الفرنسية: شاندل<sup>(\*)</sup>. وعلى نحو غير مستغرب من شريعتي، لم يستخدم اسم شخص آخر موجود فعلاً فيكون تحت قناع شخص غريب، بل استخدم بديلاً هو صورة شقّافة من نفسه. غير أنّ الكشف عن هذه الشخصية يحتاج إلى فكّ شفرة، مع بعض الجهد والخيال لدى الباحث المحقق. ففي حين أنّ الثوريين والكتّاب والشعراء قد يلجؤون إلى اسم مستعار أو هوية شخص آخر، فكّك شريعتي اسمه وأعاد بناءه بطريقة ذات معنى ثم استخدمه اسماً

(1) خراسان، 12 خرداد 1334.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 154.

(3) نفسه، ص 156.

(4) نفسه، ص 157.

(5) نفسه، ص 154.

(\*) كلمة شمع بالفرنسية هي Chandelle. (المترجم).

مستعارًا، وترجمه إلى الفرنسية مُعيدًا بذلك خلق كيان جديد. في هذه العملية إذا شيءٌ يبدو جديدًا نتج من قديم، فشاندل حقيقة تَحْيَلِيَّة، والكشف عنها وفهمها يؤديان إلى استيعابٍ أفضلٍ لشريعتي كما كان ينظر إلى نفسه.

في عام 1903م رافق طبيب شاب اسمه لوي ليراك مجموعة مرضى في رحلة حجٍّ إلى بلدة «لُورد» بفرنسا، فاستعاد إيمانه هناك بعد أن شهد ما يبدو معجزة ما<sup>(1)</sup>. والطبيب لوي ليراك هذا الذي سرد تجربته في كتاب ليس سوى ألكسي كاريل الذي بدّل اسمه. هكذا إذا خلق كاريل هو الآخر حقيقة تَحْيَلِيَّة، وقد قرأ شريعتي هذا الكتاب بالفرنسية حين كان في باريس وأحال إليه<sup>(2)</sup>. وإذ كان شريعتي معجبًا بأعمال كاريل فربما أعجب أيضًا بالطريقة التي منح فيها كاريل هوية جديدة لنفسه بخلقه ليراك.

في كتابات شريعتي نجد عادةً أنّ إحالاته اللاتينية (بحروف غير فارسية) إلى شاندل تكون بهذه الطريقة (Chandel) وفي بعض الأحيان (Shandel) أو (Schandel)<sup>(3)</sup>. بل إنّ شاندل في بعض الأحيان يُشار إليه بالأحرف الأولى (M.E) أو (M.e)<sup>(4)</sup>، وهذه الأحرف ليست اعتباطية أبدًا. ففي لعبة لغوية أخرى يقول شريعتي لقراءه إنّ شاندل هو أنا (me). تنسب إحالات شريعتي إلى شاندل ديانات مختلفة ووظائف مختلفة وجنسيات مختلفة، بل إنّ شريعتي يعزو إليه تأليف عدد من

(1) Carrel, *A Journey to Lourdes*, p. 71.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 8، ص 44.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 30، ص 631 (Chandel)! ص 632 (Shandel)! مجموعه آثار 33، ج 2، ص 1066 (Schandel).

(4) شريعتي، مجموعه آثار 25، ص 393، 399. مجموعه آثار 33، ج 2، ص 1013. كما أعطي شاندل الاسمين الأولين «Haute» في مجموعه آثار 12، ص 244، و«Mon Coeur» في مجموعه آثار 25، ص 399.



الكتب، قليل منها فيه إشارة دقيقة إلى دور نشر محددة وتواريخ نشر محددة. ولا يوجد من بين هذه الإحالات طبعًا شيء يمكن إيجاده فعلاً. وحتى التباينات المتعلقة بهوية شاندل وسماته كانت مقصودة. فشريعتي يقصد إفهامنا أنّ شاندل شخصية تَخْيَلِيَّة. لا يهَمُّ تهجئة اسمه أو دينه أو جنسيته أو وظيفته أو كتبه، بل المهم عند شريعتي هو أن يترك إشارات خلفها تثبت أنّ شاندل هو شريعتي. وعلى مستوى آخر يودّ شريعتي إظهار أنه هو أيضًا له عدة هُويَات وأديان وجنسيات ووظائف وكتب. كان شريعتي يُعَلِّم قراءه صراحةً أنه دائماً ما يؤدي دور شخصيات كثيرة في حياته<sup>(1)</sup>.

يُقال لنا حيناً إنّ شاندل شاعر إفريقي<sup>(2)</sup>، وحيناً آخر إنه كاتب من شمال إفريقيا من أصل فرنسي<sup>(3)</sup>، وكاتب يكتب بالفرنسية من مواليد الجزائر<sup>(4)</sup>، وعالم اجتماع<sup>(5)</sup>، ومؤلف موسيقي<sup>(6)</sup>، ومدرس موسيقى يعيش في روما<sup>(7)</sup>، وعالم لغويّات<sup>(8)</sup>، وخبير في تاريخ الأديان<sup>(9)</sup>، وجيوغرافي بارز قضى سنةً يدرّس محيطين كبيرين غرق فيهما في نهاية المطاف<sup>(10)</sup>، وكاتب تونسي يؤمن بالتوافق بين الألوان والأشخاص<sup>(11)</sup>، وعالم إسلاميات بارز يُشاع

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 325.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 4، ص 130.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 5، ص 56.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 2، ص 708.

(5) شريعتي، مجموعه آثار 27، ص 151.

(6) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 15. مجموعه آثار 33، ج 2، ص 759.

(7) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 2، ص 759.

(8) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 23.

(9) نفسه، ص 46.

(10) نفسه، ص 523.

(11) نفسه، ص 548.

أنه لم يصل قط<sup>(1)</sup>، وعالم إسلاميات معاصر معروف عَرَف الإسلام أفضل من خديجة (زوجة النبي) التي تعلّمت إسلامها «عبر وحي مباشر»<sup>(2)</sup>، وابن بلد طاغور<sup>(3)</sup>، وناثر كان يمثل أمل الجيل الشاب واستشهد في تونس<sup>(4)</sup>. أما عن معتقداته الدينية، فيقال لنا حيناً إنّه مسلم متديّن دوغمائي<sup>(5)</sup>، ومسيحيّ متحمّس دوغمائي قضى كل حياته يدرس الكتاب المقدّس وينقّحه<sup>(6)</sup>، ويهوديّ بارز يطارده الفاشيون الإيطاليون<sup>(7)</sup>.

وأما مؤلّفات شاندل التخيّلية التي يُحيل إليها شريعتي فتشمل الإنسان ذا البعد الواحد<sup>(8)</sup> (وربما يكون العنوان مستعاراً من الكتاب الشهير لهربرت ماركوزه) وإنسان الغد<sup>(9)</sup> خلف الأقنعة<sup>(10)</sup> الأعمال الكاملة<sup>(11)</sup> حوارات العزلة الذي يُفترض أنه صدر عام 1968م بالفرنسية عن دار Les Editions de Minuit في تونس<sup>(12)</sup>، والدفاتر الخضراء الذي يُفترض أنه صدر بالفرنسية في تونس عام

(1) نفسه، ص 612.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 35، ج 2، ص 675.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 2، ص 692.

(4) نفسه، ص 743، 1166.

(5) نفسه، ص 742.

(6) نفسه، ص 915.

(7) نفسه، ص 759.

(8) شريعتي، مجموعه آثار 12، ص 26.

(9) نفسه، ص 266.

(10) شريعتي، مجموعه آثار 25، ص 393.

(11) نفسه، ص 399.

(12) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 46. في مواضع أخرى، يقدّم لنا تاريخ

النشر 1967م للعمل نفسه. انظر: شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 2، ص 1066.

(\*) منوي (Minuit) دار نشر معروفة في فرنسا.

1969م<sup>(1)</sup>، والدفاتر الرمادية في ثلاثة أجزاء<sup>(2)</sup> رسائل إلى مدام دي لا شاپيل<sup>(3)</sup>. وهذه العناوين الأربعة الأخيرة تُحيل إلى مجموعة من الكتابات والقصائد التي كان شريعتي نفسه يعمل عليها، ويُعتقد أنّ الدفاتر الرمادية والدفاتر الخضراء المثيرة للجدل موجودة، وربما تكون بحوزة عائلة شريعتي.

وفيما يتعلق بسيرته الذاتية يُقال لنا إنّ شاندل وُلد عام 1933م<sup>(4)</sup>، وهو العام الذي وُلد فيه شريعتي. أما والده فكان متعلماً تعليماً دينياً ونظامياً وينحدر من عائلة بروتستانتية متديّنة. يصف شريعتي والدَ شاندل بأنه رجل نشيط صادق ذكيّ كرّس حياته من أجل دينه وقناعاته الاجتماعية، وكان منهمكاً في المشهد السياسي الجزائري لدرجة أنّه لم تكن له ثروة سوى اسم شريف وبعض الكتب وإيمان<sup>(5)</sup>. هكذا نجد أنّ وصف شريعتي لوالد شاندل هو مجرد نسخة لسيرة والده (محمد تقي شريعتي)، ولم يكن صعباً أن يجعل شريعتي والد شاندل بروتستانتياً بما أنّ والده كان مُصلحاً دينياً. أما شاندل نفسه فيظهر لنا على أنه «مفكر كبير وعلى نحو من الأنحاء فيلسوف وشاعر وسياسي وكاتب وأشياء أخرى كثيرة»<sup>(6)</sup>. كما يُقال لنا إنه ورث «عرفانيته اللطيفة» الممزوجة بـ«عنف وجلّد ونفس حسّاسة» من والدته التي كانت من أصل مغولي. وورث من أبيه منهجه «العلمي والمنطقي»

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ص 1007. تاريخ نشر الدفتر الأخضر يرد أيضاً على أنها 1946م. انظر: شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 334.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 2، ص 709.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 534.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 2، ص 708.

(5) نفسه.

(6) نفسه، ص 722.

مع روحه «السياسية والأخلاقية»<sup>(1)</sup>. ويُقال لنا إنّ شاندل خبير في الشؤون الدنيوية واهتمامات البشر، إلى جانب الحاجات الروحية والدينية<sup>(2)</sup>. وقد أشار شريعتي في كتاباته وخطاباته إلى عدد من القصص والقصائد الفلسفية التي يزعم أنها ترجماتٌ من أعمال شاندل. إذًا فحكمةُ شاندل في الدين والسياسة وعلم الاجتماع بل وحتى في الشؤون المتعلقة بالفنون متناثرة في أعمال شريعتي.

### شاندل وشايبيل

الصورةُ التي نقلها شريعتي عن حياة شاندل صورةٌ جادة ورزينة، فشاندل مثقف حسّاس وناشط متسيّس مخلص جدًّا لقضايا كثيرة لدرجة أنه لا يستطيع التفكير في غيرها. غير أنّ هذه الصورة الباهتة الكالحة مشفوعة بصورة أخرى لشاندل آخر، متوقّد، خال من الهموم، بل ويصل إلى حدّ النزق، فشخصية شاندل هذه تأتينا مقدودة في قصة حبّ. في كتابات شريعتي التي تشبه المذكّرات، والتي نُشرت باسم حوارات العُزلة يصف لنا علاقة حب بين شاندل ومدام دي لا شايبيل، وفي إحدى الحواشي يقول شريعتي إنّ اسمها الأول هو روزاس، وهو اسم يظهر مستقلًّا عدّة مرات في هذه الكتابات<sup>(3)</sup>.

يقول شريعتي إنّ المتصوفة وممارسي الديانات الصوفية الشرقية في إيران والهند القديمتين استخدموا زهرة سامة سُميت «هوما» في إيران و«سوما» في الهند، وهذه الزهرة كانت تضيئي حالة انتشائية من الاستغراق في الله<sup>(4)</sup>. ويقدم شريعتي اسم جنس لهذه الزهرة هو «زهرة

(1) نفسه، ص708.

(2) نفسه، ص722.

(3) نفسه، ص709.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص389.

المتصوف». ويزعم شريعتي أنّ «روزاس» هي النسخة الإسلامية لزهرة المتصوف نفسها<sup>(1)</sup>. وإلى جانب الترابط الواضح بين اسم روزاس والمرأة، قد تكون روزاس استعارة للوسيط الذي يحقق من خلاله السالك المتصوّف الوحدة مع معشوقه.

في قصة أخرى يذكر شريعتي أنه التقى فتاة في حدائق لوكسمبرگ بباريس، فيُظهر لنا فنّه في خلق صورة إبداعية من مجرد ملاحظة بسيطة. يعترف شريعتي أنّ عقله يخلق الشخصيات التي يحتاج إليها، بالكلمات التي يريدّها أن تقولها، والأفعال التي يودّ أن تقوم بها<sup>(2)</sup>، ويُقرُّ بأنّ خياله يعبر «المسافة الخالدة بين الشخص كما «هو» والشخص الذي ينبغي أن «يكون»<sup>(3)</sup>. فكتب يقول إنّ صورة هذه الفتاة كانت تتحول تدريجًا لتصبح «روزاس» في حياته الخاصة<sup>(4)</sup>. هنا يبدو وكأنّ روزاس إشارة إلى أنثى تَحْيَلِيَّة أضحى شريعتي مهووسًا بها، كما يمكن أن تكون مجازًا لأية مادة أو فكرة تُشكّل عادةً من دونها يتألم الإنسان في حياته.

يحيل شريعتي عدّة مرات إلى إدمانه التدريجي على «زهرة المتصوف»، فيشير إليها كمزيج من كلّ مادة سامّة ومُهَلُوسَة<sup>(5)</sup>. لكنّ «هذه اللقمة الإلهية» من مأدبة الله كما يقول شريعتي تصبح الشيء الوحيد المبهج وله معنى في هذه الحياة، بما أنها تملأ الإنسان بـ«معرفة داخلية إلهية لا حدود لها»<sup>(6)</sup>. من الواضح إذاً أنّ روزاس

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 2، ص 996.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 389.

(3) نفسه.

(4) نفسه.

(5) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 209.

(6) نفسه، ص 213.

يُراد لها أن تمثل الوسيط إلى التجارب العرفانية، وشريعتي يريد لقراءته أن يفهموا هذه الرسالة، فيُصرِّح بأنّ روزاس بالنسبة إلى شاندل بمثابة الخضر لموسى، وشمس للرومي، وجبريل لمحمد<sup>(1)</sup>.

لا يتردد شريعتي في فبركة نموذج روحيّ مثاليّ من أي كائن موجود فعلياً، وهذا هو السبب في أن جميع شخصياته شبه التخيُّلية مثل روزاس شاويل وسولانج بودن والفتاة في حدائق لوكسمبرگ تشبه بعضها بعضاً من حيث براءتها الحقيقية أو المتخيلة، وفضيلتها وخيريتها. وكأنّ شريعتي يقصد أن يبيّن الفجوة بين الحقيقي والمثالي، فيشرح كيف أنه خلق ملاكاً روحياً تخيُّلياً من فتاة محزونة رأها وتأملها في حدائق لوكسمبرگ. يحكي شريعتي كيف أنه عاش كل دقيقة من حياته يفكر في صورة الفتاة الملائكية التي خلقها. وبعد ثلاث سنوات، بعد أن التقاها صدفةً في مطعم، أدرك شريعتي أنّ فتاته المحبوبة الشبيهة بالقديسين هي امرأة إيروتكية فائنة مليئة بالحياة تحاول إغواءه<sup>(2)</sup>. هكذا واجه واقعاً متعارضاً جداً مع حقيقته التخيُّلية، فهرب منه. ومما يقوله شريعتي لنا يبدو أنه يلاحق شغفاً وحباً روحياً في جوهره، ودينيّاً في شكله. يتأقلم مع المحبوبة شبه الدنيوية طالما لا تُثقله مطالبها الطبيعية. فحين تُطالب المرأة في قصص شريعتي شبه التخيُّلية بمشاعر دنيوية إنما هي تدعوه إلى عالم لا يرتاح إليه، عالم الـ«دون جوان» وليس عالم العرفاني المتصوّف.

قصة الحبّ مع شاويل مليئةٌ بالألغاز، ورغم أنّها تبدو تَخَيُّلية إلا أنّ ثمة معلومات حقيقية فيها تتعلق بالأماكن والصفات. وما يُضفي أهمية على قصة الحب شبه التخيُّلية هذه هو أنّ بعض المعلومات

(1) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 267.

(2) نفسه، ص 395 - 398.

والأماكن والمواعيد المشار إليها تظهر في قصص حب شبه تَحْيَلِيَّة أخرى لدى شريعتي. فقصَّة الحب بين شاندل وشايبيل ليست سوى الجزء الثاني من قصة رومنسية شبه تَحْيَلِيَّة ومُلغِزة بين شريعتي وفتاة فرنسية اسمها سولانج. ومن الناحية الزمنية يترك شريعتي بعض الآثار التي تبيِّن أنَّ قصة شاندل وشايبيل تحدث بعد تسع سنوات من نهاية حكايته مع سولانج. لذا يمكن الافتراض مبدئيًّا أنه إن كان شاندل هو شريعتي، فشايبيل قد تكون اسمًا آخر أو تجسّدًا أو تناسخًا لسولانج.

لو أننا اعتبرنا جميع ما يقدّمه شريعتي في قصصه شبه التَحْيَلِيَّة معلومات حقيقية، فسَيُخرجنا ذلك فورًا من عملية تفكيره الحميمية والعويصة. فشريعتي أيضًا يحتاج إلى دلائل إرشادية وإشارات كي تدلّه في المتاهة التي يشكّلها. ورغم أنه في بعض الأحيان يتخلّى عن قرائه ويتركهم لِقَدَرهم في متاهاته، فإنه عادةً ما يمدّ إليهم يد المساعدة. وبالنظر إلى القصة من جانب عقلائيّ جدًّا، لا يمكن أن يكون شريعتي طرفًا في قصة شاندل وشايبيل في باريس، لأننا نعرف أنه سافر إلى إيران في حزيران/يونيو 1964م. لكنّ شريعتي لا يتردد أبدًا بل إنه يفضل أن يأخذ تاريخ حادثة ما، ويغيّر أسماء أطرافها الحقيقيين ويُسقطها على مكان مختلف. هكذا فإنّ ما يبدو أنه حدث في باريس ربما حدث فعليًّا أو رمزيًّا في مكان آخر تمامًا.

يقدم شريعتي لنا شاندل على أنه مؤلف موسيقي يهودي شهير يدرّس الموسيقى في المعهد العالي للفنون (الكونسيرفتوار) في روما<sup>(1)</sup>، ولنا أن نتخيّل كم تكون حياة اليهود صعبة إن لم نقل مستحيلة في ظلّ النظام الإيطالي الفاشي. وفي موضع لاحق تتحول روما إلى تونس،

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 2، ص 759.

التي هي بدورها مجرد كلمة مُستعارة لإيران لاحقاً<sup>(1)</sup>. يلتقي شاندل شاويل خلال إقامته في روما<sup>(2)</sup>. ومع الوضع في الاعتبار أنّ شاويل هي نفسها روزاس، يقول لنا شريعتي في إحدى كتاباته إنّ روزاس عالمة سويدية جميلة متخصصة في الدراسات الإيرانية كرّست حياتها لفهم الروح الحقيقية للإسلام<sup>(3)</sup>. يصف شريعتي شاويل بأنها واحدة من مؤسسي الحركة الثورية في المغرب العربي من أجل الاستقلال ورفيقة نضال لشاندل<sup>(4)</sup>. وفي إحالة أخرى يصفها بأنها فنانة بارزة من التيار الفنّي الجديد<sup>(5)</sup>. لكتّها في هذه القصة يهودية، تشبه «إلهة من الشرق»<sup>(6)</sup>. يشعر شاندل وشاويل أنهما ملاحقان في بلد يبدو مليئاً بالأعداء، ويتولّهان أحدهما بالآخر تدريجاً إلى أن يكتشفا أنه «لا يمكنهما بعد أن يتحملا الحياة والفاشية والعزلة»<sup>(7)</sup>.

يقول لنا شريعتي إنه بعد حوالي أربع سنوات، في عصر يوم من أيام الأربعاء في منتصف تشرين الأول/أكتوبر 1969م، كان شاندل ينتظر بشغف وصول الرحلة رقم 615 من بلجيكا، إذ إنّ شاويل قادمة لزيارته في باريس<sup>(8)</sup>. تصل شاويل إلى مطار «أورلي» معتمرة قبعة فرو بيضاء وترتدي معطفاً طويلاً وتنتعل حذاءين طويلين<sup>(9)</sup>. يقلّها شاندل

(1) نفسه، ص 786، 808، 811، 827.

(2) على أساس الترجمة الصوتية، يمكن أن يسميها المرء تشابل (Chapel)! لكن شريعتي فضل التهجئة الفرنسية شاويل (Chapelle). انظر: شريعتي، مجموعة آثار 33، ج 1، ص 534 ومجموعة آثار 33، ج 2، ص 809.

(3) شريعتي، مجموعة آثار 21، ص 72. مجموعة آثار 35، ج 2، ص 674.

(4) شريعتي، مجموعة آثار 33، ج 2، ص 743.

(5) نفسه، ص 974.

(6) نفسه، ص 760، 793.

(7) نفسه، ص 760.

(8) نفسه، ص 760، 788.

(9) نفسه، ج 2، ص 761.



من المطار إلى غرفته الواقعة في 15 شارع لاكروا في «كليشي»<sup>(1)</sup>، وهو عنوان مسكن شريعتي<sup>(2)</sup>. وحين وصلا إلى الغرفة ذكراً نفسيهما بالحرية التي ينعمان بها في بلد لا يُعدّ فيه الحب المتبادل جريمة<sup>(3)</sup>. تبدّى لنا شاپيل موضوع حب محرماً وأفلاطونياً، حب «لا يُلمس، كيما يمكن إدامته»<sup>(4)</sup>. يعترفان بحبهما ويقول شاندل: «لا بدّ أن نشرب أحدهما الآخر شفقة شفقة»<sup>(5)</sup>. هذه إذاً قصة حب، ولا تبدو علاقةً عابرة أو مغامرة عاطفية أو لعبة، بل هي مبنية على حب متبادل و«إيمان حقيقي»<sup>(6)</sup>. هي حكاية متّقدة عن حب يختار طرفاه عن وعي أن لا يتحقق. هكذا تتفصّد القصة حسّاً بالمتعة الهائلة، لا من «التمكّك» بل من «الرغبة». فما يشكّل العلاقة بين الحبيين هو المعرفة الضمنية بأنّ «الامتلاك» سوف يبتذل ذلك الحب السحري الاستثنائي. وحين يدور الحوار بين الاثنين طوال الليل نكتشف أنّ انجذابهما أحدهما إلى الآخر إنما هو انجذاب نصفين غير مكتملين ومفصولين يسعيان إلى الاتحاد مرة أخرى: «ربما قطعنا كل هذه المسافة كي نلتقي نفسيينا، فليس ثمة اتحاد أكثر جلالاً من اتحاد المرء بنفسه»<sup>(7)</sup>.

قد تكون شاپيل محبوبة دنيوية، أو مَلْمَحًا من حياة شاندل/شريعتي نفسه، أو زوجة شريعتي، أو «زهرة المتصوف» أو **المعشوق [الإلهي]**، فاختيار اسم شاپيل يجعل المسألة غير حتمية.

(1) نفسه، ج2، ص785.

(2) بناء على العنوان الذي أرسله إلى صديق في مشهد، فإن عنوانه الصحيح هو 14 وليس 15 شارع لاكروا. تاريخ الرسالة 20/4/1960م.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج2، ص808.

(4) نفسه، ص759.

(5) نفسه، ص810.

(6) نفسه، ص818 - 819.

(7) نفسه، ص822 - 823.

ولنتذكّر أنّ شاندل هو مؤلف الكتاب المهم مبادئ الاحتمية! في الوقت نفسه ثمة ارتباط واضح بين الشمعة والكنيسة الصغيرة (بالفرنسية: شاپيل chapel)؛ فالشمعة لا تجد معناها الروحي وتُحقق غرضها الإناريّ وتأوي إلى مرقدها إلا بين الجدران الدافئة المقدّسة الساكنة في الكنيسة. هكذا يتركنا شريعتي نتنازع على معنى شاپيل وأهميتها الحقيقية، إلى جانب ما تضمّنته علاقتها بشاندل.

يقودنا شريعتي إلى الاعتقاد بأنّ علاقة الحب واللقاء مع شاپيل قد يكون التعبير الرمزي عن سيرورة اكتشاف الذات والتسامي لدى شاندل. فالاندماج بين شاندل (الذي يُزعم أنه غير متديّن) وشاپيل (التي يُقال إنها متديّنة جدًّا) قد يُنتج توليفة متعالية<sup>(1)</sup>. حين تزعم مدام دي لا شاپيل - كما تُسمّى أحياناً - أنها قد لاحظت واطّلت على خسارات شاندل من بين نجاحاته، وعُزلته في وسط اجتماعيّته، والفخر المخبأ تحت تواضعه، يقول شريعتي «من أنتِ؟ أليس أنا؟»<sup>(2)</sup>. أليست شاپيل النفس «الأخرى» لشريعتي، نفسه المكتملة التي من دونها لن تُحلّ أزمة هويّته؟

في أحد المواضيع يشير شريعتي إلى مدام دي لا شاپيل على أنها زوجة شاندل<sup>(3)</sup>، غير أنّ الإشارات إلى أنّهما ليسا زوجين كثيرة. بعد لقائهما في باريس نجد أنّ النبوة والطريقة التي يتودّد بها شاندل وشاپيل أحدهما إلى الآخر وهما يتحدّثان عن حبّهما تُثير بعض الشكّ حول كون شاپيل زوجة شاندل. فشاندل مثلاً يذكر شاپيل أنّ في باريس «الحبّ ليس جريمة. الحب مقدّس، انعكاسٌ للروح الإلهية»<sup>(4)</sup>. وحين يكونان

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 31.

(2) نفسه، ص 331.

(3) نفسه، ص 124.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 2، ص 808.

في غرفة شاندل تكتشف شاپيل الكتب الثلاثة التي كتبها شاندل - إما الأجزاء الثلاثة من الدفاتر الرمادية وإما الدفاتر الرمادي والأخضر مع كتاب رسائل إلى مدام دي لا شاپيل - وتسميها أطفالها الأحبة<sup>(1)</sup>. الزواج الدنيوي العادي يُثمر أطفالاً، في حين أنّ الحادثة العاطفية الوجدانية تنجب ثلاثة دواوين شعرية رومنسية. كما أنّ ذكريات شاپيل عن الطريقة الحذرة الاحترازية التي زارت بها غرفة شاندل قبل ثلاث سنين ونصف السنة توحى بأنّ العلاقة غير رسمية. وإذ كانت مبتهجة بوجودها في غرفة شاندل في ظروف مختلفة جداً، تهتف شاپيل بمرح أنها تستطيع الآن أن تسمي غرفته «غرفتنا»<sup>(2)</sup>. وعلى سبيل المثال، يكتب شريعتي عن شخصيته وهما يختليان للمرة الأولى ليلاً والبهجة التي تنتج من ذلك، والتوتر والنشوة اللذين يشعران بهما، وكلّ ذلك يشير إلى أنّ شاپيل ليست رفيقة دائمة لشاندر<sup>(3)</sup>.

في محاولة لتقديم علاقة الحب بين شاندر وشاپيل على أنها انجذاب غيبيّ بل إلهي، يفرّق شريعتي بين نوعين من الافتتان. أما الأول فهو غيبيّ روحي في حين أنّ الآخر مادي غرائزي. والعلاقات من الصنف الأول أفضل ما يمثلها هو الانجذاب الغامض بين مولانا وشمس، وسلمان ومحمد، والقديس پولس ويسوع. ويقول شريعتي إنّ المشاعر المعبر عنها لروزاس في الدفاتر الخضراء تنتمي إلى هذا الصنف من الحب المتعالي<sup>(4)</sup>. وربما كان الاتحاد بروزاس دي لا شاپيل تعبيراً رمزياً عن الاتحاد العرفاني بالمعشوق [الإلهي]. وعلى نهج كثير من المتصوفة ربما اعتقد شريعتي أنّ شاپيل كانت الشكل

(1) نفسه، ص789.

(2) نفسه، ص784.

(3) نفسه، ص776.

(4) نفسه، ص1073.

البشري الذي يتكشف فيه «هو» ويجسّد نفسه. يتحدث شريعتي عن حب أصابه، حب «غير معروف للناس، إذ إنهم يعرفون حب الله والنساء والذهب والمجد وما إلى ذلك». أما حبه فهو «حبّ معشوق بشري، ولكنه يا لهفّ قلبي، ليس كذلك»<sup>(1)</sup>. بجراءة يصرّح شريعتي أنّ روزاس هي هذا المعشوق. هي التي طالما انتظرها دون أن تأتي، وهذا الترقّب لن ينتهي بعد الموت<sup>(2)</sup>. وفي عمل آخر يخبرنا شريعتي أنّ شاندل تُوفّي في 28 شباط/فبراير 1967م، أي قبل نحو سنتين ونصف السنة من وصول شاپيل إلى مطار أورلي<sup>(3)</sup>. هل بُعث شاندل رمزيًا بعد أن قابل شاپيل؟

عبر مزج الحقيقة بالخيال الصرف (وهو أمر غير مُتوقع من مناضل إسلامي) يخبرنا شريعتي أنّ قصته برمتها تمثيلية. في هذه القصة التخيّلية تطفئ ميول شريعتي الشعرية وهو يتنزّه في بساتين عقله. وفي منعطف جذريّ للأحداث لم يُذكر إلا عَرَضًا يشير شريعتي إلى أن المدام دي لا شاپيل «هي الحُلم التخيّلي للاكروا» وأنه كان ينتظر سنين بقلق «مترقبًا وصول الرحلة رقم 615 من بلجيكا»<sup>(4)</sup>. ولكن في هذه المرة ليس واضحًا - بعد أن كشف شريعتي أكثر مما يلزم - ما إذا لم يكن يتعمّد تضليل قارئه المتسائل. غير أنّ شريعتي يواصل التلاعب بهوية شخصه، فلاكروا ليس سوى رمز لساكن المنزل الواقع في 15 شارع لاکروا، وهو شاندل في قصة شريعتي، وعلي شريعتي في الواقع.

يُقال لنا إنّهُ في حياة شاندل لم تصل الرحلة من بلجيكا قط إلى

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 22.

(2) نفسه.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 338.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 2، ص 974.

وجهتها، ولم توصل رابقتها العزيزة التي شبّتها شريعتي بـ«كودو صمويل بيكيت»<sup>(\*)</sup>. يريدنا شريعتي أن نصدّق بأنه في الواقع لم تصل «الإلهة التي من الشرق» قط كي تسمع كلمات العشق من شاندل، وأنّ علاقة الحب لم «تُمارس» فعلياً قط. فالتمثيلية تدور حول شغف محموم لا يشتعل لهبه إلا بالافتراق والرغبة. الافتراق عن حب دنيوي أو عن هو. تبقى الحقيقة أنّ مشاعر شاندل أو شريعتي حقيقية صادقة على الرغم من أنّ القصة بالتفاصيل التي يحكيها شريعتي ربما لم تحدث قط، أو ربما حدثت في ظروف مختلفة. تبدو القصة أكثر من مجرد تسلية ذهنية، وربما تكون شايل كصورة مجسّمة رمزاً يعبر تارة عن حب دنيوي وتارة عن حب إلهي.

### شريعتي وسولانج

تبدو حكاية شاندل وشايل تكراراً لعلاقة مماثلة مرّ بها شريعتي قبل تسع أو عشر سنوات في باريس، وهي قصة رومنسية بين شريعتي وسولانج بودن. إذاً فربما تكون شايل تجسيداً لسولانج أو تمثيلاً لما ترمز إليه سولانج. في قصة شاندل وشايل ألمح شريعتي إلى لقاءهما في باريس قبل افتراقهما ولقاءهما المفترض مرة أخرى. وفي أثناء حوارهما في غرفة شاندل تُدعى شايل إلى النظر من النافذة لرؤية مقهى صغير اسمه «شي مدام كانارد» إلى جانب برج إيفل. ويقول شاندل إنّ المقهى الذي فيه «كرسيان ما يزالان ينتظراننا بعد تسع سنوات» ما زالت تديره «السيدة العجوز اللطيفة البهيّة الثرثرة التي طالما أدارت المقهى»<sup>(1)</sup>.

يتّضح لنا إذاً حس الاستمرار أو التكرار الذي يودّ شريعتي أن

(\*) إشارة إلى المسرحية الشهيرة في انتظار كُودو للكاتب الأيرلندي صمويل بيكيت، حيث لا يأتي «كودو» أبداً. (المترجم).

(1) نفسه، ص 802.

يضيفه فيما يتعلق بهاتين القصتين، ففي فقرة يشير فيها إلى محبوبته باسم روزاس شاپيل يقدم لنا ربطًا حاذقًا بين سولانج بودن وشاپيل. يقول شريعتي في وصف شاپيل: «محبوبي رقيقة جدًا وحساسة لدرجة أنها لم تلوث نفسها بـ«الكينونة»، إذ إنها لو ارتدت رداء الأحياء لما عادت محبوبي»<sup>(1)</sup>. حين تُترجم الكلمة الفارسية للكينونة إلى اللاتينية صوتيًا تصبح «بودن»، وهي الطريقة التي يهجئ بها شريعتي الاسم الأخير لسولانج. تُرى بأيّ معنى تكون شاپيل (التي نفترض أنها سولانج بودن) «لم تلوث نفسها بالكينونة»؟ في الحقيقة الفعلية ثمة فتاة حقيقية اسمها سولانج بودن تُوفيت غرقًا في سن الثانية والعشرين بُعيد التقاء شريعتي بها في باريس. والاستحضارات المتكررة للأحداث التي حدثت قبل تسع أو عشر سنوات ليست سوى إحالات إلى الأيام التي سبقت وفاتها.

يعود شريعتي تسع أو عشر سنوات إلى الوراء فيقدم لنا رواية مرقعة لعلاقته بسولانج بودن، وتنتشر أطراف هذه الرواية في كتابيه حوارات العزلة والسقوط في الصحراء وحتى في المحاضرة الرابعة من محاضراته الأكاديمية في حسينية الإرشاد<sup>(2)</sup>. حين وصل شريعتي إلى باريس أول مرة سكن كما ذكرنا سابقًا في شقة صغيرة في الطابق الثاني من بناية في 15 شارع غوتنبرگ في الحي 15 في باريس<sup>(3)</sup>. أما صاحب البيت فهو السيد بودن الذي يعيش مع زوجته وطفليه وسولانج، شقيقة زوجته.

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 22.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 14، ص 153.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 56. ويشير شريعتي خطأً إلى الحي الذي سكن فيه على أنه رقم 16، في حين أنّ الشارع والمنزل اللذين يشير إليهما يقعان في الحي 15.

والمعلومة الوحيدة التي تبدو لنا غير تَخْيَلِيَّة عن سولانج مبنية على رسالة كتبها شريعتي إلى زوجته في إيران عام 1959م<sup>(1)</sup>، يشير فيها إلى صاحب البيت وعائلته، لكنَّ الاسم الوحيد الذي يذكره هو اسم «الدموازيل سولانج» التي تبلغ من العمر 22 سنة وهي «جميلة جداً». يمتدح شريعتي سولانج لقناعاتها الأخلاقية القويَّة ويضيف أنها لم تذهب قط إلى قاعة رقص ولا تعرف كيف ترقص ولم تخرج قط بصحبة رجل. يقول شريعتي إنها كانت مهتمة جداً بظُهرها وطبيعتها وفضيلتها، ويصفها بأنها شابة مجدَّة ومجتهدة ومتفرِّدة. كانت سولانج تدرُس علم الاجتماع في الجامعة. وفي إشارة إلى تديّن العائلة يقول شريعتي إنهم كاثوليكيون ورعون. وفي الرسالة نفسها يحكي عن موت سولانج، ويقول إنه استلم رسالة من أختها تخبره بحادثة الغرق.

يصوّر شريعتي سولانج على أنها من نوع مثالي، ومن تعليقاته المتناثرة نفهم أنَّ حياتها كانت صعبة لكنَّها كانت تعيشها ببهاء وامتعة<sup>(2)</sup>. كانت تواجه غضب شريعتي بعينها بالاسميتين المتألّتين<sup>(3)</sup>، وكانت مثقفة ذكية تقرأ باستمرار وتفكر وتتعلّم شيئاً جديداً كل يوم فيكون عندها شيء جديد تقوله كل يوم<sup>(4)</sup>. كانت لسولانج «روح فلسفية شعرية وفنيّة» تعبّر عنها في كتاباتها<sup>(5)</sup>. كانت تكره السياسة وحاولت بقوة إقناع شريعتي بالتوقف عن مساعيه السياسية. كانت كاثوليكية ملتزمة تطوّعت عبر المؤسسة الكاثوليكية «مركز ريشيليو» ثلاث ليال

(1) أدِينُ بالفضل إلى سارة شريعتي، التي أمَدَّتني بنسخة من هذه الرسالة المهمّة للغاية، في وقت كنتُ قد وصلتُ إلى الشكِّ في وجود الدموازيل سولانج. كُتبت الرسالة بتاريخ 15 و16 يوليو 1959م.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 310.

(3) نفسه، ص 311.

(4) نفسه، ص 303.

(5) نفسه، ص 304.

أسبوعياً لقراءة ملاحظات دراسية لطالب فيتنامي كيف فقير<sup>(1)</sup>.

يقول شريعتي عن سولانج: «كانت أفكارها أفكار كتاب كتبته، وقلبها ديوان شعر ألفت كل قصيدة فيه. هي أيضاً كانت تعرفني كما تعرف جيها من الداخل»<sup>(2)</sup>. كانت سولانج مفيدة لشريعتي في كشفه لنفسه، ويذكر كيف أنها كانت تتأمله كطبيب نفساني، وتنظر في كل حركة يقوم بها، وتُسائل كل كلمة ينطقها وتعلق على كل جواب يقوله. كانت دوماً تُحلّله ولم تمدحه قط أو تدلله<sup>(3)</sup>.

يقول شريعتي إنها كانت أستاذة في «فنّ المحبة»، والمحبّة (بالفارسية: دوست داشتن) في قاموس شريعتي شعورٌ يتسامى على الحب البشري. هو انجذابٌ تخصب في عالم آخر ويحيًا بين «روحين غامضتين»<sup>(4)</sup>. يرى شريعتي أنّ الحب تجربةٌ عاصفةٌ تتذبذب مع القرب والبعد بين اثنين، في حين أنّ المحبة هادئةٌ مستقرةٌ وأبديةٌ. باختصار هي عاطفة باطنية تشبه عاطفة المتصوف لمعشوقه، ويسمّيها شريعتي تمظهرًا لروح الله<sup>(5)</sup>. وهذه الإشارات إلى تمكّن سولانج في المحبة يُضفي عليها جانبًا باطنيًا وعرفانيًا في شخصيتها، وقد يلمح إلى أنها رمزٌ للتجربة العرفانية. كما أنّ امتداح شريعتي لنقاء سولانج وروحانيّتها وفضيلتها يمكن تفسيره أيضًا على أنه مديح دنيوي وروحي. لقد كانت خيريتها في عين شريعتي كبيرة لدرجة أنها بدت وكأنّ خلّقها هو الدليل الحيّ على وجود الله<sup>(6)</sup>.

(1) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 332.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 302.

(3) نفسه، ص 308 - 309.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 295 - 296.

(5) نفسه، ص 300.

(6) نفسه، ص 332.



يكتب شريعتي اسم سولانج كما يُترجم صوتياً إلى الفارسية، لكنه في أحيان أخرى يشير إليها باسم «فرشته تنها» (الملاك الواحد)<sup>(1)</sup>. هنا يمارس شريعتي مرة أخرى لعبته المفضلة في الربط والتلاعب بالألفاظ، فيربط بين نطق «سولانج» والكلمتين الفرنسييتين «suel ange»، أي الملك الواحد. وهذا التلاعب بالألفاظ يفتح لشريعتي ممراً أدبياً آخر، ف«الملاك الواحد» قد يشير إلى شخص سولانج، لكنه يمكن أن يشير أيضاً إلى ملاك العزلة، أي إلى نفسه.

غير أن إعطاء سولانج اسماً أخيراً (اسم عائلة) له أهمية لا ينبغي أن تُغفل، فهو يشير إليها باسم سولانج بودن، على الرغم من أنها ليست زوجة بودن بل أخت زوجته. والترجمة الصوتية لبودن بالفارسية قد تعني «الكينونة»، لذلك فيمكن أن يعني اسمها «الملاك الواحد للكينونة»، وهو ربطٌ مثاليّ لشريعتي الذي يعتبر نفسه منعزلاً يعاني «كينونته» في هذا العالم. كان شريعتي يرى الكينونة حالةً من السّجن تمنعه من التحرر والاتحاد بالله. هكذا، فعلى الرغم من أن سولانج قد وُجدت فعلياً، فإنّ الصورة التي رسمها شريعتي باسمها قد تكون تمظهرًا لنفسه العرفانية. وقد تكون سولانج مثل روزاس «زهرة المتصوف». وكما يرسّخ شريعتي حقيقة أن روزاس وسولانج شخص واحد يقدّم لنا مفتاحاً ثانياً مهماً، إذ يقول إنّ روزاس مؤلفة «همهمة ملاكٍ منعزل»<sup>(2)</sup>. إذاً فروزاس مؤلفة حياة سولانج. يقول لنا شريعتي إنّ سولانج تمثّل الحياة التي ألّفها روزاس.

في قصيدة بالفرنسية يشير شريعتي إلى «غريبة» يعلن لها حبه في «عصر يوم» في «مقهى اسمه (شي مدام كانارد) حيث ينتظرهما كرسيان

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 2، ص 997.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 21، ص 21.

هناك بفارغ الصبر»<sup>(1)</sup>. وتُوصف هذه بأنها يمكن أن تكون «أخته، أو زوجته أو ربما حتى والدته». يقول إنه لا يعرف، لكنّ الأكيد هو أنهما «في مكان ما، في وقت ما، عاشا معاً»<sup>(2)</sup>. إنّ الشخصين الوحيدَين اللذين زعم شريعتي أنه كان معهما في «شي مدام كانارد» هما سولانج وروزاس. إذًا فد«الغريبة» لا يمكن أن تكون إلا روزاس، أو سولانج أو أيًا منهما، إذ إنهما الشخص نفسه. يصف شريعتي كلمات الحب المتبادلة بينهما بأنها «كلمات جميلة، مُسكرة وغامضة لا تعبّر عن شيء إلا عن «زهرة المتصوف»، «هدية» الله للولي»<sup>(3)</sup>. يقول لنا شريعتي إنّ هذا حبٌ غير دنيوي، حب جمال مطلق وخير مطلق. وهذا إذًا لا بد أن يكون حبّ المتصوّف لله.

لا يحكي لنا شريعتي كيف تعرّف إلى سولانج، لكنه في أحد المواضيع يُخبرنا عن علاقة حميمة بينهما. كانت تسمّي شريعتي شلخته (أي فوضوي)، وهي الكلمة الفارسية الوحيدة التي تعرفها<sup>(4)</sup>. كان الاثنان يتحادثان ويمشيان متشابكي الأيدي ويجلسان متقاربين ينظران إلى منظر الغروب الرومسي. يذكر شريعتي أنّ لغته الفرنسية لم تكن جيّدة جدًّا آنذاك، ولم يكن من السهل عليه التعبير عن أفكاره، لكنه قضى ساعات يتحدث مع سولانج. كانت تصحّح فرنسيّته وتساعد على التعبير عن أفكاره التي أدهشتها<sup>(5)</sup>. يُحيل شريعتي عدّة مرات وبتفصيل إلى المقهى المريح مقهى «شي مدام كانارد» وصاحبة المقهى، وحواره وتفاعله مع سولانج في المقهى الذي كان قريبًا جدًّا

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 582.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص 584.

(4) نفسه، ص 297.

(5) نفسه، ص 299.

من مسكنهما. يكرّر شريعتي هنا ما قاله عن «الغريبة» ويذكر أنّ هناك كرسيين إلى طاولة صغيرة خارج شرفة المقهى محجوزين لهما دائماً، يجلسان عليهما ويشاهدان الغروب<sup>(1)</sup>.

يقدم لنا شريعتي صورة حيّة لمدام كانارد التي يعني اسمها بالفرنسية «بطّة»، وهي عجوز متمزّمة وحقّانية، ممتلئة بالحياة وثرثرة وفكّهة تحب شريعتي جداً، وتسمّيه «علي بابا»<sup>(2)</sup>. أما في أوقات الجدّ فتسمّيه «شيرِي» (أي: عزيزي). كما تنطق اسم عائلته «شاريت»، التي تعني بالفرنسية مؤسسة خيرية. كانت تعتقد أنّ هذا الاسم يناسب شخصيته جدّاً<sup>(3)</sup>. كانت مدام كانارد ذات الشعر الطويل الأبيض والشخصية الكريمة تخدم طاولة شريعتي بنفسها، ولأنّها أحبّت «هُما» فقد حاولت أن تثير البهجة فيهما حين يغدوان صامتين متجهّمين<sup>(4)</sup>.

ورغم أنّ المقهى الذي يشير إليه شريعتي كان موجوداً بالفعل حتى عام 1992م، إلا أنّ اسمه لم يكن «شي مدام كانارد»<sup>(5)</sup>. ليس من شائبة في ذاكرة شريعتي فيما يتعلق بوجود المقهى على طرف شارع غوتنبرگ<sup>(6)</sup>، وفي الواقع فإنه كان موجوداً على طرف شارع غوتنبرگ وسبستيان ميريسي في الحيّ 15 من باريس. أما اسمه الحقيقي فكان «شي مدام ليا»، وكانت تديره امرأة تنطبق عليها أوصاف مدام كانارد.

(1) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 300 - 301.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 300.

(3) نفسه.

(4) نفسه.

(5) المعلومات الواردة في هذه الفقرة مبنية على بحث في المنطقة، وخصوصاً فيما يتعلق بالدليل الذي قدّمه صاحب مقهى حديث قبالة المقهى القديم مباشرة «شي مدام ليا».

(6) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 299.

والاسم الكامل لمدام ليا هو ليا كانان، لكنّ عقل شريعتي الظريف ربط اسمها مباشرة بكلمة كانارد، وربما رأى أيضًا أنّ اسم كانارد (البطة) مناسب أكثر لامرأة ثرثارة أنيسة. هكذا نجد شريعتي مرة أخرى يقولب الواقع إلى الحقيقة التي يراها في ذلك الواقع. والمهمّ بالنسبة إليه ليس الشكل أو المظهر، وإنما ما يشكّله المقهى من أهمية في حياته.

### موت سولانج وبعثها

بعد أن قدّم لنا شريعتي وصفًا موجزًا لسولانج والفضاء الذي عاشا فيه وطبيعة العلاقة بينهما، يقدم لنا بعض المعلومات عن موتها المفاجئ في سن صغيرة. يُقال لنا إنّ تاريخ وفاتها هو 8 آب/أغسطس 1958م<sup>(1)</sup>، ويحكى شريعتي أنّ البحر الذي كان يعشقه ويؤمن بأنه «مقدّس» ابتلع سولانج<sup>(2)</sup>. ناح شريعتي وتفجّع ورجا البحر أن يعيدها، وكان يسبح إلى شواطئ القناة الإنكليزية حيث غرقت كي يقدم رجاءه إلى البحر مباشرة، لكنّ البحر لم يستجب<sup>(3)</sup>. ونجد أنّ علاقة حب شاندل الماورائية مع شاييل منسوجة على علاقة شريعتي التخيّلية مع سولانج. بيد أنّ شريعتي في الواقع الفعلي وصل إلى منزل آل بودن في حزيران/يونيو 1959م، في حين تُوفيت سولانج في مطلع آب/أغسطس من العام نفسه، أي إنّ الاثنين لم يمضيا معًا وقتًا طويلًا. وهذا يرجّح أنّ الخرافة المنسوجة حول سولانج أهمّ بكثير من كونها شخصية حقيقية بالفعل.

بيدي شريعتي أسفه لأنه كان غافلًا عن سولانج في حياتها، ولم يتنبّه عليها ويرغب فيها إلا بعد وفاتها. لقد كانت سولانج تجسيدًا

(1) نفسه، ص 434 ومجموعه آثار 33، ج 2، ص 1055.

(2) شريعتي، مجموعته آثار 33، ج 1، ص 226.

(3) نفسه، ص 228.

وتعبيراً عن رسالة ما، وكان يجد في «صمتها، ونطقها، ونظرتها، وابتسامتها، وتعبيرها، ومزاجها، وتصرفها، وسلوكها» قولاً فصيحاً له معنى وأهمية<sup>(1)</sup>. ترمز تلك المحبة بين شريعتي المسلم وسولانج الكاثوليكية الملتزمة إلى تفاهم بين المؤمنين الحقيقيين تسامى على الخلاف الشائع بين الناس من ديانات مختلفة. كان حبّ شريعتي لسولانج أيضاً مجازاً للوحدة والانصهار بين الأديان حين تشترك في هدف واحد هو حبّ الله.

قبل أن يدرك شريعتي أهمية سولانج في حياته يحكي لنا كيف خطر له أنه وجد طريقة للخروج من عذاب اللامعرفة عبر اختيار المنطق والعقلانية، وهذا يعبر عن النظرة الغربية إلى الحياة<sup>(2)</sup>. أما سولانج فكانت المعجزة التي فتحت عينيه على الجانب الروحي من الحياة، إذ يعتبر شريعتي أنّ الدور التنويري الذي أدته سولانج بعد وفاتها يشبه دور شمس في حياة جلال الدين الرومي<sup>(3)</sup>، فيقول شريعتي إنها كانت «الصاعقة» نفسها التي ضربت الرومي. علّمت سولانج شريعتي الدرجة التي يمكن للمرء فيها أن يكون محباً مخلصاً بعد أن يكون قد امتلأ بحبّ الله. ويشير شريعتي إلى أنّ ماسينيون وسولانج كانا قدوتيه بما أنهما علّماه أنّ الروح البشرية يمكن لها أن تتطور لدرجة أن تملأ الفجوة بين الأرض والسماء. إذاً فما يقوله شريعتي هنا على نحو من الأنحاء تقديمٌ للمرشدين الروحيين اللذين منحاه رؤية مكنته من السعي إلى «وحدة الوجود».

في رحلة شريعتي الصوفية إلى الجنة، وبينما ينظر إلى نبع ماءٍ

(1) شريعتي، مجموعه آثار 13، ص 331.

(2) نفسه، ص 332 - 333.

(3) نفسه، ص 333 - 335.

صاف، تتراءى له تدريجًا من قاع النبع صورة يبدو أنه يعرفها، فهي صورة الشخص الذي فقدته في البحر قبل سنين طويلة<sup>(1)</sup>. قد يتوقع المرء أن تكون صورة سولانج، بيد أن شريعتي يشرح كيف رأى «الابتسامة المشعة على شفاه الله الطيبة»<sup>(2)</sup>. الرابطُ بين الله وسولانج واضح، لذا يمكننا القول إن سولانج رمزٌ لتجسّد الله، مثلما كانت روزاس شايل أيضًا.

في الأدبيات الصوفية يرمز البحر إلى الحقيقة والحب الأبديين، ويستخدم شريعتي هذا الرمز للتعبير عن الفكرة نفسها<sup>(3)</sup>. فالغرق في البحر رمزٌ للاتحاد بالله، رمز لـ «وحدة الوجود»<sup>(4)</sup>. ظلّ شريعتي سنوات متفجعًا ومكتئبًا فلم يدرك أن رحيل سولانج عن هذا العالم وفقدته إياها كان أيضًا مرادفًا لهناء سولانج الناتج من لقاءها معشوقها [الإلهي]. فالألم والضيق من فقدتها الذي يفصل شريعتي في شرحه يبدو أنه يؤدي إلى فقدته للإيمان. ويحنين هائل يتذكر شريعتي موت سولانج ويعترف أنه كان يكنّ محبة كبيرة لشخص ما [سولانج] أخذه المانش [القناة الإنجليزية]<sup>(5)</sup>. ولو اعتبر شريعتي سولانج مصدرًا لإيمانه، فإن فقدتها قد يوحي بغياب هذا الإيمان. وفي الحقيقة فإنّ هذا الحسّ العميق بالحيرة معهودٌ في ما يسميه شريعتي سنوات «اللاأدرية الفلسفية» من حياته. فقد انسحب الانشغال الروحيّ بالدين خلال هذه الفترة في باريس تاركًا مكانه لتولّه دُنْيوي بالسياسة. وقد يفسّر ذلك السبب في بَعثِ سولانج وعودتها من البحر بعد تسع أو

(1) نفسه، ص 359.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص 566.

(4) نفسه، ص 286.

(5) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 2، ص 912.

عشر سنوات، إذ تُبعث سولانج في صورة شاپيل. هكذا تكون قصة حب شاندل مع شاپيل إشارة إلى انبعاث إيمان شريعتي العرفاني بالله.

وَجَدَ شريعتي قَدْرَهُ في قَدَرِ دانتي أليغييري. وبينما هو يرثي موت سولانج كتب يقول: «كانت بياتريس محاطةً بالبحر وبقيتُ أنا دانتي بين «الأعراف» و«الجحيم»»<sup>(1)</sup>، واسم بياتريس هنا إشارة إلى بياتريس بورتيناري حبيبة دانتي والشخصية الرئيسة في كتابيه **الحياة الجديدة والكوميديا الإلهية**. فبياتريس مثل سولانج يأتيها الموت فجأة في شبابها، وبعد موتها يكاد دانتي يفقد عقله. بكل تأكيد استلهم شريعتي حبّ دانتي لبياتريس، ومثله يودّ لو يحوّل حبه لسولانج إلى نص أدبي وروحيّ وفلسفي. وفي رحلة شريعتي الصوفية إلى الجنة كانت بياتريس هي التي تأخذ بيده وترفعه إلى الجنة حيث تركه هناك وتختفي<sup>(2)</sup>.

ثمة نقطتا تشابه أخريان لافتتان بين شريعتي وسولانج من جهة ودانتي وبياتريس من جهة أخرى. ففي **الكوميديا الإلهية** كان دانتي يستمتع للحظةٍ عبر بياتريس بالرؤية العظيمة، رؤية الله. ويبدو أنّ سولانج تؤدي الغرض نفسه، إذ تصبح الوسيط الذي من خلاله يعبر شريعتي عن حبه العرفاني. وفضلاً عن ذلك فإنّ دانتي قد قابل بياتريس للمرة الثانية بعد مرور تسع سنوات، وشريعتي يخبرنا أنّ البحر أعاد إليه حبه المختفي بعد تسع سنوات<sup>(3)</sup>. وبعد لقاء شريعتي الثاني حبه المفقود يخبرنا أنه سوف يترك السياسة ليكرّس حياته كلها له «هو»، **المعشوق**<sup>(4)</sup>.

(1) شريعتي، **مجموعه آثار** 13، ص 330.

(2) نفسه، ص 356 - 358.

(3) شريعتي، **مجموعه آثار** 33، ج 1، ص 229.

(4) نفسه، ص 231 - 232.

## ثلاثة فصول من العقل العامر بالخيال

استخدم شريعتي عبر سنوات حياته أبنيته التَّخِيلِيَّة استخدَامًا وافرًا في فترات مختلفة ولأغراض مختلفة. وكانت فَبَرِكَاتِهِ دَوْمًا وليدة اللحظة، مُبْتَكِرَةً ومنسوجة بإقناع لدرجة أنها لا تترك مساحة للشك. حاك شريعتي أفكارًا ملائمة نَسَبَهَا إلى آخرين حين يتطلب الموقف ذلك. وفي حين أنّ الانتحالَ مرضٌ يصيب المثقفين من جميع الثقافات، إلا أنّ شريعتي فعل العكس من ذلك، فقد كان يضيف حِكْمًا وأشعارًا ومقولات إلى أسماء الآخرين.

ذات يوم ربيعيّ بهيج كان شريعتي يتحدث إلى بعض طلابه في حرم كلية الآداب في جامعة مشهد، وقد تمحور الموضوع حول كتابة الشعر والتقليد والإبداع. وفي نبرة تهكمية ذكر شريعتي أنه «ارتكب» قصيدة<sup>(1)</sup>، وكلمة «ارتكاب» من الكلمات المفضّلة لديه حين يتحدث عن شيء لا يُفترض القيام به لكنه جرى على أية حال أو جرى بفعل الضرورة<sup>(2)</sup>. وفي الحقيقة فإنّ الكلمة تضيف معنى الخطيئة. قال شريعتي إنه في الامتحان النهائي في المدرسة الثانوية كان هناك سؤال عن حياة الشاعر الفارسي الشهير خاجو الكرمانى<sup>(\*)</sup> وأعماله، والمطلوب من الطالب أن يذكر إحدى قصائده. ولأنّ شريعتي لم يكن

(1) هذه الرواية مبنية على المعلومات التي تكوّنم بذكرها لي السيد أشكان آويشن في رسالة بتاريخ 5/11/1994م.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج2، ص1167.

(\*) كثيرًا ما يُكتب هذا الاسم خطأً بالعربية على هذا النحو «خواجو»، ويعودُ السبب في ذلك إلى أنّ هذه هي التهجئة الفارسية للاسم، بيد أنّ حرف الواو إذا جاء بين الخاء والألف في الفارسية فلا يُنطق وإنما تكون الألف ماثلة إلى الواو بعض الشيء. فمثلًا شاع نطق «خَوَارزَمِي» بالعربية، رغم أنّ النطق الفارسي هو «خارزَمِي». (المترجم).



يتذكر أية قصيدة للكرماني فقد «ارتكب» قصيدة على غرار ما يتذكره من أسلوب الشاعر الكرماني. وكي يزيل أية شكوك قد تنتاب المصحح حول «صدقية» القصيدة فقد فبرك أيضاً المصدر الذي يُفترض أن توجد القصيدة فيه، وهو أنثولوجيا مكتوبة باليد لقصائد الكرماني في مكتبة الأستاذ فرّوخ الخاصة. وقد افترض شريعتي أنّ المصححين لن يُتبعوا أنفسهم بالتحقق من هذا المصدر، بيد أنّ واحداً منهم أصابه الفضول فراح يبحث عن هذه الأنثولوجيا في مكتبة فرّوخ، دون جدوى. بعد ذلك تواصل المصححون مع شريعتي وسألوه عن المصدر الصحيح للقصيدة. وإذ لم يستطع شريعتي أن يعترف ويبوح بسرّ القصيدة فراح يقول بأنه لا بدّ رأى الأنثولوجيا في مكان ما لكنه لا يتذكره. وأطلق شريعتي دعابة بين طلابه قائلاً: «وما زلتُ لا أذكر أين رأيتُ تلك القصيدة».

يذكر الشاعر محمد رضا شفيعي كدكني أنّ شريعتي كان دائماً ما يهاجم الشعراء الكلاسيكيين خلال تجمّعاتهم في حلقة پگار الأدبية عام 1956م، قائلاً بأنّ شعرهم خال من الرؤية<sup>(1)</sup>. وذات يوم وبينما كان الاثنان يتناظران حول فضائل ونقائص نوعين من الشعر، وكلّ منهما يدعم موقفه بقصائد من هذا النوع أو ذاك ألقى شريعتي قصيدة نسّبها إلى الشاعر الحدّاثي نيما يوشيج<sup>(\*)</sup>. وقد جاء في القصيدة وصفٌ للبحر بأنه «عاصف صامت»، فقال شريعتي إنّ هذا النوع من الرؤية لا يمكن العثور عليه في الشعر الكلاسيكي. يذكر شفيعي

(1) هذه الرواية مبنية على حوارٍ مع الدكتور محمد رضا شفيعي كدكني في طهران، 1994م.

(\*) ورد التعريف بالشاعر نيما يوشيج في هوامش الفصل الرابع، والتعريف بالشاعر شفيعي كدكني في هوامش الفصل السادس. (المترجم).

كدكني أنّ ما استحضره شريعتي من تصوير ورؤية باسم نيما يوشيج في ذلك اليوم كان مؤثراً في تحوّله هو من نصير للشعر الكلاسيكي إلى نصير للشعر الحدائي. نُقشت تلك المقاطع التي تلاها شريعتي في ذاكرة شفيعي كدكني، وبعد سنوات من ذلك اليوم بحث عن القصيدة في أنثولوجيا لأعمال نيما يوشيج فلم يجدها. لقد كانت القصيدة التي استحضرها شريعتي ثمرةً من ثمرات عقله العامر بالخيال.

في عام 1957م سُجن سبعة عشر عضواً من فرع مشهد من «حركة المقاومة الوطنية»، ويذكر طاهر أحمدزاده أنّ زنزانته كانت مقابلة لزنزانه شريعتي، وكان يمكن لهما أن يتحدّثا حين يغيب الحراس<sup>(1)</sup>. ومن القضايا التي كان يسأل عنها المحققون طاهر أحمدزاده بطاقة تهنئة بالعام الجديد طبعتها ونشرتها «حركة المقاومة الوطنية» ووجدتها السلطات الأمنية في حملة الاعتقالات. وكانت الكلمات في البطاقة تشير إلى عصر الشاه الظلاميّ وتبشّر وتحتفل بنهايته: «الآن والشتاء يصل إلى نهايته بكل ما يملك في جيشه من قسوة، وقوى تحرير الربيع تنتصر على قوى الشتاء المعادية، نأمل أن تنتهي أيام المستعمرين الحالكة». يذكر أحمدزاده أنه طلب من شريعتي الإتيان بفكرة تشرح أو تبرّر الرسالة السياسية الراديكالية في البطاقة، فأجاب شريعتي من فورهِ أنه تذكّر قصيدة كتبها شاعرٌ من القرن الخامس تدل على أنّ أسلوب الكتابة المستخدم في البطاقة كان أمراً معتاداً في الأدب الإيراني، وأنّ محتواها يُعدّ خفيفاً جداً مقارنة ببعض النصوص الأخرى التي تصف قدوم الربيع. وبعد ذلك تلا شريعتي قصيدة ربما لفقها، تقول: «غداً حين تُعلِن رياح الشرق (الصبا) قدوم الربيع مثل كاوه، فسوف تخلع الضحّاك المتعطش إلى الدماء عن

(1) هذه الرواية مبنية على مقابلة شخصية مع طاهر أحمدزاده في مشهد، 1995م.

عرش قسوته وظلمه»<sup>(\*)</sup>. ويذكر أحمدزاده أنه حفظ هذا المقطع الشعري، وحين سُئل عن معنى الرسالة المكتوبة في البطاقة تلا القصيدة التي علمه إياها شريعتي وطلب من المحققين أن يفسروها. ويبدو أنّ الحيلة نجحت، فقدّم أحمدزاده بعد ذلك التفسير الذي قدّمه شريعتي. كان واضحًا أنّ الرسالة في الأبيات كانت أكثر تصريحًا، وتصويرها السياسي أكثر وخزًا بكثير من الرسالة المكتوبة في بطاقة أحمدزاده. ولا أحد سوى شريعتي يعرف ما إذا كان ذلك المقطع لشاعر من القرن الخامس حقًا أم مجرد تلفية من خياله.

(\*) كاوه هو البطل المحرّر في ملحمة الفردوسي شاهنامه، والذي يخلّص البلاد من الطاغية المتعطش إلى الدماء المسمّى الضحّاك. (المؤلف).

## الفصل الثالث عشر

### في جامعة مشهد

باشر علي شريعتي عمله في جامعة مشهد في ربيع عام 1966م بتدريس مقررین اثنين. أما الأول فكان المقرر رقم (01080205) ضمن سلسلة من سبعة مقررات يقدمها قسم التاريخ بعنوان «تاريخ إيران بعد الإسلام»، وكان مقرّر شريعتي حول فترة «إيران منذ الإسلام حتى الغزنويين». وأما الثاني فكان المقرر رقم (01080419) بعنوان «تاريخ الحضارة». وكلاهما من متطلّبات القسم للطلاب المتخصصين في التاريخ، بواقع ثلاث ساعات معتمدة لكل مقرر. وكانت شُعب شريعتي الأولى تضم حوالي أربعين طالبًا متوسّط أعمارهم 25 عامًا، وكان أغلبهم ذكور من معلّمي التاريخ في المرحلة الثانوية<sup>(1)</sup>. وسرعان ما أصبحت شُعب شريعتي محطّ اهتمام كبيرًا في الجامعة، فموضوع المحاضرات ومحتواها ولغتها وأسلوبها جعلت شريعتي أستاذًا محبوبًا بين الطلاب. وفي الواقع فقد كان أسلوب تدريسه قطيعة حقيقية مع الطرق الجافة التي يتّبعها الأكاديميون التقليديون. أحبّ الطلاب شخصيته الدمثة ورغبته الدائمة في فتح نقاشات طويلة حرّة دون قيود أو كبت. كما أنّ شريعتي لم يتحرّج قطّ من مناقشة قضايا كانت تُعدّ مثارًا للجدل من الناحية السياسية. وقد ازدادت شعبيّته بانتقاداته الدقيقة المدروسة التي كان يوجّهها إلى الحكومة، وكثر الحديث عن

(1) مقابلة مع فريدة «ك» في مشهد، 1995م، وقد طلبت أن تبقى مجهولة.

انتقاداته المحتجة خلف كلماته فوصلت في نهاية المطاف إلى علم السافاك الذي قدّم شكوى إلى إدارة الجامعة. ويذكر جلال متيني أنّ «مشكلات شريعتي مع السافاك كانت واحدًا من الأشياء التي تسبّب الصداق للقسم، وعلى الرغم من تحذير الجامعة إياه من مغبة تهوّر السياسي إلا أنه ظلّ يصدعُ بأفكاره في محاضراته»<sup>(1)</sup>.

كان شيئًا جديدًا أن يظهر أستاذ جامعيّ دارس في الغرب يستخدم لغة الفلاسفة وعلماء الاجتماع الغربيين واصطلاحاتهم عبر مصطلحات إسلامية. كان شريعتي يُضفي على المفاهيم الدينية القديمة التي كانت تُعدّ محجوبة ومبعثرة ومنتهية الصلاحية هوية جديدة جعلتها جذابة في أعين الطلاب. هكذا إذاً وجد شريعتي في نهاية المطاف الجمهور الذي كان يتوق إلى مناقشة أفكاره معه، فبدأ يطبق ما تفكّر فيه كثيرًا. في قاعة المحاضرات وجد الفرصة كي يجرب تفسيره الذي اكتشفه حديثًا للإسلام التقليدي، وقد قدّمت محاضراته توليفة لما تعلّمه وتفكّر فيه في باريس. كما يمكن أيضًا تفسير هذه المحاضرات على أنها استجابة للأسئلة التي طرحها على نفسه هناك: «من أين نبدأ؟» و«على ماذا نعتمد؟». وقد رأى شريعتي أنّ الإجابات عن هذين السؤالين ستوفّر الوسيلة الملائمة لتحقيق نضال سياسي ناجح في إيران. فتحليله الحداثيّ الفلسفي والاجتماعي - السياسي للمفاهيم الإسلامية، وإحياؤه أهمّ الشخصيات الإسلامية على ضوء القيم والمشكلات المعاصرة أظهرَ قوّة الإسلام وسعة نطاقه. بيد أنّ هذا في الواقع كان الإسلام برواية علي شريعتي.

بمرور الوقت ازدادت شعبية شريعتي. وفي بيئة كان ينبغي فيها إجبار الطلاب على حضور المحاضرات، توافدوا على محاضراته دون

(1) متيني، إيران شناسي، 4/5 (1994)، ص 859.

أن تكون لديهم أدنى فكرة عن عنوان المقرر أو الموضوع الذي سيتحدث عنه. يذكر أحد طلابه أنّ الكثيرين كانوا يأتون ليستمعوا لشريعتي الذي كان يتحدث طويلاً وربما يستغرق ثلاث ساعات، وغالباً ما يتحدث في موضوع لا علاقة له بالموضوع المقرر الحديث عنه. في الحقيقة، لم يكن الموضوع هو الذي يثير الاهتمام بل ما يرتجله شريعتي في محاضراته<sup>(1)</sup>. وبحلول خريف 1968م اجتذب أحد مقرراته (تاريخ الفلسفة والفن) أكثر من 250 طالباً<sup>(2)</sup>. كان الطلاب - حتى طلاب العلوم والطب - يتغيبون عن محاضراتهم كي يستمعوا إليه في قاعة المحاضرات رقم 7 في كلية الآداب. فإلى جانب الأفكار التي كان يطرحها، كانت شخصيته وقدراته الخطابية تسحرهم. كان يتحدث بسرعة، ولهجة «مشهدية» ولا يستخدم أوراقاً أو يقرأ من نص مكتوب، وينوّع في أسلوب كلامه من الرسمي إلى غير الرسمي، لكنّ كلامه كان دائماً ذا رنين شعري. يقول أحد طلابه: «في محاضراته تُصبح مأخوذاً جداً بأدائه لدرجة أنك لن تشعر بالكرسي الذي تجلس عليه»<sup>(3)</sup>. وحين يرنّ الجرس يبقى الطلاب في أماكنهم وكأنهم لم يسمعوا شيئاً. ويُقال إنّ طلاب المحاضرة التالية بل حتى أساتذتهم كانوا يدلفون إلى القاعة ويقفون هناك يستمعون له وكأنهم مسحورون بكلامه.

كان الطلاب يستجلون محاضرات شريعتي على أشرطة ثم يفرغونها على ورق ويوزعونها. ويذكر أحد هؤلاء الطلاب (وهو معلّم في مدرسة ثانوية بمشهد) أنه أنفق ما يعادل حوالى راتب شهر ونصف

(1) مقابلة مع رضا «أ» في مشهد، 1995م، وقد طلب أن يبقى مجهولاً.

(2) مقابلة مع أ. كاميابي مسك في باريس، 1994م.

(3) نفسه.

الشهر كي يشتري مسجّلة يستمع منها إلى محاضرات شريعتي مرة بعد مرة ويستعد للاختبارات<sup>(1)</sup>. وثمة طلاب آخرون تطوّعوا بقدر كبير من الوقت في طبع أعماله وتدقيقها وتحريرها وتجهيزها للنشر. فالطلاب هم من تولّوا مسؤولية نشر كتابي شريعتي اسلام شناسي وكوير.

شيئاً فشيئاً أصبح شريعتي مصدر إلهام لعدد كبير من الشباب الذين كانوا بالفعل فخورين بثقافتهم الإسلامية لكنهم وجدوها عاجزة عن تقديم حلول ملموسة للمشكلات الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية السائدة. كما أنّ شريعتي استطاع أن يجتذب عدداً من طلاب الطبقة المتوسطة والمتوسطة العليا الذين كان سلوكهم ومنظورهم قبل معرفة شريعتي بعيداً عن الفضاء الإسلامي. بل حتى الطلاب الذين كانت لهم قناعات سياسية مختلفة حملوا له قدراً كبيراً من الاحترام. كانوا يجتمعون ويستمعون ويناقشون وينقدون محاضراته المسجّلة، ثم يجهّزون حججهم لتفنيد آرائه في المحاضرة التالية<sup>(2)</sup>. والكثير من طلاب السنة الأولى الذين ليست لديهم اهتمامات سياسية وجدوا أنفسهم شيئاً فشيئاً مشدوهين بخطاب شريعتي الثاقب وشخصيته.

على عكس معظم الأساتذة الجامعيين الذين كانوا متحفظين ومتجهّمين داخل الصفّ وخارجه، لم يُعرض شريعتي قطّ عن طلابه أو يزدريهم. كان يعمل دائماً على أن يستفزهم للتفكير فيجتذبهم للنقاش تدريجاً. ويذكر أحد هؤلاء الطلاب أنه ذات يوم في الصفّ اتفق شريعتي معه مبدئياً في كل تعليقاته، ثم فاجأه بأن رفض حجّته بأكملها وقدم حجة مغايرة. وبعد المحاضرة قال له بهدوء: «كنتُ

(1) نفسه.

(2) أكبري مرزناك، في: شريعت رضوى، طرحى از يك زندگى، ص 109.

أوافقك على آرائك في البداية كي تستمر في سرد حجّتك دون خوف<sup>(1)</sup>. كان شريعتي واحدًا من أساتذة قليلين لا يتركون سؤالًا لا يجيبون عنه، ولا يقاطعون الطلاب حين يتحدثون. ونتيجة لذلك كان شريعتي دائمًا مُحاطًا بطلابه حتى وهو يمشي خارجًا من الصف<sup>(2)</sup>. ورغم هذه الشعبية الكبيرة إلا أنه لم يكن واعيًا الاهتمام المركز عليه. كان يضع أتباعه على مسافة محددة ولم يكن مهتمًا على الإطلاق بتشكيل دائرة من «المريدين» حوله. يقول أحد طلابه إنّ «الكاريزما الساكنة التي يتحلّى بها» و«براءته المدهشة» أضافتا كثيرًا إلى شعبيته<sup>(3)</sup>. ويقول طالب آخر إنّ شريعتي كان يسعى عبر مسلكه الاجتماعي والمهنيّ إلى وضع معايير جديدة، فيرّخي البيئة المتمزّمة الخائقة ويحطّم العقائد الجامدة التي كانت سائدة في الجامعة<sup>(4)</sup>.

غير أنّ لشريعتي أيضًا حالات من تقلّب المزاج، إذ كان متمنّعًا معتزلاً في بعض الأحيان. في أمزجته الانطوائية لم يكن يحب أن يرى أحدًا، ناهيك عن أن يتحدث مع أحد. يذكر أحد الطلاب أنه في العام الأكاديمي 1968 - 1969م ذهب مع طالب آخر ليسألاه عن شيء ما في مكتبه في الطابق الثالث من مبنى كلية الآداب، وكان شريعتي مستغرقًا في تفكيره فرفض أن يستقبلهما قائلاً بأنه لا وقت لديه. وقد تركت هذه الحادثة انطباعًا سلبيًا لدى الشابين اللذين كانا يحبّانه جدًّا<sup>(5)</sup>.

(1) مقابلة مع أشرفي في طهران، 1995م.

(2) أشكان أويشن، «فراثر از باورها»، علم وجامع، العدد 17، أربيهشت 1373، ص52.

(3) مقابلة مع رضا دانشور في باريس، 1993م.

(4) مقابلة مع أشرفي في طهران، 1995م.

(5) مقابلة مع أحمد في باريس، 1994م. وقد طلب أن يبقى مجهولًا.



كان طلابه يسعون دائماً لمصاحبته، وقد دعوه ذات مرة مع مجموعة من الأساتذة الشباب لتناول وجبة غداء في يوم جمعة. ولم يكن الطلاب الحاضرون في هذا الغداء بالضرورة من مريدي شريعتي. ما كان يجمعهم هو فضولهم المعرفي واهتمامهم بالتعلّم عبر التعامل غير الرسمي مع أساتذتهم. وفي مثل هذه المناسبات كانت النقاشات تدور حول موضوعات عامة تثير اهتمام الطلاب، لذلك كان من الطبيعي أن تكون من بينها قضايا سياسية وفلسفية. والأسئلة المباشرة الصريحة التي ربما لم يكن بالإمكان طرحها في قاعة الصف كانت تُطرح في هذه التجمعات. يذكر رضا قنادان أستاذ الأدب الإنجليزي في جامعة مشهد أنه خلال مناسبة من هذه المناسبات طرح أحد الطلاب قضية الاستقبال الحاشد في مطار هيثرو لفرقة «بيتلز» القادمة من إحدى جولاتها<sup>(1)</sup>، فكان رأي شريعتي أن مثل هذا الافتتان كان بديلاً لـ«العبادة»، وهذا من وجهة نظره حاجة «طبيعية». رأى شريعتي أن الغربيين بما أنهم فقدوا علاقتهم بالله، فقد كان هؤلاء الشباب فعلياً يستبدلون «الواقع» بـ«الحقيقة». طعن بهمّن آجنگ وأصدقائه من الماركسيين في فكرة أن العبادة حاجة طبيعية<sup>(2)</sup>، فاستمرّ الجدل والنقاش في هذه القضية حتى المساء. ووفقاً لرضا قنادان فإنّ شريعتي رغم أنه لم يُقهر قط في مثل هذه المناظرات إلا أنّ انخراطه فيها سمح للطلاب بأن يقيسوا قوة حججهم في مقابل حجج أساتذتهم، وقدم لهم درساً مهماً في التسامح مع الآراء المخالفة.

كان شريعتي إنساناً متمرداً حروناً منيعاً، أفعاله دائماً ما تتصادم مع النظام، وسيكون من الصعب تحديد ما إذا كانت تصرفاته محسوبة أم هي فقط ناتجة من طبيعته. كان شريعتي أكبر كابوس مُتصوّر يمكن

(1) رضا قنادان، في ايران خير، المجلد 1، العدد 14.

(2) نفسه.

أن تواجهه مؤسسة ترابية تعمل بسلاسة وانضباط. وفقاً لجلال متيني، فإن «الجامعة كانت لها مشكلات غير قليلة مع شريعتي»<sup>(1)</sup>. فقد سعى دائماً إلى تحدي وتقويض ما يراه ممارسات وأعرافاً جامدة مرتكزة على المكانة تسود في حياة الجامعة، بما فيها العلاقات بين الأساتذة والطلاب. تجنّب شريعتي قدر استطاعته ما كان يُنتظر منه تقليدياً كأستاذ مثله مثل غيره. فلم يكن يقوم بما يفعله الأساتذة الآخرون، ولم يكن ينتظر من طلابه ما ينتظره الأساتذة الآخرون.

في محاضرات شريعتي كان الطلاب يشعرون بأنّ حسّ البحث والفضول والمبادرة قد تحرّر لديهم بعد أن كان محبوساً. ورغم أنّ شريعتي كان أستاذاً في السخرية من شائئيه، إلا أنه في قاعة الصف كان دائماً ما يشجّع على الحوار ويستمع إلى الحجج المخالفة ويستمتع بنقاشات طويلة دون الدخول في جدالات انفعالية<sup>(2)</sup>. وبعض من أعلى منتقديه صوتاً في الصف أصبحوا في وقت لاحق أعضاء في التنظيم الفدائي الماركسي «فدائي خلق»، وقضوا نحبهم في معارك مع النظام. لكنّ شريعتي لم يستخدم قطّ لغةً مسيئة أو يندفع في هجوم على طلابه حتى أولئك الذين كانوا يهينونه. كانت طريقة دفاعه هي الابتسامة الساخرة التي تغطّي وجهه حين يهاجمه الطلاب في الصف، وهي ابتسامة كانت للطلاب «أسوأ من مائة إهانة»<sup>(3)</sup>. كان تسامح شريعتي وصبره على الأفكار المعارضة حتى حين يغشاها التهجّم الشخصي عليه أمراً مؤثراً في طلابه<sup>(4)</sup>.

(1) متيني، ايران شناسي، 4/5 (1994)، ص 857.

(2) مقابلة مع رضا دانشور في باريس، 1993م.

(3) مقابلة مع أشرفي في طهران، 1995م.

(4) أشكان أويشن، «فراتر از باورها»، علم وجامع، العدد 17، أربيهشت 1373،

وكما هو معهود عن شريعتي من غرابة الأطوار، كان نادراً ما يلتزم بالحضور في الساعات المكتبية «الرسمية»<sup>(1)</sup>. وفي رسالة رسمية بها سجل مفصل بالساعات والأيام لحضور شريعتي في الجامعة في شهر تشرين الثاني/نوفمبر 1970م، وجه جلال متيني عتاباً لشريعتي على غيابه الكثير وهدد باتخاذ إجراء تأديبي<sup>(2)</sup>. في ذلك الوقت كان يُشاع بين الطلاب أنّ متيني كان يراقب شريعتي بواسطة الأستاذ «ن. مهوش»، وهو أستاذ في قسم التاريخ كان مع شريعتي في المكتب نفسه. في الحقيقة، ربما كان شريعتي سيئاً في الالتزام بالوقت (إذ كان كثيراً ما يتأخر عن محاضراته)، لكنه كان يبقى مع طلابه وقتاً طويلاً بعد المحاضرة، ونادراً ما كان يغادر الجامعة عند انتهاء الدوام الرسمي<sup>(3)</sup>. ويقول أحد طلاب شريعتي إنّ الساعات التدريسية الفعلية لشريعتي في الصف كانت ضعف الساعات المقررة رسمياً<sup>(4)</sup>. أما خارج الصف فكان شريعتي يقضي ساعات طويلة في نقاش مع طلابه. وحين تمتد محاضراته إلى ما بعد الوقت المحدد (خصوصاً في أيام الشتاء القصيرة) كان «شُرعي» عامل النظافة يُطلّ برأسه بخجل في صفّ شريعتي ويسأله بلهجته المشهدة المحببة: «دكتور، ألن تذهب الآن؟». عندئذ كان شريعتي يُنهي محاضرتَه بقصيدة أو بقصة ساخرة، ثم يحمل معطفه الثقيل ويغادر<sup>(5)</sup>. ومن الأمور غير الاعتيادية في سلوك شريعتي التي سببت بعض الانزعاج لزملائه هو أنه وبسبب كونه مدخناً شرهاً، كان أحياناً يدخن سجائره ماركة «زار» داخل الصف.

(1) متيني، ايران شناسي، 4/5 (1994)، ص 858.

(2) رسالة من جلال متيني عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية، في: شريعت رضوى، طرحي از يك زندگي، ص 135.

(3) رضا قنادان، في ايران خبر، المجلد 1، العدد 14.

(4) مقابلة مع أ. كاميابي مسك في باريس، 1994م.

(5) مقابلة مع علي أصغر مصدق رشتي، في طهران، 1995م.

ذات مرة أرسل جلال متيني إلى شريعتي قائمة بأسماء طلابه لكي يسجّل الغياب بانتظام، وكان يشدّد على أهمية ذلك<sup>(1)</sup>، لكنّ شريعتي أبى القيام بذلك وخرق قانون الجامعة. يذكر متيني أنّ شريعتي دخل صفّه ذات يوم وألقى بالسجّل على الطاولة أمامه وقال: «لن نسجّل الغياب»<sup>(2)</sup>. قد يبدو من النظرة الأولى أنّ تصرف شريعتي نابع من إيمانه بعدم إجبار الطلاب على الحضور، فلو أنّ الأساتذة استطاعوا أن يجعلوا محاضراتهم جاذبة فسيتهافت الطلاب عليها، وهو ما حدث في محاضراته. بيد أنّ هناك تفسيراً أكثر دقة يُورده رضا قنادان يسلّط الضوء على التبعات السياسية التي كان من الممكن أن يتسبب بها تسجيل غياب الطلاب في جامعة مشهد<sup>(3)</sup>. يقول قنادان إنّ تسجيل الغياب كان أمراً مفروضاً من السافاك لكي يراقبوا الطلاب النشطاء سياسياً؛ فسجّل الغياب يوفّر دليلاً على أية علامات تمرّد أو أية «أنشطة» أخرى للطلاب في الوقت الذي كان ينبغي لهم أن يكونوا في الصف. ويضيف قنادان إنّ السافاك خلال السبعينيات كان عادة ما يفحص سجلات الغياب للتحقق من أن طالباً معيناً كان موجوداً في الصف أم لا في الوقت الذي كان متهماً فيه بالانخراط في نشاط سياسي. هذه الحقائق إذاً تقدّم تفسيراً مختلفاً عن سبب رفض شريعتي تسجيل الغياب.

ومن الأمور التي أثارت استياء زملاء شريعتي والإداريين في قسم التاريخ أنه لا يكثرث لخطة المقرر الرسمية. بعد سنة من بدء شريعتي التدريس في الجامعة، زار زرياب خوئي مشهد وقابل حسين علي معيري رئيس قسم التاريخ. أشار معيري في كلامه إلى شريعتي

(1) رسالة بتاريخ 11/11/49، العدد 6691. في: شريعت رضوى، طرحى از يك زندگى، ص 117.

(2) متيني، ايران شناسى، 4/5 (1994)، ص 858.

(3) رضا قنادان، في ايران خبر، المجلد 1، العدد 13.

بـ«هذا الرجل الذي وظّفتموه»، واشتكى أنه ما ينفك يقول: «أنا لا أدرس التاريخ بل علم الاجتماع». ويذكر زرياب خوئي أيضًا أن جلال متيني كانت لديه هذه الشكوى نفسها<sup>(1)</sup>. لذلك وُبِّحَ شريعتي على تحويل مقرّر عنوانه «تاريخ إيران منذ الإسلام إلى الغزنويين» إلى مقرر في الدراسات الإسلامية<sup>(2)</sup>. ورغم أن شريعتي لم يكن مهتمًا بأحداث تاريخية معيَّنة إلا أن محاضراته لم تكن بعيدة تمامًا عن خطة المقرر، لكنه بدلًا من أن يغطّي كل موضوع في الخطة رأى أنه من الصحيح منهجيًا تقديم رواية تاريخية عامة وترسيخ فهم متين لأعمدة الموضوع وأساسه. وهذا ليس معناه أن شريعتي لم يركّز على ما يشعر بأنه مهم لتأهيل مثقف إسلامي حقيقي، إذ كان يرى أن تعلّم التاريخ الإيراني بعد الإسلام يتطلّب فهمًا للإسلام بما أنه يشكّل «روح التاريخ الإيراني» في فترته الإسلامية<sup>(3)</sup>. كان شريعتي يؤمن بضرورة أن يفهم الطلاب الصراع الأيديولوجي بين الإسلام من ناحية والمسيحية والمانوية والزرادشتية والمزدكية (وكلها كانت موجودة في إيران) من ناحية أخرى. ولفهم الإسلام ينبغي للمرء أن يتعرف أكثر إلى الممثل الفكري للإسلام، أي النبي محمد<sup>(4)</sup>. وهذا التسلسل الاستدلالي المنطقي يمكن أن يغيّر كثيرًا في موضوع المقرر، لذلك وبّخته إدارة الجامعة غير مرة على ممارساته التدريسية «المخالفة»<sup>(5)</sup>. وللمفارقة، فإنّه في ظلّ المزاج المناهض للنظام والمؤسسات الذي هيمن على الجامعات الإيرانية في ذلك الوقت

(1) مقابلة مع زرياب خوئي في طهران، 1995م.

(2) متيني، إيران شناسي، 4/5 (1994)، ص 856.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 27، ص 16.

(4) نفسه، ص 17.

(5) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 133. شريعتي، مجموعه آثار 34 (الرسائل)، ص 261 - 264.

كان أي شخص يتحدّى الإدارة يصبح رمزاً بين الطلاب. ومجرّد الإشاعة بأنّ شريعتي تعرّض لتوبيخ من الجامعة على سلوكه «غير المهنيّ» كانت كافية لزيادة شعبيّته.

ومن الأمور التي أضافت إلى مشكلات شريعتي شروء ذهنه، فأحياناً كان يتأخر عن امتحاناته، بل في مرة من المرات نسي حضور الامتحان وترك الطلاب ينتظرونه. وذات مرة بعد أن تأخر نصف ساعة ذهب مجموعة من الطلاب باحثين عنه فوجدوه في سيارته مستغرقاً في التفكير. وبعد أن أدرك خطأه دخل شارد الذهن إلى المدرّج الضخم واستعار كتابه اسلام شناسي من الطلاب المنتظرين، وكتب سؤالين على اللوحة، وقال: «يمكنكم الاستعانة بالكتاب، والتحدّث، وإحضار كوب شاي أو تدخين سيجارة إن شئتم»<sup>(1)</sup>. من وجهة نظر الإدارة وبعض زملائه فإنّ تصرف شريعتي لم يكن مجرد إهمال ولا مهنية ولا مسؤولية، بل إهانةً لسمعة الجامعة. يقول أحد طلاب شريعتي إنّ جلال متيني رئيس القسم المنضبط والدقيق استاء جدّاً حين نسي شريعتي واحداً من اختبارات، لكنه لم يوبخه علناً قط<sup>(2)</sup>.

بل إنّ امتحانات شريعتي نفسها كانت مثار جدل في جامعة مشهد. كان يؤمن أنّ الطلاب لو مُنحوا الثقة فسيتعاملون بما يتفق مع هذه الثقة. لذلك كان كثيراً ما يعطي الطلاب أسئلة الامتحان ثم يخرج من القاعة. وكان يؤمن بالسماح للطلاب بالاستعانة بالكتاب، بيد أنّ الأسئلة التي يطرحها لم تكن من النوع الذي تفيد معه الاستعانة بالكتاب. ورغم أنّ المدة الرسمية للامتحانات كانت ساعتين، إلا أنّ شريعتي لم يفرض قط حدوداً للوقت. في أحد

(1) أشكان آويشن، «فراتر از باورها»، علم وجامع، العدد 17، أربيهشت 1373.

(2) نفسه، ص 55.

امتحاناته طرح سؤالاً (من بين أربعة أسئلة) ربما كان في مقرر «تاريخ الحضارة» يقول فيه: «اليوم الذي جئتُ فيه، والآن وأنا ذاهب»<sup>(1)</sup>. وكان الطلاب يختلفون في توقعهم لما يريده شريعتي منهم في الامتحان. يقول أحد طلابه (وقد رسب في مقرر تاريخ الإسلام) إنَّ شريعتي كان يفضل أن يرى انعكاس أفكاره في إجابات الطلاب<sup>(2)</sup>. ويقول آخر إنَّ شريعتي لم يكن يؤمن بجدوى الامتحانات، في حين يقول طالب آخر إنَّ الجواب الذي يكون استرجاعاً كاملاً لأفكار شريعتي يضمن حصول الطالب على درجة الرسوب<sup>(3)</sup>. بعضُ الطلاب اعتبروه واحداً من أساتذة قليلين لا يهتمون بالدرجات، في حين أنَّ آخرين يتذكرون أنه كان متشدداً في درجاته. وفقاً لأحد طلابه فإنَّه كان بخيلاً في منح الدرجة «أ»، والحصول على درجة «ب» معه كان يُعدُّ مرتبة شرف. والطالب نفسه يذكر أنَّ شريعتي رسَّب عدداً غير قليل من الطلاب، ومن العجيب أنَّهم لم يعترضوا قط في ظلَّ المزاج الصدامي الذي كان سائداً آنذاك<sup>(4)</sup>. كان الانطباع السائد بين طلابه هو أنَّ شريعتي لم يكن يرضى عن الطلاب الذين لا ينتهجون الفكر المستقل والتحليل: «إنَّ الذي لا يتفق معي بناءً على تفكيره أكثر جدارة من ذلك الذي يتفق معي دون أن يفكر»<sup>(5)</sup>. على أنَّ شريعتي مثله مثل معظم الأساتذة كان يكتتب ويتأذى جداً من تصحيح الامتحانات<sup>(6)</sup>.

(1) مقابلة مع فريدة «ك» في مشهد، 1995م، وقد طلبت أن تبقى مجهولة.

(2) مقابلة مع رضا «أ» في مشهد، 1995م، وقد طلب أن يبقى مجهولاً.

(3) مقابلة مع أ. أشرفي وعلي أصغر مصدق رشتي في طهران، 1995م.

(4) مقابلة مع أ. كاميابي مسك في باريس، 1994م.

(5) تواصل شخصي مع أشكان آويشن، 23 سبتمبر 1994م.

(6) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 275.

استاء شريعتي واشتكى من الإذلال الذي مارسه إدارة الجامعة عليه، فقد شعر بأنه واقع تحت ضغط من زملائه الذين يرى أنهم يحسدونه على نجاحه<sup>(1)</sup>، بل بلغ به الأمر أن فُكّر في ترك جامعة مشهد، لكنه بقي فيها إخلاصًا لمهمّته في خلق وعي إسلامي اجتماعي - سياسي مُعدّل بين طلابه. وهذا بالضبط ما كان يعتبره تعليمًا. لم يكن بمقدور شريعتي أن يقطع نفسه عن مصدر رزقه، محاضراته التي سمّاها: «عالمٌ صغير لكنه عظيم»<sup>(2)</sup>. ومع تضخّم شعبيته إلى أن وصلت خارج مشهد بدأ شريعتي يتلقى دعوات من جامعات أخرى لتقديم محاضرات فيها. ولأنه كان يعتبر نفسًا واعظًا ومدرّسًا جوالًا، فقد كان يقبل كل دعوة.

### اليعاقبة

كأيّ مؤسسة أكاديمية في العالم كان لجامعة مشهد صراعاتها الداخلية، فالحرصُ القديم المعتاد أعرافه كان يحاول الحفاظ على المكانة التي حصل عليها بتعب، وعلى أقدميتهم وتفوقهم على المدرسين الشباب الذين لا يعجبهم شيء ويسعون أحيانًا إلى إعادة اختراع العجلة. وبعد حوالي ستة أشهر من توظيف شريعتي جاء سيروس سهامي المتخرج في فرنسا في تخصص الجغرافيا. وسرعان ما تشكّلت مجموعة من الأساتذة الشباب الذين لا يملكون ما يملكه الأساتذة القدامى من حقوق وامتيازات<sup>(3)</sup>. أما القضية الأولى التي جمعتهم فكانت الاعتراض على تعديل المادة (6) من النظام الداخلي

(1) نفسه، ص 204.

(2) نفسه، ص 133.

(3) المعلومات الواردة في هذا القسم مبنية على مقابلة مع سيروس سهامي في مشهد،



للجامعة. فوفقاً لهذا التعديل ينحصر مجلس الكلية على الحاصلين على درجة البروفيسور. كان مجلس الكلية ينعقد بحيث يجتمع البروفيسورات الستة المستحقون للعضوية ويملكون حق اتخاذ القرارات إلى الساعة الثانية بعد الظهر. وبعد ذلك يُدعى الأساتذة الآخرون «من الدرجة الثانية» عند الساعة الثالثة للاستماع إلى القرارات.

هكذا كتب الأساتذة الأصغر درجة خطاباً إلى عميد الكلية [أحمد علي] رجائي مشيرين إلى انعدام المساواة في هذا التعديل معترضين على النظام السائد بوصفه «عُرفاً إقطاعياً» ومطالبين بمراجعته. طالب هؤلاء بتمثيل قانوني وهددوا بأنهم سيقاطعون اجتماعات مجلس الكلية الذي لا صوت لهم فيه إلى أن تُتخذ إجراءات لإصلاح هذا الوضع. كتب سيروس سهامي الرسالة ووقعها علي شريعتي و[منوچهر] بيات مختاري و[علي محمد] برادران رفيعي، و[رامپور] صدر نبوي، و[عبدالحسين] نيك گُهر، و[رضا] زُمرديان و[مهدي] يغمائي. وبأسلوبه الكيس ردّ رجائي على الرسالة دون إعطاء وعود، وطلب منهم أن يصبروا ونصحهم بقوله إنّ البروفيسورات هم إخوتهم الكبار ولا يليق التصرف معهم بهذه الطريقة. ويُقال إنّ رجائي (الذي كان متعاطفاً مع «الجبهة الوطنية») كان يدعم شريعتي ويجد نفسه في موقفه السياسي. هكذا قرّرت المجموعة الردّ على رسالة رجائي، وأن يتولّى شريعتي الرد. أوضح شريعتي في الردّ أنّ اعتراضهم على القانون لم يكن بأي حال من الأحوال تهجماً شخصياً على أولئك المستفيدين منه، وذهب إلى أنّه في ظل الظروف المستجدة التي تشهد زيادة عدد الأساتذة الصغار على الكبار لم يعد القانون مناسباً وعادلاً، ولا بدّ من تغييره. تعنّت الأساتذة الكبار وعميد الكلية فقرّروا الموقّعون على الرسالة مقاطعة اجتماعات المجلس.

فُسِّرَ إصرار الأساتذة الصغار بعد الرسالة الثانية على أنه تصرف سياسي مناهض للمؤسسة الرسمية، وعلى الرغم من أن الموقعين لم يكونوا راغبين في التنازل إلا أن رجائي لم يتخذ ضدهم أية إجراءات تأديبية. بل إنه على سبيل المزاح بدأ يسميهم «اليعاقبة»<sup>(\*)</sup>، وقدروا له هذه التسمية. من بين هؤلاء اليعاقبة كان شريعتي مقرَّبًا جدًّا من سيروس سهامي، وكانا صديقين أيضًا لبيات مختاري ونيك گهر. بعد هذا الاحتجاج توترت العلاقة بين الأساتذة الكبار والصغار، ولم تكن هناك من قناة تواصل بينهم إلا وساطة العميد رجائي. وفي عام 1969م حلَّ جلال متيني محلَّ رجائي، ولم تكن لليعاقبة علاقة ودية به.

حين انتشر الخبر عن رحيل رجائي نظَّم طلاب الكلية حفلة توديع له في قاعة المحاضرات رقم 7 في الطابق الثالث من مبنى الكلية القديم. تجمَّع الطلاب للتعبير عن احترامهم لهذا الرجل الذي أحبَّوه جدًّا، وقد أهدوا إليه كتبًا كثيرة غطَّت الطاولة الموجودة في مقدِّمة الصف. ويُقال إنَّ رجائي مازحهم قائلاً: «للأسف لم يبقَ في عمري الكثير كي أقرأ كل هذه الكتب»<sup>(1)</sup>. وبعد بضع كلمات توديعية من الطلاب وعدَّة دقائق من التصفيق خطب رجائي بصوت مرتعش متأثر فشكر الجميع على طيبتهم واحتفائهم به، وأنهى كلامه بقصيدة مؤثرة. عندئذ كان عدد الطلاب قد تضخَّم لدرجة أن الذين أتوا لاحقًا اضطروا إلى الوقوف في الرواق وعلى السلالم أيضًا.

(\*) اليعاقبة جمعية سياسية فرنسية ثورية راديكالية من أشهر الجماعات السياسية التي ظهرت إبان الثورة الفرنسية، وكانوا يرفعون شعار المساواة فسَمَّوا أنفسهم لاحقًا «جمعية اليعاقبة أصدقاء الحرية والمساواة». (المترجم).

(1) المعلومات الواردة في هذا القسم مبنية على مقابلة مع أ. كاميابي مسك في باريس، 1994م.

وبعد كلمة رجائي دوى صوت التصفيق في الطابق الأول حيث كان شريعتي المتأخر كعادته يصعد السلالم كي يُلقي كلمة توديع<sup>(1)</sup>. استهلّ شريعتي كلمته بتقديم تعريف لكلمة «تعصّب»، وقال إنّ الكلمة أصلها عربيّ من «عُصبة» أي مجموعة من الناس الذين يعتبر الإنسان نفسه منتمياً إليهم أو معتمداً عليهم كالقوم أو الجماعة الدينية أو الحزب أو العائلة أو الطبقة. وذهب شريعتي إلى أنّه على عكس التصورات السلبية السائدة عن هذا المفهوم إلا أنه في الواقع يعكس حسّاً من الإيمان والوفاء والتضامن مع المجموعة التي يرتبط الإنسان بها، وأضاف بأنّ التعصّب للمعتقد يُعدّ إحدى الفضائل التي يميّز بها البشر<sup>(2)</sup>. وفي الختام شكر الطلاب الذين حضروا الحفلة ليعبروا عن وفائهم وتضامنهم، وبطريقته المعتادة في إعادة تعريف الأشياء وتحويل المفاهيم القديمة رأساً على عقب امتدحهم شريعتي على تعصّبهم. ورغم أنّ شريعتي (كما توقّع الجميع) لم يشر إلى رجائي بشكلٍ مباشر، إلا أنّهم خرجوا من الحفلة بانطباع مفاده أنه حين امتدح ولاءهم وحبّهم لرجائي فإنه كان يعبر عن إخلاصه العميق لرئيسه السابق<sup>(3)</sup>.

كان من المعتاد أن يقوم أعضاء هيئة التدريس بزيارة مجاملةٍ لعميد الكلية الجديد تهنئةً له على المنصب، غير أنّ اليعاقبة ترددوا في زيارته بعد تعيينه مباشرة. رأى بعضهم أنّ تعنتهم سوف يعقّد علاقتهم بالعميد الجديد، فقرروا أخيراً أن يجتمعوا به في غرفته المخصصة للدراسة وليس في مكتب العميد. هكذا التقى شريعتي وبقية المجموعة

(1) مقابلة مع أ. كامياي مسك في باريس، 1994م.

(2) وقد طوّر شريعتي هذه الموضوعة لاحقاً في محاضراته. انظر: شريعتي، مجموعة آثار 12، ص 206، وشريعتي، مجموعة آثار 31، ص 172.

(3) مقابلة مع أ. كامياي مسك في باريس، 1994م.

جلال متيني . جلس الجميع صامتين في حين حاول متيني أن يكسر الجو الثقيل ببعض المجاملات، وشعر شريعتي بأنّ عليه تبرير هدوئه غير المعتاد فقال: «أشكو ألماً في أسناني فلا أستطيع الكلام كثيراً». أدت المجموعة جزءاً من الواجب، وغادر اليعاقبة الغرفة دون حتى أن يهتئوه، ثم سخروا من العذر البليد الذي قاله شريعتي<sup>(1)</sup>.

كان معظم أولئك اليعاقبة محبوبين جداً بين الطلاب، ما أضاف إلى التأزم القائم بينهم (أي اليعاقبة) وبين الأساتذة الكبار. وفي حادثة مثيرة للجدل زُعم أنّ الدكتور «م» صفع طالباً في الصفّ، والدكتور «م» مؤرّخ وأحد الأساتذة الكبار لكنه لم يكن يحظى بشعبية أو احترام. من غير الواضح ما إذا كان «م» قد ضرب الطالب فعلاً، فهناك أقله واحدة من ذلك الصفّ تذكر أنها لم تر الدكتور «م» يضرب الطالب. على أية حال فقد استغلّ ذلك الطالب الماركسيّ الغاضب من الدكتور «م» هذه الحادثة المزعومة وطالب بفصله. وكى يضغط الطلاب على إدارة الجامعة للاهتمام بمطالبهم فقد أعلنوا الإضراب. في الوقت نفسه اختير علي شريعتي وسيروس سهامي ليكونا وسيطين في هذه القضية. ورغم أنّ العلاقات بين شريعتي والدكتور «م» كانت متوترة دائماً، إلا أنه كان مصرّاً على أنّه لا يمكن حتى أن يناقش مسألة طرده، ورأى أنّ الأساتذة لا ينبغي أن يشاركوا في طرد زملائهم لئلا يُقدِّموا على سابقة خطيرة. ورغم أنّ الاضطراب استمر بعض الوقت إلا أنّه سرعان ما جرى الصلح بين الدكتور «م» والطالب، فهدأ الوضع.

(1) المعلومات الواردة في هذه الفقرة مبنية على مقابلة مع سيروس سهامي في مشهد،

## الوسيط

لم تقتصر سُمعة شريعتي غير المتقيدة بالتقاليد على شروذ ذهنه أو تجاهله لقوانين الجامعة ولوائحها، فسرعان ما انتشر الحديث عن كون شريعتي وسيطًا روحيًا منخرطًا في ممارسات متعلقة بالسحر والروحانيات. بعد عودة شريعتي من باريس، وخصوصًا بين عامي 1967 و1968م ظلّ يسافر بانتظام إلى «سبزوار» و«مزينان» حيث يُقال إنّ الروحانية كانت ممارسة شائعة. وهناك كان شريعتي يشارك في جلسات استحضار الأرواح<sup>(1)</sup>. وفي مشهد أيضًا شارك شريعتي في جلسات كهذه تُقام في منازل أصدقائه حيث يُدعى وسطاء روحانيون من سبزوار يتصلون بالأرواح. وقد أخذ شريعتي زميليه سيروس سهامي وبرادران رفيعي إلى هذه الجلسات أقله مرة واحدة.

ذات جُمعة في مطلع شتاء 1970م دعا الطلاب بعض أساتذتهم المفضّلين إلى وجبة غداء في السكن الطلابي الجديد لجامعة مشهد<sup>(2)</sup>، وكان شريعتي وسهامي وبيات مختاري وبرادران رفيعي في عداد المدعوّين. وصل الجميع في الوقت المحدد ما عدا شريعتي الذي تأخّر أكثر من ساعة. دخل شريعتي الغرفة بعينين متورمتين ونظرة متعبة، وقال إنه كان يكتب شيئًا منذ الليلة الماضية ولم ينم قط. ورغم الإرهاق الذي كان عليه إلا أنه سرعان ما استعاد نشاطه وروحه وأصبح مركز الجذب في الجلسة. وبعد أن

(1) مقابلة مع أ. علوي، في مشهد 1995م، ومقابلة مع رضا دانشور في باريس، 1993م.

(2) المعلومات الواردة في هذه الفقرة مبنية على مقابلات مع أشرفي في طهران، 1995م، ورضا «أ» في مشهد، 1995م، وما رواه أشكان أويشن في مقال «فراير از باورها»، علم وجامع، العدد 17، 1373، وتواصل شخصي مع أويشان بتاريخ 23 سبتمبر 1994م.

تناولوا وجبة الـ«پلو مرغ» (الأرز والدجاج) تغيّر موضوع الحوار إلى انفصال الروح عن الجسد بعد الموت. تحدث الطلاب عن رجل ورع معروف في مشهد اسمه دادستان عُرف عنه اتصاله بالأرواح. أحد طلاب شريعتي واسمه نعيّمي سأله عن رأيه في الروحانية، فأثار النقاش اهتمامه واعترف بأنه عرف أشخاصًا في سبزوار يمكنهم استحضر الأرواح، وبأنه هو أيضًا يمتلك القدرة على ذلك. هكذا طلب منه طلابه أن يستحضر روحًا أمامهم. سعدت المجموعة إلى الطابق الأعلى، حيث وضع شريعتي طاولة مستديرة في وسط خمسة أو ستة من طلابه المهتمين والمتشككين. وضع يديه على الطاولة وأغمض عينه وأخذ يردّد: «أرجوك أجب». ويُقال إن الطاولة بعد بضع ثوان ارتعشت ثم ارتفعت تدريجيًا في الهواء - أقله بمقدار 10 سم - وبقيت معلقة في الهواء بينما كان شريعتي يتحدث إلى الروح. وحين انتهى حوارُه مع الروح هبطت الطاولة تدريجيًا. كتب أحد طلابه حول هذه الحادثة التي شهد عليها يقول: «ما فعله [شريعتي] لا يمكن أن يكون سحرًا ولا معجزة. لا أستطيع أن أسمي الأمر أو أقدم تفسيرًا علميًا لما رأيته وما شعرت به بيدي»<sup>(1)</sup>. في اليوم التالي انتشر الحديث عن قوى شريعتي الخارقة بين الطلاب، وأغلبهم شعروا بأنّ هذه الأفعال لا تليق بأستاذ جامعي.

تقول بعض الروايات إنّ شريعتي كان وسيطًا ماهرًا، لكنّ روايات أخرى تذكر فشله في محاولات استحضر الأرواح. من بين أصدقاء شريعتي القدامى واحد كان قد سمع بروحانيته وكان لديه فضول حول هذه الظاهرة فدعا شريعتي إلى منزله كي يرى

(1) أشكان آويشن، «فراتر از باورها»، علم وجامع، العدد 17، أربيهشت 1373،

بعينيه ما كان يسمع عنه. مرةً أخرى، وضع شخصان (أحدهما شريعتي) أيديهما على طاولة صغيرة ودعا شريعتي الشيخ هبة الله (وهو روحانيٌّ اشتهر باضطراب عقله) كي يستدعي الأرواح. خاب أمل أصدقائه إذ لم تستجب الأرواح ولم تتحرك الطاولة رغم كل محاولات شريعتي<sup>(1)</sup>.

اعترف شريعتي في كتاباته أنه يؤمن بالأرواح، وشرح كيف أنه من الصعب إثبات ذلك للذين لا يؤمنون إلا بما يمكنهم رؤيته أو عدّه أو وزنه<sup>(2)</sup>. كان شريعتي يؤمن بأنّ الله زوّده روحًا مساعِدة كانت تستحضر الأرواح التي أراد التواصل معها، وبأنّ هذه الهبة أُعطيت له بسبب «إيمانه وورعه وصدقه ومحاولاته وصلواته في الليل»<sup>(3)</sup>. تحدّث شريعتي عن «أرض الأرواح» التي زعم أنه سافر إليها وكان يعرفها معرفة حميمة<sup>(4)</sup>. وفي رواية مطولة بيّن كيف أنه تحدث مع الأرواح وقضى وقتًا معها وعاش معها<sup>(5)</sup>.

في كتابه **حوارات العزلة** كتب شريعتي عن حادثة ما أشارت فيها روحٌ إلى رغبتها في التحدث معه عبر جلجلة أقدام طاولة بقوةٍ كادت تكسرها<sup>(6)</sup>. وفي موضع آخر أشار إلى جلسة استحضار أرواح استحضر فيها روح الشاعر سعدي الشيرازي وسأل عن أفضل قصائده، وأنّ سعدي أجابه عن ذلك<sup>(7)</sup>. كثيرًا ما أشار

(1) مقابلة مع أ. علوي في مشهد، 1995م.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 215.

(3) نفسه، ج 2، ص 1109.

(4) نفسه.

(5) نفسه، ص 1110.

(6) نفسه، ص 727.

(7) نفسه، ص 1135.

شريعتي في كتاباته العرفانية إلى الروح أو أرواح حلّت في جسده وأجساد آخرين<sup>(1)</sup>.

والكلام على قدرات شريعتي على استدعاء الأرواح ورفع الأشياء وبعض الظواهر التي إن لم تكن خارقة فأقله لا يمكن تفسيرها، ربما كان من شأنه أن يضيف إلى شعبيته بين مريديه، لكن ذلك لم يحدث. قد يكون أضاف إلى هالة الغموض المحيطة به واعتبر ضرباً من الكرامات التي عادة ما تكون سمة للأولياء، لكنه في الواقع أتى بنتيجة عكسية لا سيما بين طلابه الذين اعتبروا المسألة برمتها خرافية مُربية لا تُصدّق. أما خصوم شريعتي فقد استخدموا هذه الأحداث الروحانية دليلاً إضافياً على سجيته غير العلمية، والخرافية، والرجعية. ويُروى أنّ شخصاً اسمه «محدّث» كتب مقالاً عنوانه «استحضر خُبْرًا» في المجلة الأدبية هيرمند يسخر فيه من شريعتي والإشاعات الدائرة حوله<sup>(2)</sup>. وحين وصل الكلام عن انخراط شريعتي في الممارسات الروحانية إلى والده محمد تقي شريعتي، أمر الأب ابنه فوراً أن يضع حدّاً لهذه الممارسات وهدّده بدينه علانية لو استمرّ عليها<sup>(3)</sup>. ورغم كل هذا فقد ظلّ هناك أشخاص كانت قدرة شريعتي على رفع الأشياء «حقيقة لا تُصدّق» تعارض «منطق كل شيء تعلّموه»، فبدت كـ«سحر نزيه شفاف لا يهدف الساحر منه إلى أن يكسب شيئاً»<sup>(4)</sup>.

(1) نفسه، ج 1، ص 52، 70، 127، 262.

(2) مقابلة مع ميرزازاده في في باريس، 1992م.

(3) نفسه.

(4) تواصل شخصي مع أشكان أويشن، 23 سبتمبر 1994م.



## رابعًا للأنشطة الثقافية

في جامعة مشهد، مثل بقية الجامعات الإيرانية، كان للطلاب العلمانيين احتكار كامل لأنشطة الفنون المسرحية، فلم يكن ثمة تصالح بين الدين والفنون، وقد أصدر عدد كبير من الفقهاء الشيعة أحكامًا ضدّ مشاهدة الفنون ناهيك عن المشاركة فيها أو تأديتها. كان غريبًا إذًا على الطلاب العلمانيين أن يجدوا شريعتي الذي يعرف نفسه بأنه ديني يحضر عرضًا لإحدى مسرحيات برتولت بريخت (\*). أعجب شريعتي بأداء أحد الممثلين الذي أدى دور ضابط نازي، فذهب إليه بعد نهاية المسرحية وهنّاه بحرارة.

كلّ من حضر محاضرات شريعتي أصبح يعرف أبا ذر الغفاري، والكثير منهم غدا مفتونًا بشخصيته. فإسبأغ جميع قيّم القرن العشرين الثورية على شخصية دينية مغمورة لم يكن يعرفها الطلاب حتى أولئك القادمون من خلفيات دينية شكّل موجة من «الافتتان بأبي ذر». كثيرٌ من الطلاب قرؤوا كتاب شريعتي المترجم عن أبي ذر واكتشفوا في ترجمته الحرّة للأصل أنّ هنالك بطلاً واقعيًا من المضطهدين يمكنهم جميعًا الافتخار به. إنّ صفات الرومنسية الثورية والصمود والتمرد التي أسبغها شريعتي على أبي ذر جعلته الشخصية الأقرب إلى تشي كيّفاراً محليّ.

أحد الطلاب الذين تأثروا جدًّا بالترجمة كان رضا دانيشور، وكان طالبًا يدرس الأدب في جامعة مشهد. بدأ رضا في العام الأكاديمي 1970 - 1971م بكتابة مسرحية مقتبسة من الكتاب. وقد أبدى (إيرج صغيري) الطالب الممثل الذي هنّاه شريعتي على أدائه

(\*) برتولت بريخت (1898 - 1956م): شاعر وكاتب مسرحي ومُخرج مسرحي ألماني من أهمّ المسرحيين في القرن العشرين، عُرف بنظريته في «المسرح الملحمي» التي تركت تأثيرًا كبيرًا في دراسات المسرح. (المترجم).

المسرحي اهتمامه بالتعاون مع دانشور. كان الشابان يريدان إبداء اعتراضهما على الوضع القائم ويساعدان بطريقة ما على ترويض النضال ضد الشاه، لذلك وجدّا في عرض مسرحية عن بطل من المضطهدين مشروعًا مثاليًا. بيد أنّ كتابة مسرحية حول شخصية دينية في بيئة يتحكم فيها المثقفون العلمانيون كانت لا تخلو من مجازفة بالتعرض للسخرية. مع ذلك فقد أصرّ دانشور على رأيه بأنه يودّ توظيف الدين في عرض ثقافي<sup>(1)</sup>.

حين انتهى دانشور من كتابة المسرحية تواصل مع داريوش أرجمند<sup>(\*)</sup> (الذي كان يعرفه من المدرسة الثانوية عام 1965م) واقترح عليه العمل معًا على النص وإعداده للعرض. يذكر رضا دانشور أنه أعطى النص لأرجمند الذي كان يكبره سنًا وله تجربة سابقة في الإخراج المسرحي، فمرّر أرجمند (الذي كان معجبًا بشريعتي) النصّ إلى شريعتي وطلب منه رأيه ومساعدته. وفقًا لدانشور فقد كان شريعتي هو السبب الحقيقي وراء تحمّس أرجمند للمسرحية. وبعد فترة قصيرة أنشئت فرقة مسرحية موقّته مكوّنة من طلاب جامعة مشهد. حرّيّ بالذكر أنّ جميع المهتمين بهذه المسرحية الدينية - السياسية باستثناء شريعتي كانوا في جوهرهم غير متدينين آنذاك، وهو أمر أضيف إلى الهالة المحيطة بالعمل.

كان في المسرحية دور رئيس واحد هو دور أبي ذرّ الغفاري، أما الطاقم المساعد فكانت له أدوار هامشية. اختار دانشور إيرج

(1) مقابلة مع رضا دانشور في باريس، 1993م.

(\*) داريوش أرجمند (1944 -): ممثل إيراني أصبح الآن معروفًا، بدأ تمثيل المسرحيات منذ سنّ صغيرة ثم احترف التمثيل السينمائي. (المترجم، عن ويكيبيديا).

صغيري لتأدية دور أبي ذر، وكان صغيري سمينًا وقصير القامة. لم يكن شريعتي سعيدًا بهذا الاختيار إذ إنه كان يتصوّر أبا ذر رفيعًا طويل القامة. قلق شريعتي من أنّ مظهر صغيري سيؤثر سلبيًا في تشخيص بطله، لكنه وافق على مضمض أمام إصرار دانشور. على أنّ إيرج صغيري قام بحِمية قاسية ومارس الرياضة يوميًا كيما يفقد وزنه لأداء هذا الدور<sup>(1)</sup>. ومع استمرار التدريبات زادت حماسة الممثلين وغدوا أكثر تشوّقًا لنجاح العمل. حضر شريعتي أكبر عدد ممكن من هذه التدريبات وأعطى الشباب كل ما يمكنه من دعم معنوي، فضلًا عن أنّ النقاشات التي دارت حول المسرحية خلقت مناخًا من العمل الجماعي يتّسم بالمسؤولية المشتركة.

وبعد حوالي ثلاثة أشهر من الإعدادات افتُتحت مسرحية أبو ذر مرةً أخرى في مساء بارد من شباط/فبراير 1971م. وكانت قاعة «راضي» في كلية الطب التي تتسع لسبعمائة شخص ممتلئة عن آخرها. قبل بدء المسرحية صعد شريعتي على المسرح وقدم كلمة قصيرة عن شخصية أبي ذر الغفاري، وكرّر هذه الكلمة قبل كل عرض. في ليلة الافتتاح كان شريعتي قلقًا بمقدار قلق دانشور وأرجمند وصغيري، فجلس في الصفّ الأول يدخن سيجارة بعد أخرى، ويدها ترتعشان<sup>(2)</sup>. في ذلك اليوم نفسه كان قد قال لطاقم المسرحية إنّ العرض لا يمكن أن يكون عاديًا: «إما يكون فشلًا تامًا أو نجاحًا مذهلاً»<sup>(3)</sup>. انتهت المسرحية ذات الفصل الواحد التي استمرت تسعين دقيقة بتصفيق طويل. حققت المسرحية نجاحًا فوريًا من يومها الأول.

(1) لقاء مع إيرج صغيري، في: ياحسيني، پشت پرده ابوزر، ص 36 - 37.

(2) نفسه، ص 38.

(3) نفسه، ص 37.

زار شريعتي الممثلين في غرفة تبديل الملابس، وكان الجو هناك مشحونًا وممتلئًا بعواطف مختلطة: بهجة وفخر وإنجاز ونجاح فني وسياسي وشخصي. بحث شريعتي بعينه عن إيرج صغيري الذي كان على وشك أن يُغْمَى عليه بعد أدائه القوي، فلَقَّه بذراعيه وذرف الدموع قائلاً بصوت مرتعش: «أقسم لو أنني كنتُ أحتضر الآن فلن تكون لي آمنيات لم تتحقق، فقد حَقَّقْتَهَا كُلَّهَا لي»<sup>(1)</sup>.

ذاع أمر المسرحية وأصبحت موضوع نقاش في مشهد. في البداية كان من المقرر للمسرحية أن تُعرض بضع ليال فقط للطلاب أساسًا، بيد أن الإقبال المتحمس غير المتوقع أدى إلى تمديد العروض إلى عشر ليال حضرها جمهور من خارج الجامعة. وبعد كل عرض كان الناس يتجمعون في مجموعات صغيرة أمام مبنى كلية الطب وعلى الأرصفة في شارع الجامعة (خيابان دانشگاه) يناقشون المسرحية حتى وقت متأخر من الليل. هكذا غدا أبو ذر الغفاري رمز مقاومة الاستبداد والظلم الاجتماعي الموضوع المفضّل للنقاش بين الشباب. أما شريعتي الذي كان يحضر جميع العروض، فقد كان يصل قبل نصف ساعة من بدء المسرحية ويبقى مع الممثلين والفنيين حتى ينتهي ترتيب كل شيء قبل أن يغادروا القاعة.

بيد أن المسرحية خلقت بعض القلاقل بين رجال الدين. كان أبو ذر الغفاري رجلًا بسيطًا من عباد الله وكان نضاله باسم الله والإسلام، أما أبو ذرّ الذي صنعه رضا دانشور فلم يكن شخصية بسيطة بل كان متمردًا دينيًا قادرًا حتى على الغضب على الله، وهي سمة تنسجم مع أسطورة البطل. أصيبت بعض الدوائر الدينية بالصدمة

(1) نفسه، ص 39.

من سلوك أبي ذر في المسرحية، وبعضهم لم يكن مرتاحاً أساساً لتمثيل حياة واحد من أقرب أصحاب النبي. وثمة جزئيتان بعينهما في المسرحية أصبحتا موضع شجب. أولاً، مقولة أبي ذر أن «لا شيء لله، وكل شيء ملك لرعاياه» أثارت اعتراضاً عنيفاً من رجل حاول أن يلقي نفسه من شرفة القاعة احتجاجاً. ثانياً، المشهد الذي يقطع فيه أبو ذر حبلاً معلقاً من السقف يرمز إلى اتصاله وإيمانه بالله أثار جلبه في الحضور. فقد اعتُبر هذا التصرف العابر من التمرق النفسي ضرباً من الكفر. وفي أحد العروض الأخيرة أثارت هذه الحركة اعتراض بعض الناس، فأسكتهم الآخرون بسرعة.

بيد أن المسرحية أصبحت نقطة تحوّل مهمة لجميع أولئك الذين عملوا فيها. لم تكن مجرد تجربة ثقافية ناجحة، بل نشاطاً عفويًا وجماعيًا بناءً نفّذوه بحماسة. كما أن المسرحية ولّدت روابط شخصية وثقافية قوية بين المشاركين فيها وبين شريعتي. فكثير من الذين اقتربوا من شريعتي لم تكن لهم ميول دينية قوية، وأصبحوا يحترمون فيه نشاطه والتزامه واهتمامه بنشر الأنشطة الثقافية التي اجتذبت الطلاب وأشبعَت فضولهم ونشرت حسّ الإبداع فيهم. وبعد أقل من عامين نظّم شريعتي عرضَ مسرحية أبي ذر في حسينية الإرشاد في طهران، ولم تكن شعبيتها هناك أقل مما كانت في مشهد.

كانت الأنشطة الثقافية على اختلاف صورها وسيطاً مهماً ينظّم من خلالها الطلاب المتسيسون أفكارهم ويطوّرونها وينشرونها. في مبادرة من طلاب ذوي توجه ديني نظّمت كلية الآداب نادياً للقراءة<sup>(1)</sup>. كانت هذه جماعة غير رسمية ليس لها وضع قانوني في الجامعة، واستطاع نادي القراءة باتفاق مع ناشرين متعددين أن يبيع الكتب إلى

(1) المعلومات حول نادي الكتاب مبنية على مقابلة مع رضا «أ» في مشهد، 1995م.

أعضائه بسعر مخفّف ويؤسس مكتبة صغيرة تضمّ حوالي ثلاثة آلاف كتاب. كان الانضمام إلى النادي مجاناً، وكان يقبل التبرعات نقدًا أو على شكل كتب. وسرعان ما أصبح هذا النادي الواقع فوق الكافيتيريا ملتقى رائجًا بين الطلاب، وكان شريعتي واحدًا من الذين يترددون دائمًا إليه. عادةً ما كان يقلّب الكتب ويشترى بعضًا منها. وفي اليوم الذي اكتشف أنّ كتابه **كوير** معروض على لوحة العرض لم يكّد يخفي فرحته. مبدئيًا جرّب النادي النشر أيضًا، فأصدر منشورًا اسمه «ان زمان واين زمان» (ذاك الزمان وهذا الزمان). وطلب الطلاب من شريعتي أن يساهم فيه فوافق بسرور. لكنّ النشرة مُنعت بعد العدد الأول الذي احتوى على قصائد ومقال لشريعتي عن الحج.

دُشن نادي الكتاب رسميًا في الرابع عشر من كانون الأول/ديسمبر عام 1969م بحضور عبدالله فريار رئيس الجامعة ومساند المشروع، كما دُعي شريعتي كمتحدث رئيس. وقد تطرّق شريعتي في كلمته إلى ثلاث قضايا رئيسة كانت كلها تحظى باهتمام كبير بين الطلاب الإيرانيين، فقد شدّد على فكرة أنّ الإيرانيين ليسوا بحاجة إلى تقليد الغربيين بما أنهم يمتلكون مصادر ثرية فلسفية وفكرية. كان شريعتي يرى أنّ البحث عن هوية في التراث التاريخي لا يعني أن يصبح الإنسان «رجعيًا أو مؤمنًا بالخرافات أو عنصريًا»<sup>(1)</sup>. كما أكّد المفهوم القائل بأنّ البشر لهم دور فعّال في تشكيل وجودهم الاجتماعي، مؤيدًا بذلك جان بول سارتر والوجوديين في أنّ الإنسان مسؤول عن موقفه وعن ظرفه في الحياة<sup>(2)</sup>. كان هذا تذكيرًا لمستمعيه بإمكانية بل واجب أن يغيّروا ما يجدونه غير مقبول وغير محتمل. وفي الأخير حاج

(1) شريعتي، مجموعه آثار 25، ص 346.

(2) نفسه، ص 334.

شريعتي أنّ روح التمردّ هي «العقيدة أو الدين» المشترك الوحيد للشباب العصريين وأصحاب الثقافة الرفيعة، فجعل من التمردّ فضيلة<sup>(1)</sup>. وأعلن شريعتي أنّ القرن العشرين هو عصر «الاحتجاج من أجل الاحتجاج»، فدعا مستمعيه إلى التمردّ والانخراط في فكر مستقل<sup>(2)</sup>. تقبّل الحضور خطاب شريعتي بقبول حسن وصفقوا له طويلاً، فشعبيته المطردة بين الطلاب كانت قائمة على أساس أنه كان صديقاً ومحلاً نفسياً لهم، إلى جانب كونه معلماً للاستقامة.

### عامل الإغاثة

في الأول من أيلول/سبتمبر عام 1968م ضرب زلزال قويّ خراسان الشرقية والجنوبية فدمّر أكثر من خمسمائة قرية وأودى بحياة عدة آلاف من مدينة «گناباد» (بالعربية الجنابذ أو كنبذ) حتى مدينتي «قاين» و«بيرجند». فأرسلت كلية الآداب بجامعة مشهد مجموعة مؤلفة من سيروس سهامي ونيك گهر ورضا زمرديان إلى المنطقة المنكوبة لتفقد الأوضاع. ودعا الطلاب شريعتي للمشاركة في عملية الإغاثة فوافق على الفور<sup>(3)</sup> ورافق مجموعة طلاب إلى مناطق الكارثة. كان الهدف من الزيارة هو الوقوف على درجة الدمار، وتقدير احتياجات الناس في تلك المنطقة، وتقدير نوع الدعم الإغاثي المطلوب وحجمه، وأخيراً إعداد تقرير عن الأضرار الواقعة وما يمكن القيام به بشأنها. وحسب كلام شريعتي نفسه فلم تكن هذه المجموعة مجهزة بأكثر من أقلام وأوراق<sup>(4)</sup>. يقدّم شريعتي وصفاً حياً لعجز المجموعة أمام حجم

(1) نفسه، ص 327.

(2) نفسه، ص 328.

(3) مقابلة مع أشرفي في طهران، 1995م.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 35، ج 1، ص 14.

الرعب الذي سببته الكارثة، وقد أجبرهم غياب الإغاثة ونكبة الناس على الانضمام إلى القرويين في تنقيب الحطام والبحث عن الموتى والجرحى بأيديهم العارية<sup>(1)</sup>. يحكي شريعتي كيف أنهم شعروا جميعاً بالخزي من رجل عجوز أوقف البحث في وسط الفاجعة مجازفاً بعدم إنقاذ أفراد عائلته، لا لشيء إلا لكي يردّ لشريعتي ورفاقه حسن صنيعهم بأن يضيّفهم ببطيخة<sup>(2)</sup>.

وحين عادوا إلى مشهد بدأ شريعتي وسهامي تنظيم برنامج إغاثة، ونجحا بواسطة العميد رجائي في الحصول على مساعدة رسمية من الجامعة. كان سهامي مُكلّفاً توزيع المساعدات من قاعدة في «كريمنج» في منطقة الكارثة، في حين تكفل شريعتي بمسؤولية جمع المساعدات وإرسالها من مشهد<sup>(3)</sup>. وبما أنّ فصل خريف 1968م لم يكن قد بدأ بعد، فقد استُخدم مبنى كلية الآداب مقرّاً رئيساً للإغاثة. تطوّر الطلاب في المشروع، وكان لوجود شريعتي دور فاعل في تدفق المساعدات نقداً وعتيماً من التجار<sup>(4)</sup>. كان شريعتي في خطباته العامة يُعيد سرد ما شاهده في مواقع الزلزال فيحرك همم الناس ويدفعهم إلى مزيد من بذل الأموال من أجل الإغاثة<sup>(5)</sup>.

وفيما عدا المؤسسات الحكومية المعنية ومجموعة من رجال الدين في مشهد كانوا يعملون في منطقة «فردوس»، كانت هذه هي مؤسسة الإغاثة الوحيدة في مناطق الكارثة. نُصبت مخيمات الإغاثة

(1) نفسه، ص 16.

(2) نفسه، ص 17 - 18.

(3) مقابلة مع سيروس سهامي في مشهد، 1995م.

(4) مقابلة مع دانشور، في باريس، 1993م.

(5) الشيخ عبدالكريم شريعتي، في: اشكوري، ميعاد با علي، ص 201.



في عدد من القرى الرئيسة ومنها فرق طلابية عملت على توزيع المواد اللازمة إلى القرى المجاورة الأصغر حجمًا. وكان الطعام والبطانيات والملابس والأحذية ومواد البناء تُقدّم إما من البازار (تُجمع من أفراد) وإما يشتريها مركز الإغاثة من أموال التبرعات. فُتح حسابٌ باسم علي شريعتي وأودعت فيه أموال لمصلحة ضحايا الزلزال. ورغم أنه حاول تجنّب الشؤون المالية حتى في منزله، إلا أنه كرّس نفسه ووقته بالكامل لإدارة عملية الإغاثة. وقد سرت إشاعات بأنّ مركز الإغاثة كان يُنفق أموالًا أكثر مما لديه في شراء المواد الأكثر احتياجًا، لكنّ شريعتي كان واثقًا بأنّ صدقيته وشعبيته ستجذبان التمويل اللازم.

يذكر (حق شناس) الذي أرسلته مجموعة من رجال البازار من أصحاب الأيدي الخيرة لتحديد أكثر القرى تضررًا أنه عند وصوله سمع عن مخيمي إغاثة. أما الأول فكان مخيم علي شريعتي وأما الآخر فكان يموله ويدعمه رجل الدين النافذ آية الله الميلاني<sup>(1)</sup>، ونُصح حق شناس ورفاقه بالعمل عبر مركز شريعتي. ورغم أنّ التعب قد هدّد شريعتي إلا أنه كان يعمل على مدى الساعة ويحرك همم رفاقه عبر تلاوة أعمال شاعره المعاصر المفضل مهدي أخوان ثالث<sup>(2)\*</sup>. هذا المقرّ الذي أصبح يُعرف بمقرّ شريعتي - سهامي أصبح قوة ديناميكية ومفيدة أدت دورًا حاسمًا في تقديم الإغاثة إلى المناطق المنكوبة، وقد بلغ نجاحه أن امتدحته إذاعة «بيك ايران» ذات الرعاية السوفيتية، إذ أشادت بفعالية أساتذة وطلاب جامعة مشهد وإنجازاتهم

(1) مقابلة مع حق شناس، في باريس، 1992م.

(\* راجع التعريف بهذا الشاعر في هوامش الفصل السادس. (الترجم).

(2) مقابلة مع حق شناس، في باريس، 1994م.

بعد أن دانت الفساد وعدم أهلية الحكومة الإيرانية وما يقوم مقام «الهلل الأحمري» الإيراني في تقديم الإغاثة إلى المناطق المتضررة<sup>(1)</sup>.

في كانون الأول/ديسمبر 1968م أدى تشييد سدّ في نهر هيرمند إلى هجرة أعداد ضخمة من منطقة «زابل» إلى حدود مشهد، فتجمّد حتى الموت عددٌ من فقراء زابل الذين لا يملكون ما يكفي من ملابس وغذاء في مواجهة الشتاء القاسي. كانت درجات الحرارة في 1968/م قد هبطت إلى أقل من المستوى المعتاد، حتى 30 درجة تحت الصفر. لذلك أنشئ في جامعة مشهد مقر إغاثة بإشراف شريعتي لمساعدة أهالي زابل<sup>(2)</sup>. ومرةً أخرى شارك الطلاب في جمع المساعدات من غذاء وملابس وبطانيات وتوزيعها على المحتاجين.

### شريعتي وجلال آل أحمد\*

في أواخر خريف 1966م رافق غلامرضا إمامي علي شريعتي إلى منزل جلال آل أحمد في «تجريش»<sup>(3)</sup>، وكان هذا أول لقاء بين شريعتي

(1) مقابلة مع رضا دانشور في باريس، 1993م.

(2) مقابلة مع أ. كاميابي مسك في باريس، 1994م.

(\* جلال آل أحمد (1923 - 1969م): واحد من أهم الكتاب والمفكرين الإيرانيين في القرن العشرين. نشأ في أسرة دينية لكنه قطع مع التفكير الديني، وانضمّ لاحقاً إلى «حزب توده». دعم محمد مصدّق في حركة تأميم النفط، وسُجن بعد الانقلاب على مصدّق. له قصص قصيرة وروايات ومقالات ودراسات وكتب في أدب الرحلات، كما ترجم بعض الأعمال الأدبية الغربية لجان پول سارتر ودوستويفسكي وألبير كامو وأندريه جيد وغيرهم. ولعلّ أشهر إسهاماته كتابه غوبزديكي الذي ينتقد فيه التقليد الأعمى للغرب والإصابة بما يمكن تسميته «لوثة الغرب». (المترجم).

(3) كيهان، 25 أديبهشت 1359. في هذا المقال يذهب إمامي إلى أنّ التاريخ كان 1347 الموافق 1968م، وهو خطأ لأنّ الرسالة التي تلقاها من جلال آل أحمد بعد هذا اللقاء مؤرخة في 20 دي 1345 الموافق 10 يناير 1967م. **اطلاعات**، 18 شهريور 1359.

وجلال آل أحمد<sup>(1)</sup>. ناقش الرجلان فرانز فانون، وأهدى جلال آل أحمد إلى شريعتي نسخة من كتاب ألبير ميمي<sup>(\*)</sup> **صورة المستعمر** و**صورة المستعمر**، وطلب منه أن يترجمه لأنه يعتبره إسهامًا أدبيًا مهمًا. وحين لم ينجح شريعتي في إتمام الترجمة (ربما لصعوبة الكتاب) طلب جلال آل أحمد من (هُما ناطق)<sup>(\*\*)</sup> ترجمته ففعلت ذلك<sup>(2)</sup>.

بعد بضعة أشهر من هذا اللقاء الأول عاد غلامرضا إمامي إلى خرّمشهر [المحمّرة بالعربية] فتلقّى رسالة بتاريخ 10 كانون الثاني/يناير 1967م من جلال آل أحمد يقول فيها: «ولكن لا أخبار عن حضرة الدكتور شريعتي»<sup>(3)</sup>. وتشير الرسالة إلى أنّ جلال آل أحمد كان ينتظر زيارة من شريعتي بُعيد اللقاء الأول، ومن المحتمل أنّ شريعتي زار جلال آل أحمد لاحقًا في تلك السنة، بما أنّ زوجته سيمين دانشور<sup>(\*\*\*)</sup> تذكر زيارات كثيرة من شريعتي إلى منزلها في طهران،

(1) بيد أنّ أمين بناني يقول بأنه التقى شريعتي في منزل جلال آل أحمد في عام 1965م. Hansem, B. 'The Westoxication of Iran: Deception and Reactions of Behrangi, Al - e Ahmad and Ali Shari'ati' in International Journal of Middle East Studies, 15 (1983) n. 38.

(\*) **ألبير ميمي** (1920 - ) : كاتب وباحث فرنسي من أصل يهودي تونسي له كتب عديدة عن علاقة المستعمر بالمستعمر. من أهمّ كتبه **صورة المستعمر** و**صورة المستعمر** و**صورة الإنسان المهيم عليه**. (المترجم، عن الموسوعة البريطانية).

(\*\*) ورد التعريف بها في هوامش الفصل التاسع. (المترجم).

(2) مقابلة مع هُما ناطق في باريس، 1992م.

(3) «جدد نامه از جلال ال احمد»، تلخ، العدد 1، بهمن 1366.

(\*\*\*) **سيمين دانشور** (1921 - 2012م): كاتبة إيرانية بارزة، بدأت الكتابة منذ أن كانت في الصف الثامن. تخصصت في الأدب الفارسي في جامعة طهران، ثم عملت في إذاعة طهران وبعدها في صحيفة اسمها «إيران». نشرت أول مجموعة قصصية لها عام 1948م، وتعرّفت إلى جلال آل أحمد بعد حصولها =

كما تتذكر أيضًا أنها زارت مع زوجها مشهد ذات صيف وقابلا شريعتي عدة مرات<sup>(1)</sup>.

بعد الزلزال الثاني الذي أصاب خراسان، وخلال الأيام العشرة الأخيرة من كانون الثاني/يناير 1969م، سافر جلال آل أحمد إلى مشهد ليتفقد الكارثة التي سببها الزلزالان، ويبحث مستوى الإغاثة المقدّمة إلى الأماكن المتضررة ويلاحظ سير العمل لإعادة البناء في المناطق التي دمرها الزلزال الأول<sup>(2)</sup>. خلال تلك الزيارة التقى شريعتي عدة مرات، وكل لقاء من هذه اللقاءات ربما ترك أثرًا في تطور أفكار شريعتي وخطابه المستقبلي. ذات عصر في يوم الأربعاء بمنزل محمد تقي شريعتي حاج جلال آل أحمد - الذي كان يعمل آنذاك على كتابه **در خدمت وخیانت روشنفکران** (حول خدمة المثقفين وخیانتهم) - في أنّ كل تحالف تاريخي بين المثقفين التقليديين (الذين يمثلهم رجال الدين) والمثقفين الحداثيين كان ناجحًا في احتواء أو إحداث خسائر للنظام الملكي في بعض الأحيان. ورأى جلال آل أحمد أنّه من دون مشاركة المثقفين التقليديين أو رجال الدين سيفشل النضال ضد الملكية. وفي حركة رمزية مدّ جلال آل أحمد يده (كممثل

= على الدكتوراه في الأدب الفارسي من جامعة طهران وتزوجا عام 1950م. بعد ذلك بعامين حصلت سيمين على بعثة فولبرايت فانتقلت إلى جامعة ستانفورد بالولايات المتحدة مدة عامين. وبعد عودتها عملت أستاذة مشاركة في تاريخ الفن بجامعة طهران مدة عشرين عامًا. نشرت مجموعتها القصصية الثانية **مدينة كالجنّة** عام 1961م وترجمت أعمالًا مهمّة لكتاب عالميين. أما روايتها التي أكسبتها شهرة واسعة فهي **سوشون** التي صدرت عام 1969م. تقاعدت سيمين عام 1979م من وظيفتها الجامعية وأصدرت عدة كتب منها **لمن أقول مرحبًا؟ وفقدان جلال** (عن زوجها الراحل). (المترجم، عن موقع Iran Chamber Society).

- (1) سيمين دانشور، في: **اولين سالگرد شهادت دکتر سامی**، ص 88 - 90.
- (2) مقابلة مع ميرزا زاده في باريس، 1992م. دهباشی، **نامه های جلال آل احمد**، ص 248.

للمثقفين الحداثيين) إلى السيّد علي خامنئي الذي كان رجل الدين الوحيد في الغرفة. وفي لقاء آخر أعاد جلال آل أحمد تفسير مفهوم غيبة الإمام الثاني عشر وقال بأنّ أيّ مسلم يحمل السلاح ويثور ضد الظلم والقمع فيمكن اعتباره الإمام المهديّ.

هل كان تأثيرُ هذا التفسير الذي قدّمه آل أحمد للإمام الغائب هو الذي أدى إلى أن يضع شريعتي اثنتين من أهم نظرياته؟ أما الأولى فكانت نظرية الإمامة كمفهوم للقيادة الثورية، وأما الثانية فكانت نظرية انتظار الإمام كموقف ثوريّ يقاوم الوضع القائم وفي الوقت نفسه يجهّز للقضاء على جميع الأنظمة الظالمة. حاج شريعتي لاحقاً في أنّ الإيمان بالإمام الثاني عشر هو إيمان بأنّ «ثورة الألم والانتصار الأخير هو الاستمرار والنتيجة لحركة تاريخية عظيمة للعدالة ضدّ الاضطهاد في العالم»<sup>(1)</sup>.

حين وصل جلال آل أحمد إلى مشهد كان مصاباً بخيبة أمل وكآبة، جراء ضغوط الأجهزة الأمنية. ورغم أنّ شريعتي نفسه كان يمرّ بطور صوفيّ وتأمليّ آنذاك، وهي حالة لم تكن خافية عن ملاحظة جلال آل أحمد، إلا أنّه يبدو أنّ شريعتي ألهم جلال وأنعش روحه<sup>(2)</sup>. في لقاءهما يبدو وكأنّ جلال آل أحمد اكتشف توأمه المفقود منذ زمن<sup>(3)</sup>. وتشير سيمين دانشور إلى الانطباع المهمّ الذي تركه شريعتي في جلال آل أحمد وترى أنه «ربما كان تأثير شريعتي» هو الذي أعاد جلال إلى الدين<sup>(4)</sup>. وبالأخذ في الاعتبار أنّ كتاب جلال

(1) شريعتي، مجموعه آثار 19، ص 299، 303.

(2) شمس آل أحمد، از چشم براد، ص 536.

(3) صالحى، في: اطلاعات، 19 شهريور 1359.

(4) دانشور، يادنامه، ص 93.

آل أحمد خسي در ميقات (قشة في مكة) الذي يُعدّ دليلاً على عودته إلى الإسلام كُتب قبل لقائه شريعتي، فمن الصعب أن نتفق مع سيمين دانشور. مع ذلك فلا يُنكر أنّ جلال آل أحمد أُعجب بخطاب شريعتي الحدائي وكان سعيداً باتفاقهما العام حول المشكلة التي سماها شريعتي التشبّه بالغرب وسماها جلال لوثة الغرب. وعند عودته إلى طهران أضاف جلال هامشاً طويلاً إلى كتابه در خدمت وخیانت روشنفکران، محيلاً قرّاءه إلى كتاب شريعتي الصادر حديثاً اسلام شناسي الذي اقتبس منه. كما ذكر أنه تشرف بلقاء شريعتي ومناقشته طويلاً في مشهد، وأنه كان سعيداً باتفاقهما حول موضوع خطأ تصوّرات المثقفين الإيرانيين حول الدين<sup>(1)</sup>. وفي رسالة إلى ميرزازه أرسل جلال تحياته إلى جميع الذين زارهم في مشهد وقال: «وآخر تحياتي إلى شريعتي الذي كان مكثباً للغاية. إنه واحد من أولئك الذين يحتاجون دائماً إلى من يراعاهم، وعليكم التكفل بذلك»<sup>(2)</sup>. وفي يومياته التي كان يسجلها كتب في شهر شباط/فبراير 1969م يقول: «في هذه الرحلة تعرّفت إلى ثلاثة أشخاص من نخبة مشهد وهم: أزارم [ميرزازه] ويوسفي [غلامحسين] وشريعتي»<sup>(3)</sup>.

في العاشر من أيلول/سبتمبر 1969م (أي بعد حوالي ثمانية أشهر من زيارته إلى خراسان) تُوفي جلال آل أحمد. وحين بلغ شريعتي النبأ كتب يقول: «نسيْتُ تماماً كل الذكريات والروابط والصدّاقة والحميمية والانسجام الذي كان بيني وبين جلال العزيز.

(1) جلال ال احمد، در خدمت وخیانت روشنفکران (د.ت)، ص 52.

(2) «چند نامه از جلال ال احمد»، تلخ، العدد 1، بهمن 1366.

(3) من يوميات جلال آل أحمد عام 1969م (بهمن 1347)، مذكور في: شمس ال احمد، از چشم برادر، ص 69.

انطفأ وجهه في ذاكرتي، ولاح محلّه وجه آخر. كان وجهي. وكأنني سمعتُ خبر موتي أنا<sup>(1)</sup>. قرّب بين شريعتي وجلال آل أحمد نقدُ هذا الأخير الحادّ للوثة الغرب أو الامتثال الأعمى لجميع ما يأتي من الغرب، إضافة إلى عودته إلى الإسلام. وقد شهدت سيمين دانشور على مناظراتهما الطويلة ومناقشاتهما التي كان يُراكم فيها شريعتي سجائر نصف مدخّنة وعلبة من أعواد الثقاب المستخدمة أمامه<sup>(2)</sup>. وتذكر أنهما تحدّثا عن كيفية إحداث التغيير الاجتماعي - السياسي، والأساليب اللازمة لرفع وعي الناس، والقَدْر والاختيار، وسبب بحث الإنسان عن الله، والجهاد والشهادة.

عبّر شريعتي عن تقديره الفكري لجلال آل أحمد حين أدرجه في عداد «رؤاد العودة إلى الذات في العالم الثالث» مع رموز سامقة مثل فرانز فانون وليوبولد سنجور وإيمي سيزير ويوليوس نيريري وياسين. كتب شريعتي يقول: «كان جلال آل أحمد مثقفاً لم يكتشف نفسه. في سنواته القليلة الأخيرة فقط حاول العودة إلى ذاته، وحين فعل ذلك اتهمه مناصروه بالرجعية»<sup>(3)</sup>. امتدح شريعتي رواية جلال آل أحمد عن الحجّ في كتابه خسي در ميقات وأسف على أنه لم يعد باستطاعته أن يرافقه إلى الحجّ كما اتفقا، فأصبح عليه الآن أن يذهب بمفرده<sup>(4)</sup>.

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 382.

(2) سيمين دانشور، في: أولين سالگرد شهادت دكتور سامي، ص 89.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 31، ص 414.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 6، ص 86 - 87.

## الفصل الرابع عشر

### خطابُ شريعتي وجمهوره في جامعة مشهد

في النصف الثاني من الستينيات كان الطلاب المتسيّسون في الجامعات الإيرانية متأثرين على درجات متفاوتة بالتيارات اللينينية والماوية والكاستروية [نسبة إلى فلاديمير لينين وماو تسي تونغ وفيدل كاسترو]. وبعد الهدوء الذي حلّ على «الجبهة الوطنية الثانية» فقد التيار المصدّق [نسبة إلى محمد مصدّق] جاذبيته بوصفه مُعتقاً تحريريّاً، كما تشوّهت سمعة «حزب توده» الشيوعي بين الشباب. بل حتى المثقفون من أصحاب السمعة والمكانة على المستوى الوطني من المناضلين ومناهضي الإمبريالية مثل جلال آل أحمد تعرّضوا لهجمة من اليسار الثوري. ففي مطوية بعنوان «خشمگن از امپرالسّم ترسان از انقلاب» (غاضبون من الإمبريالية، خائفون من الثورة) نُشرت بعد وفاة آل أحمد، صنّف أمير پرويز پويان آل أحمد بأنه مثقف برجوازي تافه خائف من الثورة الاشتراكية<sup>(1)</sup>. هكذا انجذب الطلاب والمثقفون المتسيّسون تدريجاً إلى شكل من أشكال الشيوعية الثورية. ويمكن القول إنه خلال هذه السنوات لم يكد يوجه خطاب أو توجّه سياسي إسلامي له حضور مهمّ في الجامعات.

والغالبية العظمى من جمهور شريعتي من الطلاب الإيرانيين كانوا يندرجون تحت ثلاثة أصناف: صنف اعتبر الدين شأنًا خاصًا

(1) پويان، خشمگين از امپرياليسم ترسان از انقلاب، ص 11 - 12.



وتقليدياً، وصنف لم يكن له اهتمام ديني، وصنف أصبح يعارض الدين. ورغم وجود شعور عام مناهض للشاه في المزاج العام بين الطلاب الجامعين المتسيّسين آنذاك إلا أنهم لم يشكّلوا سوى نسبة صغيرة من مجموع الطلاب. كان عدد كبير من الطلاب مشغولين بملاحقة نمط الحياة الغربي والاستمتاع بالحرّيات الفردية التي وقّرها نظام الشاه. وبالنسبة إلى هؤلاء الذين لم يتوافق أسلوب حياتهم مع الالتزام الديني التقليدي فقد اعتبروا المسائل الدينية رجعية وبالية. أما الطلاب «الدريسون» الذين كانوا يعتبرون التعليم الجامعي جسراً إلى مهنة ناجحة وجواز عبور إلى وضع اجتماعي - اقتصادي أفضل فلم يكن الدين بالنسبة إليهم إلا شأنًا خاصًا في أفضل الأحوال. وحتى لو كانوا مهتمين بالشؤون السياسية فإنهم لم يكونوا راغبين في الانخراط في السياسة أو اعتباروها مجازفة خطيرة. أما القلّة من الطلاب اليساريين الناشطين سياسياً فاعتبروا الدين مفهوماً غيبياً مثاليًا أبطلته الفلسفة، واعتبروه خطرًا على المجال السياسي بما هو يشني الجموع عن الفعل الثوري. بالنسبة إليهم لم يقدّم الدين أداة للتحويل الاجتماعي، بل على العكس من ذلك كان عقبة أمام التغيير.

بحلول عام 1970م، انقسم الناشطون السياسيون في جامعة مشهد حول موضوع النضال المسلح. وفي ذلك الوقت كان شريعتي مايزال مؤمناً بأن الظروف الثورية الذاتية لم تتوافر بعد في إيران، وكان مقتنعاً بدورها الحاسم في نجاح الحركة الثورية، لذا فقد رأى أنّ تثقيف الجموع بالأيديولوجيا الإسلامية متطلبٌ سابق أساسي لإنتاج ثورة تحريرية. بيد أنّ الماركسيين - اللينينيّين الثوريين كانوا مؤمنين جدًّا بالنضال المسلح ويرون أنّ الثورة لا تحدث إلا بالفعل الثوري، وإن غابت الظروف الثورية. إذ وفقاً لرأيهم، يمكن للمرء أن يتعلم الثورة ويستعدّ لها عبر إحداثها وليس بالكلام عنها. لذلك اتهم

الماركسيون الثوريون علي شريعتي ومن يؤمنون بالكلام عن الثورة قبل القيام بها بأنهم «مثقفون برجوازيون تافهون» أو مثقفون فاسدون عَفَنون (روشنفكران گنده دماغ)<sup>(1)</sup>.

في هذ المناخ إذا أطلق شريعتي أفكاره المرتكزة على الإسلام بوصفها قوة اجتماعية ذات توجهٍ ثوريّ تغييريّ. وفي حين أنّ أعدادًا كبيرة من غير الناشطين أو الملتزمين سياسيًا كانت تستميلهم فصاحةُ شريعتي الشعرية، وجد الماركسيون في شريعتي شخصية غامضة لم يعرفوا كيف يقيّمون حُججها ودوافعها الحقيقية. كان محبوبًا جدًا بحيث لا يمكن إهماله، وذكيًا جدًا بحيث لا يمكن الإيقاع به. لقد استخدم شريعتي أدواتهم الفكرية، ووظف بعض تصنيفاتهم وتعابيرهم ومفاهيمهم التي كانت تناسب أهدافه، لكنّه شرح هذه المفاهيم عبر قراءة جديدة وتفسير جديد للإسلام والقرآن. عرّف شريعتي في محاضراته المجتمع الإسلامي المثالي الذي يهدف إليه بوصفه مجتمعًا متحررًا من «الطغيان السياسي» و«الرأسمالية والاستغلال» و«المؤسسة الدينية الفاسدة التي تقدّم دينًا رجعيًا» و«رجال الدولة وأشراف الطبقة الحاكمة»<sup>(2)</sup>.

تناول خطاب شريعتي بل هاجم الظواهر والأنظمة والمؤسسات التاريخية التي أفرد لها اليسارُ حيزًا من النقاش والنقد. بيد أنّ تفسيراته وتبريراته وتوضيحاته للتطورات التاريخية والاجتماعية كانت تتكى على مصطلحات ومصادر إسلامية. لذا انزعج اليسارُ من ظهور هذا الصوت المنافس الذي اجتذب الشباب ودعاهم إلى الدين، وكان اليساريون يعتبرون كلّ ما هو إسلامي خرافيًا ورجعيًا ومقاومًا للتغيير. تداول

(1) نفسه، ص3.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 30، ص490.

الطلاب محاضرات شريعتي التي جرى تفرغها في نصوص خلال العام الأكاديمي 1966 - 1967م حول «تاريخ إيران منذ الإسلام حتى الغزنويين»<sup>(1)</sup> (نشرت لاحقاً في كتاب بعنوان اسلام شناسي)، فأصبحت أفكاره متوافرة للدوائر الفكرية في مشهد.

في تلك الفترة وصلت نُسخٌ من هذه المحاضرات إلى طهران. ويذكر شمس آل أحمد [شقيق جلال آل أحمد] الذي كان يدرّس «تاريخ الأديان» في جامعة العلوم والصناعة أنه سمع باسم علي شريعتي لأول مرة عبر نسخة مصورة من اسلام شناسي أعطاه إياها أحد طلابه. يقول شمس آل أحمد في نبذة صريحة وصادقة جداً على نحو غير معهود بين المثقفين البارزين أنّه بعد قراءة اسلام شناسي أصبح غيوراً جداً من شريعتي وعزّى نفسه أنّ شريعتي ربما كان مجرد «وسيلة للتنفيس عن المشاعر». ويقول إنّ جرأة شريعتي وشجاعته أشعرته بالخزي. وبعد عدة سنوات حين قابل شريعتي حكى له عن مشاعره وطلب منه أن يغفر له ذلك<sup>(2)</sup>.

لم يكن ردّ الفعل على ما أصبح «ظاهرة شريعتي» حسناً أو متوقّعا في كل الأحوال. فمثلاً، في نيسان/إبريل 1969م تعرّض شريعتي لسلسلة من الهجمات الضمنية في صحيفة مشهد الأسبوعية هيرمند. كتب (حسن محدّث) سلسلة من المقالات الرمزية الساخرة المليئة بالتوريات الماكرة بعنوان «مقامه هانتيه» سخر فيها من شريعتي، وكان واضحاً بالنسبة إلى مثقفي مشهد أنّ المقالات كانت عن شريعتي. في البداية استهزأ حسن محدّث بالمدرّس الذي يدخّن السجائر وتخرج دوائر الدخان من فمه كالصواريخ، ثم أصبح يدافع

(1) نفسه، ص20.

(2) شمس آل أحمد، از چشم برادر، ص536.

عن الإسلام في كلية الآداب. يقول محدّث إنّه كعُمر الخيام كان يشرب الخمر سرّاً ويلحق بقايا الكحول والكونياك من ربطة عنقه<sup>(1)</sup>. وفي المقال الثاني قدّم حسن محدّث دلائل أوضح عن الشخص المستهدف من سخريته، وراح يهزأ قائلاً بأنّ ذلك المدرّس «لا يملك إرادة عليّ لتحديّ الفساد بمفرده، وليس أبا ذرّ الذي أخزى الأقوياء والأغنياء»<sup>(2)</sup>. واستمر في بقية المقالات الخمسة يتّهم شريعتي بالمثالية والديماغوجية والمزاعم الكاذبة والغطرسة والأنانية، وهاجم روحانيّته ومثاليّته الدينية، ثم انتهى بالقول إنّ من يبحث في السماوات عن إملاق الفقراء إنّما هو شخص ضلّ طريقه<sup>(3)</sup>.

### اسلام شناسی

في جامعة مشهد كان شريعتي منغمساً في إعداد محاضراته والكتابة في موضوعات مختلفة، فالى جانب كتاباته الصوفية راوحت كتاباته في هذه الفترة ما بين المطويات إلى الدراسات الأكاديمية المتعمقة. بُعيد الحرب العربية - الإسرائيلية عام 1967م كتب شريعتي نقداً هجوماً لاذعاً لمقال داريوش آشوري «العداء للصهيونية والعداء للإمبريالية في الشرق» والذي انتقد فيه آشوري المثقفين الإيرانيين على انعدام تفكيرهم المستقل. بيد أنّ شريعتي لم ينشر مقاله في ذلك الوقت. في تشرين الثاني/نوفمبر 1967م كتب شريعتي مقدمة لكتاب الباحث المصري محمد مندور كان قد ترجمه وعلّق عليه كأطروحة في مرحلة البكالوريوس<sup>(\*)</sup>. نُشرت الترجمة بعنوان *در نقد ادب في ربيع 1968م*

(1) هيرمند، العدد 47، 21 فروردين 1348.

(2) هيرمند، العدد 49، 4 ارديهشت 1348.

(3) هيرمند، العدد 57، 5 تير 1348.

(\*) الكتاب المقصود هو *في الأدب والنقد*، (المترجم).

وكتب رضا داوري قراءة للكتاب في مجلة نقد كتاب، بيد أن العمل الذي أحدث جدلاً واسعاً وكان بمثابة الظهور الفكري الأول لعلي شريعتي هو كتاب اسلام شناسي.

في الأول من كانون الثاني/يناير 1969م جرى تسجيل كتاب شريعتي اسلام شناسي (دراسات إسلامية) وحصل على التصريح القانوني لتداوله. وقد أوضح شريعتي في كلمة للقراء أنّ الكتاب مكوّن أساساً من محاضراته التي ألقاها في كلية الآداب في العام الأكاديمي 1966 - 1967م. كان اثنان من طلابه (شجاعي ومصدّق رشتي) قد سجّلا المحاضرات وفرّغها في غياب نصوص مقررة أو مقالات يمكن لطلاب شريعتي الاستعانة بها استعداداً للامتحانات<sup>(1)</sup>. وبما أنّ الكتاب يتألف من 640 صفحة وأكثر من 400 حاشية، فبالأكيد لم تُنشر المحاضرات المفرّغة كما هي، بل لا بدّ أنّ شريعتي أضاف إلى النص حواشي طويلة.

اسلام شناسي واحدٌ من كتب قليلة جداً إن لم يكن الكتاب الوحيد من كتب شريعتي الذي حظي بتوثيق أكاديمي جيّد يعكس اهتمامه كأستاذ جامعي بالبحث الأكاديمي<sup>(2)</sup>. فبُعِيد هذا الكتاب انشغل شريعتي بتلبية الدعوات في جامعات إيرانية لإلقاء المحاضرات (بموافقة الأجهزة الأمنية)، ما أجبره على التخلي عن البحث الأكاديمي من أجل نشر أفكاره. حين كان في مشهد كان بمقدوره أن يستخدم أبحاثه التي قام بها لمحاضراته في الخطب والمحاضرات العامة التي يلقيها، وبحلول كانون الأول/ديسمبر 1972م كان يسخر

(1) شريعتي، مجموعه آثار 30، ص4. مقابلة علي أصغر مصدّق رشتي مع سارة شريعتي.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 31، ص65.

من الذين يدعونه إلى تأسيس محاضراته وكتاباته على البحث والمنهج العلمي. دافع شريعتي عن نفسه وقارن بين موقفه وموقف بطله أبي ذر الغفاري، فقال إنَّ جواب أبي ذر الوحيد للحُكم المخادع الذي قال به كعب الأخبار حول درجة الثروة في الإسلام كان أن ضربه بقوة على رأسه بعظم ساق بعير حتى بدأ ينزف. فمثلما لم يدخل أبو ذر في جدل متحضر مع كعب الأخبار، هو أيضًا لم يكن ليطبّق «المنهج العلمي» في ظلّ «جوع الناس وسرقات الرأسماليين»<sup>(1)</sup>. كتب يقول: «كيف للمرء أن يكون باحثًا علميًا في وسط فتنة كهذه؟»<sup>(2)</sup>. وبالنظر إلى كتاباته في عام 1976م أي بعد سبع سنوات من كتاب *اسلام شناسي*، يمكن للمرء أن يجد المراجع والاقتباسات نفسها التي استخدمها في هذا الكتاب.

أما الجزء الأول من كتاب *اسلام شناسي* فهو بعنوان «ما الإسلام؟» ويحتوي على بذرة لعديد من الأفكار التي سيركّز عليها شريعتي ويفصّل فيها مطوّلًا في وقت لاحق من حياته. وبعض من هذه المفاهيم كان قد وضعها في أعماله المنشورة وغير المنشورة. انتقد شريعتي المثقفين المتغربين أو المتشبهين بالغرب، واتهمهم بالاعتماد الكامل على الإنتاج الثقافي الغربي ومعايير الغربيين، ثم دعا جميع «المثقفين الحقيقيين» إلى الأصالة الفكرية وعدم تقليد الغرب<sup>(3)</sup>. أكّد شريعتي تديّن المجتمع الإيراني ولم يرغب في التقليل من شأن المشاعر القومية بين جمهوره فذهب إلى أنّ المرء إنما يتعرف إلى «الروح الحقيقية لتاريخ إيران» عبر فهم الإسلام<sup>(4)</sup>. بعد ذلك انتقل

(1) شريعتي، *مجموعه آثار* 7، ص 12.

(2) نفسه، ص 11.

(3) شريعتي، *مجموعه آثار* 30، ص 5.

(4) نفسه، ص 13.

إلى رجال الدين فقرّعهم، زاعماً أنّ اسلام شناسي هو «الخطوة الأولى بالفارسية نحو فهم علمي وتحليلي للإسلام»<sup>(1)</sup>. في هذه الخطوة عدّد شريعتي أربع عشرة خصيصة جوهرية لـ«الإسلام الأصلي»، وفكّ ارتباطه بالإسلام الموجود<sup>(2)</sup>. أما الاستشهادات التي يدلل بها على حجّته فهي من القرآن والسنة النبوية وأخبار الأئمة وروايات الخلفاء الأربعة.

حقّق كتاب اسلام شناسي ثلاثة أغراض معاً؛ فكان في المقام الأول تقديمًا لإسلام ديمقراطي مساواتي عصريّ بوصفه الشكل المثالي والأصلي للإسلام. كما حدّد المعوقات التي تقف أمام إدراك الإسلام المثالي. وأما الغرض الثالث فهو تبيان السبب الذي يجعل من الواجب على المؤمنين الحقيقيين أن ينبروا لهذه المعوقات ويتغلبوا عليها، منطلقين من الجانب الأساسي من دينهم وهو التوحيد.

أما الهدف الأول الذي أراد شريعتي تحقيقه من هذا الكتاب فهو إبطال التهم التي تُطلق على الإسلام بأنه مُحافظ ومناهض للحدّثة، وذلك بتبيان أنّ الإسلام ليس فقط متوافقاً مع بعض المفاهيم والشؤون العصرية، بل إنّ هذه المفاهيم كانت لفترة طويلة جزءاً لا يتجزأ من الإسلام. محاولة شريعتي هذه للتوفيق بين الإسلام والشباب الإيراني الذي يمرّ بحالة اغتراب عن الإسلام أدّت في مرحلة لاحقة إلى إقصاء المؤسسة الدينية. وبالارتكاز على السنة النبوية سعى شريعتي إلى التدليل على أنّ المنطق والدين هما الشيء نفسه في الإسلام، وذهب إلى أنّ القرآن يحتوي على مفاهيم عديدة للتطور [الداروني]، لذلك

(1) نفسه، ص5.

(2) نفسه، ص20.

يمكن الدفاع عن مفهوم دارون من وجهة نظر إسلامية، على عكس نظرة رجال الدين إلى الأمر<sup>(1)</sup>.

وعلى الصعيد السياسي رأى شريعتي أنّ الإسلام مبنيّ على الديمقراطية والتصويت بالأغلبية وحُكم الأغلبية، وقال إنّ مفهوم الشورى كما ورد في القرآن هو المكافئ للحكم الديمقراطي، فشكّل بذلك واحدة من القواعد الاجتماعية - السياسية للمجتمع الإسلامي. والوسيط الإجرائي للحصول على مثل هذه الديمقراطية هو الإجماع، الذي فسّره شريعتي على أنه تصويت الأغلبية<sup>(2)</sup>. كما سعى إلى التذليل على أنّ الإسلام سمح بحرية الأقلية في ممارسة حقوقها، وذلك بالإشارة إلى الذين لم يختاروا الإمام عليّ بن أبي طالب خليفة رابعاً للمسلمين، وأنّ الإمام عليّ لم يقيد حريّتهم حين بويع بالخلافة<sup>(3)</sup>.

وعن الحقوق الفردية حاج شريعتي أنّ حرية الفكر والتعبير كانت سائدة في الإسلام خلال سنواته الأولى، أما التعصّب فجاء تدرجاً ليصبح سمة من سمات المجتمعات الإسلامية في القرنين الخامس والسادس الهجريين، وجاء معه القمع وسفك الدماء<sup>(4)</sup>. انحاز شريعتي إلى التسامح ودان التعصّب الفكري الذي ربطه بالقمع وسفك الدماء. وفي مقولة لم يفسّرها حاول التذليل على أنّ الحريات الفردية مكفولة في الإسلام، فاقتبس من الإمام عليّ قوله: «لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حرّاً»<sup>(\*)</sup><sup>(5)</sup>. حريّ بالذكر أنّ شريعتي أعاد تعريف التعصّب

(1) نفسه، ص 58.

(2) نفسه، ص 31.

(3) نفسه، ص 32.

(4) نفسه، ص 61.

(\*) منقولة كما هي من كتاب نهج البلاغة، لا كما ترجمها المؤلف إلى الإنجليزية. (المترجم).

(5) نفسه، ص 27.



لاحقًا على أنه «المسؤولية» و«الالتزام» بأهداف سامقة، ورَّحِب بالتعصب بوصفه «واحدًا من أنبل صفات البشر»<sup>(1)</sup>. وبمجرد أن انغمس شريعتي في بناء أيديولوجيا إسلامية نظر إلى التعصب على أنه خصيصة ضرورية لمن يعتنق أيديولوجيا<sup>(2)</sup>.

وعلى نحو يتفق مع الروح المنفتحة الماثورة في كتاب اسلام شناسي حاول شريعتي التذليل على حقوق غير المؤمنين في المجتمع الإسلامي، فأصحاب المذهب الطبيعي من أمثال أبي العلاء المعري عاشوا بين المسلمين وجادلهم بحرية<sup>(3)</sup>. هكذا أكد شريعتي أن حرية الدين سمة إسلامية، مشيرًا إلى الآية الكريمة «لا إكراه في الدين»<sup>(4)</sup>. وفضلاً عن ذلك كتب حاشية مطوّلة عن الممارسات الحرة لغير المسلمين بل حتى العلماء والكتّاب والشعراء المناوئين للإسلام، محاولاً التذليل على التسامح الديني وشيوعه في المجتمعات الإسلامية<sup>(5)</sup>.

يرى شريعتي أن «المساواة الشاملة» كانت «مبدأً طبيعيًا وأساسياً» يحكم الجوانب الاجتماعية والخاصة كافة في الحياة الإسلامية<sup>(6)</sup>، وأن المفهوم القرآني الذي يفيد بنشأة البشر جميعًا من أصل واحد يشير إلى أن الجميع متساوون ولا يمكن لأحد أن يفرض إرادته على الآخر. بل إن الاقتصاد الإسلامي بوصفه وجهًا من المنظومة الإسلامية بُني كذلك على المساواة في الدخل والاستهلاك والانتفاع

(1) شريعتي، مجموعه آثار 31، ص 172.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 7، ص 98.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 30، ص 61.

(4) نفسه، ص 30.

(5) نفسه، ص 114.

(6) نفسه، ص 26 - 27.

بالثروة العامة<sup>(1)</sup>. أما المسألة الشائكة المتعلقة بالمساواة بين الرجل والمرأة فلم يزد شريعتي فيها على أن يقول بأنهما «من أصل ونوع واحد»<sup>(2)</sup>، غير أنه في موضع لاحق في الكتاب أقرّ بأنّ الإسلام لا يعترف بالمساواة بين الرجال والنساء، بل يريد أن يضع كلاً منهما في «مكانه الطبيعي»<sup>(3)</sup>.

يقول شريعتي إنّ الإنسان في فلسفة الإسلام حُرّ ومقيّد في الوقت نفسه، فهو قادر على الاختيار وخاضع للقدر<sup>(4)</sup>. والإطار القَدري هو القانون العام الذي يحكم عملية التطور الاجتماعي والتاريخي الذي (على نهج فلسفة هيغل) يميلُ إلى الكشف التدريجي للمطلق أو المثالي<sup>(5)</sup>. وفي وقت لاحق سمّى شريعتي ذلك «مضَيّ التاريخ نحو يقظة الله في الإنسان»<sup>(6)</sup>. وفقاً لشريعتي فإنّ عملية التحول الجدلي (الديالكتيكي) هي المفتاح إلى التطور الاجتماعي والتاريخي، واعترف أنّ الطريقة الجدلية المتمثلة في الطريحة والنقيضة والجمعية تشرح الإيقاع العام للتطوّر التاريخي<sup>(\*)</sup><sup>(7)</sup>. بهذا المعنى فقد وظّف شريعتي المخطط الماركسي للمراحل التاريخية، ولكنه خرج من الإطار الماركسي فأضاف طبقة سمّاها الطبقة الثورية وهي التي ستُحدث التحوّل الاجتماعي، وبذلك اعتبر الناس هم القوة الحقيقية وراء التطوّر التاريخي.

(1) نفسه، ص 26 - 29.

(2) نفسه، ص 28.

(3) نفسه، ص 513 - 514.

(4) نفسه، ص 43.

(5) نفسه، ص 41.

(6) شريعتي، مجموعه آثار 10، ص 79.

(\*) ورد شرحُ هذه المفاهيم في هوامش المقدمة. (المترجم).

(7) شريعتي، مجموعه آثار 30، ص 45.

أما الهدف الثاني من كتاب **اسلام شناسي** فكان تحديد وكشف الذين يعارضون حكم الله ويعظّلون حق الناس في الوصول إلى الكمال. وهنا حدّد شريعتي الأهداف التي يهاجمها، فانتقد جميع الذين احتكروا القوى الاقتصادية والسياسية والدينية، والتي يزعم شريعتي أنها ملكية مشتركة وهبها الله لجميع البشر. وقال إنّ الشّرك لا يقتصر على رفض الله شكلياً، بل ينطوي على حالات يقوم فيها الناس بأفعال هي من اختصاص الله، فيجعلون أنفسهم في مكانه. فوفقاً لشريعتي تُعد عبادة الشخص أو الشخصية أو أية علاقة بشرية يُصبح فيها الإنسان خاضعاً خضوعاً أعمى لشخص آخر ضرباً من عبادة الأصنام. يقول: «حين يفرض أحدهم إرادته على الناس ويحكم وفقاً لهواه فقد زعم أنه الله، ومن يقبل هذا الزعم فهو مشرك، إذ إنّ الحكم والإرادة والسلطة والهيمنة والملكية المطلقة هي من اختصاص الله وحده»<sup>(1)</sup>. ورغم أنّ شريعتي لم يهاجم الملكيّة هجوماً مباشراً إلا أنّ إشارات الخفية المحكمة والصريحة أحياناً إلى الحكم المطلق كانت واضحة ومباشرة. وكان شريعتي أكثر صراحة ومباشرة في ما يتعلق برجال الدين، فقال: «لو أخذنا نمدح فقيهاً دينياً ونكّن له احتراماً حقيقياً لدرجة أن نقبل كل ما يقوله ويحكم به ويأمر به وتتبع كل فكرة من أفكاره، نكون حينئذ مشركين، وسأسمّي هذا التابع «وثنيّاً متديناً»»<sup>(2)</sup>. وحاج شريعتي أنّ الإسلام لا يسمح بإقامة تنظيم مؤسسي ومركزي من رجال الدين يتوسطون من خلاله بين الإنسان والله، فالعلاقة بين الله وعباده علاقة مباشرة. لذلك رأى شريعتي أنّ الدين الممأسس

(1) نفسه، ص 95.

(2) نفسه، ص 93 - 94.

سيؤدي في نهاية المطاف إلى الرجعية والدوغمائية ويتسبب بـ«الاستبداد الديني والكهنوتي»<sup>(1)</sup>.

أما الهدف الثالث من الكتاب فهو تبيان ضرورة أن يقف المسلمون الحقيقيون ضد الشرك. عرّف شريعتي الناس على أنهم العوامل الباعثة على التغيير، فبدأ ينزع الخوف من تحدي السلطات الظالمة. ظاهريًا يبدو لنا أنّ شريعتي أطلق تعميمًا ساذجًا حين عرّف ثالث الشرّ (الجهل والخوف والطمع) على أنه مصدر الانحرافات والخطايا والجرائم والدناءة والخسة والرذيلة كافة، بل حتى التخلف<sup>(2)</sup>. ويرى شريعتي أنّ الإنسان الموحد يمتلك حصانة ضد هذا الثالث، فسلوكه لا يُحكم بالنعمية وإنما بالوعي بأنّ الله هو وحده من يُخشى دون شرط، وكلّ شيء عاجز أمامه. هكذا وهب شريعتي الموحد خصائص تصنع منه ثوريًا إسلاميًا مثاليًا، فالموحد «مستقل جريء خال من الأنانية والرغبات ويُمكن الاعتماد عليه» ولا يخضع لسلطة إلا لله<sup>(3)</sup>. وفي مرحلة لاحقة انسحب الموحد الواعظ في شريعتي ليفسح في المجال لظهور المجاهد الثوري.

ذلك التعميم الذي يبدو ساذجًا يغدو دعوة سياسية دافعة للاحتجاج والمقاومة ومحاربة جميع مصادر السلطة الشركية، كالدكتاتورية والنظام الرأسمالي ومؤسسة رجال الدين الرسمية. وقد آمن شريعتي أيضًا أنّ المسلمين هم الفاعلون الاجتماعيون الوحيدون الذين يمكنهم أن يحملوا مسؤولية هذه المناسبة التاريخية والثورية، إذ

(1) نفسه، ص 24 - 25.

(2) نفسه، ص 78.

(3) نفسه، ص 88.

إنهم بما هم موحدون، لا يمكنهم أن يتساهلوا مع الشرك. يقول شريعتي إن الرؤية الشركية للعالم مبنية على تناقضات، لذلك وضع لاحقاً رؤية مبنية على التوحيد. هكذا تصبح «الرؤية التوحيدية للعالم» (بالفارسية: جهان بينی توحیدی) أداة قوية للفعل، وبإلهام وقوة من الله وحده يبدأ المؤمن إزالة كل مصادر السلطة المزيفة. «الرؤية التوحيدية للعالم» التي يروجها شريعتي هي دعوة مفتوحة لـ«التمرد» على جميع الآلهة الزائفة<sup>(1)</sup>. ولأنّ شريعتي أصبح أكثر انغماساً في الأيديولوجيا، فقد بدأ تسامحه ينحسر.

قدّم شريعتي في كتاب اسلام شناسی نظرة أولية إلى العالم بدت متوافقة مع حاجات دولة من العالم الثالث في القرن العشرين تسعى إلى سبيل إنسانيّ مساواتي نحو التطور، لكنّها متناقضة وغير متسقة بما أنها تخلط المثالية الدينية المرتكزة على الإيمان بالله والوحي بالمادية المرتكزة على العقل والبحث العلمي. هذه الانتقائية (التي ورثها شريعتي من الاشتراكيين المؤمنين) وأسلوبه وعرضه للإسلام في ضوءٍ مُعاصرٍ فتن الشباب المسلمين غير المتحزبين الذين ظلّوا فترة طويلة ينتظرون أفكاراً جديدة يمكنهم الدفاع عنها بفخر. وهذه الخصائص التي اتّسم بها خطاب شريعتي مع تفسيراته ومراجعتة للتفسيرات القديمة على نحو بدا ضرورياً لتقديم إسلامٍ معاصر، أثارت حفيظة الرعاة الرسميين للمادية والمؤسسة الدينية في إيران. فبالنسبة للماركسيين كان شريعتي يُؤسِّم أفكارهم ويشوّهها، وبالنسبة للمؤسسة الدينية كان يُلبِّرل إسلامهم ويُدقِّرطه ويؤشركه، وفي الوقت نفسه يتعمّد أن يصرف نظره عن الانفصال بين الإسلام الشيعي والسنيّ.

(1) شريعتي، مجموعه آثار 16، ص 41.

ظهرت أوّل قراءة لكتاب اسلام شناسى في 8 أيار/ مايو 1969م في مجلة هيرمند<sup>(1)</sup> بعنوان «كلمة حول اسلام شناسى» لحسين رزمجو. امتدح الكاتب كتاب شريعتي وبيّن السبب الذي جعله محطّ اهتمام الباحثين وكيف قدّم له تصوّراً جديداً للإسلام، كما أثنى على أسلوب شريعتي وقال بأنه أثر فيه تأثيراً كبيراً. حريٌّ بالذكر أنّ حسين رزمجو كان زميل دراسة لشريعتي في جامعة مشهد. يقول رزمجو: «في رأيي، وهو رأي تشاركني في أطراف أخرى غير متحيّزة، لا توجد كتب كثيرة عن الدراسات الإسلامية والسنة النبوية وتاريخ الإسلام بهذه القوة وسعة الرؤية والتّمييز. هذه ملحمة من الروعة والإنسانية العظيمة»<sup>(2)</sup>. كثيرون شاركوا رزمجو في حكمه ورأوا في الكتاب بياناً تأسيسياً للمسلم المعاصر المتنوّر. لقد كان الصوت المنتظر في بيئة تافت إلى الحفاظ على هويتها الإسلامية وإبطال ما تُوصم به هذه الهوية من عدم توافقها مع العصر وانتهاء صلاحيتها.

بعد نشر الكتاب كتب شريعتي في آذار/ مارس 1969م مقدمة لكتاب حول حَجَر بن عديّ. ويذكرُ أحد طلاب شريعتي (أكبري مرزناك) أنه التقاه في حرم الجامعة ذات يوم شتوي ألغيت فيه المحاضرات بسبب الثلوج الكثيفة<sup>(3)</sup>، وأنه طلب من شريعتي بعض المراجع حول حياة حَجَر لأنه كان مهتماً به آنذاك. وحين عرف شريعتي أنّ مرزناك يجيد اللغة العربية أعطاه بعض المراجع، وظل يسأله عن بحثه من وقت إلى آخر. وحين انتهى مرزناك من كتابه (وهو يتألف

(1) هيرمند، العدد 50، 18 ارديهشت 1348.

(2) نفسه.

(3) المعلومات الواردة في هذه الفقرة مبنية على رواية مرزناك في: شريعت رضوى، طرحى از يك زندگى، ص 120.

أساساً من ترجمات) أعطى المسوّدة لشريعتي وطلب منه أن يكتب مقدمة له، فكتب شريعتي مقدمة طويلة وأرسل الكتاب إلى الناشر.

في هذه المقدمة انتقد شريعتي رجال الدين حول عدد من المسائل، فاعتبرهم أولاً مسؤولين عن غياب النصوص التعليمية التي تتحدث عن الأعلام الإسلامية، إذ يرى شريعتي أنه لئن كان أبطال الإسلام مثل علي والحسين غير معروفين لدى الناس فذلك مردّه أنّ رجال الدين كانوا يظنون «حبّ علي» و«البكاء على الحسين» كافياً<sup>(1)</sup>. وقال شريعتي إنّ رجال الدين كرّسوا وقتهم وكتاباتهم للطقوس غير المهمّة أو تجميع روايات الأئمة بدلاً من تسليط الضوء على أفكار مثل تلك الشخصيات والتطرق إلى المبادئ التي ناضلوا من أجلها عبر التاريخ. وفي هجمة أولى حادة على ركيزة أساسية من ركائز الفقه الشيعي التقليدي حاج شريعتي أنّ ما اعتُبر مصادر شيعية أساسية غير مفيدة للإنسان المتعلّم العادي وأنّ هذه الكتب ينبغي أن «تُحفظ بعيداً عنهم»<sup>(2)</sup>. فقد اعتبر شريعتي أنّ كتباً مثل بحار الأنوار للمجلسي «سبّبت كوارث عظيمة» حتى على أيدي الوعاظ أنفسهم<sup>(3)</sup>. وبعد ذلك انتقد شريعتي رجال الدين على عجزهم عن تقديم شخصيات إسلامية أقل شهرة لكنها يمكن أن تصبح قدوات ممتازة للشباب. فأبو ذر الغفاري وسلمان الفارسي وعمّار بن ياسر وحجر بن عديّ هم في نظر شريعتي الأتباع الحقيقيون لنضال النبيّ ضد الشرك بالله وطبقة الأشراف والاستبداد والجهل والرأسمالية. ويرى شريعتي أنّ النضال من أجل الأهداف التي سعى إليها هؤلاء الرجال (وهي مبادئ إسلامية

(1) شريعتي، مجموعه آثار 19، ص 354.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

أساسية كالعدل والمساواة وحُكم الشعب) سيظلّ مستمرًا إلى أن تُطبَّق هذه المُثُل.

بذلك سيّس شريعتي الإسلام وهاجم الذين فرّغوه من سياسته، وذكّر قراءه بأنّ الحسين لم يكمل حجّته وراح يشنّ حربًا مقدّسة على من داس المبادئ الإسلامية الحقّة. يقول شريعتي: «إنّ التمسك بالشعائر والطقوس الدينية أمر عقيم حين تفقد تلك الطقوس معناها وروحها. والطواف حول الكعبة لا ينفَع الشعبَ المكبّل بالأغلال»<sup>(1)</sup>. ويضيف شريعتي أنّ رجال الدين بدلًا من أن يعملوا على إيقاظ الناس ومساعدتهم على تحرير أنفسهم من «القمع والأكاذيب والمذلّة والاستعباد» لم يُسهموا بـ«أي شيء سوى الرسائل العمليّة [الشروحات] في الطقوس والشعائر المتعلقة بالنجاسة والطهارة والذبح الشرعي وأحكام الشكّ (المتعلقة ببعض المسائل الدينية)»<sup>(2)</sup>. اعتبر شريعتي أنّ دوره كمثقف هو تقديم حياة أبطال الإسلام وأفكارهم كيما يعرفّ الناس بتاريخهم الذي يمكنهم التعلّم منه والافتخار به. مع ذلك تبقى المقدمة التي كتبها شريعتي لكتاب حجر بن عديّ تحديًا سافرًا لسلطة المؤسسة الدينية التقليدية ومكانتها، لذلك كان الرد سريعًا.

### اليسار المثقف وشريعتي

لم يمض وقت طويل حتى نشر التيار اليساريّ ردًا على كتاب اسلام شناسي، ففي ربيع 1968م حين كان الكتاب ما يزال على شكل نصوص مفرّغة أولية، نشر علي أكبر أكبري مقالًا في النسخة

(1) نفسه، ص362.

(2) نفسه، ص366.



الشهرية من مجلة هيرمند. ولا بدّ أنّ المقال كان مفاجأة غير متوقعة بما أنّ محرر المجلة نعمت ميرزازاده وأكبري كانا صديقين مقرّبين لشريعتي. كان أكبري عضوًا في «الاشتراكيين المؤمنين» في شبابه، ثم التحق بـ«حزب الشعب الإيراني» وتحوّل إلى الماركسية عام 1961م، لكنه كان مناهضًا لـ«حزب توده» ولم ينضم قط إلى أي حزب أو جماعة ماركسية. وبعد ذلك نشر أكبري قراءة في المجلة الأدبية اليسارية فصلهاى سبز<sup>(1)</sup>، ثم ألحقهما عام 1969م بكتاب ذي عنوان شبه غامض هو بررسى چند مسئله اجتماع (تحليل لبعض المشكلات الاجتماعية)<sup>(2)</sup>. استدعى أكبري حججًا ماركسية - لينينية حول أصل الطبقات والصراع الطبقي والمادية التاريخية وتفوّق المراحل العليا على المراحل الدنيا من التطور الاجتماعي وتطوّر الإمبريالية والدور الحاسم للقوى الإنتاجية في تفسير الحوادث الاجتماعية - التاريخية ونقد الدارونية الاجتماعية، وسعى بذلك إلى كشف زلات شريعتي المنهجية والنظرية. وللتأكيد على السلامة «العلمية» لموقفه الماركسي أخذ أكبري يدعم حججه بإحالات إلى كتاب أمير حسين أريانپور زمينه جامعه شناسي<sup>(3)</sup>.

كان شائئو شريعتي الماركسيون والثوريون في صفوف شريعتي يبنون حججهم أساسًا على النقد الذي كتبه أكبري، لكنهم بصفتهم مؤمنين بالنضال المسلّح والنظرية الطليعية للتطوّر فقد عارضوا الماركسية

(1) فصلهاى سبز، دون تاريخ ودون رقم عدد. المحرر: هرمز رياحى. من المعلومات الواردة نعرف أنّ تاريخ القراءة بين تشرين الأول/أكتوبر وتشرين الثاني/نوفمبر 1969م (مهر - أبان 1348). أدين بالفضل لشهرام قبيري الذي زوّدني نسخة من هذه القراءة.

(2) كان من المفروض أن يكون عنوان الكتاب «نظريات علي شريعتي ومعتقداته».

(3) أكبري، بررسى چند مسئله اجتماعى، ص 32، 107.

القانونية اللاثورية التي يطرحها أكبري<sup>(\*)</sup>(1).

أوضح شريعتي في مقدّمة الكتاب أنه لا يودّ انتقاد كتاب شريعتي فحسب، بل يريد كذلك أن يقدّم نظرة بديلة حول موضوعات اجتماعية وفلسفية، بيد أنّ كتاب أكبري في أساسه عبارة عن محاولة ماركسية لتبيان أنّ معتقدات شريعتي ونظرياته ليست سوى نسخة منقّحة من

(\*) الماركسية القانونية (أو الشرعية كما تُترجم أحياناً من Legal Marxism) تيار فكري اكتسب اسمه ابتداءً من أنّ منظّره نشرها أفكارهم في مطبوعات قانونية. وتعدّ الماركسية القانونية «تفسيراً لفكر كارل ماركس ووضّعه باحثون روس في نهاية القرن التاسع عشر. كان بيتر ستروفه وميخائيل توغان - بارانوفسكي ونيقولا بيدييف وسيرجي بولغاكويف وسيميون فرانك يحملون فكرًا نقدياً للماركسية بقدر تعاطفهم معها، وكانت انتقاداتهم مشابهة لانتقادات إدورد بيرنشتاين فيما يتعلق بأوجه القصور التطبيقية (الإمبريقية) للنظرية وحاجتها إلى جانب أخلاقي. كما أنهم ساهموا في النظرية الاقتصادية الماركسية، بيد أنّ رؤيتهم النقدية للماركسية وغياب الانخراط مع التنظيمات السياسية الماركسية والعمالية أفضى إلى اختفاء هذه المجموعة وأفكارها. أما الأهمية الكبرى للماركسية القانونية فيبدو أنها تتركز في نشرها للأفكار الماركسية في روسيا، وإسهامها في أن تحلّ الماركسية محلّ الأفكار الشعبويّة الراديكالية التي كانت سائدة آنذاك» (Elliott Johnson, David Walker and Daniel Gray (2014). Historical Dictionary of Marxism (2nd edn.). New York: Rowman & Littlefield. p.246). ويُستخدم مصطلح الماركسية القانونية أيضًا لـ«التمييز بين أولئك الذين اختاروا الأنشطة السياسية القانونية في مقابل الذين قرروا العمل «تحت الأرض»، أي تحت تهديد القبض عليهم بتهمة العمل السياسي غير القانوني. ومع الوقت اكتسب المصطلح معنى أيديولوجياً يخالف المتشددين من الديمقراطيين الاشتراكيين مثل لينين وبلخانوف. ومن الناحية الفلسفية يمكن النظر إلى الماركسية القانونية بوصفها وعاء فكرياً يجمع دقائق متعددة من الماركسية الاشتراكية... ومكونات إصلاحية متأثرة بأفكار بيرنشتاين، إضافة إلى بعض الاهتمامات الأكاديمية الخالصة» (Vincent Barnett (2005). A History of Russian Economic Thought. London and New York: Routledge. p. 47). (المترجم).

(1) مقابلة مع علي طلوع في فرنسا، 1994م.

الأفكار القديمة «المثالوية» و«الرجعية» المرتكزة على منهج تحليل «ميتافيزيقي»<sup>(1)</sup>. ويودّ أكبري تحذير مريدي شريعتي من أنّ معلمهم المثقف مجرد مدّع لن يقود طريقه إلى التطور ولا التحرّر. وفي نبرة انفعالية يقول أكبري إنّ شريعتي «عبر استخدام أفكار رجعية، وتزوير التاريخ، وتشويه العلم، وتزييف نظريات الآخرين وأفكارهم، يضلّل طلابه وقراءه عن الفهم الصحيح والتمكّن العلمي في المجتمع، فيساعد بذلك قوى الرجعية والتخلّف»<sup>(2)</sup>.

هناك عدة نقاط يختلف فيها أكبري مع شريعتي، أولها تعريف شريعتي للطبقة. وفقاً لشريعتي فإنّ الطبقات الاجتماعية إما تكون مبنية على الظروف الاقتصادية والمادية للحياة الاجتماعية وإما على معتقدات دينية وشعبية<sup>(3)</sup>، ويفرّق شريعتي بين «الطبقات الاقتصادية» و«الطبقات الاعتقادية»، وهو مفهوم يقول بأنه من وُضِعَ<sup>(4)</sup>. يرى شريعتي أنّ الطبقات في المجتمعات القديمة كانت تتشكل على أساس المعتقدات، لكنها في الحقب المتأخرة كانت تتأسس على الظروف الاقتصادية<sup>(5)</sup>. بيد أنّ أكبري تجاهل هذا التفريق الذي طرحه شريعتي ورفض مفهوم «الطبقات الاعتقادية»، واستند إلى الحجة الماركسية التي تفيد بأنّ الطبقات نتاجٌ للعلاقات المادية والاقتصادية بين الأفراد في حين أنّ الأفكار والمعتقدات علاقات أيديولوجية وبذلك لا تتعدّى كونها فيوضاً بسيطة للقاعدة المادية الحقيقية. ويختم أكبري نقاشه بأنّ «الطبقات الاعتقادية» ليست سوى

(1) أكبري، بررسی چند مسئله اجتماعی، ص 9.

(2) نفسه، ص 10.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 30، ص 22.

(4) نفسه، ص 113.

(5) نفسه، ص 22 - 23.

«تلفيقة من خيال شريعتي» و«ليس لها أساس واقعي، ولن توجد أبدًا في أي مجتمع من المجتمعات»<sup>(1)</sup>.

وضع شريعتي مفهوم «الطبقات الاعتقادية» كما يفسّر ظهور ما يعتبره الطبقة الكهنوتية، ويرى أنّ هذه الطبقة القوية وُجدت عبر التاريخ لأنّ الجموع اعتقدت أنها محتاجة إلى وسيط يعرف علاقتهم بالله ويشرف عليها. ويبيّن شريعتي أنّ الطبقة الكهنوتية تولّد «مؤسسة كهنوتية» (بالفارسية: سازمان روحانيت) مركزية ضيقة الأفق قمعية مقاومة للتغيير ويمكنها أن تقود إلى الارتكاس وظهور «استبداد كهنوتي وديني»<sup>(2)</sup>. يشير شريعتي إلى أنّ الإسلام يُدين ظهور «أرستقراطية دينية» وما ينتج منها من نتائج لازمة، ويصنّف رجال الدين على أنهم مجرد تنويع على الطبقات الاضطهادية، فيسعى شريعتي بذلك إلى حثّ جمهوره المثقف على الاستنتاج بأنّ العلاقة بين المؤسسة الكهنوتية والجموع لا يمكن أن تكون إلا علاقة عدائية. وإذ يجد أكبري نفسه مرتين بخطابه الأيديولوجي فإنه يضطر إلى رفض استنتاج شريعتي فيما يخصّ رجال الدين والمؤسسة الكهنوتية والتناقض بين الجموع والطبقة الكهنوتية، ويرى أنّ رجال الدين أصحاب الأملاك يمكن فقط تصنيفهم كأصحاب أملاك إقطاعيين وبالتالي استبداديين رجعيين، لكنّ الذين ليست لديهم أملاك فهم تقدّميون مناهضون للإقطاع ومناوئون للاستبداد<sup>(3)</sup>. هكذا إذا وللمفارقة يغدو الماركسي مدافعًا عن رجال الدين، ويصبح الإسلامويّ عدوهم اللدود.

(1) أكبري، بررسی چند مسئله اجتماعی، ص 39.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 30، ص 24 - 25.

(3) أكبري، بررسی چند مسئله اجتماعی، ص 41 - 45.

أما محط الخلاف الثاني بين شريعتي وأكبري فيدور حول مفهوم الشفاعة. على خطى أحمد كسروي يحاول شريعتي الحطّ من قدر المفهوم الشيعي المترسخ حول الشفاعة، محاجًا أنّ ما يحدّد نعيم الفرد أو شقاءه ليس الوساطة [من الإمام] بل أعمال الإنسان وسجاياه الفطرية<sup>(1)</sup>. ويرى أكبري أنّ الصفات الإنسانية ليست فطرية بل نتيجة لموقع الإنسان في المجتمع والطبقة، غير واع بالغرض الحقيقي من حجة شريعتي ألا وهو رفض مفهوم الشفاعة الذي يروّجه رجال الدين. ويستمر أكبري في تجاهله للموضوع الرئيس فيسأل: كيف يمكن إذاً لهذه النتيجة أن تصبح سبباً في السعادة أو الشقاء؟<sup>(2)</sup>.

ثالثاً، يتهم شريعتي الأمم المتحضّرة بالاستعمار والاستغلال والاستعباد والخذاع والظلم والفساد والبغي والحرب<sup>(3)</sup>، فينتقده أكبري على عجزه عن التفريق بين الدول الغربية والطبقات الرأسمالية في تلك الدول. يرى أكبري أنّ غياب التحليل الطبقي يؤدي إلى «أخطاء فظيعة لا تغتفر»<sup>(4)</sup>، وأنّ شريعتي يستغلّ كل فرصة للهجوم على الرأسمالية وانتقادها بطريقة «غير علمية». هكذا يخلص عبر هذا التحليل إلى أنّ شريعتي يستفزّ الكراهية والبغضاء نحو الرأسمالية بين قرائه<sup>(5)</sup>. وفقاً لأكبري فإنّ الاستعمار حاول طويلاً أن يقدم إيران بوصفها مجتمعاً رأسمالياً، ونتيجة لذلك حاول أن يستبدل كفاً زائفاً ضد الرأسمالية بالكفاح الحقيقي ضد الاستعمار والرجعية<sup>(6)</sup>. يحاول أكبري التذليل على أنّ إيران ما تزال في المرحلة ما قبل الرأسمالية في

(1) شريعتي، مجموعه آثار 30، ص 32 - 34.

(2) أكبري، بررسی چند مسئله اجتماعی، ص 59.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 30، ص 78.

(4) أكبري، بررسی چند مسئله اجتماعی، ص 64.

(5) نفسه، ص 75.

(6) نفسه، ص 84.

تطوّرها، وبما أنّ الرأسمالية مرحلة تاريخية متفوّقة مقارنةً بالإقطاعية، فإنّ نموّ الرأسمالية وتوسّعها في إيران يُعدّ أمرًا تقدّمياً ومرغوباً فيه<sup>(1)</sup>. من هنا يهاجم شريعتي بحدّة ويصفه بأنه أكبر «رجعيّ» و«مناصر لأصحاب الأملاك»:

إنما أنتَ تعشّق الماضي، منكفئٌ عليه. أنتَ تعارض الصناعة ونمو التقنية في إيران. ليس لديك حب للعلوم وتعتبر الحضارة الحديثة فاسدة. لقد وصفتَ الانسان الحديث بأنه فاسد وقاتل. تبحثُ عن الأخلاقيات في الماضي وتؤمن أنّ الحضارة الحديثة ستمحو الأخلاق والدين. وتودّ لو توّخر تقدّم مجتمعنا قدر الإمكان<sup>(2)</sup>.

وللمفارقة فإنّ شريعتي كان هو الآخر يرى أنّ خصومه اليساريين متواطئون مع الإقطاعيين، وشعر بالأسف كيف أنّه في «دولة شرقية متأخرة» مثل إيران يوجّه المثقفون اليساريون «الطرف الحادّ من كفاحهم ونقدهم لا ضدّ الإقطاعية وأصحاب الأملاك (الخانات) وإنما ضدّ الله والمثالية الفلسفية»<sup>(3)</sup>.

وفي القسم الأخير من الكتاب يتعرّض أكبري إلى شريعتي بالنقد والقذف والاستهزاء. في ملاحظة عابرة بين قوسين يُحيل شريعتي إلى مجموعة مبلبلة من مراحل التحول التاريخي على أنها «المرحلة البدائية، والمرحلة البدوية والرعية، والمرحلة الزراعية، والمرحلة المتحضرة، والمرحلة الإقطاعية، والمرحلة البرجوازية»<sup>(4)</sup>. غضب أكبري من هذا العرض المغلوط وأتهم شريعتي بالقصور في المعرفة

(1) نفسه، ص 86، 91 - 92.

(2) نفسه، ص 87.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 35، ج 1، ص 81.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 30، ص 23.

البدائية الأولية بالمشكلات الاجتماعية<sup>(1)</sup>، وفي مقولة انفعالية يقول: «هل أُجبرَ شريعتي على الكتابة في موضوعات لا يعرف أول الأشياء فيها؟ هل هو مُجبر على إرهاق عقول القراء وتسميمها بمثل هذه الرطانة والهراء والعلم الزائف؟»<sup>(2)</sup>.

يبدو أنّ استخدام شريعتي لغة التيار اليساري ليجتذب الشباب إلى إسلام بتعريفٍ جديد استفزّ أكبري لبيّن الفرق بين «الراديكالية الزائفة والماركسية المشوّهة» في خطاب شريعتي «والنظرية التقدمية للاشتراكية العلمية». وربما خطر لأكبري بعد أن قرأ إسلام شناسي أنّ تفسيرات شريعتي الخاطئة وتحليله الماركسي سيبلبل قراءه ويضلّلهم، فيضّر بالحركة المناهضة للشاه. على أنّ هنالك سببًا شخصيًا أكثر ينبغي وضعه في الاعتبار مع بعض الحذر، إذ يُقال إنّ «ظاهرة شريعتي» في جامعة مشهد أزعجت أكبري<sup>(3)</sup>. وفي نقاش بين شريعتي وأكبري في كافيتيريا الجامعة يُقال إنّ شريعتي عتب على أكبري استخدامه «لغةً رسمية»، ويقصد بذلك توظيف اللغة الماركسية الرسمية على غرار ما كان سائدًا بين المتعاطفين مع «حزب توده» (ولم يكن أكبري منهم)، بيد أنّ أكبري أساء فهم ما قاله شريعتي وشعر بإهانة شديدة. فقد افترض أنّ شريعتي يقصد بـ«اللغة الرسمية» أنّ أكبري كان يمثل لـ«خطّ الحكومة» الرسمي ويدعم أفكارها وسياساتها. لذلك كرّر أكبري الملاحظة التي اعتبرها إهانة وتساءل ما إذا كان هو أم شريعتي الذي يستخدم «لغة رسمية»<sup>(4)</sup>. ولأنّ هذه

(1) أكبري، بررسی چند مسئله اجتماعی، ص 109.

(2) نفسه.

(3) مقابلة مع رضا دانشور في باريس، 1993م.

(4) نفسه.

الحادثة حدثت قبل النقد الذي طرحه أكبري فربما كانت هي التي دعت إلى المقال ثم الكتاب.

ومن جهته يُقال إنَّ شريعتي قلل من شأن كتاب أكبري إذ اعتبره تصريحًا بعداء شخصي، وبالتلميح إلى أنه من فعل السافاك<sup>(1)</sup>. بيد أنَّ بعضًا من طلاب شريعتي يذكرون أنَّ شريعتي كان حتى في الجلسات الخاصة يتحدث دائمًا عن أكبري باحترام، وذلك بعد صدور كتاب أكبري<sup>(2)</sup>. في العلن لم يهاجم شريعتي أكبري قط هجومًا شخصيًا، وفي محاضرة ألقاها عام 1972م حين كان في قمّة شعبيته فرّق بين أكبري وشانئيه العاديين. لكنه بأسلوبه اللاذع أشار إلى كتاب أكبري قائلاً: «كان مؤلفه صديقًا مثقفًا متنورًا للغاية»، وأضاف: «وبطبيعة الحال كتابه لا يعكس شخصيته، وأفكاره أكبر قيمة بكثير [من هذا الكتاب]»<sup>(3)</sup>.

### اليسار الثوري وشريعتي

جاء الرد غير الرسمي للتيار اليساري الثوري في رسالة من أمير پرويز پويان ومسعود أحمدزاده<sup>(\*)</sup> في خريف 1968م. كان نعمت ميرزازاده هو الرسول الوسيط بين الأصدقاء القدامى الذين فرّقت بينهم الأيديولوجيات شيئًا فشيئًا. يذكر ميرزازاده أنَّ شريعتي بعد أن قرأ الرسالة أعطاها إياه قائلاً: «انظر كيف توّد عصفير هذه السنة أن تعلّم عصفير العام الماضي»<sup>(4)</sup>. وكان شريعتي يُحيل إلى أنه كان يكبر

(1) مقابلة مع نعمت ميرزازاده في باريس، 1992م.

(2) مقابلة مع رضا دانشوار في باريس، 1993م.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 17، ص 196.

(\*) ورد التعريف بهما في هوامش الفصل الأول. (المترجم).

(4) جميع المعلومات الواردة حول محتوى الرسالة من پويان وأحمدزاده إلى شريعتي مأخوذة من مقابلتين مع نعمت ميرزازاده في باريس، 1992م، 1993م.



پويان وأحمدزاده بحوالي ثلاث عشرة سنة. تحتوي الرسالة المكتوبة بحبر أحمر وتوقيعهما على عدد من الاعتراضات على أفكار شريعتي الواردة في محاضراته وخصوصًا في كتاب **اسلام شناسي**.

أولاً، اعترض پويان وأحمدزاده على منهجية تفكير شريعتي «اللاعلمية» و«الميتافيزيقية». وفي الدوائر السياسية الإيرانية آنذاك كانت «النظرية العلمية» رمزًا للاشتراكية في حين تعني «الأفكار الميتافيزيقية» الآراء الدينية أو الإسلامية. وفي واقع الأمر كان صاحباً الرسالة يوبّخان شريعتي على تقديم مشكلات اجتماعية عبر خطاب إسلامي بدلاً من الخطاب الماركسي - اللينيني الصرف. ثانياً، اعترضاً على تقديم شريعتي لمفاهيم وأفكار تحيّر الشباب في «اختيار الطريق الصحيحة نحو حلّ مشكلات إيران الاجتماعية»، فاتهما شريعتي بلعب دور منحرف وانشقاقي بين الشباب. فبالنسبة إلى پويان وأحمدزاده كان تقييم المشكلات الاجتماعية ونقدها من وجهة نظر دينية وتقديم حلول «تقدمية» مبنية على تفسير إسلامي ليس سوى بديل منحرف للماركسية - اللينينية. كان في هجوم المسلم للرأسمالية والإمبريالية والدعوة إلى مجتمع ديمقراطي مساواتي تهديداً لاحتكار الماركسية - اللينينية للنقد والتغيير الاجتماعي. ثالثاً، اتهم شريعتي في الرسالة بتبديد الطاقة الثورية وقوى الشباب الكامنة عبر إشغالهم وإشغال عقولهم في شؤون تجريدية متحلقة تأملية بدلاً من إعدادهم للتغيير السياسي الراديكالي والثوري. رابعاً، انتقد پويان وأحمدزاده شريعتي وسخرًا منه بسبب معتقداته وممارساته الخرافية، وخصوصًا الروحانية، فأشارت الرسالة إلى مشاركة شريعتي في جلسات استحضار الأرواح في سكن الجامعة. رأى كاتباً الرسالة أنّ مثل هذه الممارسات الفارغة لا يمكن إلا أن تخدع الطلاب وتضللهم، فتثنيهم عن الفعل الثوري وهو

المفروض أن يكون اهتمامهم الأول. وأخيراً، وعلى صعيد شخصي، عبّرت الرسالة عن قلق پويان وأحمدزاده من الوحدة التي يفرضها شريعتي على نفسه وانعزاله السياسي آنذاك.

كان لأمير پرويز پويان مكانة متزايدة بوصفه مثقفاً ماركسياً - لينينياً راديكالياً، فزاد ذلك من أهمية نقده بين المجتمع اليساري في مشهد، ما جعل دينه لشريعتي لازعاً وشرساً. ويُقال إن پويان أوحى بأن شريعتي كان «عميلاً أميركياً» و«عضواً في السافاك»<sup>(1)</sup>، بيد أن علي طلوع وهو صديق مقرب من پويان وأحمدزاده ينفي ذلك<sup>(2)</sup>، ويقول إنهما ربما اعتقداً أنّ ما يفعله شريعتي سيصبّ في نهاية المطاف في مصلحة الحكومة، وأضاف قائلاً: «كلنا نعلم من هو شريعتي بما يكفي لنعرف أنه لا يمكن أن يكون عميلاً».

بعد تحوّل پويان إلى الماركسية في عام 1966م ومسعود أحمدزاده بعده بستين تحلقت شيئاً فشيئاً حولهما مجموعة من الطلاب اليساريين الثوريين. كان پويان آنذاك طالباً في طهران ولكنه يسافر إلى مشهد بانتظام فتعرّف إلى بهمن آجنك الذي كانت له توجهات ماركسية حتى قبل دخوله جامعة مشهد، وهو الشخصية الرئيسة التي تشكّلت حولها الحلقة الماركسية من طلاب مشهد. ومن أهمّ أعضاء هذه المجموعة الذين شكّلوا لاحقاً فرع مشهد من تنظيم «فدائي خلق» بهمن آجنك وحמיד توگلي وسعيد آريان (نسيب حميد توگلي) وغلामرضا گلوي، وجميعهم كانوا من طلاب شريعتي.

كانت العلاقة بين شريعتي وطلابه الماركسيين الذين مارسوا

(1) مقابلة مع رضا دانشور في باريس، 1993م.

(2) مقابلة مع علي طلوع في فرنسا، 1994م.

تأثيرًا غير يسير بين الطلاب المتسيّسين علاقة سائكة، فقد وصفوه بأنه «عميل للولايات المتحدة والسي آي ايه والنظام البهلوي»، وأنه يُعيق الثورة الشيوعية الوشيكة في إيران<sup>(1)</sup>. وكان الطلاب الماركسيون يحذرون الطلاب الجدد في مقررات شريعتي من «كلامه المعسول» الذي اعتبروه ناقص المعرفة وخذاعًا وخطيرًا من الناحية السياسية. بيد أنّ شريعتي مع مضيّ الوقت استطاع أن يترك انطباعًا في الأعضاء الرئيسيين من الحلقة الماركسية، فبهمن آجنگ درس مقرّرًا لدى شريعتي وأثار إعجاب أستاذه بمقاله الذي كتبه في الامتحان النهائي، وسرعان ما خلص إلى أنّ جميع الإشاعات التي تدور حول تحالفات شريعتي المشتبه فيها لا أساس لها من الصحة<sup>(2)</sup>. بالنسبة لآجنگ فإنّ شريعتي كان يودّ أن يُعصّر الإسلام رغم أنّ الدين رجعيّ. وفي عملية إحياء إسلام حدائّي رأى آجنگ أنّ شريعتي لم يرغب في خوض جدال ضيق الأفق مع الماركسيين. لقد تفرّد شريعتي عن الدينين الآخرين بانفتاح عقله، وقلّت الجفوة بينه وبين الماركسيين كثيرًا لدرجة أنه في مرحلة ما كان هناك نقاش بين أعضائهم حول إمكانية عقد تحالف تكتيكي مع شريعتي. وإذ كان الماركسيون على وعي بأنّ الأيديولوجيتين غير متوافقتين وبأنه «لا يمكن خلط الزيت بالماء» فقد قبلوا تدريجًا تسوية موقته ناقدة لكنها وديّة مع شريعتي وأتباعه.

غير أنّ هذا الموقف غير العدائيّ إزاء شريعتي لم يعن الانسحاب من المواجهة الثقافية، ففي محاضراته وخارجها كانوا يوجّهون ضغطًا غير يسير إلى شريعتي<sup>(3)</sup> لتوضيح موقفه من المثالية

(1) ابرج صغيري، في: يا حسيني، پشت پرده ابونر، ص24.

(2) المعلومات الواردة هنا مبنية على مقابلة مع «هاشم» في باريس، 1994م. طلب هاشم أن يبقى مجهولًا.

(3) مقابلة مع نعمت ميرزازاده في باريس، 1992م.

والمادية والمراحل التاريخية للتطور الاجتماعي وتعريف الطبقات الاجتماعية وجوهرها، وأخيراً الدور التاريخي للدين كباعث على التغيير. يذكرُ أحد طلابه أنّ العديد من الطلاب اليساريين الذين كانوا مؤمنين جداً بالنضال المسلح بوصفه الوسيلة الوحيدة المشروعة للتغيير السياسي أساءوا التعامل مع تواضع شريعتي ودمائة أخلاقه في بعض الأحيان<sup>(1)</sup>. فحين تظهر في النقاش موضوعات مثل «الطبقة الاجتماعية» و«المادية» و«دور الدين» كانوا ينالون من أفكاره بخطابهم المعدّ مسبقاً. هكذا أصبحت محاضرات شريعتي ميداناً للماركسيين الثوريين كي يتدربوا على حججهم ونظرياتهم التي تبوّأها حديثاً. لكنّ شريعتي كان مستمتعاً بالتحدي وسمح لهم بالتعبير عن آرائهم.

### المؤسسة الدينية تردّ

في إحدى زيارات شريعتي إلى طهران في خريف 1968م وذلك بعد بداية محاضراته غير المنتظمة في حسينية الإرشاد، زارته ووالده مجموعة من أصدقائه الذين يحبّونه، ومن بينهم كاظم متّحدين ومهدي بازركان ومرتضى مطهري و[عبدالجواد] فلاطوري<sup>(2)</sup>. في ذلك الوقت كان كتاب اسلام شناسي قيد الطبع، وقال هؤلاء الأصدقاء لشريعتي إنّ بعض أعدائه من رجال الدين قد أعدّوا قائمة من الأخطاء والتفسيرات الخاطئة التي وجدوها في محاضراته المفرّغة. كما قيل له إنّ الواعظ البارز [محمد تقي] فلسفي هاجمه من على المنبر، كما حُرّض بعض الوعاظ في «تبريز» على القدح في شريعتي في حضور آية الله خسرو شاهي. كما أخبروه أيضاً أنّ بعض محلات بيع الكتب

(1) اشكان اويشان، «فراتر از باورها»، ص53.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج1، ص250 - 258.

تأمرت على منع توزيع كتابه في طهران. لذلك كان هؤلاء الأصدقاء يأملون أن يغيّر شريعتي موقفه في بعض المسائل المطروحة في الكتاب كي يفسد مخططات أعدائه، لكنّ شريعتي لم يستجب. طرح الأصدقاء عددًا من المشكلات في محاضرات اسلام شناسي كانت في نظرهم مثيرة للجدل، وقد أعدّوها مسبقًا بمساعدة مطهري وبازرگان. وينبغي أن يبقى في بالنا أنّ المسائل المطروحة هذه جاءت من أفراد ينتمون إلى أكثر الدوائر الإسلامية انفتاحًا عقليًا في ذلك الوقت، وهم أنفسهم كانوا تحت ضغط كبير من الدوائر الإسلامية التقليدية.

أولاً، يقول شريعتي إنّ البشر بعد موت النبي محمد أصبح عليهم الاعتماد على عقلمهم، فشعرَ أصدقاء شريعتي أنّ مقولة شريعتي الراضية للحاجة إلى الأحكام المبنية على الوحي تقلل من كون الإسلام دينًا ديناميكيًا صالحًا للأبد<sup>(1)</sup>. ثانيًا، قال شريعتي في إحدى محاضراته إنّ النبي أصبح خلال السنوات الخمس عشرة بعد زواجه محافظًا متبرجّزًا [من البرجوازية] ومدافعًا عن الوضع القائم<sup>(2)</sup>، فاعتبر أصدقاء شريعتي هذه المقولة «كفرًا صريحًا». ثالثًا، رفض شريعتي في محاضراته المفهوم الشائع الذي يقول بكمال النبي، ورأى أنّ التطوّر ينطبق حتى على النبي نفسه الذي كان الله دائمًا ما يوجهه للسعي إلى مزيد من المعرفة. خاف أصدقاء شريعتي عليه وقالوا له إنّ هذا الرأي يوحي بأنّ النبي ظلّ ناقصًا حتى بعد النبوة<sup>(3)</sup>. في النهاية غادر الأصدقاء خائبي الأمل بعد أن فشلوا في إقناع شريعتي بتعديل بعض آرائه أو تغييرها.

(1) نفسه، ص 253. انظر أيضًا مجموعه آثار 30، ص 63.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 30، ص 477.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 253. انظر أيضًا مجموعه آثار 30، ص 58.

جاء ردّ المؤسسة الدينية بطيئاً جداً، على عكس الاعتراض السريع الذي جاء من التيار اليساري. فعلى الرغم من قلقها من أن رجال الدين عبّروا عن قلقهم من محاضراته وكتابه في عام 1968م إلا أنّ النقد المنشور لم يظهر إلا في أواخر 1971م، أي بعد حوالي سنتين من صدور الكتاب. وبحلول ذلك الوقت كان شريعتي قد نشر العديد من الأعمال الأخرى (غالبًا محاضراته)، لذلك كان نقد المؤسسة الدينية موجّهًا إلى كتاب **اسلام شناسي** وأعماله الأخرى. على أنّ فور صدور أول منشور وكتاب يهاجم شريعتي، ظهر سيلٌ طويل من الإدانات والتشنيعات والاستنكارات من رجال الدين.

من بين الكتب التي أصدرها أعداء شريعتي من رجال الدين ركّز واحدٌ منها على كتاب **اسلام شناسي فقط**، وهو كتاب **اسلام شناسي در ترازوی علم و عقل** (الحكم العلمي والعقلي على كتاب الدراسات الإسلامية) لإبراهيم الأنصاري الزنجاني. تطرّق هذا الكتاب الصادر في كانون الثاني/يناير 1973م إلى المشكلات الكبرى في كتاب **اسلام شناسي** من وجهة نظر رجال الدين الشيعة التقليديين. ورتّب الزنجاني نقده تحت ثلاثة عناوين رئيسة: أخطاء شريعتي في المسائل الإسلامية، وأخطاؤه في التشيع، وموقفه من رجال الدين<sup>(1)</sup>.

فيما يخصّ أخطاء شريعتي في المسائل الإسلامية قدّم الزنجاني ثلاث حجج رئيسة. أولاً، اعترض على موقف شريعتي من مفهوم الخاتمية، أي ختام النبوة بعد النبي محمد. وكانت هذه المسألة مشابهة لما طرحه أصدقاء شريعتي. كان شريعتي قد قال بأنّ زعم النبي أنه النبي الأخير لا يعني أنّ تعاليمه تكفي البشر إلى نهاية الدهر، وأنّ البشر بعد النبي بلغوا مرحلة من التطور تمكّنهم من إدارة شؤونهم

(1) انصاری زنجانی، اسلام شناسی در ترازوی علم و عقل، ص 4.

بالعقل إذ لم يعودوا في حاجة إلى إرشاد الوحي. من هنا حاج شريعتي أنّ العقل بعد النبي حلّ محلّ الوحي بوصفه دليلًا إلى السلوك القويم<sup>(1)</sup>. أما الزنجاني فردّ بأنه لا يمكن للعقل البشري أبدًا أن يتطور إلى مرحلة تمكّنه من التصرف باستقلال عن الوحي، فيسنّ قوانين كاملة دون إشارة إلى الوحي أو اعتماد عليه، وشدّد على أنّ الشيعة والسنة يقولون بأنّ صوغ الأحكام وسنّها أمر من اختصاص الله وحده، لذلك فإنّ محاولة شريعتي فصل الشريعة عن أصلها الإلهي تُعدّ «كفرًا خالصًا يتعارض مع الإسلام»<sup>(2)</sup>.

ثانيًا، فنّد الزنجاني التبرير الإسلامي الذي أورده شريعتي حول المساواة بين الرجل والمرأة، لكنه أضاف أنّ شريعتي بنفسه نبذ تأكّيده السابق في موضع لاحق من الكتاب وأقرّ بأنّ الإسلام لا يعترف بالمساواة بين الجنسين<sup>(3)</sup>. وفيما يتعلق بموضوع تعدد الزوجات والحجاب، الذي دانه شريعتي بوصفه بغيضًا مهينًا في العصر الحديث، وصف الزنجاني موقف شريعتي بأنه موقف «يدين الله ويخضعه لحكم عبّده»<sup>(4)</sup>، واتهم شريعتي بأنه «جاهل ولاديني»<sup>(5)</sup>. وفوق ذلك أشار الزنجاني إلى أنّ شريعتي بتأثير من الأوروبيين حشد قواه ضدّ «تقاليد الوطن»<sup>(6)</sup>. وفي نبرة أكثر استفزازية أكّد أنّ دفاع شريعتي عن النساء غير المتحجبات كان دفاعًا عن الانحلال الجنسي الذي أوحى بأنه موجود في حسينية الإرشاد<sup>(7)</sup>.

(1) شريعتي، مجموعه آثار 30، ص 63.

(2) انصاري زنجاني، اسلام شناسی در ترازوی علم وعقل، ص 12.

(3) نفسه، ص 15. انظر أيضًا شريعتي، مجموعه آثار 30، ص 513 - 514.

(4) نفسه، ص 17.

(5) نفسه، ص 26.

(6) نفسه، ص 31.

(7) نفسه، ص 33.

ثالثاً، فيما يتعلق بحرية الفكر في الإسلام قال الزنجاني إنَّ مبادئ الدين (أي ما أحلّه وحرّمه النبي والقرآن) ستبقى ثابتة إلى ما لا نهاية ولا يمكن أن يُسمح فيها بتطبيق الفكر البشري<sup>(1)</sup>. كما نقض الزنجاني تأكيد شريعتي أنّ حرية الفكر تشكل أساس الإسلام وذهب إلى أنّه حتى في الحالات التي يُسمح فيها بتطبيق الفكر المستقل يكون ذلك للمتخصصين في الدين أو العلماء فقط، وسمّى تدخّل غير المتخصصين من أمثال شريعتي «غلطة كبيرة وخطيئة لا تُغتفر»<sup>(2)</sup>.

وبالإشارة إلى أخطاء شريعتي حول التشيع حاول الزنجاني التذليل على أنّ شريعتي لم يكتف باستخدام مصادر سنّية بل إنه سعى إلى تبرئة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب من جميع التهم التي يتّهمها بها الشيعة. وأشار إلى أنّ استخدام شريعتي للآيات القرآنية في موضوع الشورى لتبرير الانتخابات على أساس أنها صوت الأغلبية تبرير خاطئ<sup>(3)</sup>. وفي حين حاول شريعتي البرهنة على أنّ انتخاب أبي بكر كأول خليفة كان مبنياً على إجراءات ديمقراطية (والتي حاول أن يروّجها كواحد من مبادئ الإسلام الاجتماعية - السياسية) فقد رأى الزنجاني أنّ اختيار الخليفة الأول كان مسؤولية النبي وليس الناس<sup>(4)</sup>. وبما يتفق مع الفكر الشيعي السائد حاج الزنجاني أنّ النبي قد أوصى لعلي بن أبي طالب بالخلافة في يوم الغدير. وقد اعتبر الزنجاني أولئك الذين عصوا إرادة النبي وشاركوا في «المجلس المشؤوم

(1) نفسه، ص 38.

(2) نفسه، ص 39.

(3) نفسه، ص 57.

(4) نفسه، ص 56.



والديمقراطية المشؤومة» مسؤولين عن جميع البلايا التي وقعت للأمة الإسلامية بعد موت النبي<sup>(1)</sup>.

شكك الزنجاني أيضًا في صدقية الرواية التي ذكرها شريعتي عن رضا النبي برؤية أبي بكر يصلي بالناس قبل وفاته، وأكد أنّ هذا الحديث الذي بنى عليه شريعتي حجّته باطل بما أنه حديث ضعيف وراويّه ذو سمعة مشكوك فيها<sup>(2)</sup>. وبناء على المصادر الشيعية قال الزنجاني إنّ النبيّ أرسل إلى عليّ كي يصلي بالناس وحين تجاهل أبو بكر رغبة النبيّ وصلّى بالناس بنفسه دفعه النبيّ جانبًا بغضب وصلّى بدلًا منه<sup>(3)</sup>. بعد ذلك عدّد الزنجاني في فصل طويل مساوئ أبي بكر وعمر، وزعم أنّ عليّ شريعتي وأباه محمد تقي وحسينية الإرشاد دائمًا ما يحاولون التذليل على تقوى أبي بكر وعمر، ويتسترون على «خيانات وخبائث» هذين الخليفين<sup>(4)</sup>.

أما عن موقف شريعتي من رجال الدين فقد رأى الزنجاني أنّ الغرض الكامل من كتابة اسلام شناسي هو تجريح رجال الدين والطعن فيهم والتهجّم عليهم وتدميرهم<sup>(5)</sup>. كما رفض فكرة شريعتي بأنّ رجال الدين في الإسلام وسطاء وأنّ الحاجة إليهم متعلقة بهذه الوظيفة<sup>(6)</sup>. وكجواب عن زعم شريعتي بأنّ امتيازات رجال الدين غير مستحقة وأنهم يشكّلون قوة مهيمنة ديكتاتورية على الناس ما أدى إلى حالة من اللامساواة، ذهب الزنجاني إلى أنّ رجال الدين بما هم

(1) نفسه، ص 69.

(2) نفسه، ص 71 - 73.

(3) نفسه، ص 77.

(4) نفسه، ص 78، 79.

(5) نفسه، ص 121، 122.

(6) نفسه، ص 124 - 126.

متبحرون في العلم والمعرفة فمن الطبيعي والعاقل أن لا يكونوا مساوين للآخرين<sup>(1)</sup>. وفيما يتعلق بزعم شريعتي أنّ المؤسسة الدينية الرسمية (بالفارسية: سازمان رسمي روحانيت) ليس لها مكان في الإسلام، فقد ردّ الزنجاني بأنّ شريعتي لو كان يقصد بـ«المؤسسة الدينية الرسمية» مؤسسة تتألف من رجال الدين فقط فكان سيتفق مع شريعتي، بيد أنّ معايير العضوية في هذه المؤسسة لم تكن الزيّ الديني وإنما العملية التعليمية الضرورية لهذا المنصب. وقال إنّه حتى الأشخاص العاديون من أمثال شريعتي أو [مهدي] بازرگان ممن لا يرتدون الزيّ الديني يمكنهم أن ينتموا إلى هذه المؤسسة إن درسوا النصوص المطلوبة مع العلماء في مجال العلم الديني<sup>(2)</sup>. رفض الزنجاني كذلك وصف شريعتي لرجال الدين بضيق الأفق والفكر، وقال إنهم حماة العقيدة ويعملون وفقاً لتعاليم الإسلام<sup>(3)</sup>. وفي النهاية اتّهم شريعتي بأنه بهذه الأفكار يخدم وهابية السعودية ويجتري أفكاراً قديمة ومنحرفة<sup>(4)</sup>. كما هدّد شريعتي وذكر أنّ المنحرفين في الإسلام يُستتابون أولاً لفهم الحقيقة عبر الحوار، ولكنهم إن استمروا في مخالفة الحق فلا بد من استخدام القوة معهم<sup>(5)</sup>.

في وقت لاحق شعر شريعتي بالأسف الشديد أنّ السيد إبراهيم الزنجاني هو الوحيد من بين شائئيه الذي لن يستطيع أن يغفر له تجريحه وتشويه سمعة النساء اللائي كنّ يحضرن محاضراته. لقد غضب شريعتي من اتهام الزنجاني بأنّ النساء كنّ يحضرن في حسينية

(1) نفسه، ص 130.

(2) نفسه، ص 133.

(3) نفسه، ص 138.

(4) نفسه، ص 138 - 139.

(5) نفسه، ص 131.

الإرشاد من أجل «الانحلال الجنسي»، وقال: «ويحي لو يأتي عليّ غدٌ بعد هذا اليوم»<sup>(1)</sup>. كتب يقول معبّراً عن غضبه: «حتى الرجل المأجور والمرأة الفاسقة لا يجرؤان على اتهامات عديمة الضمير كهذه»<sup>(2)</sup>.

(1) شريعتي، مجموعه آثار 1، ص 174.

(2) نفسه، ص 175.

## الفصل الخامس عشر

### لعبة القَطِّ والفَار

«أصبحتُ فريسةً للصياد، فسهمُهُ  
يُلاحقني»

في الثامن من كانون الثاني/يناير 1968م تُوفي غلامرضا تختي البطل الإيراني الأولمبيّ في المصارعة الحرة من الوزن المتوسط في ظروف غامضة، وقد كان بطلاً شعبياً يحبه الناس لنخوته وأنشطته في «الجبهة الوطنية». قالت الصحافة الإيرانية إنه انتحر، بيد أنّ الناس لم تصدّق هذا الزعم، بصرف النظر عن مدى صدقيّته. لذلك دُفِن تختي كما يُدفن الأبطال.

كانت وفاة تختي مناسبة مثالية للطلاب في إيران كي ينفّسوا عن مشاعرهم المناهضة للنظام، لذلك قرّر الطلاب في كلية الطب (الناشطة سياسياً) بجامعة مشهد إحياء الذكرى الأربعين لوفاة، كما أصدر طلاب قليلون في كلية الآداب نشرة تضامنية مع الحدث كتب فيها نعمت ميرزازاده قصيدة «رثائية لتختي»<sup>(1)</sup>. طُبعت ثلاثمائة نسخة من النشرة في مشهد وتولّى الطالب في كلية الآداب علي أصغر مصدّق رشتي مسؤولية نقلها إلى طهران. كلفت تذكرة الطائرة إلى طهران 300 تومان، ولأنه لم يكن قادراً على تحمّل هذه التكلفة فقد ذهب إلى

(1) المعلومات الواردة في هذا القسم مبنية على مقابلة مع علي أصغر مصدّق رشتي في طهران، 1995م.

علي شريعتي يطلب منه التبرّع. بحث شريعتي في جيوبه ووجد 65 تومانا أعطاه ستين منها.

وفي السادس والعشرين من شباط/فبراير 1968م انعقد اجتماع لإحياء ذكرى تأسيس «حزب الشعب الإيراني» في منزل مصدّق رشتي. بدأ الضيوف يصلون بدءًا من الساعة التاسعة مساءً، وحضر أحد عشر شخصًا من بينهم محمود دل آسايي وفضلي نجاد وعباس إلهي وأصغر إلهي وهاشم إلهي ومجتبي جزائري وسيروس سهامي وعلي شريعتي. لم يكن بعضهم (ومنهم شريعتي) يعلم في بداية الأمر أنه كان يحضر اجتماعًا سياسيًا لـ«حزب الشعب الإيراني»<sup>(1)</sup>، واستمرت النقاشات حتى الثانية صباحًا. أشار شريعتي في الاجتماع إلى تجاربه في فرنسا وذهب إلى أنّ نجاح النضال السياسي لا يتأتى إلا عبر حملة تعليمية لا تنقطع، ثم انتقد طريقة النضال السياسي في إيران ورأى أنّ البديل الوحيد هو إنشاء بيئة نضالية مساندة في الجامعات. وقال شريعتي للموجودين إنّ الشعب ينبغي إجباره على التفكير، ومهمته (أي شريعتي) هي طرح المشكلات وإثارة التناقضات في عقول الطلاب. كان شريعتي لا يرى أهمية للأنشطة السياسية التنظيمية في ذلك الوقت، وقال إنّ إسهامه الأكبر أهمية هو ما يفعله في الصفّ. اختلف عباس إلهي مع شريعتي حول الاستراتيجية الصحيحة لإحداث التغيير السياسي، إذ دعا شريعتي إلى عملية تدريجية من التغيير مبنية على وعي الناس، في حين دعى إلهي إلى النشاط السياسي. ويذكر مصدّق رشتي أنّ الاجتماع انفضّ دون نتيجة محسومة، وغادر المجتمعون في جو من المشاعر المشحونة<sup>(2)</sup>.

(1) مقابلة مع سيروس سهامي في مشهد، 1995م.

(2) مقابلة مع علي أصغر مصدّق رشتي في طهران، 1995م.

بعد أسبوع من هذا اللقاء خطط الطلاب في جامعة مشهد (خصوصًا من كليتي الطب والآداب) للقيام بإضراب احتجاجًا على قرار حكومي بإجراء اقتطاعات من ميزانية الجامعة<sup>(1)</sup>. ورغم أنّ شريعتي نصح بالعدول عن فكرة الإضراب إلا أنّ الطلاب استمروا في خطّتهم ونفّذوا الإضراب في 6 آذار/مارس 1968م. في اليوم التالي بدأ السافاك البحث عن القادة المشتبه فيهم، فاعتقل اثنان وخمسون طالبًا أغلبهم من كلية الطب. ويذكر مصدّق رشتي أنه حين وصل إلى الجامعة أخبره عميد كلية الآداب جلال متيني بأنّ عليه التوجّه إلى مقر السافاك في مشهد.

اعتقل مصدّق رشتي وحُقّق معه ثم نُقل إلى سجن الجيش حيث ظلّ محبوسًا هناك سبعة أشهر ونصف الشهر. ومن بين المعتقلين والمحتجزين علي أكبر مغمومي، وهو طالب في السنة الثالثة في كلية الطب. كان مغمومي قد سمع من مجتبي جزائري الذي كان يجنّده لـ«حزب الشعب الإيراني» عن انخراط مصدّق رشتي وعلي شريعتي في نشر المنشورات وإضراب الطلاب<sup>(2)</sup>. ووفقًا لرسالة من رئيس السافاك في خراسان إلى رئيس السافاك في طهران اعترف مغمومي بتهمة ضلوعه مع الطلاب المعتقلين في أنشطة شيوعية<sup>(3)</sup>. كما أشار مغمومي إلى أنّ الطلاب المعارضين كانوا على اتصال بعلي شريعتي عبر مصدّق رشتي<sup>(4)</sup>. ورغم أنّ رشتي أنكر أقوال مغمومي وأكد المحتجزون الآخرون أنّ شريعتي لم يكن ضالعًا في أي من الأعمال التخريبية، إلا أنه استدعي إلى السافاك من أجل «مقابلة»، وهو تعبير

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) روحاني، نهضت امام خميني، ص 152، 665.

(4) نفسه.

ملطف للتحقيق<sup>(1)</sup>. وبحسب رواية مصدق رشتي فإنّ السافاك كان يسعى أساساً إلى معرفة المسؤولين عن النشرة المكتوبة عن غلامرضا تختي.

كانت هذه هي المرة الأولى التي تستدعي فيها الأجهزة الأمنية علي شريعتي بعد عودته إلى إيران واحتجازه عند الحدود ثم سجنه في طهران عام 1964م. وتشير وثائق السافاك المنشورة حول شريعتي إلى أنه لم توجد أية اتصالات بينه وبين السافاك بين عامي 1964م و1968م حين خضع للتحقيق حول قضية تختي. حريٌّ بالذكر أيضاً أنه لا يوجد أي أثر لتوسط السافاك أو توصياتهم من أجل شريعتي في هذه الفترة<sup>(2)</sup>، ما يجعل المزاعم التي تقول بأنّ السافاك لعب دوراً في توظيف شريعتي بجامعة مشهد أو حصل على وعد منه بالتعاون قبل السماح له بالتدريس مزاعم كيدية لا أساس لها<sup>(3)</sup>.

في 31 تموز/ يوليو 1968م أرسل العميد سرتيب بهرامي رئيس سافاك خراسان ما سمّاه «أقوالاً مكتوبة مأخوذة» من شريعتي بعد «استدعائه إلى السافاك ومقابلته»<sup>(4)</sup>. ثمة محاولات للزعم بأنّ أقوال شريعتي خلال التحقيق كانت محاولة للتقرب من السلطات عبر «رسالة» موجّهة منه إلى السافاك، لكنّ الصياغة في رسالة بهرامي تُعدّ دليلاً قاطعاً على أنّ الوثيقة كانت مكتوبة تحت الإكراه كما يحدث في كلّ التحقيقات وأنها لم تكن «رسالة» ودية<sup>(5)</sup>.

(1) نفسه.

(2) نفسه، ص152.

(3) انظر تلميحات جلال متيني في: إيران شناسي، 4/5 (1994)، ص855، 859.

(4) روحاني، نهضت امام خميني، ص665.

(5) انظر تلميحات روحاني في: روحاني، نهضت امام خميني، ص152، 176 وقارنها بأقوال السافاك الواضحة في كتاب روحاني نفسه (ص710 - 711) بأنّ الوثيقة هي ثمرة «مقابلة».

وقبل التطرّق إلى أقوال شريعتي تنبغي الإشارة إلى أنّ معظم ملفّ شريعتي في السافاك نشره السيد حميد روحاني، وهو خصمٌ لشريعتي كان يحتكر حتى وقت قريب هذه الوثائق. ورغم أنّ المرء قد يشعر بالثقة بموثوقية ما نشره روحاني انتقائياً، إلا أنّ ما اختار ألا ينشره والحالات الكثيرة جدّاً من «الجراحة»<sup>(1)</sup> التي أجراها على الوثائق المنشورة تنتقص من قيمتها ومن النتائج التي يمكن الخلوص إليها من هذه الوثائق. لكنها مع ذلك تظلّ قيّمة بمعنى أنه يمكن القول بدرجة عالية من التأكيد أنّ روحاني جمّع الوثائق الأكثر «إدانة» مما استطاع أن يجده في الملف. لذلك فمن المؤكّد أنّ الباحثين لن يجدوا كشوفات لاحقة تدلّ على أنّ شريعتي كان أكثر «تنازلاً ومغازلة» للنظام مما ظهر في وثائق روحاني المختارة، بل إنّ فسخ وثائق السافاك قد يُعطي من قدر شريعتي. على أية حال فالوثائق التي أزالها أتباع شريعتي من ملفّه بعد الثورة ربما تكشف عن بعض المفاجآت ذات يوم، فثمة أدلة على أنّ هناك وثائق أخذت بالفعل، إذ نُشرت بين فترة وأخرى في مذكرات خاصة صدرت في إيران.

### التحقيقات

يقدم شريعتي نفسه في أقواله على أنه ناقد على الوضع في بلاده ومتشائم من مستقبله. وكتب يقول إنّ كلماته تعبّر عن ردّ الشباب المتعلم عن أسئلة مثل: ما رأيك؟ ولماذا كنت معارضاً للنظام؟ وما رأيك في السياسات الداخلية والخارجية الجديدة؟. هي أسئلة يطرحها

(1) انظر مثلاً الوثائق الكثيرة التي تحتوي على أسطر قليلة من المنتصف، ومن الواضح أن القسم الأعلى والأسفل حذفهما روحاني بما أنّهما ربما يرفعان من قدر شريعتي في عيون القراء. انظر: روحاني، نهضت امام خميني، ص 739، 740، 741، 742، 743، 744، 745، الخ.



نظاماً مرّ بتحوّل في فكره وسياساته وبدأ برنامجاً لإصلاح عدة جوانب من المجتمع<sup>(1)</sup>. وفيما بعد، كرد علي أسئلة المحققين، كتب شريعتي سيرة ذاتية مستفيضة ومفصلة بانتقاء، تكلم فيها عن أبيه، وعن أهمية «مركز نشر الحقائق الإسلامية» والأنشطة التي كان يواجه بها المركز «حزب توده»، وعن شبابه، وعن أنشطته هو في مواجهة «حزب توده»، وعن إيمانه بمحمد مصدق وداعميه كمصلحين وقوميين ومناهضين للإقطاعية ومدافعين عن العدالة الاجتماعية، وعن معارضته للأنشطة السرية ودعمه للأنشطة السياسية العامة القانونية، وعن اعتقاله في عام 1957م، وعن مشاعره السلبية تجاه السافاك في عهد رئيسه تيمور بختیار، وعن انطباعه الإيجابي عن الأجهزة الأمنية بعد اعتقاله عام 1957، وعن رحيله إلى باريس، وعن أنشطته السياسية هناك، وعن اختلافه مع زملائه الطلاب والناشطين حول الأساليب والاستراتيجيات السياسية، وعن اعتقاله وسجنه بعد عودته إلى إيران، وعن شكره للموظفين الذين اعتقلوه والذين حققوا معه<sup>(2)</sup>. وفي الجزء الأخير من أقواله قدّم ما سمّاه «تحليلاً علمياً وسوسولوجياً جديداً للطبقة الإيرانية الحاكمة وجمالة الشاهنشاه الذي يقف على قمته»<sup>(3)</sup>. وقد رأى شريعتي أنّ هذا التحليل يقدم مفتاحاً إلى فلسفته السياسية. ومن المذهل أنّ وصف شريعتي للوضع السياسي في إيران يشبه ما يسمى «الدولة البونابرتية» في الاصطلاح الماركسي<sup>(\*)</sup>.

(1) روحاني، نهضت امام خميني، ص 153.

(2) نفسه، ص 153 - 172.

(3) نفسه، ص 173.

(\*) يشرح الباحث سول نيومن هذا المصطلح بقوله: «الدولة البونابرتية كانت الوحش الذي أنتجته الطبقة الرأسمالية؛ فقد وضعت الطبقة البرجوازية بونابرت في السلطة لتحمي مصالحها الاقتصادية وتُخمد أية قلاقل من الطبقة العاملة، لكنه بعد =

وفقاً لكارل ماركس وفريدريك إنكلز فإن «الدولة البونابرتية» تتصف أساساً بدرجة عالية من الاستقلال عن الطبقات الاجتماعية، أو ما سمّاه نيكوس پولانتزاس «الاستقلالية النسبية للدولة مقابل الطبقات أو الأقسام الاجتماعية»<sup>(1)</sup>. أما السّمتان المميزتان الأخريان للدولة البونابرتية فهما دور الدولة كوسيط وحَكَم بين الطبقات المتصارعة بحيث تتدخل ضد أو مع المصالح الاقتصادية لطبقة أو أخرى لتحقيق مصالحها السياسية، والدور المطلق والحاسم للحاكم.

يرى شريعتي أنّ الطبقة الحاكمة في إيران لم تكن تمثّل أو تعتمد على المصالح الاقتصادية لأية طبقة اجتماعية معينة<sup>(2)</sup>. فالشاه كان شخصية فوق الطبقات، متحرراً من جميع الارتباطات الطبقيّة. وفي إيران يمكن للمرء القول بأنه لا وجود لـ«طبقة حاكمة». لذا من الممكن أن تستفيد جميع الطبقات من التحولات الجوهريّة دون اللجوء إلى العنف والانخراط في نشاط ثوري. أشار شريعتي إلى الإصلاحات الاجتماعية التي كانت قد حدثت في إيران منذ عام 1964م وذهب إلى أنّه بناء على قرار الفرد دُمّر فجأة الملاك

= ذلك انقلب على البرلمان البرجوازي نفسه الذي وضعه في السلطة. الدولة البونابرتية وفقاً لكارل ماركس تعبير مشوّه متضخّم للسلطة البرجوازية - هي وحش برجوازي انقلب على البرجوازية نفسها. هي حالة من الانتحار السياسي للبرجوازية كي تحمي مصالحها الاقتصادية «أي إنها لكي تحافظ على محافظتها، لا بدّ أن تفرط في التاج»، (Marx, 'The Eighteenth Brumair of Luis Bonaparte', p.143). كانت الطبقة البرجوازية مستعدة للتضحية بسلطتها السياسية كي تحافظ على سلطتها الاقتصادية، والدولة البونابرتية هي التعبير عن هذه «التضحية».

(المترجم، المصدر: - Saun Newman (2001), *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the Dislocation of Power*. Oxford: Lexington Books. p.20.)

(1) Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, pp. 259, 285.

(2) روحاني، نهضت امام خميني، ص 173 - 174.

الإقطاعيون الذين شكّلوا الطبقة الحاكمة في إيران وبدا زوالهم مستحيلًا، وجرى تعديل البنية الاجتماعية والطبقية في إيران تعديلاً جوهرياً<sup>(1)</sup>. ورأى شريعتي أنّ ما جعل الدولة الإيرانية متفردة هو أنّ مثل هذا التحول الاجتماعي كان قد حدث دون تغيير في الشكل السياسي لإيران، أو تغيير في النظام. لذلك فقد أثبتت الإصلاحات أنّ نظام الشاه قادر على التلاعب ببنية الطبقة في إيران لمصلحته عبر تقوية وإضعاف أو حتى إبادة أية طبقة يريد. يرى شريعتي أنّ النظام يمكن أن يضحّي بطبقة ما بصرف النظر عن قوتها الاقتصادية وحظوتها فيتبنى بذلك موقفاً ثورياً بناء على مستوى النفعية وعلى طبيعة مصالحه الخاصة. وعلى أساس هذه الحجج زعم شريعتي أنّ «الطبقات المحرومة في إيران يمكن أن تتفاهل بإلغاء التمييز الطبقي وتحقيق أهدافها الاجتماعية والطبقية ضمن الإطار السياسي الحالي ودون اللجوء إلى العنف واختيار الثورة»<sup>(2)</sup>.

هكذا جادل شريعتي أنه من الممكن تحقيق الأهداف الراديكالية والثورية دون اللجوء إلى العنف الثوري، فكان بطريقة غير مباشرة يوحي بأنّ الشباب المتعلم والناقم ينتظر خطوات جوهرية نحو تحسين الظروف الاقتصادية للمحرومين. وقال شريعتي بذكاء إنّ «إلغاء التمييز الطبقي» (وهو هدفه الأساسي) يمكن أيضاً أن يصبح هدف النظام. معنى ذلك أنّ شريعتي كان على نحو من الأنحاء يقول للنظام ما يرى أنه أفضل شيء في مصلحته.

كان شريعتي يدرك أنّ مقولته هذه قد تُفسّر بأنها نوع من الأمر الإلزامي الذي يُغضب النظام، لذلك أتبع مقترحه غير الخفيّ

(1) نفسه، ص 174.

(2) نفسه، ص 174 - 175.

وغير الواقعي بالإشارة إلى أنّ الشاه كان منفتحًا على الأفكار الجديدة ويميل إلى دعم مصالح الطبقات المحرومة. وأضاف أنّ «جلالته بالتأكيد قرّر أن يستحدث أكبر عدد ممكن من التحولات الاجتماعية الراديكالية وأينما أمكن». وفي نبرة نصحية ولكنها رَغْبَوِيَّة قال: «أنا واثق أنّ الأرضية والظروف الملائمة لقبول جميع المشاريع الثورية والجديدة والتي ستصلح من الوضع الراهن جاهزة ومتوافرة إلى حد كبير»<sup>(1)</sup>.

وفي حركة أخرى ألمعية تجنّب شريعتي الإنكار والخداع وصرّح للأجهزة الأمنية بأنشطته المستقبلية، وكان هذا أمرًا غريبًا يصعب تفسيره من بين جميع التحقيقات التي أجريت معه. اعترف شريعتي بسعادته بأنه في ظل الظروف السائدة يستطيع التعبير عن جميع المثل والأفكار التي ظلّ يحتفظ بها سرًّا في قلبه فترة طويلة ولم يكن يستطيع إلا أن يرمز إليها: «في ظلّ الظروف الراهنة يمكنني أن أناقش أفكارني ومثلي أينما شئت. يمكنني أن أقولها علنًا وبصوت عالٍ ويمكنني أن أطالب بها واثقًا بالحصول عليها»<sup>(2)</sup>. وانتهى شريعتي بقوله إنه ظلّ مراقبًا جادًا للتحولات الاجتماعية السريعة والجزرية في إيران، وأضاف مرة أخرى أنه يؤمن بإمكانية تحقيق الأهداف الثورية في إطار النظام السياسي الإيراني<sup>(3)</sup>.

باستخدام نظرية الدولة البونابرتية وتطبيقها على ظروف إيران عام 1969م استطاع شريعتي أن يعبر عن أكبر همومه ومثله دون أن يضع نفسه في صدام مع سلطة الدولة ويستدعي غضب الأجهزة الأمنية. ما

(1) نفسه، ص175.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

فعله شريعتي هو أنه جعل الدولة والشاه شريكين له في مخططاته . وبدلاً من إنكار هدفه السياسي الأساسي في «إلغاء التمييز الطبقي» أعاد تأكيد هدفه وقدمه بوصفه هدفاً مرغوباً فيه يجدر بالشاه والنظام الاهتمام به وتبنيّه، على أنّ تأكيداً صريحاً كهذا كان يمكن أن تستخدمه الأجهزة الأمنية لوصفه بأنه «شيوعي». وقد دافع شريعتي عن ماضيه المصدّقِي وسياسات مصدق وأهدافه، كما أوهم محققيه بأنّ إيران الشاه دولة ديمقراطية تسمح له بالتعبير عن آرائه ومعتقداته بحرية. وهل يجروء أحد أن يقول غير ذلك؟ هكذا مهّد شريعتي الطريق لأنشطته المستقبلية.

غير أنّ أقوال شريعتي تضمّنت كذلك كلمات مهادنة وأحياناً مديحاً ذا حدّين. فقد بيّن أنّ «الاهتمام السريع وغير التمييزي» الذي أظهره السافاك لقضيتهم حين اعتقلوا في عام 1957م «ترك انطباعاً جيداً [لدى المحتجزين]»<sup>(1)</sup>. كما أثنى على «السلوك السليم، والطيبة، والأخلاق الطيبة» لدى موظّفين رافقاه إلى طهران بعد اعتقاله<sup>(2)</sup>. وأشار شريعتي إلى أنه بدلاً من أن يكون «خائفاً ومفزوعاً» من أفراد الأمن، كما كان في السابق، فإنّ محققيه «حاولوا أن يجروا معه حواراً ويناقشوه ويقنعوه»<sup>(3)</sup>.

علّم شريعتي أنه كان يُعتبر متأمرّاً ضد أمن الدولة، فرغب في التقليل من حجم أنشطته السياسية المعادية للنظام، والتركيز على أنشطته الداعمة للحكومة، وفي الوقت نفسه شدّد على منهجه العلمي والنظري في السياسة. لذلك أبدى عدّة تصريحات استهدفت تضليل

(1) نفسه، ص 166.

(2) نفسه، ص 171.

(3) نفسه.

الأجهزة الأمنية وإنقاذ نفسه، فقد أنكر ضلوعه في التظاهرات السياسية والاعتصامات والأنشطة السياسية الأخرى حين كان في فرنسا<sup>(1)</sup>. وأشار إلى برامج الإذاعية في مشهد عام 1954م ملمحاً إلى أنّ كلامه كان ضد «حزب توده» والشيوعية<sup>(2)</sup>. ولتجميل مكانته الأكاديمية لدى أجهزة الأمن أعطى لنفسه إنجازات زائفة، مثل أنه حصل على شهادتي دكتوراه، وأنه عمل في «المركز الوطني للبحث العلمي» المعروف في فرنسا، وأنه كان مساعداً للبروفيسور المعروف جاك بيرك<sup>(3)</sup>.

وعلى أساس أقوال شريعتي أبلغ سرتيب بهرامي قيادة السافاك أنه «لو جرى إرشاد هذا الرجل وتوجيهه جيداً فسيكون عنصراً إيجابياً [نافعاً] للدولة»<sup>(4)</sup>. وبالنظر إلى وثائق السافاك التي نشرها روحاني يبدو أنه لا توجد تقارير عن شريعتي في الفترة ما بين تموز/يوليو 1968م ونيسان/إبريل 1969م.

بدايةً من خريف 1968م تلقى شريعتي دعوات من جامعات عديدة في سائر أنحاء إيران لإلقاء محاضرات وكلمات، وأما أول محاضرة دُعي إليها فكانت في 6 تشرين الثاني/نوفمبر 1968م في جامعة عبادان للبتروكيميا حيث تحدث عن «سيكولوجية التقنية». يذكرُ شريعتي أنه تجمّع في كافتيريا الجامعة بعد المحاضرة حوالى ألف طالب في نقاش غير رسمي، وفي النهاية راح بعضهم يهتف بشعارات ثورية ومناوئة للنظام<sup>(5)</sup>. من عبادان سافر شريعتي إلى طهران حيث بدأ

(1) نفسه، ص 168.

(2) نفسه، ص 165.

(3) نفسه، ص 170.

(4) نفسه، ص 665.

(5) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 131.

محاضرته في جامعة مِلِّي إيران<sup>(\*)</sup> في السادسة مساءً وانتهى في الواحدة صباحاً<sup>(1)</sup>.

كان النظام الإيراني يرى أنّ محاضرات شريعتي لا بدّ وأنها تحتوي على مضمون تحريضي أو مزعج، ويُحتمل أنّ المسؤولين في السافاك علموا من مخبريهم أنّ خطب شريعتي كانت تستفزّ ردود فعل سياسية غير مرغوب فيها بين جمهوره. من هنا بدأ شعورهم بالقلق من محاضراته، فأصدر مكتب السافاك في طهران تعليمات لمكتب مشهد برسالة مؤرخة في 11 نيسان/إبريل 1969م بالبحث في مسألة الدعوات التي كانت تُوجّه إلى شريعتي لإلقاء المحاضرات العامة في الجامعات<sup>(2)</sup>. من الواضح إذًا أنّ السافاك لم يكن على علم مسبق بتلك الدعوات بل إنّ محاضرات شريعتي أثارت حفيظته لدرجة أنه بدأ التحقيق في الأسباب التي تجعل شريعتي يتلقى الكثير من تلك الدعوات. وبعد «مقابلة» شريعتي أرسل سرتيب بهرامي الإجابة عن سؤال سافاك طهران، فكتب إفادة شريعتي بأنه حين تلقّى دعوة من الدكتور پويان رئيس جامعة مِلِّي وخسرو هدايت نائب رئيس شركة النفط الإيرانية الوطنية ورئيس جامعة تبريز ورؤساء جامعات أخرى، افترض أنّ هذه الفعاليات كانت تجري بمعرفة مسبقة من السافاك خصوصًا وأنّ بعض رؤساء الجامعات استقبلوه شخصيًا في المطار.

(\*) تأسست جامعة مِلِّي إيران في عهد الشاه محمد رضا بهلوي عام 1959م، ثمّ تغير اسمها بعد الثورة الإسلامية إلى «جامعة الشهيد بهشتي». (المترجم).

(1) نفسه.

(2) روحاني، نهضت امام خميني، ص 707. نصّ هذه الرسالة (11 نيسان/إبريل 1969م أو 1348/2/7) لم ينشره روحاني. ولكننا نعرف أنها موجودة بما أنّ جواب سافاك مشهد المؤرخ 24 نيسان/إبريل 1969م أو 1348/2/20 يشير إلى هذه الرسالة وتاريخها. ويبدو السبب واضحًا وراء عدم نشر روحاني هذه الرسالة التي يبدو فيها السافاك متشككًا ومؤنبًا لشريعتي، كرسائل أخرى عديدة مشابهة.

وفقاً لبهرامي فقد قال شريعتي إنه «بما أنّ السافاك كان على علم بأنه يحارب على جبهتين (رجال الدين والتيار اليساري) وأنه كان يقدم أفكاراً جديدة فقد ظنّ أنّ السافاك خطّط لاستغلال محاضراته العلمية». كان شريعتي يُدرك جهل السافاك بتلك الدعوات إلا أنه سألهم لماذا يلومونه هو ولا يسألون رؤساء الجامعات الذين دعوه<sup>(1)</sup>. ويقول بهرامي إنّ شريعتي صرّح بأنه مطيع للنظام ومؤمن جداً بالدولة وراغب في خدمتها، وقيل إنه قال بأنّ قرار استخدامه من عدمه يعتمد على رأي السلطات العليا. وقال بهرامي أخيراً إنّ شريعتي قال: «من الآن فصاعداً كلما دُعيت لإلقاء محاضرة سأخبر السافاك»<sup>(2)</sup>.

### حظر المحاضرات العامة

رغم أنّ السافاك أمر شريعتي بإبلاغهم عن أية دعوات تُوجّه إليه، إلا أنّ مكتب طهران اتخذ في الثاني والعشرين من نيسان/إبريل 1969م قراراً رسمياً بمنع شريعتي من تقديم أية محاضرات عامة دون معرفتهم وموافقتهم<sup>(3)</sup>. هكذا وصل القرار إلى فرع السافاك في خراسان لإبلاغ علي شريعتي بقرار الحظر. لقد كانت محاضراته المتنقلة هذه وشعبيتها الكبيرة التي بلغت خلال ستة أشهر فقط سبباً كافياً كي يقع شريعتي تحت المراقبة الدقيقة من الأجهزة الأمنية.

في تقريرٍ من بهرامي إلى سافاك طهران بتاريخ 25 نيسان/إبريل 1969م أشار إلى أنه قبل تلقي «الأمر أعلاه» [أي قرار الحظر] أمر

(1) روحاني، نهضت امام خميني، ص 707.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص 706. نصّ هذه الرسالة (22 نيسان/إبريل 1969م أو 18/2/1348) لم ينشره روحاني. ولكننا نعرف أنها موجودة بما أنّ جواب سافاك مشهد المؤرخ 25 نيسان/إبريل 1969م أو 21/2/1348 يشير إلى هذه الرسالة وتاريخها.



شريعتي بعدم قبول أية دعوات أخرى دون موافقة مسبقة من السافاك<sup>(1)</sup>. ويتبيّن من تقرير بهرامي أنّ سافاك خراسان استجوب شريعتي مرة أخرى حول كل ما يتعلق بمحاضراته. ويقول التقرير إنّ شريعتي دُعي إلى إلقاء محاضرة في جامعة طهران في 27 نيسان/إبريل ودُعي كذلك في حسينية الإرشاد وجمعية الطلاب الإسلامية حين كان في طهران. ويضيف التقرير:

كما أوضحت التقارير المتكررة، فالدكتور شريعتي مفيد جدًا للعملاء الأجانب والعناصر المتطرفة، لكنه سيكون أكثر فائدة للسافاك والدولة لو جرت إدارته على نحو جيد. هذا الشخص واسع المعرفة وغير مقبول بين رجال الدين المتطرفين، لكنّ اليساريين يثقون به. ويرى مكتب السافاك في خراسان أنّ التضييق على الدكتور شريعتي سيفضي إلى فقدان إيمانه بالنظام والدولة، وبما أنّ لديه مناصرين كثيرين فقد يؤدي ذلك إلى نتائج غير محمودة. أمّا إن وُضع برنامج ومشروع منظم للتحكم فيه على ضوء أفكاره الجديدة فيمكن أن يصبح مفيداً<sup>(2)</sup>.

بصرف النظر عن بُعد النظر الذي أبداه بهرامي، من الواضح أنّ سافاك خراسان لم يكن متفقاً مع مكتب طهران حول درجة الخطر الذي قد يمثله شريعتي وكيف ينبغي التعامل معه. ربما كان بهرامي واعياً شعبية شريعتي، ما قاده إلى الاعتقاد بأنّ أفكاره ستؤدي في نهاية الأمر إلى إضعاف أي تأثير كسبته التوجهات اليسارية والدينية التقليدية على طلاب الجامعات. مع ذلك فبهرامي لم يستطع أن يتوقع أكثر من الصورة الواضحة، ولم يكن بإمكانه أن يقيّم التأثير طويل المدى الذي

(1) نفسه، ص706.

(2) نفسه.

ستخلّفه محاضرات شريعتي. ورغم أنّ مكتب طهران كان شغوفًا بالضرر الذي يمكن أن يحدثه شريعتي بتأثير اليساريين والمؤسسة الدينية إلا أنه كان ذكيًا بما يكفي ليتشكك في محتوى محاضرات شريعتي ونبرته الحماسية وخطابه المحفّز الذي يبدو في الظاهر معاديًا لليساّر ورجال الدين.

في جواب عن تقرير بهرامي أفاد ناصر مقدّم (الرئيس القويّ للمكتب الثالث في السافاك) أنّ شريعتي بما أنه صاحب «ماضٍ هدام» و«من غير الواضح ما إذا كان عنصرًا صحيًا من الناحية السياسية أم لا» فلا ينبغي السماح له بقبول أية دعوات لإقامة محاضرات<sup>(1)</sup>. وأضاف أنه بغضّ النظر عما يعتقد شريعتي فإن «دعوته إلى الحديث في جامعات عديدة لم تكن بمعرفة سابقة من السافاك»<sup>(2)</sup>. هكذا وبعد أقل من ثلاثة أشهر من التردد أقرّ السافاك رسميًا القرار بإصدار حظر كامل على محاضرات شريعتي في أماكن عديدة حتى إشعار آخر<sup>(3)</sup>.

ثمة تقرير صادر من القسم رقم 312 من السافاك إلى پرويز ثابتي<sup>(\*)</sup> يقول إنه بالنظر إلى انتساب شريعتي إلى «الجبهة الوطنية» وأنّ «خطبه لم تكن في مصلحة الطلاب»، فقد أُبلغ بأنه ينبغي له التوقف عن قبول الدعوات لإلقاء المحاضرات في الجامعات<sup>(4)</sup>.

(1) نفسه، ص 177. ولم ينشر روحاني رسالة ناصر مقدّم الأصلية.

(2) نفسه، ص 177.

(3) نفسه، ص 708. نصّ هذه الرسالة (24 حزيران/يونيو 1969م أو 1348/4/3) لم ينشره روحاني. ولكننا نعرف أنها موجودة بما أنّ جواب سافاك مشهد المؤرخ 7 تموز/يوليو 1969م أو 1348/4/16 يشير إلى هذه الرسالة وتاريخها.

(\*) پرويز ثابتي (1936 -): من أكبر ضباط السافاك الذين ترأسوا لاحقًا المكتب الثالث في السافاك المتعلّق بالأمن الداخلي. وفقًا لموسوعة ويكيبيديا فقد هرب ثابتي مع أسرته من إيران بعد قيام الثورة واستقرّ في الولايات المتحدة. (المترجم).

(4) روحاني، نهضت امام خميني، ص 710.

وأشار التقرير إلى أقوال شريعتي المثيرة للجدل في «مقابله» الأولية المطوّلة حين قال: «أميل إلى الاعتقاد بأنني لستُ أنا من تغيّر بل الحكومة هي التي غيرت ممارساتها»<sup>(1)</sup>. كما أشار أيضًا إلى محتوى مقابلة شريعتي الأخرى مع سافاك خراسان التي ذكر فيها أنه بسبب قلق الشاهنشاه آريامهر<sup>(\*)</sup> فقد رغب النظام في تحرير المثقفين وطلاب الجامعات من حالة القمع والإخضاع العقلي، على عكس ممارساته السابقة. ويبدو واضحًا أنّ التقرير الصادر بتاريخ 13 تموز/يوليو 1969م (22/4/48) متأثر بتحليل بهرامي لشريعتي، إذ أشار إلى أنّ شريعتي «المتعلم الذي له عدد غير يسير من الأتباع يُمكن الاستفادة منه إن جرى توجيهه جيدًا»<sup>(2)</sup>.

ولتقييم الدرجة التي يمكن بها للسافاك احتواء شريعتي أو استخدامه سعى التقرير إلى الحصول على موافقة لاستدعاء شريعتي إلى سافاك طهران لإجراء «نقاش» معه. تكررت في هذا التقرير المعلومات التي نقلها سافاك مشهد التي مفادها أنّ شريعتي سيكون في طهران بتاريخ 1 آب/أغسطس، وأنه بحلول ذلك التاريخ سيكون قد أكمل مستندًا يتضمّن «مبادئه وأفكاره وأهدافه»<sup>(3)</sup>، إذ يبدو من تقرير بهرامي إلى سافاك طهران أنّ شريعتي وعدهم (تحت ضغط منهم) بكتابة أقوال يشرح فيها «مبادئه وأفكاره وأهدافه»<sup>(4)</sup>. غير أنّ

(1) نفسه، ص 711.

(\*) الشاهنشاه بالفارسية تعني ملك الملوك، وآريامهر هو اللقب الذي اختاره الشاه محمد رضا بهلوي لنفسه، ويعني حرفيًا «نور الآريين»، كما اختار لزوجته لقب «شهبانو» ويعني حرفيًا «الملكة»، (المترجم).

(2) نفسه، ص 712.

(3) نفسه، ص 711.

(4) نفسه، ص 708.

هذه الأقوال لم تُكتب إلا بعد مقابلة شريعتي مع پرويز ثابتي في طهران. في هذه المرحلة وبعد الحظر على محاضرات شريعتي في أي مكان خارج جامعة مشهد كان سافاك طهران يرغب في تقييم رأي بهرامي فيما يتعلق بإمكانية استخدام شريعتي لمصلحة النظام. هكذا وصلت برقية إلى خراسان تفيد بوجوب تواصل شريعتي مع سافاك طهران عبر هاتف الفاضل إ. ن رقم (762817)، وأنّ عليه إرسال برقية يبلغ فيها عن تاريخ سفره إلى طهران<sup>(1)</sup>.

ورغم هذا الاستدعاء إلا أنّ شريعتي لم يتواصل معهم في الموعد المحدد، ما أثار شيئاً من الاستياء لديهم من تأخره. وفي رسالة بتاريخ 22 أيلول/سبتمبر 1969م بعد مقابلة شريعتي مع مسؤولي السافاك في طهران وعودته إلى مشهد، حاول بهرامي أن يشرح تلكؤ شريعتي<sup>(2)</sup>. ومن الرسالة يمكن القول إن شريعتي قابل عطارپور<sup>(\*)</sup> دقائق معدودة ثم حَقَّق معه پرويز ثابتي أو «قابله» حوالي أربع ساعات<sup>(3)</sup>.

كان پرويز ثابتي الشخصية العليا في السافاك، وهو معروف لدى الإيرانيين بلقبه التلطيفي «مقام امنيتي» (المسؤول الأمني)، وقد ظهر في برامج تلفزيونية يظهر فيها الناشطون السياسيون المحتجزون في «مقابلات» ويطلب منهم الاعتراف علناً بأخطائهم. كان ثابتي الرجل

(1) نفسه، ص 181. ولم ينشر روحاني المسودة الأصلية لهذه البرقية. يُنكر إ. ن. أنه كان وسيطاً بين السافاك وشريعتي، في مقابلة خاصة في باريس، 1994م.

(2) روحاني، نهضت امام خميني، ص 713. ورد هذا في جواب علي رسالة من سافاك طهران بتاريخ 1348/6/3 لم ينشرها روحاني.

(\*) رضا عطارپور مجزّد، المعروف باسم «الدكتور حسينزاده»، كان واحداً من أهمّ المحققين في السافاك المتخصصين في مكافحة الأعمال التخريبية. (المترجم).

(3) روحاني، نهضت امام خميني، ص 713.

المسؤول عن تعقّب المعارضين والناشطين والثوّار والقبض عليهم ونزع الاعترافات منهم وإصدار العقوبات عليهم. أما منصبه الرسمي فكان «رئيس المكتب الأول للعمليات والتحقيقات». وحين نعلم أنه قضى شخصياً أربع ساعات يحقّق مع شريعتي فهذا دليل على مدى قلق الأجهزة الأمنية واهتمامها به.

كان الغرض من المقابلة «تبيّن أهداف» علي شريعتي<sup>(1)</sup>، ومن الواضح أنّ ثابتي لم ينجح في معرفة نيّاته ومعتقداته الحقيقية وإلى أي حد يمكن الاعتماد عليه لمصلحة النظام. كان لشريعتي أسلوب في المراوغة عبر تقديم نصيحة فلسفية أبوية طويلة دون استخدام أية كليشيهات راديكالية ثورية، ما صعّب على المحققين تشخيصه. بيد أنّ ثابتي ليس بهرامي الذي يسهل ترويضه بكلمات معسولة، فلم ينخدع ولم يقتنع بأنّ شريعتي غير مضرّ، ناهيك عن الاقتناع بإمكانية الاستفادة منه. وكان ثابتي بحاجة إلى مزيد من المعلومات كي يقرّر رفع الحظر عن محاضرات شريعتي أو استمراره، لذلك «اقترح على شريعتي أن يكتب أفكاره وبرامجه وخططه المستقبلية» فيما يتعلق بغاياته من تقديم خطاب إسلامي<sup>(2)</sup>.

والدليل الوحيد على هذه الوثيقة التي كتبها شريعتي بعد عودته إلى مشهد وقبل 22 أيلول/سبتمبر 1969 (48/6/31) عبارة عن أربع مسودّات مشوّهة اقتصّ منها حميد روحاني ما يريد من أصل عشر صفحات، إضافة إلى حوالى ست صفحات مطبوعة بالآلة الكاتبة ويُقال إنها منسوخة من الأصل<sup>(3)</sup>. وعلى الأرجح فإنّ هذه الوثيقة هي

(1) نفسه، ص720.

(2) نفسه، ص720 - 721.

(3) نفسه، ص715 - 718. انظر الصفحة 721، حيث يذكر سافاك طهران =

النص المكتوب لجلسة تحقيق في مقر السافاك في مشهد ذلك أنها مكونة من أسئلة وأجوبة على نحو حواريّ متّصل. فمثلاً، في جواب عن السؤال «في ما يتعلق بماضيك، هل لك أن تفسّر التحوّل في أفكارك؟» فيردّ شريعتي بأنّ الأفكار تتألف من بُعدين، الأول هو المثل، والثاني هو وسائل تحقيق تلك المثل<sup>(1)</sup>. ويضيف بأنه ما يزال ثابتاً على مثل العمل من أجل تقدّم بلاده ورخائها وشرفها، لكنّ أفكاره حول وسائل تحقيق ذلك كانت تمرّ دومًا بتحوّل مع تغيّر الزمن والحالة التي يصبح عليها ونظرته إلى الأمور والظروف الداخلية والخارجية. فيُطرح سؤال شديد الصلة بهذا الجواب: «وما هي تلك الظروف التي تستمرّ في التغيّر؟ بالمقارنة بين الحاضر والماضي ما التغيرات التي حدثت؟»، فيكرر شريعتي جوابه بأنه ليس هو من تغيّر بل الحكومة والظروف الاجتماعية - السياسية<sup>(2)</sup>.

وفي تصريح كاشف جدّاً عن نيّاته ذكر شريعتي صراحةً مثله وأهدافه، فقال لمحقّقيه إنه مناصرٌ لـ«استقلال إيران من الوصاية الأجنبية سياسياً واقتصادياً، وللتحوّل الاجتماعي، وللتغيير في العلاقات الاجتماعية الكريهة البالية الظالمة، ولمحاولة تعريف وتنوير جميع الطبقات والشرائح الاجتماعية بحقوقها، وقدرة الجميع على الاستفادة من التعليم والثقافة والحقوق الاجتماعية، وتحسين مستوى الحضارة والصناعة والثقافة والثروة العامة، والنضال ضد الأفكار الخرافية والتقاليد الرجعية التي سببت الجمود وتدهور المجتمع»<sup>(3)</sup>.

= بوضوح أنّ الوثيقة التي أرسلها شريعتي تتألف من 10 صفحات. ما طبعه روحاني في كتابه أربع صفحات فقط من المسودة الأصلية، ومنها صفحتان فقط متتابعتان.

(1) روحاني، نهضت امام خميني، ص 715، 184.

(2) نفسه، ص 716، 184.

(3) نفسه، ص 187.

لكنّ شريعتي حين يتحدث عن إحداث هذه التغييرات يتحوّل من وسائل النضال السياسية الخطرة إلى الوسائل الثقافية الأكثر أماناً، فيقول إنّ الجيل الجديد يحتاج إلى «تغذية ثقافية صحيحة ملائمة» أكثر من حاجته إلى «النضال السياسي»<sup>(1)</sup>. رفض شريعتي الأنشطة السياسية الشائعة بوصفها «غير مفيدة» و«مضّيعة وقت وطاقة» و«عاجزة عن تحقيق» أهدافها المعلنة. وبطريقة غير مهينة بل مُطمئنة يقول إنّ مسؤولية من يريدون «خدمة مجتمعهم» هي «إنقاذ الشباب من الانشدها بالغرب» وتعريفهم ب«تراثهم العرقي والقومي». هكذا حافظ شريعتي على موقفه كمصلح تحفيزي لا يزعج السافاك حين تطرّق إلى موضوعات آمنة مثل إحياء «الذات الضائعة» في الجيل الجديد وتحرير الإسلام من ماضيه «الرجعيّ والخرافي»<sup>(2)</sup>.

وفي إشارة إلى الحظر على محاضراته أبدى شريعتي أسفه لأنّ السلطات أخطأت في تقديرها لا لشيء إلا لأنها اجتذبت أعداداً كبيرة من الحضور<sup>(3)</sup>. وفي نهاية التحقيق معه، كتب شريعتي سطرًا بسيطًا لكنّه غامض يمكن أن يستنبط منه كل أحد ما يريده. كتب يقول: «أنا لا أصرّ على أنّ عليكم السماح لي بما لا تحبّذون لي أن أفعله، لكنني أصرّ على أنه لا ينبغي لكم اتهامي بتهمة لم أفهمها قط»<sup>(4)</sup>.

بعد حوالي ستة أشهر من الاستجوابات وإعادة الاستجوابات و«المقابلات» والتحقيقات، صدرت مذكرة موقّعة بأسماء رضا عطارپور وپرويز ثابتي وناصر مقدّم بتاريخ 7 تشرين الأول/أكتوبر 1969م توضح

(1) نفسه.

(2) نفسه، ص 188.

(3) نفسه، ص 718.

(4) نفسه، ص 189.

فيها عدم ممانعة السافاك من قبول شريعتي الدعوات التي تُوجّه إليه لإلقاء المحاضرات العامة<sup>(1)</sup>. لكنّ المذكرة أوصت أيضًا سافاك خراسان بمراقبة سلوكه وتفحص محاضراته والتأكد من أنها تحتوي على «مادة مفيدة حول الإصلاحات الحالية في البلاد»<sup>(2)</sup>. وقد أوصى سافاك خراسان أيضًا بالعمل على «تعاون» شريعتي و«إرشاده واستخدامه» ورفع التقارير عن نتيجة أنشطته إلى سافاك طهران.

هكذا سُمح لشريعتي بإلقاء المحاضرات العامة لكنه ظلّ تحت مراقبة مستمرة، واستُدعي عدة مرات ليقدم بعض «التفسيرات». ورغم أنه كان يماطل أحيانًا إلا أنه في نهاية الأمر كان يُجبر على الحضور وتخليص نفسه من المأزق<sup>(3)</sup>. في 30 تشرين الثاني/نوفمبر 1969م ألقى شريعتي محاضرة في كلية الآداب بجامعة مشهد قال فيها: «انظروا كيف أنّ هؤلاء الذين يبدون أشخاصًا مهمّين لهم رؤوس كبيرة لكنها فارغة خالية من الشخصية، وكل ما يفعلونه هو الاستماتة في إرضاء أسيادهم»<sup>(4)</sup>. كانت هذه إشارة واضحة بعض الشيء إلى الشاه. أبلغ المخبرون رؤساءهم في سافاك طهران فبدؤوا يحققون في المعنى المراد من الجملة التي قالها شريعتي، وحين طلب منه سافاك خراسان أن يشرح مقصده قال بذلك إنه يقصد بـ«الذين يبدون أشخاصًا مهمّين» أولئك الذين يعودون إلى إيران من الخارج فيتناسون ماضيهم المجيد ويقلّدون الأجانب<sup>(5)</sup>. وخلال جوابه المستفيض عن أهمية ماضي إيران المجيد قال وكأنه يُلاطف

(1) نفسه، ص724.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص726.

(4) نفسه، ص192.

(5) نفسه.



السافاك: «علينا أن ندرس فترة قورش الكبير بما أنه كان أول قائد بصير وعظيم نقش ميثاق حقوق الإنسان»<sup>(1)</sup>.

لا توجد وثائق منشورة حول موقف السافاك من شريعتي أو أية مراسلات بشأنه في الفترة من شباط/فبراير 1970م حتى آذار/مارس 1972م. بيد أنه في أواخر أيلول/سبتمبر 1971م أنهى عمل شريعتي في جامعة مشهد بأمر السافاك الذين يبدو أنهم قرروا أخيراً أن وجوده في الجامعة لم يعد مرغوباً فيه وأن تأثيره في الطلاب مضرّ بالمصالح الوطنية. ولأنهم فشلوا في الحصول على «تعاون» منه فلا بدّ أنهم استنتجوا أنه لا يمكن «إرشاده» أو «استخدامه» في مصلحة النظام. إذاً فقد كان قرار السافاك إنهاء عمل شريعتي في الجامعة على نحو من الأنحاء تداركاً للخطأ الذي ارتكبه في تقييمهم وتحليلهم.

### عقلٌ تحت الضغط

لم يقتصر شغف شريعتي بالتواصل مع الناس على المحاضرات والخطب أو الكتابات الموجهة أساساً إلى جمهور معين، إذ إنه كثيراً ما كان يدوّن أفكاره ومعضلاته الفكرية والمشكلات التي يواجهها والحلول التي يفكر فيها وصراعه العقلي والنزاعات داخله. في هذه الكتابات التي أطلق عليها اسماً مناسباً هو حوارات العزلة يكشف شريعتي أفكاره ومشاعره الأكثر حميمية<sup>(2)</sup>. وعلى الرغم من صعوبة وضع هذه الكتابات في قالب تاريخي محدد نظراً إلى ندرة التواريخ فيها، إلا أنها توقّر وصفاً دقيقاً إلى حد بعيد عن مزاجه وانشغالاته الفكرية.

(1) نفسه.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1 و 2. تصل صفحات الجزئين إلى أكثر من

قبل بضعة أشهر من تورّط شريعتي مع السافاك في «قضية تختي» في بدايات 1968م، مرّ شريعتي بمزاج سوداويّ متكدّر، إذ كان متمزّقاً ما بين نوعين من الالتزام يتطلّب كل منهما بطبيعته سلوكاً وأدوات اجتماعية معينة. ففي حين أنّ العرفان والسعي إلى المعرفة الداخلية كان يتطلب اعتزلاً روحياً وانعزلاً عن الناس ونبذ أقدارهم، كانت معتقداته السياسية وحسّ الالتزام الاجتماعي يجبرانه على الانخراط في السياسة بحيث يكون أقله ناشطاً إن لم نقل نائراً. ونتيجة لذلك ظلّ شريعتي حائراً بشأن الطريقة الفضلى للدخول في العمل السياسي.

أسف شريعتي على لوم أصدقائه إياه على تشاؤمه وكلماته المثبّطة، فقد قيل إنه كان يثبّط الشباب عن النشاط السياسي. ورغم أنه اعترف في داخله بصدق ما يقوله أصدقائه إلا أنه ظلّ يقول بأنه سبق وأن مشى في طريق النشاط السياسي وعرف أنّ المصير الذي سيلاقه رفاقه لن يكون إلا الموت<sup>(1)</sup>. كانت معضلته تتمثل فيما إذا كان ينبغي له قول الحقيقة فيُرضي العدو ويثبّط الأصدقاء، أو تضليل الشباب بإطلاق وعود لها عواقب مميتة. لذلك قرّر أن يتقبل جميع الاتهامات والتقريعات والتشهيرات والالتزام الصدق وتجنّب ما كان يراه زيفاً. هكذا تقبّل ما سيكلّفه صدقه من خسارة في سمعته وشهرته: «لم أكن أريد ولم أستطع أن أخدع الآخرين من أجل نفسي»<sup>(2)</sup>.

كان شريعتي يرى أنّ الشباب الراديكاليين والثوريين الذين اتهموه بالخمول السياسي «يفتقرون إلى الخبرة السياسية والنضج

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 93.

(2) نفسه.

اللازم للنضال»<sup>(1)</sup>. ولأنه كان يقدر نياتهم وحبهم للحرية والاستقلال فقد حذرهم في أواخر الستينيات من أن «الظروف الثورية لم تنضج بعد» وأن العمل الثوري السابق لأوانه سوف «يوقظ الحكومة» و«يجعلها أكثر قمعية» وبالتالي «تتأخر الثورة»<sup>(2)</sup>. يقول شريعتي إنه نتيجةً للأنشطة السياسية السابقة لأوانها فقد «حُرم [الشباب الثوريون] من الحريات النسبية التي امتلكوها سابقًا» و«منعوا من التحدث والكتابة»<sup>(3)</sup>. أصبح شريعتي إذًا عالقًا بين ما كان يعتبره المثقفون الراديكاليون صحيحًا من الناحية السياسية وما كان يؤمن بصحته، فلم يكن بوسعهِ إلا أن يبوح بتأملاته ومعضلاته للأوراق البيضاء الصامته التي كانت تستمع إليه. تقمّص شريعتي شخصية شاب تونسيّ مكتئب ومتأمل اتهم على خلفية أنشطة سياسية سابقة، أخذ يحكي قصته: قصة رجل أُسكّت بسبب ما اعتبره إفراطًا سياسيًا من التيار اليساري الصياني.

ولقد زاد من محنة شريعتي شعبيته كخطيب وتوقعات أتباعه منه، فقد عرف أنهم يريدون منه قيادتهم في مسعاهم السياسي، لكنه لم يكن يؤمن في هذه المرحلة بجرّهم إلى دوامة سياسية يستحيل الخروج منها خروجًا آمنًا. احتجّ شريعتي بعث النضال السياسي في ظلّ الظروف السائدة فوجد نفسه في المأزق الذي يمرّ به جميع الثوريين الذين يؤمنون بأنّ التحولات طويلة الأمد لا يمكن أن تتحقق بين ليلة وضحاها. بدا شريعتي كالماركسيين القانونيين<sup>(\*)</sup> إبان الثورة الروسية، أو الحرس القديم في «الجبهة الوطنية الثانية» الذين نبذوا النشاط السياسي واختاروا الانتظار حتى الوقت المناسب.

(1) نفسه، ص 520.

(2) نفسه، ص 520 - 521.

(3) نفسه، ص 520.

(\*) ورد تعريف الماركسية القانونية في هوامش الفصل الرابع عشر. (المترجم).

لكنّ شيئاً ما في داخل شريعتي قال له أن يعود إلى «حمائم» التي كانت تنتظره بـ«عيونها البريئة»، بيد أنّ هذه العودة تعني الانخراط في العمل السياسي مع كلّ المشكلات التي يستدعيها. كتب يقول: «على أية حال، ما عدا هذه الحمائم ما الذي يملكه هذا الرجل تحت السماء الزرقاء؟»<sup>(1)</sup>. هل كان يمكن لشريعتي أن يجد طريقة للحفاظ على اهتمام أتباعه الشباب وحماستهم (أولئك الشباب الذين كان التفاعل معهم هو السبب الوحيد لوجوده) دون أن يدفعهم إلى ما يراه هاوية الأنشطة الثورية؟ هل كانت طبيعته غير متوافقة مع «كسر البيض لطبخ عجة»؟ أو هل لم يكن مقتنعاً بعد بأنّ البيض كان قد وُضع أصلاً، أو أنّ الوقت لم يكن مناسباً بعد لكسره؟ هل رأى نفسه ناقلاً للوصفة وليس طبّاخها؟ أيّ ما كان الأمر، فإنّ جبل البهلوان الذي حاول المشي عليه كان مرعباً وصعباً وكثيباً. كتب يقول بصدق للـ«الجيل الثوري الشاب» الذي اتهمه بأنه ليس ناشطاً سياسياً بما يكفي: «إنما أنا رجل يكتب ويتحدّث، وكفى»<sup>(2)</sup>. وبقدر ما أراد أن يجهّز الظروف الثورية على مهل، كان مأزقه هو أنّ كلماته تلهب العواطف وتشعل الحماسة الثورية وتحقّز على الفعل. وإذ وجد نفسه عالقاً بين المنطق والعاطفة المحمومة كتب يقول: «لطالما كنتُ نزيهاً، وقلمي كان دوماً خادماً أميناً إما لقلبي وإما لعقلي، وباستثناء هذين الاثنين لم يخدم سيّداً آخر. لئن كانت هناك خيانة، فقد خنتُ نفسي، ولم يكن أحدٌ آخر الضحية. راح رأسي ضحية لقلبي وكم حاولتُ جاهداً أن أتجنب ذلك»<sup>(3)</sup>.

(1) نفسه، ص112.

(2) نفسه، ص147.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج2، ص1140.

أدى تورط شريعتي مع السافاك إلى سحبه تدريجاً من عالم العرفان الذي كان غارقاً فيه وسبب له مزاجه السوداوي، لكنه لم يقطعه عنه تماماً. لقد بدأ يسكنه واقع غير محبب لكنّه حارس يمتص اهتمامه ويستهلك تركيزه. يشير شريعتي إلى المرحلة ما بعد تحقيقات السافاك الأولى والحظر المشروط على محاضراته، فيقول: «أصبحتُ فريسةً للصياد، فسهمه يلاحقني، يريدون أن يقتلونني، يريدون أن يسلخوا جلدي، سيقتلعون عيني، سيطبخون لحمي، ويقطعونني ويأكلونني»<sup>(1)</sup>. وبصرف النظر عن هذه التوقعات المبالغ فيها، إلا أنّه من الواضح أنّ شريعتي شعر بالخطر الذي يتهدهده وكان يهَيء نفسه لما يمكن أن يكون مُدبراً له.

كتب شريعتي مشيراً إلى محنته فوصف مدينة في كل شبر منها «جدران عالية» يمكن للمرء أن يرى في فتحاتها «سنا رماح فرسان الخليفة» ولا يسمع إلا «صوت أحذيتهم الخالي من الرحمة». في هذه المدينة لا بيت ولا غرفة أو زاوية يمكن اللجوء إليها بعيداً عن «العيون المراقبة، عيون مخبري الحكومة الغاصبة». ويضيف شريعتي أنّ «اغتصاب الحكم واستبداد الخلفاء وقمعهم بات واضحاً للملأ» خلال الألفي عام الماضية، بيد أنّ «الجهاد من أجل الحرية والتحرر قد بدأ، وقد وصل إلى قلوب الناس طعمُ الاستقلال والخلاص والانتخابات الحرة وحرية انتخاب القائد وفقاً لإرادة الشعب وحق التصويت وحرية الكتابة والكلام»<sup>(2)</sup>.

وربما بعد جلسة من جلسات الاستجواب في سافاك خراسان كتب يقول: «أشكرك يا رب، فقد استطعت مرة أخرى أن أنفذ

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 119.

(2) نفسه، ص 198.

بجلدي، وخرجتُ مرة أخرى نظيفًا سليمًا معافى منتصب القامة من قعر المجاري. ياه، كنت أمارك أربعة أشهر بكل اللغات الحية»<sup>(1)</sup>. بيد أنَّ ابتهاجه هذا بنجاته ربما كان سابقًا لأوانه، فسرعان ما استجدت تعقيدات كبيرة مع سافاك طهران بخصوص محاضراته. يقول: «كانت الجدران تنغلق عليّ بسرعة من جميع الجهات»<sup>(2)</sup>. وفي مزاج محبب ومنقبض (وهذا مفهوم) قال إنه لم يكن لديه أمل بأن يتنفس مرة أخرى هواء حرًا ويتذوق طعم الحرية. وإذ أصبح محرومًا من القدرة على الكتابة ونشر أفكاره تساءل يقول «ماذا عساي أن أفعل غير ذلك؟ يمكنني أن أدخن، يمكنني أن أحلم، يمكنني أن أكون حساسًا، ويمكنني أن أتحمّل، ولا شيء غير ذلك»<sup>(3)</sup>.

شعر شريعتي بالإرهاق في الستة أشهر التي قضاها في الحظر والتحقيقات المراقبة الدائمة لأفعاله وكلماته. يقول: «لقد أغموا عيني، ووضعوا أقفالاً على شفتي وأوثقوني بشجرة من الخلف ووضعوا الأصفاد على كاحلي وأمروا حراسًا بمراقبتي»<sup>(4)</sup>. تحدّث شريعتي كثيرًا عن إصابته بالمرض والحمى الشديدة، فلم يكن من السهل أن يناور كيما يجد مخرجًا من مخالِب الأجهزة الأمنية، وواجه محققين جدًّا أكثر دهاءً لم يستطع أن يخدعهم بالسفسطة وحشو الكلام والمهادنة والتحايل. فإلى متى سيقول لهم بأنه كان يتحدّث لمصلحة الدولة في حين أنَّ مخبريهم كانوا يبلغونهم بأنَّ حتى محاضراته العادية في جامعة مشهد (بصرف النظر عن نيّاته) كانت تخلق مناخًا سياسيًا متفجرًا؟ شيئًا فشيئًا لم يعد بالإمكان إقناع السافاك

(1) نفسه، ص 113.

(2) نفسه، ص 202.

(3) نفسه، ص 203.

(4) نفسه، ص 225.

بحياديته السياسية و«نياتة الطيبة». هكذا أنهكته لعبة القَطّ والفأر، وإذ أصبح تحت مراقبة دائمة لتصيد له قولاً خاطئاً أو إيماءة خاطئة فقد غدا الأمر غير محتمل. يقول: «أنا مُتعب، ومجروح، وضعيف، ولم يعد بوسعي أن أتحمّل القتال أكثر من ذلك»<sup>(1)</sup>.

تعب كثيراً من الضغوط الواقعة عليه والمماحكات التي لا تتوقف مع الأجهزة الأمنية، فكتب يقول لنفسه: «أنا الوحيد الذي لا يمكنه أن يتكلم! غفرتُ كل شيء، وتجاوزت عن كل شيء. بل إنني على استعداد لأن أعدهم بمبايعتي، وكل ما أريده هو أن أتكلم، لكنهم لا يتركونني»<sup>(2)</sup>. أشار شريعتي في كتاباته إلى الحسّ الدائم بالخوف والاختناق والشوق الذي يذكّره بالبوّس الذي مرّ به خلال تلك السنوات<sup>(3)</sup>. وحين شعر بالإحباط من عجزه عن الكلام وباستنزاف ناجم عن الضغط المتزايد عليه بلا هوادة بلغ به الأمر إلى التفكير في الانتحار: «ما أسهل أن تموت! كل ما تحتاج إليه مجرد قرار»<sup>(4)</sup>. وقال لو أنه كان أعزب لَقَبِل دعوة الموت، غير أنّ مسؤوليته نحو عائلته لا سيّما أطفاله جعلته يعدل عن ذلك. وفقاً لشريعتي فقد كان يمرّ بضغوط في زواجه أيضاً وكانت زوجته توبّخه على عدم اعتناؤه بعائلته وتوفير حياة مريحة لهم<sup>(5)</sup>.

في حوالي 10 أيلول/سبتمبر 1969م، في غمرة يأسه وربما قبل «مقابله» مع پرويز ثابتي في طهران، كتب شريعتي مذكرة مهمة تلقي الضوء على المسألة السياسية الحرجة التي شغلت تفكيره آنذاك.

(1) نفسه، ص 496.

(2) نفسه، ص 342.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 2، ص 1181.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 282.

(5) نفسه، ص 283.

تفكّر شريعتي في محمد مصدّق وعهده، فأثنى عليه وعلى جهوده لكنّه علق قائلاً: «لقد شهدنا مصيره ورأينا أنّ إيمانه وحبه وصدقه واهتماماته لم تفضي إلى شيء سوى الألم والأسى وثلاث «سنوات ضائعة» من حياة هؤلاء الناس وهذا الجيل»<sup>(1)</sup>. وعلى نحو بلاغي يبدو وكأنه محاولة لاستفزاز نفسه والاستعداد لـ«مقابلته» المهمة في طهران، شكّك شريعتي في مدى فائدة ما فعله مصدّق لإيران: «لو أنّ هذا الرجل الوطني العجوز توقع ما حدث في 28 مرداد<sup>(\*)</sup>، ألم يكن ليخدم بلده أكثر بالاعتزال بهدوء إلى زاوية في أحمدآباد ليجلس ويعيش وحيداً ويموت دون أن يعرفه هذا الجيل ويشغف بكلماته وأفكاره ومشاعره وحتى حسراته؟ ما الذي أقوله؟ ألم يكن ليقلل من شقاء هذه الأمة المبتلاة؟»<sup>(2)</sup>.

كما لو أنه كان مقتنعاً بصحّة حجته تمادى شريعتي أكثر في القول بأنّ مصدّق (الذي كان سياسياً يعرف العالم من حوله جيداً) كان عليه أن «يسكت» حتى ولو كان الصمتُ بالنسبة إليه أصعب من الموت<sup>(3)</sup>. هكذا بألم راح شريعتي يُسائل تاريخه وإرثه هو بوصفه مصدّقياً وناشطاً سياسياً. ودون الإشارة إلى أطروحة اللهيار صالح<sup>(\*\*)</sup> الشهيرة عام 1963م التي أصبحت تُعرف بـ«سياسة الصبر والانتظار» قدّم شريعتي حجّة شبيهة. لم يكن شريعتي غريباً على الجدل السياسي حول الإصلاح أو الثورة، وتذكّر كيف أنه دافع عن الثورة ضدّ دفاع

(1) نفسه، ص 386.

(\*) 28 مرداد هو تاريخ الانقلاب على حكومة محمد مصدّق، ويوافق 19 أغسطس 1953م. (المترجم).

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص 387.

(\*\*) ورد التعريف باللّهيّار صالح في هوامش الفصل الثالث. (المترجم).



والده عن الإصلاح<sup>(1)</sup>. لكنه خلال هذه الفترة كان قد اقتنع جزئياً بدوام الإصلاح وفوائده على المدى الطويل.

شعر شريعتي وكأنّ مزاجه هذا وتحليله سيعجب المحققين جداً، فوخز نفسه ليخرجها مما كان يمكن أن يصبح اقتناعاً أو وهماً. هكذا فجأة انقضّ على مثاليته وانتقد عرفانيته العميقة. وعلى نحو تطهيري كتب يقول مستخدماً الهند كرمز لإيران: «العرفانُ سيوهن الهند أكثر. ينبغي للهند أن تبحث عن ماؤها الخاص»<sup>(2)</sup>. وعلى المنوال نفسه راح يقول إنّ إيران بحاجة إلى إنسان واقعي، فلا دموع مصدّق ولا ديوان شريعتي سيفيد البلاد. إنّ البلاد بحاجة إلى ثوريٍّ محرّر مثل ماو تسي تونغ<sup>(3)</sup>. هكذا تصدّى شريعتي لاستسلامه وواجهه بطفرة من النشاط الثوري كيما يستعيد سلامه وتوازنه الداخلي.

تغيّر مزاج شريعتي تغييراً كبيراً بعد انتصاره على الأجهزة الأمنية واستعادته حقه في إلقاء المحاضرات العامة، وفجأة أصبحت كتاباته احتجاجية ومهيّجة للمشاعر. وإذ كان فخوراً بما يلقاه من مديح وتصفيق في محاضراته فلم يعد يكثرث لأية اتهامات:

في تلك الايام كنتُ شاباً أبحث عن الشهرة، كنتُ قويّاً وملحمياً. كنتُ رجلاً على طراز الشاهنامه، على طراز رجال خراسان! أما الآن فأنا رجل كبير مجروح، مريض، ضعيف، أبحث عن المجهولية، أنا الآن شخصٌ أشبه بشعر الغزل، على طراز كتاب شمس التبريزي، على الطراز الهندي<sup>(4)</sup>.

(1) نفسه، ص 575.

(2) نفسه، ص 387.

(3) نفسه، ص 388.

(4) نفسه، ص 242.

على قدر ما كان يحاول التخفيف من سعادته في كتابته، إلا أنه كانت تنضح بشعور الإنجاز.

جزءٌ من ابتهاج شريعتي مرده تفاهمٌ ضمنيّ تعمّد أن يتجاهنه. فقد عرف أنه سُمح له باستئناف محاضراته شريطة أن يثبت «حسن نياته» تجاه النظام، ما يعني أنّ السافاك كان ينتظر منه أن يضع في محاضراته أقله بعض الإشارات الحميدة حول إصلاحات النظام وسياساته. في فقرة جريئة جدّلة يشرح شريعتي كيف أنه ألقى محاضرة في جامعة بهلوي في شيراز لقيت مديحاً كبيراً من الطلاب دون أن يلتزم بالروتين الطبيعي في طلب السماح ببدء المحاضرة ومخاطبة الشخصيات المهمّة في الحضور وذكر اسم الشاه أو مدح النظام أو أي أمر متعلّق به<sup>(1)</sup>. تنعم شريعتي إذا بهذه اللسعة، فاستهزأ بمضيفيه وقال مشيراً إلى نفسه بضمير الغائب: «قضوا وقتاً طويلاً في دعوته واستقباله، ودفَعوا له ألفي تومان كي يأتي ويتحدث لمدة ساعة، لكنه لم يشر إلى أي شيء ولم يشكر أحداً، وتحدّث عن كل شي لكنه لم يذكر حتى إشارة صغيرة إلى التقدّم الحالي في الدولة والثورة البيضاء<sup>(\*)</sup>(2)».

كانت أيام شريعتي السعيدة قليلة في هذه الفترة، فيما أنه كان

(1) نفسه، ص 243.

(\*) الثورة البيضاء (بالفارسية: انقلاب سفيد): مُصطلح أُطلق على حزمة إصلاحات تنموية أعلنها الشاه محمد رضا بهلوي عام 1963م، وشملت مشروعات تنموية في الطرق والمواصلات والزراعة والصحة والصناعة والتعليم وقانون الإصلاح الزراعي. للاطلاع على تفاصيل هذه الإصلاحات ونتائجها وردود الفعل الداخلية عليها، انظر: كاتوزيان، هوما. الفرس: إيران في العصور القديمة والوسطى والحديثة. ت: أحمد حسن المعيني. بيروت: جداول للنشر، 2014م، ص 375 - 412. (المترجم).

(2) نفسه، ص 243 - 244.

تحت المراقبة لجأ إلى عزلته وأشغل نفسه بكتبه وكتاباته. ويُقال إن شريعتي كان ذات يوم مكتئبًا بعد عودته من جلسة تحقيق في طهران يشعل سيجارة باليد نفسها التي انتهت تَوًّا من سيجارة، فأسْرَ إلى زميله رضا قنادان قائلاً: «حتى الآن، كنتُ أعتقد أنّ المسؤولين في هذا النظام زمرةٌ من الحمقى وكنتُ سعيدًا بهذه الفكرة. لكنني حين استدعيت هذه المرة أدركتُ أنني مخطئ». وأضاف قائلاً إنه في الماضي حين كان «يقابله» أحدهم كان يستطيع بسهولة إقناعه بأنه لا يشكل خطرًا على الحكومة وبأنّ محاضراته كانت في مصلحة الدولة، وكان الأمر ينتهي بتقديم بعض الوعود فيتركونه وشأنه. أما في «مقابلته الأخيرة» في طهران فحين بدأ كعادته يُلقِي محاضرة طويلة يكرّر فيها أقواله السابقة قاطعه المحقق وسأله فيما إذا كان السلام أمرًا غير مرغوب فيه، فأجاب شريعتي «بالطبع لا». أقرّه المحقق على رأيه لكنه أضاف بأنه يعرف نوع الأهداف التي يسعى البعض إليها «تحت ذريعة مركز السلام»<sup>(\*)</sup> وأنّ خطاب شريعتي كان مشابهًا لخطاب مركز السلام. ثم طلب من شريعتي الإجابة عن الأسئلة إجابة مباشرة دون الحوم حولها. بعد هذه المقابلة أدرك شريعتي أنّه ليس من السهل خداع هذا المحقق<sup>(1)</sup>. ويذكرُ قنادان أنّه بعد بضعة أشهر من هذا الحوار أنهي عمل شريعتي في جامعة مشهد.

(\*) كان «مركز السلام» (خانه صلح) مجرد واجهة لـ«حزب توده». (المؤلف).

(1) رضا قنادان، في: إيران خبر، المجلد 1، العدد 15.

## الفصل السادس عشر

### حسينيّة الإرشاد

«في البدء مجرد مبنى»

لم يكن بدعًا من الأمر في إيران أن تنشأ مؤسسة دينية غير تقليدية تسعى إلى اجتذاب جمهور آخر غير الذي يرتاد المساجد التقليدية؛ فقد بدأ هذا الأمر سابقًا مع «مركز نشر الحقائق الإسلامية» في مشهد الذي أسسه محمد تقي شريعتي. وفي عام 1960م أقام أحمد علي بابائي مجموعة من اللقاءات في منزله، وذلك في شهر صفر شهر الحزن والبكاء [في الثقافة الشيعية]، غير أنّ هذه اللقاءات خلت من طقوس الحزن التقليدية التي كانت معهودة في ذكرى استشهاد الإمام الحسين. هكذا غاب طقسُ استدرار الدموع (بالفارسية: روضه خواني) وحلت محله محاضراتٌ تتناول الجوانب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية من الدين، وتناقش ارتباط الدين بالواقع المعيش. وغاب الواعظُ الجالس على منبر يحيطُ به جمهورٌ يفتersh الأرض، وظهر مكانه متحدّث خلف طاولة أو منضدة يخاطب جمهورًا على مقاعد. وكما كان الأمر في «مركز نشر الحقائق» في مشهد، لم يكن المتحدثون في اجتماعات علي بابائي من ذلك النوع الديني التقليدي، بل كانوا حدائين إسلاميين يسعون إلى ربط الدين بالواقع. والجمهورُ نفسه كان مختلفًا أيضًا؛ فالحضور في المركز ولقاءات علي بابائي لم يكونوا أولئك المتعصّبين رواد المساجد

المتترسين خلف إيمان أعمى ودين شكلائي، بل كانوا في الغالب مثقفين وطلاباً متسيّسين نشؤوا في عائلات متديّنة لكنهم أرادوا أن يتزوّدوا حججاً مرتبطة بالواقع يدافعون بها دفاعاً فكرياً عن إيمانهم. أما المتحدثان الرئيسان في ما أصبح يُعرف بـ«جمعية المحاضرات الشهرية لتبيان الطريق الصحيحة للدين» فكانا مرتضى مطهري ومحمود الطالقاني. حريٌّ بالذكر أنّ جمعية المحاضرات الشهرية هذه كانت تستند إلى دعم مالي يأتيها من متبرعين من رجال البازار الأثرياء، مثل جعفر خرّازي ومحمد هُمّايون.

في نيسان/إبريل 1963م، شاهدَ سگان شارع قبا - في شمال طهران حيث الأغلبية من العائلات الموسرة - عمّال بناء يحفرون أسس ما اعتُقد حينئذ بأنه مسجد. وفي غضون أشهر قليلة، سُورَت مساحة كبيرة ونُصبت خيمة فسيحة تبعد بضع مئات من الأمتار عن موقع البناء. في ذلك الوقت كان مهدي بازركان ومحمود الطالقاني ويد الله سحابي وابنه عزّت الله سحابي وأحمد علي بابائي يخضعون لمحاكمة على خلفية أنشطتهم السياسية، وكان نظامُ الشاه يعتقد أنه بسجن هؤلاء سيقتلع أفكارهم، في حين كان أصدقاؤهم وأتباعهم يعملون على فتح جبهة جديدة. ففي أواخر خريف 1963م بدأتُ حُسينيةُ الإرشاد أنشطتها الثقافية في مقر موقت، وبلغت أخبارُ هذه الأنشطة بازركان والطاقاني وسحابي الذين كانوا يقضون فترات عقوبتهم في سجن «برازجان». أرسل الحاج صدر الدين رسالة إلى أحمد علي بابائي يقول فيها إنّ حُسينية جديدة قد افتُتحت تيمناً بجهوده على غرار جمعية المحاضرات الشهرية، أسّسها محمد هُمّايون وأصدقاؤه بالتعاون مع مرتضى مطهري<sup>(1)</sup>. في ذلك الوقت لم تكن حُسينية

(1) مقابلة مع علي بابائي في كولونيا (كولن)، 1993م.

الإرشاد قد سُجِّلت قانونيًا بعدُ كمؤسسة خيرية دينية - تعليمية، وكان محمد هُمَايون قد تبرَّع بنحو 24 مليون ريال إيراني لشراء أرض مساحتها 4000 متر مربع في منطقة «چالهرز» لتشييد مبنى مساحته 1000 متر مربع. كان محمد هُمَايون تاجرًا متدينًا وصاحب أياد بيضاء، فظلَّ الداعمَ المالي لهذا المشروع بعد أن شهد الزخم والتأثير الإيجابي لجمعية المحاضرات الشهرية، بيد أن فكرة الحسينية - التي تغيَّر توجُّهها وشكلها مع الوقت - لم تكن فكرته.

كان لناصر ميناچي دورٌ أساسيٌّ في بلورة الفكرة وتنفيذها، وناصر هذا صديقٌ لمهدي بازركان وله ارتباط قويٌّ بـ«حركة حرية إيران». ولمَّا كان محاميًّا ألمعيًّا وإداريًّا ذكيًّا له علاقات راسخة بالبازار فقد وضع النظام الأساسي لحسينية الإرشاد ولائحتها الداخلية التي عرِّفت الحسينية كمؤسسة خيرية للتعليم والبحث تخصص في الدراسات الدينية والعلمية. يقول ميناچي: «فعلى المنوال القانوني الذي انتهجه وقفُ الحاج حسين آقا ملك في خراسان، بطريقة لم تسمح حتى لرضا شاه بمصادرته، حاولتُ أن أصوغ بنية قانونية لحسينية الإرشاد تمنع أية انتهاكات من الدولة أو الأفراد أو المؤسسات»<sup>(1)</sup>. وإذ كان ميناچي العقل الإداري في حسينية الإرشاد فقد كان هو الذي يتعامل مع المشكلات اليومية الكثيرة التي واجهتها الحسينية في مراحل مختلفة من عمرها، بيد أن ذلك لم يكن ليتحقق لولا الثقة الكاملة التي منحها إياه محمد هُمَايون. كان ميناچي قد ساهم ماليًّا في رأسمال المؤسسة، لكنَّ حصَّته ظلَّت صغيرة بالمقارنة مع هُمَايون.

وإلى جانب ميناچي كان هناك رجل الدين المعروف بسعة علمه

(1) مقابلة مع ناصر ميناچي في طهران، 1994م.

مرتضى مطهري، وهو واحد من أهم محرّكي أو مهندسي مشروع الحسينية. كان مطهري آنذاك واحدًا من مجموعة رجال دين تقدّمين (من بينهم أبو الفضل موسوي الزنجاني، ومحمود الطالقاني، ومحمد تقي جعفري، ومحمد البهشتي) تحالفوا مع مثقفين إسلاميين رفيعي التعليم بُغيةً تحرير الإسلام من الأغلال الشكلاية المتحجرة التي فرضتها على الدين ثلّة من سدنة الإيمان المحافظين. فعبر إسهامه الفاعل في جمعية المحاضرات الشهرية والحوار الذي سبق نشر «نقاش» حول القيادة الدينية ومؤسسة رجال الدين»، وضع مطهري وأصدقائه تمييزًا واضحًا بين نظرتهم الحداثية إلى الإسلام والنظرة التقليدية التي كانت لرجال الدين المحافظين الذين رأوا أنّ المبادئ الإسلامية صالحة لكل زمان وأنّ العبث بها يُعدّ انتهاكًا للمقدّس<sup>(1)</sup>. وقد واجهت هذه المجموعة الإصلاحية لاحقًا سلسلة هجمات انتقامية من رجال الدين المحافظين<sup>(2)</sup>.

من الواضح إسهام مطهري في بلورة فكرة حسينية الإرشاد كمركز لنشر خطاب إسلامي حداثي، بيد أنّ مدى إسهامه في وضع المؤسسة هذه موضع التنفيذ محل تساؤل. فمرتضى مطهري كان رجل دين مثقفًا يرغب في إنتاج وتشجيع أبحاث ومحاضرات أكاديمية في مؤسسة جاهزة قائمة. ولم يكن من النوع الذي يودّ أن يعقر يديه بالتراب ويشرف من قرب على بناء الحسينية، أو يجري من مؤسسة حكومية إلى أخرى ليتّم الإجراءات القانونية والإدارية التي لا تنتهي. كان ببساطة يريد أن تكون حسينية الإرشاد أزهرًا آخر وأن يكون هو رئيسه.

(1) بحثي دربارہ مرجعیت وروحانیت. تهران: شرکت سهامی انتشار. 1341.

(2) پاسخی به نامه استاد (روشنی). د.ت. ص 256 - 263.

## المرحلة الأولى

يمكن القول إنّ المرحلة الأولى لحسينية الإرشاد هي تلك التي ابتدأت في خريف 1963م حين دشّنت الحسينية فعالياتها في الخيمة، وانتهت في شتاء 1967م حين اكتمل مبنى الحسينية وسُجّلت قانونياً مؤسسة خيرية. ووفقاً لعقد تأسيس المؤسسة المسجّل بتاريخ 14 كانون الثاني/يناير 1968م يتبيّن أنّ الأعضاء المؤسسين الثلاثة هم محمد هُمّايون وعبدالحسين علي آبادي وناصر ميناچي<sup>(1)</sup>. أما إدارة المؤسسة فعُهدت إلى مجلس إدارة يتألف من ثلاثة أشخاص انتُخبوا في 17 كانون الأول/ديسمبر 1966م (أي قبل أكثر من سنة من التسجيل الرسمي للمؤسسة) مدة أربعة أعوام. وقد نصّ النظام الأساسي لحسينية الإرشاد بوضوح على أنّ المؤسسين هم من يحق لهم اختيار أعضاء مجلس الإدارة<sup>(2)</sup>. كان محمد هُمّايون رئيس المجلس، ومرتضى مطهري نائب الرئيس، وناصر ميناچي أمين الصندوق، والسيد علي شاهچراغي ومحمد تقي جعفري عُضوين بالتناوب<sup>(3)</sup>. ومما ينبغي أن يوضع في الاعتبار ويُشير إلى السلطة التي كانت لمحمد هُمّايون وناصر ميناچي هو أنّ جميع الالتزامات المالية والشيكات والسندات لا بدّ أن تحمل توقيعهما وفقاً للنظام الأساسي للحسينية. حرّياً بالذكر أنّ اسم عبدالحسين علي آبادي كعضو مؤسس أضفى مكانة وشرعية كبيرتين للمؤسسة، إذ إنه كان قاضياً مرموقاً وأستاذاً للقانون في جامعة طهران ورئيس نيابة سابق في طهران. بيد أنّ علي آبادي لم يشأ أن ينخرط في الشؤون اليومية للحسينية.

(1) روزنامه رسمي، العدد 6686، 11/11/1346. أدينُ بالفضل لناصر ميناچي الذي أمدني مشكوراً بهذه الوثيقة.

(2) النص الكامل للنظام الأساسي لحسينية الإرشاد، ص6، الفقرة 8. والشكرُ لناصر ميناچي الذي وفر لي نسخةً منه.

(3) روزنامه رسمي، العدد 6686، 11/11/1346.



من الجهة القانونية لم يكن لرجال الدين في حسينية الإرشاد إلا مناصب شرفية غير مؤثرة، وعدم وجود أي منهم في قائمة الأعضاء المؤسسين كان عاملاً حاسماً في ترجيح كفة الآخرين من غير رجال الدين في موازين القوى. وقد يستوقف النظر منصب مرتضى مطهري نائباً للرئيس، بيد أنه في حقيقة الأمر لم يكن له أي ثقل حقيقي. وفقاً لناصر ميناچي فعند صوغ النظام الأساسي قبل مطهري هذا المنصب ولم يلح في إدراجه بين الأعضاء المؤسسين، لأنه كان يعرف جيداً أنه لم يفعل شيئاً جوهرياً يستحق به أن يكون مؤسساً<sup>(1)</sup>. على أن مطهري كان مسؤولاً من الناحية الإدارية عن اختيار المتحدثين وتوجيه الدعوات إليهم كما كان مسؤولاً عن منشورات الحسينية. أما علي شاهجراغي (عضو مجلس الإدارة بالتناوب) فقد عُيّن إماماً لصلاة الجماعة في الحسينية، وأما محمد تقي جعفري (العضو الآخر بالتناوب) فلم يُعط أي منصب رسمي وظلّ مستشاراً. ومن الجدير بالذكر أن النظام الأساسي كان مُعدّاً لاحتمال ظهور اختلافات بين أعضاء مجلس الإدارة؛ فنصّ على أن يكون القرار النهائي في هذه الخلافات لرئيس اللجنة التأسيسية<sup>(2)</sup>. هكذا مكّنت هذه المادة محمد هُمایون من أن يصبح الحكم النهائي في تلك الخلافات التي طفت لاحقاً.

وفقاً للنظام الأساسي لحسينية الإرشاد فقد كان الغرض من تأسيسها بناء مسجد وقاعة محاضرات لنشر تعاليم الإسلام ومقاصده، كما نصّ النظام أيضاً على أهداف أخرى من بينها إنشاء مراكز بحثية وتعليمية إسلامية، وتقديم الخدمات الصحية، والاضطلاع بأنشطة اقتصادية تضمن للمؤسسة ديمومتها، ونشر الكتب والصحف

(1) مقابلة مع ناصر ميناچي في طهران، 1994م.

(2) النص الكامل للنظام الأساسي لحسينية الإرشاد، ص7، الملحق 6.

والمجلات الدينية، وإطلاق أنشطة خيرية، وأخيراً تقديم العون للمؤسسات التعليمية والإسلامية الأخرى<sup>(1)</sup>. وقد نصّ النظام الأساسي بوضوح على أن المؤسسة لن تتدخل في الشؤون السياسية<sup>(2)</sup>.

يعبّر اسم المؤسسة هذه عن سِمَتِهَا المزدوجة إن لم نقل المتناقضة؛ فكلمة «حسينية» توحى بالاهتمام بالطقوس والممارسات الدينية التقليدية، في حين أنّ كلمة «إرشاد» توحى بتنوير يقطع مع الماضي. الحسينية عادةً مكان ديني يتجمّع فيه الشيعة للحداد على استشهاد الإمام الحسين وأهل بيته، وبذلك يكون اسم حسينية الإرشاد مماثلاً لمئات الحسينيات المنتشرة في ربوع إيران. كانت كلمة «حسينية» إذاً إشارة إلى رغبة هذه المؤسسة في أن تكون مكاناً دينياً يتمتّع بشعبية واسعة، كالحسينيات الأخرى. ولكن بينما كان مرتادو الحسينيات التقليدية يعيشون في الماضي ويخفّفون عن أنفسهم بذرف الدموع على حادثة وقعت قبل ثلاثة عشر قرناً دون أي تفكّر فيها، كانت حسينية الإرشاد تُرشد روّادها إلى منبع إيمانهم وتفسّر تطوره التاريخي وتشرح معناه ودوره في العالم الحديث. كان المراد لحسينية الإرشاد إذاً أن تكون المشعل الفكري الذي يقود المؤمنين خارج أسوار الظلامية ونحو إسلام حديث يُحرّر الفكر ويمكن تطبيقه.

سُرعان ما وُجّهت دعوات إلى رجال دين ومتحدثين آخرين لإلقاء محاضرات في حسينية الإرشاد، وكان محمد تقي شريعتي من أوائل من تلقّوا هذه الدعوة. في ذلك الوقت كان علي شريعتي قد عاد من باريس مع عائلته وأقام في منزل والده في مشهد، وكان «مركز نشر الحقائق الإسلامية» قد أوقف أنشطته، وتقاعد محمد تقي شريعتي منذ

(1) روزنامه رسمي، العدد 6686، 11/11/1346.

(2) النص الكامل للنظام الأساسي لحسينية الإرشاد، ص2، ملحق الفقرة 2.

تشرين الثاني/نوفمبر 1962م. وفقاً لمحمد تقي شريعتي فإنّ الفكرة المبدئية كانت أن تُسمى المؤسسة الجديدة باسم «مركز نشر الحقائق الإسلامية» بيد أنّ الدلالات السياسية المرتبطة بالمركز دفعت إلى التخلي عن الفكرة. ويذكرُ محمد تقي أنّ مرتضى مطهري بعث إليه برسالة يخبره فيها بإنشاء مؤسسة دينية جديدة في طهران ستعمل وفق نموذج المركز<sup>(1)</sup>. وهكذا وجّه مرتضى مطهري مع مجلس الإدارة دعوة رسمية إلى محمد تقي لتقديم سلسلة محاضرات في حسينية الإرشاد مدة عشرة أيام<sup>(2)</sup>، فقبل الدعوة وشرع في محاضراته في شتاء 1964م. وقد ذكر مطهري لاحقاً أنّ هذه الدعوة كانت وسيلة لتقديم المساعدة المالية إلى محمد تقي شريعتي الذي كان آنذاك متقاعدًا يعاش على راتب تقاعدي قدره ألف تومان شهرياً<sup>(3)</sup>. هكذا إذاً تعاون محمد تقي مع حسينية الإرشاد، بيد أنّ هذا التعاون لم يكن عابراً، فبعد بضعة أشهر انتقل إلى طهران وأقام مبدئياً مع أخته وابنته الصغرى بتول، ثم ارتبط لاحقاً بزوجته الجديدة خديجة معصومي<sup>(4)</sup>. استمرّ إسهام محمد تقي في حسينية الإرشاد حوالى أربع سنوات أصبح خلالها شخصية بارزة فيها. وفي شهر محرّم 1385 الموافق أيلول/سبتمبر 1965م كان محمد تقي واحداً من المتحدثين الرئيسيين في سلسلة من عشرين محاضرة مسائية في حسينية الإرشاد، حيث تحدّث في موضوع الخلافة ومؤسسة الإمامة. وقد أشار مرتضى مطهري لاحقاً إلى سلسلة المحاضرات هذه على أنها البداية الحقيقية لأنشطة حسينية الإرشاد<sup>(5)</sup>.

(1) پژوم، يادنامه استاد محمد تقي شريعتي ميزباني، ص 110.

(2) نفسه، ص 111.

(3) دواني، خاطرات من از استاد شهيد مطهري، ص 44 - 45.

(4) شريعت رضوي، طرحی از يك زندگي، ص 91.

(5) سيري در زندگاني استاد مطهري، ص 127.

## المرحلة الثانية

ثمة ثلاثة أحداث حدّدت المرحلة الجديدة لحسينية الإرشاد التي بدأت في عام 1967م، أوّلها الانتهاء أخيراً من المبنى الرئيس للحسينية، والذي تبلغ مساحته ألف متر مربع. كما أعدّ مجلس الإدارة تدشين المبنى بسلسلة من الاحتفالات والمحاضرات التي تقدّمها شخصيات بارزة من رجال الدين وغيرهم في شهر رمضان المبارك، الموافق كانون الأول/ديسمبر من عام 1967م. واحتفالاً ببدء القرن الخامس عشر للرسالة المحمّدية قرّر مرتضى مطهري أن تظلم الحسينية بإصدار سلسلة من المقالات البحثية حول النبي محمّد. حريّاً بالذكر أنّ احتفالات التدشين ومحاضراته وُصفت آنذاك بأنها «رائعة وغير مسبوقة»<sup>(1)</sup>. أما نجم هذه المحاضرات فكان فخر الدين حجازي الذي يتمتّع بأسلوب وعظ متوقّد ومحاضرات حماسية اجتذبت قدرًا كبيرًا من الاهتمام.

في خريف ذلك العام 1967م كان علي شريعتي الذي مضى على تدريسه في جامعة مشهد عام واحد ودُعي لإلقاء محاضرات في بعض الجامعات الإيرانية من بينها جامعة ملّي بطهران قد حقّق سمعة بوصفه حديثاً إسلامياً تلقى محاضراته قبولاً ممتازاً لدى الشباب.. وكان علي كلّما عرج على طهران يزور حسينية الإرشاد للقاء والده الذي انتقل من مشهد. أما مرتضى مطهري الذي تعرّف إلى علي شريعتي قبل سفره إلى باريس فقد كان مُعجباً بهذا الشاب الإسلاميّ ذي التعليم الغربي، ويذكرُ أنّه كانت بين مطهري وشريعتي نقاشات حول موضوعات عدّة. من بين هذه المناقشات ما ذكره علي شريعتي عن حديثهما حول غلاف كتاب مطهري انسان وسرنوشت (الإنسان

(1) كرباسچي، هفت هزار روز تاريخ ايران وانقلاب اسلامي، ص 316.

والمصير)، فبعد أن كان مطهري متردداً حيال ذلك الغلاف التجريدي بدأ يميلُ إليه فور أن قال له شريعتي بأنَّ الغلاف يعبر عن الغموض، الذي هو جوهر المصير<sup>(1)</sup>.

لاحقاً وجّه مطهري دعوة إلى علي شريعتي كي يكتب مقالاً في كتاب سوف يقوم هو بتحريره ويُطبع على نفقة حسينية الإرشاد، وجاءت تلك الدعوة عبر رسالة إطرائية بتاريخ 22 تشرين الأول/أكتوبر 1967م فيها شرح لمشروع الكتاب<sup>(2)</sup>. كانت خطّة الكتاب أن يحتوي على عدد من المقالات حول النبي محمّد، على أن تكون أهم ثلاث مقالات في الكتاب تلك التي تغطّي حياة النبي من مولده إلى بعثته، ومن بعثته إلى هجرته، ومن هجرته إلى وفاته. أما المقالان الأولان فكان من المقرر أن يكتبهما السيد جعفر شهيدي، وهو عالمٌ إسلاميٌّ قدير، على أن يكتب شريعتي المقال الثالث الذي يتناول حياة النبي من الهجرة إلى وفاته. حريٌّ بالذكر أنّ هذا العرض الكريم من مرتضى مطهري كان وفقاً لتقاليد العلماء في ذلك الأوان بمثابة تقديم لموهبة جديدة صاعدة.

لم يكن موضوع المقال غريباً قط على شريعتي الذي كان قد غطّاه باستفاضة في محاضراته التي ألقاها في جامعة مشهد في العام الأكاديمي 1966 - 1967م. هكذا جاء الجزء التاريخي من المقال - الذي كتبه شريعتي لاحقاً بناء على دعوة مطهري - في جوهره نسخة موجزة من تلك المحاضرات. أما الجزء الأول من المقال فكان محاولة مبتكرة من شريعتي لتقديم تعريف للهجرة النبوية بحيث يكون تعريفاً عصرياً مرتبطاً بالواقع المعيش. على أنّ شريعتي بادر بإرسال

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 2، ص 730.

(2) تاريخ وفرهنگ معاصر، الجزءان 3 و 4، 1371، ص 930.

مقال آخر إلى مطهري عنوانه «لمحة موجزة عن محمد»، ولم يكن هذا المقال سوى إعادة إنتاج للجزء الأخير من مقرر دراسي من مقرراته حذف منه صفحتين تتعلقان بالديانات البوذية والكونفوشية والمانوية.

أعجب مرتضى مطهري أيما إعجاب بشاعرية الأسلوب ورشاقته وأصالة الرسالة في كلا المقالين، بيد أن المقال الثاني تحديداً هو الذي أثار فيه تأثيراً عميقاً. فوفقاً للسيد علي خامنئي استمتع مطهري بمقال «لمحة موجزة عن محمد» كثيراً حتى أنه أعاد قراءته ثلاث مرات<sup>(1)</sup>. كان إبداع شريعتي مقارنةً بمعاصريه يتمثل في السهولة التي ينتقل بها حديثه بين ديانات ومفاهيم مختلفة، مُعيداً تفسير المفاهيم التقليدية ومولفاً منها تركيباً جديداً يطمئن إليه. هكذا إذاً تخلّص شريعتي من الأسلوب الذي كان سائداً بين زملائه، ذلك الأسلوب الجامد الذي يفتقر إلى الخيال والإبداع. في هذا الميدان الفكري الذي طالت سيادة التقليديين عليه كان شريعتي يطرح لغة ومنهجاً جديدين، حتى أن قراءه من رجال الدين كانوا يثمنون له هذا التغيير. وبنفس يعكس مزاجه العرفاني آنذاك كتب شريعتي يقول في الفقرة الأخيرة من مقاله واصفاً مهمة المثقفين الحقيقيين على أنها «إنشاء حضارة أوروبا في الهند، وتشريب جسد أوروبا الماديّ بالعرفان الهنديّ، ناقلين روح الشرق إلى الغرب، ومُوجدين واقع الغرب في الشرق». هكذا دعا شريعتي إلى علاقة تبادلية بين الشرق والغرب ودان العلاقة الأحادية التي ظلّت موجودة حتى ذلك الوقت، وانتهى بمقولة فرانز فانون الأثيرة لديه في رفض التقليد الأعمى لكل ما هو أوروبي والدعوة إلى خلق «فكرة جديدة» و«جنس بشري جديد» و«إنسان جديد»<sup>(2)</sup>.

(1) سرگذشت های ویژه، ج 1، ص 65.

(2) محمد خاتم انبيا، ج 1، ص 482.

على الرغم من أنّ شريعتي خوّل مرتضى مطهري التعديل في مقالته<sup>(1)</sup> إلا أنّ هذا الأخير كان مفتوناً بهما فنشرهما دون أي تعديل. كان شريعتي قد جرّب في مقاله عن حياة النبي من الهجرة إلى وفاته مفهوم «درجات أهمية الكلمات»؛ فكان يُعيد تعريف وإحياء مصطلح مهجور، هو مصطلح «الهجرة». ومن وجهة نظر تقليدية يُعدّ هذا التفسير الحدائي غير المسبوق بدعة تتعارض مع السنة. في ذلك الوقت لم ينزعج مطهري من منهجية شريعتي ولا من محتوى مقالاته التي تصبّ في تنقيح التراث. فلم يعارض مثلاً تحليل شريعتي الطبقي للأديان أو وصفه لأنبياء الديانات الإبراهيمية بأنهم ممثلون ومدافعون عن قضية المضطهدين. بل إنّ مطهري لم يعدّل ما ذكره شريعتي من أنّ النبي أقرّ ضمناً لأبي بكر بإمامة الصلاة قبيل وفاته<sup>(2)</sup>. في ذلك الوقت بدا وكأنّ الدائرة الصغيرة من الحدائين ورجال الدين المتسيّسين تقدّر لشريعتي طريقته في تقديم أفكار ومناهج سوسولوجية وسياسية راديكالية في تحليل الإسلام. بيد أنّ مطهري في وقت لاحق بدأ تدريجاً يخالف منهجية شريعتي ومحتوى كتاباته.

صدر الجزء الأول من هذا الكتاب **محمد خاتم انبيا** في أيلول/سبتمبر 1968م، وفي الوقت نفسه كان مطهري ما يزال منتشياً باكتشافه موهبة علي شريعتي فطلب منه المشاركة في سلسلة محاضرات في حسينية الإرشاد احتفاءً بمرور خمسة عشر قرناً على بعثة النبي محمّد. هكذا إذا قدّم شريعتي أول محاضرة له في حسينية الإرشاد مساء 25 تشرين الأول/أكتوبر 1968م، وكان موضوعها «الجيل الإسلامي

(1) دواني، خاطرات من از استاد شهيد مطهري، ص 60.

(2) محمد خاتم انبيا، ج 1، ص 463 - 464، 237 - 239، 369.

الجديد»<sup>(1)</sup>. كانت هذه هي البداية لعلاقة مثمرة وصاخبة في الوقت نفسه بين شريعتي وحسينية الإرشاد، ومن المهمّ لنا أن ندرك أنّ دخول شريعتي في مشهد الحسينية جاء في وقت كانت تتعرض فيه لخلافات عصبية، وأنّ سلسلة من المزااحمات والتنافسات - التي لا تتعلق أبدًا بشريعتي - ستصل إلى نقطة الغليان بعد أقل من ثلاثة أشهر من محاضرة شريعتي الأولى.

### قضية حجازي

في الوقت الذي استُقبل شريعتي بترحاب شديد في حسينية الإرشاد، كان نجمٌ خطيب غير ديني آخر قد بدأ بالأفول بعد أن أثار لغطًا واسعًا. بدأ فخر الدين حجازي تعاونه مع حسينية الإرشاد في عام 1966م بناء على دعوة من مطهّري، وبحلول عام 1967م غدا متحدًا دائمًا في الحسينية<sup>(2)</sup>. اكتسب حجازي بأسلوبه البلاغي الملتهب شعبية واسعة بين الشباب واجتذب جمهورًا أكبر فأكبر، وفي عام 1967م دُعي للحديث في عشر ليالٍ متتابعة من شهر رمضان وألقى محاضرة حول أبي طالب [عمّ النبي] بلغت من عاطفيتها وتأثيرها أن أبكت مرتضى مطهّري<sup>(3)</sup>. كانت مشاركات حجازي في الحسينية ناجحة للغاية، فدُعي أيضًا للمشاركة في احتفالات الحجّ التي نظّمها حسينية الإرشاد.

أفضت شعبية حجازي المتزايدة في حسينية الإرشاد بمرور الوقت إلى استهدافه وانتقاده، واعتبره رجال الدين التقليديون منافسًا

(1) من محاضرات علي شريعتي في حسينية الإرشاد. والشكرُ لناصر ميناچي على توفير نسخة من هذه التسجيلات. تُسمى هذه المحاضرة أيضًا «روش شناخت اسلام».

(2) مقابلة مع ناصر ميناچي في طهران، 1994م.

(3) نفسه.



خطرًا لهم تمكّن بقدراته الخطابية من سرقة جمهورهم والتقليل من سلطتهم وتأثيرهم. وإذ كان حجازي من خراسان أصلًا، فقد بدأ أعضاء اللوبي المشهّدي يُحيلون إلى مقالاته الموالية للنظام، ويطعنون في سلوكه الشخصي والسياسي، مثيرين علامات الاستفهام حول علاقته بآستان قدس رضوي، وهي المؤسسة الحكومية النافذة التي كانت تدير جميع العائدات من أوقاف الإمام الرضا في خراسان<sup>(1)</sup>. ومع الضغط الواقع على مرتضى مطهّري كي ينهي صلة حجازي بحسينية الإرشاد بدأ هو نفسه يشكك في دور حجازي، وقرّر أخيرًا التخلي عنه، بيد أنّ ناصر ميناچي كان معارضًا لإقصاء حجازي. هكذا شهد مجلس إدارة حسينية الإرشاد أول أزمة له، وهي أزمة وضعت رجل الدين مرتضى مطهّري في صراع قوي مع ناصر ميناچي.

وفي حين كان مطهّري يسعى إلى وضع حد لوجود حجازي في حسينية الإرشاد كان هذا الأخير قد سلّم مقالاً عنوانه «النظرة العالمية للنبي» كي يُنشر في الكتاب الذي يعمل مطهّري على تحريره. صوت جميع المحكّمين الذين حكّموا المقالات المقدّمة للنشر لمصلحة مقال حجازي<sup>(2)</sup> باستثناء مطهّري الذي اتخذ موقفًا حازمًا وهدد بقطع علاقته بحسينية الإرشاد. هكذا وتحت ضغط هائل من مطهّري رفض المحكّمون مقال حجازي.

كان مطهّري واثقًا بأنه سيستطيع الحصول على مطالب أكثر أهمية بوجود وتأثير المجلس الاستشاري الذي انتقاه هو، والمكوّن من [محمد علي] نويد وحاج بابا وزمرديان وحاج ترخاني وحاج أحمدي. هكذا جمع مطهّري بين الحملة ضد حجازي والهجمة الأوسع ضد

(1) نفسه.

(2) نفسه.

ناصر ميناچي. وفي السابع عشر من كانون الثاني/يناير 1969م كتب مطهري رسالة إلى محمد هُمَايون رئيس مجلس إدارة الحسينية يقدّم فيها استقالته ويضيف قائلاً: «أرجو اعتبار استقالتي هذه غير قابلة للتراجع»<sup>(1)</sup>. رفض هُمَايون الاستقالة وأبلغ مطهري فوراً بهذا القرار. وبعد يومين من تلك الرسالة، وافق مطهري على حضور اجتماعات مجلس الإدارة والمجلس الاستشاري<sup>(2)</sup>، بل وشرح الأسباب التي دفعته إلى تقديم الاستقالة، وذكر شروطه لسحبها.

تركزت شكاوى مرتضى مطهري حول شخص ناصر ميناچي الذي وصفه بأنه رجل خداع ومحبّ للإثارة يحتكر صنع القرار في يده<sup>(3)</sup>، واتهمه بالتقليل من شأن أولئك الذين دعاهم مطهري للحديث في حسينية الإرشاد، وتوجيه الحسينية إلى عقد علاقات أقوى مع المؤسسات الحكومية. وفي نسخة ثانية من استقالته أشار مطهري إلى سبب آخر قد يكون السبب الحقيقي وراء استيائه من مسار الأمور في حسينية الإرشاد، فكتب يقول: «كانت صياغة ميناچي للنظام الأساسي [للحسينية] هي المرة الأولى التي أدركت فيها سوء نيّاته، إذ إنّ النظام الأساسي يقف على قدم واحدة»<sup>(4)</sup>. من الواضح أنّ مطهري كان يُشير إلى أنّ النظام الأساسي قد استبعد رجال الدين - وخصوصاً مطهري - من قائمة الأعضاء المؤسسين. هكذا اشترط مطهري لسحب استقالته وضع حد لتدخل ميناچي و«عصبته» في الوحدات «الدعائية» و«البحثية»

(1) سيرى در زندگانی استاد مطهري، ص 98 - 99.

(2) نفسه، ص 100 - 107.

(3) نفسه، ص 102.

(4) نفسه، ص 104. ولقد حذف ناشرو رسائل مرتضى مطهري أسماء أولئك الذين اتهمهم مطهري. يظهر هنا اسمٌ حقيقيّ بخطّ مائل، بينما في الأصل حذف الاسم، وافترضْتُ أنا [المؤلف] هوية الشخص المقصود بناء على بحثي.

و«الإدارية» داخل الحسينية، وإلغاء عضوية . . . ، والإبعاد النهائي لحجازي من حسينية الإرشاد<sup>(1)</sup>. كما طالب مطهري بسلطة كاملة على وحدتي الدعاية والبحث مدة أربع سنوات مع حق كامل في اختيار وتوظيف أعضاء هاتين الوحدتين، وقيام وحدة الإدارة بالتنسيق مع البرامج التي يضعها مطهري<sup>(2)</sup>.

لم يوافق محمد هُمَايون على مطالب مطهري الجامعة، إذ كان يثق بميناچي ويعدّ وجوده ضروريًا لإدارة الحسينية إدارةً فاعلة. وفي الوقت نفسه لم يكن هُمَايون يرغب في أن يخسر مطهري، ذلك أنّ سمعة هذا الأخير هي التي اجتذبت المتحدثين الحداثيين من رجال الدين وغيرهم. وبما أنّ مسألة فخر الدين حجازي قد أوصلت الأمور إلى نقطة حرجة، أصبح من اللازم التضحية بحجازي نفسه. وهكذا قُلِّصت مطالب مطهري المتعلقة بالإدارة إلى إعادة صوغ القوانين الداخلية، ومنحه صلاحيات أكبر فيما يتعلق بوحدتي الدعاية والبحث اللتين كانتا تحت إدارته فعليًا. أدت هذه الامتيازات إلى حلّ الأزمة حلًّا مؤقتًا، بيد أنّ حملة مطهري لم تنجح في زحزحة ميناچي عن سلطته، واستمر انعدام الثقة بين هذين الخصمين القويين يجيشُ تحت السطح الظاهر.

برحيل فخر الدين حجازي وازدياد نفوذ مطهري، سعى هذا الأخير إلى التكتيف من حضور زملائه من رجال الدين. كان يريد أن يثبت لمحمد هُمَايون أنّ إدارته للمتحدثين في الحسينية سوف تجعل منها مركزًا إسلاميًا مرموقًا ذائع الصيت.

(1) نفسه، ص 106.

(2) نفسه، ص 106 - 107.

## أول الغيث لشريعتي في حسينية الإرشاد

استطاع علي شريعتي بمظهره وأدائه أن يترك انطباعاً قوياً من أول محاضرة له في حسينية الإرشاد، بتاريخ 25 تشرين الأول/أكتوبر 1968م. وفي هذا الصدد ذكر علي ديواني (أحد المحاضرين من رجال الدين في الحسينية) أنّ محاضرة شريعتي الأولى اجتذبت جمهوراً أكبر بكثير من جمهوره هو أو جمهور مرتضى مطهري<sup>(1)</sup>. هكذا أدرك مطهري أنّ الأثر الذي سيحدثه شريعتي بـ«خطابته الباهرة» هو المطلوب لاجتذاب الشباب<sup>(2)</sup>. غير أنّ مطهري في الوقت نفسه اضطرّ إلى استرضاء زملائه من رجال الدين الذين كانوا يطالبون باحترامهم ومكانتهم الاجتماعية في الوقت الذي سحب المتحدثون الحدائون البساط من تحتهم. كانت هذه المحاولة لاسترضاء الجانبين المتعارضين صعبة إن لم تكن مستحيلة، وفي حين مال قلب مطهري إلى الحدائين غير الدينيين، إلا أنه كان ما يزال ينتمي إلى جلباب رجال الدين.

بعد تلك المحاضرة الأولى في حسينية الإرشاد كتب شريعتي رسالة إلى عبدالعلي بازرگان (ابن مهدي بازرگان) معبراً فيها عن دهشته أن أصبح «رغمًا عن إرادته وعكس جميع توقعاته» واعظاً في حسينية<sup>(3)</sup>. ويعزو شريعتي سبب قبوله المشاركة في حسينية الإرشاد إلى إيمانه الشديد بمرتضى مطهري، فلم يقو على أن يردّ دعوته. ويقول في رسالته أيضاً إنه على الرغم من دعوته إلى الحديث في الحسينية خلال شهر رمضان (الفترة 10 - 15 كانون الأول/ديسمبر

(1) دواني، خاطرات من از استاد شهيد مطهري، ص44.

(2) نفسه.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 34، ص73.

1968م)، إلا أنه وجد نفسه مترددًا حتى قرأ إعلان المحاضرات في صحيفة كيهان اليومية. وقد كان شريعتي مستاءً للغاية من الترتيب الذي جاءت عليه أسماء المتحدثين في الإعلان، ووجد نفسه مرة أخرى عالقًا وسط حَسَدٍ ونزاعات تافهة كالتّي خَبَرها من قبل في الحزازات بين الطلاب خلال إقامته في باريس. بيد أن الحزازات هذه المرة كانت بين رجال الدين، لا الطلاب. جاء في إعلان حسينية الإرشاد أنّ مطهري سيتحدث في موضوع «العدل الإلهي» في الساعة الثامنة مساءً، كما سيتحدث أيضًا شريعتي وكتيرائي وبعدهما سيؤمّ علي شاهچراغي الصلاة<sup>(1)</sup>. كان شريعتي قد فهم أنه سيكون المتحدث الرئيس في واحدة من الليالي الخمس بين 19 و24 رمضان، ولكنه فوجئ بالإعلان عنه متحدثًا إضافيًا، ما يعني أنه لم يُعتَبَر شخصية مهمة بما يكفي ليكون متحدثًا رئيسًا، ويقتصر دوره على «تهيئة» الجمهور. لذلك اعتقد شريعتي أنّ اسمه أُسقط عمدًا من قائمة المتحدثين الرئيسيين، فاتهم رجال الدين بالتعصّب وضيق الأفق: «لا أنا من نوعهم، ولا الحمير الذين يتحلّقون حولهم سيسمحون لي بركوبهم، ولا أنا من النوع الذي يريد أن يركب الحمير. لم أكن إلا ضيفهم الذي ألحوا على حضوره ألف مرة»<sup>(2)</sup>.

أسرّ شريعتي لعبدالعلي بازرگان بالحيرة التي تعتملُ في صدره رغبةً في التنفيس عن ضيقه، فرغم أنه شعر بإهانة من إعلان حسينية الإرشاد إلا أنه لم يشأ أن يرفض الدعوة احترامًا لمطهري. فوق ذلك فقد كان شريعتي يرى بأنّ المشاركة في فعاليات حسينية الإرشاد خيار صائب وفي المسار الصحيح، ولذلك ينبغي له أن يتغاضى عن اعتداده

(1) كيهان، 19 آذر 1347، 10 كانون الأول/ديسمبر 1968م.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 34، ص75.

بنفسه. في رسالته هذه شكّر شريعتي بازركان على رسالة كان قد أرسلها إليه وقال فيها إنّ محاضرة شريعتي حول «الوجودية» في جامعة مَلّي بطهران (التي نظّمها عبدالعلي بازركان) كانت ناجحة جدًّا وقد أُعجب الطلاب بها كثيرًا. لذلك كتب شريعتي يقول وهو سعيدٌ بهذا الخبر: «من الواضح أنّ طلاب الجامعات يفهمون محاضراتي ويقدرونها. أما أولئك الذين يرتادون التكايا (التجمّعات الدينية التقليدية) فليسوا جمهوري. أشعرُ أنني بعيدٌ عنهم أكثر من بعدي عن الملاحدة المتنوّرين»<sup>(1)</sup>. ورغم أنّ شريعتي لم يفصح في رسالته عن قراره، لكنه أخيرًا قرر أن يرفض الدعوة من حسينية الإرشاد. ففي اليوم التالي من ظهور الإعلان الأول في صحيفة كيهان، أعلنت حسينية الإرشاد أنّ حسن روحاني وكتيرائي سيكونان المتحدثين المصاحبين لمرتضى مطهري، دون ذكر لعلي شريعتي<sup>(2)</sup>. ثمّ نشرت صحيفة اطلاعات اليومية هذا الخبر تحت عنوان «تغيير بسيط في برنامج حسينية الإرشاد»<sup>(3)</sup>.

في السابع من شباط/فبراير عام 1969م (أي بعد أقلّ من شهرين من رفض شريعتي الدعوة)، بعثَ إليه مهدي بازركان برسالة يطلب فيها منه تقديم محاضرة في الجمعية الإسلامية للمهندسين حول مفهوم «البيعة»<sup>(4)</sup>. كان بازركان يريد أن يُحيي هذه الجمعية التي غدت خاملة أثناء مكوثه في السجن، وهي جمعية أسّسها بازركان لتكون جبهة سياسية تتخفّى وراء الأنشطة الدينية. ورغم أنّ رسالة بازركان

(1) نفسه، ص76.

(2) كيهان، 20 آذر 1347، 11 كانون الأول/ديسمبر 1968م.

(3) اطلاعات، 19 آذر 1347، 11 كانون الأول/ديسمبر 1968م.

(4) ايران فردا، «نامه منتشر نشده دكتر شريعتي»، اسفند 1373.

غير منشورة، إلا أنه يمكن لنا أن نستشف محتواها من جواب شريعتي عليها. فمن الواضح أنّ بازركان أثنى على شريعتي وعاتبه على رفضه دعوة حسينية الإرشاد (مشيرًا إلى رسالة شريعتي لعبدالعلي بازركان)، إذ يبدو أنه رأى في هذا الرفض «تغليبًا للمصلحة الذاتية».

استلم شريعتي رسالة بازركان في الثامن عشر من شباط/فبراير 1969م وردّ عليها مباشرة<sup>(1)</sup>، فشكره على كلماته الطيبة وشرّع يبرئ نفسه مما اعتبره انتقادات بازركان، وذكر أنه لم يسمح قط لمصالحه الذاتية أن تقف أمام معتقداته ومثله. كما أشار إلى انزعاجه من رذيلة «تغليب المصلحة الذاتية» المنسوبة إليه. وذكر شريعتي مرة أخرى شعوره بالإهانة من الإعلان المنشور في كيهان، ورأى أنه لم يكن سوى حيلة من رجال الدين - وخصوصًا «عُصبة فلسفي» - للاستهانة به وبكثيرائي وشخص آخر من غير رجال الدين. أما السبب الحقيقي وراء تغيبه عن حسينية الإرشاد في شهر رمضان فكان لدواعي مرض ألمّ به.

وفيما يتعلق بمحاضراته في الجمعية الإسلامية للمهندسين تساءل شريعتي بصراحة ما إذا كان سيُتاح له أن يقدم أفكارًا وتفسيرات جديدة حول موضوع البيعة، وفي هذه الحالة سيوافق فورًا. أما إن كان المطلوب منه هو أن يحصر نفسه في ما سمّاه الإطار الشيعي التحليلي المبني على رفض مفهوم «الإجماع»، فلن يستطيع تقديم المحاضرة لأنه لا يؤمن بهذا الرأي. يقول شريعتي في ذلك: «نظرتي إلى هذا الموضوع لا هي شيعية صرف ولا هي سنّية صرف؛ فهي إما الاثنان معًا وإما لا هذه ولا تلك»<sup>(2)</sup>.

(1) نفسه.

(2) نفسه.

وفي لفظة تعكس احترامًا عميقًا لبازرگان قال شريعتي إنه يعتبره أستاذًا حقيقيًا له بالمعنى الروحي والديني للكلمة، ولذلك فما على بازرگان إلا أن يقرّر ما يراه مناسبًا في أمر المحاضرة، وعلى شريعتي السمع والطاعة<sup>(1)</sup>. وحين أقرّه بازرگان على تقديم تفسيراته التي يرتئها أوفى شريعتي بوعده وقدم محاضرة «بيعت ووصيت (ديموكراسي ورهبري انقلابي)» (البيعة والوصية: الديمقراطية والقيادة الثورية) في الجمعية الإسلامية للمهندسين بطهران. وامتنالًا لأمر لبازرگان وفي محاولة لاسترضاء مرتضى مطهري (الذي كان قد حاول إقناع شريعتي بأن الإعلان المنشور كان مجرد سهو) عاد شريعتي إلى حسينية الإرشاد، وبدأت السلسلة الثانية من محاضراته في السادس من آذار/مارس 1969م. في محاضراته «عليّ واقعًا أسطوريًا» أشار شريعتي إلى أنه «طلب منه التحدث في حسينية الإرشاد لليلتين»<sup>(2)</sup>، وحين عاد في اليوم الأخير من آذار/مارس 1969م للحديث في أربع ليال متتابعة كانت له نبذة مختلفة للغاية. كانت محاضراته الطويلة «امت وامامت در جامعه شناسي» (الأمة الإسلامية والقيادة الدينية من منظور سوسيولوجي) التي امتدت بطول الليالي الأربع أول محاضرة له ذات حُمولات سياسية على منبر حسينية الإرشاد، وتبعتها محاضرات كثيرة من هذا النوع.

أخذ شريعتي في هذه المحاضرة يقدم تفسيرًا وتعريفًا جديدًا لمفاهيم إسلامية كلاسيكية، غير أنّ تفسيره هذا يتسم بالديناميكية والراديكالية والشحن السياسي المكثف. هكذا، وفي بيئة اجتماعية - سياسية تتدثر بالصمت والخوف والرقابة الذاتية حتى بين من يتحلون

(1) نفسه.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 26، ص 9.



بوعي سياسي، لم يكن خطابه إلا فعلاً تشددياً. دعا شريعتي جمهوره الذي كان محتشداً في القاعة الرئيسة بحسينية الإرشاد إلى المشاركة معه في مشروعه الإسلامي الكبير، وقال لهم بصوته المميز إن الإسلام «أيدولوجيا وثورة اجتماعية معنية ببناء مجتمع حرّ خال من الطبقة على أساس العدل والمساواة بين أناس أحرار متوّرين ومسؤولين»<sup>(1)</sup>. أثارت أفكاره ومصطلحاته الشباب واختطففت اهتمامهم، فهم لم يسمعوا قط مفاهيم كهذه من خطيب يُفترض به أن يكون واعظاً دينياً. كان شريعتي يبدو وكأنه يتحدث في دولة ديمقراطية، فراح يناقش على الملأ الأسلوب الأمثل لإعداد وتنشئة «مجتمع ثوري» يخبر فيه المواطنون المنغمسون في الأيدولوجيا الثورية نضجاً فكرياً وسياسياً. وذهب شريعتي إلى أنّ المجتمع خلال هذه المرحلة الثورية الانتقالية ينبغي أن يُحكّم بنظام «الديمقراطية الموجّهة»، وهو تعبير ملطّف للدكتاتورية الخيرة. ووظيفة هذه «الديمقراطية الموجّهة» بناء مجتمع مثالي «كما ينبغي أن يكون»، بحيث يجري تغيير «المؤسسات والعلاقات الاجتماعية والثقافة والأخلاق والتطلّعات والأذواق والرغبات والقيم في المجتمع على أساس «مبدأ ثوري» و«أيدولوجيا إصلاحية»<sup>(2)</sup>. أما من سيقود هذه «الديمقراطية الموجّهة»، فيقول شريعتي إنه ينبغي أن يكون من طراز مثاليّ، إنساناً كاملاً وقائداً أعظم لا خلاف عليه. ووفقاً لشريعتي فإنّ المصطلح الإسلامي لمثل هذا الشخص هو الإمام<sup>(3)</sup>. والإمامة «حقّ متأصل من مكانة الإمام نفسه... سواء انتُخب أو لا، سواء أُعيّن أم لا، سيكون الإمام لأنه

(1) نفسه، ص 630.

(2) نفسه، ص 499.

(3) نفسه، ص 523 - 528.

يملك جميع الفضائل التي تكون للإمام. وليس مهمًا أن يُصبح الإمام خيارَ جميع أفراد المجتمع أو خيار قلة منه»<sup>(1)</sup>، فقائد الإمة الإسلامية أثناء فترة «الديمقراطية الموجهة» ليس بحاجة إلى موافقة الناس ولا هو مسؤول أمامهم. إنه شخص توجّهه رؤية لمجتمع كامل، شخص يتوقّر على الخطة المثلى المبنية على أيديولوجيا إسلامية ثورية.

في حديثه الذي يذكر بالنظرة المتنازلة عن الديمقراطية التمثيلية، تلك النظرة التي سادت بين الثوريين في فترة الستينيات، ذهب شريعتي إلى أنّ الجُموع في الدول الفقيرة المتخلفة ما دامت «جاهلة وشبه مُستعبدة ومتدهورة» فمن الضروري أن توجد قيادة ثورية متنوّرة تأخذ على عاتقها إحداث النقلة في أنماط التفكير القديمة والأساليب التي عفا عليها الزمن<sup>(2)</sup>. ورأى شريعتي أنّ الديمقراطية التمثيلية ستكون مضادّة للثورة وعاجزة عن دفع التغييرات الثورية المطلوبة لتحرير تلك الدول وشعوبها من الحلقة المفرغة من الفقر والتخلف، ففي النظام الديمقراطي ستصوّتُ الجموع الجاهلة الرجعية لمصلحة الأشخاص والسياسات المحافظة والرجعية. وكي يدعم موقفه بتسوية دولي، أحال شريعتي إلى مؤتمر باندونج لدول عدم الانحياز عام 1955م حين جرى نقدُ الفضائل المنسوبة إلى الديمقراطية. ومن وجهة نظرٍ عملية ذهب شريعتي إلى أنّ الديكتاتورية نظام سياسي لا يغيّر أساليبه مهما حاولنا حتّه على ذلك، ولن يتغيّر إلا بالقوة<sup>(3)</sup>. فضلًا عن ذلك استخدم شريعتي أساسًا منطقيًا لينينيًا ضدّ النظام الديمقراطي، فقال إنّ الطبقات التي تحمّلت العبء الحقيقي من الاضطهاد والاستغلال ليس

(1) نفسه، ص 577.

(2) نفسه، ص 601، 624.

(3) نفسه، ص 503.

لديها الصبرُ على الانتخابات الحرّة والديمقراطية التعدّدية، وهي التي يسعى إليها المثقفون الليبراليون المترفون<sup>(1)</sup>. على أنّ هذا التحليل النظري الذي قدّمه شريعتي - وهو مشابه لتحليل معظم الثوريين الآخرين في عصره - لم يكن في حقيقته موقفاً مناهضاً للديمقراطية؛ إذ يقول إنّ الديمقراطية التي تسمح للناس بالتصويت وتقرير مصيرهم بيدهم ستكون النظام السياسي المرغوب فيه حين يصل المجتمعُ إلى مستوى معيّن من الوعي السياسي<sup>(2)</sup>، بيد أنّ شريعتي لا يناقش التفاصيل المتعلقة بمتى وكيف ستفسح المرحلة الثورية الانتقالية المكانَ للمرحلة الديمقراطية.

يمكن اعتبار هذه المحاضرة التي ألقاها علي شريعتي إحدى أكثر محاضراته ثوريةً، إذ بيّن فيها بوضوح الحاجة إلى مواجهة الدكتاتورية بالقوة. ومن ناحية أخرى كانت هذه محاولة من شريعتي كي يفسّر موقفه الذي أثار جدلاً في السابق حول وصف انتخاب أبي بكر الصديق على أنه فعل ديمقراطي. في مقاله المنشور في كتاب محمد خاتم انبيا أشار شريعتي إلى أنّ ذلك الانتخاب مثال على الديمقراطية الغربية ودليل على منح الناس استقلالهم دون تدخّل من النبي في حياتهم السياسية، وقد أثار هذا الرأي حفيظة الكثير من رجال الدين. والسببُ في ذلك هو أنّ شريعتي حين تحدث عن الشورى والإجماع بوصفهما مؤسسات وأعرافاً ديمقراطية، فإنه من باب آخر قلّل من شأن المبدأ الشيعي القائل بـ«الوصيّة»، التي على أساسها يرى الشيعة أنّ النبي قد أوصى لعليّ بن أبي طالب بالخلافة فأصبح بذلك أول خليفة شرعي للمسلمين. استطاع شريعتي بنموذج المرحلتين الذي يناسب

(1) نفسه، ص 502.

(2) نفسه، ص 631.

الدول المتخلفة أن يجد لنفسه مخرجًا ليكفّر عن «خطئه» في الإشادة بالانتخابات الديمقراطية التي حرمت علي بن أبي طالب من أن يكون الخليفة الأول. وذهب شريعتي إلى أنّه في المرحلة الثورية الانتقالية (التي اعتبر أنها بدأت بوفاة النبي) كان ينبغي حُكم المجتمع على أساس «الديمقراطية الموجهة» بقيادة إمام فيه صفات الكمال والقدوة، والنبي وحده هو الذي يمكنه أن يعرف من يكون هذا الرجل، لذلك أعلن عليّ بن أبي طالب خليفةً له. هكذا خلّص شريعتي إلى أنّ الوصية هي الفلسفة العادلة للفترة الانتقالية الثورية<sup>(1)</sup>. ولو أنّ صحابة النبي قد قبلوا عليّ بن أبي طالب وفقًا لإرادة النبي، لأصبح المجتمع بعد بضعة أجيال جاهزًا للديمقراطية المبنية على الشورى. بهذه الطريقة قدّم شريعتي الوصية (أو الاستخلاف) والديمقراطية مفهومين إسلاميين، وعدّل مقولاته السابقة، إذ رأى أنّ الديمقراطية نظام مثالي لكنّه إن طُبّق في فترة تاريخية خاطئة ستكون له نتائج كارثية، تمامًا كما حدث في حالة انتخاب أبي بكر الصديق وإبعاد القائد الثوري الحقيقي (عليّ بن أبي طالب). كان لا بدّ لهذا النموذج ذي المرحلتين بعد إعادة تفسيره وتكييفه مع التاريخ الإسلامي أن يحوز رضا رجال الدين واليسار الثوري. أما رجال الدين فقد رأوا فيه صوتًا لنظرية الوصية، في حين وجد اليسارُ الثوري فيه تسويغًا لنظريتهم القائلة بديكتاتورية البروليتاريا (الطبقة العاملة). وهكذا كان من الطبيعي أن تلقى المحاضرة رواجًا هائلًا. قدّم شريعتي سبع محاضرات بين شهري آذار/مارس وأيار/مايو، وبعد محاضرتة السابعة «متفدن ومتجدد» (المتحضّر والحديث) في التاسع من أيار/مايو 1968م أُجبر على الغياب عن حسينية الإرشاد حوالى سبعة أشهر.

(1) نفسه، ص632.

في الوقت الذي كان يُلقى شريعتي فيه محاضرة «المتحضر والحديث» لجمهوره الكبير في حسينية الإرشاد، كان سرتيب بهرامي رئيس سافاك مشهد يكتب تقريراً عنه إلى المقر الرئيسي للسافاك في طهران. أشار بهرامي في تقريره الذي أرسله بتاريخ 10 أيار/ مايو 1968م إلى أنّ السافاك لم يتوثق بعدُ من «نيات شريعتي الطيبة»<sup>(1)</sup>. وجاء جوابُ السافاك بمذكرة من رئيسه ناصر مقدّم بمنع شريعتي من قبول أية دعوات أخرى لإلقاء محاضرات خارج جامعة مشهد، إلى أن ينتهي السافاك من تحرياته<sup>(2)</sup>. هكذا، فحين وصل علي شريعتي إلى مشهد عائداً من طهران استدعاه السافاك لمقابلة مع بهرامي أبلغه فيها بالقرار<sup>(3)</sup>، ومن بين التهم الرئيسة التي وُجّهت إلى محاضرات شريعتي آنذاك أنها كانت آخذة في الرواج رواجاً هائلاً وتجتذب جمهوراً كبيراً جداً. لذلك تبرّم شريعتي في أقواله التي طُلب منه كتابتها للسافاك أنّ تهمة مُعارضة الحكومة كانت بسبب شعبيته المتزايدة وليس محتوى محاضراته<sup>(4)</sup>. غير أنّ السافاك لم يكن بتلك السذاجة؛ إذ إنّ الأمرين (الشعبية والمحتوى) كانا يُثيران قلقه، وكان لا بدّ له من الاقتناع بأنّ نفع محاضرات شريعتي سيكون أكبر من ضررها على المدى الطويل. وهكذا كان من الطبيعي أن تُلغى محاضرات شريعتي المقرّرة سلفاً في جامعة طهران وحسينية الإرشاد، ولم يُرفع الحظر عن شريعتي إلا في السابع من تشرين الأول/أكتوبر عام 1969م بعد فترة طويلة من المضايقات والمفاوضات، إذ بعث ناصر مقدّم إلى سافاك مشهد يُبلغهم بالسماح لشريعتي بقبول الدعوات الموجهة إليه لإلقاء

(1) الرسالة رقم 2927، في: شريعت رضوى، طرحي از يك زندگى، الوثيقة رقم 7.

(2) نفسه.

(3) روحانى، نهضت امام خمينى، ص706.

(4) نفسه، ص718.

المحاضرات شريطة أن يظل «تحت المراقبة»<sup>(1)</sup>. بعد هذا التصريح المشروط أبلغ شريعتي حسينيّة الإرشاد أنه من المسموح له الآن بإلقاء محاضرات عامة. كما أنّ السافاك بعث مذكرة بتاريخ 9 تشرين الثاني/نوفمبر 1969م جواباً عن استفسار رسمي من حسينية الإرشاد حول وضع علي شريعتي، وأوضح أنّ السافاك ليس لديه أي مانع أن يُحاضر شريعتي في الحسينية<sup>(2)</sup>.

بعد نشر كتاب محمد خاتم انبيا أثارت مقالتا شريعتي (وخصوصاً مقال «من هجرة النبي إلى وفاته») كثيراً من اللغظ بين رجال الدين التقليديين، وسرعان ما ظهرت الانتقادات في أيلول/سبتمبر 1968 بعد بضعة أشهر فقط من نشر الكتاب، ومن بينها انتقادات السيد مرتضى جزائري و[حسين] لنكراني. هكذا جرى تداول مطبوعة شهيرية من خمس صفحات بعنوان «أوراق اعتماد حسينية الإرشاد»، ويُقال إنّ من كتبها ونسخها ووزعها هما السيد صدر الدين جزائري وابنه السيد مرتضى<sup>(3)</sup>. شنت المطبوعة هجوماً عاماً على مؤسسة حسينية الإرشاد ومؤسسيها والمتحدثين فيها، بيد أنّها أفردت هجوماً خاصاً على شريعتي. فأساسُ الخلاف بين شريعتي وخصومه كان يتركز في منهج شريعتي التنقيحي لعدد من الأحداث التاريخية والدينية، ومن منظور شيعيّ غير كان التشكيك وإعادة تفسير بعض المفاهيم الشيعية الأساسية أو الروايات التاريخية مساوياً للخروج من الملة. وعادةً ما كانت هذه تتعلق بمسائل الخلاف بين الشيعة والسنة التي تعود إلى زمن النبي وخلفائه. وعليه فقد ذكرت المطبوعة أربعة

(1) نفسه، ص724.

(2) نفسه، ص725.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 9، ص58.

أمثلة لما عدته ادعاءات شنيعة من شريعتي، وقالت إنّ هذه المزاعم لا تهدف إلا إلى «القضاء على [الإسلام] وتدميره».

أولاً، انتقدت المطبوعة رواية شريعتي لردّ فعل النبي قبيل وفاته على إمامة أبي بكر الصديق لصلاة الجماعة، فوفقاً للمصادر التي استخدمها شريعتي كان النبي راضياً عن رؤية أبي بكر يوم الصلاة. وقد أثارت هذه الرواية حفيظة الشيعة المتعصبين، إذ إنها تكاد توحي بأنّ رضا النبي عن إمامة أبي بكر للصلاة توكيداً على شرعيته كأول خليفة للمسلمين. ثانياً، أشارت المطبوعة إلى فقرة ظهر فيها أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب بصورة إيجابية، إذ وصف شريعتي أبا بكر بأنه «واحد من أكثر الشخصيات تأثيراً» وبأنه كان «صديقاً مقرباً جداً من النبي»، ووصف عمر بن الخطاب بأنه «رجل مبادئ لا يتهاون في تطبيق العدالة»<sup>(1)</sup>. وجد رجال الدين التقليديون في هذا الوصف ثناء بالغا على شخصين يُعدّان في الثقافة الشيعية مغتصبين لحقّ علي بن أبي طالب، ما يجعلهما أكثر عدوِّين مكروهين لدى الشيعة. ثالثاً، ذكّر شريعتي أنّ انتخاب الخلفاء مثال على الديمقراطية الغربية ومنح الناس استقلاليتهم في تدبير شؤونهم السياسية، ما بدا وكأنه تبرير ودفاع من شريعتي عن تلك الانتخابات، في حين يؤمن رجال الدين التقليديون بوصية النبي لعليّ بن أبي طالب بالخلافة وبأنّ الانتخاب لم يكن سوى حيلة لسلبه حقّه الشرعي. وأخيراً، أشارت المطبوعة إلى فقرة تحدّث فيها شريعتي عن المكانة الرفيعة التي كانت لبطانة النبي الذين كان يمكن أن يخلفوه. بدأت قائمة شريعتي بأبي بكر الصديق وانتهت بعليّ بن أبي طالب<sup>(2)</sup>، وقد وجد مؤلفو المطبوعة أنّ ترتيب الأسماء هذا يعكس

(1) محمد خاتم انبيا، ج 1، ص 348.

(2) نفسه، ص 347.

ترتيب مكانتهم لدى علي شريعتي، فيكون علي بن أبي طالب في المقام الأخير وأبو بكر في المقام الأول<sup>(1)</sup>. وذهبت المطبوعة إلى أنّ المشكلة الحقيقية في حسينية الإرشاد ليست أنها «نشرت الأفكار الوهابية والسنية» أو «تهجّمت على مبادئ التشيع» أو «نشرت بعض الممارسات الفاسدة كعزف الموسيقى وتشجيع الاختلاط بين الجنسين»، وإنما في أنها «روّجت جميع أشكال اللاتدين»<sup>(2)</sup>. هكذا أطلق خصوم حسينية الإرشاد عليها لقب «يزيديه اضلال» (يزيدية الإضلال)، ويُقال إنّ السيد مرتضى جزائري هو من أطلقه. والمقصود بهذا اللقب أنها ليست دار الحسين (حسنية) بل دار قاتله يزيد بن معاوية (يزيدية). فمن وجهة نظر رجال الدين المناهضين لحسنية الإرشاد، لم تكن هذه الحسنية مركزاً شيعياً لإرشاد الناس وإنما قاعدة لادينية تنشر الشرور ومعاداة التشيع. وسرعان ما غدا واضحاً أنّ رجال الدين التقليديين لن يتسامحوا مع أية إعادات تفسير فكرية لما يرونه تعاليم خالدة في المعتقد الشيعي توارثوها جيلاً بعد جيل.

كان لمرتضى مطهري موقف ثابت من هذه الانتقادات والمطاعن التي أطلقها رجال الدين ووجدت صداها لدى رجال البازار. فضمن دائرته المقربة كان يدافع عما قاله شريعتي، بل دافع بصدق وثبات بحضور أصدقائه<sup>(3)</sup> عن كتابات شريعتي فيما يتعلق بالموضوع الأكثر حساسية وجدلاً، مسألة إمامة أبي بكر الصديق للصلاة. وحين وصلته رسائل متعلقة بتهديدات حول استصدار فتوى ضد حسينية الإرشاد

(1) شريعتي، مجموعه آثار 9، ص 64.

(2) نفسه، ص 61.

(3) مقابلة مع علي بابائي في كولونيا (كولن)، 1993م. ويُقال إنّ علي أكبر هاشمي رفسنجاني كان من بين الحضور.



حاول مطهري أن يقنع زملاءه المحافظين من رجال الدين بأنّ الوضع كان تحت السيطرة. وحين بعث أقا ميرزا أبو الحسن رفيعي له برسالة يقول فيها إنّ الأشياء التي كانت تُقال عن حسينية الإرشاد قد تضطرّه إلى اتخاذ موقف ديني، أجاب مطهري بأنه هو أيضًا درس الفلسفة والفقه وأنه حذر ويقظ جدًّا<sup>(1)</sup>.

تصاعدت الحملة المعادية لحسينية الإرشاد وشريعتي، فشرع مطهري في مواجهة الإشاعات والاتهامات بالوهابيّة والتسنن. كتب مطهري مقدمة للجزء الثاني من كتاب محمد خاتم انبيا هي في جزء منها دحضٌ للانتقادات على شريعتي، وقد أبدى فيها ملاحظات «ضرورية ومفيدة»<sup>(2)</sup>، بيد أنّ إقرار هذه المقدّمة كان رهناً بموافقة مجلس إدارة الحسينية لأنّ المقدّمة تحمل توقيع الحسينية لا مطهري. في الثالث عشر من تموز/ يوليو عام 1968م (أي بعد شهرين من حظر شريعتي) قرّر أعضاء مجلس الإدارة أنه سيكون من الأنسب لو نُشرت المقدّمة التوضيحية في الطبعة الثانية من الجزء الأول من الكتاب، على أنه من الأفضل أن يتولى شريعتي بنفسه توضيح الأمور وتقديم حججه وردوده على الانتقادات.

بعد ذلك بيوم بعث مطهري برسالة لطيفة إلى محمد تقي شريعتي يشرح له مآل الأمور بالتفصيل، واصفًا أولئك الذين انتقدوا مقال شريعتي بأنهم «حمقى وحقودون» أثاروا «جعجة كبيرة»<sup>(3)</sup>. ولإسكات هذه الانتقادات طلب مطهري من شريعتي أن يكتب بعض الكلمات

(1) دواني، خاطرات من از استاد شهيد مطهري، ص 45.

(2) پژوم، يادنامه استاد محمد تقي شريعتي مزيناني، ص 574.

(3) نفسه.

التوضيحية حول المسائل التي أثارها خصومه، وفي حال اتفق مع ملاحظات مطهري يمكنه الإشارة أو التطرق إلى بعض النقاط التي أوضحها<sup>(1)</sup>. وفي النهاية أضاف مطهري بأن القرار الأخير عائد إلى شريعتي، لكنه إن أراد أن يكتب شيئاً فليكن قصيراً وليرسله بسرعة كي يمكن تجهيزه للطباعة.

جاء هذا الطلب من مطهري وسَط النوازل الاكثائية الطويلة التي ألمت بعلي شريعتي، وصراعه مع السافاك. وفي الوقت الذي كان محزوناً من حظر محاضراته، كان عليه أيضاً أن يتكيف مع سيل الانتقادات التي يوجهها إليه رجال الدين. وفي الحقيقة فقد انتابه تعجب وألم من ذلك النقد الصارخ للرواية التي رآها رواية جديدة بالاحترام عن النبي محمد. هكذا غدا شريعتي بائساً وهو يشعر بالجدران تضيق عليه من جميع الجهات، وأدرك أنه وقع فريسة لأجهزة الأمن التي تدافع عن الوضع السياسي القائم، ولرجال الدين الذين يذودون عن المنظومة الدينية. لذلك شعر بأنه أجنبي غير مرحب به في بلده، وليس له من أحد يلجأ إليه إلا نفسه، لذلك استسلم لمزاجه الانطوائي وغلق أبوابه عن كل ما يمكن أن يشكل ضغطاً نفسياً عليه. فلم تكن له من ردة فعل سوى الصمت الطويل الثقيل، صمت يشبه ذلك الذي فرضته عليه الدولة. هكذا عطل شريعتي جميع حواسه عن أية إشارات خارجية، فتصنّع الصمم والخرس لجميع من لم يرغب في الحديث معهم، وحول جميع الأشياء التي لم يرغب في التحدث عنها. وفي حالة مطهري لم تكن مشكلته مع الشخص بل مع المسألة، وبدلاً من أن يدفع عن نفسه تلك الاتهامات التي كان يعرف أنّ لا أساس لها، فضّل أن يقطع على نفسه عهداً بالصمت. وكلما زاد

(1) نفسه.

الإلحاح عليه بأن يشرح ويوضح ويبرّر أو حتى يتراجع عن آرائه المثيرة للجدل، قلّ قبوله لإظهار أي علامة على الانصياع. وهكذا فسّر خصومه ردّ فعله بالتهرّب المغرور.

بعث علي شريعتي برسالة إلى زميل دراسته القديم في جامعة مشهد حسين رزمجو، باثًا فيها شكواه ومعبرًا عن حالة الاكتئاب التي أصابته. وكان رزمجو قد بعث إلى شريعتي رسالة بتاريخ 10 نيسان/إبريل 1968م يُعبّر فيها عن إعجابه الشديد بكتاب شريعتي اسلام شناسي، واصفًا إياه بأنه واحدٌ من أفضل ما قرأ من كتب مميّزة في الدراسات الإسلامية وتاريخ الأديان، وبأنه ملحمة إنسانية فريدة ورفيعة<sup>(1)</sup>. هكذا كانت رسالة رزمجو كالنسيم العليل على شريعتي بعد موجة الاستنكارات التي تلقاها، فأسرّ إليه شريعتي نادبا هذا الزمن الذي يعيش فيه. وفي إشارة إلى رجال الدين وهجومهم عليه يقول شريعتي: من النادر أن تجد «قبولاً للأفكار الجديدة التي يطرحها كتاب جُدد» في حين «يتفشّى الحقد والحسد وإساءة الفهم والنزعة إلى المخالفة والقبح والإهانة والتجريم»<sup>(2)</sup>.

وقال شريعتي إنّ أذنيه قد امتلأتا بسيل من النقد والقبح، ولو لم يكن ذا طبيعة صلبة لاستسلم لليأس وتخلّى عن أهدافه. وإذ وصف المناخ الذي يعيش فيه بأنه مثل «ليلة ظلماء مُفزعة وخطيرة»، فقد اعترف بأنه لم يتوقع أن يستمع أحدٌ إلى ما قال أو يقرأ ما يكتب، ناهيك عن أن يقدره. وقال بأنّ الأوجاع والعيول الذي يمرّ به ليس إلا انبجاسًا جارفًا من الحمم البركانية المتدفقة من داخله<sup>(3)</sup>. وفي

(1) هيرمند، العدد 50، 18 اردبيشت 1348.

(2) رزمجو، استناد وفرزند برومند او، ص 115.

(3) نفسه، ص 116.

سخرية من رجال الدين التقليديين قال شريعتي في رسالته: «هذه الجماعة ليست بحاجة إلى كلامي ولا إلى كلام عليّ [بن أبي طالب] ولا حتى الله نفسه، فلهم بحارٌ أنوارهم وكُحلٌ بصرهم»<sup>(\*)</sup>(1). وبعد أن شكر رزمجو على كلماته اللطيفة لخصّ أزمته الوجودية التي كان يمرّ بها قائلاً: «أن تشعرَ بالوحدة في وسط الجموع، وبالغربة في بلدك، لهو ألمٌ جارحٌ بحق»<sup>(2)</sup>.

حريٌّ بالذكر أن رفض شريعتي تعديل آرائه المثيرة للجدل - ناهيك عن التراجع عنها - غداً مصدرًا للخلاف بينه وبين مرتضى مطهري؛ ففي حين أن مطهري كان يرى في بيان نفي أو بضع كلمات للتعديل حلًّا لتجريد منتقدي الحسينية وشريعتي من أسلحتهم، وتهدئةً لرجال الدين الغاضبين، اعتبر شريعتي أيّ تعديل في آرائه بمثابة ممارسة للتقية التي طالما انتقد رجال الدين التقليديين بسببها. بوصفه مُصلحًا، لم يكن لشريعتي أن يتفق مع مواقف رجال الدين التقليديين أو يمثل لمطالبهم بالانضمام إلى جوقتهم. هكذا أدار رجال الدين التقليديون آذانًا صمًا لدعوة شريعتي إلى التسامح والحوار بدلًا من الحرب أو الطاعة، وزادوا من حدة انتقادهم له. ولم يسمح السافاك لشريعتي بالعودة إلى إلقاء المحاضرات في حسينية الإرشاد إلا في كانون الأول/ديسمبر 1969م.

(\*) يُحيل شريعتي هنا إلى كتابين من أهم المرجعيات الشيعية الكلاسيكية، وهما كتاب بحار الأنوار لمحمد باقر المجلسي، وكتاب كحل البصر في سيرة سيد البشر لعبّاس القميّ. (المترجم).

(1) نفسه، ص 117. محمد باقر المجلسي هو الذي جمع أحاديث أئمة الشيعة في كتابه المكوّن من 102 جزءًا بحار الأنوار، وهو الذي روج مفهوم «التقية» في مواجهة الحكام الطغاة اتقاءً بطشهم، وقد كان المجلسي واحدًا من الذين انتقدهم شريعتي بشدة في مجمل نقده للتشيع الصفوي حسب تعبيره.

(2) نفسه، ص 118.

## العودة إلى الإرشاد

بعد سبعة أشهر من الغياب الإجباري، بدأ شريعتي سلسلة محاضراته الجديدة في حسينية الإرشاد بمحاضرة حول الإمام عليّ، ولم يكن هذا الموضوع الذي تحدّث فيه في ثلاث ليال متعاقبة مجرد مصادفة اعتباطية. فشريعتي في واقع الأمر كان يردُّ على منتقديه من رجال الدين الذين صوّروه على أنه وهابيّ باغضُّ لعليّ بن أبي طالب. وقد أشار شريعتي في محاضراته التي سمّاها «عليّ وحيداً» إلى أنّ الشيعة يحبُّون عليّاً حبّاً جمّاً دون أن يعرفوه حقَّ معرفته ودون أن يسبروا سماته الإنسانية. يقول شريعتي إنّ عُزلة عليّ بن أبي طالب كانت نتيجة لانشغاله بمحبوبه [الإلهي] ولوجود مسافة روحية بينه وبين عوام الناس؛ فكان وحيداً بغيرته وهو بين أهله. ويشرح شريعتي ذلك بقوله إنّ المرء إذا بلغ مرحلة من الكمال الروحي ازداد شعوره بالوحدة<sup>(1)</sup>. وهذا الشبه بين تصوير شريعتي لعُزلة الإمام عليّ وعُزَلته هو (كما بيّنها في رسالته إلى رزمجو) يقودنا إلى الاعتقاد بأنّ عنوان المحاضرة (عليّ وحيداً) لم يكن سوى إشارة مباشرة إلى الإمام عليّ وإشارة مبطنّة في الوقت نفسه لعليّ آخر اتّبع عليّ بن أبي طالب اتباعاً حقيقياً فانتهى إلى المأزق نفسه.

بعد ذلك ألقى شريعتي في حسينية الإرشاد أربع محاضرات أخرى في شهر كانون الأول/ديسمبر، كانت أولها محاضرة من جزأين عنوانها «عليّ انسان تمام» (عليّ الإنسان الكامل). خلال هاتين الليلتين انساق شريعتي وراء تعريف ما يقصده بالإنسان الكامل انسياقاً جعله يصل إلى نهاية المحاضرة دون ربط هذا المفهوم بعليّ بن أبي طالب. أما محاضراته الثانية التي كان عنوانها «مهاجرت وتمدن» (الهجرة والحضارة) فكانت في حقيقتها شرحاً لأهمية مفهوم الهجرة

(1) شريعتي، مجموعه آثار 26، ص 126.

الذي صاغه سابقًا في مقاله «محمد من هجرته إلى وفاته». ثمّة اختلافٌ واضحٌ بين محاضرات شريعتي بعد الحظر ومحاضراته ذات الحمولات السياسية قبل الحظر حول «الأمة الإسلامية والقيادة الدينية»؛ إذ غابت بعد الحظر تلك الإشارات السياسية المباشرة إلى مفاهيم من قبيل الثورة والحراك الثوري والقيادة الثورية والأيدولوجيا الثورية والحزب الثوري.

وجّهت حسينية الإرشاد في شهر كانون الأول/ديسمبر دعوة إلى علي شريعتي ليكون من بين مجموعة الحسينية المسافرة إلى مكّة لأداء الحج، على أن تتكفل الحسينية بجميع المصاريف. ويُقال إنّه إلى جانب تأدية هذه الفريضة الدينية، كانت للحسينية أيضًا بعض الأغراض السياسية. فوفقًا لناصر ميناچي، كان اتحاد الطلاب الإيرانيين في أوروبا وأميركا قد ألحَّ على سفر شريعتي إلى مكّة؛ إذ إنّ أولئك الطلاب أرادوا التباحث معه حول علاقاتهم بحركات التحرر عمومًا والمنظمات الفلسطينية على الخصوص<sup>(1)</sup>. بيد أن شريعتي بعد مشكلاته مع السافاك كان محظورًا عليه مغادرة ولاية خراسان، ويُقال إنّه لولا وساطة الحاج محمود مانيان (وكان رجل أعمال ذا نفوذ ومتعاطفًا مع الجبهة الوطنية) لما كان سيُسمح لشريعتي بالسفر لتأدية الحج<sup>(2)</sup>. هذا وكان علي شريعتي أيضًا الحصول على موافقة من جامعة مشهد للتغيّب عن محاضراته. وفقًا لجلال متيني عميد كلية الآداب آنذاك فقد كان من المسموح للموظف الحكومي بإجازة لتأدية فريضة الحج مرّة واحدة<sup>(3)</sup>، لذلك

(1) شريعت رضوى، طرحى از يك زندگى، ص 155.

(2) نفسه.

(3) جلال متينى، ايران شناسى، 4/5 (1994).

لم تمنع إدارة الجامعة. هكذا، غادر شريعتي مع مرتضى مطهري وناصر ميناچي وغلانرضا سعیدی مع مجموعة الحسينية متجهين إلى مكة في التاسع من شباط/فبراير 1970م. ويقول ميناچي إنهم خلال هذه الرحلة التقوا ممثلين عن المنظمات الفلسطينية ومجموعة من الطلاب الإيرانيين القادمين من ألمانيا، وناقشوا معهم بعض الشؤون السياسية. وبعد غياب طال ثلاثة أشهر كان قسمٌ كبير منها في الحج، عاد شريعتي إلى حسينية الإرشاد وألقى محاضرة في أربع ليالٍ عنوانها «ميعاد با ابراهيم» (لقاء مع إبراهيم).

رغم إعلان شريعتي بأن موضوع محاضراته سيكون عن «ملاحظاته حول الحج»، فقد أنفق الليلة الأولى في شرح معنى وأهمية ما فعله النبي إبراهيم بتحطيم الأصنام، إذ رأى شريعتي أنه كما نفهم الإسلام لا بد أن نفهم حركة إبراهيم الدينية<sup>(1)</sup>. فهذه الحركة المعادية للوثنية لم تكن وفقاً لشريعتي حركة ضدّ كثرة الأصنام في مكة، بل كانت في حقيقة الأمر أول حركة تاريخية ضدّ مجتمع يسوده التمييز على أساس الطبقة والعرق والمكانة الاجتماعية. كثرة الأصنام إذاً لم تكن سوى تعبير رمزيّ عن مجتمع تمييزيّ مثقل بالطبقية يعبر فيه كل صنم عن طبقة أو عرق أو مكانة اجتماعية. وذهب شريعتي إلى أنّ الوثنية كانت هي التسويغ الديني والفلسفي لمثل هذه المجتمعات التمييزية الجائرة، ف«حماة الدين الأفاكون» الذين ظلوا يسوّغون الوضع الطبقي الجائر هم «الوثنيون» حقاً<sup>(2)</sup>. قدّم شريعتي في بداية محاضراته شرحاً ماركسياً كلاسيكياً لظهور المجتمع الطبقي من المجتمع الشيوعي البدائي، وبعد أن شرح دور القوة والقسر في

(1) شريعتي، مجموعه آثار 29، ص 8.

(2) نفسه، ص 19.

الاستيلاء على فائض القيمة حاج بأن النظام الاقتصادي المبني على الملكية الخاصة والاستغلال لا يمكن أن يدوم دون إقناع كل من المستغلين والمستغلين بأن هذا نظاماً «طبيعي» و«بقدر الله». هكذا رأى شريعتي أن مهمة جعل الوضع القائم الجائر مسألة طبيعية كانت منوطة بالفلاسفة ورجال الدين الذين استغلوا مشاعر الناس الدينية<sup>(1)</sup>.

في الليلة التالية قال شريعتي إن «دين الشرك وعبادة الأصنام» كان صنعة أولئك المتكلمين على الطبقتين الحاكمة والثرية للحفاظ على النظام الاقتصادي الاستغلالي الجائر والتمييزي، والذي وُجد بعد تخصيص العمل وتقسيمه<sup>(2)</sup>. هكذا ذهب شريعتي إلى أن الأهمية السوسيولوجية لحركة إبراهيم إنما تكمن في حربها ضد التمييز الطبقي ومحاولتها خلق مجتمع لا طبقي، وهو الهدف الحقيقي من الدين التوحيدي. ما فعله شريعتي إذاً هو أنه أعاد تفسير الشرك بوصفه نظاماً اجتماعياً - اقتصادياً مبنياً على الاستغلال الطبقي، وأعاد تفسير التوحيد بوصفه نظاماً اجتماعياً - اقتصادياً مبنياً على مجتمع لا طبقي. وهكذا يفترض شريعتي أن ما امتلكه إبراهيم من محبة ووعي أتاح له التمرد على الحتمية التاريخية، فغياب الظروف الموضوعية لم يدفعه إلى التخلي عن مسؤوليته الإنسانية المتمثلة في التصدي لـ«التمييز العنصري والطبقي»<sup>(3)</sup>. هكذا غدت حركة إبراهيم إذاً قضية دائمة الراهنية، وغدا الحج ممارسة تذكّر المسلمين بمسؤوليتهم التحريرية الاجتماعية - الدينية.

في الليلة الأخيرة من محاضراته أذاع شريعتي لجمهوره سرّه في

(1) نفسه، ص 16.

(2) نفسه، ص 27.

(3) نفسه، ص 38، 51.



التعبير. وكأنه كان واثقًا بعدم وجود أي شخصٍ من خارج دائرته المقرّبة في هذه الليلة الثانية من السنة الجديدة، كشف شريعتي عن طريقة كلامه الرمزيّة. «ليس أمامي هنا إلا أن أوظف الكلمات والتعابير الشائعة، بيد أنه في مُعجمي الموارد لا تحمل الكلمات اليومية ذلك «المعنى اليوميّ المباشر»»<sup>(1)</sup>. هكذا أخبر شريعتي جمهوره بأنّ عليهم إعادة تفسير كلماته والبحث عن المعنى المستتر كي يفهموا رسائله الرمزية المشفّرة. قال لهم: «لسوف أستخدم كلمات في قصة ما، لأوصل لكم قصة أخرى»<sup>(2)</sup>. وفي إشارة إلى قرار الإمام الحسين قطع شعائر الحجّ كي يُعلن الجهاد على يزيد بن معاوية، صرّح شريعتي بأنّ تأدية الشعائر والطقوس الدينية لا تكون هادفة إلا في مجتمع متوجّه إلى القبلة الصحيحة<sup>(3)</sup>. هكذا أوحى شريعتي ضمنيًا بأنّه في مجتمع مثل إيران تسوده قيم الشرك تُصبح الشعائر الدينية عقيمة، ومن الأفضل قطع جميع الاحتفالات الدينية لإعلان الجهاد على الوضع الشركي.

لخصّ شريعتي تجربة الحجّ التي مرّ بها في ثلاثة مبادئ رئيسة، أولها «اتّصال» الإنسان بإرثه الثقافي والديني بزيارة منبعه، والتماهي مع الأهداف الدائمة للحركة الإبراهيمية. أما المبدأ الثاني فهو «تجمّع» الناس بوصفهم أشخاصًا مستقلين عاديين وليسوا مصطفيين، وأما المبدأ الثالث فهو «الهجرة» من أجل «إرساء المساواة والعدل على الأرض»<sup>(4)</sup>. فالهجرة كما يرى شريعتي تتطلب أن ينتفض المرء من موقعه قاصدًا بيت الله أو الانتقال من موقفه الفكري [الخاص] إلى

(1) نفسه، ص 76.

(2) نفسه، ص 77.

(3) نفسه، ص 89.

(4) نفسه، ص 113.

الموقف الذي قضاها الله . ويقول شريعتي إنّ كلمة «ينتفض» (پا شدن) لها أيضًا «معنى مواز»<sup>(1)</sup>، ملمّحًا إلى الانتفاضة والتمرد الاجتماعي بوصفه المرحلة الأخيرة من الحركة الإبراهيمية.

تصادفت الليالي الثلاث الأخيرة من محاضرة شريعتي «لقاء مع إبراهيم» مع عشية السنة الإيرانية الجديدة (1349) وليلتها الأولى والثانية. وفي مثل هذه الليالي عادة ما تحتفل العائلات الإيرانية بالسنة الجديدة عبر زيارة الأقارب والأصدقاء في مناسبة خاصة تكون بين المقربين فقط. وجرى العرف أنّ الناس في هذه الليالي لا يحضرون فعالية عامة، سواء أكانت ثقافية أم فنية أم رياضية، بيد أنّ الليالي التي حاضر فيها شريعتي في حسينية الإرشاد شهدت خرقًا لهذا العرف التقليدي. توافد الشباب والشابات في قاعة محاضرات الحسينية التي كانت تتسع لقرابة ألف وسبعمائة شخص، ففوجئ شريعتي بذلك وشكرهم على حضورهم رغم وجود «مغريات بديلة قويّة وباهرة»<sup>(2)</sup>.

اكتست نبرة شريعتي ومحتوى محاضراته من جديد طابعًا نضاليًا شرسًا، وبدا وكأنّه قد نسي سريعًا الأشهر السبعة من الحظر على محاضراته العامة والأسى والألم الذي ألمّ به نتيجة لذلك. وفيما يبدو استلهامًا لثورة النبي إبراهيم الفردية الشجاعة ضد جميع معالم الشرك، صعّد شريعتي من نبرته لا ضد النظام الاقتصادي الاستغلالي المبني على الملكية الخاصة فحسب بل ضدّ رجال الدين كذلك. فأشار بإصبع الاتهام إلى رجال الدين بوصفهم مدافعين عن الوضع الجائر، الذي من ضمنه نظام الشاه. وفي هجوم على آراء شيعة شائعة صاغها ونافح عنها رجال الدين راح

(1) نفسه، ص96.

(2) نفسه، 73.

شريعتي يتهكم من يؤمنون بـ«الضرائح والقبور المذمّبة والقباب المطلية بالذهب»، ويسخر من «محبّي التماثيل» و«من يكون ويتفجّعون على أشخاص لا يعرفونهم أساسًا»<sup>(1)</sup>.

ومع وضوح الأهداف التي يتوخّاها شريعتي في محاضراته وازدياد حدّة نقده وحماسة استنتاجاته، تضاعفت شعبيته وتضخّمت تضخمًا هائلًا. بل حتى حسينية الإرشاد بوصفها قاعدة لشريعتي في طهران اكتسبت شهرة كبيرة. فهذا الشاب الحيّي ذو الصوت الهادئ الذي بدا للبعث أنه سهل الانقياد والردع ببعض التأييد من شخصيات دينية رفيعة، اتّضح أنه متحدث صلب الرأي ذو شخصية فردانية وكاريزمية (ساحرة)، لا يهّمه أن يسعى لدعم من أحدهم بل يتوسّل الاستمرار في رسالته من حُبّ الشباب وافتتانهم به. هكذا قطع شريعتي على نفسه عهدًا بأن يقول من على منبر الإرشاد ما كان يؤمن بأنه «الحق»، على خطى قُدواته المستقيمة الانعزالية والواعية بمسؤوليتها ودورها الاجتماعي في الوقت نفسه (النبيّ إبراهيم وعليّ ابن أبي طالب وأبي ذرّ الغفاري).

(1) نفسه، ص95، 105.

## الفصل السابع عشر

### الإرشاد

«أصبح الآن عقيدة وحركة»

كانت سنة 1349 بالتقويم الإيراني (21 آذار/مارس 1970 - 21 آذار/مارس 1971) سنة صاحبة بالنسبة إلى علي شريعتي وحسينية الإرشاد، ومع ازدياد شعبية شريعتي ما كان لمجلس إدارة الحسينية إلا أن يدعو لإلقاء المزيد من المحاضرات. في ذلك الوقت كانت مجموعة مرتضى مطهري قد فرضت سيطرتها على الأنشطة «الدعائية» للحسينية؛ فإلى جانب مطهري الذي كان يلقي من 4 إلى 8 محاضرات شهرياً، كانت معظم محاضرات الحسينية يُلقِيها أصدقاؤه المقربون من رجال الدين مثل ناصر مكارم الشيرازي وعلي أكبر هاشمي رفسنجاني ومحمد البهستي العائد توّاً من الدراسة في ألمانيا. وعلى الرغم من أنّ بعضاً منهم وخصوصاً الأصغر سنّاً كانوا يحاولون استخدام لغة معاصرة لإيصال أفكارهم الإسلامية، إلا أنّهم لم يستطيعوا أن يبلغوا مبلغ شريعتي في جاذبية محاضراته.

تجنّب شريعتي الردّ على منتقديه من رجال الدين على الرغم من دعوات مطهري المتواصلة منذ عام 1969م إلى الرد. فمثلما غصّ الطرف عن الاقتراحات الودّية التي وصلتته كي يهدئ الجدل الذي أثارته محاضراته في جامعة ومشهد وكتابه اسلام شناسي، استمع كعادته إلى نصيحة مطهري لكنه تجاهل الردّ. وقد أثارت كتاباته

ومحاضراته بعد مقالیه في كتاب **محمد خاتم انبيا** حفيظة رجال الدين أكثر فأكثر، ووسّعت من رقعة التوتّر القائم. هكذا انضمّ أصدقاء مطهّري تدريجًا إلى جوقه المعادين لشريعتي مع محمد تقي فلسفي (وهو واعظ كان يحظى باحترام كبير في التيار الديني السائد رغم مواقفه السياسية الغامضة)، فاعترضوا على بعض تفسيرات شريعتي المثيرة للجدل ودانوه في خطبهم من على المنبر<sup>(1)</sup>.

أدّى تمسّك شريعتي بمواقفه الدينية وخطابه المشحون بالسياسة إلى أمرين اثنين مهّدًا الطريق إلى مواجهة حاسمة داخل حسينية الإرشاد. فمن جهة، كان لكلمات شريعتي وقعٌ هائل على الشباب المتهافتين على محاضراته وكأنها صيحةٌ حرب حماسية ضد المدافعين عن الوضع القائم «الفاسد»، فوجدت طريقها بيّسرٍ إلى أفئدة المثقفين الواعدين الذين كانوا يرزحون تحت مناخ سياسي مرعب في بلادهم. هكذا غدت أفكاره الجسورة وصوته الواثق منبعًا فكريًا لا يمكن الاستغناء عنه، ما جعله ينتقل سريعًا إلى مكانة الأبطال. بيد أنّ هذه السمات التي جعلته محبوبًا بين جيل الشباب هي نفسها التي نفّرت منه المحاضرين البراغماتيين في حسينية الإرشاد ومعهم رجال الدين الذين شعروا وكأنهم هم المقصودون من انتقادات شريعتي.

بدأت العلاقة بين شريعتي وحسينية الإرشاد ومطهّري في الظاهر سلسلةً وديّة خلال السنة الإيرانية 1349، وقد ألقى شريعتي في الشهور الستة الأولى منها سبع محاضرات. من هذه المحاضرات واحدة عنوانها «إقبال مُصلح هذا القرن»، وهي جزء من سلسلة محاضرات احتفائية بالعلامة محمد إقبال. أما المحاضرة الأخيرة لشريعتي فكانت

(1) شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 1، ص 252.

في 23 آب/أغسطس 1970م بعنوان «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، وغاب بعدها عن الحسينية إلى التاسع من نيسان/إبريل عام 1971م (الشهر الأول من السنة الإيرانية الجديدة 1350). أما السبب وراء هذا الغياب الطويل نسبياً فهو نشوء صراع داخلي في مجلس إدارة الحسينية، إذ كانت هناك أزمةٌ تتشكّل في الشهور الأولى من عام 1970م حول محاضرات شريعتي الصّدامية، ووصلت الأزمة إلى ذروتها في خريف ذلك العام.

### الثائر المزعج

لعلّ محاضرة «إقبال مُصلح هذا القرن» هي النقطة الفاصلة في مسار شريعتي الفكري؛ فمنذ عودته إلى إيران تأثر تأثراً عميقاً بالعرفان، غير أنّ محاضراته هذه وقّفت بين نزعتين تبدوان متعارضتين في نفسه وفي داخل الإسلام. كان شريعتي منجذباً ومتذبذباً بين السياسة التي تتضمن حياة اجتماعية ناشطة، وبين العرفان الذي يتطلب اعتزال الناس، فبيّن في هذه المحاضرة أنّ الإسلام الحقيقي إنما يكمن في التوليف بين الأمرين. في هذه الفترة من حياته تحوّل من مفهوم إفناء الذات في الله (في الصوفية الكلاسيكية) إلى إفناء الذات في الناس. هكذا نجد شريعتي يعود إلى الطريق المفضي من العرفان إلى النشاط السياسي، وهي طريق مرّ بها شريعتي عُدوّاً ورواحاً غير مرة في حياته.

عن طريق محمد إقبال أدرك شريعتي أنّ الإسلام ليس ديناً «أحاديّ البعد»؛ فلا هو دين سياسي صرف ولا عرفانيّ صرف. إذ يهتمّ الإسلامُ بشؤون الدنيا كما يهتمّ بشؤون الآخرة. هكذا صرّح شريعتي أنّ «الثقافة الإسلامية» ليست محض ثقافة «روحية وأخلاقية وغيبية»، بل هي أيضاً ثقافة «اجتماعية وسياسية وأخلاقية مفعمة بروح

المسؤولية»<sup>(1)</sup>. ويتجلّى الإسهامُ الأعظم والأكثر ثورية للإسلام في تاريخ البشرية في أنه وجّه «قوّة الحبّ الدينيّ والقوة الإعجازية للمشاعر العرفانية، التي طالما وُجدت لدى الإنسان وأرشدته نحو الثورة والتضحية واستقبال الموت والشهادة، ونحو تحصيل القوة اللازمة لإنشاء مجتمع بشري مبنيّ على العدل ومكرّس للتنمية المادية والروحية في هذا العالم».<sup>(2)</sup>

هكذا إذا حدّد شريعتي المسؤولية الرئيسة للإسلام على أنها مسؤولية دُنوية؛ فقد رأى أنّ الإسلام الحقيقي ليس إلا توليفة غير منقوصة متعدّدة الأبعاد، تتجسّد في القرن العشرين في شخص محمد إقبال. هنا رأى شريعتي نفسه في محمد إقبال، هذا الفيلسوف المسلم الذي درس في الغرب، والشاعر الصوفي الذي يحبّ جلال الدين الرومي، والمناضل السياسي والمناهض للاستعمار، والثائر والمصلح الإسلامي. وبنبرة تبدو وكأنها عتاب للنفس على ما آلت إليه منذ عودته إلى إيران في عام 1964م، قال شريعتي لجمهوره المفتون بحديثه إنّ محمد إقبال لم يكن شخصًا أحاديّ البعد، ولم يسمح قطّ لحبه لجلال الدين الرومي أن يتحوّل إلى هوسٍ بالعرفانية<sup>(3)</sup>. هكذا وفي غمرة ابتهاجه بوضوح الرؤية قال شريعتي إنّ الإسلام الواقع ليس سوى دينٍ «متحلّل» و«مفكّك الأوصال» معزول وأسير أفكار ضيقة ممسوخة لا تمتّ إلى الإسلام بصلة<sup>(4)</sup>. وخلص شريعتي إلى أنّ هذا الدين التخديريّ الذي قتل المجتمع الإسلامي باسم الإسلام وترك

(1) شريعتي، مجموعه آثار 5، ص 75.

(2) نفسه، ص 48.

(3) نفسه، ص 36.

(4) نفسه، ص 23 - 24، 31.

الناس في حالة خنوع واستعباد وانحطاط ديني بحاجة الآن إلى «نهضة» تتحقق عبر «النضال الأيديولوجي»<sup>(1)</sup>.

وجّه شريعتي نضاله الأيديولوجي ضدّ إسلام الفقهاء «الخاملين» و«الرجعيين»، وذهب إلى أنّه مع سدنة الإسلام والمنافحين عنه القابعين في الحوزات العلمية «لا يمكن للمرء أن يناضل ضدّ الاستعمار، ويقاوم انقضاى الثقافة الاستعمارية والفلسفة والحضارة الغربية»<sup>(2)</sup>. وفي حين كرّر فكرته بأنّ الإسلام لا يعترف بالتنظيم الكهنوتي المماسس، إلا أنه اعترف بأنّ رجال الدين [أقله] لم يوقّعوا اتفاقيات منح الامتيازات للقوى الإمبريالية<sup>(3)</sup>. مع ذلك فلم ير شريعتي لهم دورًا حقيقيًا فاعلًا في النضال الأيديولوجي الذي يقترحه. وللمرة الأولى من على منبر حسينية الإرشاد راح شريعتي يهاجم منتقديه من رجال الدين، متهمًا إياهم بأنهم «عاجزون عن استيعاب حججه وغير أكفاء في قراءة كتاباته»<sup>(4)</sup>. وعلى صعيد آخر، وفي نبرة مترفّعة ولكنها غير عدائية طالب شريعتي خصومه المتشبعين بالفكر الغربي أن لا يخلطوا بين واقع إيران الاجتماعي وبين ما يتمنّونه، إذ لأنّ «خصومنا الفكريين يقفون ضدّ الدين، فإنهم يعتقدون أنّ المجتمع أيضًا ضدّ الدين»<sup>(5)</sup>. هكذا وبروح شبه متهكّمة تابع يقول: «ينبغي لي كمثقف أن أتذكّر أنني لا أعيش في فرنسا القرن العشرين أو ألمانيا القرن التاسع عشر، وإنما في مشهد أو طهران أو أصفهان»<sup>(6)</sup>. وعبر حديثه عن

(1) نفسه، ص 53، 51، 75.

(2) نفسه، ص 73.

(3) نفسه، ص 83.

(4) نفسه، ص 90.

(5) نفسه، ص 94.

(6) نفسه.



مسؤولية المثقف ومهمته خلُص إلى القول بأن «مجتمعنا النائم والرجعي بحاجة الآن إلى مصلحين من أمثال محمد إقبال والسيد جمال الدين أسدآبادي [الأفغاني]»<sup>(1)</sup>.

على الرغم من أن مرتضى مطهري حضر المحاضرات التي أُقيمت احتفاءً بمحمد إقبال، إلا أنها واجهت انتقاداً من رجال الدين الولائيين<sup>(\*)</sup>؛ فقد كانوا يعدّون محمد إقبال زنديقاً وعدواً لـ«آل عليّ [بن أبي طالب]»، مُتهمًا بإهانة الإمام جعفر الصادق في واحدة من قصائده. هكذا قرّع رجال الدين القائمين على سلسلة المحاضرات هذه بما هي إثناء على شخصية سنية أهانت الإمام الصادق<sup>(2)</sup>. وفي الواقع كان غضب رجال الدين الولائيين متأصلاً في الأساس في معارضتهم لأي ابتعاد عن الطريقة التقليدية في تقديم الإسلام، ناهيك عن التفسير الحدائثي الذي يُشكك أصلاً في الغاية من وجود رجال الدين التقليديين. وقد ظهر لاحقاً أن «القصيدة المهينة» المزعومة لا علاقة لها بالإمام جعفر الصادق، وإنما كانت إشارة إلى شخصين هنديين اسمهما جعفر وصادق كانا منخرطين في شؤون السياسة الهندية آنذاك<sup>(3)</sup>.

بعد ثلاثة أشهر من محاضرة شريعتي عن محمد إقبال، عاد مرة أخرى إلى حسينية الإرشاد في 23 آب/أغسطس 1970م ليلقي محاضرة نارية في ليلتين عنوانها «دين ضدّ الدين»، أعلن فيها الحرب

(1) نفسه، ص 104.

(\*) الولائيون وصفٌ يُطلق على تيار من رجال الدين الإيرانيين التقليديين المتعصين لسلطة الإمام ونظرية الولاية، ولا يقرون إقامة دولة إسلامية إلا بعد عودة الإمام الغائب. للاستزادة، انظر:

[http://www.mettransparent.net/spip.php?page=article&id\\_article=3696&lang=ar](http://www.mettransparent.net/spip.php?page=article&id_article=3696&lang=ar)

(تاريخ الزيارة: 20 مايو 2016م). (المترجم).

(2) نفسه، ص 10.

(3) نفسه، ص 18.

على سدة التشييع التقليديين. في هذه المحاضرة ذهب شريعتي إلى أنّ التاريخ ظلّ دومًا ميدانًا لصراع مستمر بين الأديان، وفرقًا بين نوعين من الدين. أما النوع الأول فهو الدين «التوحيدي» الذي بلّغه أنبياء الديانات الإبراهيمية، وأما الثاني فهو الدين «الشركي» الذي ظلّ باسم الدين يصارع الأديان التوحيدية. وأكّد شريعتي أنّ الدين الشركي عادةً ما يرتدي عباءة الدين التوحيدي كيما يخدع الناس ويؤخر انتصار الدين التوحيدي. أما المعيار الأساسي الذي يميّز بين الدين الشركي الزائف والدين التوحيدي الحقيقي فهو موقف ذلك الدين من الوضع القائم؛ إذ إنّ الشرك عقيدة تنشر الخضوع، أما التوحيد فهو عقيدة ثورية مبنية على المواجهة.

رأى شريعتي أنّ الأديان التوحيدية لها جانب روحي يتمثّل في الإيمان بإله واحد، وجانب ماديّ دنيوي يُمثّل الوحدة الإنسانية، فبما أنّ البشر جميعهم مخلوقات إله واحد فهم بالضرورة من نوع واحد وقيمة واحدة. ومن وجهة نظرٍ سوسولوجية إذاً يمثّل التوحيد مُعتقدًا بوحدة البشر بصرف النظر عن أعراقهم وطبقاتهم<sup>(1)</sup>، ودعوة التوحيد إلى طاعة الله هي في الوقت نفسه دعوة إلى الثورة على أي حكم أو سلطة لغير الله. هكذا يُصبح التوحيد «دينًا ثوريًا» يدفع معتنقيه إلى أن «يغيّروا ويهدموا أي شيء يجدونه زائفًا وغير مقبول»<sup>(2)</sup>. وفيما يتعلق بغير المقبول يدعو شريعتي إلى «التغيير الجذري للأحوال القائمة وإحلال نظام يتّسم بالعدل والإنصاف والمساواة»<sup>(3)</sup>.

هكذا يرى شريعتي أنّ الأديان الشركية استغلّت الدين لتبرير الوضع الجائر الذي يتّسم بالفقر والحرمان وقهر الأغلبية واستئثار القلّة

(1) شريعتي، مجموعه آثار 22، ص 12.

(2) نفسه، ص 16.

(3) نفسه، ص 25.

بالسلطة والثروة. من هنا تكون الأديان الشركية تمثيلاً لـ«الطغاة وأعداء التطور والعدل والحق والحرية والحضارة»<sup>(1)</sup>. لذلك نعت شريعتي المشركين المختبئين خلف قناع التوحيد بأنهم مخادعون خطرون، ورأى أن الأديان الشركية «شوّهت جميع المبادئ الدينية» كما تقنع الناس بأنّ أوضاعهم في هذه الحياة الدنيا إنما هي إنفاذ لإرادة الله وقدرهم المقرر سلفاً<sup>(2)</sup>. ويتفق شريعتي مع المثقفين المتغربين الذين يسمّون هذا الدين «أفيون الشعوب»، ويضيف على ذلك أنّ هذا الدين يتأسس على الجهل والخوف والتفرقة وعلاقات الملكية التي يتّسم بها عهد الإقطاعية<sup>(3)</sup>.

هاجم شريعتي رجال الدين المحافظين كاشفاً نفاقهم، وفقاً للمعايير التي وصل إلى تحديدها، فقال إنّ الأشكال التقليدية للتقوى والورع كممارسة الشعائر الإسلامية بل وحتى الجهاد لا تشكّل معايير ضرورية وكافية لاعتبارهم موّحدين. هكذا وباتهامه علماء الدين باتباعهم ديناً شركياً أعلن شريعتي الحرب على المؤسسة الدينية الشيعية. وفي حديثه عن نوع مختلف من الإسلام بيّن أنّ «إسلامه» ليس ذلك الإسلام الذي ساد في الماضي، بل على العكس هو إسلام يهدف إلى زعزعة أركان الدين الشركي الذي حكم المجتمعات عبر التاريخ<sup>(4)</sup>. هكذا يغدو التعريف الجديد الذي وضعه شريعتي للأديان التوحيدية مواجهة وتحدياً لا لسلطة رجال الدين الشيعة فحسب، بل لجميع المؤسسات الدينية القابلة بالوضع القائم. وفي نهاية محاضراته استشهد شريعتي بكلام رمز الإسلام التوحيدي بالنسبة إليه (أبي ذرّ

(1) نفسه، ص 51.

(2) نفسه، ص 17.

(3) نفسه، ص 21 - 23.

(4) نفسه، ص 27.

الغفاري) الذي قال: «عجبتُ لمن لا يجد القوت في بيته كيف لا يخرج على الناس شاهراً سيفه»<sup>(1)</sup>. وأوضح أنّ السبب الذي جعل أبا ذرّ يتحدث عن الثورة على الناس هو أنّ «جميع الناس مسؤولون مسؤولية مباشرة عن جوعي»<sup>(2)</sup>.

بعد أسبوع (31 آب/أغسطس 1970م) ألقى شريعتي محاضرة عنوانها «المثقف ومسؤوليته»، فبعد أن انتهى من واحد من أشرس انتقاداته لرجال الدين قرّر الآن أن يوازن في خطابه عبر الهجوم على أرباب الحداثة والاستنارة العلمانية. فراح يميّز بين المثقف الحقيقي والمزيّف، ذاهباً إلى أنّ ما توصل إليه المثقفون الغربيون من نتائج ومقولات ومواقف إنما هي راسخة في مشكلات مجتمعهم، ولذلك هي حقيقية. أما مثقفو العالم الثالث (ومنهم الإيرانيون) فليسوا سوى نسخ مزيفة تجتّر كلمات المثقفين الغربيين الذين لا تتطابق مشكلاتهم مع مشكلات العالم الثالث بأي حال من الأحوال<sup>(3)</sup>. لذلك رأى شريعتي أنّ المثقف الشرقي بما هو صورة مشوّهة وصدى للمثقف الغربي جاهلٌ ببيئته الاجتماعية - الثقافية وغريب على ناسه وأعرافهم وتقاليدهم<sup>(4)</sup>. أما المثقف الحقيقي في العالم الثالث فهو ذلك الذي لديه القدرة على صوغ أفكار جديدة، ذلك الذي يستشعر زمنه وينهل من معرفته بالناس ويتّسم بحسّ المسؤولية<sup>(5)</sup>.

والدواء الذي قد يعالج أمراض المجتمعات الغربية قطعاً لا

(1) نفسه، ص 53.

(2) نفسه، ص 54.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 20، ص 68.

(4) نفسه، ص 85.

(5) نفسه، ص 100.

يناسب مشكلات العالم الثالث . هكذا يمضي شريعتي فيقول إنه في حين قاد نضال المثقفين الغربيين ضد «الاستبداد الكهنوتي» إلى «حرية التفكير وازدهار الفكر والحضارة المشرقة والتقدم العلمي غير المسبوق»، لم يقد هذا التصرف في المجتمعات الإسلامية إلا إلى هدم «الحاجز الموجود لصدّ الإمبريالية والاستغلال الاقتصادي وغزو الأفكار المنحرفة الفاسدة»<sup>(1)</sup>. هنا كان شريعتي يقف في صفّ رجال الدين فيما يبدو معارضةً لهجمات المثقفين المتغربين على «استبداد رجال الدين»، فشريعتي يسمح لنفسه بوصفه مسلمًا أن ينتقد رجال الدين، أما غير المؤمنين فليس لهم ذلك الحق . وأبدى شريعتي أسفه على أنّ هؤلاء المثقفين المتغربين كانوا يهدمون ثقافة إيران وروحانيّتها ودينها باسم الصراع ضد الخرافة والرجعية وعبادة التقاليد<sup>(2)</sup>. كان شريعتي المسلمُ الثائر يودّ أنّ يضمن بقاء الإسلام عبر إبادة ما يراه كائنات مضرّة خانقة بدأت تعتاش عليه، لكنّه لا يسمح لـ«دخلاء» أو مثقفين علمانيين يخلطون بين وجود كائنات ضارّة وسلامة الروح أن يهدّوا جسد الإسلام بأكمله .

وفي نهاية محاضراته أشار شريعتي إلى كاتب لم يذكر اسمه «يقول إنّ علينا أن لا نقلد الغرب، وأن نعتمد على أنفسنا ونعود إلى ذواتنا»، بيد أنّ هذا الشخص نفسه محض «تقليد»<sup>(3)</sup>، محض متشبّه قضى السنوات السبع أو الثماني الماضية يلهو بفكرة معاداة لوثة الغرب (Westoxication). ومضى شريعتي يقول بنبرة هجومية: «لست سوى جاهل بالغرب وبلوثة الغرب وبالشرق، ولم تعرف هذه

(1) نفسه، ص 68 - 69 .

(2) نفسه، ص 102 .

(3) نفسه، ص 106 .

المفاهيم إلا بعد أن تُرجم مقالان لـ[فرانز] فانون و[إيمي] سيزير وأصبحا رائجين»<sup>(1)</sup>.

بعد ذلك بعشرة أيام نشرت المجلة الثقافية المرموقة فردوسي ردًا على هجمة شريعتي، ففي عمود قصير وصفت محاضراته بأنها «كلام فارغ» و«اختلاقٌ لأفكار غريبة». وبنبرة متعالية ناشدت شريعتي «أن لا يتطرق إلى أفكار أكبر من قدراته الفكرية»<sup>(2)</sup>. افترضت المجلة - معذورةً - أن شريعتي كان يقصد بكلامه الكاتب الراحل جلال آل أحمد، بيد أن هذا ليس صحيحًا. فكتابات شريعتي عند وفاة جلال آل أحمد قبل حوالي سنة كانت تعكس تعلقه بهذا الكاتب الكبير، ولطالما أثنى عليه بوصفه مثقفًا إيرانيًا حقيقيًا استحق أن يكون ضمن قائمة «رؤاد العودة إلى الذات» في العالم الثالث، جنبًا إلى جنب مع فرانز فانون وإيمي سيزير. في الواقع كان هناك آخرون في إيران يلوكون أفكار الأصالة والإصابة بلوثة الغرب، وخصوصًا كان ثمة مثقف كثيرًا ما أبدى حسرته على أن الإيرانيين «يتسولون من الأجانب ما يملكونه أصلًا». هذا الشخص الذي أبغضه شريعتي هو على الأرجح من قصده بكلامه. أما مجلة فردوسي فقد ابتغت عبر تصعيد الأمر أن تحوّل هجمة شريعتي على المثقفين الإيرانيين المتغربين إلى تهجم شخصي فجّ. هكذا اختارت المجلة (وهي معقل مهمّ للحدائيين والعلمانيين) أن لا تدخل في جدل أو حوار مع شريعتي حول تصنيفه وتعريفه للمثقفين، بل أن تُحيّده بوصفه مجرد شخص مدّع متغطرس.

(1) نفسه.

(2) فردوسي، 9 شهرير، 1349.

## ردود الفعل العكسية

هكذا إذا قرّر الوسط الثقافي أن ينحّي شريعتي جانباً بوصفه شخصاً ضئيل الأهمية، بيد أنّ المؤسسة الدينية كانت تضيق ذرعاً بهجمات شريعتي وتعريضه بها. باسم الإسلام كان شريعتي يشنّ هجماته على عمودين رئيسين في المجتمع الإيراني؛ فانتقاداته الصريحة كانت تنال من رجال الدين بوصفهم سدنة للإسلام الشركيّ المخدّر الرجعيّ المستبدّ، كما هاجم المؤسسات السياسية والاقتصادية والثقافية والأركان التي يقوم عليها نظامُ الشاه، داعياً إلى الحرية والعدالة والمساواة التي تتأتى بمؤسسة الإسلام التوحيدى الثورى. لذلك كانت محاضراته الرائجة مصدر إزعاج للقائمين على حسينية الإرشاد ممن يرون أنّ دورهم ثقافى ودينى بحت. فمرتضى مطهرى على سبيل المثال كان مقتنعاً بأنّ مهمّة الحسينية هي أن تصبح مؤسسة علمية تشبه مؤسسة الأزهر في مصر، لذلك رأى أنّ تتجنب الحسينية الانخراط في السياسة وتقوية الروابط مع الطلاب<sup>(1)</sup>. من جهة أخرى كان صراع القوى المستمر بين مطهرى وناصر ميناچي يزيد من أوار التوتر السائد في حسينية الإرشاد، فتعقّد الوضع وارتبك حين شعر مطهرى بما يبدو توحيداً للقوى ضدّه بين شريعتي وميناچي. ومع ازدياد شعوره بانحسار سلطته في حسينية الإرشاد بدأ مطهرى بتوجيه اللوم إلى كل من شريعتي وميناچي لأسباب مختلفة.

يقول علي دواني إنّّه في عام 1970م (وربما في مطلع الربيع) سمع مطهرى يشتكى من شريعتي والوضع القائم في حسينية الإرشاد، ففي وليمة غداء في منزله في «قلهك» أشار مطهرى إلى ما سبّبته مقالات شريعتي وكتابه **اسلام شناسى** من مشاعر معادية لشريعتي

(1) مقابلة مع ناصر ميناچي في طهران، 1993م.

ولحسينية الإرشاد. وقد شعر مطهري بالأسف لأنّ محاولاته لتهدئة الأوضاع باءت بالفشل، ولم يستجب شريعتي لنصحه. هكذا إذا كانت السيطرة على الأمور في الحسينية تنسلّ من بين يدي مطهري<sup>(1)</sup>. في ذلك اليوم نفسه ذهب مطهري بصحبة هاشمي نجاد وعلي دواني لزيارة آية الله [السيد حسن حسين الطباطبائي] القميّ في منفاه ببلدة كرج على أمل إقناعه بالتدخل لتهدئة الأوضاع، إذ كان القميّ يعرف محمد تقي شريعتي وابنه علياً.

عند وصولهم شرع مطهري الذي كان «متحمساً ومكروباً» في الوقت نفسه في شرح الوضع لآية الله القميّ، وذكر أنه حاول جاهداً السيطرة على مجريات الأمور في حسينية الإرشاد كي لا تقع في أيدي غليظة صعبة المراس. وعبر مطهري عن قلقه من تبعات الإشاعات المزعجة التي تستهدف حسينية الإرشاد، ناعثاً شريعتي بأنه «مفرط في تطرفه» لدرجة أنّ محاضراته وكتاباته كانت توفّر أفضل الذرائع لخصومه<sup>(2)</sup>. وبعد أن وضح مشكلته الرئيسة أكّد أنّ شريعتي شخص عنيد لا يمكن السيطرة عليه ولا يتقبل النصح والمشورة<sup>(3)</sup>، وبين أنّ الشباب أكثر انجذاباً إلى شريعتي من رجال الدين في الحسينية. بدا مطهري خائفاً من أن يخسر شريعتي وقال إنّ غيابه سيخلق مشكلات، لكنّه شدّد أيضاً على أنّ استمرار شريعتي في حسينية الإرشاد قد استعدى أغلبية رجال الدين. وإذ تملّكته الحيرة من أمره، قال مطهري للقميّ بأنّ الأوضاع إذا ظلّت على ما هي عليه فستبوء جميع محاولاتهم في الحسينية بالفشل وتأتي بنتائج عكسية<sup>(4)</sup>. وللخروج من

(1) دواني، خاطرات من از اسناد شهيد مطهري، ص 46.

(2) نفسه، ص 47 - 48.

(3) نفسه، ص 48.

(4) نفسه، ص 48 - 49.



هذا المأزق التمس مطهري من القمّي أن يتحدث ناصحًا إلى شريعتي ورجال الدين، كما طلب منه رأيه في مسألة استمراره في حسينية الإرشاد. وقد وافق القمّي على مقابلة شريعتي ونُصّح شريطة أن يكون مستعدًا لزيارة القمّي، كما نصح مطهري بالحديث مع شريعتي مرة أخيرة، فإن لم يستجب يُكمل مطهري مشواره في الحسينية ويُطلب من شريعتي تركها. ردًا على هذا الرأي أبدى مطهري تشككه في استعداد شريعتي لمقابلة آية الله القمّي أو الاستماع إليه، وألقى باللوم على بعض أصدقاء شريعتي في حسينية الإرشاد ممن - وفقًا لرأيه - يعترضون على وجود مطهري ورفاقه في الحسينية. وأخيرًا وعد مطهري بأن يفعل ما بوسعه لحل المشكلات القائمة، على أنه سينسحب في حال فشلت محاولاته<sup>(1)</sup>.

ثمّة رواية أخرى من صديق مقرب لمطهري تؤيد ما ذكره علي دواني حول الأسباب الكامنة وراء الخلاف بين مطهري وإدارة حسينية الإرشاد، فوفقًا للسيد علي خامنئي نشأ الخلاف بين مطهري وناصر ميناچي في عام 1970م. فقد اضطلع ميناچي الذي عُيّن مديرًا للحسينية بجميع المسؤوليات بما في ذلك اختيار المتحدثين واتخاذ القرار النهائي فيما يخصّ المنشورات، وهكذا حُرّم مطهري من أي تأثير حقيقي في تسيير الأمور في الحسينية<sup>(2)</sup>. ويقول خامنئي إنّ استياء مطهري مردهُ الاعتقاد بأنه واحد من مؤسسي حسينية الإرشاد التي ارتبطت باسمه وباسم رجال الدين، لكنه لم يكن يُبلّغ بـ«من يلقي المحاضرات» و«ماذا سيُقال فيها» أو موعد نشر الكتب الصادرة عن الحسينية<sup>(3)</sup>. لذلك حين تصاعدت الاختلافات والمشاحنات عمد

(1) نفسه، ص 49 - 50.

(2) سرگذشت های ویژه، ص 65.

(3) نفسه.

مطهري إلى معارضة القرارات اليومية التي تُتخذ في الحسينية<sup>(1)</sup>. وعلى الرغم من أنّ خامنئي لا يذكر علي شريعتي صراحةً بوصفه مصدرًا للخلافات (كما قال علي دواني)، إلا أنّ سرده التاريخي للأحداث يوضح أنّ المشكلات بين مطهري وميناچي إنما ظهرت بعد ازدياد محاضرات شريعتي في الحسينية. ومن الواضح لنا أنّ كلام خامنئي عن اختيار المتحدثين ومحتوى المحاضرات إشارةً إلى محاضرات شريعتي. ووفقًا لخامنئي فقد انعقد في صيف 1970م اجتماعان طويلان في مشهد امتدّ كل منهما إلى أربع أو خمس ساعات بحضور مطهري وخامنئي ومحمد تقي شريعتي وعلي شريعتي، لمناقشة المشكلات القائمة في الحسينية<sup>(2)</sup>.

يبدو جلياً من روايات المقربين من مطهري ومن ملحوظاته التي دوّنها بنفسه أنه كان يريد إحداث تغييرات جذرية في الهيكل الإداري وتوزيع الصلاحيات في الحسينية. وكما قال لآية الله القمي فقد سعى إلى ضمان هيمنته على الحسينية عبر زيادة أعضاء مجلس الإدارة من ثلاثة أشخاص إلى خمسة (مع العضوين المتناوبين)، وعبر إنشاء مجلس ديني جديد يتألف من رجال الدين<sup>(3)</sup>. وفضلاً عن ذلك فقد بذل كل ما في وسعه لكي يقلّص سلطات ميناچي الإدارية إلى صلاحيات مدير مالي يُشرف عليه ما سمّاه «مُحاسب أمين»<sup>(4)</sup>. ومن نافل القول أنّ هذه الإجراءات من شأنها إسقاط ميناچي، وسيطرة مطهري على شؤون الحسينية. ومن ناحية أخرى فإنّ مشكلات اختيار

(1) نفسه.

(2) نفسه، ص 66.

(3) نفسه، ص 108.

(4) نفسه.

المتحدثين ومضمون المحاضرات (التي تتعلق بشريعتي) كانت ستُحلّ تلقائيًا بمجرد حصول مجلس رجال الدين على السلطة المطلقة.

فجأةً أصبحت أهلية شريعتي كمحاضر قضيةً محورية في صراع القوى في الحسينية، بيد أن مطهري اختار موقعًا غير مناسب لمعركته؛ إذ إن ما بدأ كمحاولات لتطهير منبر الحسينية من شريعتي وغيره ممن لا يقرهم مطهري ورفاقه سرعان ما أتى بنتائج عكسية. على أن المحصلة النهائية لهذا الصراع لم تأت عن طريق تحريك من شريعتي، بل من ميناچي ثم هُمایون اللذين مارسا سلطاتهما في هذه المعركة.

### الصراع على حسينية الإرشاد

بدأت المحاولات لإسكات شريعتي في تلك المناقشات الطويلة التي جرت في سلسلة من الاجتماعات لمجلس إدارة حسينية الإرشاد، واجتماعات أخرى مع «أصدقاء» آخرين للحسينية. تتألف مجموعة الأصدقاء هذه من أبي الفضل الزنجاني ومرتضى مطهري ومحمد البهشتي وعلي أكبر هاشمي رفسنجاني ومحمد جواد باهنر وموسوي الأردبيلي ومحمد هُمایون ومنوچهر سالور وناصر ميناچي. أما الموضوع الوحيد الذي كان مطروحًا في جدول الأعمال فهو النظر في الإشاعات المتداولة حول حسينية الإرشاد، وتحليل الاتهامات الموجهة ضد علي شريعتي، وإعداد رد رسمي على خصوم شريعتي والحسينية. بيد أنه في الاجتماعات الخمسة (لم تُنشر محاضر هذه الاجتماعات) التي امتدَّ كلٌّ منها من ساعتين إلى ثلاث كان الحديث في لجنة التسعة أشخاص هذه ينسحب أكثر فأكثر نحو إنشاء معايير ملائمة لاختيار المتحدثين في الحسينية<sup>(1)</sup>.

(1) مقابلة مع ناصر ميناچي في طهران، 1996م.

يُقال إنّ أصدقاء مطهري هم الذين اقترحوا فكرة تشكيل «هيئات تعيين ضوابط» (مجلس تحديد الضوابط) بصلاحيات النظر في مؤهلات المتحدثين في حسينية الإرشاد وإقرارها أو رفضها. وكان من المقرر أن يتألف هذا المجلس من رفاق مطهري من رجال الدين، إذ عدّ رجال الدين وحدهم القادرين على الحكم مؤهلات من يتحدث في مؤسسة دينية. ومن نافل القول أنّ هذا الأمر كان سيحقق هدفين مهمّين، أولهما إقصاء من لا يحوز على رضا رجال الدين، وثانيهما انتزاع صلاحية اختيار المتحدثين من ناصر ميناچي.

هكذا إذًا أصبحت لجنة التسعة أشخاص من رجال الدين وغيرهم تؤدي فعليًا مهمّة «مجلس تحديد الضوابط»، فأصدرت مجموعة من الضوابط للمتحدثين، وتُرك تحديد التفاصيل لرجال الدين في اللجنة. بعد المداوولات خرجت اللجنة بقائمة نهائية من عشرة بنود تتعلق بالتعليم والتأهيل الديني، والتزام المتحدث وأسرته بالممارسات الإسلامية، والمظهر العام، والسلوك الشخصي. كما اشترطت الضوابط أن يُسلّم المتحدث محاضراته مكتوبة إلى «لجنة مراجعة» (تُشكّل لاحقًا) قبل إلقيائها. وبعد أن فرغوا من صوغ ضوابط الأهلية هذه مارس رجال الدين ضغطهم لإقرارها وتطبيقها فوراً<sup>(1)</sup>.

كانت أمام شريعتي عقبات من شأنها أن تؤدي إلى استبعاده مباشرة عن حسينية الإرشاد، مثل أنه لم يتعلّم تعليمًا دينيًا وأنه يطرح مضمونًا دينيًا غير تقليدي، هذا إلى جانب ما يتعلق بمظهره ومدى التزام أسرته بالممارسات الإسلامية. لذلك استشعر محمد هُمايون وناصر ميناچي خطورة المصادقة على تلك الضوابط، فأبديا

(1) نفسه.

موافقتهما المبدئية شريطة أن لا ينتج من هذه «الضوابط» استبعاد علي شريعتي، وإلا فلن يصادقا عليها. ومن جهتهم جاهد رجال الدين في اللجنة كيما تُطبّق الضوابط على الجميع تطبيقاً صارماً دون تساهل، ما سيؤدي مباشرة إلى إقصاء شريعتي. هكذا لم تتمكن اللجنة من الوصول إلى حلّ وسط، لكنّ هُمأيون وميناچي لم يتّخذا أية إجراءات مباشرة رغم ما يتمتعان به من صلاحية تخولهما فرض ما يقرانه، ذلك أنّهما لم يرغباً في تنفير رجال الدين. ومن الطريف أنّ محمد هُمأيون بعد سماعه للضوابط المقترحة قال مازحاً عن رجال الدين في اللجنة إنه لم يبق إلا أن يضعوا شرطاً يستبعد الصلّع من حسينية الإرشاد!

ويُعدُّ غياب شريعتي عن حسينية الإرشاد من 23 آب/أغسطس 1970م إلى 9 نيسان/إبريل 1971م نتيجةً لهذا التآزم، الذي بدا انتصاراً لموقف مطهري. بيد أنّ ميناچي استمرّ في محاولاته لإعادة شريعتي، ففي الرابع من تشرين الأول/أكتوبر 1970م بعث رسالةً إلى رئيس جامعة مشهد يبلغه فيها عن محاضرات شريعتي الناجحة في حسينية الإرشاد ويطلب من الجامعة السماح لشريعتي بالمشاركة أكثر في برامج الحسينية<sup>(1)</sup>.

ردّاً على ما سمعه بطريقة غير مباشرة عن أسباب تغييبه القسري والتطورات الحادثة في حسينية الإرشاد، بعث شريعتي رسالة لاذعة إلى محمد هُمأيون وناصر ميناچي. وفي إشارة إلى «الضوابط والمعايير الصارمة» التي تبنتها اللجنة قال شريعتي ساخراً إنّه جرى ترتيب الأوراق بحيث ينفرد الورعون الحقيقيون الأطهار (أي رجال الدين)

(1) رسالة بتاريخ 12/7/1349، رقم 579 في: شريعت رضوى، طرحى از يك

بإرشاد الناس في الحسينية<sup>(1)</sup>. أوضح شريعتي كذلك أنه بعد العودة من أوروبا واستشعاره للتغيرات في الظروف الاجتماعية والفكرية أدرك أنه لم يعد بإمكانه مواصلة «العمل الهادف الهادئ العميق والكتوم الذي طالما آمن به»<sup>(2)</sup>. فقد كان أمامه خياران اثنان: إما أن يعيش حياة بسيطة خالية من المشكلات ويصبح أكاديمياً مرموقاً في الجامعة، وإما أن «يطلق بين الفينة والأخرى صرخةً تذكّره بالآلام التي يشعر بها»<sup>(3)</sup>. أما الخيار الأول فكان سيُكسبه احترام الجميع بمن فيهم «آياتُ الله المتصهينون بعد حزيران/يونيو 1967م، والملائي المتمسكون بعقيدة الولاية»<sup>(4)</sup>. ورغم أنّ الخيار الثاني جلب له كل أنواع الاتهامات والإساءات من الأصدقاء لا الأعداء إلا أنه استمرّ في إلقاء المحاضرات في حسينية الإرشاد. أما أسباب هذا الإصرار فهي أنه لم يكن بوسعه أن يفعل شيئاً آخر، وأنه كان يرغب في الاطلاع من كتب على انشغالات الجيل الجديد وردود أفعاله.

كما عبّر شريعتي عن رأيه في قرار المجلس حول استبعاده من إلقاء المحاضرات في حسينية الإرشاد. فطالب أولاً بتوضيح بسيط: هل أقصّي من الحسينية بسبب سلوكه أم أفكاره؟ وإذ زعم أنه قانع بعدم إلقاء المحاضرات في الحسينية، إلا أنه شرع في توضيح كيف أنّ ضوابط الأهلية التي وضعتها اللجنة لا يمكن أن تُطبّق عليه. فشدد على أنه لا يجدر اعتباره «متحدثاً دينياً»، ناهيك عن أن يكون واحداً من المتحدثين الرئيسيين في حسينية الإرشاد<sup>(5)</sup>. بعد ذلك

(1) شريعتي، مجموعه آثار 34، ص 145.

(2) نفسه، ص 147.

(3) نفسه.

(4) نفسه.

(5) نفسه، ص 147، 149.

أشار ضمناً إلى وجود برامج في الحسينية هي في حقيقتها تعليمية أكثر منها دينية، وألمح إلى أنه بوصفه معلماً لا ينبغي أن يُحكم عليه بضوابط المتحدثين الدينيين. هكذا إذا استبعد نفسه من فئة المتحدثين الدينيين وصنّف نفسه معلماً ومتخصصاً، فاقترح بذلك مخرجاً من المعضلة القائمة.

وإذ لم يستطع شريعتي أن يخفي خيبة أمله وغضبه من الإجراء التعسفي الذي تعرّض له، قال بأنه قضى زهرة شبابه بين صحراء «الملاي» وصحراء «الحدائين»، واكتشف أنّ رجال الدين بأسلوبهم غير العمليّ إنما استحرموا الناس، مثلما استغلّهم الآخرون، ولذلك قرر الابتعاد عن هؤلاء وأولئك. وأنهى شريعتي رسالته بصورة مجازية قائلاً بأنه حين أوجعته المِحن سمع عن عين في الصحراء فقصدها، لكنه فوجئ بأنّ «الكبراء الذين عدّوا أنفسهم خلفاء لسنة إبراهيم وحماة للكعبة قد حوّلوا الكعبة إلى معبد للأصنام»<sup>(1)</sup>.

لا بد أن تكون رسالة شريعتي قد تركت أثراً قوياً في محمد هُمانيون وناصر ميناچي، بيد أنّ مشكلته قد أصبحت جزءاً لا يتجزأ من معركة أكبر بين رجال الدين والآخرين للحصول على سيطرة كاملة على الحسينية. فبالنسبة إلى مؤسسي الحسينية كان قبول استبعاد شريعتي يعني أيضاً قبول الضوابط التي وضعها رجال الدين، بحيث تُشرعن في مجلس له صلاحيات هائلة<sup>(2)</sup>. كان مجلس إدارة الحسينية يقترب من نهاية فترته، ما حدّأ بمطهري إلى انتظار أن ينفذ أجندته من خلال مجلس الإدارة الجديد<sup>(3)</sup>. هذا وقد عمد مطهري إلى تقليل

(1) نفسه، ص 151.

(2) سيرى در زندگانی استاد مطهري، ص 108 - 109.

(3) نفسه، ص 110.

محاضراته في الحسينية في انتظار ما ستؤول إليه الأمور، وحرِيّ بالذكر أنّ المشكلات الداخلية قد أفضت إلى فترة ركود ملحوظ في أنشطة الحسينية بين نهاية تشرين الثاني/نوفمبر 1970م ونهاية شباط/فبراير 1971م. وإذ قلّل مطهري من محاضراته في شهر «دي» و«بهمن» و«إسفند»، إلا أنه لم يترك الميدان لـ«غرباء أعداء». لذلك كان المتحدثون في هذه الفترة غالبًا من رفاقه رجال الدين، وأما المتحدثون من غيرهم فكانوا شخصيات مشهود لها بخلفية معتبرة في الدراسات الإسلامية التقليدية مثل محمد تقي شريعتي وزرياب خوئي.

### إعادة غير متوقّعة

ربما يكون مطهري قد ارتكب خطأ فادحًا حين تمادى في إظهار حنقه ورفض الذهاب إلى الحج مع وفد حسينية الإرشاد عام 1970 - 1971م. كان شريعتي قد رافق وفد الحسينية في العام السابق، ولذلك لم يعد يمكنه أن يأخذ إجازة أخرى، بيد أنّ بضعة أعضاء في مجلس إدارة الحسينية ذهبوا إلى مشهد والتمسوا من رئيس جامعتها عبدالله فريار أن يوافق على منح شريعتي إجازة كي يصحبهم إلى الحج. هكذا يُقال إنّ فريار لم يسعه أمام إلحاحهم سوى أن يوافق<sup>(1)</sup>. ومن الواضح أنّه في الفترة ما بين 20 كانون الثاني/يناير و20 شباط/فبراير - حين لم تكن هناك خطب يلقيها شريعتي عند كل شعيرة من شعائر الحج - كان لشريعتي وناصر ميناچي الوقت الكافي لمناقشة البدائل الممكنة للتعامل مع مطالب مطهري.

كانت الفكرة التي أثارها شريعتي في رسالته إلى هُمّايون وميناچي بتصنيفه مُعلّمًا وليس متحدثًا دينيًا حُجّةً ممتازة للمسؤولين من

(1) متينى، ايران شناسى، 7/5 (1994)، ص 861 - 862.



غير رجال الدين في الحسينية؛ إذ مكّنتهم هذا التصنيف من إنقاذ شريعتي من مغبة الضوابط المقترحة دون التعرّض مباشرة لسلطة رجال الدين في لجنة التسعة. هكذا فحين تندرج البرامج التعليمية المتخصصة في فئة مختلفة تماماً عن فئة البرامج الدينية الاعتيادية، يمكن الاحتجاج بأنّ المتحدثين في تلك البرامج مُعقّون من اشتراطات الأهلية التي وضعتها اللجنة. وعليه، فإنّ تدشين سلسلة دروس يُلقونها شريعتي على مدى العام الأكاديمي سيضمن عودته إلى الحسينية، ويسمح لرجال الدين بالحفاظ على ماء وجههم، ويُحبط محاولتهم للسيطرة المطلقة على الحسينية.

في الثالث والعشرين من شهر اسفند عام 1349 (14 آذار/ مارس 1971م) أعلنت حسينية الإرشاد في تصريح حماسيّ بأنها بصدد التحول إلى «مركز للدراسات الإسلامية على مستوى عالمي»<sup>(1)</sup>، وتمثّل هذا المشروع الطموح في توسعة المكتبة وتطوير خدمات البحث والنشر، إلى جانب طرح برنامج جديد شبه أكاديمي للمستوى الجامعي. أما الركيزة الأساسية في هذه المرحلة فكانت عرض الإسلام وتحليله بصورة علميّة عصرية، وخصوصاً الإسلام الشيعي. هكذا دُعي علي شريعتي لتدريس السلسلة الأولى من المقررات حول تاريخ الأديان وسوسيولوجيا الدين والدراسات الإسلامية، على أن تُعقد مرة كل أسبوعين ساعتين ونصف الساعة عصر أيام الجمعة. وكانت الدعوة مفتوحة لجميع الطلاب الجامعيين في تخصصات العلوم الاجتماعية، إذ يمكنهم التسجيل مباشرة للمقررات التي ستبدأ في العشرين من شهر فروردين 1350 (9 نيسان/إبريل 1971م). كما أعلنت الحسينية أنّ الطالبات سوف يُفصلن عن الذكور في هذه

(1) تكريم علي ناصر ميناچي فوقّر لي نسخة من هذا الإعلان.

المقررات. كان من بين الحضور الذين سمعوا هذا الإعلان مرتضى مطهري ومحمد البهشتي اللذان غادرا القاعة الرئيسة معترضين بعد قراءة الإعلان<sup>(1)</sup>. لقد أثار الإعلان المفاجئ عن هذا المشروع البراق إعجاب المترددين إلى الحسينية ولا شك، لكنّه من ناحية أخرى وضع مطهري ورفاقه أمام الأمر الواقع. وبسبب هذا الأمر تحديداً وصف مطهري ما حدث في حسينية الإرشاد خلال الأسبوعين الأخيرين من شهر اسفند على أنه انقلاب<sup>(2)</sup>.

وفقاً لرواية ناصر ميناچي فقد استطاعت إدارة الحسينية بعد إعلانها برنامج شريعتي الأكاديمي التوصل إلى اتفاق مع مطهري حول تقسيم النشاطين الرئيسيين في الحسينية، فوافق مطهري على أن يترأس الأنشطة البحثية في حين تؤول مسؤولية الأنشطة التعليمية إلى علي شريعتي<sup>(3)</sup>. ورغم أنّ هذا التقسيم ربما جرى بموافقة مطهري ورضاه إلا أنّ رسالته التي بعثها إلى مجلس الإدارة واللجنة الاستشارية تُشير بجلاء إلى استيائه من هذا التحوّل في مجرى الأمور. فقد أساءه أنه لم يدرك ما تقرّر من وراء ظهره حتى ليلة عاشوراء، أي قبل بضعة أيام فقط من تلك «الحرب الخاطفة». وكان مطهري قد طالب بالإسراع في تعيين من يخلف الأعضاء المؤسسين، وحين علم أنّ المسألة تقرّرت دون علمه وخلافاً لهواه فقد اتّهم إدارة الحسينية بأنها «مُخزية إن لم نقل خائنة»<sup>(4)</sup>. كما اعتبر مطهري دروس شريعتي خرقاً لقرارات لجنة تحديد الضوابط واللجنة الاستشارية<sup>(5)</sup>. هكذا أبدى

(1) مقابلة مع ناصر ميناچي في طهران، 1993م.

(2) سيري در زندگانی استاد مطهري، ص 110.

(3) مقابلة مع ناصر ميناچي في طهران، 1993م.

(4) سيري در زندگانی استاد مطهري، ص 112.

(5) نفسه، ص 110.

مطهري غضبه بقرار مفاجئ أن لا يلقي خطبته في الليلتين المهمتين تاسوعاء وعاشوراء رغم الإعلان المسبق عنهما، على أمل أن يؤدي غيابه إلى إحباط ذلك «الانقلاب».

في تلك الليلة نفسها كان شريعتي يندب حظّه غير عالم بالتطورات الجديدة. وفي نص يُفترض أنه كُتب في هذه الليلة بعنوان «كان ذلك في ليلة عاشوراء 1349 ويالها من ليلة أليمة»، سرد شريعتي حكاية أحلامه وآماله المهشمة. هناك في غرفته في مشهد وحيداً كان يشعر بأنه غدا «ضحية تسوية»، ولأنه لم يكن يعلم بما يجري في طهران راح يشكو أولئك الذين اعتبرهم أصدقاءه لكنهم في الحقيقة ضحّوا به من أجل من أهانوه وشتّعوا عليه. هكذا كان استشهادهُ على يد اصدقائه إرضاءً لأعدائه وعتقاً لأصدقائه، فحلّت المشكلة<sup>(1)</sup>. وعلى طريقته الميلودرامية عقد شريعتي مقارنة بين مصيره ومصير الشعب الإيراني ومصير الإمام الحسين<sup>(2)</sup>. فعن طريق التفجّع على استشهاد الإمام الحسين كان الناس يبكون مأساتهم، ويطالبون بحقوقهم المغتصبة وينوحون على كرامتهم المهانة. هكذا وصف شريعتي الألم والهوان الذي يلحق بهؤلاء الشهداء الأحياء الذين يكتبون رغبتهم في الثورة، ويقول إنّ الحياة بالنسبة إليهم مأساة لا تنتهي، فكلُّ بقعة كربلاء، وكلُّ شهر محرّم، وكلُّ يوم عاشوراء<sup>(3)</sup>. لذلك خلّص شريعتي إلى أنّ عاشوراء ليست إلا الحكاية المتكررة عن كلّ المضطهدين بسبب مسعاهم إلى «العدل والمساواة بين الأعراق والطبقات»<sup>(4)</sup>.

(1) شريعتي، مجموعه آثار 19، ص 10.

(2) نفسه، ص 10، 11، 13.

(3) نفسه، ص 3.

(4) نفسه، ص 16.

ومما يقوله عن الوضع القائم آنذاك يبدو جلياً أنّ شريعتي لم يرَ فرصةً له في العودة إلى حسينية الإرشاد، فتحدّث عن وضعه في الحسينية بأسلوب شعريّ مروع: «احتلّكت السماء واسودّ الليلُ، فعمت الحُجُب، وما من نور يُرى إلا الوميض في أعين الذئاب، وما من صوت يُسمع إلا عواء ابن آوى، وهناك كانت المؤامرات تُحاك والمفترون والخبثاء في شُغلٍ يثرثرون»<sup>(1)</sup>.

لنا أن نستنتج إذًا أنّ عودة شريعتي إلى حسينية الإرشاد كانت من صنيع ميناچي وهمايون اللذين لم يرغبوا في خسارته. وبقدر احترامهما ورغبتهما في استمرار التعاون مع مطهّري ورفاقه، كانا يؤمنان بأنّ شريعتي يؤدي دوراً محورياً في تقديم مدرسة إسلامية ضرورية للغاية<sup>(2)</sup>. هكذا إذًا كسب شريعتي الحرب ولكن دون أن يشارك في معاركها.

لم يخطّب مرتضى مطهّري في حسينية الإرشاد مرة أخرى منذ ليلة عاشوراء 1971م<sup>(3)</sup>. وعلى الطريقة الإيرانية التقليدية في جبر الخواطر والتقريب بين الأصدقاء المتجافين حاول كثير من أنقياء النفوس التوفيق بين مطهّري وشريعتي. وإذ رأى البعض أنّ مكنم الخلاف بينهما اختلافات في الذوق وتعارضات في المصالح الذاتية، فقد ارتأوا بوعيهم السياسي أنّ الزخم الحادث في حسينية الإرشاد يمكن أن يفضي إلى نتائج أكثر أهمية على المستوى الاجتماعي والسياسي لو أنّ مطهّري وشريعتي نَحيا خلافاتهما جانباً. وبالنسبة إلى غير رجال الدين ممن حاولوا الإصلاح ولكنهم لم يقدرُوا عمق

(1) نفسه، ص 9.

(2) مقابلة مع ناصر ميناچي في طهران، 1996م.

(3) سيري در زندگانی استاد مطهري، ص 129.

التحدي الذي شكّله شريعتي للمؤسسة الدينية، كان هذا الشقاق بينه وبين مطهري سبباً في تقوية المحافظين وإضعاف الإسلاميين المتنوّرين. ويقول أحمد علي بابائي إنّه في الوقت الذي كانت تجري محاولات للإصلاح بين الطرفين المتخاصمين كان هناك أشخاص من البازار لهم نفوذ في اللجنة الاستشارية ومقرّبون من مطهري حملوه على الإصرار على مطالبه، وهو ما جعل المصالحة أمراً مستحيلاً<sup>(1)</sup>.

ورغم أنّ مطهري كان قد أوقف مشاركاته في حسينية الإرشاد في شهر آذار/مارس 1971م، إلا أنّ ثمة وعوداً قُدّمت له بإجراء تسوية ما وتحقيق بعض مطالبه. وتشير كتابات مطهري في أيلول/سبتمبر 1971م (أي بعد حوالي ستة أشهر من المفاوضات) إلى أنّ عودته إلى الإرشاد تبدو وشيكة، حتى أنه وصف القادم بأنه «حقبة جديدة في حسينية الإرشاد» وأصرّ على ضرورة الإعلان عن هيكلها التنظيمي الجديد. بيد أنه ظلّ مصرّاً على أنّ عودته ورفاقه مشروطة بتشكيل المجلس الديني، وأنّ تشكيل هذا المجلس بدوره مشروط بتشكيل مجلس أمناء ومجلس إدارة جديد وتعيين خلفاء للأعضاء المؤسسين<sup>(2)</sup>. كانت مطالب مطهري تعني في الواقع تسليم جميع مواقع صنع القرار الرئيسة له ولرفاقه، فلم تستجب له الإدارة، وبهذه النتيجة قُضي الأمر في تشرين الأول/أكتوبر 1971م. حريّ بالذكر أنّ مطهري كان قد بدأ الخطابة في مسجد الجواد منذ 23 تموز/يوليو 1971م، وبعدها يَمّم أصحاباؤه من رجال الدين وجههم شطرَ مسجد الجواد الذي أصبح معقلهم.

كان ثمة صدام في حسينية الإرشاد استحال إلى سلسلة من

(1) مقابلة مع علي بابائي في كولونيا، 1993م.

(2) سيري در زندگانی استاد مطهري، ص 122 - 123.

النزاعات انتهت برحيل مطهري، وما بدأ كصدام بين مطهري وميناچي غدا صراعاً بين خطابين إسلاميين مختلفين لكلٍ منهما جمهوره. كان شريعتي يمثل خطاباً معيناً، واضطر مطهري إلى الدفاع عن الخطاب الآخر والانهاء بتبنيه. وحين تحدّث شريعتي عن قضية تعريف الإسلام وانقسامه ومسؤولية المسلم الحقيقي أصبح محطّ الأضواء، في حين زُحِزِحَ مطهري إلى منطقة الظلّ. وعلى مستوى شخصي فقد زرعت شعبية شريعتي المتزايد بذور الحسد في نفس مطهري. حريٌّ بالقول إنّ مطهري رجل الدين المثقف لم يستطع أن يقطع صلته بخلفيته الدينية ونشأته التعليمية وردائه، ولم يمكنه أيضاً أن يحتمل التجاوزات السياسية والابتداعات الدينية المثيرة للجدل من شخص كان يعتقد أنه ربيبه. لذلك ففي ظلّ هجمات شريعتي المتوالية على رجال الدين حين انتقد ضيق رؤيتهم للإسلام ثم صنفهم أخيراً كمشركين، لم يسع مطهري أن يتخلى عن عائلته من أجل شخص غريب حتى وإن كان متعاطفاً في بداية الأمر معه. كان شريعتي بالتأكيد يمثل بعضاً من أفكار مطهري، ولكن بصيغة أكثر تطرفاً واحتداماً. وفي حقيقة الأمر فإنّ شريعتي استأنف نقده لرجال الدين من حيث انتهى مطهري نفسه، أولم يكن مطهري هو الذي قال قبل تسع سنوات إنّ رجال الدين الشيعة المبتلين بالنزعة الشعبوية عاجزون عن قيادة المجتمع لأنهم متهمون على الدوام باقتفاء العامة من المحافظين ومقاومي التغيير؟ أولم يتّهم مطهري رجال الدين بالدفاع عن الوضع القائم ويحثّ الشخصيات الدينية البارزة على اتخاذ خطوة ما لإصلاح المؤسسة الدينية، خوفاً من فقدان كل شيء من أجل «تلك الضرائح الجديدة»؟<sup>(1)</sup>.

(1) مطهري، مشكل اساسي در سازمان روحانيت، ص 22، 23، 35.



## الفصل الثامن عشر

### الإصلاح

في يوم عاشوراء (8 آذار/مارس 1971م) كان المتحدث الرئيس في حسينية الإرشاد محمد تقي شريعتي بدلاً من مرتضى مطهري، وللمفارقة فقد كان عنوان محاضراته «الثورة والثورة المضادة في عاشوراء». أما المتحدث الآخر في هذا اليوم فكان علي أكبر هاشمي رفسنجاني، إذ رغم توقف مطهري عن المشاركة في الحسينية فقد استمر أصدقاؤه مثل رفسنجاني و[أبي القاسم] خزعلي و[عبدالكريم] هاشمي نجاد و[محمد جواد] باهنر في إلقاء المحاضرات نحو شهر بعد ذلك. بيد أن رجال الدين أخذوا شيئاً فشيئاً يُبلغون محاضراتهم مقاطعين حسينية الإرشاد كي يضغطوا على ناصر ميناچي لقبول مطالب مطهري<sup>(1)</sup>. وأما المحاضرة الأخيرة التي ألقاها واحدٌ من رفاق مطهري فكانت محاضرة باهنر في التاسع من نيسان/إبريل 1971م، وهو اليوم نفسه الذي بدأ فيه علي شريعتي محاضراته الأولى حول «تاريخ الأديان ومعرفتها»<sup>(2)</sup>. كان التاسع من نيسان/إبريل إذاً اليوم الذي انتهى فيه نفوذ مطهري في حسينية الإرشاد.

لم تنته النزاعات بين رجال الدين وشريعتي برحيل مطهري، بل أصبح بمقدورهم الآن الهجوم على شريعتي وعلى حسينية الإرشاد دون

(1) سرگذشت های ویژه از زندگی استاد شهید مرتضی مطهري، ص 67.

(2) عاد باهنر إلى إلقاء المحاضرات في حسينية الإرشاد في شهر رمضان 1350.



حرج بعد أن انفصلت عنها أسماء بارزة من رجال الدين. هكذا بدأت تتناسل مطويات وكتب تهاجم شريعتي في شخصه وفي خطابه منذ تشرين الأول/أكتوبر 1971م، أي بعد خمسة أشهر فقط من رحيل مطهري. ولم يبق من رجال الدين البارزين في الإرشاد سوى السيد مرتضى الشبستري وصدر الدين بلاغي، فاعتُبر بقاؤهما خيانة للمؤسسة الدينية يستحقان عليها الإدانة والتشهير. وحتى محمد تقي شريعتي الذي حاضرَ الليلتين بدلاً من مطهري فضل الابتعاد عن الحسينية نحو ثمانية أشهر، آملاً ومحاوِلاً إقناع مطهري بالعودة. هكذا كان كسرُ المقاطعة المفروضة على حسينية الإرشاد يعني الخروج على رجال الدين، وهو أمرٌ فضل الكثيرون تجنبه.

### حركة الفدائيين الإيرانيين الناشئة

حين عاد شريعتي إلى حسينية الإرشاد كان المشهد السياسي في إيران قد شهد هزة كبيرة؛ ففي التاسع من شباط/فبراير 1971م ذكرت الصحف الإيرانية أنّ مراكز الجندمة [الدرك] في قرية سياهكل تعرّضت لهجوم مسلّح. وفي السابع عشر من آذار/مارس 1971م نُفذ حكم الإعدام في ثلاثة عشر شخصاً متهمين بالضلوع في عملية سياهكل. بعد ذلك ظهر پرويز ثابتي رئيس المكتب الأول للسافاك على التلفاز في الرابع من نيسان/إبريل للحديث عن هذه القضية. كانت هذه العملية المدبّرة منذ وقت طويل هجمة استباقية نقّذها تسعة مسلحين من مجموعة «الجبل» في تنظيم عرّف نفسه آنذاك باسم «جنش مسلحانه انقلابي» (الحركة الثورية المسلّحة)، الذي كان قد بدأ بعمليات مسلحة في المدن في تموز/يوليو 1970م عبر هجومه على مصرفين في طهران والاستيلاء على ما فيهما. وبعد عملية سياهكل انضمّ بعض أعضاء التنظيم الناجين في أواخر شهر

آذار/ مارس 1971م (وأبرزهم حميد أشرف ومحمد سفاري الآشتياني) إلى مجموعة أحمدزاده پويان وأسسوا تنظيم «فدائيي خلق»<sup>(\*)</sup>، وهو تنظيم ماركسي - لينيني.

رغم أنّ عملية سياهكل كانت بالمقاييس العسكرية فشلاً ذريعاً، إلا أنها حطّمت الصورة الخائفة للاستتباب السياسي التي عمّت بعد الانتفاضة الدينية في 15 خرداد عام 1963م، وأرسلت إشارة مهمّة إلى الشباب الثوري الذي غدا ضحيراً من حالة الجمود التي تسود البلاد. هكذا وفي ظل الظروف السياسية القمعية في إيران كانت عملية سياهكل تنويجاً لفكرة أنّ النضال الثوري المسلح هو الوسيلة الوحيدة الفعّالة لإحداث التغيير السياسي والاجتماعي. فأصبحت ضرورة النضال المسلح والرفض المطلق لأي وسيلة أخرى من المقاومة عقيدة منيعة في معظم الدوائر الثورية الإيرانية. كما برهنت عملية سياهكل على إمكانية تشكيل مجموعة ثورية سرّية يعتمد نجاحها على الخبرة الثورية التي لا تتأتى إلا بالممارسة. وإذ اجتذب اليسارُ الثوريّ اهتمام الشباب المتسيّس عبر عملياته الفدائية ذات الطابع «البطولي» و«الرومنسي» على غرار تشي كيقارا، فقد استطاع تقديم نفسه بوصفه الطليعة الثورية الوحيدة الصالحة للتطبيق تمهيداً للثورة القادمة.

بعد سياهكل ظهر تصوّر بأنّ من واجب المثقفين المتسيّسين أن يصبحوا فدائيين كي يؤدوا مسؤوليتهم الثورية أمام الشعب، واكتسب هذا التصوّر شعبية كبيرة غير مسبوقة. فطلاب الجامعات والمدارس الثانوية المتسيّسون أصبح لهم الآن في أبطال سياهكل نماذج يقتدون بها

(\*) اسم التنظيم بالفارسية «سازمان چريکهای فدایی خلق ايران»، ولو شئنا الترجمة الدقيقة لقلنا «التنظيم المسلّح لفدائيي الشعب الإيراني»، لكنني سأستخدم اسم «فدائيي خلق» واسم التنظيم الآخر «مجاهدي خلق» نظراً إلى شيوعهما في النصوص العربية. (المترجم).

وأيدولوجيا لينينية مبسطة يعتقدونها. وما زاد من جاذبية هذه الوصفة هو أنها كانت جزءاً لا يتجزأ من حركة عالمية تكتسح الدول النامية سعياً إلى التحرر من الإمبريالية. وبذلك ولّت فكرة الاستكانة السياسية والعجز والسُّبات الثوريّ، وأثمر النشاط الثوري ونزعة التطوُّع والبطولة أعمالاً أكثر شجاعة ودموية مع ازدياد المثقفين الذين أضحوا ينظرون إلى النضال المسلّح بوصفه الخيار الوحيد الممكن. هكذا اقتنع الشباب المتسيّسون بأنّ المنطق الوحيد الذي يفهمه نظام الشاه هو صوت الرشّاش، وأفضى هذا الانتفاضُ إلى زلزلة اجتماعية - سياسية طويلة الأمد.

لذلك فإنّ الجمهور الذي قابله شريعتي بعد عودته إلى حسينية الإرشاد كان أكثر تسيّساً، وأكثر ثورية في ما يمكن أن يقبله من حلول اجتماعية - سياسية. ورغم أنّ هذا الجمهور المُردّكل [من راديكالية] لم يكن عازفاً عن المحاضرات والوعظ إلا أنّه كان يتوقع أن تُقدّم له حلول أكثر تطرفاً. ولئن أراد الخطاب الإسلامي أن ينافس أيديولوجيا حديثة و«علمية» كالماركسية - اللينينية، فعليه أن يتناول قضايا اجتماعية - سياسية راهنة ويقدمُ مثلها حلولاً ثورية.

لم تؤثر حادثة سياهكل في جمهور شريعتي فحسب بل فيه هو نفسه. في صباح اليوم الذي نشرت الصحف أخبار الحادثة كان طلابه متعطشين إلى معرفة رأيه ومشاعره عما حدث. وكالعادة تجتمعوا في كافيتيريا الجامعة حيث يجتمعون دوماً، متيقنين أنّ شريعتي لا بدّ سيأتي. حين دخل عليهم كان وجهه خلواً من أي تعبير، فسأله واحد من طلابه على استحياء عن رأيه في ما حدث، وكعادته أجاب شريعتي بحكاية رمزية. قال لهم شريعتي: «مكث [محمود] الطالقاني (\*) ليلة

(\*) آية الله السيد محمود الطالقاني: ورد التعريف به في هوامش الفصل السابع.

في مشهد في طريقه إلى منفاه، وهناك سأله أحدهم ما إذا كان فيدل كاسترو سيدخل الجنة أو النار. وكان جواب الطالقاني للسائل هو أنه إن كان كاسترو لن يدخل الجنة، فهل يدخلها شخصٌ ضئيل [الأهمية] مثله؟». قال شريعتي هذه الحكاية ومضى خارجاً<sup>(1)</sup>.

وفي مناسبة أخرى سُئل شريعتي بعد عملية سياهكل مباشرة عن رأيه في الماركسيين، ويُقال إنه أجاب برد صدم الجميع قائلاً: «أنا نفسي ماركسيّ»<sup>(2)</sup>. ترى هل أراد شريعتي بهذه المقولة المجازية مباركة النضال المسلح أم أنه أراد التعاطف مع المثل الاجتماعية - السياسية التي يحملها الفدائيون؟ ورغم أنّ الموقف الأخير قد يبدو هو المرجح بما أنّ شريعتي كان حتى ذلك الوقت بعيداً عن التطوّع الثوري، إلا أنّ هذه المقولة قد تشير إلى بداية التغيّر في رأي شريعتي حول العمل الثوري.

أفضت عملية سياهكل آنذاك أيضاً إلى إجبار التنظيم الذي عُرف لاحقاً باسم «مجاهدي خلق» على تبني النضال الثوري المسلح. ورغم أنهم كانوا يجهّزون أنفسهم منذ عام 1968م وينتظرون لشهورٍ طويلة عودة ما يكفي من متدربهم في معسكرات الفدائيين الفلسطينيين قبل أن يبدووا النضال المسلح، إلا أنهم وجدوا أنفسهم مجبرين على البدء. ورغبةً منهم في منافسة الفدائيين الماركسيين - اللينينيين (فدائيي خلق)، فقد قرر هؤلاء المجاهدون المسلمون عرقلة الاحتفالات المهمة التي كان من المقرر أن يقيمها النظام في بيرسيبوليس<sup>(\*)</sup> في

(1) مقابلة مع أشرفي في طهران، 1995م.

(2) مقابلة مع «هاشم» في باريس، 1994م. يودّ هذا الشخص أن يبقى مجهولاً.

(\*) بيرسيبوليس: مدينة تاريخية قديمة في إيران كانت عاصمة للأخمينيين، وفيها ضريح قورش الكبير. تقع على بعد حوالي 50 كم شمال شرقي شيراز. =

ذكرى مرور 2500 عام على الملكية الإيرانية، بحضور عشرات من رؤساء الدول الأجنبية والشخصيات الرفيعة في الثاني عشر من تشرين الأول/أكتوبر عام 1971م. وبعد مناقشات طويلة قرّرت المجموعة إطلاق سلسلة من الهجمات على أهداف حسّاسة كالسدود ومحطات الطاقة الكهربائية، بيد أنّ قيادي التنظيم اعتقلوا قبل التنفيذ. أدّى اعتقال هذه النواة الأيديولوجية للمجموعة إلى الضغط على مشاعر شريعتي المزدوجة حيال مسؤولية المثقف. فعلى الرغم من رأيه بأنّ المهمة الملحة للمسلم الراديكالي هي طرح أيديولوجيا متّسقة قبل بدء العمل، إلا أنّ الأعمال الثورية التي كانت تنفّذها الطليعة المسلّحة أربكته وشوّشته. كان أولئك شبابًا مثقفين على غرار الشهداء المتنوّرين يقاومون السلطة ويبذلون حياتهم في ذلك. لهذا السبب كان التركيز على العمل التنظيري واللامبالاة أو تسويق العمل الثوريّ مخاطرةً قد تنفّر أولئك المتعطّشين إلى عمل فوري. وإذ وجد شريعتي نفسه حائرًا بين الموقف العقلاني الذي يقول بالنظرية قبل العمل، والفكرة العاطفية الشعبية التي ترى معرفة الثورة بممارستها، فقد انتقل موقفه إلى تدريس التطبيق العملي ونشر الفكر الثوري المعارض. هكذا غدا شريعتي في محاضراته الأخيرة في حسينية الإرشاد مؤيدًا للعمل الثوري.

## إرشادٌ شريعتي

برحيل مطهّري أصبح علي شريعتي الشخصية الركيزة في حسينية الإرشاد، بيد أنه في الفترة ما بين نيسان/إبريل وأيار/مايو 1971م لم

= أدرجت هذه المدينة عام 1979م في قائمة مواقع اليونسكو للتراث العالمي. (المترجم، عن الموسوعة البريطانية).

يستطيع أن يركّز جلّ جهوده على الحسينية. كان ما يزال يعمل أستاذاً في جامعة مشهد، ما يتطلب منه تقسيم وقته بين واجباته التدريسية وأنشطته في الحسينية، لذلك كان يتنقل باستمرار بالطائرة بين مشهد وطهران. وقد ساعدت على نجاح هذه المهمة صداقته القديمة مع عبدالله فريار رئيس جامعة مشهد وأخ محمد هُمَايون مؤسس الحسينية<sup>(1)</sup>.

بيد أنّ هذه الحياة المزحومة بالأعمال انفرجت خلال الصيف بعد أن أقفلت جامعة مشهد وحسينية الإرشاد أبوابهما للعطلة الصيفية. وفي نهاية فصل الصيف أُبلغ شريعتي وأربعة من زملائه في جامعة مشهد (سيروس سهامي ومنوچهر بيات مختاري وغلانمرضا ذات عليان ووهاب ولي) بأنهم موقوفون عن التدريس وممنوعون من مقابلة زملائهم أو طلابهم حتى إشعارٍ آخر، لكنهم سيستلمون رواتبهم<sup>(2)</sup>. يقول عميد كلية الآداب جلال متيني إنّ القرار قد يعود إلى رغبة الأجهزة الأمنية في إبعاد خمسة أساتذة متسيّسين عن الجامعة إلى أن تنتهي احتفالات پرسپوليس المقرر أن تبدأ في الأسبوع الأول من تشرين الأول/أكتوبر<sup>(3)</sup>. أما سيروس سهامي فيذكر أنّ السبب الذي قيل لهم هو أنّ الشاه في مؤتمر للتعليم العالي في «رامسر» انتقد الجامعات ووصفها بمحضن الحركات الفدائية، وهاجم جامعة مشهد وسلّم عبدالله فريار قائمة بأسماء الأساتذة الذين ينبغي التخلص منهم<sup>(4)</sup>. يذكر سهامي أيضاً أنّ منزله كان مراقباً في تلك الفترة، ولعلّ منازل زملائه الأربعة كانت مراقبة كذلك. وبعد نحو أربعة أسابيع

(1) مقابلة مع ناصر ميناچي في طهران، 1996م.

(2) مقابلة مع سيروس سهامي في مشهد، 1995م.

(3) جلال متيني، ايران شناسي، 4/5 (1994)، ص 863.

(4) مقابلة مع سيروس سهامي في مشهد، 1995م.

سُمح لهم بالعودة للتدريس في الجامعة، باستثناء شريعتي<sup>(1)</sup>. يقول جلال متيني في هذا الصدد إنّ فريار أبلغه بأنّ شريعتي سوف يُنقل إلى مكتب جامعة مشهد في وزارة التعليم العالي بطهران<sup>(2)</sup>. ووفقاً لرأي متيني فهذا النقل لا بد وأنّ يكون بإيعاز من السافاك الذي كان متحفظاً عن بقاء شريعتي في الجامعة لكنه لم يرغب في فصله عن العمل<sup>(3)</sup>.

وصل شريعتي إلى مقرّ عمله الجديد في قسم البحوث بوزارة التعليم العالي بطهران في شهر تشرين الأول/أكتوبر، ليبدأ عمله باحثاً بعقد مبدئي يسري لبضعة أشهر. وفور وصوله بدأ شريعتي كتابة بحث عنوانه «التعليم والنظام المدرسي التقليدي»، قدّم فيه وصفاً وتحليلاً لهيكل النظام التعليمي التقليدي وطريقة عمله في مختلف مستوياته. أشاد في تقريره هذا بالنظام التعليمي التقليدي في مستوياته الأساسية والعليا واصفاً إياه بالكفاءة والانفتاح<sup>(4)</sup>، كما امتدح النظام المدرسي التقليدي والحوزات العلمية لمرونتها وتكيفها مع احتياجات الطلاب الفردية وقدراتهم<sup>(5)</sup>. وأشار شريعتي إلى أن الطلاب في الحوزات العلمية هم الذين يختارون صفوفهم ومعلميهم<sup>(6)</sup>. بعد ذلك عقد شريعتي مقارنةً بين النظام التعليمي الإسلامي والنظام الغربي، وحاول البرهنة على تفوّق النظام الإسلامي في اثنتين وعشرين سمة مميزة. فمثلاً، ذهب شريعتي إلى أنّ المجتمع هو الموضوع الرئيس في فلسفة التعليم الغربية، في حين أنّ الإنسان هو الموضوع الرئيس في الفلسفة

(1) جلال متيني، ايران شناسي، 4/5 (1994)، ص 864.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص 865.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 28، ص 429، 456.

(5) نفسه، ص 441.

(6) نفسه، ص 457.

الإسلامية، وفي حين أنّ التعليم الغربي موجّه إلى امتلاك القوة، يركّز التعليم الإسلامي على امتلاك الحقيقة<sup>(1)</sup>. ويُقال إنّ وزير التعليم العالي آنذاك [حسين] كاظم زاده الذي كان معروفًا بورعه الديني أعجب أيما إعجاب بتقرير شريعتي وأوصى الآخرين بقراءته<sup>(2)</sup>.

لدى وصول شريعتي إلى طهران استأجرت حسينية الإرشاد له ولوالده شقةً من غرفتين في شارع «قديم شميران» قبالة الحسينية مباشرة<sup>(3)</sup>، كما استخدّمت من أجله الشيخ قاسم لتنظيف الشقة وغسل الصحون وما إلى ذلك. لاحقًا حاول شائئو شريعتي كعادتهم استخدام أي شيءٍ للهجوم عليه، فزعموا أنّ الشيخ قاسم هو الطباخ الخاص لشريعتي. ولما كانت إدارة الحسينية على دراية بطباع شريعتي وعاداته فقد تعمّدت أن تُسكنه بالقرب من قاعة المحاضرات، بيد أنّ ذلك لم يغيّر من الأمر شيئًا ولم ينضبط شريعتي بمواعيده؛ فحتى حصصه التدريسية كان يتأخر عنها، ناهيك عن المحاضرات العامة التي يلقيها بين فترة وأخرى. في كثير من الأحيان كان الحضورُ يتململُ بعد انتظار عشرين دقيقة أو نحو ذلك، فترسلُ الحسينيةُ شخصًا لإحضار شريعتي من مسكنه. وذات مرة انتقده طلابه على تأخيره، فاعترف فورًا بـ«ذنبه» وطلب العفو منهم، وعزا إهماله هذا إلى «مزاجه غير المنضبط»، الذي كان حسب قوله يسوء بمرور الزمن<sup>(4)</sup>.

هناك في طهران كان شريعتي بعيدًا عن زوجته وأطفاله الأربعة التي كانت أصغرهم منى لم تبلغ الستة أشهر بعد. في الحقيقة لم

(1) نفسه، ص520.

(2) مقابلة مع ناصر ميناچي في طهران، 1996م.

(3) نفسه.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 17، ص45.



تكن حياة شريعتي الأسرية سهلة أو سلسة، وقد شبّه ذات مرة في كتاباته الحياة الزوجية بالعيش في دولة شيوعية. وفي إشارة إلى مقولة عن الزواج لم يُفصح عن رأيه فيها بوضوح، كتب يقول: «[الزواج] مثل قلعة، فمن يعيش خارجها يودّ الدخول إليها، ومن يعيش داخلها يحلم بالخروج منها»<sup>(1)</sup>. فالأبطال والثوّار الذين يشعرون بالمسؤولية عن كيان اجتماعي أكبر من الأسرة ليس بمقدورهم أن يخضعوا لمسؤوليات أسرية عادة ما تقيّد حريتهم في فعل أو قول ما يرونه صحيحًا وحقًا. هكذا يغدو الإيثار والإخلاص للناس والقضية العادلة (وهو ما كان شريعتي يبثّه بين طلابه) متعارضًا مع المطالب التي تفرضها الأسرة على الإنسان. عانى شريعتي الألم الناجم عن هذا التعارض واعتاد التعايش معه. في طهران إذًا سقطت عنه إحدى مشاغله، وإذ تهيأت له الفرصة للانكباب على العمل في حسينية الإرشاد فقد قرر منذ 29 تشرين الأول/أكتوبر 1971م أن يكرّس جهده بالكامل للتعليم السياسي - الديني للشباب وجمهوره المتحمّس الذي يمكن أن ينتج «رُسل» شريعتي في المجتمع. هكذا راح يقضي ساعاته في إلقاء الدروس والمحاضرات ومناقشة طلابه وتدوين أفكاره وتنظيم فعاليات ثقافية كالمسرحيات، والالتقاء بمجموعة صغيرة كان يبتهج بصحبتها. في حسينية الإرشاد أقبل شريعتي على تفكيك الإسلام التقليدي وبناء أيديولوجيا إسلامية حديثة مرتبطة بمشكلات الناس وحاجاتهم.

ولم يمض وقتٌ طويل حتى كثر الحديث عن ذلك المفكر والخطيب الذي لم تسلّم من لسانه فكرةً أو مؤسسةً اعتبرها متحالفة مع رأس المال أو السلطة السياسية أو الدين الشّركيّ لاستغلال الناس

(1) شريعتي، مجموعه آثار 24، ص 117.

واضطهادهم واستحمارهم. وتوافد الناس بأعداد كبيرة حتى لم تعد تكفيهم القاعة الرئيسة في الحسينية، وكثيراً ما كانت تقف مجموعات كبيرة خارج المبنى تستمع إلى شريعتي عبر مكبرات الصوت. كما أصبحت الاختناقات المرورية حول الحسينية وفي شارع «قديه شميران» أمراً عادياً في حياة طهران خصوصاً في مساءات الجمعة. يذكرُ أحدُ الذين كانوا يحضرون محاضرات شريعتي باستمرار أن مجموعات كبيرة من طلاب الجامعات والمدارس الثانوية كانت في صباحات الجمعة تذهب لتسلق الجبال في شمال طهران، إذ كانت الرياضة المفضلة لدى المثقفين المتسيّسين، وبعد الظهر كانت مجموعات كبيرة منهم تعود لتحضر محاضرات شريعتي. هكذا غدت حسينية الإرشاد ملتقى للمثقفين المتسيّسين على اختلاف مشاربهم، وخصوصاً أصحاب التوجهات الإسلامية.

فوجئ شريعتي بالعدد الكبير من الطلاب الذين كانوا يحرسون على محاضراته، إذ خطر له أن العدد سيقبلُ تدريجاً حين تذوي جدّة أفكاره. ولما كان مأخوذاً ومبتهجاً بالشعبية المتزايدة لـ«رسالته» فقد صرّح بأنّ هذه الاستجابة الإيجابية لمحاضراته «منحته أملاً هزماً بأسه الذي أصبح ديدنه مع الأيام»<sup>(1)</sup>. كان شريعتي بطبيعته ممثلاً يجيد الدور المؤثر، فالطاقة التي بثّها بين جمهوره أخذت تدوي في كل مكان فتشعلُ حماسه وحماسة مستمعيه. هكذا، فكلّما ارتفع شغفهم أصبح سريع الخاطر والبديهة، فتزدادُ محاضراته اتقاداً ويزدادُ جمهوره افتتانه. أصبح شريعتي إذاً الصوت الأخاذ الذي يبثُّ ما كانوا يريدون سماعه ولم يجروا غيره عليه، أو لم يستطع أن يقوله بتلك الدرجة من الجاذبية.

(1) شريعتي، مجموعه آثار 15، ص 183.

يقدم العالم الديني علي دواني في شهادة مهمة وصفًا بليغًا لما سمّاه «حمى شريعتي»، فيذكر أنه ذات مساء في يوم جمعة (ربما في خريف 1971م) حين بلغ شريعتي أوج شعبيته، كان ينتظر سيارة أجرة في شارع «قديم شميران» فتوقفت أمامه سيارة سوداء. ولم يكن الرجل الجالس في مقعدها الخلفي سوى مرتضى مطهري يدعو للركوب معه، فأخذ الاثنان يتجاذبان أطراف الحديث إلى أن وصلت السيارة إلى حسينية الإرشاد. هناك كان جمعٌ غفير من الشباب أمام المبنى بعضهم يفترشُ السلالم وآخرون يحومون فوق الرصيف. أما النساء فمعظمهنّ كنّ يرتدين حجابًا، وبعضهنّ يتلفعن بالنقاب<sup>(1)</sup>. وحين علقت سيارة مطهري في الزحام عرفه الطلاب فأشاروا إليه فيما بينهم بابتسامة ساخرة، بل إن بعضهم تصنّع ضحكة هازئة. يقول علي دواني إنهم كانوا بلا شك يهزؤون بمطهري لأنه ترك شريعتي وحسنية الإرشاد<sup>(2)</sup>. أدرك مطهري بالطبع ما يرمي إليه الطلاب فحمل شريعتي المسؤولية عن هذا السلوك العدائي اللفظي بين الشباب المتدينين، وآلمته غلظة الطلاب حيال رجل من رجال الدين كان إلى وقت قريب هو من ينظم فعاليات الحسينية<sup>(3)</sup>.

### معارضة رجال الدين لشريعتي

من نافل القول أنّ النجاح الذي حققه شريعتي جاء على حساب الأطراف التي كان يهاجمهما. وكلّ مجموعة من هذه الأطراف كان لها تقييمها الخاص فيما يتعلق بالخطر الذي يشكّله شريعتي على نفوذها، لذلك كانت لها ردود فعل مختلفة. فممثلو الطبقة الرأسمالية

(1) دواني، خاطرات من از استاد شهيد مطهري، ص 51.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص 52.

كانت لهم ردود فعل متباينة، إذ كان الرأسماليون الصناعيون إما جاهلين بخطاب شريعتي وإما لا مبالين به. أما الرأسماليون التجار في البازار (الذين كانت لهم صلات وثيقة بالمجموعات الدينية) فقد انقسموا إلى قسمين. يُقال إنّ مجموعة منهم أخذت جانب مطهري وشجّعته بل دفعته إلى معارضة شريعتي، واستمرت هذه المجموعة في إشعال الحملة على شريعتي. وثمة مجموعة أخرى من رجال البازار ذات تأثير واحترام كبير كانت مفتونة للغاية بأسلوب شريعتي ودفاعه عن العدالة الاجتماعية وخطابه الإسلامي الجديد، حتى أنهم صمّوا أذانهم عما كان يقوله ضد الرأسمالية ويهدد مصالحهم. وإلى يومنا هذا ما يزال بعضهم ممن بقي على قيد الحياة يجلس تحت صورة لعلي شريعتي على الجدار يحكون عن حبّهم وشغفهم به، ويحكون عن مآثرهم ونجاحاتهم التجارية في الوقت نفسه! حريٌّ بالذكر أنّ هؤلاء التجار قدّموا دعمًا معنويًا عاليًا لحسينية الإرشاد وساندوا شريعتي ضدّ أعدائه، فأدّوا دورًا مهمًا في استمرار المشهد الديني - السياسي للحسينية إلى أن أُغلقت.

افتقر رجال الدين بعد وفاة آية الله [حسين] البروجردي إلى قيادة مركزية قوية داخل البلاد، ولذلك كان ردّهم على شريعتي غير منظم. فقد جاء جوابهم في ثلاث موجات تمثّل كل منها اهتمامات فئة مختلفة من رجال الدين. وحريٌّ بالذكر أنّ هذه الردود تعكس أهمية الهجمات التي كان يشنّها شريعتي على المبادئ الأساسية للفكر الشيعي الذي وضعه رجال الدين.

أمّا الموجة الأولى على شريعتي فقد دبرها ونقّذها مجموعة من الوعاظ ذوي المقام المتواضع يُعرفون باسم «الخصوم العشرة لشريعتي والإرشاد». وأمّا الموجة الثانية فصدرت عن أشخاص ذوي قدر أكبر

ولهم علاقات بهيئة التدريس في حوزة قم والمجلة الدينية المرموقة **درسهایی از مكتب اسلام** (دروس من المدرسة الإسلامية). وأما الموجة الثالثة فجاءت في شكل فتاوى من العلماء المجتهدين، وقد ظهرت هذه الفتاوى (على تباين أهميتها) منذ آب/أغسطس 1972م واستمرت حتى بعد وفاة شريعتي.

وكما يميّز الوعّاظ المعادون لشريعتي أنفسهم عن خطابه الذي زعموا أنه سبّي معادٍ للشيعَة فقد أطلقوا على أنفسهم «الولائيين»، أي المواليين لحكم الأئمة الاثني عشر. من هؤلاء السيد إبراهيم الميلاني (صديق قديم لشريعتي يخُطّب في مشهد وطهران)، والشيخ قاسم إسلامي (خطيب بمسجد شيشه في شارع جامي)، والشيخ محمد علي الأنصاري - القميّ (الخطيب في مسجد آية الله تنكابني في منطقة تجريش)، وحسين روحاني (إمام مسجد في منطقة مفت آباد)، وإبراهيم الأنصاري - الزنجاني (خطيب من طهران). وهؤلاء الخمسة أكثر من كتبوا في المنشورات المناوئة لشريعتي، والتي ظهرت بين عامي 1971م و1976م. أما في مركز المهديّة بطهران قرب البازار الرئيس فقد انضمّ الخطيب الشهير الشيخ أحمد كافي (الذي كانت خطبه تجتذب حشودًا غفيرة) في شهر تشرين الثاني/نوفمبر 1971م إلى جوقة المعادين لشريعتي واتهمه بالتسنّن والاستهزاء بالإسلام والحطّ من عقيدة المؤمنين<sup>(1)</sup>. كما ارتبط بهذه المجموعة أيضًا الشيخ محمد تقي فلسفي (الخطيب الأكبر تأثيرًا في طهران) وجواد مناقبي والسيد علي نقي الطهراني. وانضمّ إلى مجموعة الولائيين أيضًا الحاج أشرف الكاشاني الخطيب البارز في طهران، الذي انتقم من شريعتي حين وصف أبا ذر الغفاري (قدوة شريعتي) باللصّ. استطاع هؤلاء الوعّاظ

(1) شريعتي، مجموعه آثار 1، ص 17 - 18.

أن يستميلوا رواد المساجد من عامة الناس، وقد بدأ موقفهم المعادي لشريعتي منذ نشر مقالته في كتاب محمد خاتم انبيا.

أما أول هجمة منسقة على حسينية الإرشاد وشريعتي فكانت أثناء وجود مطهري في الحسينية عبر مطوية من خمس صفحات عنوانها «أوراق اعتماد حسينية الإرشاد»، أضيفت إليها أربع صفحات لاحقاً بعد خروج مطهري. وظهرت النسخة الأخيرة من هذه المطوية التشيعية بتوقيع السيد صدر الدين جزائري وابنه السيد مرتضى جزائري والسيد مرتضى أصغري الذي وصفه شريعتي لاحقاً بأنه أحد الرموز الدينية للتشيع الصفوي<sup>(1)</sup>. وُزعت هذه المطوية على نطاق واسع في طهران وضمتها محمد علي الأنصاري - القمي في كتابه دفاع از حسين شهيد المنشور في تشرين الثاني/نوفمبر 1971م. ويمكننا أن نعتبر هذا الكتاب الذي كان ردّاً على كتاب نعمت الله صالحى نجف آبادي شهيد جاويد أول كتاب يُنشر ضدّ شريعتي وحسينية الإرشاد. وقد شتّ جزائري الابن والأب اللذان كانا على علاقة وثيقة بآية الله الميلاني حملتهما من مسجد جزائري الواقع على حافة سوق الإسكافيين. وحرّياً بالذكر أنّ كون مرتضى جزائري من المقربين المؤتمنين لدى آية الله الميلاني وتوليّه منصب المستشار السياسي له منح جزائري ووالده احتراماً كبيراً بين الوعاظ. فليس من الصدفة إذًا أن يكون جزائري ووالده أول وعاظ يهاجمون شريعتي والإرشاد، وأن يكون آية الله الميلاني أول من دان شريعتي والإرشاد من العلماء المجتهدين.

في بداية الأمر تمحورت الاعتراضات الموجهة إلى شريعتي

(1) شريعتي، مجموعه آثار 9، ص 51.

حول أربعة موضوعات تاريخية ووقائعية تتعلق بالاختلافات بين السنة والشيعة. ولما كان هؤلاء الوعاظ متشيعين متحمسين لآل علي بن أبي طالب فقد اعتبروا أي تردّد في نسبة الشر المطلق إلى الخلفاء الثلاثة الأوائل علامةً على نزعة مناصرة للسنة. بيد أن الأمر الذي أوغر صدورهم فعلاً قد يكون اعتبار شريعتي دخيلاً يدسّ أنفه في الشؤون الدينية ثم يحقق كل ذلك النجاح. كان هؤلاء ملتزمين بالإسلام الشيعي التقليدي وفق تصوّر رجال الدين، وهو تصوّر يتّسم أساساً بالالتزام بالطقوس والشعائر والتقديس الأعمى المتعصّب لعلّي بن أبي طالب وآله والبغض المتعصّب لأي شيء يُعدّ مهاودة أو تسامحاً مع السنة. وقد انتقد محمد علي الأنصاري - القميّ (وهو من أكثر أعداء شريعتي شراسة وقسوة) الطريقة التي كانت تجري فيها المناسبات الدينية في حسينية الإرشاد. وفي إشارة إلى عادات شريعتي في الخطابة شرح هذا الأمر بقوله:

حين تكون واعظاً دينياً ورعاً لا بدّ أن تُطلق لِحيتك، وتبدأ حديثك بذكر الله والصلاة على رسوله، ثم تنهي حديثك بلعن أعداء آل البيت. وعليك أن تذكر الإمام الحسين وتستدرّ الدموع عليه. وعليك أن تدعو لعزّة المسلمين وأن تُنهي حديثك بذكر الإمام الغائب<sup>(1)</sup>.

وحيث إنّ هذه المجموعة العدائية الأولى تألفت من الوعاظ في مساجد معروفة مختلفة، فقد يشير ذلك إلى أنّ شعبية شريعتي وخطابه الجديد بدا وكأنه يهدّد دورهم الاجتماعي بوصفهم المفسّرين الوحيدين للدين، وبالتالي يهدّد شعبيّتهم ومكانتهم الاجتماعية - الاقتصادية. لذلك ردّد محمد مقيمي (الذي يُقال إنه اسم مستعار للسيد إبراهيم

(1) انصاري - قمي، دفاع از اسلام وروحانیت، ص 191.

الميلاني ابن عم آية الله الميلاني) مخاوف هذه المجموعة في خطبه، وفي إشارة إلى نزعة شريعتي السنّة كما يقال و«عدائه» لآل البيت كتب يقول: «هل نسمح لهذه الخيانة والجريمة أن تشيع أكثر يوماً بعد يوم؟ وهل نسمح بأن تستمر هذه الزيادة في عدد المضلّين؟»<sup>(1)</sup>.

لعلّ محاضرة شريعتي «التشيع العلوي والتشيع الصفوي» كانت الحدّ الفاصل في تقييم رجال الدين لأفكاره ولعلاقتهم به. فبالنسبة إلى الشيخ قاسم إسلامي كان التمييز بين التشيع العلوي والتشيع الصفوي «أول خيانة في عالم التشيع»<sup>(2)</sup>. ووفقاً للأنصاري - القمي فإنّ هذه المحاضرة هي التي أقنعت رجال الدين بأنّ شريعتي ليس مجرد شخص يقوّض أساس الدين، بل إنّ أفكاره كانت تترسخ بعمق في المجتمع<sup>(3)</sup>. ويروي الأنصاري - القمي أنه حين التقى «مجموعات وأصنافاً مختلفة من أتباع شريعتي» وجدهم متمسكين للغاية بأفكاره حتى أصبح من المستحيل إقناعهم بفسادها. وبنبرة أسف يعترف أنّ الكثير من أتباع شريعتي ينتمون إلى عائلات ظلّت طوال أجيال متمسكة بالإسلام التقليدي الذي دعا إليه رجال الدين<sup>(4)</sup>.

ثمّة أشخاص حاولوا أن يهدثوا من روع رجال الدين فذكروهم بالخدمات التي قدّمها شريعتي، إذ رأوا أنه أنقذ الشباب من الانحطاط الأخلاقي؛ فبدلاً من الذهاب إلى الديسكوهات والكباريهات والمقاهي كانوا يتقاطرون على حسينية الإرشاد. وجاء ردُّ الشيخ قاسم إسلامي على

(1) محمد مقيمي، هرج ومرج: در پيرامون گوشه ای از اشتباهات «... ارشاد»، ص 7، 10.

(2) قاسم إسلامي، غوغای نافرجام، تهران: شمس، 1352، ص 127.

(3) انصاری - قمي، دفاع از اسلام وروحانیت، ص 390 - 391.

(4) نفسه، ص 391.



هذا الكلام معبراً عن مشاعر الأغلبية من رجال الدين التقليديين تجاه شريعتي. فقال إنّ الشباب قبل شريعتي إنما كانوا يتعاطون الفسق، لكنهم لم يخسروا دينهم ولم يعادوا التشيع والخدمات التي أسداها العلماء الأجلاء<sup>(1)</sup>. هكذا أصبح الرأي بأنّ الفسق أفضل من الكفر الذي كان يزرعه شريعتي في أتباعه قناعةً سائدة بين رجال الدين المحافظين.

أضف إلى ذلك أنّ الوعّاظ التقليديين نظروا إلى شريعتي على أنه مغرور ذو تعليم غربيّ و«فوكولي» (أي الشخص الذي يرتدي ربطة عنق) يحاول أن يطبّق ما تعلّمه في جامعات أجنبية على تدريس الإسلام<sup>(2)</sup>. ناهيك عن أنّ نقد شريعتي اللاذع للمصادر الشيعية الكلاسيكية أثار غضب رجال الدين، فاستبداله بالمصادر الشيعية المعتمّدة كتباً مثل **تاريخ الطبري وسيرة ابن هشام** أهال عليه سيلاً من الاتهامات بالتسنن ومعاداة التشيع. إذ انتقد شريعتي أسماء لامعة في التشيع التقليدي مثل محمد باقر المجلسي مؤلف **بحار الأنوار** وعباس القميّ مؤلف **مفاتيح الجنان ومنتهى الآمال**<sup>(3)</sup>، بل إنه شكّك في صدقية بعض الأحاديث الواردة في كتاب **أصول الكافي** للكليّني، وهو واحد من أكبر الفقهاء المسلمين الشيعة<sup>(4)</sup>. وقد اتّهم شريعتي كلاً من المجلسي والكليّني بنشر روايات يمكن استخدامها لتقديم «إسلام فاشي» و«نبيّ عنصري»<sup>(5)</sup>.

وفي معرض استهزائه ببعض الأفكار الدينية الشائعة كقول دعاء

- 
- (1) قاسم اسلامي، غوغاي نافرجام، تهران: شمس، 1352، ص 11 - 12.  
 (2) انصاري - قمي، دفاع از اسلام وروحانيت، ص 215، ومحمد مقيمي، هرج ومرج، ص 8.  
 (3) شريعتي، مجموعه آثار 22، ص 100، مجموعه آثار 1، ص 9 - 12، مجموعه آثار 16، ص 85، 89، مجموعه آثار 18، ص 172 - 173.  
 (4) شريعتي، مجموعه آثار 9، ص 91 - 95.  
 (5) نفسه، ص 90.

يحوّل عدوك إلى صرصار أو دعاء آخر يجعلك فوراً من الأثرياء، هاجم شريعتي بعنف رجال الدين التقليديين على ترويج مثل هذا الكلام الخرافي الفارغ<sup>(1)</sup>. كما تهكّم بعض الكتب التي دوّنها فقهاء إسلاميون بارزون فصلوا فيها طقوساً وأفكاراً ما أنزل الله بها من سلطان<sup>(2)</sup>. من ذلك أنه سخر من شخصيات رفيعة القدر مثل آية الله الكلبيگاني على كتابه المتعلّق بمناسك الحج<sup>(3)</sup>. ومع تشكيك شريعتي في المصادر القديمة ومعقوليّتها وتطبيقها وأهمية محتواها وبالتالي سلطة بعض الفقهاء الشيعة الراسخين وشرعيّتهم، شعرت المؤسسة الدينية بمزيد من التهديد. فقد بدا الأمر وكأنّ شريعتي على حين غرة غير القواعد والتفاسير المعمول بها في الإسلام مسترشداً بدليل مختلف ومصادر مختلفة.

وقد أصاب حسينية الإرشاد ومرتاديها وشريعتي على الخصوص بعض الهجوم أيضاً فيما يتعلّق بالطريقة التي يقيمون فيها أنشطتهم، إذ إنّ المنهج الحدائي الذي كانت تتبّعه الحسينية في بيئة دينية كان أمراً شديداً للاختلاف عن الأعراف وقواعد السلوك التقليدية. ففي الحسينيات لا يجدر بالناس أن يجلسوا على الكراسي بل أن يفترشوا الأرض، ولا يسوغُ للمتحدّث طبعاً أن يرتدي ربطة عنق، كما كان يفعل شريعتي. وقد اعتُبر الجلوس على الكراسي علامة على التسنن<sup>(4)</sup>. كما انتُقد المصوّر في حسينية الإرشاد على شعره الطويل!

(1) شريعتي، مجموعه آثار 22، ص 87.

(2) نفسه، ص 83، 92.

(3) انصاري - قمي، دفاع از اسلام وروحانیت، ص 17، وشريعتي، مجموعه آثار 22، ص 83.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 22، ص 264.

أما المسألة الأكثر حساسية فكانت حضور النساء في حسينية الإرشاد، إذ رأى الولائتيون أنّ موقف شريعتي من حضورهنّ يُعدُّ خطيئته الأساسية الثانية بعد عدائه لآل البيت<sup>(1)</sup>. وجد التقليديون في ذهاب النساء إلى الحسينية دون حجاب مشكلة كبيرة، ولم تكن في حسينية الإرشاد ضوابط للملبس فلم يُمنع أحد من الدخول بسبب «ملبس غير ملائم». بيد أنّ النساء كنّ مفصولات عن الرجال، يجلسن في شرفة القاعة الرئيسة. ولأنّ بعض الفتيات كنّ يرتدين تنانير قصيرة في محاضرات شريعتي فقد ثار رجال الدين التقليديون، ودعا مُقيمي أرباب الأسر إلى منع بناتهم وأولادهم من الذهاب إلى الإرشاد<sup>(2)</sup>، في حين زعم الأنصاري - الزنجاني أنّ شريعتي كان ضدّ الحجاب الإسلامي وبأنّه بموقفه المتساهل مهّد الطريق لـ«حكايات متداولة عن علاقات جنسية في الإرشاد»<sup>(3)</sup>. كما قال الأنصاري - القمي أنّ النساء «ناقصات عقل ودين، ولذلك يسهل خداعهنّ»، فاتهم شريعتي بإغوائهنّ لـ«ترك بيوتهنّ» وبالتالي دفعهنّ إلى «الفسق والدعارة»<sup>(4)</sup>. ويُقال إنّ شريعتي ظلّ محافظًا على هدوئه رغم الضغط الهائل من التقليديين وافتراءاتهم، لكنّه فقد هدوءه حين سمع تلك الإشاعات عن زيّ الفتيات «غير الملائم» و«التهاون الأخلاقي» في الحسينية. ذات يوم اقترب منه رجل بعد محاضرتة وقال له: «دكتور شريعتي، تتحدّث دائمًا عن الإسلام، فهل تعلم أنّ الفتيات يأتين هنا بتنانير قصيرة؟»، فانفجر شريعتي صارخًا فيه: «ما الذي يدعوك لقول هذا الكلام الفارغ؟ وعلى أية حال إن كنّ يرتدين تنانير قصيرة فلماذا تنظر

(1) نفسه، ص 275.

(2) محمد مقيمي، هرج ومرج، ص 15.

(3) انصاري - زنجاني، اسلام شناسی در ترازوی علم وعقل، ص 33.

(4) انصاري - قمي، دفاع از اسلام وروحانيت، ص 225.

إليه؟»<sup>(1)</sup>. وقد ردّ شريعتي على المشنّعين عليه بمحاضرتين عن النساء في تموز/ يوليو وتشرين الثاني/ نوفمبر 1972م.

تتضمّنُ كتاباتُ أعداء شريعتي من رجال الدين شيئاً من النقمة والغيرة التي يشعرُ به أرباب المهنة الواحدة، إذ إنّ شريعتي لم يتدخل في مجال عملهم فحسب، بل أخذ يهزأ بجهلهم في وظيفة ظلّوا يمارسونها سنوات طويلة. فقد وصف شريعتي الوُعّاظ بأنهم بُلّه لم يكملوا دراستهم في الحوزات التقليدية وعاجزون فكرياً عن الوصول إلى مرتبة الفقيه المجتهد<sup>(2)</sup>. هكذا كان شريعتي يهدم ما تحصّل عليه رجالُ الدين من سمعة وصورة اجتماعية - دينية، فلم يعد بإمكانهم السكوت عنه. لذلك ذكر محمد مُقيمي مثلاً انتقادات شريعتي للوُعّاظ ثم عبّر عن أسفه لأنّ أتباع شريعتي بلغوا درجة من الجرأة على رجال الدين بحيث أصبحوا يهزؤون بمراجع التقليد أيضاً، واصفاً إياهم بـ«المنتكسين والمكروهين من المجتمع وأبنائه»<sup>(3)</sup>. في معرض الردّ على «ظاهرة شريعتي» إذاً أخذ أعداؤه يقذفونه بجميع أنواع المطاعن، فوصفوه بأنه سنّي ووهّابي وكاذب وخائن ومسمّم العقول وزنديق وعدوّ الدين ومارق من الدين ومتمسّم بأفكار الغرب وعميل للاستعمار وزمّار هاملين<sup>(\*)</sup> وجاهل بالتاريخ الإسلامي والشريعة الإسلامية.

(1) عمرانى، في: اشكورى، ميعاد با على، ص 223.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 21، ص 26.

(3) محمد مقيمي، هرج ومرج، ص 83.

(\*) زمّار هاملين حكاية من الأساطير الألمانية، وتحكي عن زمّار اتفق مع أهل البلدة على أن يخلّصهم من الجرذان بالعزف على مزماره السحري فتتبعه إلى النهر حيث تفرق. وحين رفض الأهالي أن يدفعوا له أجرته على هذا العمل قرّر الانتقام منهم باستخدام مزماره السحري في اجتذاب الأطفال، وهكذا أخذوا يتبعونه مسحورين بمزمارة إلى أن أخفاهم إلى الأبد. (المترجم، عن موسوعة ويكيبيديا).

استخدم الوعّاظ أقلامهم ومنابرهم للتشجيع على شريعتي والحط من قدره، بيد أنّ هناك سلسلة من ثلاثة أجزاء كتبها حسين روشني قد تكون النقد العلمي الوحيد لأعمال شريعتي، حتى أنّ شريعتي نفسه نصح طلابه بقراءة الجزء الأول منها. فقد عارض حسين روشني شريعتي في مسألة بسيطة ومهمّة، إذ كان شريعتي قد أراد البرهنة على أنّ الإسلام رمز للتحرر من التمييز الجنسي والعنقي والطبقي ولذلك أمر الله نبيّه إبراهيم ببناء الكعبة قرب منزل هاجر، وهي جارية أصبحت زوجته الثانية. وقال شريعتي إنّ هاجر هي الوحيدة التي دُفنت داخل الكعبة، والمسلمون مأمورون بالطواف حول الكعبة، ما يدلّ على تقدير لمكانة هاجر التي ترمز إلى المضطهدين في لفتة ثورية خليقة بالإسلام<sup>(1)</sup>. بيد أنّ حسين روشني ردّ باحترام على هذا القول مبيّنًا أنه غير حقيقي، فعبر الاستشهاد باثنين وعشرين مصدرًا إسلاميًا مُعتبرًا برهن روشني على أنّ هاجر مدفونة قرب ابنها إسماعيل<sup>(2)</sup>. وبذلك فإنّ فكرة الجارية المدفونة في الكعبة أو عندها قد سقطت بالدليل الذي أوضحه روشني، وهو الذي وصف كتابات شريعتي بأنها شبيهة بالشعر الحديث<sup>(3)</sup>.

لقد أشار روشني في نقده إلى مشكلة كبيرة في أعمال شريعتي؛ إذ إنّّه كان يستخدم المصادر الإسلامية لبنات لتشييد معتقده كمنظر أيديولوجي أكثر منه مسلمًا يبحث عن الهدى في المصادر متحررًا من أفكاره الأيديولوجية المسبقة. كان شريعتي مهتمًا بالعثور على مصادر وأدلة تدعم رؤاه وآراءه المسبقة، أكثر منه شخصًا أمينًا مع الحقائق

(1) شريعتي، مجموعه آثار 21، ص 119.

(2) حسين روشني، بررسي ونقد، ج 1، تهران: چاپ اتحاد، 1351، ص 23 - 28.

(3) نفسه، ص 21.

والأحداث. فإن لم يعثر على الحقائق أصبحت الغاية كافية لتبرّر وسيلته في استخدام عقله التخيلي. لم يجد شريعتي حرجاً في تشويه الحقائق إن كان ذلك يؤدي غرضه الاجتماعي - السياسي. لذلك فمن الطيش إن لم يكن من الاجترار أن نعتبر شريعتي مؤرخاً وعالمًا اجتماعيًا وموثقًا للحقائق والأحداث، ذلك أنه كان بالفعل مهتمًا فقط بالحقائق التي تخدم قضيتته.

كان شريعتي يكرّر القول بأنه إنما ينطق برأيه الشخصي، وهو بشرٌ معرّض للخطأ، وهكذا كان يستخدم هذه الحجة كي يقول ما يريد. بيد أنه لم يكن يُبادر للاعتراف صراحةً بأخطاءه بعينها. ومن وجهة نظر رجال الدين ارتكب شريعتي أخطاء لا حصر لها؛ فقد قال بأنّ أبا بكر أمّ صلاة الجماعة قبيل وفاة النبي، وبأنّ الشورى ركن أساسي في الحكم الإسلامي، وبأنّ النبوة لم تنته بوفاة محمد، وبأنّ عبدالمطلب وأبا طالب كانا عابدي أصنام، وبأنّ النبيّ أمر بإغلاق جميع أبواب مسجده باستثناء باب أبي بكر، وبأنّ زرادشت وبوذاً وكونفوشيوس ولاوتزه أنبياء، وبأنّ تعدّد الزوجات والحجاب والشفاعة تتعارض مع الإسلام، وبأنّ الموسيقى فن إسلامي، وبأنّ الصفويين شوّهوا الإسلام وأذلّوه، وبأنّ استخدام «التربة» (التي يضعها المصلّون الشيعة موضع السجود) نوعٌ من الوثنية.

حريٌّ بالذكر أنّ الأكاذيب التشهيرية القادحة التي أطلقها المشنّعون على شريعتي مكّنته من التخلّص منهم بوصفهم مُغتائبين جهلة مُفتريين ورجعيين. فمثلاً، عرّف الأنصاري - القمي علي شريعتي في كتابه على أنه «خريج علم الاجتماع والآداب والطب» من كلية «اليونس» في باريس<sup>(1)</sup>. وقد أخطأ الأنصاري - القمي في كلية

(1) انصاري - قمي، دفاع از اسلام وروحانيت، ص 7.

«آلانس فرانسيز» التي درس فيها شريعتي اللغة الفرنسية فسّمّاها «اليونس». هكذا استغلّ شريعتي هذه المعلومات الخاطئة الجاهلة التي أطلقها أعداؤه فكانت له سلاحًا فاعلا للهجوم على شائئيه، بل حتى على الانتقادات القوية المشروعة التي طرحها حسين روشني مثلًا.

وحيث بدأت مجموعة الولايتيين في وصف شريعتي بـ«المخرّب الديني» (بالفارسية: خرابكار مذهبي) والالتماس من الحكومة لوضع حد له، أصبح سائغا لشريعتي أن يزعم في جلساته الخاصة بأنّ رجال الدين والأجهزة الأمنية يتآمرون عليه لإسكاته. أما في العلن فتحدّث عن تحالف بين رجال الدين من أتباع التشيع الصفوي و«الحكّام المشركين» لـ«إسكات كلمة الله» و«صلب روح الله»<sup>(1)</sup>. هكذا نادى الأنصاري - القمي الحكومة الإيرانية للتعامل مع شريعتي تعاملهم مع الإرهابيين والمخرّبين في الدولة، مطالبًا بسجنه إن لم يكن إعدامه. وقد حدّر «حكومة إيران الملكية» والشعب الإيراني ورجال الدين الإيرانيين من خطر شريعتي، فكتب يقول إنّ «تاريخ الإسلام والتشيع لم يشهد في الألف سنة الماضية ولن يشهد عدوًا خطيرًا ورهيبًا ومجتربًا أكثر من علي شريعتي»<sup>(2)</sup>. غير أنّ مجموعة من الشباب تعرّضت في كانون الثاني/يناير 1973م للأنصاري - القمي بالضرب المبرح في قم، واتهمته في منشور لها بالتعاون مع السافاك<sup>(3)</sup>.

أما الأنصاري - الزنجاني فقد هدّد باستخدام العنف والقوة ضد «المنحرفين» من أمثال شريعتي و[نعمت الله] صالحني إن لم يعودوا إلى الحق<sup>(4)</sup>. حريٌّ بالذكر أنّ جميع الولايتيين تقريبًا أطلقوا على

(1) شريعتي، مجموعه آثار 9، ص 59 - 60.

(2) انصاري - قمي، دفاع از اسلام وروحانيت، ص 384.

(3) خبرنامه جبهه ملي ايران، العدد 31، اسفند 1351.

(4) انصاري - زنجاني، اسلام شناسي در ترازوي علم وعقل، ص 130.

شريعتي اسم «كسروي الثاني»، وفي ذلك إشارة إلى أنّ شريعتي قد يلقى المصير نفسه الذي لقيه كسروي<sup>(\*)</sup>. ويبدو أنّ شريعتي قد أُسْرَ إلى أصدقاءه المقربين بأنّ رجال الدين وأشياهم يهدّدون حياته، كما أشار إلى رجال الدين التقليديين والملكيين علناً وأضاف إلى ذلك خوفه ممن سمّاهم «الصفويين»<sup>(1)</sup>. وفي حسينية الإرشاد كان يعترف لطلابه بخوفه من قول المزيد عن «كوارث [رجال الدين التقليديين] وعارهم وخياناتهم»، فقال في نهاية إحدى محاضراته: «لا أقوى على قول المزيد.. أنا خائف.. أعتذر»<sup>(2)</sup>. يجدرُ الذكر أنّ شريعتي كان قلقاً أيضاً حيال عائلته في مشهد، إذ أُلقيت الحجارة على نوافذ منزلهم غير مرة<sup>(3)</sup>.

يذكرُ أحمد علي بابائي أنه مع نهاية تشرين الأول/أكتوبر 1972م تملكه قلقٌ شديد من محاولة اغتيال علي شريعتي، فقرّر أن يطلب من محمد البهشتي التوسّط لإنهاء مقاطعة رجال الدين لحسينية الإرشاد. لقد نجح الولايتيون في شحن النفوس بكراهية شريعتي لدرجة أنه كان من الممكن أن تُقدم مجموعة من المتعصبين على «غرس سكين في قلب شريعتي حبّاً في الله والإمام الثاني عشر»<sup>(4)</sup>. ويذكر علي بابائي أنّ البهشتي ورفسنجاني بدَيَا راغبين في مساعدة الحسينية، غير أنّ مرتضى مطهّري هو الذي رفض الاستمرار في التعاون مع الإرشاد وأصرّ على موقفه السابق.

(\*) أقدمت جماعة فدائيان اسلام (فدائيو الإسلام) على قتل أحمد كسروي في 11 مارس 1946م. (المترجم).

(1) شريعتي، مجموعه آثار 9، ص 73.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 18، 177 - 178.

(3) مقابلة مع إحسان شريعتي في باريس، 1992م.

(4) كيهان، 24 آبان 1359.



كانت جميع المنشورات الموجهة ضد شريعتي تشير إلى أنّ الأمور كانت تجري حسب الأصول الإسلامية بوجود مرتضى مطهري ودائرته في حسينية الإرشاد. ويستنكر قاسم إسلامي تغيير «الوعاظ والمواعظ» فجأة وظهور «متحدثين غير معروفين ابتدعوا سكيناً حادة أسموها التشيع العلوي». لذلك اتهم قاسم إسلامي شريعتي بالاستهزاء بالجذور الأساسية للتشيع<sup>(1)</sup>. أما محمد مقيمي فقال إنه حتى مطهري الذي كان عضواً رسمياً في حسينية الإرشاد غادرها حين خلع شريعته قناعه وأصبح واضحاً أنه ضد التشيع<sup>(2)</sup>. مع ذلك ينبغي القول إنّ المؤسسة الدينية الشيعية لم تكن آنذاك كتلة واحدة متشابهة؛ فبعض شائني شريعتي كانوا يهاجمون مطهري في الوقت نفسه الذي يهاجمون شريعتي واصفين كتاباته بأنها البواكير التي مهّدت لشريعتي للتهجم على رجال الدين<sup>(3)</sup>. لذلك فمن التبسيط المخلّ افتراض أنّ جميع الذين هاجموا شريعتي بعد 1971م إنما قاموا بذلك بتحريض من مطهري ورفاقه.

لم يسدّد رفاق مطهري انتقاداتهم إلا في الموجة الثانية من الردود على شريعتي، وهي الموجة التي اتسمت بإطار أكثر أكاديمية. ففي شباط/فبراير 1972م افتتح مكارم الشيرازي (وهو رجل دين له مكانته) هذه الموجة بمقال عنوانه «هل الحكم الإسلامي مبني على الشورى؟»<sup>(4)</sup>، ونُشر هذا المقال في مجلة درسهایی از مكتب اسلام، المجلة الإسلامية الأكثر تحقّقاً ومقروئية آنذاك. في هذا المقال وجّه

(1) قاسم إسلامي، غوغای نافرجام، ص 7 - 9.

(2) محمد مقيمي، هرج ومرج، ص 14.

(3) مجهول (روشنی)، پاسخي به نامه استاد، قسمت دوم، د.ن، 1354، ص 258.

(4) درسهایی از مكتب اسلام، السنة 13، العدد 1، بهمن 1350.

مكارم الشيرازي نقدًا لزعم شريعتي الوارد في كتابه اسلام شناسي بأن «الحكم على أساس الشورى» واحد من أعمدة الإسلام الأساسية، فذهب الشيرازي إلى أن اختيار الإمام أو الخليفة بالشورى أمرٌ يخالف المعتقد الشيعي القائل بأن الإمام/الخليفة إنما يكون باختيار الله وتعيين نبيّه. هكذا حاول الشيرازي إظهار أن شريعتي لا يؤمن بمبدأ «العترة»<sup>(\*)</sup> الأساسي في المذهب الشيعي الذي يقضي بولاية عليّ بن أبي طالب وذريته بعد وفاة النبي. ولئن كانت الشورى التي أثمرت استبعاد عليّ بن أبي طالب مبدأً إسلاميًا عادلاً، فكيف تستقيم المطالبة الشيعية التاريخية بحقّ عليّ في الخلافة؟ هكذا رفض مكارم الشيرازي حجة علي شريعتي ووصفها بأنها «خاطئة» و«لا أساس لها».

وبعد خمسة أشهر ظهر مقال آخر في المجلة نفسها يردّ على قول شريعتي بأن المقصود بالثمرة المحرّمة في جنة عدن هو الوعي، وكان شريعتي قد قال ذلك في محاضراته السابعة من سلسلة «تاريخ الأديان ومعرفتها»<sup>(1)</sup>. يقول المقال (الذي يُقال إنّ كاتبه هو مكارم الشيرازي أيضًا) إنه في حين ذكرت التوراة أنّ الثمرة المحرّمة هي المعرفة والوعي، إلا أنّ القرآن الكريم نصّ على أنّ الله علّم آدم ووهب له المعرفة قبل أن يسكن جنة عدن<sup>(2)</sup>. ومن هنا قدّم الشيرازي نصيحة لشريعتي بأن يناقش مثل هذه الأمور الدقيقة مع المتخصصين قبل أن ينشر أفكاره في كتب، وانتهى إلى القول ساخرًا «نأمل أن يكون تنبيهنا الودّي تذكيرًا بالحاجة إلى الشورى، خصوصًا في المسائل

(\*) من الحديث الشريف الذي ورد بروايات كثيرة مختلفة تشترك في فكرتها بأن النبي (ص) ترك للمؤمنين «الثقلين» اللذين لن يضلّ بعدهما المؤمنون أبدًا وهما «كتاب الله» و«عترتي أهل بيتي». (المترجم).

(1) شريعتي، مجموعه آثار 14، ص 309 - 310.

(2) درسهایی از مکتب اسلام، السنة 13، العدد 7، تیر 1351.

التخصّصية». وإذ لم يتوقع شريعتي أن يأتيه الهجوم ممن عدّه الجناح الأكثر انفتاحًا بين رجال الدين فقد أوجعه ما كتبه الشيرازي، وفي رسالة قاسية بعثها شريعتي إلى الشيرازي حدّره من الأيادي الخفية التي تحرك خيوط الدمي التي لا رغبة لها إلا في تعميق الشقّ بين العلماء والمفكرين<sup>(1)</sup>. وفي رسالة شخصية إلى صديقه حسين رزمجو (الذي دعا إلى الحيطة في التعامل مع رجال الدين) كتب يقول «عليّ أن أتحمّل [ما يقولونه] وسأفعل، ولكن هل عليّ أيضًا أن أتحمّل [من يكتبون في مجلة] مكتب اسلام؟ هل أساويهم بالحاج أشرف<sup>(\*)</sup>». (2)

واختتم شريعتي رسالته بتذكير صديقه أنّ الغرض المقصود من المقالين المنشورين في مجلة مكتب اسلام هو التشنيع عليه بوصفه سنّيًا<sup>(3)</sup>.

كما نُشرت إشارتان إلى شريعتي في عدد تشرين الأول/أكتوبر وعدد كانون الأول/ديسمبر من مجلة درسهایی از مكتب اسلام. في المقال الأول (الذي بدا في مصلحة شريعتي) تمسك مكارم الشيرازي برأيه حول مسألة الثمرة المحرّمة لكنه نشر بعض المصادر والمراجع التي أرسلها قراء المجلة متفقين مع رأي شريعتي<sup>(4)</sup>. أما المقال الأخير فقد نُشر بعد إغلاق حسينية الإرشاد، وكان شريعتي حينئذ مختبئًا. دان المقال أولئك الذين يفسّرون القرآن وفقًا لتصوراتهم المسبقة بدلًا من أن يتركوا القرآن يرشدهم إلى سواء السبيل. وفي إحالة ضمنية إلى شريعتي، يذهب المقال إلى أنّ

(1) رزمجو، استاد وفرزند برومند او، ص 126.

(\*) المقصود هنا هو الحاج أشرف الكاشاني، وهو من الولايتيين الذين هاجموا علي شريعتي. (المترجم).

(2) نفسه، 169.

(3) نفسه، 170.

(4) درسهایی از مكتب اسلام، السنة 13، العدد 9، مهر 1351.

الذين يفرضون إرادتهم على القرآن إنما يتلاعبون بآيات الله ولن يجدوا سوى جهنم مثوى لهم<sup>(1)</sup>.

شعر علي شريعتي بتصاعد الشحنة ضده فأخذ يعدّ نفسه للفتاوى التي ستصدر عنه، إذ راح آيات الله والمجتهدون الأقل منهم رتبة يطرحون آراءهم على العلن كأجوبة عن استفتاءات من أتباعهم حول صحّة ما يقوله شريعتي في الإسلام. هكذا إذا عملت الموجة الهجومية الأخيرة لشريعتي على توظيف سلاح المؤسسة الدينية، فظهرت الفتاوى المناوئة له في ثلاث فترات مختلفة. وبدأت أول موجة جماعية من الإدانات فور أن استأنفت حسينية الإرشاد عملها بعد العطلة الصيفية. ففي الثالث والعشرين من آب/أغسطس 1972م، وفي جواب عن سؤال من قاسم دماوندي، حَظَرَ رجل الدين واسع التأثير آية الله الميلاني على أتباعه زيارة حسينية الإرشاد أو قراءة منشوراتها<sup>(2)</sup>، ودون أن يذكر اسم شريعتي أعلن استنكاره للحسينية ولشريعتي وأعماله، ثم أمر أتباعه أن لا يقرؤوا الكتب المضلّة (في إشارة ضمنية إلى كتب شريعتي). وبعد شهرين أصدر آية الله محمد صادق - روحاني جوابًا مطوّلًا حذّر فيه من أن خطب شريعتي وكتاباتة قد بلغت «مرحلة خطيرة» و«سببت غضبًا وكرهية بين المسلمين الأتقياء في البلاد». هكذا أعلن أن شريعتي مخرب أو متمرّد معاد للتشيع والإسلام وأحكامه، فأفتى بحرمة حضور محاضرات شريعتي<sup>(3)</sup>. وبعد خمسة أيام من جواب روحاني أصدر آية الله حسن الطباطبائي - القمي أيضًا فتوى تصف أعمال شريعتي بـ«المضلّة»، وأمر أتباعه بعدم قراءتها<sup>(4)</sup>.

(1) نفسه، السنة 13، العدد 12، أذر 1351.

(2) اسناد انقلاب اسلامي، ج 1، ص 352.

(3) نفسه، ج 5، ص 144 - 145.

(4) نفسه، ص 146.

في الوقت الذي كان شريعتي في السجن أصدر آية الله الميلاني بياناً ثانياً كرّر فيه موقفه السابق، وفي فتوى أصدرها بتاريخ 15 حزيران/يونيو 1974م ساند رأي الوعاظ الذين حذّروا من قراءة كتب شريعتي<sup>(1)</sup>. وفي واقع الأمر فإنّ الموجة الثانية من الإدانات ظهرت كلّها خلال أيام من خروج شريعتي من السجن، ولعلّ تفسير هذه المصادفة العجيبة استياء رجال الدين من إطلاقه. فقد أعلن آية الله أبو الحسن القزويني وآية الله محمد حسين الطباطبائي وآية الله كاظم مرعشي أنّ كتابات شريعتي لا تتوافق مع المصادر الإسلامية والتشيع، مؤصين بعدم شرائها أو بيعها أو حتى تدارسها بين العامة<sup>(2)</sup>.

وأما السلسلة الأخيرة من الفتاوى المناوئة لشريعتي فظهرت بعد وفاته، ويجدر بنا النظر إلى هذه الفتاوى على ضوء القلق العميق الذي اعتري مرتضى مطهري من شهرة شريعتي وتأثيره في الشباب، خصوصاً بعد وفاته. ففي رسالة إلى آية الله الخميني أبدى مطهري أسفه لأنّ ثمة تحالفاً من أشخاص ذوي «نزعات انحرافية» يريدون أن «يجعلوا من شريعتي رمزاً حتى لا يعود بإمكان أي شخصية دينية أن تتجرأ على التصريح برأيها في خطبه»<sup>(3)</sup>. وبعد أقل من أربعة أشهر على وفاة شريعتي، أصدر آية الله علي - فاني الأصفهاني في التاسع من تشرين الأول/أكتوبر 1977م أول فتوى، حرّم فيها شراء كتب شريعتي وبيعها وقراءتها<sup>(4)</sup>. وبحلول تموز/يوليو 1978م صدرت فتاوى مشابهة من آية الله علي نمازي - شهرودي وآية الله عبدالله الشيرازي وآية الله مالك الحسيني وآية الله أبي القاسم الموسوي - الخوئي وآية الله شهاب الدين

(1) نفسه، ج 1، ص 379.

(2) نفسه، ج 2، ص 206 - 209.

(3) سيرى در زندگانی استاد مطهري، ص 82.

(4) اسناد انقلاب اسلامي، ج 2، ص 211.

المرعشي - النجفي<sup>(1)</sup>. بل حتى آية الله محمد كاظم شريعتمداري (الذي لم يتخذ من قبل موقفاً حازماً من شريعتي بل كان ميالاً إليه) أُجبر على تكذيب «شائعة» تفيد بأنه أقرّ كتابات شريعتي وسمح ببيعها في حوزته الدينية وأرسل رسالة تعزية بعد وفاة شريعتي<sup>(2)</sup>. جدير بالذكر أنه إثر صدور الفتوى الأولى لآية الله الميلاني ضدّ شريعتي وضد حسينية الإرشاد، أخذ شريعتي يهاجم مرجع التقليد هذا الذي كان بالمناسبة مقرباً جداً من والده محمد تقي شريعتي. وفي رسالة إلى حسين رزمجو قال شريعتي إنّ «الصهيونية وأسيادها يستطيعون أن يستصدروا الفتاوى من بعض آيات الله بالسهولة نفسها التي يمكن بها لشخص أن يقبل امرأة ساقطة»<sup>(3)</sup>.

تواصل البعض غير مرة مع آية الله الخميني الذي كان في النجف في تلك الفترة التي احتشد فيها رجال الدين ضدّ شريعتي، رغبة منهم في أن يدين كتابات شريعتي. فلفتوى الخميني أهمية هائلة بالأخذ في الاعتبار مكانته الدينية والسياسية. ووفقاً لمحمود دعائي الذي كان في النجف مع الخميني، فقد جاء مبعوث من إيران لمعرفة رأي الخميني في كتاب شريعتي **اسلام شناسي** وكتاب مرتضى مطهري حول الحجاب، ومن المرجح أن يكون هذا في عام 1970م. وبعد أن قرأ الانتقادات الموجهة إلى الكتابين وبالإحالة إلى النصّ الأصلي أجاب الخميني بأنّ أعمال شريعتي ليست ضدّ الإسلام. هكذا أبى الخميني الاصطفاف مع آيات الله الذين دانوا شريعتي بقسوة، ووفقاً لمحمود دعائي فقد رأى الخميني أنّ «هؤلاء الناس إنما يريدون أن

(1) نفسه، ص 214 - 215. نفسه، ج 1، ص 458، 480، 481.

(2) نفسه، ج 5، ص 131.

(3) رزمجو، استناد وفرزند برومند او، ص 169.

يوغروا صدري علي شريعتي ومطهري»<sup>(1)</sup>. كما حاول أيضًا مرتضى - أصغري (واحد من الموقعين على أول منشور ضد شريعتي والإرشاد) استصدار فتوى من الخميني، فبعث رسالة مفصلة إلى الخميني من السعودية في تشرين الثاني/نوفمبر 1972م بعد الموجة الأولى من إدانات آيات الله، وذكر فيها جميع الأخطاء والمغالطات والآراء الإلحادية المنسوبة إلى شريعتي في كتاباته. وبطبيعة الحال كان مرتضى - أصغري يريد الرأي الفقهي من الخميني في أعمال شريعتي. وبعد أن قرأ الخميني جميع الأوراق جيدًا أجاب قائلاً: «درست الحالات المحالة إليّ، ولا صحة لأي مما ورد من إدانات أو انتقادات»<sup>(2)</sup>. ويُقال إنَّ جلال الدين فارسي كان قلقًا من أن ينشر الخميني رأيًا يصبّ في مصلحة شريعتي، فتدخّل بالقول إنَّ مساندة الخميني لكتابات شريعتي قد تنجم عنها عواقب وخيمة. وكما يقول فارسي فقد أجاب الخميني بأنه لم يقرّ كتابات شريعتي، بيد أنَّ شريعتي له أنصار كُثُر وكان يقدم خدمة [بما يقوم به]<sup>(3)</sup>.

في البداية، وتحديدًا في شتاء 1971م وربيع 1972م كان شريعتي يحاول التعامل مع الدعاية السيئة التي يروجها رجال الدين عنه وعن حسينية الإرشاد عبر شرح موقفه وتقديم آرائه، وفي الوقت نفسه كشف تناقضات خصومه ومغالطاتهم إلى جانب المعلومات المغلوطة التي كانوا ينشرونها. لذلك نظمت حسينية الإرشاد عددًا من الحلقات النقاشية المفتوحة شارك فيها شريعتي ووالده و[مرتضى] الشبستري و[صدر الدين] بلاغي للإجابة عن أسئلة الناس والرد على

(1) دعائي، حوزة، العدد 45، مرداد شهريور 1370.

(2) فارسي، زواياى تاريخ، ص 310.

(3) نفسه، ص 311.

انتقاداتهم. وأقيمت أولى هذه الحلقات في العاشر من كانون الأول/ديسمبر 1971م. وعلى المستوى الشخصي كان شريعتي يقابل بعض الأشخاص ويشرح موقفه في الجدل الدائر حول كتاباته، وكان من المؤلف أن يُدعى شريعتي إلى منازل بعض من أصحاب النيات الطيبة الذي يدعون أيضاً بعض الشخصيات المرموقة المتأثرة بما يُقال في حقّ شريعتي. كان شريعتي يطرح موقفه في هذه الجلسات، وذات مرة تحدّث حتى الثالثة فجراً، وما إن انتهى من حديثه حتى أخذ خصومه يذرفون الدموع ويستسمحون شريعتي على ما بدر منهم من سوء فهم<sup>(1)</sup>. بيد أنّ تسارع الأحداث وتكاثر الحملات لاحقاً جعلت من المستحيل لشريعتي أن يستمرّ في هذه الجهود للرد على خصومه، لذلك لجأ إلى الوسيلة الوحيدة المتاحة وهي محاضراته في حسينية الإرشاد.

وفي حين كان ردّ رجال الدين على شائتي شريعتي غير منظم بل حتى خفيض الصوت، اتخذ الطلاب الدينيون والمؤسسات الدينية في الخارج المرتبطة بأحزاب أو تنظيمات سياسية ممنوعة في إيران موقفاً حازماً في مساندة شريعتي. فبعد شهرٍ من إغلاق حسينية الإرشاد نشرت المجلة الشهرية التي يصدرها أبو الحسن بني صدر من باريس خبرنامه جبهه ملي ايران مقالاً عنوانه «الدين الرسمي»<sup>(2)</sup>. يوضح كاتب المقال كيف أنّ الحكومة الإيرانية في سعيها إلى التحكم المطلق في الفضاء الديني تستخدم «رجال الدين الأفاكين» لكسر رجال الدين التقدميين وإسكات المفكرين الدينيين، إذ يُستخدم أولئك لتشويه من يحاول إطلاق الأفكار الثورية الإسلامية

(1) مقابلة مع ناصر ميناچي في طهران، 1996م.

(2) خبرنامه جبهه ملي ايران، العدد 31، اسفند 1351.



من القالب المتحجر الذي وُضعت فيه. ويرى الكاتب أن علي شريعتي ليس سوى ضحية لهذه الأحابيل. وفي إشارة الكاتب إلى إغلاق حسينية الإرشاد ومصادرة جميع كتب شريعتي من المكتبات، طالب بـ«تطهير» المؤسسة الدينية من رجال الدين الأفاكين. ولم ينس الكاتب أن يُخبر قراءه بأنّ محمد علي الأنصاري - القمّي الذي اتُهم بالتعاون مع السافاك وجواد مناقبي لقياً ضرباً مبرحاً من الناس (وكلاهما من المشنّعين على شريعتي).

وتجدد بنا الإشارة أيضاً إلى الصحيفة الشهرية **پیام مجاهد** (التي كان يصدرها إبراهيم يزدي من الخارج، وهي تابعة لـ«حركة حرية إيران» التي أسسها مهدي بازركان وآخرون) إذ نشرت في عدد نيسان/إبريل - أيار/مايو 1973م رسالةً عنوانها «رسالة تظلم مفتوحة»<sup>(1)</sup>. كانت الرسالة موجّهة إلى مراجع التقليد ورجال الدين الكبار في إيران من اتحادات الطلاب الإسلامية في أوروبا والولايات المتحدة وكندا، تحذّر فيها من خطر الولايتيين وحملة التشنيع التي يقودونها. طالبت الرسالة من العلماء أن لا يقفوا ساكتين أمام «رجال الدين الأفاكين» الذين ما انفكوا يشنّعون على حسينية الإرشاد ومسجد الهداية ومسجد الجواد. وفي إشارة إلى فتوى آية الله الميلاني ضدّ شريعتي وحسينية الإرشاد أعربت الرسالة عن قلق أصحابها مما فعلته الحكومة حين وجدت سنداً من مراجع التقليد وفتاواهم فمنعت المدافعين عن الإسلام من الكتابة والخطابة. ويعودُ تاريخ الرسالة إلى حوالى شهر ونصف الشهر بعد إغلاق حسينية الإرشاد.

(1) پیام مجاهد، العدد 11، اردیبهشت 1352.

## النقد المصدّقِيّ

إنّ الحصار الذي لقيه شريعتي لم يأت من رجال الدين وحدهم، فقد بدأت أطرافٌ تُسائل إن لم نقل تشكّك في دوره الاجتماعي - السياسي الذي كانوا يغضّون الطرف عنه بوصفه محتجّاً جريئاً في مناخ يعتبره البعض «ظروفاً ثورية». تلك التساؤلات التي جاءت من أشخاص وجماعات كان يراها شريعتي حداثيّة وراдикаليّة أخذت تثير انزعاجه لأنه اعتبرهم مثقفين متتورّين سيتفهّمون خطابه ويدعمونه، بيد أنهم بدؤوا يصرّحون بشكوكهم. هكذا شعر شريعتي بأنّ الجميع تخلّوا عنه، وهو إحساس تكرّر مرات عديدة في حياته. عندئذ قال لطلابه بأنه لم يعد يعتمد إلا على إيمانه وربّه ونفسه، ولا يثق بالآخرين أبداً أو يعوّل على مساعدة من أحد<sup>(1)</sup>.

يذكر كاظم سامي أنّ مجموعة من أصحاب النيات الطيبة من المصدّقين ورجال البازار الإسلاميين ذوي التاريخ الطويل في النشاط السياسي كانوا قد تأثروا بالإشاعات المنتشرة عن حسينية الإرشاد<sup>(2)</sup>، وقد قيل إنّ المؤسسة الرسمية هي التي تقف خلف الحسينية وتدعمها، ولكن من خلف الكواليس. كما أعرب البعض عن قلقهم من وجود بعض شخصيات البازار النافذة المشتبه في صلتها بالأجهزة الأمنية في حسينية الإرشاد. هكذا تواصل أعضاء المجموعة المصدّقية مع كاظم سامي وأبلغوه أنهم يريدون الالتقاء بشريعتي لتحذيره من احتمال أن «يتعرض لأذى واستغلال من الحكومة»، فرتبّ كاظم سامي اجتماعاً في مكتبه. ويقول [محمود] نكوروح الذي حضر الاجتماع إنّ معظم

(1) شريعتي، مجموعه آثار 16، ص 177 - 179.

(2) دكتور كاظم سامي، كيهان، 25 اربيهشت 1359، و 24 آبان 1359.

الحاضرين كانوا أعضاء في «حزب الشعب الإيراني»<sup>(1)</sup>. كان شريعتي عضوًا في الحزب خلال عام 1952م ولفترة قصيرة بعدها، لكنه اختلف معهم لاحقًا. ووفقًا لكازم سامي فقد وصل شريعتي متأخرًا في الليل إلى هذا الاجتماع الذي كان في الواقع بمثابة محكمة كان يُحاكم فيها على سلوكه وارتباطه بحسينية الإرشاد واستمرار أنشطته<sup>(2)</sup>، وقد استمر الاجتماع حتى مطلع الفجر. يُقال إن شريعتي حين استمع إلى آراء الحاضرين ومبعث قلقهم جادلهم بأن الأمر واحد من اثنين: فإما أن تكون أنشطته الثقافية (التي تجهز الأرضية لثورة ثقافية) منحرفة وتأتي بنتائج عكسية، وفي هذه الحال سيطلب منهم أن يصححوا خطأهم، وإما أنه يسير على الدرب الصحيحة، وفي هذه الحالة يجدر بهم أن يدعموا مسعاه. ويقول كاظم سامي إن بداية ارتباطه الوثيق بحسينية الإرشاد إنما جاءت بعد هذا الاجتماع، فشارك في عدد من الندوات والحلقات النقاشية. قدّم كاظم سامي أول محاضرة له في الحسينية في الثاني عشر من كانون الثاني/يناير 1972م عنوانها «النساء في الإسلام»، وقد انعقد الاجتماع بين شريعتي ورجال البازار وأعضاء «حزب الشعب الإيراني» في مطلع ذلك الشهر.

### التقريع من الثوّار

أدّت الاعتقالات والمحاكمات والإعدامات الواسعة لأعضاء ما بات يُعرف بتنظيم «فدائي خَلق» و«مجاهدي خَلق» إلى مزيد من التطرّف في المشهد الفكري والسياسي في إيران، فكانت المحاكم العسكرية في إيران مشغولة منذ نهاية كانون الثاني/يناير 1972م بالإعلان عن أحكام

(1) مقابلة مع محمود نكوروج في باريس، 1995م.

(2) دكتور كاظم سامي، كيهان، 24 آبان 1359.

الإعدام على أولئك الذين عدّهم النظام «إرهابيين» و«مخربين». كان «المقاتلون من أجل الحرية» هؤلاء ممن واجهوا فرق الإعدام أو قُتلوا في اشتباكات ينتمون إلى تنظيمات ثورية إسلامية وماركسية. أما «مجاهدي خلق» فكانوا فدائيين ثوريين إسلاميين، ورغم ما يُقال عن اعتماد أيديولوجيتهم على الإسلام إلا أنّ الأفق الاجتماعي والاقتصادي لهذه الأيديولوجيا هو في الأساس تنويع من «الماركسية غير المادية» المغلفة بغلاف إسلامي. وكان هؤلاء المجاهدون يرون أنّ الظروف الاجتماعية في إيران غدت جاهزة للأعمال الثورية. لذلك مثلاً شبّه سعيد محسن في محاكمته ما يقوم به المجاهدون بمهمة الإمام الحسين الذي يُعدُّ النموذج الأصلي للشهداء. وفي الأول من شباط/فبراير 1972م وجد أحمد رضائي نفسه محاطاً بالأجهزة الأمنية فما كان منه إلا أن اختار الانتحار الثوريّ ففجّر نفسه بقنبلة، وهكذا أصبح أول شهيد بين المجاهدين.

في هذه الفترة البطولية من المقاومة المسلّحة، وفي الوقت الذي انتشرت حكايات المعارك الدموية التي خاضها الشجعان، والاعتقالات والتعذيب والإعدامات المتهوّرة، تداول الناس أسئلةً تثير بعض الشكوك في حسينية الإرشاد وشريعتي. فلم يملك البعض إلا أن يقارن بين الحرية النسبية المتوافرة لحسينية الإرشاد وبين الضغط المتزايد على من ينخرط في أي نشاط راديكالي فكري، ناهيك عن النشاط السياسي. هكذا راح البعض يسأل في الجلسات الخاصة لماذا تحتشد حسينية الإرشاد بعشرات الشباب الذين يستمعون إلى خطاب شريعتي السياسي المعارض الحادّ، في حين تمتلئ السجون بالشباب الذين يعارضون النظام؟ بدأت إذاً تترسّخ لدى العقول المهووسة بنظرية المؤامرة فكرة مفادها أنّ حسينية الإرشاد ليست سوى ألعوبة من النظام

لشغل الشباب بكلمات جوفاء. ولما عجز كثيرون عن إيجاد دافع منطقي لتساهل الحكومة مع الحسينية في الفترة ما بين تموز/يوليو 1971م وتشيرين الثاني/نوفمبر 1972م، فقد أخذت الإشاعات تنتشر.

كثيراً ما حدثت مواجهات بين شريعتي وطلابه الذين كان بعضهم أعضاء أو متعاطفين مع «مجاهدي خلق»، وكان اعتراضهم دوماً في الموضوع نفسه. فمثلاً، في السادس والعشرين من أيار/مايو 1972م بعد يوم واحد من إعدام قيادات «مجاهدي خلق» محمد حنيف نجاد وسعيد محسن وعلي أصغر بديع زادگان ومحمود عسگرزاده وعبدالرسول مشكن فام، قاطعت امرأة درس شريعتي الرابع عشر في موضوع الدراسات الإسلامية قائلة: «لو سمحت دكتور، آن لنا أن نشور ولا يمكن أن نبقي خاضعين. فأعزّ أبناء إيران ومجاهدو الإسلام الأحباب أصبحوا يُقتلون واحداً بعد الآخر...»<sup>(1)</sup>. وقبل أن تنهي كلامها كانت القاعة تضجّ بتصفيق طويل، ثم تابع شريعتي محاضرتة. وبعد هذه الحادثة استُدعي شريعتي إلى السافاك<sup>(2)</sup>. وتذكرُ پوران بازركان (أول امرأة تنضمّ إلى مجاهدي خلق) حادثةً شبيهة حدثت بعد يوم من إعدام مسعود ومجيد أحمدزاده من تنظيم «فدائيي خلق» الماركسي، إذ أخذت امرأة من المتعاطفين مع «مجاهدي خلق» تقرّع شريعتي على إغفاله الإشارة إلى الإعدامات<sup>(3)</sup>. ويُقال إنّ شريعتي بعد ذلك سأل پوران وليلي زمرديان على انفراد: «ما الذي تريدان مني أن أفعله؟ أن أقول ما تريدان مني قوله لكي يغلقوا هذا المكان؟»<sup>(4)</sup>.

(1) شريعتي، مجموعه آثار 17، ص 174، وباختر امروز، أكتوبر 1972، المجلد 4، العدد 30.

(2) نفسه.

(3) مقابلة مع پوران بازركان في باريس، 1996م.

(4) نفسه.

في عصر يوم من أيام الجمعة في شهر كانون الأول/ديسمبر 1971م، لحق بشريعتي أمام حسينية الإرشاد أحمد رضائي عضو الكادر المركزي لمجاهدي خلق، وكان آنذاك يعيش حياة متخفية عن الأنظار<sup>(1)</sup>. وبخ رضائي شريعتي على إشغال طلابه بكلام أجوف وإلهائهم عن طريق النضال المسلح، كما اتهمه بتحقيق مصالح النظام. أجاب شريعتي مدافعاً عن نفسه بأن كلامه إنما يهتئ ثورة ثقافية من شأنها في نهاية الأمر أن تنقذ المجاهدين مثل رضائي من التهرب من رجل الشارع والتخفي عنه. قال له: «حين يبدأ الناس بايوائك وحمابتك ستعرف أنّ كلامي له أثر، وفي ذلك اليوم أكون قد أدت مسؤوليتي»<sup>(2)</sup>. بعد أقل من شهرين اختار رضائي الاستشهاد بعد أن واجهته قوة طاغية من «العدو». وفي خطبته بعنوان «الشهادة»، أوفى شريعتي بالتزامه بأن مجد دور الشهيد ورمزه الحديث المتمثل في أحمد رضائي.

في ظلّ الضغط الذي لا بدّ أن شعر به شريعتي من المسلمين الراديكاليين المسلّحين الذين كانوا يرون أنّ الوقت ليس وقت الكلام بل النضال المسلح، وفي ظلّ المشاعر التي تُسقطها الأحداث الجارية، قدّم شريعتي محاضرة مهمة عنوانها «الشهادة» عشية عاشوراء (25 شباط/فبراير 1972م). وكما هو معروف فإنّ عاشوراء هي ليلة الحداد على «سيد الشهداء» الإمام الحسين بن علي. كعادته، أخذ شريعتي يعيد صوغ الماضي بشخصيات من العصر الحاضر، فأصبح أحمد رضائي الذي استشهد قبل أقل من شهر هو الرمز المعاصر

(1) مقابلة مع ناصر ميناچي في طهران، 1996م.

(2) نفسه.

للإمام الحسين. كانت هذه هي المحاضرة الأولى التي يُعرب فيها شريعتي عن دعمه للنظرية الثورية، فأكد إيمانه بعدالة الشهادة والقضية التي يناضل من أجلها المجاهدون. إذ رأى شريعتي أنّ القوى الحاكمة الظالمة حين تقهر الناس بالقوة والمال والتخويف والخداع فليس من خيار واعٍ إلا الشهادة التي يمكن أن تكسر الصمت وتلّطخ النظام بوصمة عار. وفقاً لشريعتي فقد تحمّل الحسين سيّد الشهداء مسؤولية «النضال المسلح» رغم علمه أنه لا يملك قوة تهزم يزيد بن معاوية، رمز القهر والظلم. وبطبيعة الحال لم يكن خافياً على جمهور شريعتي إسقاط الحسين ويزيد على تجسيدهما المعاصر، أحمد رضائي والشاه. وذهب شريعتي إلى أنّ الحسين لم يستطع أن يبقى خانعاً أمام الظلم ولم يستطع أن يشنّ حرباً شعواء عليه، فاختر أن يُستشهد<sup>(1)</sup>. ورغم أنّ المقربين من الحسين حاولوا ردّه عن هذا الأمر لكنه لم يكن ليتجاهل الظلم، وقرر تحمّل مسؤوليته أمام البشرية. هكذا إذاً راح شريعتي يدافع صراحة عن قضية المجاهد الذي ينكر ذاته في سبيل الآخرين، وفي إشارة إلى الحسين أخذ يقول إنّ «أولئك الذين لا يجروون على اختيار الشهادة، يختارهم الموت»<sup>(2)</sup>. وقد تركت هذه الخطبة أثراً عميقاً في شقيق أحمد الأصغر مهدي رضائي.

في الفترة ما بين تموز/يوليو 1971م وتشرين الثاني/نوفمبر 1972م عندما أُغلقت حسينية الإرشاد، كان شريعتي يبدو كالسائر على حبل مشدود مُحيطٍ للغاية. في الدوائر الخاصة كان يُتهم بأنه ليس أكثر من جزء من لعبة يلعبها النظام لمصلحته، ولم تأتِ هذه التهمة إلا من

(1) شريعتي، مجموعه آثار 19، ص 154.

(2) نفسه، ص 171.

المفكرين الإسلاميين الراديكاليين الحدائين الذين كان يؤمن بهم كل الإيمان. غير أنّ شريعتي كان واعياً أيضاً بأنه يرّبي «محاربين من أجل الحرية»، والعديد منهم سينضم آجلاً أو عاجلاً إلى المجاهدين. ولأنه كان مؤمن بمبدأ الملامتية<sup>(\*)</sup>، فقد قَبِل هذه الاتهامات بابتسامة وصمت. ومن سخرية القدر أنّ التهمة الرئيسة التي أُغلقت الحسينية واقتيد شريعتي إلى السجن بسببها هي أنّ المجاهدين كانوا يجتدون أعضاءهم من الحسينية، وأنّ محاضرات شريعتي كان لها دور في حثّهم على النضال المسلّح.

---

(\*) ذكر المؤلف في الفصل الرابع أنّ الملامتية هي فرقة صوفية يسعى مريدوها إلى إثارة استنكار الناس بأن يجترحوا في العلن ما يشينهم، ويتعبّدون في السرّ بما يرضي ضمائرهم، كما كانوا يحبّون أن يصبحوا هدفاً للتحقير والإذلال والعقاب، وكان شريعتي يرغب في أن يجلب العار السياسي لنفسه كاستدعاء للخزي والألم والمعاناة إذ كان يعتقد أن هذه المشاعر السلبية ستقوي من عزمته وترفع همّته. (المترجم).





## الفصل التاسع عشر

### الكلمة

«لا تستهن بالكلمة، فهي كائن حي حسّاس  
وساخر»

منذ أن عاد شريعتي لإلقاء أول محاضرة أكاديمية له غدت حسينية الإرشاد مؤسسته التعليمية التي يعلّم فيها مذهبه الفكري. كان يعرف الهدف الذي يرمي إليه والجمهور الذي سيخاطبه، فرغم حديثه الكثير عن الناس إلا أنه كان موقناً أنّ طلاب الثانوية والجامعات إنما هم من سيتلقون أفكاره. قال لهم ذات يوم: «كيما يبدأ المرء نضالاً حقيقياً، عليه أن يعتمد على الناس، خصوصاً الجيل الشاب المثقف، فهم ما أن يؤمنوا برسالته حتى يضحوا بكل شيء في سبيل ما يؤمنون به»<sup>(1)</sup>. من هنا اتخذت طريقته في إعادة تركيب المفاهيم الإسلامية وتعريفها نقلة محورية حاسمة، تلك المفاهيم الكلاسيكية التي صاغها رجال الدين وروجوها عبر القرون. هكذا أخذ شريعتي في هذه الفترة يدفع أفكاره ومقولاته ودعوته إلى حافة الثورية والهدم، على الصعيدين الديني والسياسي.

فعلى الصعيد الديني أنتج شريعتي شكلاً مصطنعاً يحاكي الواقع، شيئاً أشبه باللوح الذي تكرّرت الكتابات عليه. إذ إنّ التعاريف والمفاهيم والرموز والاستدلالات التي تعكس حقيقة أساسية استقاها

(1) شريعتي، مجموعه آثار 15، ص 200.

من الإسلام أخذت شيئاً فشيئاً تحجب، إن لم نقل تُشوّه، المعاني الظاهرة والضمنية التي شاعت حول تلك المفاهيم الإسلامية. ولمّا أعلن شريعتي أنه لا يتفق مع التفسير السائد لهذه المصطلحات فقد أجاز توظيف «تفسير[ه] واستدلال[ه]» الخاص المختلف لتلك المفاهيم<sup>(1)</sup>. هكذا اكتسبت المعاني السائدة فكرة جديدة أكثر إغراء بكثير من الحديث المبتذل الذي ينشره رجال الدين، وسلط شريعتي غمامة كبيرة من الشك على يقينيات سادت قروناً طويلة. وبالتالي فقد مثل الخطاب الابتداعي الجديد الذي طرحه شريعتي تحدياً لما كان راسخاً من معانٍ وتجليات للإسلام الشيعي في إيران، فلم تعد حقيقته الإسلامية الجديدة تشبه الحقيقة القديمة التي صاغها رجال الدين.

على الصعيد السياسي تصادف نشاط شريعتي في حسينية الإرشاد مع ظهور مناخ سياسي شديد الانفجار. وفي حين كانت خطبه المتقدمة تحمّس الطلاب وتعدّهم ذهنياً للانخراط في النضال المسلح، فقد أثّرت فيه كثيراً جرأة هؤلاء الشباب ونكرانهم للذات، فزاد ذلك من ثورية خطابه. وكما تأثّر داخل الصفّ بحماسة الطلاب فقد تأثّر أيضاً بشجاعة الفدائيين ونكرانهم للذات على نحو يعكس أحلامه التي تمنّاها، فرفع ذلك من ثورته وحماسه. هكذا يمكننا القول إنّ شريعتي وتلك الحالة السياسية البطولية الرومنسية في تاريخ إيران كان يغذي كل منهما الآخر. فبقدر ما أراد شريعتي أن يحتوي الحسّ الثوري الأعمى بين الشباب، كانت خطبه «الثورية» تعصفُ بجمهوره إلى كتلة جامعة من العواطف الإنسانية والفروسية التي لا تُبقي خياراً آخر للشباب الشغوف أو المتسيّس سوى مواجهة ثلوث الشر الذي طالما هاجمه شريعتي: رأس المال والقهر والخداع الديني. وبالتالي وجد شريعتي نفسه عالماً في تأزم مستمر ومتصاعد مع كل من رجال

(1) نفسه، ص 80.

الدين والدولة، لكنه تعامل مع هذا الضغط وردّ عليه بخطب مستفزة للمشاعر رفعت من شعبيته بين مريديه المتزايدين .

تنقسم خطب شريعتي خلال هذه الفترة المهمة من حياته وحياة حسينية الإرشاد (التي امتدت إلى تسعة عشر شهراً) إلى نوعين رئيسيين: المحاضرات التعليمية الأكاديمية، والخطب الثورية. وفي حين كانت محاضراته التعليمية محاولةً لتقديم محاضرات موضوعية نسبياً تشبه الدروس، فقد كانت خطبه الثورية مشحونة جداً فيما يشبه التمثيلية المتكلفة. أما المحاضرات التعليمية فكان الهدف منها تأهيل وتشكيل مثقفين وكوادر إسلامية، وأما الخطب الثورية فهدفت إلى تحريك مشاعر العامة. كان شريعتي مطمئن البال إلى شخصيته المختلفتين وخطابه المختلفين، وحين سُئل عن تغييره الرشيق في الأسلوب والمنهج من الأكاديمي إلى الخطيب أجاب بأن كل أسلوب يمثل تصوّرات ومواقف شريحة اجتماعية مختلفة، ما يتطلب طريقة مختلفة للنظر في القضايا وتناولها.

انقسمت محاضرات شريعتي الأكاديمية إلى أربعة عشر درساً حول «تاريخ الأديان ومعرفتها» واثنين وعشرين درساً حول «الدراسات الإسلامية». وهذه المحاضرات شبه الأكاديمية التي يقدّمها شريعتي وحده شكّلت جوهر البرنامج التعليمي في حسينية الإرشاد. لحضور هذه المحاضرات كان على الطلاب أن يسجّلوا فيها لحضور محاضرة كل أسبوعين، وقد بلغت شعبية هذه المحاضرات أن وصل عدد الطلاب المسجلين رسمياً في مرحلة من المراحل إلى 3400 طالب<sup>(1)</sup>.

(1) هذا الرقم مبني على سجلات حسينية الإرشاد. والشكرُ لناصر ميناچي الذي تكّرم بإطلاعي على هذه البيانات.

## المحاضرات التعليمية: تاريخ الأديان ومعرفتها

وقعت حادثة الهجوم على سياهكل قبل شهرين بالضبط من بداية محاضرات شريعتي، وكان لذلك دور محوري في تسليط الضوء على الجماعات الثورية الماركسية - اللينينية وأنشطتها ودعايتها، ما ألهم الأجهزة الأمنية عن أي إجراء ضدّ مركز إسلامي كحسينية الإرشاد. فالأنشطة والمواجهات الثورية المسلّحة التي وقعت بعد سياهكل عام 1971م أبرزت التهديد الذي يمكن أن تمثله الجماعات الثورية الماركسية التي تشكّل قلقًا أكبر للأجهزة الأمنية من كلام شخص يبدو مجرد واعظ معاصر.

أما الجزء الأول من دروس شريعتي في حسينية الإرشاد (بين 9 نيسان/إبريل 1971م إلى 7 كانون الثاني/يناير 1972م) بعنوان «تاريخ الأديان ومعرفتها» فقد كان تعليميًا تثقيفيًا مبنياً في أغلبه على مقرّره في جامعة مشهد «تاريخ الدين» و«تاريخ الحضارة». وأما الجزء الثاني الذي كان عنوانه «الدراسات الإسلامية» فبدأ في الرابع من شباط/فبراير 1972م وحُصّص لتأسيس أيديولوجيا إسلامية تقدّمية، لذلك كانت هذه المحاضرات نظرية وأيديولوجية. وإذ استشعر شريعتي الحاجة الماسة إلى طرح عقيدة إسلامية حديثة وراдикаلية تنافس الماركسية في اجتذاب الشباب الذين أدرك أنهم محرّكات التغيير الاجتماعي، فقد أوقف جميع المشروعات الأكاديمية الأخرى وباشر التعبير عن عقيدته.

في اليوم الأول من سلسلة «تاريخ الأديان ومعرفتها» توجّه شريعتي بالشكر إلى حسينية الإرشاد لموافقتها على تحويل محاضراته العامة إلى دروس منتظمة<sup>(1)</sup>، ودعا الطلاب إلى حضور السلسلة

(1) شريعتي، مجموعه آثار 14، ص 1.

بأكملها كما يمكنهم تقييمها تقييماً دقيقاً. وبيّن لطلابيه أنه إنما قرر البدء بتاريخ الدين واستعراضه لأنه يعدّ مجتمعه مجتمعاً متديناً والمثقف جزءاً أساسياً منه. ولأنّ مسؤولية المثقف هي ردم الفجوة بينه وبين جموع الناس، فيجدر به أولاً أن يدرس مجتمعه ويفهم عقلية الناس كيما يستطيع أن يبدأ تقديم الحلول المناسبة<sup>(1)</sup>. حريّ بالذكر أنّ شريعتي تبنى في هذه المحاضرات موقفاً علمياً موضوعياً يلائم البيئة الأكاديمية، وصرّح بأنّ منهج «الاستفزاز والحثّ والتحريض» وإن كان ضرورياً فقد آن الأوان للتخلي عنه واتباع منهج «البحث والفهم»<sup>(2)</sup>. هكذا قال إنّ الهدف من محاضراته هو تسليح المؤمنين بالمعرفة والوعي، وعندئذ فقط يمكن أن «يُثمر الإيمانُ معجزات». ورغم أنّ شريعتي قلّل في محاضراته الأكاديمية هذه من أسلوب الاستفزاز إلا أنّها احتوت على جرعة لا بأس بها من الآراء الشخصية واستفزاز المشاعر.

وظف شريعتي منذ المحاضرة الأولى لغةً ماركسية وأبرز ميوله الأيديولوجية الحقيقية، فراح يشرح كيف أنّ البرجوازية التي كانت فيما مضى قوة تقدّمية في معركتها ضد الإقطاعية لم تفقد دورها الإيجابي فحسب بل استغلت البلاد والعباد واضطهدتهم<sup>(3)</sup>. وقال أيضاً إنّ الإنسان بحاجة إلى الدين بوصفه وجهة نظر روحية للعالم، وبوصلة تراحمية في الحياة. وفي إشارة إلى انفصام واقع في الدين اعترف شريعتي بوجود نزعة دينية سلبية تدعمها الطبقات الحاكمة ضد الناس وحركاتهم الاجتماعية بل وضد الدين نفسه<sup>(4)</sup>.

(1) نفسه، ص 7.

(2) نفسه، ص 8.

(3) نفسه، ص 24، 29، 31.

(4) نفسه، ص 32 - 33.

وقد أصبحت هذه الفكرة ثيمة عامة وجدت طريقها إلى معظم محاضراته الأكاديمية. بيد أنّ شريعتي على مهلٍ كان يهَيئُ المناخ لموضوعه الأساسي: تعدّد التفسيرات الدينية. فبعد شهرين من دروسه قال إنّ فهم الإسلام يعتمد على المنظور الذي نصدر منه في تحليل الإسلام، فنحن «حين نفتح القرآن هل نقرأه بعيون عليّ وأبي ذرّ وبلال، أم بعيون الفلاسفة والعارفين، أم بعيون الأصوليين وأمثالهم»<sup>(1)</sup>. هكذا حدّد شريعتي الإطار التحليلي الذي يفضّله، ودعا لتحرير المعتقد الإسلامي من مخالب «الحضارة الإسلامية وثقافتها وعلومها». وهذه المهمة تستوجب تدريس الإسلام كما فهمه أبو ذرّ، وليس فقط كما فهمه الفقهاء والعلماء والعارفون من أمثال بو علي وملاً صدرا وابن عربي<sup>(\*)</sup>.

في محاضراته الثانية ارتأى شريعتي أنّ المثقفين الإيرانيين عليهم أن يتعلّموا من الغرب دون أن يقلّدوه، ثم عرض إلى الحركة البروتستانتية التي أسفرت عن دين جديد يُعدّ تجربة غربية إيجابية تستحق الاقتداء بها<sup>(2)</sup>. كما ذهب إلى أنّ الدينويين الدوغمائيين ليسوا مؤمنين حقيقيين بدينهم، وأنّ اللادينوويين ليسوا ضدّ الإيمان الحقيقي، ساعياً بذلك إلى دعم اللادينوويين والتحالف معهم، مقترحاً على المثقفين تغيير الدين الموجود فعلاً بدلاً من التحرك ضدّه<sup>(3)</sup>. ومن

(1) نفسه، ص 194.

(\*) يبدو أنّ المقصود هنا هو أبو علي السّنيّ أو النّفطي، والمعروف باسم «سيدي بو علي»، وهو من الأولياء الصالحين وله مزار معروف في تونس. ملا صدرا: ويُعرف أيضاً باسم صدر الدين الشيرازي و«صدر المتألّهين»، وهو من كبار فلاسفة الإسلام ويعتبره الإيرانيون أعظم فلاسفتهم، وقد جمع فكره ما بين الفلسفة العقلية والعرفان. محيي الدين ابن عربي: الفيلسوف والمتصوّف الأشهر، ويُعرف بلقب «الشيخ الأكبر» صاحب الكتاب الشهير والمثير للجدل الفتوحات المكيّة. (المترجم).

(2) نفسه، ص 48.

(3) نفسه، ص 49.

أجل تغيير الدين والمجتمع يقترح شريعتي دراسة الأديان دراسة تاريخية مبنية على أصلها الاجتماعي وتطورها وتعاليمها ودور الطقوس والشعائر فيها. وفي حين أنه سيستخدم التحليل الطبقي ومبدأ الحتمية الاقتصادية كونهما أكثر الأدوات ملاءمةً لتحليل المشكلات البشرية، فقد بيّن أنه رغم استخدامه لمنهج لادينويّ فإنه سيصل إلى نتائج مختلفة جدًا عن نتائج اللادينويين<sup>(1)</sup>. هكذا وبناء على تحليل نقدي لأعمال إميل دوركهايم شيخ السوسيولوجيا الحديثة، وليفي - برول تلميذ دوركهايم، بدأ شريعتي تناول الأديان والمفاهيم البدائية كالتوثين (fetishism) والأرواحية (animism) والطوطمية (totemism)<sup>(2)</sup>. وقد حاول شريعتي تبين كيف زحفت طقوسٌ وممارسات بدائية إلى الإسلام فصنعت إسلامًا سلبياً سمّاه لاحقًا بأسماء متعددة مثل إسلام الأشراف، والإسلام الرسمي، والإسلام الحاكم، والتشيع الصفوي<sup>(3)</sup>.

وفي محاضراته الثالثة بدأ شريعتي رسم الشكل المختلق الجديد، عبر تحديد نحو ست وعشرين خصيصة مشتركة بين جميع الأديان<sup>(4)</sup>. وقد ضمّت خصائص دينية غير معهودة في الفكر الديني كالديناميكية والتطور والإرادة الحرة ومبدأ التناقض والصراع، ونوع من الديالكتيك، والحرية والتحرر، والحثّ على التساؤل والبحث، ورفض الوضع القائم، والمثالية، وأخيرًا مفهوم «الانتظار» بتفسير ثوري مختلف تمامًا عما سبق<sup>(5)</sup>. فالانتظار [في الفكر الشيعي] طالما اعتُبر تبريرًا للاستكانة والمسالمة إلى أن يظهر الإمام الثاني عشر، بيد أن

(1) نفسه، ص 53.

(2) نفسه، ص 57.

(3) نفسه، ص 75 - 77.

(4) نفسه، ص 84 - 123.

(5) نفسه، ص 92، 93، 94، 97، 120 - 123.



شريعتي غير هذا المفهوم رأساً على عقب. فقد ذهب شريعتي إلى أن هذا المبدأ في حقيقته يشير إلى حالة ديناميكية من الاستعداد للوضع المثالي، فالانتظار عند شريعتي اعتراض وتحذّر. يقول: «من لا يعترض لا ينتظر، ومن يعترض يتحدّى»<sup>(1)</sup>. وفي معرض الإشادة بفعل الانتظار أو الاعتراض يُلقي شريعتي مقطعاً من الشعر الحديث للشاعرة فروغ فرخزاد «صُعُ الطيران في خاطرك، فالطائر مَيّت لا محالة»<sup>(\*)</sup>. هكذا لم يجد شريعتي حرجاً على الإطلاق في الاقتباس من شاعرة علمانية تحرّرية لكي يجمل ويشكل ويوصل ما يراه الرسالة الدينية العميقة لانتظار الإمام الثاني عشر، وقد امتدحها بوصفها شاعرة جريئة «أعيد إحيائها» و«جرى تحويلها»<sup>(2)</sup>.

ومن محاضراته الرابعة إلى الرابعة عشرة (الأخيرة في سلسلة تاريخ الأديان ومعرفتها)، تحدث شريعتي عن الأديان الكبيرة في الصين والهند وإيران سارداً حكايتها وحكاية أنبيائها. ويمكن تمييز بعض الثيمات في هذه المحاضرات. فأولاً، ثمة محاولة من شريعتي لتصوير أنبياء هذه الأديان على أنهم ثوريون، وهذا جزء من مشروع شريعتي في إنتاج شكل مختلف ديني - تاريخي. أعدّ شريعتي جمهوره لتفسيره الجديد بالقول إنه سيضع تركيزه الأساسي على «روح الإيمان»<sup>(3)</sup> في طور إعادة بناء الدين. وهكذا أظهر لنا بوذا متمرداً حرّك الجموع وثورهم ضد البراهمة (الكهنة الذين استغلوا الناس) وأثنى عليه بوصفه محرّراً حرّ الناس من الوثنية التي روجها البراهمة،

(1) نفسه، ص 123.

(\*) الترجمة من كتاب عمّدي بنبيذ الأمواج لفروغ فرخزاد، ترجمة: ناطق عزيز وأحمد عبدالحسين، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2000م، ص 63.

(2) نفسه.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 15، ص 158 - 159.

وثائراً صارح بلا هوادة ضد النظام الطبقي القائم والنظام العنصري المفروض دينياً<sup>(1)</sup>.

ثانياً، حاول شريعتي تبيان أنّ المجتمعات الحديثة السليمة والمتجانسة بحاجة إلى الاهتمام بكلّ من الرفاه المادي والمشاعر الدينية الغيبية، فالرفض المطلق لواحد منهما واعتناق الآخر أمر مقرون بالفشل. كانت الأديان التقليدية في الحضارات القديمة أكثر اهتماماً بالتطهّر الذاتي للفرد، أي بالتحريير الشخصي أكثر من التطور الاجتماعي والعدالة والرفاه الاقتصادي - الاجتماعي. يقول شريعتي إنّ أنبياء الأديان الإبراهيمية كانوا من أصول اجتماعية فقيرة بسيطة، وبالتالي اهتمّوا بالحياة المادية للمجتمع، أما أنبياء تلك الأديان القديمة فكانوا ينحدرون من أصول طبقية مرفّهة<sup>(2)</sup>. هكذا مهّدت ظروف حياتهم المريحة الطريق إلى تمرّدهم على متاع الدنيا من الممتلكات المادية، وهم إنّما على أساس هذا الرفض أسّسوا أديانهم التصوفية<sup>(3)</sup>. وللتدليل على فكرته هذه أحال شريعتي إلى الطاوية والهندوسية والبوذية التي رأى فيها شبيهاً كبيراً بالتصوّف الإيراني. فإنكار «الذات المخادعة» للوصول إلى «الذات الحقيقية» الروحية التي ترفع المرء إلى الاتحاد بجميع البشر ثم اتحادهم بالله يشبه مسعى المتصوّفة الإيرانيين. أعجب شريعتي جدّاً بالتركيز على روح التمرّد الشخصية ضد «الذات»، لكنه مع ذلك نفر أشدّ النفور من تبريرها وشرعتها للوضع القائم المترع بالطبقية<sup>(4)</sup>. لذلك دان شريعتي التخلّي

(1) نفسه، ص 143 - 146.

(2) نفسه، ص 106.

(3) نفسه، ص 108.

(4) نفسه، ص 78.

عن العقل والعقلانية من أجل السعي إلى أمر أخرويّ، فالبشر كيما يصلوا إلى النعيم يحتاجون إلى «أخلاق وفلسفة ومشاعر دينية غيبية وعقل»<sup>(1)</sup>. وفقاً لشريعتي فإنّ الشأن الاجتماعيّ يُدار بالعقل والعدل والاقتصاد، وأما الشأن الفرديّ فينبغي أن يُنشأ في العرفان<sup>(2)</sup>.

رغبةً من شريعتي في تحقيق هدفين رئيسين بتحليل الديانة الزرادشتية، فقد صوّر زرادشت موحّداً والزرادشتية شركية. فأولاً، حاول التوضيح بأنّ الدين الممأسس عمل على تحريف وتشويه الأفكار التوحيدية والثورية التي حملها الأنبياء<sup>(3)</sup>. وثانياً، قال إنّ التحريف في كل دين أخرج روايتين متعارضتين أنتجتا عقيدتين مختلفتين. واحدة منهما حقيقية، توحيدية وثورية، أما الأخرى التي اختلقتها الأديان الممأسسة فمحرّفة وشركية ورجعية. هكذا وبعد أن وضع نظريته للتطوّر الديني، خلص شريعتي إلى أنه مثلما يُصنّف الشّيع إلى صفويّ وعلويّ يمكن أيضاً تصنيف الزرادشتية إلى دين زرادشت نفسه ودين الموبدان [الكهنة المجوس]<sup>(4)</sup>. وذهب شريعتي إلى أنّ الأديان الحقيقية لها تصوّر اجتماعي - اقتصادي للمجتمع يرتكز على أيديولوجيا محددة، في حين أنّ الأديان المحرّفة الممأسسة أفرغت عقيدتها من المحتوى الأيديولوجي الحقيقي وبدّلته بطقوس وشعائر<sup>(5)</sup>. إذاً فالأديان الداعية إلى التغيير الاجتماعي - الاقتصادي والسياسي أديان حقيقية، أما الأديان التي تتدبّر بالطقوس وتدعو إلى الخنوع والابتعاد عن السياسة فهي أديان نفاقية خداعة. هكذا خلص شريعتي

(1) نفسه، ص 189.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 14، ص 208.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 15، ص 236.

(4) نفسه، ص 239.

(5) نفسه، ص 243.

إلى أن الأديان الممأسسة شيدت شرعيتها على أداء طقوس وشعائر شكلية وليس على معرفة رصينة بعقيدتها، وبيّن لطلابها أن ثمة حاجة ماسة إلى تعريف اجتماعي - اقتصادي للتوحيد<sup>(1)</sup>.

حين بدأ شريعتي محاضراته السابعة في 2 تموز/ يوليو 1971م قال للطلاب إنه سيتوقف عن إلقاء محاضراته حول أديان الهند وذلك لاقترب العطلة الصيفية، وقد بدأ الطلاب بالعودة إلى مناطقهم البعيدة. وكانت حسينية الإرشاد قد أعلنت إيقاف أنشطتها من 16 تموز/ يوليو حتى 28 تشرين الأول/ أكتوبر. وعلى الرغم من أن السبب الرسمي المعلن هو العطلة الصيفية، إلا أن ثمة سبباً آخر أيضاً وهو أن الحسينية أرادت أن توفر المتحدثين القليلين الذين استمروا معها بعد رحيل مطهري ورفاقه<sup>(2)</sup>. شريعتي نفسه استخدم آخر محاضرتين «أكاديميتين» له قبل العطلة في الردّ على المشنّعين عليه من رجال الدين.

في تلكما المحاضرتين أراد شريعتي أن يضع حدّاً أيديولوجياً فاصلاً بينه بوصفه ممثلاً لـ«المثقفين المسلمين المسؤولين» وبين خصومه من رجال الدين الذين اتهمهم بمعاداة «أي فكر أو دين يوقظ الناس بدلاً من تنويمهم»<sup>(3)</sup>. إذ يرى شريعتي أن المتدينين الذين يصرون على عزل الناس وتجهيلهم قد ضيّعوا هدف الدين والخلق، ألا وهو «التنوير»<sup>(4)</sup>. هكذا اتهم شريعتي سدنة الأديان الممأسسة بحجب الحقيقة ومنع «التنوير» ووصفهم بـ«المشركين»

(1) نفسه، ص 244.

(2) مقابلة مع ناصر ميناچي في طهران، 1996م.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 14، ص 289 - 290.

(4) نفسه، ص 310.

الملتحقين برداء التوحيد<sup>(1)</sup>. ووفقاً لشريعتي فمدّعو الإيمان هؤلاء موجودون في كل الأديان.

وفي معرض شرحه لكيفية «الإشراك [بالله]» يقول شريعتي إنّ الكهنة بوصفهم الحماة الرسميين للأديان التوحيدية يتحصّلون على السلطة وبالتالي يشكّلون طبقة مؤسسية<sup>(2)</sup>. بيد أنّ شريعتي ينكر على رجال الدين الممأسّسين زعمهم الشرعية والتقوى ويصفهم بالركن أو العمود الثالث للطبقة الحاكمة (التي تتألف من السلطات السياسية والاقتصادية والدينية). أما السلطة الأولى فتمارس القمع السياسي، في حين تمارس الثانية الاستغلال الاقتصادي، وأما الثالثة فتعمل على «استحمار» الناس<sup>(3)</sup>. من هنا بدأ شريعتي يوضّح الخط الأيديولوجي الذي يريد رسمه بصيغة سياسية، فرجال الدين المحافظون الممانعون للتغيير، أولئك الذين هاجموا إسلامه الحداثي المساواتي ليسوا سوى أعداء للناس بما هم جزء من الطبقة الحاكمة. وللتوكيد على أهمية «التنوير» في الدين ذهب شريعتي إلى أنّ الثمرة المحرّمة في جنة عدن لم تكن سوى «التنوير» و«الوعي»<sup>(4)</sup>، فقد حرّم الله على آدم وحواء أن يأكلا الثمرة لأنّ كلّ الرغبات والآلام الإنسانية إنما تنتج من التنوير والوعي. هكذا يكون الإنسان المسؤول هو ذلك الذي وُلد بعد أن أكل آدم وحواء الثمرة المحرّمة، وتكون مسؤولية الدين تنشئة التنوير لا إعاقته. بعد ذلك قال شريعتي في محاضراته الثامنة إنّ «الإسلام من وجهة نظر الناس لا يبشّر بالعدالة الاجتماعية ولا يضمن الحرية، والسلطة الشرعية مثلها مثل أي دين، بل ربما تكون مطابقة لجميع

(1) نفسه، ص 319.

(2) نفسه، ص 320.

(3) نفسه، ص 323.

(4) نفسه، ص 309 - 310.

أنواع الكفر الأخرى»<sup>(1)</sup>. في هذه المحاضرة تحديداً ميّز شريعتي بين التشيع العلوي والتشيع الصفوي، وبيّن كيف أنّ كل وجه من الوجهين المختلفين للدين يستخدم المفاهيم الدينية الأساسية بطريقة تنقض الوجه الآخر.

أخذ شريعتي يشدّد على أهمية الرسالة الاجتماعية - السياسية للدين كونها أساس جاذبيته، فقال إنّ الذي اجتذب الناس إلى الإسلام ليس القرآن ولا السنة ولا مفهوم البعث، وإنما التزام الإسلام العميق بالعدل الاجتماعي والإمامة الثورية<sup>(2)</sup>. وفي مسعى شريعتي إلى إحلال تفسيراته الأيديولوجية الجديدة محلّ المفاهيم الدينية التقليدية قال لطلابه إنّهم لكي يفهموا المعنى الحقيقي لمفاهيم مثل العدل والإمامة ينبغي لهم أن «ينسوا معنى المصطلح كما هو قائم في عقولهم»<sup>(3)</sup>. هكذا حوّل شريعتي المعنى الكلاسيكي للإمامة إلى منظومة حكم مبنية على «قيادة ديمقراطية وثورية» انتقالية، أو ديمقراطية الاقتصاد الموجّه (Dirigiste democracy).

المعنى الاجتماعي - السياسي الجديد الذي طرحه شريعتي للإمامة لم يخلُ من بعض الجوانب المضمرة من المعنى الأصلي، ذلك المعنى الذي كان مركزاً على الدور الروحي للأئمة الشيعة في قيادة الناس أو إرشادهم. وقد عرّف شريعتي أيديولوجية هذه القيادة بوصفها قيادة مساواتية، مشدداً على الجانب الديني والاجتماعي - السياسي من الإمامة ومعتمداً على فهمه لـ«روح الإيمان». وبصرف النظر عن التعريف الأصلي للإمامة، اكتسب التفسير أو الخلق الجديد الذي وضعه شريعتي شعبية أكبر لدى مستمعيه من المعنى

(1) شريعتي، مجموعه آثار 15، ص 25.

(2) نفسه، ص 11 - 13، 19.

(3) نفسه، ص 30.

الأصلي الذي عفا عليه الزمن. هكذا طبّق شريعتي شعاراً يؤمن به جداً مفاده أنّ «الأمس ينبغي أن يُفهم بتصور ينتمي إلى الماضي، أما اليوم فينبغي فهمه بتصور حديث»<sup>(1)</sup>. لقد أعاد شريعتي إنتاج الأصل على نحو إبداعي جداً، حتى أنّ هذا التقليد المحوّر أصبح أكثر إقناعاً من الأصل. كان شريعتي صادقاً مع رأيه الذي يقول بأنّ «المثقف يمكنه أن يبدّل أو يفسّر أو يطرح مفهوماً ما بأي طريقة يشاء»<sup>(2)</sup>، لذلك فما أن أتقن الطريقة الإبداعية في إعادة إنتاج المفاهيم الإسلامية على أسس أيديولوجية حتى راح يعيد تعريف أكبر قدر من المفاهيم الشيعية الأساسية.

### أيديولوجيا إسلامية راديكالية

كان شريعتي يطرح نسخة معاصرة تقدّمية واشتراكية للإسلام، بيد أنه كان يتنافس مع أيديولوجيا متوطّدة تمارس هي الأخرى النضال المسلّح. إذا فقدت كانت مهمّته أن يصوغ عقيدة إسلامية راديكالية وثورية متّسقة، لا سيما بعد اعتقال وإعدام الأعضاء المؤسسين والمخطّطين الأيديولوجيين لتنظيم «مجاهدي خلق». ألقى شريعتي أولى محاضراته في سلسلة «الدراسات الإسلامية» (التي أوضح فيها عقيدته الدينية - السياسية) في الرابع من شباط/فبراير 1972م، أي بعد ثلاثة أيام من وفاة أحمد رضائي، وقبل أحد عشر يوماً من محاكمة القيادات والعقول الأيديولوجية لمجاهدي خلق، وقبل حوالي عشرين يوماً من إلقاء محاضراته «الشهادة» التي أثنى فيها على المحاربين من أجل الحرية وأشاد بشجاعتهم وتفانيهم.

(1) شريعتي، مجموعه آثار 16، ص 212.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 15، ص 205.

رأى شريعتي أنّ صوغ أيديولوجيا إسلامية راديكالية هي الخطوة الأولى والأهمّ نحو إحداث تغيير اجتماعي. ورغم تعاطفه مع حركة الفدائيين الثورية المسلّحة، إلا أنه لم يكن مقتنعًا بفرصة نجاحهم. كان في الواقع يختلف معهم على مدى جهوزية الظروف التي تهيئ للنضال الثوري المسلّح، إذ رأى أنّ التناقضات الاجتماعية والفقير والتفاوت والقمع لم تؤدّ تلقائيًا إلى تهيئة ظروف الثورة. لذلك فاليساريون حسب وجهة نظره إنما جروا خلف افتراض تبسيطيّ مخلّ؛ فلا بدّ من شرح الظروف الموضوعية للناس وزرعها في عقولهم، وعندئذ سيتحرّكون فور أن يستشعروا ويفهموا ظرفهم الاجتماعي. هكذا إذاً تكون مسؤولية المثقف حمل مشعل التنوير والوعي والتحرير عبر شرح التناقضات والمظالم الاجتماعية<sup>(1)</sup>.

راح شريعتي يعلم الماركسيين الثوريين وجميع المؤمنين بالنشاط الثوري مفهومًا مستعارًا من ماركس ولينين، فأعاد مُسلّمة قديمة مفادها أنّ وسائل الإنتاج السائدة تفرز طبقات مستغلّة، بيد أنّ هذه الطبقات لا يمكن أن تصبح ثوريّة قبل أن تتحصل على وعي سياسي. وبلغّة ماركسية فإنّ «الطبقة في ذاتها» (وهي مُنتج التحولات في القاعدة الاقتصادية) لا بدّ أن تتحول إلى «طبقة من أجل ذاتها» تمتلك وعيًا طبقيًا سياسيًا. ومن تقييم شريعتي للمجتمع الإيراني فإنّ «الطبقة في ذاتها» المستغلّة بحاجة إلى تعليم سياسي وأيديولوجي عميق كي تصبح ثوريّة. يرى شريعتي إذاً أنّ «المجتمع سوف يتّخذ من تلقاء نفسه التصرف المناسب» فور أن يشرح له المثقفون الظروف الاجتماعية

(1) شريعتي، مجموعه آثار 20، ص 278 - 280. شريعتي، مجموعه آثار 33، ج 2،



الظالمة والوضع المثالي المنشود<sup>(1)</sup>. بيد أن شريعتي مع الوقت وصل إلى استنتاج مفاده أن الاحتراب الثوريّ نفسه يتضمّن وسائل قوية لشرح الظروف الموضوعية التي تبعث الوعي الطبقي السياسي. وإذ وصل إلى هذه النتيجة فقد وجد نفسه أمام تحدٍ من نوع آخر، وهو دعوة جمهوره إلى النضال المسلّح.

كان من المقرّر أن يغطّي البرنامج الدراسي في حسينية الإرشاد ثلاثة مجالات رئيسة على مدة ثلاثة أعوام، فبعد سلسلة «تاريخ الأديان ومعرفتها» الممتدة عامًا أكاديميًا كاملاً، كان من المخطط أن يبدأ شريعتي سلسلة أخرى حول «سوسيولوجيا الدين» ثم السلسلة الأخيرة «الدراسات الإسلامية». بيد أن ما تكشّفت عنه الأوضاع السياسية أجبره على تغيير هذا الترتيب، فقبل انتهاء السلسلة الأولى أعلن أنه سيمضي مباشرة إلى «الدراسات الإسلامية» بمحتوى مختلف ومنهجية مغايرة لما قدّمه في كتابه القديم الذي يحمل الاسم نفسه اسلام شناسي الصادر في مشهد<sup>(2)</sup>.

بدايةً طرح شريعتي مخططاً عامًا للمؤسسة التعليمية الإسلامية المثالية كما يتصوّرها، وذهب إلى أنّ تعليم «الآخر» وتأهيله يُعدّ فريضة إسلامية، تتحقق بنشر الأيديولوجيا الإسلامية. ففي حسينية الإرشاد سعى شريعتي إلى تأسيس «بيئة تفكّرية» تنهض بتعليم «المؤمنين والمجاهدين أو المحاربين من أجل الحرية»<sup>(3)</sup>، ولذا كان لا بد من دعم الدروس النظرية بمنتجات فنيّة كالأفلام والمسرحيات الصادرة عن أيديولوجيا معيّنة. هكذا حاول شريعتي أن ينشئ مساحة

(1) شريعتي، مجموعه آثار 20، ص 280.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 16، ص 3 - 4.

(3) نفسه، ص 172.

لأيديولوجيته الإسلامية الراديكالية في ميدان احتكره «التقليديون الدينيون» من جهة و«الحداثيون العلمانيون» من جهة أخرى، وهؤلاء كانوا يمتلكون «بيئاتهم التفكرية» وقنوات التواصل التي تساعدهم في مهمتهم<sup>(1)</sup>. لذلك وظّف شريعتي الفنون لنشر أيديولوجيته فعمل على إقامة عدد من العروض المسرحية في حسينية الإرشاد، إذ رأى (وكان محققاً) أنّ هذه الأنشطة هي التي ستسهم في ازدهار محيط ثقافي إسلامي حداثي. أما المسرحية الأولى فكانت «أبو ذر» التي شهدت نجاحاً قبل ذلك في مشهد، وعُرضت في الحسينية بتاريخ 23 تموز/ يوليو 1972م. وأما المسرحية الثانية فكانت «سربداريه» التي عُرضت ليلة واحدة فقط قبل أن تُغلق الحسينية في تشرين الثاني/نوفمبر 1972م. وقد كان يعدّ لمسرحية ثالثة مبنية على محاضراته «الحسين وارث آدم»، بيد أنها لم تُعرض<sup>(2)</sup>.

بيّن شريعتي الملامح العامة لأيديولوجيته الإسلامية في أول محاضرتين ألقاهما من سلسلة «الدراسات الإسلامية»، ولقد اعتبر شريعتي مقترحه الأيديولوجي هذا أهمّ إسهام نظري له<sup>(3)</sup>. كانت رؤية شريعتي لهذه الأيديولوجيا هي أن تُبنى على المتن المعرفي الإسلامي الموجود، ولكن لأنه براغماتي كما قال فسيهتّم فقط بالحقائق والمفاهيم الدينية والفلسفية والأدبية «المفيدة لنا اليوم»<sup>(4)</sup>، إذ آمن شريعتي بضرورة التركيز على الحاجات الملحة لدى الجيل الجديد والمجتمع الذي يعيش فيه<sup>(5)</sup>. وأما الهدف من أدلجة الإسلام فهو رفع

(1) نفسه، ص 173.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 18، ص 130.

(3) نفسه، ص 70.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 16، ص 155.

(5) نفسه، ص 180.

وعى المرء نفسه، بالإضافة إلى نقل التنوير الفكري والاجتماعي إلى الجماهير. فالأيدولوجيا الإسلامية التي ترفع وعي الناس سوف تخلق حركةً تحريرية، كما يرى شريعتي.

عرّف شريعتي المدرسة الفكرية بوصفها كوكبة من الرؤى الفلسفية والمعتقدات الدينية والقيم الأخلاقية والمناهج العلمية التي تنتج كياناً ديناميكياً يتمحور حول تحقيق الأهداف<sup>(1)</sup>. فالتحليل السوسيولوجي المبنيّ على أيدولوجيا معينة يحكم على الأحداث وينقدها وفقاً لمنظومته الاعتقادية، ولذلك فهو تحليل غير أكاديمي يركّز على تحقيق الأهداف وإطلاق أحكام قيمة<sup>(2)</sup>. وهنا لجأ شريعتي إلى استخدام الاستعارة الماركسية المتعلقة بالبنية التحتية والبنية الفوقية (base and superstructure)، بيد أنّ بنية شريعتي التحتية لا علاقة لها بالمنظور الماركسي الذي يعتبرها مجموعة من قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، بل هي بنية عقديّة (بالفارسية: زيربنای اعتقادی). أما البنية الفوقية التي هي عبارة عن الأفكار المنبعثة من البنية التحتية فتشبه البنية الماركسية. وقد عزا شريعتي تغييره لمفهوم البنية التحتية إلى أنه معنيّ بتحليل منظومة اعتقادية وليس نظاماً اجتماعياً<sup>(3)</sup>. حرّى بالذكر أنّ شريعتي تراجع في وقت لاحق واستخدم البنية التحتية بوصفها بنية اقتصادية.

تنبني «المدرسة الفكرية العقديّة» (بالفارسية: مكتبی اعتقادی) التي يتحدث عنها شريعتي على نظرة إلى العالم، وهي بمثابة العدسة التي يُنظر من خلالها إلى الإنسان وطبيعته ومجتمعه وفلسفة تاريخه.

(1) نفسه، ص 12.

(2) نفسه، ص 20.

(3) نفسه، ص 14.

فهذه الأسس الثلاثة من التفسير الأنثروبولوجي والسوسولوجي والتاريخي للمدرسة الفكرية تنبعث من نظرتها إلى العالم. وقد رأى شريعتي أنّ البنية الفوقية الأيديولوجية هي الأخرى مشيدة على تلك الأعمدة الثلاثة<sup>(1)</sup>، فمن الأيديولوجيا يظهر «المجتمع المثالي» الذي يفرز «الإنسان المثالي». وهكذا تكون الأيديولوجيا وظيفية من وظائف النظرة الأنثروبولوجية والسوسولوجية والتاريخية التي نستخدمها للتعبير عن فلسفة الحياة في مدرستنا الفكرية. وفي الوقت نفسه فإنّ فكرة «الإنسان» و«المجتمع» المثالي تتشكّل بفعل الأيديولوجيا، إذ يرى شريعتي أنّ الأيديولوجيا هي تفسيرٌ للفرد والمجتمع والحياة الإنسانية في جميع جوانبها، فهي تقدّم الجواب عن أسئلة «ما الكينونة الفعلية للفرد؟» و«ما الذي ينبغي فعله؟» و«كيف ينبغي للفرد أن يكون؟»<sup>(2)</sup>. ويضيف شريعتي أنّ الأيديولوجيا لا تصبح هادفة إلا إذا احتوت المدرسة الفكرية على تصوّر طوباويّ وعلى تصوّر مثاليّ للإنسان؛ إذ إنهما يقدّمان الأهداف المرجوة التي يتحرك نحوها المجتمع. فالإنسان المثالي يمثّل القدوة الاجتماعية التي ينبغي للجميع محاكاتها، والمجتمع المثالي يمثّل الطوبى (اليوتوبيا) التي هي الاتجاه الذي ينبغي للمجتمع أن يتحرّك نحوه<sup>(3)</sup>.

يعرّف شريعتي العالم على أنّه كيان مستمر ذو مغزى له «مثالٌ وهدف»<sup>(4)</sup>. ويرى بخلاف رجال الدين أنّ التوحيد لا يقتصر على فكرة الاعتقاد بآله واحد، إذ لا يفسّره بأنه نظرة إلى العالم فحسب وإنما

(1) نفسه، ص 18 - 19.

(2) نفسه، ص 29.

(3) نفسه، ص 32 - 33.

(4) نفسه، ص 36.

فلسفة تاريخ ونظرة سوسولوجية ومدرسة فكرية أخلاقية ومهمّة اجتماعية<sup>(1)</sup>. من هنا ينطلق شريعتي فيرفض الثنائيات التقليدية بين الروح والجسد، والعالم المادي والروحي، والعالم الحسي والغبيبي، والدنيا والآخرة، بل يقدّم التوحيد بوصفه اتحادًا لجميع التناقضات التي جرى الاعتقاد بها. ويرى شريعتي أنّ العقل التوحيدي في الإسلام يسمح للفرد بتجاوز المماحكات التقليدية بين الفلاسفة الذين يريدون إثبات وجود الله بالمنطق والعقل وبين العارفين الذين يرفضون منهجهم ويزعمون أنّه إنما بالإلهام وحده يمكن للسالك أن يصل إلى الله<sup>(2)</sup>.

رغم ما تقدّمه هذه النظرة التوحيدية من نفي للنفي، إلا أنها ترمز إلى تحرّر الإنسان من الخضوع لأية قوة أو سلطنة اجتماعية غير الله، إذ يرى شريعتي أنّ الإنسان مُحاسب أمام قاضٍ واحد فقط، وهذا هو معنى الإسلام. كما أنّ التوحيد يعني أيضًا الثورة على جميع السلطات الأرضية التي تسعى للإخضاع، وتودّ لو أنها تحلّ محلّ الله<sup>(3)</sup>. ولذلك فإنّ توحيد شريعتي - بعكس توحيد رجال الدين التقليديين - ينطوي على مضامين اجتماعية وسياسية واقتصادية وأخلاقية؛ فالانتقال من التناقض إلى الوحدة في جميع تلك الجوانب وفي المجتمع والتاريخ هو هدف المدرسة الفكرية الإسلامية التي يدعو إليها. هكذا يرى شريعتي أنّ مفهومه للنظرة التوحيدية يُعدُّ تصديقًا للنظرة التي تقول بها الفلسفات المادية والمثالية<sup>(4)</sup>.

يرى شريعتي أنّ التطور الاجتماعي والديني للإنسانية يتّبع

(1) نفسه، ص 93 - 94.

(2) نفسه، ص 104 - 108.

(3) نفسه، ص 41.

(4) نفسه، ص 95.

طريقين متوازيتين<sup>(1)</sup>؛ إذ يفترض أنّ التاريخ الاجتماعي والديني نشأ من حالة انسجام ثم تطوّر إلى حالة من الصراع. أما المرحلة البدائية للتطور الاجتماعي والديني فكانت تتسم بالشيوعية والمساواة الاقتصادية، في حين اتسمت المرحلة الوسيطة بالتناقضات العدوانية والمجتمعات الطبقية والاضطهاد والاستغلال. ويرى شريعتي أنّ مرحلة الصراع ستؤدي في نهاية المطاف إلى مرحلة جديدة أعلى منها هي مرحلة الوحدة والانسجام الاجتماعي والديني<sup>(2)</sup>، وهذا المجتمع المثالي ينضح توحيداً في كل جوانبه. ومثلما تحدّث كارل ماركس عن الشيوعية البدائية والحقيقية، تحدّث شريعتي عن التوحيد البدائي والتوحيد المتطور. فوفقاً لشريعتي اتسمت مرحلة الصراع والتناقض بملمح اجتماعي مهمّ يتمثل في نشوء طبقة روحية دينية عملت على شرعنة وتبرير ودعم المجتمعات المثقلة بالطبقية. وفي مرحلة التناقضات الاجتماعية - الاقتصادية تعرّضت الطبقة الحاكمة إلى التشظّي نظراً إلى تقسيم العمل؛ فقد أحييت وظائفها إلى المثلث الحاكم الجديد: الطغاة السياسيين والمستغلين الاقتصاديين والمستحمرين الدينيين. ورغم أنّ كل طرف من هذه الأطراف الثلاثة كان يؤدي وظيفة منفصلة، إلا أنهم اجتمعوا على هدف مشترك هو إخضاع الناس واستعبادهم لتحقيق مصالحهم الضيقة<sup>(3)</sup>. وخلال هذه المرحلة التاريخية يقود مثلث الشرّ هذا المجتمع إلى مرحلة الشّرْك. ويرى شريعتي أنّ الارتباط بين المفهوم الديني للشرك والمفهوم الاجتماعي - الاقتصادي للمجتمع المثقل بالطبقية يمكن استخلاصه

(1) نفسه، ص 223.

(2) نفسه، ص 228 - 229.

(3) نفسه، ص 223 - 226.

بسهولة من القرآن<sup>(1)</sup>. وفي تأييد للنظرة التي سادت بين مثقفي الغرب في القرن التاسع عشر للدين على أنه أفيون الشعوب، ذهب شريعتي إلى أن الأديان التي قصدوها إنما هي الأديان الشركية الواقعة في قبضة «رجال الدين الرسميين»<sup>(2)</sup>. هكذا تكون مهمة الفكر التوحيدي وهدفه وفقاً لشريعتي هي إعادة إحلال «الحرية والمساواة ونزع الطبقة» عبر تحطيم المثلث الذي تشكّله «الثروة والسلطة السياسية والدين»<sup>(3)</sup>.

قدّم شريعتي تعريفاً عابراً لما سمّاه «البنية التحتية المنتجة» في «فترات العبودية والإقطاعية والبرجوازية»، وحاول عن طريق تحليل ماركسيّ تبيان أن البنية التحتية الاقتصادية هي التي حدّدت البنية الفوقية الأيديولوجية والأخلاقية والدينية. لذلك يرى شريعتي أن ثمة علاقة سببية بين البنيتين التحتية والفوقية، وحلّص إلى أن الأفكار في ذاتها لم تستطع إذاً أن تُحدث تغييراً في النظام الاجتماعي أو البنية التحتية، إذ إنها مجرد نتائج<sup>(4)</sup>. ومن وجهة نظر شريعتي فقد زعم الماركسيون أنه فور تحويل البنية التحتية ستتغير الأيديولوجيا والدين والنظام الطبقي والعلاقات الطبقة<sup>(5)</sup>. بيد أن شريعتي حين تحدث عن البنية التحتية الاقتصادية لم يشر إلى قوى الإنتاج ومرحلة تطورها والوضع القانوني والاقتصادي للعمّال وعلاقات الملكية والنمط السائد في انتزاع الفائض (وهي المعايير الماركسية الأساسية للتمييز بين نمط إنتاج وآخر). هكذا اكتفى شريعتي بالمقارنة بين تفسيره الماركسي للبنيتين التحتية والفوقية والمفهوم الثيبري [نسبة إلى ماكس ثيبر]

(1) نفسه، ص 226.

(2) نفسه، ص 134 - 135.

(3) نفسه، ص 230 - 231.

(4) نفسه، ص 123.

(5) نفسه.

الكلاسيكي للعلاقة بين الدين والأيدولوجيا والاقتصاد. فشريعتي يرى أنّ ماكس فيبر يؤمن بتأثير الأيدولوجيا والدين في الاقتصاد و«البنية التحتية المنتجة»، إذ يعملان على تغييره<sup>(1)</sup>. هكذا ذهب شريعتي إلى أنّ النظريتين الماركسية والفيبرية تحملان جزءاً من الحقيقة، بيد أنّ العلاقة بين البنية الفوقية الأيدولوجية والدينية والبنية التحتية الاقتصادية علاقة سببية تبادلية؛ إذ تؤثر كل منهما في الأخرى وتتأثر بها<sup>(2)</sup>.

حاول شريعتي أن يُسبغ أهمية على ما كان يقوم به في حسينية الإرشاد إلى جانب أنشطته الثقافية والسياسية، فذهب إلى أنّ «مدرّساً أو واعظاً بسيطاً» يمكنه أن يغيّر الطقوس والشعائر التقليدية «العتيقة البالية» التي تسود مجتمعاً متأخراً، إضافة إلى تغيير طرائق الإنتاج العتيقة وعلاقاتها. ويمكن تحقيق هذا الهدف بنجاح اعتماداً على تقاليد الناس واجتذاب اهتمامهم واستيعاب لغتهم والولوج إلى آلية تفكيرهم وإرساء معتقد جديد، وإسباغ وعي جديد عليهم<sup>(3)</sup>. وعبر تشديده على دور «الرسالة» التي يبثها التعليم خلّص شريعتي - مثله مثل جميع الاشتراكيين الطوباويين - إلى أنه ليس من الضروري انتظار تغيير في القاعدة الإنتاجية كيما يمكن إحداث تغيير في الأيدولوجيا والمجتمع. هكذا وبالإشارة إشارة خفية إلى ما كان يحاول القيام به، ذهب شريعتي إلى أنّ كارل ماركس لم يسعه التكهّن بأنّ الدين بما هو جانب من البنية الفوقية يمكنه أن يحدث تغييراً في البنية التحتية<sup>(4)</sup>.

حينئذ غير شريعتي موضوع الحديث فأكد أولويّة قوة الإرادة

(1) نفسه، ص 124.

(2) نفسه، ص 125.

(3) نفسه.

(4) نفسه، ص 127.



بما هي محرّك للتغيير التاريخي. وفي نبرة تشبه إلى حد كبير نبرة الثوّار، راح شريعتي يقرّع ماركس لأنه لم يستوعب ما لقوة الإرادة من أهمية ودور ثوري<sup>(1)</sup>. فالإرادة والعزيمة لإحداث تغيير وإنشاء مجتمع مستقيم لا بد أن تأتي عبر أيديولوجيا ثورية تدفعها. هكذا رأى شريعتي أنّ الأيديولوجيا الإسلامية سوف توقد جذوة الوعي الاجتماعي والمعتقد الذي سيولّد بدوره «دفقة طاقة إعجازية» تتخمّر منها «ثورة اجتماعية»<sup>(2)</sup>. وفي معرض تمجيده لقوة الإرادة المبنية على الوعي ذهب شريعتي إلى أنّ «الشخص الواعي ذي النباهة» يمكنه أن «يقبض التاريخ من ياقته» و«يدفعه من الإقطاعية إلى الاشتراكية»، مخلخلاً نظام المراحل التاريخية للتطور والحتمية التاريخية<sup>(3)</sup>. لاحقاً قال شريعتي بصيغة أكثر وضوحاً إنّ الطليعة الثورية قادرة على إحداث ثورة اجتماعية، وأشار إلى قدرة «مجموعة من المثقفين المسؤولين» على دفع التاريخ إلى تجاوز المراحل الحتمية من التطوّر<sup>(4)</sup>.

إذاً وبعد أن أوضح شريعتي نظرة مدرسته الفكرية إلى العالم، انتقل إلى تبيان الأعمدة الثلاثة المنبثقة منها، وهنا عرض البُعد الأنثروبولوجي لمدرسته الفكرية الإسلامية شارحاً الديالكتيك الإسلامي. فذهب شريعتي إلى أنّ الطريقة الديالكتيكية ومبدأ التعارض خصيصة للفلسفة والدين الشرقيّ لا الغربي<sup>(5)</sup>. وقد أعلن شريعتي في محاضراته لاحقاً أنّ الديالكتيك الذي يتبناه ليس

(1) شريعتي، مجموعه آثار 17، ص 89.

(2) نفسه، ص 88، 162.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 18، ص 270.

(4) نفسه، ص 287.

(5) شريعتي، مجموعه آثار 16، ص 208.

بالضرورة طريقة تحليل ماركسية، وإنما طريقة دينية إسلامية<sup>(1)</sup>. وبهذه الطريقة الديالكتيكية اعتبر شريعتي البشر اتحادًا من ضدّين: «روح الله» التي تمثل الإبداع والوعي والمعرفة والحب والعتف (وهي الطريحة)، و«الطين المنتن» الذي خُلق منه البشر ويمثل الجمود (وهو النقيضة)<sup>(2)</sup>. بين الطريحة والنقيضة هاتين صراع يوجد في طبيعة البشر وتاريخهم، صراع خلق حركة حتمية وديالكتيكية متصاعدة. أما الطريق من «الطين المنتن» إلى «الله» فهو الذي يُسمّى الدين. هكذا إذا يرى شريعتي أنّ الدين وسيلة إلى غاية، وليس غاية في ذاته<sup>(3)</sup>. وأما نفي النفي، أو الجمعية فهو وفقًا لشريعتي مخلوق متأله يوظف إرادته الحرة وقدرته الإبداعية لإنشاء الجنّة البشرية على الأرض<sup>(4)</sup>.

نجد افتتان شريعتي بالمنهج الديالكتيكي واضحًا كل الوضوح مرة أخرى في فلسفته للتاريخ، ففي هذه الأداة إنما وجد العناصر الديناميكية للحركة والتغيير والتحوّل، وهي مفاهيم أثرية لديه. ويلاحظ أنّ روايته لفلسفة التاريخ الإسلامية تشبه إلى حد كبير ما نجده في وصف ماركسي كلاسيكي؛ إذ تكون فلسفة التاريخ مبنية على الحتمية العلمية والتناقضات الديالكتيكية والصراع الأبديّ بين قوتين متعارضتين منذ فجر التاريخ<sup>(5)</sup>. يُقدّم التاريخ لنا إذاً على أنه مُوجّه أو هادف يتشكل من رحم التناقضات التي يرى شريعتي أنها القوة المحرّكة خلف جميع أنواع التطوّر. فشريعتي لا يستخدم الديالكتيك كطريقة

(1) شريعتي، مجموعه آثار 18، ص 138.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 16، ص 42 - 43.

(3) نفسه، ص 47.

(4) نفسه، ص 50.

(5) نفسه.

للتحليل الاجتماعي وحسب، بل أيضًا كمجموعة قوانين تحكم الأفراد والمجتمع والتاريخ.

قدّم شريعتي تفسيرًا أو توظيفًا غير مسبوق لقصة قابيل وهابيل في القرآن؛ فذهب إلى أنّ الصراع الطبقيّ إنما بدأ حين قتل قابيل أخاه هابيل. صوّر شريعتي هذه الجريمة على أنها انتصار للإنتاج الزراعي المبني على الملكية الخاصة على الاقتصاد الرعوي المبني على المشاعية البدائية وغياب الملكية الخاصة<sup>(1)</sup>. يتخذ هذا الصراع الطبقيّ التاريخي وجهًا سياسيًا وأخلاقيًا كذلك، فقابيل هو المضطهد المستغلّ الغدار قاتل أخيه، هو الذي يزرع بذرة المجتمع الطبقيّ. أما هابيل فهو المضطهد المحروم الضحية المسالم المؤمن المؤاخي. على أساس هذين التمثيلين للـ«طبقتين» المضطهدة والمضطهدة يشكّل شريعتي مفهومه حول الفئات المتحاربة عبر التاريخ، فبالنسبة إليه ثمة طبقتان فقط: طبقة مضطهدة محرومة مُستغلّة، وطبقة حاكمة مضطهدة مستغلّة. أما السلاح الذي تستخدمه هاتان الفئتان في حربهما فهو الدين، ويرى شريعتي أنّ هذا هو ما أدى إلى ظهور حرب الدين على الدين والصراع بين الدين الهابيلي التوحيدي والدين القابيلي الشركي<sup>(2)</sup>.

من هنا يرى شريعتي أنّ استرداد النظام الهابيلي عبر ثورة عالمية هي المحصلة المقدّرة للتاريخ أو هدفه، وأنّ الله قد بشرّ بهذه المحصلة المحتومة<sup>(3)</sup>. على أنّ هذا النظام الهابيلي هو ذلك الذي يكون فيه الحُكم للشعب لا لمن يُسمّون ممثلي الله على الأرض،

(1) نفسه، ص 57.

(2) نفسه، ص 62.

(3) نفسه.

وتكون ملكية رأس المال فيه للشعب لا لحفنة من الرأسماليين، ويكون الدين للناس جميعًا وليس حكرًا على رجال الدين<sup>(1)</sup>. هذه هي إذاً الحتمية التاريخية التي يؤمن بها شريعتي. أما الأفراد الذين أسبغ الله عليهم حرية الاختيار فمن حقهم وواجبهم أن يختاروا معسكرهم الذي ينضوون إليه، وحرّيتهم هذه لا تتعارض مع حركة التاريخ المقدّرة سلفًا. هكذا يمكن للفرد أن يختار ما إذا كان يريد أن يساعد التحوّل إلى النظام الهابيلي أو يقاومه ويحاربه<sup>(2)</sup>.

يقول شريعتي إنّ المنهج السوسولوجي في مدرسته الفكرية الإسلامية «مبني أيضًا على الديالكتيك»<sup>(3)</sup>. ولأنّ المجتمع وفقًا لرأيه هو مقطع عرضيّ محدّد الزمان من السيرورة التاريخية فقد طبّق تحليله التاريخي للمعسكرين المتعارضين القبيلي والهابيلي على المجتمع، فالمجتمع كان دائمًا منقسمًا إلى طبقتين متعارضتين قبل وصوله إلى الوحدة (الهدف التاريخي المحتوم). فبالنسبة إلى شريعتي جميع أنماط الإنتاج المبنية على العداء الطبقي والتناقضات الطبقيّة تشترك في قاعدة واحدة من قطبين بصرف النظر عن قوى الإنتاج: القطب القبيلي (المضطهد المستغلّ) والقطب الهابيلي (المضطهد المستغلّ). ومثل هذا التحديد هو الذي يفضي مباشرة إلى النتيجة اللاتاريخية التي يريد شريعتي الوصول إليها: «في مجتمع زراعي لم تتغير فيه أدوات الإنتاج ولم تنشأ فيه الطبقة البرجوازية ولم تُعرف فيه الصناعة والرأسمالية، يمكن أن تسوده قاعدة اشتراكية (بمعنى الملكية العامة) عبر ثورة أو حرب أهلية أو انقلاب»<sup>(4)</sup>.

(1) نفسه، ص 69.

(2) نفسه، ص 63.

(3) نفسه.

(4) نفسه، ص 66.

وفقاً لشريعتي يُمكن تحقيق النقلة من النظام القبائلي المستغلّ إلى نظام هابيلي غير مستغلّ عبر تحويل علاقات الملكية من ملكية خاصة إلى ملكية مشاعة، بصرف النظر عن تطوّر قوى الإنتاج. يسمّي شريعتي ذلك تغييراً في «البنية التحتية»<sup>(1)</sup>. أما العامل التغييرى الحاسم في منظوره فهو إرادة الناس، بصرف النظر عن الظروف الاقتصادية الموضوعية. فالتاريخ والمجتمع بالنسبة إلى شريعتي مسرح للقطين المتصارعين (أو الطبقتين). تتألف القوى القبيلية (أو المضطهدة) من ثلاثة أوجه أو ملامح هي القمع السياسي والاستغلال الاقتصادي والاستحمار الديني، ولكلّ من هذه الأوجه شخصية رمزية من القرآن تمثلها<sup>(2)</sup>. أما القوى الهايلية (أو المضطهدة) فتألف من الناس والله، وفي الصراع التاريخي بين القطين كان الله دوماً إلى جانب الناس<sup>(3)</sup>.

ولكي يُبعد نفسه عن التصورات الإسلامية السائدة أوضح شريعتي أنّ الأيديولوجيا الإسلامية التي يصدر عنها تختلف اختلافاً جذرياً عن الإسلام الذي يروّجه رجال الدين بين العامة. لذلك لجأ إلى الرموز الدينية فأعلن أنّ إسلامه هو إسلام أبي ذر الغفاري وليس كعب الأخبار. هكذا قال في تحدٍ واضح إنّ إسلامه ليس إسلام رجال الدين وإنما إسلام المجاهدين المعنيين بـ«الجهاد الاجتماعي والأيديولوجي والاجتهاد العلمي العقلاني»<sup>(4)</sup>، وفي حين زوّج الانقياد والخضوع على أنه أساس النظام القيمي الإسلامي فإنّ إسلام شريعتي لم يكن مبنياً على «التقليد والانقياد والتصديق الأعمى»<sup>(5)</sup>.

(1) نفسه، ص 67.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص 68.

(4) نفسه، ص 71.

(5) نفسه، ص 243، 71.

أما المجتمع المثالي لدى شريعتي فهو الأمة المتآخية المبنية على ملكية الشعب وغياب الاستغلال واستخلاص الفائض. أدرك شريعتي أنّ توصيفه هذا يشبه إلى حد كبير النموذج الاشتراكي الكلاسيكي، فأضاف أنّ المجتمع اللاتبقي بالنسبة إليه ليس «هدفًا» كما هو بالنسبة إلى «الاشتراكيين الغربيين» وإنما «مبدأ»<sup>(1)</sup>. غير أنّ شريعتي لم يوضّح هذه المقولة الغامضة ولم يسأله طلابه عن قصده. على الصعيد السياسي انتقد شريعتي ديمقراطية «رؤوس القطيع»، ودعا إلى إرساء حكومة ذات «قيادة ثورية متفانية». أما تعليم الإنسان المثالي وتأهيله فيترك لهذا المجتمع المثالي.

يصف لنا شريعتي الإنسان المثالي المتسلح بـ«الكتاب» و«الميزان» و«الحديد» بأنه كائن متأله تسوده «روح الله» على العنصر الطيني الشيطاني الذي خُلق منه الإنسان. وهذا الإنسان الذي تشرب قيم الكتاب (القرآن) والميزان (العدل) سوف يثور دائمًا وأبدًا على الوضع القبائلي الراهن كيما يرسى المجتمع المثالي. أما «الحديد» فيمثل القوة العسكرية اللازمة لتمهيد الطريق أمام إرساء مجتمع عادلٍ لاتبقي<sup>(2)</sup>. وفي تشديد على ضرورة الكفاح المسلح أعلن شريعتي أنّ الوعي والإيمان وحدهما عاجزان عن تحقيق المجتمع المثالي<sup>(3)</sup>. وحين راح يصف الطريق إلى الكمال الفردي المطلق أسهب شريعتي في الحديث عن فضيلة الإيثار، وعرف الإنسان الإيثاري الذي يدافع عن قضية ويختار الموت دونها على أنه شهيد<sup>(4)</sup>. هكذا إذاً أصبح

(1) نفسه، ص 73.

(2) نفسه، ص 73. شريعتي، مجموعة آثار 19، ص 70.

(3) شريعتي، مجموعة آثار 26، ص 288 - 289.

(4) شريعتي، مجموعة آثار 16، ص 238.

الإيثار دعوة للاستشهاد والحرب المقدسة والثورة الدموية. وفي الرابع عشر من نيسان/إبريل 1972م ردّد الصدى صرخةً شريعتي في حسينية الإرشاد وفي عقول طلابه «فلتموتوا كي يعيش الآخرون»<sup>(1)</sup>. إذاً فالشخص المثالي المنقاد إلى الله وحده والثائر على كل أشكال القهر مدعوّ لاتخاذ الخطوة الأولى نحو إقامة الفردوس البشرية الموعودة على الأرض عبر الثورة على السلطة القائمة.

اعتبر شريعتي نظرية أرنولد توينبي غير الخطيّة في التعاقب الدوري للحضارات «عملاً ثوريّاً» و«مذهلاً»، فاستشهد بها وجاهد كي يمنع سقوط الإسلام عبر تعريضه لحالة دائمة من التجديد<sup>(2)</sup>. وعلى الرغم من أنّ هذه النظرية لا تتصالح مع النظرة الديالكتيكية والماركسية إلى تطوّر التاريخ إلا أنّ شريعتي وظّفها للتدليل على فكرته، فذهب إلى أنّ النظرية تنطبق على الأديان والعقائد والأيديولوجيات والحركات الثورية والمجتمعات والأمم<sup>(3)</sup>، وكلّ منها مرّ بمرحلة تاريخية من الصعود على كتف الإبداع والمبادرة والحيوية، تتبعها مرحلة من البلادة والسلبية والتدهور. هكذا، فإذا أخضعنا الإسلام لعملية مستمرة من الإحياء والتجديد سيمكننا أن نتفادى مرحلة السقوط. من هنا دعا شريعتي إلى تجديد «النظرة الدينية» ونشر الإسلام بـ«لغة تنتمي إلى هذا العصر وتناسب هذا الجيل»<sup>(4)</sup>. وقد أكّد شريعتي لطلابه أنّ هذا لا يعني أبداً التغيير في الدين.

لدى حديث شريعتي عن أيديولوجيته الحديثة الوجودية

(1) نفسه، ص252.

(2) نفسه، ص152 - 153.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 17، ص52 - 55.

(4) نفسه، ص56.

الاشتراكية بصيغة إسلامية، أوضح ضمناً الغرض منها وقال بأن مذهبه الفكريّ هذا موجه إلى المسلم الحديث الذي يعيش في مناخ فكري وثقافي يسوده مثلث «الاشتراكية والوجودية والعرفان»<sup>(1)</sup>. لذلك رأى أنّ الأيديولوجيا الإسلامية الحديثة ينبغي أن تتضمن هذه العقائد وتتجاوزها، وتوفّر الحلول التي عجزت تلك عن إيجادها. يقول شريعتي: «لا بد من الجمع بين العرفان والوجودية والاشتراكية في أيديولوجيا ونظام اجتماعي - اقتصادي، بحيث تُحتوى هذه الثلاثة ثم تُترك للوصول إلى الإسلام»<sup>(2)</sup>. ولنا أن نذكر قول شريعتي بأنّ التشييع في أيديولوجيته «أعلى» من الماركسية والإنسانية والوجودية. هكذا إذاً يشتغل شريعتي على تجاوز أيديولوجي<sup>(\*)</sup> يريد منه أن يبني أيديولوجيا انتقائية تجمع وتولّف وتتجاوز الأيديولوجيات التقدّمية السائدة في عصره. باختصار كانت هذه أيديولوجيا شريعتي الشاملة (meta - ideology).

الطريقة التي تناول بها شريعتي ماركس والماركسية في محاضراته العديدة تعكس مشاعره المضطربة حول موضوع التحليل الذي يُقدم إليها، فهو من ناحية وجد مراحل ماركس التاريخية مفيدة للغاية فاستند إليها، لكنه لم يكن مرتاحاً لمبدأ المادية، فحوّل المادية التاريخية إلى حتمية تاريخية. وبوصفه مثاليّاً، منح شريعتي دوراً حاسماً للفرد ووعيه كمحرك للتاريخ، فوجد نفسه في تضارب مع

(1) شريعتي، مجموعه آثار 16، ص 80. في البداية وضع شريعتي الإسلام كضلع ثالث للمثلث، ثم غيّر الإسلام إلى العرفان. شريعتي، مجموعه آثار 17، ص 223.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 18، ص 223.

(\*) التجاوز (aufhebung) مفهوم فلسفي وضعه هيغل تصعب ترجمته، إذ يحمل معنى الاحتفاظ بالشيء وإلغائه وتجاوزه في الوقت نفسه. (المترجم).



حتمية ماركس الاقتصادية. وفي غياب الظروف الموضوعية اضطر شريعتي - الذي كان يريد تطبيق اشتراكيته الإسلامية في إيران - إلى الاعتماد على التطوع الذاتي لتحقيق الوضع المثالي.

رغم أن استعراض شريعتي لماركس والماركسية في حسينية الإرشاد كان إيجابياً بل تبجيلياً، إلا أنه كان بعيداً كل البعد عن الاستعراض البصير أو الدقيق. فقد عزا شريعتي موقف كارل ماركس المعادي للدين إلى علاقة حب في شبابه مع فتاة أراد الارتباط بها لولا أن القساوسة المسيحيين رفضوا تزويج فتاة مسيحية تقيّة بشخص لاديني<sup>(1)</sup>. كان شريعتي في سلسلة محاضراته الطويلة حول ماركس والماركسية يحاول أن يخلق شكلاً للماركسية؛ فحين لا يروقه أمرٌ ما في الماركسية كان ينسبه فوراً إلى جوزف ستالين، الذي كان للماركسية بمثابة محمد باقر المجلسي للتشيع الصفوي.

حين تحدّث شريعتي عن الماركسية أنكر إنكاراً مطلقاً أن ماركس آمن قطّ بالمادية التاريخية أو بالدور الحاسم لقوى الإنتاج وظروف الحياة المادية<sup>(2)</sup>. وفي مقولتين تحريفيتين قال شريعتي إن «الماركسية العلمية ليست مبنية على المادية» وإن «ديكتاتورية البروليتاريا أطروحة ضد الماركسية»<sup>(3)</sup>. كما نسب شريعتي مفاهيم غير معروفة إلى الماركسية وقدمها وكأنها مفاهيم ماركسية مسلم بها. ولتخليص نفسه من الحتمية الاقتصادية للماركسية والتدليل على أن الوعي الاجتماعي بمقدوره أن يكون متغيّراً مستقلاً، ذهب إلى أن البنية أو البنية التحتية إنما تحددها الممارسة الاجتماعية التي تشكل

(1) شريعتي، مجموعه آثار 17، ص 90، 103.

(2) نفسه، ص 199، 223، 224.

(3) نفسه، ص 226، 232.

بدروها من توليفة من الإدراك والفعل<sup>(1)</sup>. واستنتج شريعتي من ذلك أنّ الماركسية استبدلت بالمادية والمثالية مفهوماً اسمه «العملي - الرشيد» (pratico - sensible)<sup>(2)</sup>. وأخيراً فيما يشير إلى جهل شريعتي بكتابات ماركس المهمة والمعروفة حول الاستعمار<sup>(3)</sup>، اتهمه زوراً بأنه تجاهل هذا الموضوع تماماً وقرّعه على البقاء صامتاً عن فداحة الاستعمار وتوابعه<sup>(4)</sup>. بيد أنّ ثمة إحالات لشريعتي في فترة إقامته في باريس إلى كتب حول الماركسية تُلقِي قدرًا من الشكّ على استنتاج ساذج كهذا<sup>(5)</sup>. إذ من الممكن أنّ شريعتي كان يعرف عن هذه الكتابات لكنه آثر أن لا يربط بين معاداة الاستعمار وماركس أو المحللين الماركسيين.

في الحادي عشر من شباط/فبراير 1972م حدّد شريعتي المجموعة التي يستهدفها من محاضراته، وهم «الطلاب، والمثقفون، والطلاب الدينيون الشباب الأنقياء المتعطشون إلى أفكار جديدة»<sup>(6)</sup>. وبحلول أيلول/سبتمبر 1972م، أي بعد حوالي سبعة أشهر، شعر بثقة كافية بأنه كسب المجموعة المبدئية التي ركّز عليها، ما يخوّله لأن يخاطبهم كزملائه المثقفين. قال لهم شريعتي إنهم «المجموعة الوحيدة في المجتمع التي يشترك معها في الأفكار نفسها وفي حسّ المسؤولية نفسه»<sup>(7)</sup>. في محاضراته وأثناء تفاعله الدائم مع طلابه تمكن شريعتي

(1) نفسه، ص 257.

(2) نفسه، ص 258.

(3) Marx and Engels, *On Colonialism*; Avineri (ed.), *Karl Marx on Colonization and Modernization*.(4) شريعتي، *مجموعه آثار* 18، ص 203 - 204.

(5) نفسه، ص 206.

(6) شريعتي، *مجموعه آثار* 16، ص 79.(7) شريعتي، *مجموعه آثار* 18، ص 42.

من رؤية الرابط الشخصي والأيدولوجي الذي كان ينشأ بينه وبين جمهوره، لذلك كان فخورًا بحديثه عن «فئة ونزعة ومجموعة مثقفة جديدة» لها معتقد وهوية ونظرة راسخة<sup>(1)</sup>، زاعمًا أنّ الجميع كان يشعر بهذه «الحقيقة» التي كانت تشهد تفوقها<sup>(2)</sup>. هكذا صرّح شريعتي بفخر أنّ رفاق نضاله الوحيديين هم طلابه الذين يتوقع منهم أعلى المستويات من إنكار الذات في قضيتهم المشتركة<sup>(3)</sup>.

وفي احتفاء بإكمال مرحلة التعليم بنجاح دعا شريعتي طلابه إلى البدء بالمرحلة التالية: «ينبغي أن نبدأ بالفعل»<sup>(4)</sup>. أما هذا الفعل الذي يقصده شريعتي فيتألف من شقين: التبشير على نهج زينب، ومقاومة الظلم على نهج الإمام الحسين. هكذا أصبح المثقف المتدين المسؤول بوصفه رسول هذا العصر مدعواً إلى نشر المذهب الفكري الإسلامي الجديد الذي تعلّمه في حسينية الإرشاد<sup>(5)</sup>. أصبح إذاً بإمكان شريعتي عبر هؤلاء المثقفين الذين هم سفراؤه وأداته الإعلامية أن يزيد جمهوره ويوسّع قاعدته الأيدولوجية، وبذلك يجهّز الميدان للتحوّل الكبير. حدّد شريعتي ست مجموعات يتوزّع عليها العمل الإعلامي (البروباغاندا): الرأي العام العالمي، والأمة الإسلامية العالمية، والجماهير الحضرية، والجماهير الريفية، والنساء الإيرانيات، والأطفال<sup>(6)</sup>. وقد أبلغ شريعتي طلابه أنّ مهمتهم تتلخص في تبسيط المذهب الفكري والأفكار الإسلامية الرئيسة التي تعلموها

(1) شريعتي، مجموعه آثار 18، ص 76.

(2) نفسه، ص 214.

(3) نفسه، ص 221.

(4) نفسه، ص 77.

(5) نفسه، ص 78.

(6) نفسه، ص 79 - 84.

في الحسينية لكي يوصلوها بأبسط صورة إلى أبسط الناس<sup>(1)</sup>. وقد طلب شريعتي من طلابه أن لا يشيروا إليه حين ينشرون رسالته الإسلامية الحديثة، ذلك أنه كان مهتمًا بنشر الرسالة أكثر من نسبة فضلها إليه، ولأنه أيضًا كان قلقًا من الضغينة التي تحملها له فئات مثقفة حدائثة دينية وغير دينية<sup>(2)</sup>.

وإذ كان شريعتي واعيًا كل الوعي مخاطر التلقين الأيديولوجي الذي كان يقوم به في حسينية الإرشاد، وعارفًا بأن طلابه المخلصين قد يلجؤون إلى فعلٍ آخر، فعلٍ دمويٍّ أكثر من التبشير، فقد حاول أن يحكي الحاضر عبر قصة من الماضي البعيد. هكذا أخذ شريعتي طلابه في رحلة تاريخية بين الأزمان. وإذ شعر وكأنه انتهى من مهمة البعث والإيقاظ والتسييس وغرس الأفكار، فقد دفع طلابه إلى المرحلة النهائية المحتومة من هذه التجربة التعليمية - السياسية. استعاد شريعتي قدوته الثورية أبا ذر الغفاري فذكر طلابه في إحدى محاضراته الأخيرة قائلاً: «لا يُراق دمٌ هدرًا أبدًا، والموت في سبيل قضية شريفة عادلة لا يؤدي إلى الانقراض. فالصوتُ الصادق قد يُقمع، لكنه لن يُخمد»<sup>(3)</sup>. هكذا إذًا، وحين أُغلقت حسينية الإرشاد وأُسكت علي شريعتي وُلد نموذج إسلامي طوباوي راديكالي حدائثي، وتشكّلت نواة لكوادر مخرصة لهذا النموذج.

(1) نفسه، ص 85 - 87.

(2) نفسه، ص 87.

(3) نفسه، ص 235.



## الفصل العشرون

### الخطاب الثائر

«آن الأوان للتحرك»

اجتاحت شريعتي تلك الأحداث المتسارعة والمناخ الثوري الذي ساد بين الشباب، فراح يسرّع من وتيرة المراحل التي تحدّث عنها كثيرًا في سيرورة التطور السياسي. هكذا اتخذ خطاب شريعتي صبغة أكثر تطرفًا وجِدّة وشراسة، مثله مثل العديد من الثوار المثقفين الذين - في أوقات الهدوء - يدينون الانخراط الأعمى في الحركة السياسية ثم تعصّف بهم وتيرة الأحداث فينصاعون للمناخ الثوري. وإذ أدرك هذه الظروف الاستثنائية فقد قال لطلابه في العاشر من آذار/مارس 1972م (قُبيل السنة الإيرانية الجديدة): «نمرّ الآن بمرحلة انتقالية، ولئن أراد أحد أن يقوم بشيء ما فقد آن الأوان للتحرك... تذكروا أنه لم يعد هناك وقت كثير»<sup>(1)</sup>. في حسينية الإرشاد كان شريعتي يقول مرارًا وتكرارًا إنّ دور المثقف يتمثّل في شرح وتحليل وتقديم صورة عن الواقع الاجتماعي - السياسي والاقتصادي، ولئن أكمل المثقف هذه المهمة فسوف تستجيب الجموع تلقائيًا. ومن الناحية النظرية لم يكن الوقت اللازم لإعداد الجموع سوى مجرد تفصيل من التفاصيل. بيد أنّ حماوة اللحظة والتضحيات التي كان يقوم بها الثوار أفقدت ذلك السبك النظري بريقه مع الزخم المطرد لفرصة إلحاق العار بالنظام

(1) شريعتي، مجموعه آثار 15، ص 182.

وإحداث تغيير سياسي سريع. كانت محاضرات شريعتي الثائرة تعكس إحساسه بإلحاح اللحظة، بالشعور بضرورة استغلال تلك الفرصة الذهبية. كانت هذه المحاضرات بمثابة وخزة لحثّ المثقفين والشعب كلّه على النهوض والثورة.

والثورة التي كان يسعى شريعتي إلى تهيئتها كانت في الواقع ثورة سياسية - دينية. وعبر تثوير التشييع كانت المعركة قد حُسمت فعلياً، إذ إنّ الإسلام الشيعي هو أكبر وأعمق عنصر مشترك بين الإيرانيين، هو النظام العصبي للأمة الإيرانية. لذلك فإنّ أية محفّزات ومحركات تُبثّ عبره ستحشد الشعب بأكمله في تحوّل اجتماعي - سياسي. بيد أنّ للإسلام الشيعي طقوسه وشعائره وتقاليده وتاريخه ولغته ورموزه وأبطاله وأعداءه وفقهاءه ونصوصه ومفسّريه الذين يحدّدون ما يمثل الأفكار والممارسات الإسلامية وغير الإسلامية. لذلك كانت مهمّة شريعتي الشاقّة هي الإضعاف التدريجي ثم تحطيم الارتباطات الكلاسيكية أو التي رسّختها التقاليد بين المفاهيم الإسلامية ومعناها وممارستها.

وفي حين اشتغل أحمد كسروي على مرحلة التحطيم فقط، فقد كان علي شريعتي أن يفكّك ثم يعيد التشكيل والتركيب. أما مادّته الخام التي يتعامل معها فهي إسلام طقوسي خرافي منصاع سياسياً متصالح منذ قرون مع الوضع القائم. كان إسلاماً زاهداً لا يريد أكثر من احترام الناس في الدنيا ونعيم الله في الآخرة. وأما المنتج النهائي الذي كان يريده شريعتي فهو إسلام ثوريّ يهتم بشؤون الدنيا ويمكنه أن يجابه الوضع القائم. وهذا الإسلام الذي أوقظ من سبات لا بدّ من تسليحه بشعارات تشمل المثل العليا التي تروّجها الأيديولوجيات المعاصرة، على أنّ طريقة الصنعة لا بدّ أن تنبني على أصول إسلامية

راسخة. كانت الأفكار المبتوثة في خطب شريعتي في الغالب نسخًا مجدّدة ومطوّرة من محاضراته الأكاديمية، لذلك نادرًا ما توجد فيها فكرة جديدة كليًا.

تكتلت معظم خطب شريعتي الثورية في شهر أبان، ولا يبدو من توقيتها وتواترها وجِدَّتْها أنّ ذلك قد حدث عرضًا أو من قبيل الصدفة. لعامين متتاليين تصادف شهر محرّم مع شهر أبان الذي كانت له رمزيّته الخاصة في عهد محمد رضا شاه بهلوي؛ فعيد ميلاد الشاه كان في الرابع من أبان وعيد ميلاد وليّ عهده في التاسع من أبان. لذلك حافظ شريعتي على صورة الساخط الناقم الوحيد فانتقد بشدّة جميع الأوجه التي بُني عليها النظام الملكيّ في الأيام نفسها التي كانت إيران تقدّم رسميًا فروض الإجلال والتقدير للشاه ووليّ عهده.

بدأت المجموعة الأولى من الخطب الثائرة في 8 أبان 1350 (29 تشرين الأول/أكتوبر 1971م) في إحدى عشرة ليلة، وضمت خطابًا مثل «انتظار مذهب اعتراض» (الانتظار دينُ الاعتراض)، و«تشيع علوي وتشيع صفوي» (التشيع العلوي والتشيع الصفوي)، و«مسئوليت شيعة بودن» (مسؤولية الشيعي)، و«آرى اين چنين بود برادر» (نعم هكذا كان الأمر يا أخي)، و«پدر، مادر، ما متهميم» (أبي، أمي نحن متهمون). ولقد بدأ هذا السيل من الخطب بعد حوالي خمسة عشر يومًا من احتفالات الشاه بمرور 2500 عام على تأسيس الإمبراطورية الإيرانية. يمكن تصنيف المجموعة الأولى من هذه الخطب وخصوصًا «التشيع العلوي والتشيع الصفوي» على أنها «هادمة من الناحية الدينية» تصل إلى حدّ الهرطقة. كانت هذه الخطب موجّهة إلى مؤسسة رجال الدين وقاعدتهم المعرفية وحججهم وفهمهم وممارستهم للإسلام وموثوقية مراجعهم الشرعية ومصداقية واستبصار فقهاءهم.



وأما المجموعة المهمة الثانية فكانت محاضرات هادمة على نحو صريح أُقيمت كلّها في شهر أبان على مدى خمس ليال، ومنها محاضرات «شيعي حزب كامل» (التشيع، الحزب الكامل)، و«پیام امید به روشنفکر مسئول» (رسالة أمل إلى المثقف المسؤول) و«قاسطين مارقين ناكثين» (البُغاة والمارقون والخونة). وكان أن أُغلقت حسينية الإرشاد وأُسكّت صوت شريعتي بعد اثني عشر يوماً من آخر محاضرة، في شهر أبان نفسه. لقد كانت هذه المحاضرات «الهادمة سياسياً» (وخصوصاً محاضرة التشيع الحزب الكامل) بمثابة هجمة فتاكة على النظام وإشادة علنية بالمجاهدين ودعوة للتمرد ودليل إرشادي إلى التنظيم والنشاط الثوري والسري.

وكانت لشريعتي ثلاث محاضرات أخرى منفصلة نائرة مهيجة للمشاعر، وكل واحدة منها بمناسبة حدث سياسي معيّن. فقد ألقى محاضرة «شهادت» (الشهادة) في 25 شباط/فبراير 1972م بعد أن فجّر أحمد رضائي نفسه (\*) وبعد إصدار حكم الإعدام على مؤسسي «مجاهدي خلق». وبعد أقلّ من ثلاثة أسابيع ألقى محاضرة «پس از شهادت» (بعد الشهادة) حين أُعدم عدة أعضاء من تنظيم «فدائيي خلق». وأما المحاضرة الثالثة فكانت في 12 أيلول/سبتمبر 1972م بعنوان «نقش انقلابی یاد و یادآوران» (الدور الثوري للذكرى والمتذكرين) بعد خمسة أيام من إعدام مهدي رضائي [شقيق أحمد رضائي] عضو «مجاهدي خلق»، وقد وصف شريعتي هذه المحاضرة بأنها تكميل وإلحاق بمحاضرة «الشهادة».

(\*) يُعدّ أحمد رضائي أول شهيد في منظمة «مجاهدي خلق» حين حاصره عملاء السافاك فأثر أن يفجّر نفسه ويقتلهم معه. وقد استشهد في 31 كانون الثاني/يناير 1972م. (المترجم).

استحضرتُ خُطبَ شريعتي الثائرة تلك الخطاب الحماسية التي يلقيها الزعماء والدعاة الملهمون فيحثّون الجماهير على الثورة ضدّ الظلم والبغي. ولم تقتصر هجمة شريعتي على جانب واحد بعينه من الوضع القائم، بل كانت في الحقيقة هجمة عامة على جميع المؤسسات القائمة: نظام الشاه السياسي، وعلاقات الهيمنة والتبعية التي تفرضها الإمبريالية، والنظام الاقتصادي الرأسمالي السائد، والنظام الاجتماعي الطبقيّ، وسطوة الثقافة الغربية الليبرالية، والمفهوم التقليدي السائد للإسلام برواية رجال الدين، والمؤسسة الدينية نفسها. كانت هذه بمثابة عملية «كاميكازي» انتحارية. ولكن قبل بلوغ النهاية في هذه الطريق الانتحارية كان على شريعتي أن يستغلّ الفرصة التي واثته في الدعوة إلى الثورة (وإن كانت بأسلوب مبطن) في دولة لم تكن قط تسمح أو تتسامح أو تتغاضى عن شيء قريب من ذلك، باستثناء ثلاث مراحل قصيرة جدًّا في تاريخها.

### الهدم الديني

كان شريعتي يريد إنتاج صورة جديدة مُصطنعة للدين، فانكبّ على إعادة الكتابة وإعادة التفسير حتى فرّغ مصطلحات ومفاهيم راسخة منذ قرون من معناها التقليدي وأكسبها دلالة جديدة ووظيفة جديدة. أما نقطة الانطلاق في خطابها فكانت تبيان الانفصام بين التشيع الموجود فعلاً والتشيع الحقيقي أو المثالي. هكذا راح يسمّي التشيع الموجود انحرافاً تاريخياً، فأمكنه أن يكشف أخطاءه ومناقصه بل تواطؤه التاريخي مع الوضع القائم. يقول شريعتي إنّ التشيع الموجود كان دعامة مهمّة للغاية تستند إليها الطبقات الحاكمة، وإنّ الانفصام الحاصل في الأمة الإسلامية إنما أحدثه رجال الدين خيانةً حين خذلوا الناس واصطفوا إلى جانب السلطات والوضع القائم ضدّ

الجماهير<sup>(1)</sup>. من هنا راح شريعتي يرفض هذا الإسلام الموجود ويمجد الإسلام الحقيقي.

حارَ رجال الدين كثيرًا في كيفية التعامل مع هذا الشخص الذي يدين الإسلام ويمجده في الوقت نفسه؛ إذ لم يكن باستطاعتهم أن يتهموه بالكفر والردة كما فعلوا مع أحمد كسروي. بيد أنهم كانوا يدركون أنّ شريعتي أخطر من كسروي، إذ إنه يزعم لنفسه سلطة ومسؤولية الحديث عن الإسلام الحقيقي. كان أحمد كسروي شخصًا من داخل المكان/المنزل تحوّل إلى شخص من الخارج، أما شريعتي فكان يتهم رجال الدين - القائمين على المنزل - بأنهم خارجون منه. هكذا قدّم شريعتي نفسه بوصفه منقذًا للتشيع، فشنّ حربًا أيديولوجية على المنحرفين الفسدة الذين سطوا على رسالة النبي وعليّ والحسين. لذلك أراد شريعتي أن يؤسس حلفًا بين المقموعين والأيديولوجيا الإسلامية المحرّرة، وبعد أن حدّد النظام الاجتماعي - السياسي والاقتصادي لهذا الإسلام الحقيقي المحرّر راح يحدّد القيم والأعراف والتقاليد والمسؤوليات التي يجدر بالمسلم الحقيقي الالتزام بها في العالم الحديث. أنشأ شريعتي إذًا عبر الرموز والشعارات والأبطال والأشعار الذين حدّدهم مذهبًا فكريًا إسلاميًا شاملًا يتحدى به الوضع الديني - السياسي القائم.

رأى شريعتي أنّ التشيع بحاجة إلى تنشيط أو ثورة دائمة، أما السبيل إلى إكسابه قدرة على البقاء كعقيدة اجتماعية - سياسية صالحة تلبي احتياجات الإنسان المعاصر فيتمثّل في توظيف ثلاثة مفاهيم: الاجتهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والهجرة. هكذا راح

(1) شريعتي، مجموعه آثار 9، ص 180.

شريعتي يستحضر تلك المفاهيم ويعيد تعريفها، مسلطاً ضوءاً جديداً على المفاهيم الإسلامية القديمة<sup>(1)</sup>. وفي إشارة ضمنية إلى حقه في ممارسة الاجتهاد استخدم شريعتي الإطار الديني التقليدي وأدواته ليصوغ مبادئ ومفاهيم وممارسات دينية في قالب ثوري وحدائي يريده.

استخدم شريعتي مفهوم الاجتهاد بوصفه عملية فكرية ديناميكية تُبقي الإسلام مواكباً للتطورات الحديثة. والاجتهاد ممارسة مقبولة بين الشيعة تدل ضمناً على قيام الفقهاء المسلمين بتطبيق العقل والمنطق. ولكي يخلص شريعتي الاجتهاد من احتكار رجل الدين بدأ بتعريف المجتهد، فرغم أنّ مصطلح «مجتهد» يرادف في الفارسية كلمة رجل الدين، ذهب شريعتي إلى أنّ المجتهد «باحث حرّ» و«مسؤول» يسعى إلى حلول جديدة على أساس «روح الدين ومقصده، ومنطقه العلمي، ومصادر التشريع الأربعة: القرآن والحديث والإجماع والقياس العقلي»<sup>(2)</sup>. هكذا قصر شريعتي الاجتهاد على الناس المسؤولة الناشطة اجتماعياً وسياسياً، فأقصى بذلك الغالبية العظمى من رجال الدين عن ممارسة حقهم. وحين ركّز على روح الدين ومقصده كأساس يبني عليه التأويل الديني فقد خلّص شريعتي المفسر الإسلامي من البقاء داخل الحدود الصارمة للأنماط التقليدية. وإنه إذ لم يشر فقط إلى ضرورة أن يكون المجتهد رجل دين، فقد مهّد الطريق لشرعنة تفسيراته بل وتفسيرات أولئك المفكرين الذين يعرفون دينهم لكنهم ليسوا من رجال الدين. يرى شريعتي أنّ تطبيق «الاجتهاد الحر» في المجالات القانونية والاقتصادية والاجتماعية يضمن للدين تطوره وتحديثه<sup>(3)</sup>. وقد سمح له استدعاء الاجتهاد كمبدأ ثوري في الإسلام

(1) شريعتي، مجموعه آثار 17، ص 66 - 67.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 9، ص 232. شريعتي، مجموعه آثار 19، ص 281.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 9، ص 232.

بناء مفهومه الخاص للإسلام الحقيقي المرتكز على منطقه هو. في حقيقة الأمر حين دعا شريعتي إلى تطبيق الاجتهاد أو تجديد الأفكار في «فهم القرآن» و«تحليل المعتقدات» و«تحليل التفاسير» فقد أوجد لنفسه فرصة للطعن في الإسلام الموجود بأكمله<sup>(1)</sup>. في محاضراته «التشيع العلوي والتشيع الصفوي» طبّق شريعتي «اجتهاده الحر» كي يميّز بين تشييعين وإسلامين متناقضين للغاية<sup>(2)</sup>. ف«دينُ الشعب» يمثل «الجمال والخير المطلق»، في حين أنّ التشيع الصفوي أو دين السلطة السياسية - الدينية يمثل «القبح والشر المطلق».

قسّم شريعتي الإسلام إلى مرحلتين تاريخيتين، ورأى أنّ التشيع في بدايته كان عبارة عن قوة معارضة تتصدى للنظام الحاكم ومؤسساته القمعية، وهذا هو التشيع العلويّ [نسبة إلى عليّ بن أبي طالب]. كان لحركة التشيع العلوي هدف محدد، ف«كل شيء وكل أحد» وسائل لتحقيق هذا الهدف وهو «تغيير النظام الموجود»<sup>(3)</sup>. في هذه المرحلة كان التشيع يبغى «تدمير» كل شيء وإحلال «ظروف جديدة» مكانها. أما المرحلة الثانية من التشيع فجاءت مع الأسرة الصفوية حين أصبح التشيع دين الدولة الرسمي، فغدت تلك الحركة الثورية معادية للثورة وهكذا نشأ الإسلام «الموجود فعلياً». إذاً فقد أصبح التشيع مؤسسة يمثلها رجال الدين الذين باتوا أعضاء في الطبقة الحاكمة ومدافعين عن الوضع القائم. وقد سمّى شريعتي هذا التشيع الرجعي الذي أصبح شريكاً في الأفعال الشائنة التي اقترفها الملوك تشيعاً صفوياً<sup>(4)</sup>. والأمر نفسه حدث مع الإسلام السنّي، فالمرحلة الأولى أو الثورية من

(1) شريعتي، مجموعه آثار 17، ص 66.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 9، ص 51.

(3) نفسه، ص 31.

(4) نفسه، ص 37 - 39.

الإسلام السنّي هي التسنن المحمّدي، في حين أنّ المرحلة المعادية للثورة هي التسنن الأمويّ.

صرّح شريعتي بما عدّه رجال الدين الشيعة التقليديون انتهاكاً للمقدّس حين قال إنّ التشيع العلوي يشبه التسنن المحمدي وإنّ التشيع الصفوي مطابق للتسنن الأموي<sup>(1)</sup>. فالتشيع العلوي والتسنن المحمدي سعيًا إلى إطاحة الوضع القائم وإرساء نظام إسلامي اجتماعي - سياسي شعبي قوامه المساواة والحرية المبنية على إبطال الدكتاتورية والاستعمار والاستغلال الاقتصادي والمؤسسة الدينية الرسمية<sup>(2)</sup>. وبذلك كانا يمثلان «الإسلام الشعبي»<sup>(3)</sup>. أما التشيع الصفوي والتسنن الأموي اللذان يشتغلان عبر رجال الدين الرسميين فكانا سداةً لحكم أعداء الشعب، إذ يهدفان إلى تصالح الدين مع «الحكم الملكي السلطويّ الفاسد» و«جرائم القتل الشنيعة التي يرتكبها»<sup>(4)</sup>. وبذلك يمثلان «الإسلام الحكومي»<sup>(5)</sup>. هكذا نقل شريعتي الخلاف التقليدي بين السنّة والشيعة إلى مجال آخر، فرأى أنّ التقارب بين التشيع العلوي والتسنن المحمدي أمر طبيعي لأنهما يشتركان في الاتجاه والهدف<sup>(6)</sup>. وقد عزا الكراهية بين السنّة والشيعة إلى رجال الدين الذين يمثلون التشيع الصفوي والتسنن الأموي<sup>(7)</sup>.

يرى شريعتي أنّ فقهاء التشيع الصفوي وعلماءه انضموا إلى الطبقة الحاكمة، فعملوا على ضمان حكم الملكية وضمن سلطتهم

(1) نفسه، ص 78.

(2) نفسه، ص 110 - 111.

(3) نفسه، ص 196.

(4) نفسه، ص 113.

(5) نفسه، ص 87.

(6) نفسه.

(7) نفسه، ص 78.

كذلك. هكذا راح الفقهاء الصفويّون يخدعون الناس فيلقّون ويزيّقون روايات وأقوالاً وأفعالاً منسوبة إلى أئمة الشيعة، وبذلك يشرعنون الملكيةّ ويتسترون على ممارساتها الظالمة. من هنا هاجم شريعتي المصادر التي يعتمد عليها رجال الدين الشيعة بوصفها غير قابلة للطعن، فقال إنها محض تزوير وتزييف. كان هذا أمراً جريئاً، إذ بين شريعتي أنّ هذه التزييفات كانت تؤدي أغراضاً مختلفة، لكنّ الهدف النهائي كان استحمار الناس وإبقاءهم في جهل سياسي واجتماعي.

تعرّض شريعتي إلى رواية مذكورة في بحار الأنوار لمحمد باقر المجلسي حول زواج الإمام الحسين من شهربانو ابنة يزدجرد آخر ملوك الساسانيين، ورأى أنّ رجال الدين الصفويين حاولوا من خلال هذه الرواية أن يدمجوا مفهوم الملكيةّ بمفهوم الحكم الديني لأئمة الشيعة. فحين يروي المجلسي وهو رمز لرجال الدين الصفويين أنّ الإمام الشيعي الرابع ابن هذا الاندماج بين بيت عليّ (الذي يمثّل الحكم الديني) والأسرة الساسانية (التي تمثّل الحكم الملكي)، فهو بذلك يخلّد الملكيةّ المدعومة شيعياً<sup>(1)</sup>. أنكر شريعتي هذه الرواية، ووفقاً لرأيه فإنها وإن تكن مذكورة أيضاً في مصدر شيعي بارز آخر هو أصول الكافي للكليّني، فهي لا تعدو أن تكون «ترّهات» تتناقض مع «الدليل التاريخي وروح الإسلام»<sup>(2)</sup>. فضلاً عن ذلك فقد راح شريعتي يحقّق في سلسلة الرواة وذهب إلى أنّ شخصين من الذين رووا الرواية مشتبه فيهما معييان، فأحدهما معروف بالكذب والتزييف والآخر غير موثوق به بسبب ما عُرف عنه من «معتقدات دينية مريبة»<sup>(3)</sup>. شكّك

(1) نفسه، ص 99، 102.

(2) نفسه، ص 95.

(3) نفسه، ص 96.

شريعتي في صحة روايات مذكورة في مصادر شيعة معروفة أخرى مثل **جواهر الولاية** للبروجردى كاظميني وكتابات الشيخ علي أكبر النهاوندي، فبيّن أنّ رجال الدين الصفويين تورّطوا أيضًا في تزوير روايات مكذوبة للتدليل على أنّ الله يبارك الحُكم الملكي، وأنّ الأئمة سعوا إلى بعض المزايا من حكام ظلمة، وأنّهم لجؤوا خوفًا وجُبْنًا إلى التقيّة حفاظًا على أرواحهم، وأنّهم أثنوا على «الخلفاء القتلة الفسدة الظلمة غاصبي الحكم»<sup>(1)</sup>. هكذا وفي ربط بين الحاضر وأحداث الماضي كعادته انتقد شريعتي استكانة رجال الدين في إيران وتحقّظهم، ففي حين أنّ «الماديين كانوا يذودون بأرواحهم عن معتقداتهم، ظلّ التشيع الصفوي ورجال دينه يُداهنون [السلطات] ويصوِّرون أئمة الشيعة على أنّهم ضعفاء يستجدون ويبكون للخلاص من السجن»<sup>(2)</sup>. نال شريعتي من بعض أهم رجال الدين الشيعة التقليديين وكتبهم شبه المقدّسة، مشكّكًا في قدراتهم ونياتهم وتحيزاتهم الطبقية وتوجّهااتهم، فكان بذلك يطعن في المؤسسة الدينية بأكملها.

وفقًا لشريعتي فمهمّة رجال الدين الصفويين لم تقتصر على شرعنة الحكم الملكي الظالم، بل تعدّته إلى إلهاء الناس وتحويل انتباههم عن منبع مشكلاتهم، وهو مثلث الدكتاتورية والاستغلال والاستعمار<sup>(3)</sup>. لقد أراد رجال الدين الصفويون تحويل الدين إلى كيان غيبيّ غير مرتبط بشؤون هذا العالم، فكلما قلّ تفكير الناس في أوضاعهم ومشكلاتهم ضعف الاحتمال بأن يشكلوا تهديدًا لمصالح رجال الدين وحلفائهم في الطبقة الحاكمة. هكذا رأى

(1) نفسه، ص 25 - 26، 152 - 158.

(2) نفسه، ص 161.

(3) نفسه، ص 126.



شريعتي أنّ نزع السياسة عن الدين كان مهمة كبرى انبرى لها رجال الدين الصفويون. إنّ تحويل التشييع من دين يستحضر الثورة وبذل الدماء إلى أفيون للشعب كان المهمة الكبرى التي اضطلع بها رجال الدين الصفويون<sup>(1)</sup>.

يقول شريعتي إنّ عملية إلهاء الناس كانت تتم على مستويين، فعلى المستوى الأول حاول رجال الدين الصفويون إشغال الناس بحرب مُصطنعة مع أهل السنة. وقد حثوا الناس على الحب والتقديس المتطرف للأئمة ونشروا عبادة الإمام<sup>(2)</sup>، فترتب على ذلك استمرار المبالغة والخرافة. فمثلاً، يُروى أنّ الإمام عليّ كان يستطيع أن يحوّل إنساناً ما إلى كلب، ويُروى أنّ الإمام الرضا كان يمكنه أن ينظر إلى صورة أسد فينفخ فيه الحياة ثم يُطلقه على شخص ما ليلتهمه<sup>(3)</sup>. وبالتوازي كان رجال الدين الصفويون يشنّون على الخلفاء ويصفونهم بأنهم أعداء عليّ وآل عليّ. هكذا وجهوا طاقة الناس وعاطفتهم المحبوسة ضدّ السنة، ونجحوا في منعهم من معرفة الإمام عليّ الحقيقي. فوفقاً لشريعتي، لو أنّ الناس اطلعوا على أيديولوجية عليّ لحثّهم ذلك على الثورة على الأنظمة الظالمة<sup>(4)</sup>، ولكن حين يجسد الناس حبّهم لعليّ بذبح السنة، سيحكم رجال الدين وحلفاؤهم في سلام.

ثانياً، عمّد رجال الدين الصفويون إلى التشديد على الجوانب والأحكام الشخصية والفردية من الدين، فاستطاعوا أن يُعرضوا عامدين

(1) نفسه، ص 113.

(2) نفسه، ص 50، 133.

(3) نفسه، ص 51، 142.

(4) نفسه، ص 50.

عن الجوانب الاجتماعية من الإسلام<sup>(1)</sup>. وبدلاً من «الانخراط في السياسة» ركّز الفقهاء ورجال الدين الصفويون على الكتابة عن «الحيض والإمناء وطقوس الحَمّام والأحكام المتعلقة بالرقّ وواجبات العبد نحو سيّده»<sup>(2)</sup>. هكذا تفادوا إثارة أية مشكلات مع الملوك بابتعادهم عن القضايا التي تحتمل أدنى دلالة اجتماعية - سياسية. فإن تضاربت أحكام الدين مع الممارسات الربحية التي يزاولها حلفاؤهم الطبقيون شرعوا في الإفتاء بأحكام تخالف مبادئ الدين الأساسية وتصبّ في مصلحة النظام الحاكم الظالم<sup>(3)</sup>. وباستخدام الحيل الشرعية أو التستر التبريري (وهي فعلياً محاولة لـ«خداع الله») غدا الربا على يديهم أمراً مشروعاً يسمّونه تجارة<sup>(4)</sup>. كما أنهم عملوا على تحويل اهتمام الناس عن مسائل وأهداف الإسلام الاجتماعية - السياسية عبر الاعتماد على «تأويلات دينية شاذة إنكاريّة»<sup>(5)</sup>. وذهب شريعتي إلى أنّ رجال الدين الصفويين حرّفوا المفاهيم الثورية الشيعية من أجل إضعاف التهديد الذي يشكّله التشييع العلوي على سلطتهم. يرى شريعتي أنّ الأنظمة الإسلامية الملكية والظالمة تأسست على تناقض جوهريّ، فرجال الدين الصفويون كانوا مكلفين الحفاظ على «نظام رجعيّ» يستند إلى الدكتاتورية السياسية والاستغلال الطبقي في حين أنّ الأساس الذي ينطلقون منه مكوّن من «عقيدة ثورية» تركز على «العدل» والقيادة الثورية<sup>(6)</sup>. هكذا إذا كانت تأويلاتهم الفاسدة ثمرةً لمحاولة فرض التشييع الصفويّ الرجعي على التشييع العلوي الثوري.

(1) نفسه، ص 126، 206.

(2) نفسه، ص 233.

(3) نفسه، ص 129.

(4) نفسه، ص 115.

(5) نفسه، ص 126.

(6) نفسه، ص 129.

ولكي ينجح رجال الدين الصفويون في تنشئة مجتمع رعديد غير مسؤول ولا حول له ولا قوة، فقد عطلوا مبادئ الجهاد والاجتهاد والاحتجاج ووضعوا بدلاً منها تعريفاً محرفاً لمفاهيم التقية والتقليد والانتظار<sup>(1)</sup>. عرفوا مفهوم التقليد على أنه التقليد الأعمى لرجال الدين، كما يضمنوا أن ينقاد الناس ويخضعوا لأبد الأبدية. فهذا الالتزام بالتقليد يتطلب قبولاً وولاءً مطلقاً لاستدلالات رجال الدين وآرائهم وقراراتهم<sup>(2)</sup>. وتحوّل مفهوم التقية في التشيع الصفوي إلى «مبدأ من مبادئ الدين» وقُدّم للناس على أنه «الصمت على الشرور والانحرافات والمظالم كافة التي تقتربها السلطة الحاكمة حفاظاً على سلامة المرء ومعايشه وحياته». من هنا دعا رجال الدين الصفويون جموع المسلمين إلى النأي بأنفسهم عن «المشكلات والمخاطر والخسائر» الناجمة عن التصرف وفقاً لـ«معتقدات [المرء] ومسؤولياته»، فروّجوا الزهد و«الابتعاد المطلق عن النضال»<sup>(3)</sup>. أما مفهوم انتظار الإمام الغائب فقد دعا الناس إلى قبول الظروف الاجتماعية - السياسية والاقتصادية السائدة إلى أن يصل المجتمع إلى درجة من التدهور يلزم معها ظهور الإمام من غيبته، فنهاية الغيبة أمر مقرّر من الله. لذلك اعتبر رجال الدين الصفويون أنّ الفعل والنضال من أجل مجتمع عادل قبل هذا التاريخ المقدّر نضالاً عقيم. هكذا شرّع مفهوم الانتظار الصفويّ للتسامح مع الأنظمة الفاسدة القمعية الظالمة<sup>(4)</sup>. ووفقاً لشريعتي فإنّ «السحر» الذي مارسه رجال الدين

(1) نفسه، ص 123.

(2) نفسه، ص 260.

(3) نفسه، ص 216.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 19، ص 277 - 280. شريعتي، مجموعه آثار 9، ص 219 - 222.

الصفويون يتمثل في أنهم عمدوا أولاً إلى تحريف مفاهيم التقليد والتقية والانتظار، ثم رفعوا تأويلاتهم المنحرفة إلى مستوى المبادئ الثابتة في التشيع. هكذا وضع الفقهاء الصفويون فلسفة سياسية تركز على المحافظة الرجعية وصنعوا تبريراً دينياً (إلهياً) للطاعة العمياء لحكم الملك والمؤسسة الدينية.

أعاد شريعتي تعريف مفاهيم التقليد والتقية والانتظار محاولاً أن يجمع العناصر اللازمة لإحلال «نظام ثوري» محلّ هذا «النظام الرجعي». هكذا عكس شريعتي ما فعله الفقهاء الصفويون فوجه تلك المفاهيم الإسلامية نفسها ضد مصالح رجال الدين والوضع القائم. وهو حين سيّس المصطلحات الدينية فقد حولها إلى أدوات وأساليب ثورية عصرية تساعد التنظيمات السرية والمسلّحة التي تقاوم النظام. ولقد مرّ تعريف شريعتي لمفهوم التقليد بمرحلتين، أولاهما تصغير النطاق الذي يمكن تطبيق التقليد فيه، فقد رأى شريعتي أنّ «التقليد» يقتصر على الأحكام والشؤون العملية ذات الطابع المتخصص. أما في التشيع العلوي «فلا يُمارَس التقليد إلا في أحكام فروع الدين وليس في مبادئ الدين أو في العقائد»<sup>(1)</sup>.

وبعد عشرة أشهر، حين غدا أكثر راديكالية وصار يدعم «مجاهدي خلق» علناً، ذهب شريعتي إلى أنّ التقليد في التشيع العلوي التزامٌ تكتيكي في أوقات النضال الثوري السري. فحين تستلزم الظروف السياسية أن تعمل قيادة الحركة سرّاً مع اتصالات ودعاية سرية تُصبح الأسئلة خطراً لا داعي له<sup>(2)</sup>. حين تصدر الأوامر من قيادة أمينة تكون الطاعة الفورية العمياء ضرورية لنجاح العمليات في

(1) شريعتي، مجموعه آثار 9، ص 237 - 238، 260.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 7، ص 208 - 209.

التنظيم الثوري السريّ. وعلى عكس المفهوم الصفويّ للتقليد، زعم شريعتي أنّ التقليد لا معنى له إلا إن كان أداة تكتيكية في الحرب الثورية. فالطاعة التنظيمية من الثائر ليست «تنازلاً غير مسؤول عن تفكيره» بل التزاماً «اجتماعياً - تنظيمياً» لا يُقدّم عليه إلا المجاهدون الذين يتمتعون بمسؤولية وإنكار للذات<sup>(1)</sup>. في هذه الفترة كُثر استخدام شريعتي لمصطلح «المجاهد» بتصريفاته اللغوية المتعددة، وكان ذلك مقصوداً كإشارة متكررة إلى «مجاهدي خلق».

أما التقيّة في التشيّع العلوي فهي أيضاً مفهوم تكتيكي يحقّق غرضين معاً: ضمان الوحدة في وجه العدو المشترك، وضمان سلامة الأعضاء في التنظيم الثوري السريّ. وفي الحقيقة فإنّ مفهوم شريعتي للتقيّة أمام العدو المشترك دعوةٌ لتوحيد المسلمين، لكنه في الوقت نفسه دعوةٌ لتحالف تكتيكي مهمّ ومثير للجدل بين المسلمين وغير المسلمين في مواجهة النظام. فتأكيدُ شريعتي على أهمية «الأهداف المشتركة» وإخفاء الاختلافات أمام «العدو» هو دعوةٌ للتحالف التكتيكي بين «مجاهدي خلق» المسلمين و«فدائيي خلق» الماركسيين<sup>(2)</sup>. أما الغرض الثاني من التقيّة فهو كما يقول شريعتي إلزام الأفراد في التنظيم السري الذي يشنّ حرباً ضد النظام بالقسم على السريّة. وإخفاء أسرار التنظيم ضمانة لمنع ذبح الثوار. التقيّة في التشيّع العلوي إذاً ليست دعوة إلى الزهد والعطالة، بل وسيلة لحماية القوة الحربية والتنظيم وحياة المناضلين، الأمر الذي يفضي إلى نجاح نضالهم<sup>(3)</sup>. كما أشار شريعتي إلى التقيّة بوصفها قاعدة السريّة،

(1) نفسه، ص 209.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 9، ص 215.

(3) نفسه.

يستخدمها المجاهد الذي يناضل في تنظيم سري ضد النظام<sup>(1)</sup>.

وأما الانتظار في التشييع العلوي فهو كما يقول شريعتي الإيمان الراسخ بوجود ثورة تحريرية قادمة على نطاق عالمي. إذًا فظهور الإمام الغائب يُعادل الثورة الاجتماعية الموعودة التي تأتي للجموع المقموعة بالعصر الذهبي الذي يسوده العدل والمساواة والحق<sup>(2)</sup>. يرى شريعتي أنّ الانتظار السلبي لليوم الموعود لا معنى له بما أنه قد يحدث «غداً أو في أي وقت آخر». فمهمّة المسلم الحقيقي أن يكون في حالة دائمة من اليقظة والاستعداد. على الشيعي الذي يتحلّى بالمسؤولية أن يعدّ نفسه بالتدريب حاملاً «رايته وسيفه ودرعه»<sup>(3)</sup>. ووفقاً لشريعتي فإنّ نتيجة المعركة مُقدّرة سلفاً. يستخدم شريعتي مصطلح «الحتمية التاريخية» ليقول إنّ إرادة الله التي لا رادّ لها هي انتصار المضطهدين في العالم وإنشاء «مجتمع غير طبقي»<sup>(4)</sup>. هكذا نرى أنّ الصورة التي رسمها شريعتي للمسلم المنتظر صورةً مناضل مسلّح مدرّب مستعدّ لخوض الحرب<sup>(5)</sup>. ويتعمّد شريعتي أن يُنهي تعريفه لمفهوم الانتظار بالقول إنّ الانتظار يولّد «مسؤولية والتزاماً» بـ«الاعتراض على الوضع القائم ورفض النظام الحاكم والقيم الحاكمة»<sup>(6)</sup>. ومن الواضح أنّ وسيلة رفض الوضع القائم والنظام الحاكم عبر تنظيم سريّ مسلّح ومدرب يلتزم فيه الأفراد بـ«الطاعة الثورية» و«يقسمون على السرية التنظيمية» في تحالف

(1) شريعتي، مجموعه آثار 7، ص 208.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 19، ص 286.

(3) نفسه، ص 293.

(4) نفسه، ص 294 - 295.

(5) نفسه، ص 297.

(6) نفسه، ص 304.

تكتيكي مع تنظيمات ثورية أخرى، من الواضح أنها لا تتحقق إلا بالقتال الثوري. وعلى الرغم من أنّ شريعتي لم يدعُ صراحة إلى حرب مفتوحة، إلا أنّ حججه كانت على درجة من الوضوح بحيث يستطيع أتباعه القراءة بين السطور.

وبعد أن بيّن شريعتي إفلاس التشيع الصفويّ أو التشيع القائم، راح يقلّل من شأن رجال الدين مستخدمًا رمز الإمام الحسين من أجل الحطّ من سلطة التشيع الصفوي. فالإمام الحسين الذي جعله رجال الدين رمزًا لاستمرار الدموع في المناسبات الدينية جرى تحويله فجأة إلى نموذج ثوريّ حيّ يدعو المسلمين أبدأً إلى الاصطفاف ضدّ الظلم والقمع. وبعد أن طعن شريعتي في دور رجال الدين وهزّ مكانتهم في محاضراته الثائرة ذات التأثير الديني الهادم كان عليه الآن أن يسرّع عملية النضال المسلح ضد النظام عبر خطب ثائرة ذات تأثير سياسي يعتمد أسلوب الهدم.

### الهدم السياسي

وظّف شريعتي «الاجتهاد» بوصفه وسيلة مقبولة إسلاميًا لتحويل التشيع الصفوي إلى تشيع علوي، وعلى المنوال نفسه استخدم مفهوم «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ومفهوم «الهجرة» للدعوة إلى الهدم السياسي. أما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فكان العصا السحرية لإيقاظ وتحسيس الخامدين الخاضعين وغير المتنوّرين. وأما الهجرة كما مارسها النبيّ فكانت ضمانة الانتصار بما هي عملية مزدوجة من الثورة على الوضع القائم والماضي الاجتماعي - الديني الفاسد، والانتقال الواعي نحو وضع مثالي<sup>(1)</sup>.

(1) شريعتي، مجموعه آثار 17، ص 67.

وفقاً لشريعتي فإنّ أمر الناس بالمعروف ونهيهم عن المنكر «مسؤولية اجتماعية» مفروضة على جميع المسلمين<sup>(1)</sup>. بيد أنّ رجال الدين التقليديين قصرُوا هذه الفريضة على الممارسات الدينية الشخصية. أما رؤية شريعتي فكانت معنية في أساسها بتطبيق هذا المفهوم على الفضاء الاجتماعي - السياسي. إذًا فالتجسيد المعاصر للنهي عن المنكر الاجتماعي - السياسي هو النضال ضد «الإمبريالية الدولية»، و«الصهيونية العالمية»، و«الاستعمار» الذي يمارسه رجال الدين، و«الاستعمار والاستعمار الجديد»، و«الاستغلال»، و«الدكتاتورية»، و«التباينات الطبقية»، و«العنصرية»، و«الإمبريالية الثقافية»، و«لوثة الغرب». وفي إشارة إلى رجال الدين الصفويين يقول شريعتي إنّ أي أحد يتحدّث عن النهي عن منكرات أقلّ من ذلك في ظل الظروف الحالية فهو إنما يحاول خداع الناس<sup>(2)</sup>.

أما واجبات الشيعي العلويّ فقد ذهب شريعتي إلى أنها تشمل معارضة الزيف والشُرور حتى لو كان الثمن حياته، والإيمان بحركة تاريخية مستمرة مبنية على مبدأ إلهي تهدف إلى تحرير البشر، وتبني العدل بوصفه رؤية للعالم، والتفكير والعمل بموجب القرآن وسنة النبي والأئمة، والنضال ضد القمع والاضطهاد والطبقة والاستغلال والنفعية والوحشية، وضدّ كل ما من شأنه أن يوهن الناس ويذلّهم ويقصّهم ويستحمرهم، والاقترداء بالإمام عليّ في العمل والعبادة وإشهار السيف، والانخراط في الثورة والاستشهاد، والسعي إلى إقامة مجتمع مساواتي مبني على قيادة ثورية عادلة<sup>(3)</sup>.

(1) شريعتي، مجموعه آثار 26، ص 209.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 7، ص 76.

(3) نفسه، ص 265 - 267.



وبعد أن نزع شريعتي عن رجال الدين احتكارهم لتفسير الإسلام زعم أنّ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ليس حكراً على رجال الدين بل «مسؤولية جماعية»<sup>(1)</sup>. فشريعتي يرى أنّ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» في المجال الاجتماعي - السياسي يُعدّ فريضة على كل مسلم بالغ، كالصلاة والصيام تماماً<sup>(2)</sup>. وللتأكيد على أهمية هذه الفريضة حاج شريعتي في أنها لا ينبغي التعامل معها كمجرد نصيحة، بل هي أمر ونهي مُلزمان بالقوة. ويضيف شريعتي أنه من المستحيل أمر الناس بالعدل دون محاربة الظلم<sup>(3)</sup>.

سَرَدَ شريعتي توالي الأحداث ليقدم معالم برنامجهِ الثوري. ففي هيئة رمزية لكنها مفعمة بالحيوية قال إنّ «الهدم» يسبق «البناء»، فلن يسود التوحيد التحريري إلا بعد القضاء على الأصنام الشركية كافة<sup>(4)</sup>. استدعى شريعتي سنّة النبي في حمل «الكتاب» بيدٍ و«السيف» باليد الأخرى، فوجّه دعوة صريحة إلى المسلمين لإحياء مجتمع عادل عبر حمل «المعول» و«السيف»<sup>(5)</sup>. ومن الواضح أنّ شريعتي كان يقفز على مراحل نشر الرسالة التي تسبق الثورة الشعبية التلقائية، فهنا يدعو إلى عملية تتابعية من نشر الرسالة وحمل السيف<sup>(6)</sup>. يرى شريعتي أنّ نشر الرسالة الثورية ومهاجمة مصالح الطبقات الحاكمة دون قوة السيف لا يعدو أن يكون نصيحة أو توصية مُسالمة وغير فاعلة. لقد تغيّر شريعتي في «مرحلته الثورية» هذه على صعيدين رئيسين. أولاً، أصبح مقتنعاً

(1) شريعتي، مجموعه آثار 26، ص 210.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

(4) نفسه، ص 213.

(5) نفسه.

(6) شريعتي، مجموعه آثار 7، ص 30.

بضرورة النضال المسلّح لتبيان هشاشة النظام ولتطبيق فكره الإسلامي في نهاية المطاف. ثانياً، إما أنه فقد إيمانه بالثورة الشعبية التلقائية وإما أنه اقتنع بأنّ الشعب يحتاج إلى «مجموعة ثورية صغيرة» تقوده وترشده. ومثل جميع المثقفين الذين يتحولون إلى ثوريين وصل شريعتي إلى اقتناع بأنّه في ظل النظام القمعي وغياب الوعي الثوري الشعبي «تنشأ القوة السياسية من ماسورة البندقية» التي تحملها طليعة صغيرة تقدّم مصلحة الآخرين على نفسها. لقد جاء الوقت كي ينتقل شريعتي من شرح الفكر الإسلامي الثوري إلى تفصيل الواجبات والمهام التي ينبغي للتنظيم الطليعي الثوري أن يقوم بها. هكذا رأى شريعتي أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يستدعي لازمتين اثنتين في الوقت الحاضر: القيادة السياسية، والثورة. ولقد كانت ثورة الإمام الحسين في كربلاء تطبيقاً لهذا المبدأ<sup>(1)</sup>.

### الحزب الشيعي الكامل

أصدر تنظيم «مجاهدي خلق» بيانه السياسي الأول في منتصف شباط/فبراير عام 1972م، وقد بدأ بعبارة «باسم الله وباسم الشعب الإيراني البطل»<sup>(2)</sup>. أما التوجّه الراديكالي الذي اتخذه شريعتي وجِدّة خطابه فبدأ فعلياً مع محاضرة «الشهادة» التي ألقاها في الثاني والعشرين من شباط/فبراير 1972م. خلال الأشهر الثمانية التي سبقت إغلاق حسينية الإرشاد صار شريعتي يعتبر الفعل الاجتماعي - السياسي الذي يمثله «مجاهدو خلق» نموذجاً يستحقّ الاتباع بين جميع المثقفين المسلمين الذين يتحلّون بالمسؤولية. تخلّى شريعتي عن لغته الرمزية المحتجبة وصارت مجموعة خطبه الثائرة الأخيرة تمتدح صراحة تفاني

(1) شريعتي، مجموعه آثار 26، ص 210.

(2) باختر امروز، العدد 24، اسفند 1350.

«مجاهدي خلق» وأسلوبهم وسير عملهم وقوتهم الثورية. وباللعب المتعمد بالألفاظ زعم شريعتي أنّ القرآن لم يكتب بالحديث عن المجاهدين بل كذلك أقسم بهؤلاء الفرسان المسلحين<sup>(1)</sup>. أشار شريعتي إليهم بالاسم واستدعى اسم مؤسسيهم (مثل محمد حنيف نجاد) واستخدم مصطلحاتهم (مثل مصطلح «خلق» الذي يعني الشعب، بدلاً من الكلمة الأخرى «مردم»)، وبذلك أرسل إشارة مفهومة إلى جمهوره. لقد أوحى شريعتي (في ما يُشبه الاقتراح المباشر) بأن المثقفين المسلمين المسؤولين المتشبعين بأيديولوجيته الإسلامية الثورية سوف يختارون طريقة «مجاهدي خلق» في النضال.

كانت موهبة شريعتي الخطابية في حسينية الإرشاد تبثّ العواطف الثورية المتقدمة، لكنّ مسرحية الآلام<sup>(\*)</sup> التي كان شريعتي أحد أبطالها اتخذت منعطفًا جديدًا من الأحداث، إذ أصبح الساحر مسحورًا. فشريعتي الذي أشعل الحماسة بين جمهوره الشاب فُتن بشجاعة «مجاهدي خلق» خصوصًا وبجميع الناشطين الفدائيين عمومًا، وأصبح ما يحكيه من حكايات وآلام متجسدًا في أهداف المجاهدين، لا كتظيم بالضرورة وإنما كمجموعة من المسلمين المضحين بأنفسهم في مقاومة الظلم. لقد مثل «مجاهدو خلق» المتشبعون بالعقيدة الإسلامية الثورية ما كان شريعتي يتوق إليه طويلاً. ولما كان شريعتي الحالم الرومنسي شاهدًا على تطوّر الأحداث في هذه الملحمة العصرية فقد

(1) شريعتي، مجموعه آثار 7، ص 56.

(\*) مسرحيات الآلام (passion plays): مسرحيات دينية كانت شائعة في العصور الوسطى وتهدف إلى إثارة العواطف الدينية عبر التركيز على معاناة السيد المسيح وصلبه ثم قيامته من الموت وفقًا للعقيدة المسيحية. وشريعتي هنا يستخدمها استعارةً يقصد بها الدور الذي كان يؤديه في إثارة الحماسة والمشاعر الثورية بين الشباب. (المترجم).

أثر فيه «مجاهدو خلق» وألهموه برباطة جأشهم الحسينية ونخوتهم وأساليبهم وأهدافهم وتنظيمهم واستراتيجيتهم وتكتيكهم. هكذا تأثر شريعتي بتفاني المجاهدين الذي لا يتزعزع وبالظروف الثورية الرومنسية السائدة في إيران آنذاك، فأحدث قطيعة جذرية مع نظريته الثورية التي تبدأ خطوة خطوة ثم تنتقل إلى الممارسة الثورية.

زعم شريعتي صراحةً أنّ الأوان كان أوان «ثورة» وليس أوان «الجدالات الفكرية»، فالثورة ستكون نضالاً دموياً فتاكاً إلى أن ينتهي «القضاء على مثلث» الملكية الخاصة والملكية الاستبدادية ومؤسسة رجال الدين<sup>(1)</sup>. وعلى المثقفين المسلمين أن يضطلعوا بواجبهم في القيادة والعمل على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجال الاجتماعي - السياسي. ولكي لا يترك مساحةً للاتهام باستعجال العمل الثوريّ فقد ذهب إلى أنّ من يثورون ضد الأنظمة الظالمة إنما هم يسيرون على هدي من الله<sup>(2)</sup>. هكذا وضع شريعتي في باله نموذج «مجاهدي خلق» فدعا الأمة الإسلامية إلى تشكيل «مجموعة خاصة من داخلها تحمل مسؤولية اجتماعية»<sup>(3)</sup>. ويسمّي شريعتي هذه المجموعة خيرة الأمة الإسلامية (بالفارسية: امت برتر)، يتحلّى أعضاؤها بالمسؤولية والعبادة وإنكار الذات والروح النضالية والاستعداد الدائم والثورة من أجل الآخرين. فهم يُدركون أنّ الاستكانة أمام سفك الدماء تواطؤ مع القتل، لذلك يبذلون أرواحهم في هذه الحرب المقدسة<sup>(4)</sup>. كما قلّل شريعتي من أهمية النكسات العملية التي مُني بها «مجاهدو خلق»، فعلى الرغم من أنّ الخطوات الأولى التي

(1) شريعتي، مجموعه آثار 26، ص 241، 245.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 7، ص 16 - 21، 33 - 34.

(3) نفسه، ص 64.

(4) نفسه، ص 64 - 67، 79.

اتخذها الثوار قد تكون «متعجّلة»، إلا أنّ الله سيكون معهم «طالما أنهم يخوضون الحرب المقدسة حتى الرمق الأخير»<sup>(1)</sup>. هكذا استخدم شريعتي لغة المحاربين الثوار فلم يلق بالألّا «خطر الموت» معتبراً إياه ثمناً هامشياً في السعي إلى النعيم والكمال البشري<sup>(2)</sup>.

ويوصفه مناضلاً متطوّعاً جديداً أكد شريعتي أنّ «المجموعة الثورية» التي ثور من أجل «تحرير الشعب» هي النموذج الكامل. لقد بدأ تحوُّله الراديكالي أولاً من رفض المناقشات الجانبية السياسية في الدوائر الفكرية، وأكد فكرة أنّ التثقيف النظري أو الأيديولوجي لإقامة العدل ينبغي أن يُتوجَّج بفعل ثوري<sup>(3)</sup>. ولتبرير موقفه الجديد راح شريعتي يمارس عاداته في إجراء المقارنات التي تتداخل فيها الأزمنة والأمكنة. فشبه الوضع السياسي الذي مرّ به أتباع الإمام علي بعد مبايعة الخليفة أبي بكر الصديق في السقيفة (التي سمّاها انقلاباً) بالظروف السياسية السائدة في إيران. إذ يقول شريعتي إنّ الطبقات المضطّهدة حين حُرمت فرصة النضال السياسي المفتوح المنظم ضد الطبقات الحاكمة التي احتكرت السلطة اضطرّت إلى الاتجاه نحو القتال «الشعبي السري غير التقليدي»<sup>(4)</sup>.

لم تكن دعوة شريعتي للثورة مبنية على إيمانه بالنجاح العسكري، فهو حين دعا أتباعه إلى الثورة على نظام الشاه شرح لهم أنّ الإمام الحسين وجّه الضربة الأولى لنظام يتطابق مع نظام الشاه وهو مُدرك تمام الإدراك أنه لن يهزم العدو. وفيما يبدو وكأنه محاولة

(1) نفسه، ص 21.

(2) نفسه، ص 43.

(3) نفسه، ص 126.

(4) نفسه، ص 140.

لتعريف نظام الشاه وصف شريعتي حُكم معاوية بأنه «نظام وراثي فاسق ضدّ الشعب وضدّ الإسلام»<sup>(1)</sup>. أما غرض الإمام الحسين من تحدّي هذا النظام بالتضحية بحياته فهو كشفه وفضحه وإذلاله، وفي الوقت نفسه تنبيه الآخرين على الظروف السائدة. فالاستشهاد الطوعيّ ليس سوى اجتهاد لتنوير الجموع. بيد أنّ الوسائل اختلفت من التعبير بالكلمات إلى استخدام الأسلحة. هكذا وعبر امتداح الحركة الفدائية التي قام بها السربداريون<sup>(\*)</sup> دعا شريعتي إلى «معركة دامية» مع الاستبداد والاستعمار<sup>(2)</sup>.

وفي نبرة إقرارية إن لم تكن تهليلية يشير شريعتي إشارة غير مباشرة إلى العمليات الفدائية لـ«مجاهدي خلق» وشرح كيف أنّ «الضربة» كانت درسًا أيديولوجيًا ودعوة للناس<sup>(3)</sup>. شرعن شريعتي العمل الثوري كما يمارسه «مجاهدو خلق» فروى أنّ «المجاهد المسلّح» حين يسأله الناس عن اختياره النضال الثوري المسلّح سيجيب قائلاً «جننا لنحرركم من القيد والإذلال ومظالم الأديان»<sup>(4)</sup>.

وفي ظلّ الجاذبية التي مثلتها الأنشطة الفدائية الماركسية اضطرّ شريعتي إلى توضيح موقفه من العلاقة بين هاتين القوتين الثوريتين. أشار شريعتي إشارة غير مباشرة إلى الفدائيين الماركسيين فامتدح المجموعات غير الإسلامية التي تقاتل من أجل الشعب، وأثنى عليهم بوصفهم أعزّ عند الله من أولئك المؤمنين الوريين الذين يتخلّون عن

(1) نفسه.

(\*) ورد تعريف الحركة السربدارية في هوامش الفصل العاشر. (المترجم).

(2) نفسه، ص 150.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 26، ص 243.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 7، ص 60.

تأدية واجبه الاجتماعي في خدمة الشعب<sup>(1)</sup>. هكذا نظر شريعتي إلى الفدائيين الماركسيين بوصفهم حلفاء ضد العدو المشترك، إذ إنهم يحملون الأهداف الاجتماعية - السياسية والاقتصادية نفسها، لكنهم يختلفون في مسألة الله. كلا الفريقين اختار طريق النضال نفسه ومن أجل الشعب نفسه، لذلك أعلن شريعتي أنّ الصراع الأساسي ليس بين المسلمين وغير المؤمنين، وإنما بين المسلمين والطغاة<sup>(2)</sup>. وفي ما يشبه الفتوى ضد نظام الشاه أعلن شريعتي أنّ أولئك الذين يقتلون المحاربين المناضلين من أجل تطبيق العدالة والمساواة ليسوا سوى مرتدّين غير مؤمنين أعداء الله<sup>(3)</sup>.

أما ما يتعلق بالمدى الطويل فقد اعترف شريعتي أنّ المجموعة الوحيدة القادرة على الثورة من أجل الشعب ضد جميع القوى المعادية للإنسان هي المجموعة التي «تؤمن بالله». ورأى شريعتي أنّ «عبد الله الصادق هو الذي يمكنه أن يصبح إنسانياً حقيقياً وتحريراً مخلصاً»<sup>(4)</sup>. وإذ أعلن شريعتي نفسه منظرًا أيديولوجيًا للحركة الثورية الإسلامية التي طبّقها «مجاهدو خلق» فقد بات من الطبيعي أن يكون من أنصارهم. دعا شريعتي المثقفين الراديكاليين إلى المقارنة بين «فدائي خلق» الذين سمّاهم «المجاهدين الملحدين» وبين «مجاهدي خلق» الذين سمّاهم «المجاهدين المتّقين»<sup>(5)</sup>. أخذ شريعتي ينهل من النبع الغزير الذي يقدّمه الإيمان بـ«الله» و«البعث»، فحاج أنّ القوى المسلمة في سعيها إلى القيام بواجبها الاجتماعي - الديني استوعبت

(1) نفسه، ص 82. شريعتي، مجموعه آثار 26، ص 292 - 293.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 26، ص 292.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 7، ص 130.

(4) نفسه، ص 87.

(5) نفسه، ص 88.

خيار الموت وتقبلته، فهي بهذا الاختيار لم تعد بحاجة إلى حثها بمشاعر مثل مشاعر البطولة<sup>(1)</sup>.

وصف شريعتي «مجاهدي خلق» بأنهم خيرة الأمة الإسلامية فسعى إلى إثبات أنهم شكّلوا الحزب الشيعي المثالي. وهذا الاستدعاء من الأدبيات الإسلامية لمفهوم الحزب العصري وتطبيقه على قوة فدائية سرية يحتاج إلى إعادة تفسير لغوي. فشريعتي يرى أنّ مصطلح «أمة» المستخدم في القرآن مشابه للمفهوم الحديث الذي يمثله الحزب [السياسي الثوري]<sup>(2)</sup>. وبالإشارة إلى «مجاهدي خلق» بوصفهم الأمة الإسلامية المختارة التي انضمت إلى الشعب (خلق) فقد رأى شريعتي أنّ هذا التنظيم مساوٍ لحزب سياسي منظم<sup>(3)</sup>. أيديولوجية هذا الحزب التي تحدّد المعروف والمنكر تشبه إلى حد كبير أيديولوجية شريعتي. وبشكل عام كانت تلك دعوة ثورية إلى «الخلاص» أو دعوة إلى تطبيق نظام اجتماعي - اقتصادي مبني على «العدل والمساواة والحرية»<sup>(4)</sup>. وتفصيل هذه الأيديولوجيا التي روّجها شريعتي وطبقها «مجاهدو خلق» كانت تركز على النضال والجهاد والتطهّر الثوري وحكم الشعب والقيادة التراتبية في المرحلة الثورية والطاعة التنظيمية والمجتمع غير الطبقي، والقضاء على الملكية الخاصة والمراكمة الشخصية لرأس المال والاستغلال. كانت أيديولوجية شريعتي تُرشد المثقفين وتحركهم وتحشدتهم، في حين يُنتج «مجاهدو خلق» المقاتلين المثقفين (المجاهدين)<sup>(5)</sup>.

(1) نفسه.

(2) نفسه، ص 89.

(3) نفسه، ص 105 - 106.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 26، ص 243. شريعتي، مجموعه آثار 7، ص 58، 60.

(5) شريعتي، مجموعه آثار 7، ص 94 - 97.



انساق شريعتي في فكرة النقاش العلنيّ لعملية يقودها تنظيم فدائي في شكل حزب شيوعي، فوعد بالحديث عن استراتيجيته المناسبة وأساليبه وهيكله التنظيمي وعملية اتخاذ القرار فيه<sup>(1)</sup>. وفي خطبته «التشيع، الحزب الكامل» بيّن شريعتي أنه في بعض المراحل لجأ الشيعة إلى النضال المسلح، لكنه ذكّر جمهوره بأنّ الأئمة الشيعة بوصفهم قادة النضال كانت لهم استراتيجية نضالية مرنة يمكن تطبيقها في الظروف والعصور والأحوال السائدة. فاستراتيجياتهم تراوح ما بين الحرب التقليدية والنضال السريّ المسلّح، ومن الصمت إلى المناظرات الفكرية، ومن الإنتاج العلمي إلى نشر الأفكار الداعية إلى الحق.

حدّد شريعتي إذاً «النضال المستمر ضد النظام الحاكم الطاغوي» بوصفه المحور الأساسي لاستراتيجية الحزب، فشدّد على ضرورة خوض معركة من طبقتين: حرب أيديولوجية ضد رجال الدين المؤيدين للنظام، وحرب سياسية ضد الطغيان والاستغلال<sup>(2)</sup>. وذلك يشبه استراتيجية الهدم السياسي والديني التي استخدمها في حسينية الإرشاد. أما عن الأساليب التكتيكية، فقد استخدم شريعتي لغة الضباط العسكريين مقترحاً أنه في عملية تطبيق الاستراتيجية الرئيسة، على قادة الوحدات القتالية المنخرطين في المسرح العمليّ أن يُمنحوا مساحة من حرية العمل كي يحددوا التكتيك الملائم<sup>(3)</sup>.

وأخيراً، فيما يتعلق بموضوع القيادة، رأى شريعتي أنه خلال غيبة الإمام فإنّ «الشيعة الواعين» مسؤولون عن انتخاب الشخص

(1) نفسه، ص 148.

(2) نفسه، ص 155.

(3) نفسه، ص 149 - 150.

الأكثر علمًا وعدلاً ليقودهم في نضالهم<sup>(1)</sup>. والمفهوم الشرطي لانتخاب زعيم شعبيًا شكّل أيضًا تطورًا مهمًا في نظرية شريعتي السياسية. ظلّ شريعتي دائمًا يتجاذب فكرة الانتخابات. ففي البداية عبّر عن موافقته غير المشروطة للقيادة الثورية و«الديمقراطية الموجهة»، حيث تكون القيادة فطرية ويظهر القائد على نحو طبيعي<sup>(2)</sup>. وقبل سنة بالضبط من مناصرته لمبدأ القائد المنتخب شعبيًا، حاج شريعتي أنّه خلال غيبة الإمام يكون لـ«رجال الدين والعلماء» فقط «الحق في اختيار القائد»<sup>(3)</sup>. وفي محاضراته الأخيرة في حسينية الإرشاد وبعد سنة من خلافات مريرة مع رجال الدين، أعلن شريعتي تأييده للانتخابات الشعبية، دون إشارة منه إلى ضرورة أن يقوم الشعب بإحالة مسؤوليته إلى رجال الدين. بيد أنّ التفسير الضيق لكلامه يوحي بأنه يدعو إلى اقتصار الناخبين على المجتمع الشيعي.

خطاب شريعتي الثوري الذي يتخذ أسلوب الهدم الديني والسياسي، والذي ألقاه على نحو مفتوح وصريح، كان إعلانًا حقيقيًا للحرب ضد النظام. نجد هنا رجلًا كان يدعو علانية إلى القضاء على الرأسمالية والإمبريالية والمؤسسة الدينية والملكية في مملكة إيران الشيعية السلطانية التي يحكمها جلاله ملك الملوك. لم يكن لشريعتي إلا أن يأمل (دون أن يؤمن حقيقة) أنّ القوى الإلهية التي ساعدته في معركته السياسية إلى ذلك الوقت ستستمر في وضع غشاوة على أعين وآذان عدوّه الرئيسين: النظام، ورجال الدين الصفويين.

(1) نفسه، ص 167 - 168.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 26، ص 577، 618 - 620، 630 - 631.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 19، ص 268.



## الفصل الواحد والعشرون

### تنشئة الشهداء

«حين يجد الناس فرصة فسوف يستعيدون  
ما هو لهم»

كانت العلاقة بين شريعتي والدولة وأجهزتها الأمنية علاقة معقدة وغامضة. فلم يكن شريعتي غريباً عن المكتب الثالث للسافاك، وهو المكتب الذي كان يُسمّى أيضاً مكتب الأمن الداخلي (بالفارسية: اداره امنيت داخلي)، إذ إنَّ آخر جولة خاضها من التحقيقات و«المقابلات» كانت في تموز/ يوليو 1968م. استدعي شريعتي إلى مقر السافاك بمشهد عدة مرات، كما حقّق معه في طهران كلٌّ من رضا عطارپور وپرويز ثابتي<sup>(\*)</sup>. في البداية قرّر السافاك حظر محاضرات شريعتي العامة في الجامعات الإيرانية، ثم تراجع عن قراره، وكأنَّ ضبّاط السافاك لم يستطيعوا أن يقرروا ما يفعلون بشريعتي. أما قرارهم بإيقاف شريعتي عن التدريس في جامعة مشهد فهو مؤشر على عدم رضاهم عن تأثيره «الهدّام» المحتمل في طلابه. بيد أنَّ منعه من التدريس في مشهد والسماح له بإلقاء المحاضرات في حسينية الإرشاد يعكسُ مرةً أخرى مواقف السافاك المتضاربة فيما يتعلق بشريعتي. إذ يبدو أنَّهم في وقت من الأوقات اعتقدوا بإمكانية استثمار بعض الجوانب من خطاب شريعتي.

(\*) من كبار ضبّاط السافاك. ورد التعريف بهما في هوامش الفصل الخامس عشر.

على أنّ السافاك لم يكن مؤسسة موحّدة، فمواقفه وسياساته المختلفة بل والمتضاربة أحياناً تعكس اختلاف الآراء في قيادته، ناهيك عن الخلاف داخل مكاتبه ومقرّاته في مختلف المحافظات. وثمة دليل على وجود تنافس بين رئيس السافاك الجنرال نعمت الله نصيري ونائبه الجنرال حسين فردوست<sup>(1)</sup>، كما انتشرت إشاعات مستمرة عن خلافات حادة في السياسات والمنهج بين الجنرال نصيري والجنرال ناصر مقدّم [الذي خلفه لاحقاً في رئاسة السافاك]. بعد تشرين الثاني/نوفمبر 1970م تأسست لجنة في المكتب الثالث للسافاك من أجل التعامل مع التحركات الطلابية، وقد أدّت هذه اللجنة دوراً حاسماً في تعقّب مجموعة سياهكل والقبض عليها<sup>(\*)</sup>. كما تأسست لجنة مشابهة في جهاز الشرطة بعد عام 1971م. وبعد أن نشبت خلافات كبيرة بين هاتين اللجنتين بلغت حدّ الاشتباك بإطلاق النيران في شوارع طهران، أمر الشاه بإنشاء «اللجنة المشتركة لمكافحة التخريب»، وتتألف من الشرطة والجندرية والسافاك<sup>(2)</sup>. أما مهمّة هذه اللجنة العليا فكانت تعقّب الأنشطة الفدائية المتكاثرة وقمعها. بيد أن ظهور هذه اللجنة أفضى إلى خلافات بين القوى الثلاث التي تألفت اللجنة منها، فكلّ فرع تنافس في نيل رضا الشاه الذي لم يكن مهتماً إلا بالقضاء السريع والجذري على الحركة الفدائية التي لم تكن تهدّد استقرار حكمه فحسب، بل كانت تسبب له إحراجاً دولياً.

كان السافاك منذ بدايته مهووساً بالخطر الشيوعي والسوفييتي

(1) اميد صابري، في: مطالعات سياسي، الكتاب 2، پايبز 1372، ص 167 - 168.

(\*) راجع الفصل الثامن عشر. (المترجم).

(2) سيد جلال الدين مدني، تاريخ سياسي معاصر ايران، ج 2، ص 158 - 159.

على الأمن الداخلي في إيران، لذلك كان من الطبيعي بعد قضية سياهكل وانتشار العمليات الفدائية أن يُعدَّ الماركسيون «عدو الشعب الأول». هكذا استهدف السافاك المجموعات الفدائية الشيوعية فلم يهتمَّ بالتنظيمات الإسلامية إلا في آب/أغسطس 1971م حين قبض على خمسة وثلاثين عضوًا من تنظيم «مجاهدي خلق». أثناء المحاكمات التي جرت لهؤلاء المعتقلين في شباط/فبراير 1972م تبين للسلطات الأمنية ما يحمله هؤلاء من أيديولوجيا إسلامية وماركسية، والخطر الذي تمثله الأيديولوجيا الإسلامية الثورية التي تجمع ما بين القرآن وتعاليم ماركس ولينين. لذلك أُغلقت حسينية الإرشاد بعد تسعة أشهر.

ظلَّ السافاك فترة طويلة يُنتقد بأنه غير قادر على شنّ حملة أيديولوجية ضدَّ الماركسيين<sup>(1)</sup>، لذلك يُحتمل أنه حين ازدادت شعبية الخطاب الإسلامي الذي يبثّه علي شريعتي ارتأى بعض الأعضاء في المكتب الثالث أنّ هذه هي الأيديولوجيا التي يبحثون عنها. كان خطاب شريعتي عصريًا مثيرًا للجدل وراديكاليًا إن لم نقل ثوريًا، ما جعله جذابًا في أعين المثقفين الشباب. وربما كان تشديد شريعتي المبدئي على الجانب النظري ووضع الأساس الفكري قبل النشاط السياسي أمرًا محمودًا بالنسبة للأجهزة الأمنية. وفي الوقت نفسه، وبما أنّ مُحاضرات شريعتي كانت توصف بأنها إسلامية، يبدو أنّ الأجهزة الأمنية افترضت في هذا الخطاب أن يكون معاديًا للمادية، وبالتالي معاديًا للشيوعية. كان شريعتي يقدم طرحًا صريحًا (رغم دقته وحذره) لخطاب إسلامي راديكالي اجتماعي - سياسي، وربما ارتأت

(1) اميد صابري، في: *مطالعات سياسي*، الكتاب 2، پاییز 1372، ص 160 -

مجموعةً داخل السافاك في ذلك تكتيكيًا مفيدًا يمكنه أن يجابه الموجة الماركسية القوية بين المثقفين المتسيّسين. لا بدّ أنّ فريقًا من السافاك اعتقد بأنّ غضّ الطرف عن محاضرات شريعتي في طهران سيخفف من غلواء الحماسة الثورية المسلحة التي كانت موجودة بين المثقفين الساخطين، وستوجّه طاقتهم إلى مجادلات فكرية حامية.

يبدو إذا أنّ السافاك كان مستعدًا لتحمل ما يفعله شريعتي طالما أنه يحقق هدفين أساسيين: منع الشباب من اختيار طريق المقاومة المسلحة، ونشر خطاب إسلامي يمكنه أن يحجب الخطاب الماركسي ويقلّل من الإقبال عليه. ولعلّ الهدف الأول كان هو الأهم بالنسبة إلى السافاك في تلك المرحلة. ومن شبه المؤكد أنّ بعض ضباط السافاك أقله كانوا واعين الخطر الذي يمثله خطاب شريعتي وموقفه السياسي، ولكن طالما كانت أنشطته علنية فيمكن للأجهزة الأمنية مراقبته. وفي طهران لا بدّ أنّ ضباط السافاك وثقوا بقدرتهم على مراقبة الأنشطة التي تقوم بها حسينية الإرشاد.

منذ عام 1968م كان هناك توجيه رسمي من فرع «شميران» في السافاك إلى مجلس إدارة الحسينية بإرسال أسماء جميع المحاضرين والتسجيلات الصوتية للمحاضرات إلى مكتب الفرع<sup>(1)</sup>. وكان من المقرر أن يستمع هذا المكتب إلى التسجيلات بدقّة ويدوّن أية تعليقات أو تصريحات «هدّامة» ثم يرسل تقريرًا بذلك مع تلخيص للمحاضرات إلى مقرّ المكتب الثالث. وبعد إغلاق الحسينية رُوي عن الكماليّ (اسمه الحركي الجمالي، وكان المسؤول عن السجناء السياسيين الدينيين في المكتب الثالث) قوله إنّه لم تُرفع قط إلى المكتب الثالث

(1) مقابلة مع ناصر ميناچي في طهران، 1993م.

أية تقارير عن محتوى أو ملخص التسجيلات في حسينية الإرشاد بما فيها محاضرات شريعتي. والتقارير الوحيدة التي أرسلها مكتب «شميران» تشير إلى أنّ الأمور في حسينية الإرشاد طبيعية<sup>(1)</sup>. بالنظر الآن إلى ما مضى لا يمكن تفسير هذه الغفلة إلا بوجود اعتقاد لدى السافاك عموماً بأنّ النشاط الديني غير مهم، أو بنقص في كفاءة موظفي السافاك وهمتهم آنذاك.

فحين كان شريعتي يدرّس في جامعة مشهد كان فرع السافاك هناك يبلغ عن أقل تعليق قد يُفسّر بأنه إهانة للشاه، وكثيراً ما كان شريعتي يُستدعى ويُسأل عن تصريحاته<sup>(2)</sup>. وبالأخذ في الاعتبار أنّ مكتب شميران لم يقدّم بواجبه فليس من المفاجئ إذاً أنه لا يوجد أي أثر لرد فعل من السافاك على كثير من أقوال شريعتي التحريضية المملوغة في حسينية الإرشاد. لو أنّ أحداً يملك أدنى قدر من المعرفة بالمصطلحات والمفاهيم الماركسية استمع إلى المحاضرتين الأولى والثانية من محاضرات «إسلام شناسي» لكان أدرك أنّ أيديولوجية شريعتي الإسلامية متأثرة للغاية بالماركسية.

في كتاب حميد روحاني المعادي لشريعتي، والمبنيّ على ملفات السافاك، لا توجد إشارة إلى تقارير كُتبت عنه في الفترة بين شباط/فبراير 1970م وآذار/مارس 1972م<sup>(3)</sup>. أما المستند الأول بتاريخ 9 أيار/مايو 1972م فهو تقرير عن «مقابلة»، ويتحدث عن التحقيق مع شريعتي بعد صدور توجيه بذلك بتاريخ 6 نيسان/إبريل 1972م. ويوحي تعليق پرويز ثابتي على التقرير بأنّ التوجيه ربما صدر منه

(1) نفسه.

(2) روحاني، نهضت امام خميني، ص 192.

(3) نفسه، ص 726 - 727.



شخصياً. يذكر شريعتي في رسالة أرسلها إلى زوجته بعد إعفائه من وظيفته في جامعة مشهد ونقله إلى وزارة التعليم العالي في طهران أنه استُدعي مرات عديدة إلى مقر السافاك، مشيراً إليه باسم «المكتب الرئيس». كتب شريعتي يقول إنه جرى «نصحه وإفادته ووعظه» وأنّ السافاك «للمرة المائة» طلب منه أن يكتب لهم سيرة عن حياته (بالفارسية: شرح حال)<sup>(1)</sup>.

ولعل اهتمام السافاك بـ«مقابلة» شريعتي مجدداً بعد حوالي ستين لم يكن يُعزى بالكامل إلى أنشطته في حسينية الإرشاد. فقد ألقى شريعتي في الرابع عشر من آذار/مارس 1972م خطبة طافحة بالحمولات السياسية عنوانها «بعد الاستشهاد» في مسجد «نارمك» على إثر سلسلتين من الإعدامات في 1 آذار/مارس و12 آذار. وكان من بين الذين أعدموا صديقاً شريعتي مسعود أحمدزاده ومجيد أحمدزاده، إضافة إلى أربعة من طلابه القدامى في جامعة مشهد: حميد توگلي، وبهمن آجنگ، وغلانرضا گلوي، وسعيد آريان، والذين كان يحمل لهم ذكريات كثيرة مؤثرة. في خطبته هذه التي صادفت الأيام الأخيرة من شهر محرّم ارتعش صوت شريعتي من التفجع وأخذ يكرّر جملة وكأنّ عقله لم يستطع أن يتخلص من تلك المأساة. وصف شريعتي من أعدموا بأنهم شهداء على صورة الإمام الحسين، وتحدّث عن «حكومات ظالمة قمعية قاتلة»<sup>(2)</sup>. لم تترك الخطبة مجالاً لأية

(1) شريعت رضوي، طرحى از يك زندگى، ص 140. تُقدّر پوران شريعت رضوي تاريخ هذه الرسالة في آب/أغسطس 1971م، ولا يبدو ذلك صحيحاً لأنّ شريعتي لم يكن قد طُرد من جامعة مشهد إلى أيلول/سبتمبر 1971م. نُقل إلى طهران في تشرين الأول/أكتوبر، ولا يمكن أن يكون نقله قد امتدّ إلى كانون الأول/ديسمبر 1971م.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 19، ص 200 - 201.

أوهام ربما كانت لدى السافاك عن شريعتي. فبدلاً من رفض النضال المسلح والاستمرار في التشديد على أهمية التحليل النظري، زعم شريعتي أنّ «كل ثورة تتألف من جانبين: الدم، والرسالة»<sup>(1)</sup>. ولم يكتف شريعتي بامتداح النضال المسلح، بل بارك الفدائيين الماركسيين إذ رأى أنّ قضية الشعب التي دفعت الفدائيين الماركسيين إلى السلاح هي قضية الله أيضاً.

هاجم شريعتي أولئك المتعلقين بحيواتهم التافهة ويرون أنّ الوقت لم يحن بعد<sup>(2)</sup>، وسكّ شعاره الكلاسيكي «الشهيد قلب التاريخ النابض». استدعى شريعتي في خطبته شهر محرّم وعاشوراء وكربلاء في ذلك الظرف الاجتماعي - التاريخي السائد في إيران، فقال: «كل شهر من العام محرّم، وكل يوم من الشهر عاشوراء، وكل أرض كربلاء»<sup>(3)</sup>. ثم انتهى إلى أنّ «أولئك الذين ماتوا قاموا بفعل حسينيّ، وأولئك الذين ما يزالون أحياء عليهم أن يحيوا كزينب [في نشر الرسالة] وإلا سيكونون أشباه يزيد»<sup>(4)</sup>. وفي نهاية خطبته أطفأ الحاضرون في المسجد الأنوار وبدؤوا بإنشاد شعارات ضدّ الشاه. وحين خافوا أن تدركهم هجمة رجال الشرطة خرج الجميع في العتمة في حين ذهب واحد من محبّي شريعتي الكثيرين لمساعدته على الهروب ووفّر له المأوى إلى اليوم التالي<sup>(5)</sup>.

كانت محاضرة «بعد الاستشهاد» أول إشارة واضحة للسافاك بأنّ حساباتهم عن شريعتي و«دوره المهدّي» كانت خاطئة. ولأنّ

(1) نفسه، ص 203.

(2) نفسه، ص 204.

(3) نفسه، ص 207.

(4) نفسه، ص 208.

(5) مقابلة مع أكبر صفوية في مشهد، 1995م.

الخطبة كانت في مسجد «نارمك» وليس في حسينية الإرشاد فقد عرفت السلطات ما قيل فيها وبدؤوا ردّ الفعل. وربما تكون هذه هي الفترة التي استُدعي فيها شريعتي مرارًا إلى السافاك. وثمة تعليق كاشف لپرويز ثابتي على التقرير الطويل الذي كتبه المحقق مع شريعتي. شعر ثابتي أنّ شريعتي كان يتلاعب بموظفيه، فازداد تشدّده إزاء شريعتي. في جواب على توصيات المحقق بالسماح لشريعتي بالتدريس في جامعات طهران قال ثابتي باقتضاب: «إن كان يودّ نشر الإسلام فعليه أن يتحدث ضد الماركسية والمادية. عليه أن يبيّن موقفه بوضوح، [فهو] إما في هذا الجانب وإما ذاك. لا بد أن تكون محاضراته مفيدة للشباب ولمصلحة الوطن. عليه أن يحاضر أقله بضع مرات ضد الماركسية والمادية حتى يمكننا تحديد ما إذا لم يكن مخادعًا كاذبًا»<sup>(1)</sup>.

في السادس والعشرين من حزيران/يونيو 1972م استُدعي شريعتي إلى السافاك حيث أبلغه أحد العاملين هناك بتوجيهات پرويز ثابتي: كان عليه أن يقدم لهم نسخة مفرّغة من محاضراته ضد الماركسية وضد المادية<sup>(2)</sup>. وبعد أسبوعين من انقضاء الموعد المحدد له، رفع الموظف نفسه تقريرًا إلى رؤسائه بأنّ شريعتي لم يحضر شيئًا<sup>(3)</sup>. ثمة تقرير عن محاضرات شريعتي بعد «مقابلته» مع السافاك بتاريخ 26 حزيران/يونيو يشير إلى أنه طرح هجومًا على الماركسية في الوقت نفسه الذي حاول إنقاذ الجوانب الأساسية منها كالحركة الديالكتيكية للتاريخ، وذلك بالزعم أنّ هذه المفاهيم مفاهيم إسلامية

(1) روحاني، نهضت امام خميني، ص 730.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

في الأساس<sup>(1)</sup>. في المحاضرات الخمس التي تلت «المقابلة»، والتي تطرّق فيها إلى الماركسية أو جوانب منها، لم يأل جهداً في شجب الآثار السلبية للرأسمالية والقمع السياسي والاستحمار الديني. أثنى شريعتي على نظام المجتمع الاشتراكي اللاتبقي، وفي مرات عديدة حاول أن يرصد خطأً في الحجج والنظريات والتنبؤات الماركسية.

وفي تعليق عام ذكّي في بداية المحاضرة التي بدأ فيها انتقاده للماركسية أشار شريعتي إلى أنّ «المثقفين المستقلين ذوي النزعة والمعتقدات الماركسية هم الأجدر في تحليل الماركسية ونقدها وإصلاحها»<sup>(2)</sup>. وفي محاضرات مختلفة انتقد فيها الماركسية والتحليل الماركسي ذهب شريعتي إلى أنّ مراحل ماركس التاريخية لا تنطبق على كل مكان، لذلك فإنّ الطبقة البرجوازية الإيرانية أو التركية كانت مختلفة عن نظيرتها الأوروبية، كما قال إنّ تنبؤات ماركس حول سقوط الرأسمالية لم تتحقق، وبأن ماركس لم يتفكر في قضية الاستعمار، وبأنّه لم يتنبأ بتحوّل الرأسمالية التنافسية إلى الرأسمالية التوافقية، وأنّ الاشتراكية الغربية كانت اشتراكية برجوازية، وأنّ المادية مبنية على الدوغمائية، وأنّ صعود الفاشية في ألمانيا في الوقت الذي كان الجميع يتوقعون نشوء ثورة اشتراكية ينفي الماركسية، وأنّ الذين يعتقدون الماركسية بوصفها مسلّمة صلبة لا يفهمون المشكلات المعاصرة في العالم<sup>(3)</sup>.

أنهى شريعتي سلسلة محاضراته حول الماركسية بالإشارة إلى فشل التنبؤ الماركسي بثورة عمّالية في أوروبا. وعلى نحو غير مباشر أوحى

(1) شريعتي، مجموعه آثار 18، ص 138 - 139.

(2) نفسه، ص 134.

(3) نفسه، ص 19، 148، 149، 151، 136، 163، 158.

شريعتي بأنّ الأسباب التي أخرجت الثورة في أوروبا تجعل هذه الثورة وشبكة أكثر في دول أقل تطوراً وشبه مستعمرة مثل إيران. قدّم شريعتي تحليلاً «عالمثلياً» للأسباب التي أخرجت الثورة في أوروبا، فقال إنّ الطبقة العاملة هناك تمت «بَرَجَرُتْهَا» فلم تعد ثورية، في حين أصبحت الطبقة الرأسمالية «رشيدة». أما السبب المادي الكامن وراء هاتين العمليتين المهدتتين في أوروبا فهو كما يقول شريعتي نهبُ العالم الثالث وشقاؤه المطرد<sup>(1)</sup>. طرح شريعتي نقدًا زائفًا للتحليل الماركسي حين قال إنّ ماركس لم يكن واعياً الاستعمار. ومن المحتمل أنه لو اعترف بكتابات ماركس أو الكتابات الماركسية حول الاستعمار لما استطاع أن يمرّر تحليله اللينيني و«المرتکز علی مدرسة التبعية»<sup>(\*)</sup> بوصفه خطاباً مضاداً للماركسية. أيّاً ما كان الأمر، فبدلاً من الانتهاء إلى أنّ الظروف الثورية غير متوافرة في إيران (كما كان يريد النظام أن يقول) أوحى شريعتي بأنّ الظروف الثورية لم يكن لها أن توجد طالما لم توجد ثورة ضد الإمبريالية في إيران. تحدّث شريعتي ضد الماركسية باستخدام أفكار ماركسية، وبدلاً من الحديث ضدّ النضال المسلح أشار كثيراً حتى في محاضراته حول «الدراسات الإسلامية» إلى الحقّ في سفك الدماء والموت من أجل قضية عادلة<sup>(2)</sup>.

(1) نفسه، ص 205 - 207.

(\*) ظهرت نظريات التبعية (dependency) في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين لمواجهة الفكرة السائدة بضرورة تحديث دول العالم الثالث كي تلحق تلقائياً بالدول المتقدمة، ويرى أصحاب هذه النظريات أنّ فرض التحديث الغربي على دول العالم الثالث لم ينتج تقدماً وأنّ الدول الإمبريالية إنما تستغلّ دول العالم الثالث لمصلحتها وتمنعها من التنمية. (المترجم).

(2) نفسه، ص 173، 235.

وعلى أساس التحليل الزمني لمحاضرات شريعتي وخطبه يبدو من الواضح أنّ خطبته «بعد الاستشهاد» أحدثت له مشكلات، ومن غير الواضح ما إذا مُنع رسمياً من المحاضرة خارج حسينية الإرشاد. ولكن تبقى الحقيقة أنّ شريعتي لم يقدّم أية محاضرات عامة مدة ستة أشهر غير دروسه في «الدراسات الإسلامية» في الحسينية. وأما محاضراته العامة التالية في الحسينية «التذكير بالمدكرين» فكانت بمناسبة إعدام مهدي رضائي (\*).

### حسينية الإرشاد: الخلية الثورية

ظهر خطاب شريعتي المتصاعد في جرأته وثورته في وقت كان النظام محاصراً بحركات فدائية ماركسية وإسلامية، فبدا ذلك سبباً كافياً للسافاك لإسكاته. فضلاً عن ذلك، فإنّه بحلول هذا الوقت تحطمت الأوهام التي ربما كانت لدى السافاك بكون شريعتي مركزاً لـ«إنقاذ» المثقفين من طريق النضال المسلح، وقد تحطمت هذه الأوهام على صعيد آخر. فموجات الاعتقالات التي شنتها الأجهزة الأمنية على «مجاهدي خلق» والتحقيقات الطويلة المضنية التي أعقبتها كشفت للسافاك حساباتهم الخاطئة. فلقد أدركوا أنّ حسينية الإرشاد كانت تُستخدم ملجأً آمناً لأعضاء «مجاهدي خلق» والمتعاطفين معهم، فقد كانوا ينظمون اجتماعاتهم ومواعيدهم (التي قادت أحياناً إلى أنشطة ثورية) في الحسينية تحت غطاء حضورهم محاضرات شريعتي أو المشاركة في الأنشطة الثقافية.

لقد وُفرت حسينية الإرشاد في عام 1971م و1972م ماوى يجد

(\* مهدي رضائي: واحد من رموز «مجاهدي خلق» المشاهير، وهو شقيق أحمد رضائي الشهيد الأول في التنظيم. (المترجم).

فيه المثقفون المتمردون والثوار المحتملون حسًا من التضامن. وفي الحقيقة فإنّ الحضور في الحسينية في ذاته كان يُعتبر عملاً ضدّ النظام، وكان في الوقت نفسه خطوة أولى نحو النضال ضدّ النظام. وفي مجتمع كان يصعب فيه جدًّا الحصول على معلومات عن الأنشطة الثورية السرية أصبحت حسينية الإرشاد مركز معلومات تُوزَّع فيه المنشورات الثورية وأخبار المجاهدين. والناس الذين حضروا في الحسينية ما يزالون يتذكرون ماه مُنير رضائي (والدة أحمد ومهدي) مع متعاطفات أخريات يلقين المطويات من الشرفة التي تجلس فيها النساء. كما كانت حسينية الإرشاد مقرًّا لتجنيد المجاهدين، وكان أعضاء التنظيم كثيرًا ما يحضرون<sup>(1)</sup>. ويمكن معرفة أسماء الكثير من المجاهدين المقاتلين الذين أُعدموا أو قُتلوا في المعارك من أولئك الطلاب الذين كانوا يحضرون محاضرات شريعتي، كما أنّ الاعترافات التي انتزعت من عدد كبير من المعتقلين بعد خريف 1971م توضح أنهم علموا بأمر التنظيم وتواصلوا معه عبر حسينية الإرشاد<sup>(2)</sup>. هذا وقد كان كتاب شريعتي **أبو ذرّ الاشتراكي المؤمن** في قائمة القراءات المقررة على أعضاء التنظيم<sup>(3)</sup>.

بالنسبة إلى كثير من الثوار الإيرانيين لا يمكن إنكار أنّ محاضرات شريعتي وكتابه هيات وسرّعت عملية الانتقال من السخط السياسي إلى الوعي السياسي الراديكالي وأخيرًا إلى النضال الثوري المسلّح. ولكن على الرغم من أنّ شريعتي كان يعرف بعض أعضاء المجاهدين، إلا أنه ليس ثمة دليل على أنه كان على علم بالتنظيم أو أنشطته قبل اعتقالات أعضائه في أواخر آب/أغسطس 1971م.

(1) مقابلة مع پوران بازركان في باريس، 1996م.

(2) لطف الله ميثمي، كيهان، 25 ارديهشت 1359، العدد 10997.

(3) روحاني، نهضت امام خميني، ص 356، 358.

كان منصور بازركان (أحد أوائل أعضاء المجاهدين) يعرف شريعتي سابقاً من مشهد ويكنّ له احتراماً كبيراً. كانا قد التقيا في «مركز نشر الحقائق الإسلامية» ثم في حلقة بيكار الأدبية عام 1951م. وفي عام 1966م حين كان المجاهدون منشغلين في إعداد أيديولوجيتهم، كان منصور بازركان يتوق إلى تعريف محمد حنيف نجاد<sup>(\*)</sup> بشريعتي، وحاول أن يرتّب لقاءً بينهما. كان حنيف نجاد معروفاً بانضباط مواعيده فحضر في منزل والدّي بازركان في الوقت المحدد، وانتظراً شريعتي أكثر من ساعة. وحين لم يصل شريعتي علّق حنيف نجاد بأنّ المرء لا يمكن أن يشترك في عمل جادّ مع هذا الرجل<sup>(1)</sup>. حاول بازركان ترتيب موعد آخر بين شريعتي ومجموعة من أصدقائه من بينهم أعضاء ومتعاطفون مع المجاهدين، ولكن للمرة الثانية تركهم شريعتي ينتظرون<sup>(2)</sup>. ولا يبدو أنّ شريعتي علم عن وجود التنظيم إلا بعد اعتقال قيادتيه، حين أرسل إليهم رسالة في السجن يسأل عما يمكنه أن يفعله لهم<sup>(3)</sup>.

ولكن دون تخطيط مسبق يبدو أنّ أنشطة شريعتي والمجاهدين كانت متوافقة متناغمة. كانت محاضرات شريعتي توظف انتباه المستمعين، ثم تبثّ فيهم الوعي السياسي. وكانت إشاراته الإطرائية للمجاهدين في بعض الأحيان مشقّرة، وفي أحيان أخرى واضحة شفافة. ويمكن بالتتابع الزمني لمحاضرات شريعتي ملاحظة أنه أرشد طلابه تدريجاً نحو النضال المسلح المبني على أيديولوجيا إسلامية، أو

(\*) محمد حنيف نجاد: أحد مؤسسي «مجاهدي خلق» مع سعيد محسن وعلي أصغر بديع زادگان، وقد أعدمهم السافاك جميعاً عام 1972م. (المترجم).

(1) مقابلة مع بوران بازركان في باريس، 1996م.

(2) مقابلة مع ترابلي حقّ شناس في باريس، 1996م.

(3) لطف الله ميثمي، كيهان، 25 ارديهشت 1359، العدد 10997.



إلى مقاومة الوضع القائم ومجابهته في جميع جوانبه. وفي مرحلة من المراحل لم تعد محاضرات شريعتي كافية بالنسبة إلى بعض من طلابه المتحمسين الأكثر نباهة بالوضع السياسي، إذ كانوا متعطشين إلى مزيد من النشاط المعادي للنظام. وفي اللحظة التي يقررون حمل السلاح وهجر الحياة العامة واختيار النشاط السري، يسلم شريعتي المشعل إلى المجاهدين.

بالنسبة إلى العديد من طلاب شريعتي بدا الانضمام إلى المجاهدين المسار الطبيعي والمنطقي بعد أن تلقوا منه الأيديولوجيا الإسلامية. أما أولئك الذين لم يختاروا النضال المسلح فقد أصبحوا الرُّسل الحاملين لأيديولوجية شريعتي، فيُعدّون الآخرين الذين من الطبيعي أن يلتحق بعضهم بالنضال المسلح. بيد أنه من غير الواضح مدى ضلوع شريعتي شخصياً في تشجيع أشخاص بعينهم على الالتحاق بالمجاهدين. لم تكن لشريعتي علاقات تنظيمية بالمجاهدين، لذا فمن المستحيل أن يكون قد عمل وسيطاً لهم.

كانت سيمين جريري من المتحمسين الأذكياء والنابهين الناشطين المترددين إلى محاضرات شريعتي في حسينية الإرشاد. كانت قد حصلت على درجة البكالوريوس في الأحياء وبدأت التدريس في مدرسة «خسرو خوار». لم تكن سيمين ترتدي حجاباً أو نقاباً. في البداية افتتنت تماماً بأفكار شريعتي ومحاضراته<sup>(1)</sup>، بيد أنها في صيف 1972م ذهبت إليه وأخبرته أنّ محاضراته قد أصبحت رتيبة ومكررة (محاضراته العاشرة في موضوع الدراسات الإسلامية التي ألقاها في 28 نيسان/إبريل 1972م تُعدّ مثلاً صارخاً على المحاضرات الطافحة

(1) جميع المعلومات الواردة في هذه الفقرة مبنية على مقابلة مع پوران بازركان في باريس، 1996م.

بالتكرار والتشتت). وفضلاً عن ذلك فقد أخبرته سيمين أنها ضاقت ذرعاً بالمناقشات النظرية وأصبحت تميل إلى الأنشطة الثورية. في خريف 1972م عرّفها شريعتي إلى پوران بازركان التي كان يعرف أنّ لها اتصالاً بـ«مجاهدي خلق». هكذا سرعان ما انضمت سيمين جريري رسمياً إلى المجاهدين وبدأت العمل السري كفدائية، ثم أصبحت ماركسية بعد الانشقاق الأيديولوجي الداخلي في التنظيم، ثم لقيت حتفها في اشتباكات مع قوات النظام. وفي الحقيقة فإنّ عملية تسيّسها لافتة للغاية، إذ إنها على عكس كثير من الطلاب الآخرين الذين دفعتهم تنشئتهم الدينية إلى حسينية الإرشاد ثم الالتحاق بالمجاهدين، لم تنشأ في بيئة دينية ولم يكن لها أي أقارب مرتبطين أو متعاطفين مع المجاهدين.

كانت حسينية الإرشاد نفسها وُجهة لتلاميذ عدد من المدارس الثانوية المعروفة ذات الميول الدينية، ومن أبرزها مدرسة «علوي» للبنين ومدرسة «رفاه» للبنات في طهران التي كان تلاميذها ومعلّموها ذوي ميول شريعتية منذ عام 1968م. أما العمل الذي أحدث انطباعاً كبيراً على هذا الجيل من التلاميذ وأكسب شريعتي شعبية كبيرة في ذلك الوقت فهو كتابه أبو ذر الاشتراكي المؤمن. ففي عام 1969م احتوت صحيفة پیام ما التي يكتبها باليد تلاميذ مدرسة «علوي» الراديكاليون ويعلّقونها على الجدران على مقال بقلم شريعتي<sup>(1)</sup>. كما أنّ التلاميذ والمعلمين في مدرستي «كمال» و«قدس» (وهما مدرستان لهما ميول دينية وعلاقات بحركة حرية إيران) كانت لهم أيضاً ارتباطات وثيقة بحسينية الإرشاد. ومن بين المعلمين في مدرسة «كمال» پرويز خرسند الذي كان من مشهود وأصبح شخصاً عزيزاً على

(1) مقابلة مع مجتبي الطالقاني في باريس، 1996م.

شريعتي بعد عودته من باريس، إضافة إلى حسن آدپوش الذي دَرَس في مدرسة «علوي». كان آدپوش يتردد بانتظام إلى حسينية الإرشاد ومقرَّبًا جدًّا من علي شريعتي. ومن خريجات مدرسة «رفاه» محبوبة متَّحدين ابنة كاظم متَّحدين صديق شريعتي المقرَّب، وأصبحت معلِّمة في المدرسة نفسها. كانت محبوبة دائمة الحضور في محاضرات شريعتي ودروسه، وحين تزوّجت من حسن آدپوش كان شريعتي هو الذي عقد قرانهما. انضمَّ الزوجان لاحقًا إلى «مجاهدي خلق» وتواصلوا مع شريعتي رغم عملهما السري، واختارا الجانب الماركسي بعد الانشقاق في التنظيم، ثم قُتلا في مواجهة دامية مع الأجهزة الأمنية. بلغ حبّ شريعتي لهذين الزوجين مبلغًا عظيمًا وانعكس في نصِّ كتبه عنهما بعد وفاتهما. وصفهما شريعتي بممارسي فلسفة الاستشهاد الإسلامية، وأثنى عليهما بوصفهما رمزين للقيم الإسلامية والطهرانية الثورية<sup>(1)</sup>. كان حسن آدپوش مهندسًا معماريًا، وكان علي صلة عبر شركة «سمرقند» بعبداًلعي بازركان (ابن مهدي بازركان) وشاب آخر كان مغرمًا بعلي شريعتي ودائم الحضور في حسينية الإرشاد اسمه مير حسين موسوي<sup>(\*)</sup>. وكلّما أراد شريعتي الاستراحة من عمله كان يزور أصدقاءه في شركة سمرقند.

(1) شريعتي، مجموعه آثار 1، ص228، 230.

(\*) مير حسين موسوي (1942 - ): سياسيّ وإصلاحي ومهندس معماري ورسّام. بدأ حياته السياسية باتصاله ب«حركة حرية إيران» وكان ناشطًا في الحركة الطلابية اليسارية في جامعة ملّي ومن روّاد «حسنية الإرشاد». بعد الثورة الإسلامية أصبح رئيس تحرير الصحيفة الرسمية لحزب «الجمهورية الإسلامية»، وفي حكومة محمد جواد باهنر تولّى وزارة الشؤون الخارجية عام 1981، ثم تولّى رئاسة الوزراء من عام 1981 وحتى 1989م، وبذلك كان آخر رئيس وزراء إيراني قبل أن يزول هذا المنصب وفقًا لتعديل دستوري. كان منافسًا قويًا لأحمدي نجاد في انتخابات الرئاسة عام 2009م، وحين فاز أحمدي نجاد قاد حركة اعتراض كبيرة =

هناك أيضًا ليلي زمرديان خريجة مدرسة «رفاه» التي كانت تحضر محاضرات شريعتي في الحسينية، وانضمت إلى المجاهدين وكانت قريبة في معتقداتها من محبوبة متحدين. كان منصور بازركان واحدًا من الأعضاء الأصليين في «مجاهدي خلق» وكان يتردد إلى حسينية الإرشاد ويتواصل مع شريعتي إلى أن اعتُقل عام 1971م. وأخته پوران بازركان (أول عضو أنثى في «مجاهدي خلق») كانت هي الأخرى تتردد إلى الحسينية بعد الموجة الأولى من اعتقالات المجاهدين، وكانت مديرة مدرسة «رفاه» من 1969 إلى 1973م. وهناك أيضًا فاطمة أميني المعلمة في مدرسة «رفاه» (وزوجة منصور بازركان) التي ظلت على تواصل مع شريعتي إلى أن بدأت حياتها السرية كمجاهدة في صيف 1974م. وبعد إغلاق حسينية الإرشاد تواصل لطف الله ميثمي (وهو عضو من المجاهدين أُطلق من السجن في شيراز وحمل رسالة من المجاهدين إلى شريعتي) مع شريعتي في مخبئه في طهران عبر فاطمة أميني<sup>(1)</sup>. وقد اعتُقلت فاطمة أميني في شباط/فبراير 1975م وقضت تحت التعذيب.

في رسالة كتبها مجتبي الطالقاني إلى والده آية الله الطالقاني، شرح كيف ولماذا تعرّف بشريعتي وحسينية الإرشاد و«مجاهدي خلق»، وفي النهاية بفرعها الماركسي. وثمة أجزاء من هذه الرسالة تسلط الضوء على عملية ردّكلة المثقفين الإيرانيين الشباب والدور الرئيس الذي أدّته محاضرات شريعتي فيها. كان مجتبي الطالقاني قد درس في

= عُرفت باسم «الحركة الخضراء». وُضع هو ومهدي كروبي (الإصلاحي المعارض) وزوجتهما تحت الإقامة الجبرية عام 2011م بعد أن وجّها نداء إلى الجماهير للخروج في تظاهرات احتجاجية. (المترجم. عن موقع Iran Chamber Society).

(1) لطف الله ميثمي، كيهان، 25 اردیبهشت 1359، العدد 10997.

مدرسة «علوي» و«كمال» واجتذبتهم محاضرات شريعتي في حسينية الإرشاد قبل أن ينضمّ إلى المجاهدين:

أمنتُ بالأفكار التي عبّر عنها المجاهدون في محاكماتهم وفي كتاب *شناخت\**. وفي الوقت نفسه، لم أكن مهتمًا جدًا بالطقوس الدينية وضيق الفكر في مدرسة «علوي». كان المناخ العام في مدرسة علوي شديد العداء للشيعوية. على أية حال، سرعان ما وجدت نفسي منجذبًا إلى الإسلام النضالي، خصوصًا حين بدأ شريعتي وآخرون بتحليل الإسلام بطريقة مختلفة (وبالطبع بدأت هذه النزعة قبل ذلك بوقت أبكر من المهندس [مهدي] بازرگان). ولكن فور أن بدأت تذيلُ الإثارة الأولى، أدركتُ أنّ تعاليمهم لم تستطع أن تريني الطريق الحقيقية وتضيء المشكلات الرئيسة في الكفاح. كثيرون ممن شعروا بما شعرت به استمروا ناشطين داخل حسينية الإرشاد. في ذلك الوقت لم أستطع أن أفهم لماذا استمرّ من شعروا بمثل شعوري في طريقتهم القديمة، طريقتهم التي لم أعد أعتبرها نضالية حقّة... حينئذ بدأ النضال المسلح والتنظيم. وكانت هذه هي نقطة التحول الرئيسة للكثيرين ممن فكّروا مثلي. كان من الطبيعي أن يستميلني ظهورُ تنظيم له أيديولوجيا ماركسية وإسلامية في الوقت نفسه<sup>(1)</sup>.

وباستثناء بسيط لأولئك الذين عرفوا عن المجاهدين عبر أقاربهم أو أصدقائهم في الجامعة، فإنّ عددًا كبيرًا من المجنّدين قد اجتذبوا أولاً إلى محاضرات شريعتي أو كتبه ما بين سنواتهم الأخيرة في

(\*) واحد من أهمّ الكتب النظرية التي أصدرها التنظيم يلخّص الفلسفة المادية الديالكتيكية، وهو من تأليف حسين روحاني. (المترجم).

(1) Abrahamian, *Radical Islam, the Iranian Mojahedin*, p.159. مجاهد، 6 (يوليو -

المدرسة الثانوية وسنواتهم الأولى في الجامعة. ويذكر (ممكن) أنه في حزيران/يونيو 1977م في سجن «قصر» كان أولئك المساجين السياسيون ذوو الميول الإسلامية (وأغلبهم من المجاهدين) يحكون عن امتنانهم لشريعتي ودوره في اجتذابهم إلى النشاط السياسي والمجموعات الثورية الإسلامية<sup>(1)</sup>. وتشيرُ سيرةٌ عدد كبير من شهداء الجيل الثاني من المجاهدين أو أولئك الذين انضموا إلى التنظيم بعد عام 1972م إلى أنّ محاضرات شريعتي أو كتبه كانت خطوتهم الأولى وخطوةً حاسمة نحو رَدِّكَتِهِمْ<sup>(2)</sup>. ويذكر الرائد علي محبّي الذي انضم إلى المجاهدين وبدأ عمله السري عام 1976م ثم قُتل في اشتباك مع الشرطة في العام نفسه أنه بدأ دراساته الاجتماعية - السياسية بأعمال شريعتي، فدفعته هذه نحو النشاط السياسي ومجابهة الوضع القائم<sup>(3)</sup>. وتبيّنُ التحقيقات التي جرت مع المساجين السياسيين الإسلاميين الذين اعتُقلوا بعد 1972م أنّ السافاك كان مهتمًا جدًا بمعرفة ما إذا كان المحتجزون يعرفون شريعتي أو كانوا يترددون إلى حسينية الإرشاد<sup>(4)</sup>.

في السابع والعشرين من آب/أغسطس 1972م، أي قبل شهر ونصف الشهر من إغلاق الحسينية، واجه مهدي رضائي محاكمة عسكرية وأتهم بالثورة على الدولة، وسُئل عن الكتب التي أثرت فيه لاختيار طريق النضال المسلح. ويُقال إنه ذكر ثلاثة كتب: الخميني وجلال الدين فارسي وشريعتي<sup>(5)</sup>. ومن اللافت أنه في ذلك الوقت

(1) م. ممكن، في: على فياض، ميعاد با شريعتي، ص 56.

(2) للاطلاع على بعض هذه الإشارات، انظر: مجاهد، الأعداد 21، 22، في 9 و16 بهمن 1358.

(3) مجاهد، العدد 110، 30 بهمن 1359.

(4) غفاري، خاطرات هادي غفاري، ص 97.

(5) فارسي، زواياى تاريخ، ص 75.

كان شريعتي هو الوحيد من بينهم الموجود في إيران<sup>(\*)</sup>. ذكر رضائي تحديداً كتاب شريعتي الشهادة، الذي كان في الأصل محاضرة ألقاها تكريماً لأحمد رضائي أول شهيد بين المجاهدين، وهو الأخ الأكبر لمهدي. وحين أدركت «اللجنة المشتركة لمكافحة التخريب» أنّ محاضرات شريعتي النضالية كانت تُعدّ وتشجّع مستمعيه على الانضمام إلى المجاهدين وبأنّ حسينية الإرشاد قد أصبحت مقرّ تنشئة للفدائيين، لم تتأخر في إغلاقها. كان لا بدّ من تفكيك حسينية الإرشاد بعد أن رأت الأجهزة الأمنية فيها المأوى والمدرسة الأيديولوجية الأولى لقوة فدائية شديدة التفاني.

ثمّة تفسير آخر يحمّل رجال الدين المناوئين لشريعتي المسؤولية عن إغلاق حسينية الإرشاد وسجن شريعتي. فيقال إنّ الحسينية أُغلقت بعد زيارة الشاه إلى شيراز في تشرين الأول/أكتوبر 1972م، حيث (كما يُقال) قدّم بعض رجال الدين للشاه نسخة من محاضرة شريعتي «التشيع العلوي والتشيع الصفوي» وطلبوا منه أن يُخرسه<sup>(1)</sup>. ويُقال إنّ ابن واحد من رجال الدين النافذين لعب دوراً أساسياً في إغلاق حسينية الإرشاد<sup>(2)</sup>. وبمناسبة الاحتفالات الرسمية (سلام) بالسنة الإيرانية الجديدة عام 1973م يُقال إنّ الشاه التقى اثنين من أبرز رجال الدين وحدّرها من خطر الوهائية والشيوعية بوصفهما تهديداً للإسلام وإيران. كما يُقال إنه أضاف قائلاً إنّ إغلاق حسينية الإرشاد ومسجدي «الهداية» و«الجواد» له علاقة بهذا الأمر<sup>(3)</sup>. ويذكر

(\*) في تلك الفترة كان الخميني قد نُفي إلى النجف، وكان جلال الدين فارسي من الثوّار المحسوبين على الخميني ولهم نشاط في لبنان. (المترجم).

(1) شريعتي، مجموعه آثار 9، المقدمة، ص ز.

(2) خبرنامه جبهه ملي ايران، العدد 31، اسفند 1351.

(3) پیام مجاهد، العدد 12، خرداد 1352.

نعمت ميرزازاده أنه حين كان في السجن أخبره ناصر نوذري (المعروف باسم رسولي) المحقق الكبير في السافاك عن سبب سجن شريعتي. وفقاً لناصر نوذري فإنَّ سَجْنَ شريعتي جاء بعد رسالة كتبها كبار رجال الدين إلى الشاه يتهمون فيها شريعتي بمحاربة الإسلام وتنشئة الماركسيين الإسلاميين، وهو مُصطلح يُقصد به «مجاهدو خلق». ويُقال إنَّ رجال الدين المعادين لشريعتي هؤلاء ألحقوا بالرسالة محاضرة شريعتي «التشيع العلوي والتشيع الصفوي» دليلاً على مزاعمهم<sup>(1)</sup>.

وثمة مصدر آخر يقدّم تفسيراً مشابهاً. يذكرُ علي أميني<sup>(\*)</sup> محادثاته مع كل من الشاه وأسد الله علم وزير البلاط المتنفذ بعد اعتقال شريعتي. ذهب أميني إلى الشاه محاولاً التوسّط لإطلاق شريعتي ووالده من السجن<sup>(2)</sup>، ويذكر أنه تلقى من الشاه جواباً غامضاً بأنّ ذلك كان «غلطة كبيرة»، وبأنه لم يكن يعرف عن اعتقال محمد تقي شريعتي. أما أسد الله علم فقد أشار بدوره إلى اعتقال علي شريعتي ووالده على أنه نتيجة لـ«نزاع بين رجال الدين». فأجاب أميني بأنّ النزاع بين رجال الدين الحدائين والتقليديين يصبّ في مصلحة النظام وبأنه من الأفضل استمراره. ولا يُعرف جواب أسد الله علم عن ذلك. انتقل حوار علم وأميني بعد ذلك إلى «لجنة» تأسست (وفقاً

(1) ميرزازاده، في: علي فياض، ميعاد با شريعتي، ص56. ومقابلة مع ميرزازاده في باريس، 1996م.

(\*) علي أميني (1905 - 1992م): سياسي إيراني تولّى رئاسة الوزراء من 1961 إلى 1962م، وأصبح مستشاراً للشاه في فترة لاحقة. (المترجم).

(2) هذه الفقرة مبنية على مقابلة أميني، في: مهدي، انقلاب ايران به روايت راديو بي بي سي، ص180. كما تحقّقت من المعلومات في الكتاب عبر مقارنتها بالأشرطة التي أصدرتها بي بي سي الفارسية.



لعلم) لدراسة أعمال شريعتي. وكان جواب أميني المقتضب هو أنه لم يكن يرى أنّ لجنة كهذه [يشكلها السافاك] لها من البصيرة والقدرة ما يؤهلها لفهم كتب شريعتي. ويُشير التشابه الكبير في مواقف أسد الله علم والمسؤولين في السافاك حول ضلوع رجال الدين في اعتقال شريعتي إلى التفسير الرسمي للنظام. وبناءً على العلاقات القوية بين آية الله الميلاني وأسّد الله علم (وبشكل غير مباشر مع الشاه)، وعلى ضوء معارضة الميلاني لشريعتي، يمكننا افتراض أنّ القضية التي قُدّمت للسلطات الإيرانية جاءت من آية الله الميلاني إلى أسّد الله علم. بعد حوالي شهرين من اعتقال شريعتي طلب الميلاني من أسّد الله علم أن يستخدم تأثيره عند الشاه لإطلاق ابنه المسجون في العراق، والذي اعتُقل بتهمة حيازة الأفيون. وفور أن علم الشاه عن الموضوع أمر أسّد الله علم باتخاذ إجراء فوري لإطلاق ابن الميلاني من سجنه بالعراق<sup>(1)</sup>.

من بين الذين كانوا يترددون إلى حسينية الإرشاد وانضمّ لاحقاً إلى «مجاهدي خلق» أحمد رضا كريمي، وقد قبض عليه بعد الثورة الإسلامية وأتهم بالتحوّل إلى مخبر ومتعاون مع النظام، وحُوكم. وأثناء جلسات محاكمته زُعم أنّه عَهدت إليه مسؤولية اللجنة التي شكّلها السافاك لتحليل أعمال شريعتي. وإحدى التهم التي وُجّهت ضده أنّ تحليله لأفكار شريعتي في محاضرة «التشيّع العلوي والتشيّع الصفوي» أدّى إلى إغلاق حسينية الإرشاد. وفي دفاعه ذكر كريمي أنّ مهدي بازركان سمع من [منوچهر] سالور، وسالور سمع من شريف إمامي (رئيس الوزراء الأسبق ورئيس مجلس الشيوخ) أنّ الشاه بعد

(1) علم، ياد داشتهای علم، ج 3، ص 312 - 313.

قراءة «التشيّع العلوي والتشيّع الصفوي» أمر شخصياً بمنع الكتاب وإغلاق حسينية الإرشاد<sup>(1)</sup>.

بعض هذه الروايات تسلط قدراً كبيراً من التأكيد على دور رجال الدين في إغلاق الحسينية وفي اعتقال شريعتي، وتوحي بأن الحسينية وشريعتي لم يكونا يُعتبران ضارّين بالاستقرار السياسي وبالتالي لم يعتبرهما السافاك تهديداً، بيد أن السافاك عمل على إغلاق الحسينية لـ«أسباب دينية». هكذا يُصوّر الإغلاق بهذه الطريقة على أنه تنويع لاحتراب ديني بين الحدائين والتقليديين، وأنّ الشاه والسافاك دفعا «ببراءة» إلى هذه الحرب. وفي الواقع فإنّ إغلاق الحسينية بعد حوالي شهرين ونصف الشهر من الفتوى الأولى التي أصدرها الميلاني، وبعد يومين من ردود [حميد] روحاني و[حسن] الطباطبائي القمي، يُضفي قبولاً لهذه النظرية. بيد أنّ التفسيرات التي تقدّم سبباً واحداً لما حدث تفسيرات تبسيطية مخلّة.

كان علي شريعتي متفاجئاً ومستاءً من الهجمات التي شنّها عليه آية الله الميلاني وإبراهيم الميلاني. كان هذان من خراسان ولهما علاقات وثيقة بعائلة شريعتي. في رسالة كتبها شريعتي إلى إبراهيم الميلاني خاطبه بوصفه صديقاً وصاحباً قديماً، لكنه اتهمه بأداء دور كبير في حشد مجموعة الولائيين ضدّه. نال شريعتي من الولائيين بوصفه لعبة في يد المؤسسة الدينية، وقال إنّهُ في عام 1957م كان الميلاني هو من استخدم آية قرآنية لطرح تفسير سياسي مؤيد للملكية لمفهوم الولاية على أنها السلطة التي تستوجب الطاعة. كانت تفسيرات إبراهيم الميلاني التي أذاعتها إذاعة طهران تمنح أولي الأمر

(1) كيهان، 28 مرداد 1359.

(من يملكون السلطة السياسية، أي الشاه) السلطة للمطالبة بالطاعة الدينية<sup>(1)</sup>. أوحى شريعتي في رسالته بأن حملة الولاياتين مجرد حيلة من تدبير النظام. وفي رسالة أخرى إلى آية الله الميلاني أشار شريعتي إلى حقيقة أنّ الميلاني سلّم فتواه المعادية لشريعتي إلى وكيل وزارة الحربية<sup>(2)</sup>. وبعد إغلاق حسينية الإرشاد شبّه شريعتي آية الله الميلاني بالسير السيد أحمد خان (في الهند) وشبّه نفسه بمحمد إقبال كي يعقد تشبيهاً بين «الاتحاد الإسلامي» وحسنية الإرشاد. وفي مقدّمة رسالة غير حقيقية نسبها شريعتي إلى أصحاب محمد إقبال، أوضح شريعتي كيف أنّ الميلاني الذي كان في البدء شخصية إسلامية تقدّمية تحوّل تدريجاً إلى عميل ماجور ثم مناصر متحمس للنظام وأسياده الاستعماريين<sup>(3)</sup>. وبعد أن أشاد بدعّمه لقضية محمد مصدّق ضد قوى الاستعمار أثناء حركة تأميم النفط وبعدها، قال شريعتي إنّ الميلاني (كنظيره الهندي) بعد ذلك خان قضية الشعب عبر خدمة مصالح الرجعية والطغيان والرأسمالية والاستعمار باسم الإسلام<sup>(4)</sup>. كان هذا هو إسلام الولاياتين. وفي رسالة كتبها شريعتي إلى والده أبدى أسفه من أنّ غورفثس<sup>(\*)</sup> «الذي قضى جلّ حياته يحارب الفاشية والدكتاتورية الستالينية والاستعمار الفرنسي في الجزائر أقرب إلى روح التشيع من آية الله الميلاني الذي كانت فتاواه دائماً تسبّب الخلاف والشقاق»<sup>(5)</sup>.

(1) شريعتي، مجموعه آثار 34، ص 236.

(2) نفسه، ص 217.

(3) نفسه، ص 268 - 269.

(4) نفسه، ص 269، 274 - 276.

(\*) أستاذ شريعتي في باريس، يهودي وشيوعي سابق. ورد ذكره بالتفصيل في الفصل التاسع. (المترجم).

(5) شريعتي، مجموعه آثار 1، ص 13.

لو افترضنا أنّ الصراع بين النزعتين الدينيتين أدى إلى إضعاف التقليديين، وأنّ نظام الشاه كان يميل إلى تقليل سلطة رجال الدين وتأثيرهم الديني في الشعب، أفلمن يكون في مصلحة النظام أن يسمح باستمرار هذا النزاع؟ ما من شكّ في أنّ هجوم رجال الدين على شريعتي شكّل ذريعة مناسبة لتدخّل السافاك، ولكن من المستبعد جدًّا أن يكون هذا السبب الوحيد ناهيك عن أن يكون الرئيس لإغلاق حسينية الإرشاد واعتقال شريعتي. ولعلّه يمكننا القول إنّ الخطر السياسي لسلسلة التفاعلات التي كان يُحدثها شريعتي في حسينية الإرشاد كان السبب الأساسي للإغلاق. فبإغلاقها يمكن إسكات صوت شريعتي والتحكّم في دوره كمحرّض سياسي وديني، وقطع الجسر الواصل بين الحسينية و«مجاهدي خلق». وفي حين كان لرجال الدين المعادين لشريعتي دور في هذا الإغلاق، إلا أنّ دورهم في اعتقاله أقل وضوحًا. وعلى الرغم من أنّ السافاك ومسؤولين إيرانيين كبارًا صوّروا المسألة على أنها من صنع رجال الدين التقليديين، إلا أنّ اعتقاله كان على الأرجح نتيجة لخوف السافاك من التأثير المتزايد لأعمال شريعتي في الشباب وانجذاب هؤلاء إلى النضال المسلح. وبعد إعدام مؤسسي «مجاهدي خلق» لا بدّ أنّ السافاك أصبح قلقًا حيال صعود «مكانة» شريعتي بوصفه مرشداهم الأيديولوجي والروحي.

رأى شريعتي حين كان مختبئًا أنّ إغلاق الحسينية كان نتيجة لعمل «الأجهزة الأمنية» و«مراجع التقليد»<sup>(1)</sup>. بل حتى حميد روحاني عدوّ شريعتي الذي يودّ أن يدلّل على أنه كان لعبة في يد النظام اضطرّ إلى الاستنتاج على كرهه بأنّ السافاك كان مضطرًّا إلى إغلاق الحسينية

(1) شريعتي، مجموعه آثار 34، ص 11.

لأنّ أنشطة شريعتي «حوّلت الإرشاد إلى قاعدة لتجنيد الشيوعيين والمنافقين [المجاهدين]»<sup>(1)</sup>.

### إغلاق حسينية الإرشاد

ألقي شريعتي محاضراته الأخيرة في حسينية الإرشاد في يوم الجمعة الموافق 10 تشرين الثاني/نوفمبر 1972م (19 ابان 1351). كانت المحاضرة عن الوجودية، وقد بدا في افتتاحيتها قدرٌ من القلق والاضطراب. قال شريعتي إنّ مبعث قلقه تلك الأوضاع غير الطبيعية في البلاد<sup>(2)</sup>. وفي ما يُشبه الوصية قال شريعتي لمستمعيه وكأنه يجهّز نفسه لمصيبة كبيرة إنه لا يخشى من شيء وليس قلقًا إلا بشأن مسألة تفرغ محاضراته القديمة، التي لم يستطع أن يستمرّ فيها<sup>(3)</sup>. وبعد يومين من هذه المحاضرة أبلغت الشرطة ناصر ميناچي أنّ ثمة توجيهات بإغلاق الحسينية. وفقًا لناصر ميناچي فإنّ النظام كان يعرف أنّ هذا الأمر سيؤدي إلى مواجهات مع الطلاب، وبأنّ مواجهة كهذه ستقدّم عذرًا إضافيًا لاعتقال المسؤولين في حسينية الإرشاد بتهمة التحريض. ولحرمان الأجهزة الأمنية من هذه الذريعة وتجنّب أية مواجهات محتملة، قرّر محمد تقي شريعتي وصدر الدين بلاغي وناصر ميناچي وعلي شريعتي فورًا الذهاب في رحلة إلى «تنكابن» في شمال إيران<sup>(4)</sup>. وفي هذه الرحلة التي استمرت ثلاثة أيام كان هؤلاء الأربعة يأكلون في المطاعم ويطلبون فواتير منفصلة بأسمائهم (كي يثبتوا أنهم لم يكونوا في طهران أثناء إغلاق الحسينية). وبينما كانوا في رحلتهم

(1) روحاني، نهضت امام خميني، ص 237.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 18، ص 237.

(3) نفسه، ص 250.

(4) مقابلة مع ناصر ميناچي في طهران، 1996م.

في ليلة الإثنين 13 تشرين الثاني/نوفمبر اعتُقل مرتضى مطهري ومحمد هُمانيون<sup>(1)</sup>. وقد بحثت الأجهزة الرسمية عن ناصر ميناچي وعلي شريعتي لكنّها لم تجدهما. وفي ساعات الصباح الأولى من يوم الجمعة 17 تشرين الثاني/نوفمبر (26 أبان 1351) أغلقت حسينية الإرشاد وُضع حاجزٌ محيطٌ بها. حين جاء الطلاب وجدوا الشرطة هناك فأدركوا فوراً خطورة ما كان يحدث. واستطاع الطلاب القادمون بأعداد متزايدة أن يصلوا بطريقة ما إلى مسجد الإرشاد (غير المكتمل) وأدوا صلاة الجماعة. وحين بدأت الشرطة بتفريقهم بعد الصلاة بدأ الطلاب يهتفون بشعارات استفزازية وهم يهربون. يذكر أحمد علي بابائي أنهم كانوا يهَيئون أنفسهم لتلقّي ضرب مبرح من الشرطة وبضعة أيام أقله في السجن<sup>(2)</sup>. وثمة تقارير تشير فعلاً إلى حدوث اشتباكات خلّفت عددًا كبيرًا من الجرحى والمعتقلين<sup>(3)</sup>. مع ذلك فقد بقي كثير من الطلاب في تلك الليلة الشتوية الباردة حتى وقت متأخر بالقرب مما كان قد أصبح مدرستهم ومنزلهم ومأواهم ورمزًا مهمًا للمقاومة السياسية ومرجعًا يُضفي معنى على حياتهم. تحدّرت دموع بعضهم بهدوء ووقار، وتحلّقت أعين بعضهم حول مبنى الحسينية، وأطلق البعضُ بصره نحو سماء طهران الجليلة. وفي اليوم التالي عاد شريعتي ومن معه من رحلتهم وذهب كلٌّ منهم إلى منزله وهو يدرك أنّ فصلًا جديدًا من حياته قد بدأ في الحال.

حين عاد ناصر ميناچي إلى منزله وجده محاطًا برجال الشرطة، فانْتَظر حتى اليوم التالي وذهب مباشرة إلى [ناصر] خدایاری (مساعد پرویز ثابتي) في السافاك. اعتُقل ميناچي ثلاثة أيام وقيل له إنّ

(1) علي بابايي، في كيهان، 24 أبان 1359.

(2) نفسه.

(3) باختر امروز، يناير 1973، المجلد 4، العدد 33.

الحسينية قد أغلقت لأنها كانت قاعدة لأنشطة المجاهدين. كانت التهمة الموجهة إلى حسينية الإرشاد ومديرها ومحاضريها بالقيام بأنشطة «ضد أمن الدولة» تهمة خطيرة للغاية<sup>(1)</sup>. في الوقت نفسه بدأ أنّ السافاك مهتمّ بمسألتين اثنتين. أولاً، حصل پرويز ثابتي على تأكيد من ميناچي أنّ علي شريعتي ووالده لن يحاضراً مرة أخرى في الحسينية. يذكر ميناچي أنّ ثابتي قال له إنّ علي شريعتي كان يحرض الطلاب، ولذلك فقد مُنع من إلقاء المحاضرات العامة<sup>(2)</sup>. وفي السافاك أيضاً قيل له إنه ينبغي لمجلس إدارة الحسينية الاستقالة كي يمكن تحويل الحسينية إلى مؤسسة وقفية. وقيل له أيضاً إنّ مرتضى مطهري ومحمد هُمانيون قدّما استقالتيهما بعد اعتقالهما، ما يمهد الطريق لمسألة التحويل<sup>(3)</sup>، غير أنّ الخطوة الأخيرة التي تتمثل في توقيع ناصر ميناچي وعلي آبادي لم تتم قط. والحيلة التي استخدمها ناصر ميناچي للحيلولة دون تحويل الحسينية إلى مؤسسة حكومية حكاية أخرى في ذاتها، فإلى يومنا هذا ما تزال حسينية الإرشاد مستقلة. اعتقل مرتضى مطهري أربعاً وعشرين ساعة ثم أطلق سراحه. سأله المحقق في السافاك عن دوره في الحسينية وقرّعه على أنشطة الحسينية والوضع الذي استجدّ فيها<sup>(4)</sup>. يذكر مطهري أنّ المحقق كان جاهلاً تماماً بحقيقة أنه كان قد أنهى علاقته بالحسينية قبل أكثر من سنة، وحين علم بذلك اعتذر له وأطلق فوراً<sup>(5)</sup>.

حين عاد علي شريعتي إلى طهران لم يذهب إلى شقته الواقعة

(1) مقابلة مع ناصر ميناچي في طهران، 1996م.

(2) مقابلة مع ناصر ميناچي في طهران، 1994م.

(3) نفسه.

(4) دواني، خاطرات من از استاد شهيد مطهري، ص 67.

(5) نفسه.

أمام الحسينية، بل ذهب إلى منزل قريبه أصغر منصورى في منطقة طهران الجديدة كي يختبئ عنده. ومن تشرين الثاني/نوفمبر 1972م حتى تموز/يوليو 1973م عاش شريعتي حياة شبه سرية، ولم يبدأ السافاك البحث عنه جدًّا إلا في 17 تموز/يوليو 1973م، فأصبح منذ ذلك الوقت وحتى 29 أيلول/سبتمبر 1973م شخصًا هاربًا مطلوبًا. بعد إغلاق الحسينية ربما أراد السافاك فعلاً التحقيق مع شريعتي كما فعلوا مع مطهري وميناچي، ولكن لأنهم كانوا متيقنين تقريبًا أنّ شريعتي لم تكن له أية ارتباطات تنظيمية فرموا رأوا أنه لا يشكّل خطرًا سياسيًا إلا في حالة إلقاءه المحاضرات العامة، وأما إن ترك معزولاً فلا خطر منه. ويمكن القول إنّه طالما لم ينشر شريعتي أفكاره عبر حسينية الإرشاد فلم يكن السافاك مهتمًا بملاحقته.

في رسالة كتبها شريعتي إلى زوجته بعد أكثر من شهر من إغلاق الحسينية يشير فيها إلى الحظر المفروض عليه، مع احتمال أن يستمر في عمله في وزارة التعليم العالي<sup>(1)</sup>. في هذه الرسالة نفسها يذكر شريعتي زيارته المنتظمة لبعض الأقارب أيام الجمعة. وفي رسالة أخرى لزوجته يشير إلى تحويل حسينية الإرشاد إلى مؤسسة وافية تحت إشراف وإدارة السلطات الدينية الرسمية والأجهزة الأمنية. كما أشار أيضًا إلى حقيقة أنّ الأجهزة الأمنية استنتجت أنّ «مجموعات متطرفة تعتمد في أهدافها الثورية على مبادئ دينية وإسلامية» كانت «تستخدم» الحسينية. ولكي يطمئن زوجته أنه ليس في خطر فقد أضاف أنّ «الأحداث الأخيرة» لا تتعلق «به وبعمله وبدروسه». وفقًا لتقييمه المتفائل هذا فقد «كانت هناك مؤامرة لكنها أفضلت لحسن الحظ»<sup>(2)</sup>.

(1) شريعتي، مجموعه آثار 34، ص5.

(2) نفسه، ص11.



يبدو إذاً أنّ شريعتي ظل أقله مدة ثمانية أشهر في شبه طمأنينة أنه على الرغم من إغلاق الحسينية إلا أنّ الأجهزة الأمنية لم تكن تبحث عنه .

بيد أنّ شريعتي عبّر عن رؤية مختلفة بعد أقل من عشرة أيام من إغلاق الحسينية، إذ كتب رسالة مهمّة إلى محمد هُمّايون وناصر ميناچي يقول فيها إنّه كان يتوقّع اعتقالاً وشيكاً<sup>(1)</sup>. وفي لحظة يأس سلّم فيها بإرادة الله وعنايته أضاف أنّ المؤسس الحقيقي لحسينية الإرشاد ومديرها والمسؤول عنها هو «هو [الله]» وأنّ أمام الله لا حول ولا قوة لفتاوى آيات الله وأوامر ظل الله [الشاه]<sup>(2)</sup>. شبّه شريعتي حسينية الإرشاد بكرة النار فقال إنّها قد قُذفت الآن في كومة خشب جاف، وحتى لو حطمتها السُلطات تمامًا فإنّه «حين يجد الناس فرصة فسوف يستعيدون ما كان لهم بأي طريقة تتوافر لهم»<sup>(3)</sup>. كتب أيضًا يقول: «عبر خيمياء إلهية، أصبحت حسينية الإرشاد التي بنيتموها قبل بضع سنوات حركة ومذهبًا فكريًا»<sup>(4)</sup>. في هذه الرسالة عبّر شريعتي عن رغبته في أن يُدفن خلف القاعة الرئيسة في الحسينية.

ولا بدّ أن هناك مجموعة من العوامل التي أدت إلى اعتقال شريعتي. فبالإضافة إلى الربط بين شريعتي والحسينية والمجاهدين، كان قلق السافاك يتزايد حيال التأثير السياسي الذي تحدّثه كتبه. فكلمًا واجه السافاك مشكلة مع معارضة إسلامية مسلحة أو غير مسلحة كانت أعمال شريعتي تظهر في النقاش بوصفها مصدر الإلهام الأكبر تأثيرًا. ولمّا كانت هناك حلقات من المناضلين المسلمين

(1) شريعتي، مجموعه آثار 1، ص 135.

(2) نفسه، ص 140.

(3) نفسه، ص 142.

(4) نفسه، ص 145 - 146.

الشباب في كل بقاع إيران يدرسون أعمال شريعتي بشغف، فقد رأى السافاك ضرورة حبسه بأسرع ما يمكن كي لا يكتب المزيد. اعترف أحد عملاء السافاك بهمن نادريپور (ويُعرف باسم طهراني) في محاكمته بعد الثورة أنّ الناس كانوا يُعتقلون بسبب حيازتهم نسخة من كتب شريعتي<sup>(1)</sup>. ويذكر هادي غفاري (الذي أصبح شخصاً نافذاً في الجمهورية الإسلامية لاحقاً) أنه في تشرين الثاني/نوفمبر 1972م حين زار السافاك المكتبة الصغيرة التي أنشأها في مسجد في أردبيل، كان أول شيء سألوا عنه هو ما إذا كانت تلك المكتبة تحتوي على كتب لـ«آفاي دكتور» (حضرة الدكتور شريعتي)<sup>(2)</sup>. وحين لم يصدّقوا إنكاره وضعوا جميع الكتب (التي احتوت بالفعل على كتب لشريعتي) في شاحنة وأخذوها إلى مقرّ السافاك.

حريٌّ بالذكر أنّ الرسالة التي كتبها شريعتي لابنه إحسان وانتشرت انتشاراً واسعاً على نحو غير مقصود أدّت دوراً كبيراً في قرار اعتقاله. فعلى الرغم من أنها كانت رسالة شخصية، إلا أنّ إحسان (ذا الثلاثة عشر ربيعاً آنذاك) وثق بشخص أبدى اهتمامه بكتابات والده، وحين استلم الرسالة من إحسان صوّرها ثم راح يبيع «آخر أعمال شريعتي» بريال واحد<sup>(3)</sup>. وكما هو الأمر مع كلّ كتابات شريعتي، انتشرت هذه الرسالة انتشار النار في الهشيم. لذلك حين اطلع السافاك على هذه الرسالة التي كُتبت بعد إغلاق الحسينية لا بدّ أنهم اعتقدوا أنه كان يهيئ حملة من المنشورات ضد النظام. جاء في الرسالة عدد من التأكيدات المحرّضة سياسياً، وربما فسّر بعضها كدليل

(1) اطلاعات، 5 تير 1358.

(2) غفاري، خاطرات هادي غفاري، ص65.

(3) شريعت رضوى، طرحي از يك زندگي، ص174.

دامغ على ارتباط وثيق لشريعتي بالمجاهدين<sup>(1)</sup>. ذكر شريعتي أنّ مهمته في الحياة هي «إيقاظ الشعب وتحريره». والكلمة الفارسية التي استخدمها لـ«الشعب» كانت كلمة «خلق» وليست مرادفتها «مردم»، وكانت كلمة «خلق» في تلك الفترة مرتبطة ارتباطاً شديداً بالمجاهدين الذين لم يكتفوا بتسمية أنفسهم «مجاهدي خلق»، بل إنّ مقاتليهم كانوا يفتتحون كلامهم باسم الله والشعب (خلق). كتب شريعتي في رسالته يقول إنّ الإنسان الذي يريد التضحية (فدا) بنفسه في سبيل الله والـ«خلق» (وهما الشيء نفسه في نظر شريعتي) فعليه أن يقبل «عبوديته من أجل حرية الشعب (مردم)» وأن «يتقبل آلامه من أجل سعادة الشعب (خلق)»<sup>(2)</sup>. هكذا كان شريعتي يتعمد الإشارة إلى «فدائيي خلق» و«مجاهدي خلق» بوصفهم الخادمين الحقيقيين لله والشعب. وقد أكد أنّ خدمة الله دون خدمة الناس إنما هي لعبة يلعبها الـ«آخوندات»، وهو مصطلح تحقيري لرجال الدين<sup>(3)</sup>. وفي إشارة إلى مهمته ومهمّة أتباعه الرسولية كتب يقول: «نريد أن نوقظ هؤلاء الخامدين المسحورين ونجبرهم على النهوض»<sup>(4)</sup>. وأشار إلى أنّ كلماته ولدت فعلاً وخلقت حركة، وأيقظت وكشفت. وشرح شريعتي واجبه على أنه «إطلاق نيران الحقيقة على جيش العدو الأسود، وتمزيق وإحراق حجاب الجهل الأسود، وإيصال الرسالة إلى الشعب

(1) شريعتي، مجموعه آثار 1، ص 54. الرسالة مؤرخة في 24 ابان 1351. والتاريخ الرسمي لقيام الشرطة بإغلاق حسينية الإرشاد هو 26 ابان. ومن محتوى الرسالة يتضح أنها كُتبت بعد عدة أيام من إغلاق الحسينية، لذا فمن المستبعد أن يكون التاريخ هو 24 ابان، قبل الإغلاق.

(2) نفسه، ص 56.

(3) نفسه.

(4) نفسه، ص 60.

(خلق)»<sup>(1)</sup>. مشبّهًا ما يقوم به بأفعال النبي، أشار شريعتي إلى النظام بل حتى شخص الشاه بطريقة رمزية تقترب جدًا من الواقع. ففي تشبيهه عابر للزمان أشار إلى أنّ «الطغاة والنبلاء والحكّام والسلاطين وملاك العبيد ورجال الدين وعبدة الأصنام وضباط الجيش في إيران وروما منعوا الناس من سماع رسالة النبي، فاضطروه إلى أنّ يحاربهم بسيفه»<sup>(2)</sup>. ولا بدّ أن نبرة شريعتي أشعرت السافاك بالخطر. في رسالته استخدم شريعتي كلمة «نحن»، وهي كلمة ربما ربطها السافاك بنوع من أنواع التنظيم. وفضلاً عن ذلك، فإنّ توليفته من وسائل النضال الفكرية والمسلحة ضد النظام أصبحت ملتبسة جدًا. وصورة «رصاص الحقيقة» الذي يطلقه على «جيش العدو» كانت صورة مفرطة في تعبيرها عما كان يفعله الفدائيون الإيرانيون. ولا بدّ أنّ السافاك شعر بأنّ شريعتي قد تجاوز الحد ولا بد من اعتقاله قبل أن تنتشر مزيد من رسائله التحريضية بين محييه.

بعد اعتقال شريعتي حاول أحد زملاء دراسته (وقد انضم إلى المكتب الثامن في السافاك لمكافحة التجسس) أن يعرف سبب اعتقاله وما إذا كان بإمكانه أن يفعل شيئًا لمساعدته. فقال له الجنرال وديعي نائب رئيس المكتب الثالث إنّ حسينية الإرشاد أُغلقت أساسًا بسبب عريضة وقّعها عشرون رجل دين. ويُقال إنّ العريضة اتهمت شريعتي بأنه وهّابي وانتقائي<sup>(\*)</sup>، ولأنّ إيران دولة شيعية فقد طالب الموقعون بإسكات شريعتي. وفقًا لوديعي فقد أُغلقت الحسينية لتهدئة رجال الدين المعادين لشريعتي. أما عن

(1) نفسه، ص 63.

(2) نفسه.

(\*) يبدو أنّ المقصود بهذا الوصف هو أنّ شريعتي لا يلتزم بتعاليم المذهب الشيعي وإنما يختار منه ومن المذاهب الأخرى والمدارس الفكرية الأخرى. (المترجم).

اعتقال شريعتي فيذكر صديقه القديم أنّ رسالته إلى ابنه حفّزت علي اتخاذ القرار باعتقاله<sup>(1)</sup>. وثمة تقرير منشور كتبه محقق من السافاك على ورق غير رسمي ودون تاريخ أو توقيع، يثبت أنّ تلك الرسالة بالفعل كان لها دور حاسم في المسألة. يقول التقرير الذي كُتب بعد اعتقال علي شريعتي ووالده أنّه بما أنّ محمد تقي لا علاقة له إطلاقًا بكتابة رسالة شريعتي إلى ابنه ولم يشترك قط في أنشطة هدامة، فينبغي إطلاقه سراحه وإبقاء علي في السجن<sup>(2)</sup>.

في عصر السابع عشر من تموز/يوليو 1973م دخل السافاك منزل علي شريعتي في مشهد للقبض عليه، وكانت أسرته في طور الانتقال إلى طهران ومعظم أغراضهم كانت في صناديق جاهزة للنقل. وفقًا لإحسان شريعتي فقد دخل المنزل ستة رجال وبدؤوا تفتيش الغرف ومحتويات الصناديق، واختاروا جميع الكتب المطبوعة في موسكو أو تلك التي كانت تُعتبر «هدامة» آنذاك. ومن بينها كتب أنطون تشيخوف والشاهنامه وكتب شريعتي. وقبل أن يغادروا أخبروا الأسرة أنهم يبحثون عن علي شريعتي ونصحوها بأن يسلم نفسه للسلطات بأسرع وقت ممكن<sup>(3)</sup>. في ذلك الوقت نفسه دخلت مجموعة أخرى من السافاك واعتقلت محمد تقي شريعتي. في طهران في الساعة العاشرة مساء من اليوم نفسه قبض السافاك على رضا شريعت رضوي صهر علي شريعتي في منزله<sup>(4)</sup>. وُضع محمد تقي ورضا شريعت رضوي في الزنزانة نفسها ثم نُقلا إلى سجن «كميته» سيئ

(1) طلب الشخص الذي قابلته أن يبقى مجهولاً.

(2) روحاني، نهضت امام خميني، ص 234، 772.

(3) مقابلة مع إحسان شريعتي في باريس، 1991م.

(4) شريعت رضوي، طرحي از يك زندگي، ص 174. تاريخ مدهامة السافاك مقدّر وفقاً للرواية التي يرويها رضا شريعت رضوي. انظر ص 175 - 176.

السمعة في طهران للتحقيق. وكان منوچهري (\*) الذي حَقَّقَ معهما مهتمًا فقط بمعرفة مكان علي شريعتي<sup>(1)</sup>. وحين أنكر الرجلان معرفتهما بمكانه أرسلًا بعد بضعة أيام إلى سجن إيفين. أُطلق رضا شريعت رضوي بعد شهر، في حين بقي محمد تقي رغم اعتلال صحته.

أما محنة شريعتي الحقيقية فقد بدأت مع اعتقال والده وحبسه، وبعد إطلاق صهره كان من الواضح أنّ الإبقاء على محمد تقي كان وسيلة ضغط. كان شريعتي حائرًا بين تسليم نفسه للسلطات كي تُطلق والده، وتجنّب الاعتقال بأي ثمن مع تقبّل أية مضاعفات صحية قد تحدث لوالده في السجن. وإذ لم يكن واثقًا بإطلاق والده لو أنه سلّم نفسه، مع شعوره بالقلق مما قد ينتظره في السجن، فقد ظلّ يقلّب الأمر حوالي شهرين ونصف الشهر. وفي الفترة التي بلغت سبعين يومًا ما بين اعتقال والده واليوم الذي دخل مقرّ السافاك بسجن «كميته» حسب مواعده مع رضا عطارپور، ظلّ شريعتي يتنقل من مخبأ إلى مخبأ يستمع إلى آراء مختلفة ويتفكر في المسارات المحتملة. في هذه الفترة ربما كان رفيقه الأقرب قريبه أصغر منصورى وأميرپور، أما مستشاره الذي يثق به فكان ناصر ميناچي الذي كان على تواصل معه أينما ذهب. وبحلول منتصف أيلول/سبتمبر يبدو أنه كان هناك رأيان فيما يتعلق بسبب اعتقال محمد تقي وما فعله علي شريعتي بعد ذلك. بعد التدقيق في وضع شريعتي انتهى ناصر ميناچي إلى استنتاج مفاده أنّ محمد تقي كان مُحْتَجِزًا للضغط على شريعتي لتسليم نفسه<sup>(2)</sup>. أما أكبر صفويّة صديق شريعتي

(\*) المقصود هو منوچهر وظيفه خواه (واسمه المستعار دكتور منوچهري)، من كبار المحققين في السافاك. (المترجم).

(1) شريعت رضوي، طرحى از يك زندگى، ص 176 - 177.

القديم الذي اختبأ عنده مدة أسبوع قبل أن يسلم نفسه فرأى أنّ قضية محمد تقي لم تكن مرتبطة ارتباطاً مباشراً بقضية علي، لذلك نصحه بعدم تسليم نفسه<sup>(1)</sup>. وهناك أصدقاء مقربون وأقارب كانت لهم آراء مختلفة حول ما يجب على شريعتي فعله، إذ اقترح بعضهم أن يهرب من البلاد، وحين يدرك السافاك أنه هرب لن يستفيد شيئاً من الاحتفاظ بوالده في السجن<sup>(2)</sup>. ويذكر ميناچي أنه في تلك الأيام التقى علي أكبر هاشمي رفسنجاني أمام مدرسة «رفاه»، وأن رفسنجاني نصحه بأن يسلم شريعتي نفسه ويتقبل النتائج<sup>(3)</sup>. وبحلول نهاية أيلول/سبتمبر قرّر شريعتي أخيراً تسليم نفسه كي يخرج والده من السجن.

بيد أنّ شريعتي كان يريد ضمانة صريحة من سلطة نافذة داخل المنظومة السياسية الإيرانية تؤكد له أنّ والده سيخرج من السجن حين يسلم نفسه. لذلك رُتّب لقاء بين شريعتي ومنوچهر آزمون<sup>(\*)</sup> الذي كانت له علاقات وثيقة بالسافاك. رافق ناصر ميناچي شريعتي إلى مكتب آزمون حيث استدعي پرويز ثابتي، ويُقال إنه وعد بإطلاق محمد تقي فور الانتهاء من «حوار» السافاك القصير مع علي شريعتي<sup>(4)</sup>. وتقرّر في هذا الاجتماع أن يذهب شريعتي إلى ثابتي في مقر السافاك في اليوم التالي. قدّم منوچهر آزمون لشريعتي مطبوعات مؤسسة الأوقاف طالباً منه قراءتها وإبداء رأيه فور أن ينتهي من المسألة،

(1) مقابلة مع ناصر ميناچي في طهران، 1995م.

(2) مقابلة مع أكبر صفوية في مشهد، 1995م.

(3) مقابلة مع إحسان شريعتي في باريس، 1991م.

(4) مقابلة مع ناصر ميناچي في طهران، 1996م.

(\*) كان منوچهر آزمون آنذاك نائباً لرئيس الوزراء ومدير مؤسسة الأوقاف، وله نفوذ كبير. (المؤلف).

(5) مقابلة مع ناصر ميناچي في طهران، 1995م.

موحياً بأنّ أمره في السافاك لن يستغرق أكثر من بضعة أيام. ويُقال إنّ آزمون أضاف قائلاً: «أرجوك زُرنا مرة أخرى بعد بضعة أيام حتى نناقش المطبوعات»<sup>(1)</sup>. ووفقاً لميناچي، ففور أن غادر هو وشريعتي مكتب آزمون شعراً بخطورة الأمر وعلماً أنّ تسليم شريعتي نفسه ستتبعه فترة غير محددة من السجن.

استجمع شريعتي قواه استعداداً للسجن، ولكنه كان منشغلاً بالطريقة التي ينبغي له أن يواجه بها محققيه. لقد علم أنهم سيرغبون في إذلاله وكسره، لكنه كان يعرف أيضاً أنّه لم يكن سجيناً عادياً سيرغبون في تعذيبه لانتزاع المعلومات عن أنشطته السرية أو علاقاته التنظيمية. هياً شريعتي نفسه ربما لأهم نشاطٍ عقلي في حياته. كان ينوي أن يلفت محققيه ويفتلهم بكلماته إلى أن ييأسوا منه<sup>(2)</sup>. فلو استطاع أن يستدرج أسئلتهم واستفساراتهم إلى المجال النظري والفكري فسيمكنه أن يتملّص من كل شيء ويخرج منتصراً من غير أذى. ومن آخر وصايا ناصر ميناچي لشريعتي قبل أن يسلم نفسه أن يتجنب تأكيده المعتاد ضرورة تغيير المجتمع.

(1) نفسه.

(2) نفسه.





## الفصل الثاني والعشرون

### السجن

في الثامن والعشرين من أيلول/سبتمبر 1973م ذهب علي شريعتي إلى مقرّ السافاك والتقى برويز ثابتي الذي وجّهه بالحضور في اليوم التالي عند الساعة العاشرة صباحاً لمقابلة رضا عطارپور نائب ثابتي وأحد كبار الضباط والمحققين في السافاك. عاد شريعتي إلى منزله الجديد في طهران وقضى الليلة مع أسرته التي انتقلت في الحال من مشهد. في اليوم التالي حزم أغراضه في حقيبة صغيرة وتوجّه إلى سجن «كميته» الواقع في المقر العام للشرطة لمقابلة رضا عطارپور، وبدأ التحقيق معه فور وصوله. جرت العادة في سجن «كميته» أن يُستجوب المحتجزون شفهيّاً أولاً ثم يُطلب منهم كتابة سيرة كاملة عن أنشطتهم السياسية وارتباطاتهم التنظيمية. في البداية شرح شريعتي باختصار أنشطته بعد إغلاق حسينية الإرشاد وأخبر المحقق (وفقاً لطلب ثابتي) أنه جاء لتقديم «توضيحات معينة». أما الجملة الأولى للمحقق، وهي الجملة المعتادة لكل القادمين إلى سجن كميته، فقد سلّط الضوء على ما ينتظر شريعتي. قيل له إنّ السلطات متحققة من هويته وأنه اعتقل بسبب «أعمال هدامة وتأمير ضد أمن الدولة». بعد ذلك سُئل: «ما قولك فيما يُنسب إليك من تهم؟»، فأجاب شريعتي: «لا شيء عندي أقوله»<sup>(1)</sup>. هكذا بدأ فصل جديد في حياته، استمرّ ثمانية عشر شهراً.

(1) روحاني، نهضت امام خميني، ص 239.

وفقًا للصفحات المتلاعب بها من التحقيقات المنشورة للسافاك مع شريعتي يُمكن التخمين بأنه خضع أقله لأربعة استجوابات. وتبلغ أقوال شريعتي المكتوبة عن استجوابيه الثالث والرابع أقله أربع عشرة صفحة. وعلى الرغم من أنّ الغرض من نشر أجزاء متفرقة من استجوابات شريعتي كان إظهاره بصورةٍ تجرّمه وتشنّعه، إلا أنّ شريعتي في أجوبته لا يبدو نادمًا أو معترفًا عن أفعاله. كان من الشائع أن ينتزع السافاك وعدًا بالتعاون من المساجين السياسيين قبل إطلاقهم، بيد أنّه لم تُنشر أية وثيقة كهذه عن شريعتي. وما لم نفترض أنّ الوثيقة قد أخذت من الملف فإنّ غياب ورقة مهمّة كهذه لا يدل إلا على أنه لم يوقع تعهدًا كهذا.

تُشير الأدلّة الضئيلة المتوافرة إلى أنّ أجوبة شريعتي كانت مبنية إلى حد كبير على التفصيل في موقفه ضد رجال الدين، والاستفادة منه وتسليط الضوء عليه. تعمد شريعتي تصوير معارضة رجال الدين على أنها تركيزه الرئيس، كيما يقلّل من دوره التحريضي السياسي. هكذا استُخدمت حملته المناوئة لرجال الدين (وهي جانب لا يُنكر من أنشطته) كستار من الدخان لتجنّب الحديث عن خطابه السياسي - الديني. وفي حين أنّ شريعتي كان قد استخدم الدين كأداة لزعة الاستقرار السياسي، فقد سعى في استجواباته إلى البرهنة على أنّ الهدف من عمله السياسي كان مقاومة الاحتكار الذي يمارسه رجال الدين. حاول أن يبيّن للمحققين أنه وبسبب خطابه وأنشطته في حسينية الإرشاد اعتقد رجال الدين أنه موجه من النظام لمهاجمتهم<sup>(1)</sup>. وفي جواب عن الزعم بأنّ أنشطته في الحسينية كانت هدّامة أكّد للمحققين أنّ الجميع يعرف كيف تأسست حسينية الإرشاد بموافقة

(1) نفسه، ص 740.

الحكومة وإشرافها. وأضاف بأنه كان واثقًا بأن أخبار أنشطته في الحسينية كانت تُوصّل «بشكل منتظم ومباشر» إلى الأجهزة الأمنية، وأن «السلطات» كانت تقرّ محاضراته<sup>(1)</sup>. كانت استراتيجيته الدفاعية مبنية أساسًا على الزعم بأن السافاك لم يكن يعرف فقط عن أنشطته بل يبدو أنه كان يؤيدها. يقول ناصر ميناچي إنه أوصى شريعتي باستخدام هذا الدفاع<sup>(2)</sup>.

وأما عن محتوى محاضراته وتأثيره في الحضور، فقد قال شريعتي في استجواباته إنّ محاضراته لم تكن مُخدّرة كالأفيون ولا محرّضة، بل كانت تهدف إلى تنوير الجموع المسلمة<sup>(3)</sup>. سُئل شريعتي السؤال الجوهرى عما إذا كان طوال تدريسه ومحاضراته في حسينية الإرشاد قد تحدّث عن موضوعات «حبّ الشاه» و«عشق الوطن» أو أشار إلى «تطوّر البلاد وتقدّمها» أو شرح لماذا «لا ينبغي للمواطن أن ينخرط في أنشطة ضد مصالح الدولة»، وكان جوابه شديد المراوغة. قال شريعتي إنه في حسينية الإرشاد كان يحاول إثبات حياديته وموضوعيته أمام طلابه، وهذا متطلب ضروري لـ«محاربة الأفكار المتطرفة والمنحرفة». وانتهى إلى أنّ كسب ثقة الطلاب كان يخدم الدولة أكثر مما يفعله «الدّعائيون الرسميون المهتمون بالمصالح الآنية للدولة»<sup>(4)</sup>. وسُئل شريعتي عمّا إذا كان يرى توافقًا بين أفكاره الإسلامية ومصالح الدولة، فكان جوابه ألمعيًا. أشار شريعتي إلى ثورة الشاه البيضاء على أنها ثورة إيران،

(1) نفسه، ص739، 743، 760.

(2) مقابلة مع ناصر ميناچي في طهران، 1996م.

(3) روحانى، نهضت امام خمينى، ص742.

(4) نفسه، ص240، ص766.

وأكد أنها ثورة ضد الإقطاع وضد الرجعية. ثم أضاف أنه وفقاً للسلطة العليا في الدولة (بالفارسية: شخص اول مملكت) فإن ثورة إيران مبنية أيضاً على الإسلام. وهكذا أوحى شريعتي بأن أفكاره الإسلامية المعادية للإقطاع والرجعية متوافقة مع مصالح الدولة كما حددها الشاه نفسه<sup>(1)</sup>. غير أن شريعتي اتفق مع محققه الذي أشار إلى أن محاضراته في الحسينية كانت ربما متعجلة أكثر مما ينبغي. وفي إشارة إلى إغلاق الحسينية اعترف شريعتي بأن «فريقاً من العناصر المنحرفة حاول استغلال الوضع»<sup>(2)</sup>. وأشار شريعتي إلى استعداده لإكمال عمله في الحسينية تحت الإشراف المباشر للأجهزة الأمنية كي لا يتكرر ما حدث<sup>(3)</sup>. وبالنظر إلى تكرار الرواية نفسها في عدة استجابات يتبين أنه أُجبر على إعادة كتابة تجربته السياسية مرات ومرات كي يرصد المحققون أية تناقضات في أقواله.

### سجن كميته

سجن «كميته» سيء الذكر الذي طالما أثار اسمه الفزع كان هو حجرة الرعب الموقته للمعتقلين السياسيين الجدد. ويظلّ المحتجزون في هذا السجن طالما ظلّ محققو السافاك غير مقتنعين بعد بأنهم انتزعوا كلّ المعلومات من المعتقلين. هنا كانت تُستخدم طرائق تحقيق مكثفة وعنيفة ودائمة مبنية أساساً على التعذيب الجسدي لكسر نفسية المعتقلين وانتزاع الاعترافات والمعلومات منهم. وفي الوقت نفسه يستخدم السافاك الاستجابات لتشكيل قضية اتّهام «متماسكة» ضد

(1) نفسه، 748.

(2) نفسه، ص 761.

(3) نفسه.

المعتقلين قبل إحالتهم إلى المحاكمة للحكم عليهم. وبعد المحاكمة إن نجا المعتقلون من حُكم الإعدام يُرسلون عادةً إلى سجن «قصر» لقضاء فترة العقوبة. وقد تكون «إقامة» شريعتي في سجن «كميته» واحدة من أطول الفترات التي قضاها أي سجين سياسي. كان من غير المعهود أن يظلّ السجن السياسي ثمانية عشر شهرًا في سجن «كميته» إذ عادةً ما يحصل المحققون على المعلومات التي يريدونها في فترة أقصر من ذلك بكثير.

وبما أنّ شريعتي لم يُقدّم قط للمحاكمة، فلم تكن له فترة عقوبة يقضيها. نظرياً يمكن القول إنّ شريعتي قضى فترة سجن قدرها ثمانية عشر شهرًا من دون أية تهمة «قانونية»، بما أنّه لا يوجد أي اتّهام رسمي من الادعاء العام بشأنه. ووفقًا لجواب من السافاك عن استفسار أرسلته وزارة التعليم العالي حول ما إذا كان ينبغي لها الاستمرار في دفع راتب شريعتي، فيمكن القول إنّ حتى أيار/مايو 1974م كان مسؤولون كبار مثل عطارپور وثابتي يعتقدون أنّ التهمة قادمة، لذلك رأوا أنه سيُحال إلى المحاكمة. هكذا سمح السافاك لوزارة التعليم العالي بدفع راتب شريعتي أثناء وجوده في السجن، لكنهم أكدوا استمرار الراتب «إلى أن يصدر اتّهام رسمي بشأنه»<sup>(1)</sup>. وليس أمامنا إلا التخمين حول السبب الذي جعل النظام يقرّر أن لا يحيل شريعتي إلى المحكمة. لم يكن شريعتي متورطًا في أية أنشطة متعلقة بالنضال المسلح ضد الدولة، ولم تكن له صلات بأية تنظيمات فدائية. ومع ذلك فكثير من الأشخاص الأقل شهرة أُحيلوا إلى المحاكمة وحُكم عليهم بالسّجن على خلفية جرائم أقل خطورة. ومن المفارقة أنّ سبب تجريم بعضهم كان حيازة كتب شريعتي أو قراءتها.

(1) نفسه، ص774.

ربما شعر النظام بالقلق مما قد تثيره محاكمة شريعتي من لغط على المستويين المحلي والخارجي، لذلك رأى أنّ من مصلحته تجنّب الانتقادات التي قد يتلقاها.

كانت ظروف المعيشة في سجن كميته البذور الأولى للخوف في قلوب المحتجزين. كان العنبر منفصلاً عن بقية العنابر بباب فولاذي ثقيل، ويتألف العنبر من ممر طويل فيه إحدى عشرة زنزانة في كل جانب. لم تكن تلك الزنانات البيضاء مزوّدة بالكهرباء، ولا شيء فيها سوى سجادة رقيقة باللونين الأزرق والأحمر الأدكن. كانت كلّ زنزانة تتلقى بعض الإضاءة من مصباح في الممر عبر نافذة شبكية معدنية. أما أبواب الزنازين فكانت دائماً مغلقة، ويتواصل السجّانون مع المساجين عبر فتحة صغيرة تُفتح من الخارج فقط. كان مسموحاً للمساجين باستخدام دورة المياه أربع مرات فقط في اليوم، على أن يرافقهم السجّان في كل مرة. وكانت إدارة السجن توفر للمساجين سجائر «زر» و«هما» ثم «ونستن»، لكنهم حين يريدون إشعال سيجارة كان عليهم أن يطلبوا ذلك من السجّان. ولم تكن للمسجين من «متعلقات» في الزنزانة سوى بطانية أو اثنتين، ونعلين بلاستيكيين، وفي بعض الأحيان كوب بلاستيكي للشرب. أما ملابسهم فكانت تؤخذ منهم يوم وصولهم، وتُصرف لهم ملابس السجن الرمادية. هذا ولم يكن يُسمح لهم بأية زيارات من أسرهم قبل وأثناء استجوابهم، بيد أنه لم يكن هناك قانون واحد ثابت يُطبّق في هذا الشأن.

حين وصل شريعتي وُضع في زنزانة انفرادية في العنبر رقم 3، ثم نُقل إلى الزنزانة رقم 6 في العنبر رقم 6. ولمدة ثمانية عشر شهراً ظلّ شريعتي محبوساً في زنزانة مساحتها متران ونصف المتر وعرضها متر ونصف المتر. وبعد مرور شهر سُمح لأفراد عائلته

بزيارات أسبوعية<sup>(1)</sup>. في البداية كان يحضر هذه الزيارات (التي تستمر 10 دقائق) أحد السجّانين وأحد المحقّقين<sup>(2)</sup>. من الواضح أنّ شريعتي لم يكن سجينًا سياسيًا عاديًا. كان أكاديميًا وشخصية عامة معروفة لها أتباع كثير بين الشباب. في حالة شريعتي لم يواجه السافاك ما كان معتادًا عليه في التعامل مع النشطاء السياسيين المعتادين، فشريعتي لم يكن متهمًا بحيازة معلومات خطيرة أو خيوط يمكن أن تكشف عن هجمات مسلّحة أو اختطاف سياسي أو عملية إعدام ثورية لأحد المتنفذين الماليين أو العسكريين أو السياسيين. كان شريعتي قد باح بأسراره في محاضراته وكتاباته، ولم يكن عضوًا في أية مجموعة دراسية سرية تعمل على دراسة الكتابات الأيديولوجية أو الثورية لمنظرين أو فدائيين أو خبراء عسكريين من أميركا اللاتينية أو الصين أو فلسطين. كان منظرًا أيديولوجيًا وخطيبًا ومؤلفًا من داخل البلاد ينشر على الملأ أفكاره الإسلامية الراديكالية التي اعتبرها السافاك «هدامة» ومضرة بالاستقرار. وأيًا ما كانت المعلومات التي يريدها السافاك فقد كان يمكن الحصول عليها من قراءة كتب شريعتي أو الاستماع لمحاضراته المسجّلة. بيد أنّ المشكلة كانت في أنه كتب وقال الكثير جدًا لدرجة أنّ السافاك سيقضي وقتًا طويلًا جدًا لقراءة كل ما كتبه والاستماع لكل ما قاله. ولهذا السبب يبدو مرجّحًا ما قيل عن تشكيل «لجنة خاصة» لدراسة وتحليل أعمال شريعتي. ولما كان شريعتي حالة خاصة فقد كان ذلك يعني أن يستخدم السافاك وسائل وطرائق مختلفة للضغط عليه والحصول على المطلوب منه.

(1) شريعت رضوى، طرحي از يك زندگي، ص 181. مقابلة مع إحسان شريعتي في باريس، 1991م.

(2) شريعت رضوى، طرحي از يك زندگي، ص 161.



وفقاً لبعض رفقاء شريعتي في السجن فقد كان التعامل معه أفضل مقارنة بالآخرين. فبدلاً من ارتداء ملابس السجن سُمح لأسرته أن تأتيه بملابس رمادية اللون طالما لم تكن مختلفة كثيراً عن شكل ملابس السجن. كما سُمح لهم بإحضار السجائر<sup>(1)</sup>، وهكذا كان يدخن سجائر «زرين» بدلاً من سجائر «زر» أو «هما». وفي حين كان يُسمح للمساجين بعدد محدّد من السجائر يومياً كان مسموحاً لشريعتي بالتدخين كما يحلو له، بل كان يملك علب كبريت خاصة به. يذكر ميرزازه الذي كان مسجوناً في العنبر نفسه من الربيع إلى الخريف في عام 1974م أنّ أسرة شريعتي كانت تحضر له الفواكه في الزيارات. وذات يوم فوجئ ميرزازه بالسجّان يخبره بأنّ الوقت قد حان كي يذهب لدورة المياه، فاكتشف هناك أنّ شريعتي ترك له بعض الفواكه وطلب من السجّان إيصالها إلى ميرزازه. وقد حصل ميرزازه في مناسبات عدة عبر شريعتي على كرز وقطعة بطيخ وبرتقالة<sup>(2)</sup>. وُضع أحمد رضا كريمي (وهو شخصية غامضة حُوكم بعد الثورة بتهمة التعاون مع السافاك) في زنزانه شريعتي مدة ثلاثة أشهر كي يتجسس عليه. في الجلسة السابعة من محاكمة كريمي أكّد هذا أقوال الدكتور أسدي لاري وقال إنه حين كان في زنزانه شريعتي وبعد ذلك أيضاً كانت وجبات شريعتي تصله من خارج السجن، وأنه كان يملك جهاز راديو وجرائد في الزنزانه<sup>(3)</sup>. وفقاً لبعض رفقاء شريعتي في السجن، فمن بين المزايا التي حظي بها شريعتي امتلاك بعض الأدوات مثل شوكة وآلة حلاقة كهربائية، وأنّ باب زنزانه كان يُترك مفتوحاً في أوقات كثيرة. يذكر أحد المساجين جيداً أنه في طريقه إلى دورة المياه

(1) نفسه.

(2) ميرزازه، في: فياض، ميعاد با شريعتي، ص 96 - 97.

(3) كيهان، العدد 11072، 28 مرداد 1359.

رأى شريعتي وزنزانتة من الباب الذي كان مفتوحاً<sup>(1)</sup>. أما الحقّ الخاص والأكبر الذي تمتّع به شريعتي وفقاً لأكثر من شخص ممن كانوا معه في السجن فهو حيازة الكتب وأوراق الكتابة وأدواتها. وفي حين تقول زوجته إنه لم يكن مسموحاً له بحيازة أية كتب، يؤكد بعض رفقاءه أنه كان لديه كتب في الزنزانة. ويذكر ميرزازاده أنه رأى شريعتي مع كتبه<sup>(2)</sup>، كما يتذكر جيداً أنه استعار ديواناً لحافظ الشيرازي من شريعتي<sup>(3)</sup>. ويذكر سجين آخر كان في العنبر نفسه أنه رأى شريعتي يجلس على أرضية الزنزانة وإلى جانبه كومة من الكتب. ويذكر أيضاً أنّه رأى كتاباً بلون بني أدكن أعلى كومة الكتب، كما رأى حزمة أوراق للكتابة وأدوات كتابة في يد شريعتي<sup>(4)</sup>. كما يذكر ميرزازاده أنه كان مسموحاً لشريعتي بالحصول على الأوراق وأدوات الكتابة في سجن «كميته»<sup>(5)</sup>. أما إحسان شريعتي فيؤكد أنّ والده لم يُسمح له بالحصول على أوراق وأقلام<sup>(6)</sup>.

بصرف النظر عن الضغط النفسي والصعوبات والمهانة التي يتعرّض لها كل سجين في «كميته»، لا توجد أية إشارة إلى تعرّض شريعتي للتعذيب الجسدي. مع ذلك فقد رأى طلابه القدامى في حسينية الإرشاد بعد أن عُدّبوا بقسوة. ويُقال إنّ بعضهم عُدّب في حضوره<sup>(7)</sup>. ذات مرة أمر المحققون واحداً من الطلاب الواقعين تحت التعذيب بالبصق على شريعتي، زاعماً أنه هو المسؤول عن الحالة التي

(1) غفارى، خاطرات هادى غفارى، ص 97.

(2) ميرزازاده، في: فياض، ميعاد با شريعتي، ص 97.

(3) مقابلة مع ميرزازاده في باريس، 1996م.

(4) يفضّل الشخص الذي قابلته أن يبقى مجهولاً.

(5) مقابلة مع ميرزازاده في باريس، 1996م.

(6) إحسان شريعتي، في: فياض، ميعاد با شريعتي، ص 155.

(7) نهضت آزادی ایران، يادنامه شهيد جاويد على شريعتي، ص 49.

وصل إليها. ويذكر شريعتي أنه تأثر تأثراً بالغاً حين رفض الشاب أن يبصق عليه، وكاد ينفجر حزناً<sup>(1)</sup>. وقبل بضعة أشهر من إطلاقه قيل له إنَّ عليه إجراء مقابلة مع مجموعة من الصحفيين الأجانب الذين يحققون في تهمة تعذيب في السجون الإيرانية. كان الطلاب الإيرانيون في الخارج ينشرون للرأي العام العالمي قضية اعتقال شريعتي، قائلين بأنَّ ضغوطاً كانت تُمارَس عليه للظهور على التلفاز وإبداء الندم علناً<sup>(2)</sup>. لا بدَّ أنَّ النظام أراد التذليل أقله على أنَّ شريعتي لم يتعرض لأي تعذيب. شعر شريعتي بقلق من فكرة هذه المقابلة التي أياً ما كان محتواها فسوف توقعه في مشكلات، لذلك نجح أخيراً في إقناع پرويز ثابتي بأنَّ خطوة كهذه لن تكون في مصلحة أحد<sup>(3)</sup>.

وإذَّ واجه شريعتي ضغطاً مستمراً فقد حاول أن يحافظ على روحه المعنوية. يُقال إنه في سجن «كميته» علَّق مازحاً بأنه كان يتعرض لتعذيب مستمر، مضيفاً: «وتعذبي كان بالدخول في مناقشات وجدالات علمية مع الجنرال [رضا] زندي پور كلما دخل زنزانتني»<sup>(4)</sup>. كان رضا زندي پور المسؤول عن سجن «كميته»، واغتاله تنظيم «مجاهدي خلق» عام 1975م. ويُقال إنه كان شخصاً لطيف الحديث يحاول إيصال صورة وديَّة ساذجة عنه للمساجين. ولدى شريعتي ذكريات كثيرة عن مناقشاته مع زندي پور، ففي أول نقاش بينهما سأله زندي پور ما إذا كان متورطاً أيضاً في جريمة قتل، فأجاب شريعتي: «نعم، قتل هابيل». لم يفهم زندي

(1) شريعت رضوى، طرحى از يك زندگى، ص 184.

(2) خبرنامه جبهه ملي ايران، العدد 36، فروردين 1353 والعدد 37، خرداد 1353.

(3) مقابلة مع ناصر ميناچي في طهران، 1993م.

(4) مقابلة مع ميرزاده في باريس، 1996م.

بور النكتة فراح يسأل زملاءه عن قضية هايل، فأصبح  
مثارًا لسخريتهم<sup>(1)</sup>.

أنشأ شريعتي علاقة قوية بحراس السجن الذين كانوا في العادة  
بسطاء قادمين من المحافظات الأخرى. وعلى الرغم من أن الحراس  
كانوا مأمورين بعدم الكلام مع المساجين إلا أن شريعتي استطاع شيئًا  
فشيئًا استدراجهم إلى حديث استطاع من خلاله كسب صداقتهم،  
وشيئًا من ثقتهم. ويُقال إن سحر شخصيته أثر حتى في واحد من  
المحققين. تعمّد رضا عطارپور اختيار (كمالي)<sup>(\*)</sup> المعروف ببرود  
أعصابه للتحقيق مع شريعتي. وبعد مرور سنة توسط كمالي لشريعتي  
قائلًا بأنه بريء تمامًا وبأنه لم يكن يريد إلا أن يسجل اسمه في  
التاريخ. غضب عطارپور غضبًا شديدًا حين رأى أن كمالي وقع ضحية  
لسحر شريعتي، وفقد أعصابه وأهان كمالي قائلًا: «وما الذي تعرفونه  
عن التاريخ أيها الكائنات الجَهلة؟»<sup>(2)</sup>.

في آب/أغسطس 1974م، بعد حوالي أحد عشر شهرًا من  
تسليم شريعته نفسه، قرّر السافاك إطلاق محمد تقي شريعتي المريض  
الكبير في السن. سرّت إشاعة في سجن كميته بأن محمد تقي مات في  
سجن «قصر»، ما أصاب علي باكتتاب شديد. وفي ما يبدو محاولة  
لاسترضاء شريعتي قرّرت إدارة السجن السماح لعلي شريعتي بمقابلة  
والده قبل إطلاقه. سرّ علي سرورًا كبيرًا برؤية والده فألقى بنفسه  
لتقبيل يديه. لم يستطع الشيخ التعرف إلى ابنه، فطلب من الشاب أن

(1) إحسان شريعتي، في: فياض، ميعاد با شريعتي، ص 153.

(\*) يبدو أن المقصود هو فرج الله سيفي كمانگر ضابط السافاك المعروف باسم  
كمالي. (المترجم).

(2) مقابلة مع ناصر ميناچي في طهران، 1993م.

يقف، ولم يستطع التعرف إليه إلى أن عرفه عليّ بنفسه. وبعد حوار قصير بحضور مسؤولي السجن أُخرج محمد تقي<sup>(1)</sup>. تُرك شريعتي خلف القضبان سبعة أشهر أخرى.

### يوم جديد

عشيّة الأربعاء الأخير من كل عام يستقبل الإيرانيون السنة الجديدة باحتفالات «چهارشنبه سوری» (مهرجان الأربعاء). فقبل أن يحلّ الظلام يتفافز الكبار والصغار على نيران صغيرة متهامسين أو منشدين قصائدهم الموروثة لألسنة اللهب: «خُذِي صُفْرَتِي (شحوبي) وأعطني حُمْرَتِكَ (تورُودِكَ)». كان اليوم الأخير في السنة الإيرانية 1353 يوم الأربعاء، ولذلك تصادف مع احتفالات چهارشنبه سوری أما بالنسبة إلى عائلة شريعتي فلم يكن ذلك اليوم سوى يوم آخر من أيام زيارتهم لسجن «كميته». وحين طال وقت الانتظار كثيرًا احتجّت العائلة فقبل لهم إنّ شريعتي سيفرج عنه في تلك الليلة نفسها. في حوالي الساعة التاسعة مساء قيل لهم أن يعودوا إلى منزلهم وينتظروه. وقُرب منتصف الليل أقلت سيارة من السجن شريعتي إلى منزله<sup>(2)</sup>. كانت السنة الجديدة أو النوروز 1354 (21 آذار/مارس 1975م) نهاية محنة عصرية على شريعتي وعائلته. هكذا شهد منزلهم في يوم السنة الجديدة مهرجانًا حقيقيًا.

(1) شريعت رضوی، طرحی از یک زندگی، ص 188 - 189. وفقًا لرواية محمد تقي، فقد جرى اللقاء في سجن «قصر»، بينما تقول پوران شريعت رضوي إنّ اللقاء حدث في سجن «كميته». وعلى ضوء رواية محمد تقي بأنّ علي كان يرتدي بدلة سوداء فمن المرجح أن اللقاء كان في سجن «قصر»، إذ إنّ علي في سجن «كميته» كان سيرتدي زيّه الرمادي المعتاد.

(2) المعلومات الواردة عن شريعتي في هذه الفقرة مبنية على: شريعت رضوی، طرحی از یک زندگی، ص 190.

كان المشهد السياسي والديني قد مرّ بتغيّرات منذ سجن شريعتي. ففي حين أنّ الطفرة الاقتصادية أثّرت تأثيرًا إيجابيًا في معيشة سكّان المدن، أصبح المناخ السياسي أكثر توترًا. وعلى الرغم من الخسائر الثقيلة التي منيت بها الحركة الفدائية المسلّحة إلا أنها كثّفت أنشطتها فتحملّ الجانبان خسائر كبيرة. أما النتيجة فكانت تسيّس المزيد من سكّان المدن. انتشرت الأعمال الفدائية في كثير من كبريات المدن الإيرانية، وكانت تستهدف أفرادًا من العائلة المالكة، والمستشارين العسكريين والدبلوماسيين الأجانب، وضباط الجيش والأجهزة الأمنية بمختلف الرتب، والنافذين من رجال الصناعة، وغير ذلك. كانت الصحف الإيرانية دائمًا ما تنشر أخبارًا عن اشتباكات في الشوارع، وعمليات سطو مسلح، ومحاولات اختطاف، واغتيالات سياسية، وتفجيرات، وحوادث في المصانع ودور السينما والمباني الحكومية، وعمليات القبض على من يُسمّون «المخربّين» ثم محاكمتهم وإعدامهم. كان صبر الشاه ينفذ من التمرد المتزايد. ولما شعر بخطر القلاقل في الجامعات أصدر في تشرين الثاني/نوفمبر 1973م توجيهات لرؤساء جميع الجامعات باتخاذ «إجراءات مشدّدة للغاية ضد طلاب الجامعات»<sup>(1)</sup>. وبعد انتصاره على الجبهة الدولية بلغ اعتداد الشاه بنفسه أن قرّر التخلّص من نظام تعدد الأحزاب، وهو نظام كان موجودًا بالإسم فقط. أطلق الشاه حزبًا واحدًا فصنّف كلّ من يرفض الانضمام إليه على أنه إما شيوعي وإما خائن، وينبغي أن يترك البلاد أو يُسجن.

ثمّة تغييرات واصطفافات جديدة ظهرت داخل المؤسسة الدينية، فقد دفعت أنشطة المجاهدين بعض الشخصيات الدينية الراديكالية

(1) علم، ياد دأشتهای علم، ص 321.

والمؤثرة نسبياً إلى الوقوف مع المجاهدين ودعمهم معنوياً ومالياً. وبعد مضي أربعة أيام على اعتقال شريعتي، أصدر الشيخ حسين علي منتظري منشوراً مهماً من منفاه في «طبس»<sup>(1)</sup>. كان مُنتظري قد عُرف آنذاك بوصفه رجل دين مناضلاً ضد النظام وداعماً لآية الله الخميني، وقد اتخذ عبر منشوره موقفاً حازماً في دعم شريعتي. أخذ منتظري يؤنب آيات الله على الحملة التي شنّها ضدّ شريعتي وعلى ضلوعهم في إشاعات تفرّق الصف. كما هاجم الولاياتيتين ووصف من يتهمون الآخرين «بالتسنن والوهابية باسم الدفاع عن التشيع وحكم الأئمة» بأنهم كذّبة وألعوبة في يد «القوى الاستعمارية». ودعا منتظري إلى سبيل «الحوار العلمي» حين تنشأ الخلافات النظرية، محذراً من «العداوات الصببانية والتحرّز والطعن في الآخرين». هكذا راح منتظري يحشد الدعم لشريعتي المسجون. كان ثمة شيء مشترك بين شريعتي ومنتظري، إذ إنّ هذا الأخير أيضاً تعرّض لهجمة كبيرة من الولاياتيتين المحافظين بعد صدور كتاب شهيد جاويد (الشهيد الخالد). وبعد شهرين من ظهور منشور منتظري الداعم لشريعتي أصدرت «الجمعية الإيرانية لرجال الدين التقدّميين» (بالفارسية: جامعه روحانيت ترقى ايران) بياناً تحتجّ فيه على اعتقال شريعتي<sup>(2)</sup>، كما أصدر «علماء حوزة قم» قبل يومين من إطلاق شريعتي بياناً ودّياً وصفوا فيه شريعتي بـ«الناطق باسم الإسلام»<sup>(3)</sup>. من الواضح أنّ شروخاً كبيرة حدثت في صفّ رجال الدين الذي كان متحدّاً ضدّ شريعتي، والأحداث التي أعقبت مقاطعة رجال الدين لحسينية

(1) اسناد انقلاب اسلامي، ج 2، ص 193 - 196.

(2) نفسه، ج 4، ص 255.

(3) نفسه، ج 4، ص 279.

الإرشاد والهجوم على شريعتي خلّفت شعوراً بالذنب والندم لدى رجال الدين المناوئين للنظام. فالنتيجة النهائية لما حدث هي أنّ رجال الدين الذين أداروا ظهورهم للإرشاد وشريعتي أضعفوا من قوة المعارضة الإسلامية الناشئة. يذكرُ ناصر ميناچي أنه بعد إغلاق الحسينية وقبل اعتقال شريعتي دُعي أبو الفضل الزنجاني ومرتضى مطهّري ومحمد البهشتي وعلي أكبر هاشمي رفسنجاني ومحمد هُمانيون وناصر ميناچي في منزل علي تحريريان (رفوگران). وفي نقاش لما آلت إليه الأمور بعد إغلاق الحسينية قال مطهّري: «مع أخذ كل العوامل في الاعتبار فقد حققت الحسينية مهمتها، ولم يكن استمرار وجودنا ليزيد من تأثيرها الإيجابي إلا بحوالي 10%»<sup>(1)</sup>. كانت هذه العبارة بالنسبة إلى بعض الموجودين بمثابة اعتذار عن الخطأ الذي ارتكب في حقّ شريعتي وحسينية الإرشاد.

### الحرية والحيرة

أفضى إطلاق شريعتي غير المتوقع إلى تخمين الدوافع التي حدث بالنظام إلى الإفراج عنه، فظهر تفسيران اثنان مختلفان أشدّ الاختلاف. أما التفسير الأول (وهو الذي قدّمه شريعتي نفسه) فيعزو إطلاقه إلى الضغط الدولي على النظام الإيراني. وفقاً لناصر ميناچي فقد نقل له شريعتي عن حسينزاده أنّ الشاه أمر بإطلاقه بعد عودته من زيارة إلى الجزائر لحضور قمة قادة الدول الأعضاء في منظمة الأوبك<sup>(2)</sup>. وتقول الرواية إنّ أصدقاء شريعتي القدامى في «جبهة التحرير الوطني الجزائرية» قد تقلّدوا مناصب رفيعة في الحكومة، فتوسّلوا إلى الحكومة الإيرانية من منطلق تأثيرهم لديها للإفراج عن

(1) مقابلة مع ناصر ميناچي في طهران، 1996م.

(2) نفسه.



شريعتي حين كانت الجزائر تتوسّط بين العراق وإيران<sup>(1)</sup>. كان الشاه قد سافر إلى الجزائر في 5 آذار/مارس 1975م، وتقول الرواية إنّ عبدالعزيز بوتفليقة (وزير الخارجية النافذ آنذاك) طلب من الشاه بالنيابة عن الرئيس هواري بومدين الإفراج عن شريعتي، فاستجاب الشاه نظرًا إلى الدور المحوري الذي أدّاه الجزائريون في المصالحة بين إيران والعراق<sup>(2)</sup>. وثمة مصادر كثيرة جدًا متعاطفة مع شريعتي تكرّر هذه الرواية<sup>(3)</sup>. قد تكون الرواية صحيحة بالنظر إلى الترتيب الزمني للأحداث، بما أنّ الشاه عاد إلى إيران في 8 آذار/مارس ثم أُفرج عن شريعتي في 20 من الشهر نفسه عام 1975م.

أما التفسير الثاني والأحدث فيقدهم حميد روحاني، وهو شخص منحاز للغاية ضدّ شريعتي، بيد أنّ الرواية التي يسردها تستحق الذكر هنا لأنه يزعم أنها مبنية على وثائق للسافاك غير متاحة للعامّة. فعلى الرغم من احتمال التزوير إلا أنّ ثمة أجزاء متفرقة من وثيقتين يُزعم أنهما حقيقتان تقدّم رواية مختلفة حول الإفراج عن شريعتي من سجن «كميته». أما الوثيقة الأولى فهي الصفحة الثالثة فقط من تقرير مطبوع بالآلة الكاتبة يُفترض أنه متعلّق بشريعتي، كتبه أحد عملاء السافاك. يزعم التقرير أنّ عناصر ماركسية (مجاهدي خلق) كانت تستخدم كتابات شريعتي وخُطبه لتقديم أساس فلسفي لأيديولوجيتهم التي وضعوها حديثًا. ويقول التقرير إنّ شريعتي أدرك في السجن شيئًا فشيئًا أنّ كتاباته قد أُسيء استخدامها وتفسيرها، وبعد مناقشات طويلة انتهى

(1) نهضت آزادی ایران. یادنامه شهید جاوید علی شریعتی، ص 39 - 40. ردّ

پوران شریعت رضوی علی فریدی فی کیهان، 19 مهر 1359.

(2) نهضت آزادی ایران. یادنامه شهید جاوید علی شریعتی، ص 51.

(3) کیهان، 28 خرداد 1358 وشریعت رضوی، طرحی از یک زندگی، ص 190.

إلى تأليف كتاب عنوانه «الإنسان والإسلام والمذاهب الفكرية الغربية» يوجّه فيه انتقادات حادة للماركسية والماركسية الإسلامية. ويرى كاتب التقرير أنّ شريعتي يرفض في هذا الكتاب رفضاً صريحاً ومقنعاً أي تشابه وكل تشابه بين الماركسية والإسلام، بل يبرهن على التعارض الكامل بينهما. ووفقاً للتقرير فقد جُهّزت 2000 نسخة مصوّرة من الكتاب لتوزيعها في الوقت المناسب، كما أنّ شريعتي بصدد تأليف كتاب آخر في السجن. في نهاية التقرير ينصح الكاتب بإطلاق محمد تقي والاستمرار في حبس علي شريعتي. وثمة ملاحظة مكتوبة باليد في أسفل الصفحة تفيد بإبلاغ الشاه وموافقته على نشر الكتاب بأسرع وقت وتوصيته بنشر الكتاب أولاً على شكل سلسلة مقالات في الصحف<sup>(1)</sup>. وعلى عكس جميع الملاحظات المكتوبة باليد في نهاية تقارير السافاك، تخلو هذه الملاحظة من أي توقيع أو تاريخ.

وأما الوثيقة الثانية فهي عبارة عن صفحة أو صفحات من منتصف تقرير يُفترض أنّه عن شريعتي، من إعداد أحد عملاء السافاك، وهو مطبوع بالآلة الكاتبة أيضاً ولكن ليس على ورق السافاك الرسمي. يكرّر التقرير ما جاء في الوثيقة الأولى، مشيراً إلى إدراك شريعتي التأثير السلبي لكتاباتهِ بعد اعتقاله والتحقيق معه، ويؤكد أنه كتب كتابين في السجن. وفقاً لهذه الوثيقة فإنّ الكتاب الأول انسان، اسلام وفلسفه های مغرب زمین (الإنسان والإسلام والفلسفات الغربية) يدحض مقولات الماركسيين الإسلاميين (أي مجاهدي خلق)، أما الكتاب الثاني بازگشت به خویشتن (العودة إلى الذات) فقد كُتب لتبيان ونشر عظمة الشعب الإيراني وأهميته.

(1) روحاني، نهضت امام خميني، ص772.

وفي نهاية الوثيقة يقول كاتب التقرير إنه بما أنّ شريعتي مستعدّ وراغب في التكفير عن ماضيه بكتابة «أعمال وطنية قومية» فينبغي إطلاقه والسماح له بتأليفها في منزله<sup>(1)</sup>.

وعلى أساس هاتين الوثيقتين يستنتج حميد روحاني أنّ ثمن حرية شريعتي كان كتابين «وطنيين قوميين» كتبهما في السجن<sup>(2)</sup>. وهذه الرواية تدعمها أيضاً شهادة إيرج فريدي رئيس المكتب الأول للسافاك في محاكمته بعد الثورة<sup>(3)</sup>. فوفقاً لإيرج فريدي، كتب شريعتي «الإنسان والإسلام والمذاهب الفكرية الغربية» و«العودة إلى الذات» تحت ضغط من رضا عطارپور، ولأنه وُعد بإطلاقه. أما زوجة شريعتي پوران شريعت رضوي فقد وصفت في جريدة كيهان أقوال إيرج فريدي بأنها محض «اتهامات خسيصة»، وأكدت أنّ الكتابين لم يُكتبا في السجن<sup>(4)</sup>. على أنّ هناك مصدراً من السافاك قابله جلال متيني وأيد هذه الرواية<sup>(5)</sup>. هذا المصدر الذي قد يكون پرويز ثابتي (على أساس روايته لمكالمة هاتفية مع شريعتي قبل اعتقاله) يرى أنّ الكتابين اللذين نشرتهما جريدة كيهان لاحقاً ليسا إعادة إنتاج لكتب شريعتي القديمة، بل كُتبا داخل السجن وبعد خروج شريعتي، وليس قبل اعتقاله. ويؤكد هذا «المصدر المجهول» أنّ المقالات أعطيت للسافاك مكتوبة باليد، فعمل السافاك على طبعها بالآلة الكاتبة ثم إرسالها إلى كيهان للنشر.

وعلى الرغم من أنه لا يوجد من ينكر نسبة هذين الكتابين إلى

(1) نفسه، ص 773.

(2) نفسه، 243.

(3) كيهان، 9 مهر 1359 و 13 مهر 1359.

(4) كيهان، 19 مهر 1359.

(5) جلال متيني، ايران شناسي 4/5 (1994)، ص 889.

شريعتي، إلا أنّ الوقت والمكان اللذين كُتبا فيه أصبحا محلّ جدل كبير. في المجتمعات المقموعة سياسيًا يُعتبرُ الأبطال ورموز المقاومة الوطنية أُنقياء معصومين، لا نقطة ضعف فيهم، كأخيل بلا عقب. لذلك يودّ أعداء شريعتي لو يحظّمون صورة «معلّم الاستقامة» بالبرهنة على أنه خضع لضغط سجنانيه فكتب في السجن، وفعل الكتابة هذا شهادة على تعاونه مع النظام. ولما أحسّ محبّو شريعتي بالأذى والإهانة من مجرد التلميح بأنّ شريعتي فعل في السجن شيئًا آخر غير ما يعتبرونه مقاومة بطولية، أنكروا إنكارًا قاطعًا هذا الزعم، قائلين افتراض أعدائه بأنّ الكتابة في السجن دليل على «التعاون».

أما الحقيقة فلا يمكن تبينها إلا حين تُكشف وثائق السافاك، وفي الواقع ربما حتى في ذلك الوقت لن يكون من السهل تبين الحقيقة نظرًا لأنّه ثبت وصول محتويات من ملفات السافاك إلى بعض الأشخاص. فما نُشر بعد الثورة من وثائق للسافاك تتعلق ببعض الشخصيات السياسية في مذكراتها يدلّ على أنّ ملفات السافاك ليست «في الحفظ والصون». وفي غياب دليل قاطع مبنيّ على وثائق أساسية ربما يكون من الأسهل التعامل مع الأمر بطريقة غير مباشرة للنظر في وقت ومكان كتابة الكتابين المذكورين. فأولاً يمكن توضيح الأهداف العامة للكتابين بتفحص المحتوى والأسلوب وطريقة التحليل. وثانيًا، يمكن تحديد الاستمرارية أو الانقطاع في فكر شريعتي بوضع هذين الكتابين في سياق المعالم العامة لكتابات شريعتي. وثالثًا، يمكن مقارنة المسائل الرئيسة الموضّحة في الكتابين بطريقة تناوله للمسائل نفسها في أعماله الأخرى. وأخيرًا، سيكون من المفيد التدقيق فيما إذا كان يمكن اعتبار هذين الكتابين مُداهنين للنظام حتى يكونا وسيلة مساومة مقبولة للإفراج عن شريعتي.

## مراجعة الذات: اختيارًا أم قسرًا؟

إنّ الأفكار المطروحة في النصّين المذكورين والكتاب الذي تبعهما العودة إلى أي ذات؟ تعكسُ انفصالات مهمّة عن أفكار ورؤى ومواقف كان شريعتي قدّ عبر عنها سابقًا في خطابه الثائر. وتحمل هذه النصوص الثلاثة قدرًا كبيرًا من التباين مع الأفكار السابقة بحيث يُصبح من السائغ لنا أن نعتبر هذه النصوص مراجعات. فكل كتاب منها يتركز حول محور رئيس، وكل مراجعة تتعلق بموضوع كان شريعتي قد اتخذ فيه موقفًا واضحًا نسبيًا في محاضراته. أما العامل المشترك في هذه النصوص الثلاثة فهو التوكيد على وجود عدوّ أجنبي دائم، والدعوة إلى التماسك الاجتماعي واللحمة الوطنية والتعاون الطبقي، وبالتالي إلى التسامح السياسي والفكري. هكذا إذا ذهبت مع الريح تلك الدعوات النارية إلى النضال والسّمات القتالية التي حملتها محاضرات شريعتي الثائرة. في هذه الكتابات لا يشكّل العدوّ الأجنبي تهديدًا اقتصاديًا أو سياسيًا، بل إنّ الخطر الرئيس كما يصفه شريعتي هو «الإمبريالية الثقافية»<sup>(1)</sup>. لهذه المسائل الموضّحة في النصوص الثلاثة أهمية بالغة إن أخذنا في الاعتبار الظروف السياسية السائدة آنذاك في إيران.

بعد أحد عشر شهرًا من خروج شريعتي من السجن نُشر الجزء الأول من «الإنسان والإسلام والمذاهب الفكرية الغربية» متسلسلاً في جريدة كيهان بداية من الرابع عشر من شباط/فبراير 1976م. ويقول الإعلان المنشور في الصفحة الأولى من الجريدة إنّ «مقالات شريعتي السياسية والفلسفية» تدور حول «الإنسان والإسلام والمذاهب

(1) شريعتي، مجموعه آثار 27، ص 214.

الفكرية»<sup>(1)</sup>. غير أنّ الإعلان يقول أيضًا إنّ العمل يُنشر بعنوان «الماركسية ضدّ الإسلام» دون تفسير لذلك. من الواضح أنّ الاسم الجديد الذي اختير لنصّ شريعتي كان مقصودًا لحمل رسالة معيّنة. فقبل أربعة أشهر أصدر «مجاهدو خلق» بيانًا هزّ أوساط المعارضة الإيرانية كلّها لا سيّما الجناح الثوّري منها. أعلن المجاهدون في هذا البيان وشرحوا التحوّل الأيديولوجي لتنظيمهم من الإسلام إلى الماركسية، ووجّهوا هجمة حادة على الإسلام وأشاروا صراحة إلى علي شريعتي فقلّلوا من دوره وأهمية أعماله. وقال المجاهدون أيضًا إنّ المجدّدين الإسلاميين منذ جمال الدين الأفغاني وحتى علي شريعتي فشلوا في تفسير الأحداث والمشكلات الحديثة على الصعيد الاجتماعي - الاقتصادي والسياسي. من هنا دان المجاهدون الدين بوصفه فكرة جامدة عقيمة، ورأوا أنّ أي صياغة أو أيديولوجيا مبنية على الدين تغدو من فورها عتيقة بالية.<sup>(2)</sup> كما أشار البيان أيضًا إلى أنّ المجاهدين الأصليين (أو الإسلاميين) درسوا الماركسية الثورية وأفادوا منها إفادة عظيمة<sup>(3)</sup>.

لم يكن المقصود بالاسم الجديد لمقالات شريعتي تشويه الماركسيين فحسب، بل أيضًا من تبقى من المجاهدين الذين كان النظام قد سمّاهم «الماركسيين الإسلاميين». وبالأخذ في الاعتبار تكثيف النضال المسلّح الذي كانت تقوم به حركة الفدائيين الإيرانيين

(1) في وثيقة السافاك التي نشرها حميد روحاني كان اسم المقال «الإنسان والإسلام والغرباء الغربية»، وفي كيهان أصبح «الإنسان والإسلام والمذاهب الفكرية الغربية».

(2) بيانيه اعلام مواضع ايدئولوژيك سازمان مجاهدين خلق ايران، مجلد 1، د.ن، د.ت، ص124.

(3) نفسه، ص114 - 118.

في تلك الفترة، فقد بدا أنّ النظام يسعى إلى دق إسفين بين الجموع المسلمة وطليعتها الثورية الماركسية في عمومها. أراد النظام أن يقول للناس إنّ شريعتي نفسه يثبت أنّ الماركسية لا تتوافق مع الإسلام ولا القومية الإيرانية. صحيح أنّ شريعتي كان قد تعرّض للماركسية بالنقد مراراً، لكنه قال أيضاً إنّ الملحدين ذوي النباهة الاجتماعية أقرب إلى روح الدين من المسلمين الرجعيين اللامبالين بمجتمعهم<sup>(1)</sup>. بعكس رجال الدين التقليديين، لم يكن معيار الإسلاميّة في نظر شريعتي درجة الورع التي عليها الإنسان وإنما درجة انخراطه وممارسته في المجال الاجتماعي - الاقتصادي. وبالنظر في خطب شريعتي ودروسه في الإرشاد يمكننا القول إن شريعتي يرى أنّ الاصطفافات السياسية ليست مبنية كلّها على خطوط واضحة ثابتة في الالتزام الديني أو عدمه، وإنما على الفعل الاجتماعي - السياسي أو عدمه. ولأنّ شريعتي كان يريد الحفاظ على جبهة موحّدة لجميع القوى السياسية ضد الاستبداد، بما فيها التنظيمات الفدائية الماركسية، فقد كان بمثابة صانع الجسور بين تلك القوى. وكثيراً ما كرّر شريعتي أنّ النضال الأساسي ليس بين المسلمين وغير المؤمنين، بل بين المسلمين والطغاة المستبدين<sup>(2)</sup>.

نجد في مقالات «الإنسان والإسلام والمذاهب الفكرية الغربية» أنّ بعض الحجج والأفكار الأساسية التي يطرحها شريعتي لا تختلف كثيراً عمّا قدّمه في دروس اسلام شناسي في مشهد، بل إنّ هناك فقرات معيّنة تكاد تكون إعادة إنتاج حرفية من كتاب اسلام شناسي<sup>(3)</sup>. فقد واصل شريعتي انتقاده لـ«الليبرالية الغربية» و«الشيوعية

(1) شريعتي، مجموعه آثار 26، ص 323.

(2) نفسه، ص 292.

(3) قارن: شريعتي، مجموعه آثار 17، ص 223، 224، 226، مع مجموعه آثار

24، ص 50، 51، 54.

الشرقية» بسبب عجزهما عن تقديم الظروف المواتية لـ«التطور الحرّ للطبيعة الإنسانية». فقصورهما المشترك في رأيي شريعتي راسخ في مفهومهما للطبيعة الإنسانية بوصفها ماديّة وغير رويّة<sup>(1)</sup>. أما التغيير الحقيقي في الإطار الفكري فيظهر في الحجج والاستنتاجات التي يوردها شريعتي حول التوافق بين الإسلام والماركسية، ففي حين أنه في اسلام شناسي نفى عن نفسه صفة الماركسي أو المعادي للماركسية، يبدو موقفه في مقالات «الإنسان والإسلام» موقف المسلم المعادي للماركسية<sup>(2)</sup>. هنا نجد شريعتي غير معنيّ بالبحث عن أرضية اجتماعية - سياسية واقتصادية مشتركة مع الماركسيين كما فعل سابقاً في بعض خطبه، إذ يشدّد على الاختلافات العقائدية والفلسفية التي لا يمكن التوفيق بينها بين الإسلام والماركسية. وفي عدّة فقرات يجادل أنّ الإسلام والماركسية أيديولوجيتان متناقضتان، والدليل على صحة إحداهما أو بقاء إحداهما مرهونٌ برفض الأخرى أو القضاء عليها<sup>(3)</sup>. هكذا إذا يقدّم شريعتي لقرّائه مقايضة واضحة بين الإسلام والماركسية<sup>(4)</sup>، فيحاول في «الإنسان والإسلام» البرهنة على أنّ التناقض لا يقتصر على الأيديولوجيا، بل إنّ نظرة كل من الإسلام والماركسية إلى العالم تجعلهما في مسار تصادمي حتمي<sup>(5)</sup>. وانتهى شريعتي إلى القول إنّ مواجهة كهذه ستفضي إلى القضاء على واحدة من الأيديولوجيتين وتفوِّق الأخرى<sup>(6)</sup>.

(1) شريعتي، مجموعه آثار 24، ص 42، 123 - 124.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 17، ص 112.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 24، ص 92، 103، 123، 131.

(4) نفسه، ص 93.

(5) نفسه، ص 123.

(6) نفسه، ص 131.



تقودنا المقارنة النصّية بين اسلام شناسى و«الإنسان والإسلام» إلى ملاحظات لافتة حول بعض التغيّرات الانقلابية في مواقف شريعتي وحججه. ففي مقالات «الإنسان والإسلام» يقول شريعتي إنّ الماركسية بما أنها مبنية في جوهرها على «حقيقة فردية ومطلقة» تُسمى المادية الجدلية، فإنّ مهمّتها الأساسية هي الاقتلاع الممنهج للدين<sup>(1)</sup>. والمعركة التي تشنّها الماركسية ضدّ الدين في رأي شريعتي أشدّ من المعركة التي يشنّها أي مذهب فكري ماديّ آخر<sup>(2)</sup>. وفي الحقيقة فإنّ مفهوم التناقض العدائيّ الثأريّ بين الدين والماركسية أمرٌ يقتصر على هذا النصّ ولا نجده في أيّ من كتابات شريعتي الأخرى. في كتاب اسلام شناسى هاجم شريعتي الماركسية السوفيّاتية التي سماها «الماركسية الرسمية» أو «ماركسية الدولة»، متّهما إياها بالتخلي عن الصراع الطبقي وترويج التعايش السلمي وتنشئة حزب يتألف من نبلاء جدد<sup>(3)</sup>. بل إنه وصف موقف الحزب الشيوعي الفرنسي إزاء الجزائر والمجر بأنه موقف «رجعي لا إنساني»<sup>(4)</sup>. مع ذلك فقد ميّز شريعتي بوضوح بين الاشتراكية القائمة وبين اشتراكية ماركس، بل مضى أكثر من ذلك فقال إنّ أيديولوجيّة ماركس متوافقة مع الإسلام الثوري، مصرّحاً بأنّ الاشتراكية بما هي «نقيضة» القمع والاستغلال تهّم الجميع سواء أكانوا «متدينين أم غير متدينين»<sup>(5)</sup>. ولكي يحقق الاندماج بين الماركسية والإسلام مضى يقول إنّ ماركس لم يؤمن بالمادية الجدلية

(1) نفسه، 78.

(2) نفسه، ص 89.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 17، ص 228، 240 - 241.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 18، ص 205.

(5) نفسه، 137.

بل بـ«الحتمية الجدلية»<sup>(1)</sup>. يقول شريعتي إنّ الحتمية موجودة أيضًا في القرآن<sup>(2)</sup>، أما الجدلية فهي أقرب إلى المنطق الإسلامي منها إلى المنطق الأرسطي الصوري<sup>(3)</sup>. ولما كان شريعتي واعيًا أنّ النقد الإسلامي التقليدي للماركسية يتركز في اعتناق هذه للمادية فقد زعم شريعتي أنّ الماركسية مذهب فكري لا ماديّ للغاية<sup>(4)</sup>. عدّل شريعتي تعديلًا جوهريًا بل ميعّ وبرزّ عداء ماركس للدين، فذهب إلى أنّ الأديان التي هاجمها ماركس هي الأديان الشركية. في اسلام شناسي إذاً حاول شريعتي تقديم إسلام ذي اهتمام اجتماعي معاد للرأسمالية والاستغلال، ومتوافق مع الماركسية<sup>(5)</sup>. أما في كتاب «الإنسان والإسلام» فراح شريعتي ينتقد المفكرين الذين يحاولون إنقاذ الماركسية وتبريرها، وكأنه يمارس نقدًا ذاتيًا<sup>(6)</sup>.

في كتاب اسلام شناسي يقول شريعتي إنّ الرؤية التي تميّز بين الفيزيقي والميتافيزيقي، بين المادي والمجرد، بين الجسد والروح، ليست رؤية إسلامية، لكنّه في «الإنسان والإسلام» يرى أنّ التناقض الجوهرى بين الإسلام والماركسية يكمن في أنّ الإسلام مبنيّ على الإيمان بروح الله اللامادية، في حين أنّ الماركسية مبنية على المادية<sup>(7)</sup>. وفي اسلام شناسي كان شريعتي يبرّئ ماركس من أية أخطاء يجدها في الشيوعية ويعزوها غالبًا إلى جوزف

(1) شريعتي، مجموعه آثار 17، ص 222 - 224.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 18، ص 103.

(3) نفسه، ص 137 - 138.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 17، ص 233.

(5) نفسه، ص 210.

(6) شريعتي، مجموعه آثار 24، ص 103 - 104.

(7) شريعتي، مجموعه آثار 17، ص 209 - 210، وشريعتي، مجموعه آثار 24،

ستالين<sup>(1)</sup>. مع ذلك يشير في «الإنسان والإسلام» إلى أنّ الانحرافات وأوجه الخلل التي نُسبت إلى ستالين هي في الواقع راسخة في ماركس والماركسية<sup>(2)</sup>. في اسلام شناسي اتهم شريعتي ستالين بـ«الاقتصاديّة»<sup>(\*)</sup> وابتداع مصطلح «المادية التاريخية»<sup>(3)</sup>. وفي محاولة لتبرئة الماركسية من أية اتهامات بالاختزالية أو الاقتصاديّة أو الحتمية المادية يقول شريعتي في اسلام شناسي إنّ الذين يهاجمون الماركسية على أساس أنها مبنية على الحتمية الاقتصادية إنما هم يخلطون بين الماركسية العلمية وبين الماركسية الرسمية أو الماركسية الفجّة (vulgar)<sup>(4)</sup>. أما في «الإنسان والإسلام» فنجد شريعتي يصف ماركس بأنه العقل المدبّر لـ«الاقتصاديّة» الفجّة والأب الراعي للمادية<sup>(5)</sup>.

ومن السّمات المهمة التي تستحق الإشارة في مقالات «الإنسان والإسلام» وتُميّزها تمييزًا واضحًا عن كتاب اسلام شناسي استخدام شريعتي وتعريفه الصحيح لبعض المفاهيم الماركسية. فعلى عكس الخلط الذي نراه في كتاب اسلام شناسي في مصطلحات القاعدة والبنية الفوقية والبنية التحتية، نجد طرحه وتعريفه في «الإنسان والإسلام» متفقًا مع ما قال به ماركس. أما الأمر غير المسبوق في هذا النص فهو استخدام اقتباس مطوّل (حوالي 16 سطرًا من مقدّمة

(1) شريعتي، مجموعه آثار 17، ص 213، 219، 222، 256.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 24، 99 - 101.

(\*) الاقتصاديّة (economism) نظرية ترى العوامل الاقتصادية على أنها المحدّد الرئيس والأهم من بين العوامل الاجتماعية الأخرى. (المترجم).

(3) شريعتي، مجموعه آثار 17، ص 222، 256.

(4) نفسه، ص 217، 219، 222.

(5) شريعتي، مجموعه آثار 24، ص 65، 69، 75، 99.

«نقد الاقتصاد السياسي»<sup>(1)</sup>. وهذا الاستخدام للاقتباسات الطويلة نسبياً يشير إلى أنّ هذا الكتاب عمل بحثي وليس محاضرة ارتجالية، إذ إنّ شريعتي لم يكن معتاداً استخدام ملاحظات لخطبه أو محاضراته فلم يكن من السهل عليه استحضار مثل هذه الفقرات بكل تفاصيلها. في رسالة كتبها شريعتي إلى ابنه إحسان في شباط/فبراير 1977م يشير إلى هذه المقالات المنشورة في كيهان باسمها، وهي ربما المرة الأولى والوحيدة التي يشير فيها شريعتي إلى هذه المقالات<sup>(2)</sup>.

قبل أربع سنوات من خطب شريعتي الثائرة في حسينية الإرشاد ألقى محاضرة عنوانها «العودة إلى الذات» في جامعة جنديشابور (وهي ليست كتابه اللاحق **العودة إلى الذات**) وقال فيها إنّه يحمل مفهوماً للدين يمكن حتى المثقفين الذين يخلون من أية مشاعر دينية من أن يجدوا أنفسهم في هذا الدين ويستخدموه<sup>(3)</sup>. واستخدم شريعتي هذا النمط الفكري التوفيقي نفسه في محاضرات **اسلام شناسي** في الإرشاد وقال إنّ طريقه إلى الإسلام يمرّ عبر فهم العرفان والوجودية والاشتراكية ثم تجاوزها، في أيديولوجيا ومنظومة اجتماعية - اقتصادية<sup>(4)</sup>. هكذا نجد أنّ إسلامه في **اسلام شناسي** يحتوي على عناصر مشابهة للاشتراكية والوجودية إن لم نقل تنتمي إليهما. لكنه لاحقاً يبدو وكأنه يخلع عن نفسه مواقف التوفيقية الماضية نحو الماركسية واستخدامه التاريخي والسوسيولوجي والاقتصادي للمفاهيم الماركسية، ففي «الإنسان والإسلام» يرى شريعتي أنّ كلاً من الماركسية والإسلام أيديولوجيا كاملة مكتملة متكاملة، ولا يمكن

(1) نفسه، ص 108 - 109.

(2) شريعتي، **مجموعه آثار** 1، ص 94.

(3) شريعتي، **مجموعه آثار** 4، ص 11.

(4) شريعتي، **مجموعه آثار** 18، ص 223.

تكسير إحداهما أو تفكيكها ثم إعادة بنائها ببعض عناصر الأيديولوجيا الأخرى. إذًا، فلو استعارت أيديولوجيا ما جانبًا من أيديولوجيا أخرى، فسوف يؤدي ذلك إلى سقوط هذه الأيديولوجيا غير النقية سقوطًا كاملاً<sup>(1)</sup>. والمطلع على أعمال شريعتي حتى إغلاق حسينية الإرشاد يرى أنّ هذه المقولة تُعدّ تنصلاً واضحاً من ميزة فريدة ميّزت تصوّر شريعتي السياسي وأعماله، وهي دحض واضح للمنهجية التي استخدمها في وضع المقولات النظرية في المحاضرتين الأولى والثانية من اسلام شناسي، والتي يعتبرها شريعتي إسهاماته الأيديولوجية الرئيسة وبيانه الفكري. ومقالات «الإنسان والإسلام» لا تُعدّ مجرد مراجعة للجوانب الأكثر إثارة في أفكار شريعتي، بل هجمة نظرية واضحة للمجاهدين وبيانا ضدّ الماركسية. هذه الهجمة على الماركسيين ومن يجمع بين الماركسية والإسلام يمكن تفسيرها أيضاً على أنها هجمة على «فدائيي خلق» و«مجاهدي خلق» الذين كانوا يقودون النضال المسلّح ضدّ النظام.

في خطبه الثائرة كما في محاضرات اسلام شناسي مزج شريعتي بين الإسلام والماركسية وأشاد بالأنشطة الثورية التي كان يقودها كل محارب من أجل قضية عادلة لمصلحة الشعب. أما تأكيدات المراجعات على الاختلافات البنيوية والمترسخة بين الإسلام والماركسية (في النظرية والتطبيق والأهداف والتكتيك والاستراتيجية) فتمثّل قطيعة حاول جاهداً أن يتجنّبها بل أن يتغلّب عليها في أعماله السابقة. فموقفه الجديد قلّل من أهمية التفريق الذي كان قد حاول إقامته بين قوى الخير أو أولئك الذين نهضوا للدفاع عن قضية عادلة بمن فيهم الماركسيون، وبين قوى الشر التي يمثلها الطغاة والخونة

(1) شريعتي، مجموعه آثار 24، ص 123.

والمارقون. حريٌّ بالذكر أنه حين كان يتحدث عن المارقين فقد كان يضرب أمثلة من المسلمين وليس الماركسيين. كان شريعتي في مسعاه إلى التقارب مع الناشطين الماركسيين قد مضى بعيداً ليقول إن «الله لينظر بعين الرضا إلى «الإنسان المادي» الذي لا يصلي لله لكنه يخدم الناس بإدراكه مسؤوليته الاجتماعية، أكثر من المؤمن بالله الذي يصلي لكنه لا يخدم الناس إذ لا يحسّ بمسؤوليته الاجتماعية»<sup>(1)</sup>.

كشف ردُّ الفعل المباشر على مقالات «الإنسان والإسلام» عن الاضطراب والقلق بين أصدقاء شريعتي وأتباعه، فقد سببت المقالات ذهولاً وخيرة وتشككاً بين مناصريه. لم يستطيعوا أن يستوعبوا تلك المقالات، وظلّت هناك بعض الشكوك والمسائل المثيرة للجدل. ولأنّ الرأي العام لم يكن يعرف عن هذا العمل إلا بعد نشره في صحيفة كيهان الموالية للحكومة، فقد سرى انطباعٌ بأنّ شريعتي قد قرّر بنفسه بعد خروجه من السجن أن يقدم تلك المقالات للصحيفة. وبالنسبة إلى أنصار شريعتي فإنّ الكتابة في كيهان في ذاتها تساوي التعاون مع النظام، وكان هذا بالضبط ما يريد النظام أن يروّجه. كان السؤال الرئيس يتمحور حول ما إذا كان شريعتي قد أرسل المقالات إلى كيهان أم أنها كُتبت في السجن. ويبدو أنّ توقيت النشر (بعد بضعة أشهر من الانشقاق داخل صفوف المجاهدين) أدى إلى شك في أنّ هذه المقالات تستهدف تغذية الاحتراب بين مناصري التنظيمات الفدائية المسلمة وغير المسلمة. وبالأخذ في الاعتبار أنّ الأيديولوجيا الماركسية كانت هي الطاغية بين التنظيمات الفدائية المعادية للحكومة، فقد بدت مقالات شريعتي بمثابة بيان ضدّ النضال المسلح بسبب محتواها المعادي للماركسية. في ذلك الوقت لم يستطع شريعتي ولم

(1) شريعتي، مجموعه آثار 7، ص 82.

يرغب في توضيح أسباب كتابة المقالات ومتى كتبها وأين، فزاد ذلك من حالة الارتباك في هذه المسألة.

وإذ لم يكن باستطاعة شريعتي التعليق على نشر المقال في كيهان، فقد نشر أصدقاؤه رواية يشرحون فيها مصدر المقال. وحين انتشرت هذه الرواية من شخص إلى آخر تغيّرت تفاصيلها وظهرت قصصٌ مختلفة. مع ذلك فجميع تلك الروايات تجمع على أنّ المقال هو نسخة مكتوبة من المحاضرة التي ألقاها شريعتي حين كان يدرّس في جامعة مشهد. وقد قيل إنها لم تكن معروفة للعامة لأنّ السافاك كان قد صادر النسخ التي فرّغها الطلاب. بيد أنّ بعض النسخ سُرّبت وانتشرت. أما عن عدد تلك النسخ والجامعة التي نشر الطلاب منها المقال أول مرة، فتضاربت الآراء وما تزال مختلفة<sup>(1)</sup>. وفقاً لپوران شريعت رضوي، فبعد نشر النصّ في كيهان قال كاظم سامي لشريعتي إنّ حوالي خمسمائة نسخة من محاضراته القديمة سُرّبت، ما يعني أنّ النصّ أقدم من نشره في كيهان، وبذلك برأ شريعتي من تهمة التعاون مع النظام<sup>(2)</sup>.

كرّرت الصحف المتعاطفة مع قضية شريعتي في الخارج تلك الرواية المتداولة في إيران، وحاولت إثبات أنّ النصّ كُتب قبل سجن شريعتي بوقت طويل، وأنّ النظام أراد من نشر النصّ تشويه شريعتي الذي لم يتعاون بأي شكل من الأشكال مع النظام في السجن. ومن الموضوعات المتكررة في الرواية المتداولة آنذاك أنّ شريعتي حاول رفع قضية على كيهان أو نشر توضيح في الجريدة، ولكن قيل له إنّ

(1) شريعت رضوي، طرحى از يك زندگى، ص 206 - 207، خبرنامه جبهه ملي ايران، العدد 45، اسفند 1354، پیام مجاهد، العدد 28، فروردین 1355.

(2) شريعت رضوي، طرحى از يك زندگى، ص 206 - 207.

كلا الأمرين بحاجة إلى تصريح من السافاك، ولذلك لم تعد تلك المحاولات لكشف خطة النظام مجددة<sup>(1)</sup>. يذكر عبدالكريم لاهيجي المحامي الذي كان يتراعى دائماً في قضايا المعارضين السياسيين أن صدر حاج سيد جوادي، وهو محام آخر كان يتراعى عن المعارضين السياسيين الدينيين، اتصل به بشأن مقالات شريعتي واقترح عليه أن ينظرًا في إمكانية رفع قضية على كيهان، بيد أنهما لم يمضيا في هذا الأمر ولم يتخذ أي إجراء قانوني. فضلاً عن ذلك يذكر لاهيجي أنه التقى شريعتي مرتين بعد نشر المقالات، لكنّ شريعتي لم يأت قط على ذكر المقالات أو يتحدث عن رغبته في اتخاذ إجراء قانوني ضدّ كيهان<sup>(2)</sup>. كما قال ناصر مناچي الذي ظلّ مقرباً جداً من شريعتي بعد إغلاق الإرشاد إنّ شريعتي كتب رسالة شديدة اللهجة إلى [مصطفى] مصباح زاده صاحب كيهان، لكنه ليس متيقناً ما إذا كان شريعتي قد أرسلها أم لا. وأكد مناچي أنه لم يتخذ أيّ إجراء قانوني ضدّ الجريدة<sup>(3)</sup>.

في السادس والعشرين من شباط/فبراير 1976م (أي بعد أقلّ من أسبوعين من نشر النصّ)، انتشر منشور سرّي باسم «حوزة قم» يصف ما حصل بالمكيدة التي دبرها النظام لشقّ الصفوف. فاتهم المنشورُ الشاه ونظامه بتلطيخ سمعة شخصيات إسلامية ناصعة مستقيمة بارزة مثل شريعتي، وقال إنّ النصّ المنشور جزء من محاضرات شريعتي في جامعة مشهد ونُشر دون علمه. كما عبّ

(1) خبرنامه جبهه ملي ايران، العدد 45، اسفند 1354، پیام مجاهد، العددان 28 و49، فروردین 1355 ومرداد 1356. شريعت رضوی، طرحی از يك زندگي، ص 207 - 209.

(2) مقابلة مع عبدالكريم لاهيجي في باريس، 1996م.

(3) مقابلة مع ناصر مناچي في طهران، 1996م.



بأنّ نشر المقال إنما يراد منه «إثارة القوى المناضلة غير الإسلامية على القوى الإسلامية»<sup>(1)</sup>.

بعد حوالي ثلاثة أشهر ونصف الشهر نشرت «حوزة قم» منشورًا تُنكر فيه أي علاقة لها بالمنشور الأول وتنسبُه إلى «اتحاد الجمعيات الطلابية الإسلامية في أوروبا». في هذا الإعلان الكاشف تقرُّ «حوزة قم» شريعتي على «قناعاته الجديدة» وتأييدها، وتضيف بأنّ عناصر مجهولة معادية للدين كانت تستخدم مواقف شريعتي السابقة في محاولة لخداع الناس<sup>(2)</sup>. أبدى المنشورُ سعادته بموقف شريعتي المتراجع. وفي تنويعه على واحدة من الأفكار الواردة في نصّ شريعتي أعلن المنشور أنّه «لا يمكن أن يكون هناك تحالف بين القوى الإسلامية وغير الإسلامية، وسوف يشنّ المسلمون دائمًا حربًا مقدسة ضد الماركسية»<sup>(3)</sup>. وقال المنشور صراحة إنّ النضال الحقيقي الوحيد الذي تدعمه الحوزة وتهتمّ به هو الثورة المعادية للماركسية. وفي النهاية امتدحت الحوزة الدكتور علي شريعتي على فتحه صفحة جديدة من النضال ضد الأفكار الماركسية. ولاحقًا أعادت الحوزة طبع النصّ عدة مرات ووزّعته على نطاق واسع باسم «الإنسان والماركسية والإسلام».

بعد مقال «الإنسان والإسلام» نُشر المقال المسلسل الثاني لشريعتي بعنوان «العودة إلى الذات» في جريدة كيهان بتاريخ 22 نيسان/إبريل 1976م<sup>(4)</sup>. وقد تسلسل المقال في حوالي ثلاثة وثلاثين

(1) اسناد انقلاب اسلامي، ج 4، ص 295 - 296.

(2) نفسه، ص 321.

(3) نفسه، ص 320.

(4) كيهان، 2 اربديشت 2535 (1355).

جزءاً، وانتهى بتاريخ 22 حزيران/يونيو 1976م. وفي رسالة واضحة من كيهان لقراءها، كانت هذه المقالات تُنشر دائماً إلى جانب مقال مسلسل آخر عنوانه «رضا شاه العظيم: منقذ إيران وبانيها الجديد». كان مقال شريعتي مختلفاً بالكامل عن محاضراته التي ألقاها في جامعة جُنديشاپور. عادة ما يخلط القراء بين المحاضرة والمقال المنشور، لكنّ العنوان الفارسي للعملين يوضح فرقاً دقيقاً بينهما، فالمحاضرة عنوانها «بازگشت به خويشتن»، في حين أنّ عنوان المقال هو «بازگشت به خويش». هذا وثمة اختلاف كبير بين الاثنيين في المحتوى والموضوعات والقيمات والنبرة والآراء.

في مقال «العودة إلى الذات» لخص شريعتي مشكلات إيران في الماضي والحاضر في فقدان الهوية الثقافية الفردية والقومية بين «جماعات المثقفين» إلى جانب «الجموع». في هذا المقال عظم شريعتي «الروح الإيرانية» فحاول البرهنة على أنّ إيران التي فقدت هويتها الحقيقية لن تستعيد ماضيها الجليل إلا بالعودة إلى هويتها الحقيقية التي تتألف من «الشخصية» الإيرانية والأيديولوجيا الإسلامية<sup>(1)</sup>. وركّز شريعتي على الدور الهدّام للإمبريالية الثقافية الغربية والأيديولوجيات الأجنبية في إحداث اغتراب قومي، فاتّهم «المثقفين الحدائين» بالعمل طلائع للـ«هجمة» الثقافية الغربية على «القيم التاريخية والتقليدية والأخلاقية» للشعب<sup>(2)</sup>.

وفي حين أشار المقال إلى مخاطر الليبرالية والحدّات، إلا أنه معنيّ أساساً بالنتائج السلبية للماركسية. ينتقد شريعتي الماركسية من عدة جوانب، فأولاً يقول إنها فلسفة غريبة على الهوية «الإيرانية

(1) شريعتي، مجموعه آثار 27، ص 137، 140، 184، 225.

(2) نفسه، ص 81 - 85.

والإسلامية والشرقية» للشعب الإيراني، وثانيًا يرى أنّها فلسفة متصادمة مع «الشخصية الوجودية» و«الذات التاريخية» و«الهوية الوجودية المستقلة» للشعب. هنا يعتبر شريعتي الماركسية عدوًا يحارب «الثقافة الوطنية الحقيقية» للشعب. ثالثًا، يقول شريعتي إنّ الماركسيين الإيرانيين كائنات مغتربة «تفكّر وتشعر وتحدّث وتنظر وتختار وتتصرف على نحو خاطئ»<sup>(1)</sup>. وبالتالي فمن الواضح بالنسبة إلى شريعتي أنّ الإيرانيين الذين يحلّلون مجتمعهم وقيّمونه من عدسة ماركسية سيضلّون سواء السبيل<sup>(2)</sup>. رابعًا، يرى شريعتي أنّ ثمة تناقضًا بين الماركسية والقومية، فمن الناحية النظرية تنفي الماركسيّة الاستقلال القومي وتسعى إلى هدم جدران «الوطنية» عبر دعوتها وفرضها للأمية، ومن هنا يقدّم شريعتي الماركسية على أنها خطر يهدّد السيادة والسلامة الوطنية<sup>(3)</sup>. وأخيرًا، كما يستطيع توصيل رسالة التوافق الوطني يهاجم شريعتي الماركسية بسبب تحويلها «الصراع الطبقي» و«الأممية البروليتارية» إلى «حقيقة جوهرية»<sup>(4)</sup>.

وفيما يتعلق بالاستعمار والإمبريالية، وهما العدوّان الرئيسان للشعب، يرى شريعتي أنّ جميع الناس في الدولة الواحدة بصرف النظر عن طبقاتهم مُستعبَدون. لذلك، فلا «الصراع الطبقي» ولا «التناقضات الداخلية» (ويقصد بها الخلافات السياسية الداخلية) تشكّل التناقضات الكبرى لهذه الحقبة الزمنية. يذهب شريعتي إلى أنّ القومية تنفي التحليل الطبقي والصراع الطبقي، لذلك يدعو إلى ضرورة

(1) نفسه، ص 220.

(2) نفسه، ص 223.

(3) نفسه، ص 86، 136 - 137.

(4) نفسه، ص 111.

«التعاون الطبقي»<sup>(1)</sup>. وفي محاولة منه لإثبات أنّ أي نوع من النضال ضدّ المظالم الاقتصادية أو السياسية غير ملائم، راح يقول إنّ الإسلام يُنكر التحليل الطبقي «المبنيّ على التناقضات الاقتصادية في المجتمع»<sup>(2)</sup>. هنا يحاول شريعتي توجيه طاقة الشباب القتالية من النضال السياسي إلى النضال الثقافي التجريدي، فيبالغ في التشديد على خطر الإمبريالية الثقافية ويضخّم من خطورتها<sup>(3)</sup>. وفي محاولة للتدليل على اقتناعه الجديد يتّهم أولئك الذين يؤمنون بالنضال السياسي والصراع الطبقي وينخرطون فيه بأنهم ضالعون في «مؤامرة انشقاقية» تشقّ وتضعف الجبهة الشعبية الموحّدة ضد الاستعمار والإمبريالية<sup>(4)</sup>. وعبر الهجوم على الحركة الفدائية الإيرانية كان شريعتي يحطّ من سمعته وتاريخه. فهجمة شريعتي المستمرة على مثلث الاستغلال الاقتصادي والقمع السياسي والاستحمار الديني (وهي علامة دمغت كل أعماله تقريبًا) أصبحت الآن توصف على أنها ضرب من «المؤامرة الانشقاقية».

أثنى شريعتي على الثقافة القومية بوصفها تريباقًا وقوة مضادة للماركسية والأممية، فرفض بذلك كل طيف من أطراف الأممية سواء أكانت إسلامية أم مسيحية أم بروليتارية أم اشتراكية. يقول شريعتي إنّها جميعًا شكل من أشكال الإمبريالية. هكذا دعا إلى العودة إلى الجذور والهوية والثقافة القومية، ورأى أنّ النهضة الوطنية بحاجة إلى «الإيمان بالذات» و«الوعي بالذات»<sup>(5)</sup>. وعرفّ شريعتي العودة إلى القيم

(1) نفسه، ص 189.

(2) نفسه، ص 138 - 139.

(3) نفسه، ص 214، 217.

(4) نفسه، ص 138، 161.

(5) نفسه، ص 120 - 124، 136، 174.

الإسلامية الشيعية والقومية على أنها الوسيلة إلى استعادة الذات الحقيقية. بيد أنه في معرض هجومه الحادّ على التشييع الصفوي لم يأل جهداً في تبيان وانتقاد الحيلة الصفوية لفصل إيران عن الأمة الإسلامية الكبرى. بالنسبة إلى شريعتي فإنّ الحكم الصفوي (المتّثل في هدم القيم) ظهر على أساس تشييع منحرف وقومية إيرانية منحرفة<sup>(1)</sup>. بلغة قوية للغاية دان شريعتي القومية الإيرانية التي لا يمكن فصلها عن الحكم الوراثي بوصفها فاشية وملوكيّة وشوفينية وعنصرية<sup>(2)</sup>. أما في «العودة إلى الذات» فقد أصبح هذا المفهوم (أي القومية) فجأة مفهوماً ثقافياً محرّراً خالياً من الشوفينية والعنصرية. في خطاب شريعتي الثوري كانت القومية مكيدة تقسيمية تُستخدم لتحطيم القوة الثورية الموحدة للأمة الإسلامية، والتي تسعى إلى القضاء على جميع العداوات الطبقيّة والاجتماعية<sup>(3)</sup>. أما في «العودة إلى الذات» فقد أصبحت القومية عصا سحرية. أصبحت القوة الموحدة التي حيّدت الحاجة إلى الصراع الطبقي والاجتماعي، فهي تحارب شرّ الأممية التي تسعى إلى أن يدوم خضوع العالم الثالث. هنا نرى شريعتي يضع «لغة جديدة» على الطراز الأورولي<sup>(\*)</sup>.

في كتاب العودة إلى أي ذات؟ الذي ينبغي اعتباره جزءاً نظرياً ثانياً من كتاب العودة إلى الذات، يضع شريعتي حججه المتعلقة بفكرة استبدال الصراع والكفاح والاحتراب الاجتماعي والسياسي

(1) شريعتي، مجموعه آثار 9، ص 88.

(2) نفسه، ص 90، 103.

(3) نفسه، ص 105، 107، 110.

(\*) اللغة الجديدة (Newspeak) في رواية جورج أورويل الشهيرة 1984 هي اللغة التي ينتجها النظام الاستبدادي في الرواية ويفرضها على الناس للتحكم في أفكارهم وتزييف مفاهيمهم المتعلقة بكل ما من شأنه أن يضرّ النظام. (المترجم).

والاقتصادي بالتعاون والوحدة والتوافق. وهذا الكتاب الذي يحتوي على ثيمات تتشابه جدًا مع الأفكار المطروحة في الإنسان والإسلام والعودة إلى الذات معنيًا بمرحلة اللحظة الثورية، ودور المثقفين فيها، والأهم من ذلك فكرة أنّ النضال المسلح غير ملائم. يرى شريعتي هنا أنّ المثقفين لا ينبغي لهم أن يقودوا الحركات الثورية. واتهم أولئك المثقفين الذين قادوا مثل هذه الحركات بالانحراف وإخضاع شعوبهم لقهرٍ واستغلال أكثر مما ارتكبته القوى الاستعمارية. بالغ شريعتي في وصف النتائج السلبية لدور المثقفين، بل أشار إلى أنه لا يمكن الوثوق بقيادتهم، إذ إنهم حين يُغرون بالمال والسلطة سيصبحون قابلين للفساد<sup>(1)</sup>. كما هاجم شريعتي الحركة الفدائية هجومًا مباشرًا، وأعلن أنّ «المثقفين لا ينبغي لهم أن يحلّوا محل الشعب ويتسلّموا القيادة في الحركة الثورية»<sup>(2)</sup>. دحض شريعتي المسؤولية الطليعية للمثقفين، لكنه حين واجه «شعبًا غير يقظ» تخبّط في تصوّره وتشديده على الحركة الشعبية العفوية للجموع<sup>(3)</sup>. وفي ضوء إيمانه بالوعي الاجتماعي المتأخر للجموع، فضّل شريعتي تأجيل حركة الجموع أو ثورتها. في الأثناء تكمن مهمة المثقفين في تنوير الناس لا قيادتهم. في عام 1969م، كان شريعتي قد اتخذ موقفًا مماثلًا، مؤكدًا أنّ دور المثقفين ليس في التخطيط والنصح فيما يخص «كيف نبني المستقبل»<sup>(4)</sup>. ومرة أخرى وجّه دعوة ضمنية إلى حركة الفدائيين (الذين هم مثقفون) كي يضعوا سلاحهم، وقال إنّ مسؤوليتهم هي العمل في الفكر النظري والثقافي

(1) شريعتي، مجموعه آثار 4، ص 89.

(2) نفسه، ص 83، 87.

(3) نفسه، ص 89.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 31، ص 243 - 244.

ثم المشاركة لاحقًا في تثقيف الناس سياسيًا وأيديولوجيًا<sup>(1)</sup>. وإذ أدرك شريعتي مقدار الصدمة التي سيحدثها موقفه الجديد بين طلابه القدامى، فقد كتب يقول: «إلى أولئك الذين سيسألون وهم متفاجئون حائرون هل يكفي هذا، أقول نعم. هذا كل شيء، وهذا كاف»<sup>(2)</sup>.

وفي قطعة أخرى مع منهجه وأسلوبه الثائرين حذر شريعتي بلغة رمزية من الكلمات والأفعال الثورية والراديكالية. في إشارة إلى الملاءمة (expediency) بوصفها «جغرافية الكلمة» قال شريعتي إنَّ المرء ينبغي له عند الحديث في السياسة والاجتماع أن يأخذ في اعتباره الظروف والأحوال السائدة<sup>(3)</sup>. هنا يبدو شريعتي شبيهًا بالبراغماتيين الذين طالما انتقدهم، فيقول إنَّ المجتمع «حين لا يعي أنَّ لكل كلمة موضعها» فإنه سيصبح منكشفًا أمام حيل الاستعمار<sup>(4)</sup>. وفضلاً عن ذلك يقول إنَّ على المرء ألا ينخدع بـ«صلاح الفكرة» دون أن يقيّم القدرة الاستيعابية للمجتمع الذي يطرح فيه تلك الفكرة<sup>(5)</sup>. وعلى خلاف ثنائيه المعتاد وتشجيعه للرومنسية الحاملة والمثالية المتمثلة في حملة الإمام الحسين الطوبواوية، أظهر موقف شريعتي الجديد مزاجًا عقلاً متواضعًا. فلم يعد الصلاح هو المعيار الوحيد للفعل. وفي معارضة للفعل الثوري (الذي كان يروجه) يرى شريعتي هنا أنَّ الفكرة الاجتماعية - السياسية التي قد تُعتبر تقدمية وبتاءة وملائمة لمجتمع ما في وقتٍ ما قد تكون هدامة في وقتٍ آخر وفي مجتمعٍ آخر<sup>(6)</sup>. وفي إشارة غير خفية إلى الحركة الفدائية كتب شريعتي

(1) نفسه، ص 157، 258.

(2) نفسه، ص 258.

(3) نفسه، ص 276 - 277.

(4) نفسه، ص 281 - 282.

(5) نفسه، ص 287.

(6) نفسه، ص 309.

يقول: «أولئك الذين يقودون بسرعة عالية لاجتذاب الانتباه يجعلون حياة الناس بائسة»<sup>(1)</sup>. هكذا أصبح شريعتي معلّم الاستقامة والصلاح الذي دائماً ما كان ينتقد المداهنة المتحفظة والتضحية بالحق والعدل باسم الملائمة، أصبح الآن يروّج إلى الواقعية والبراغماتية.

حتى أبو ذرّ الغفاري الثائر قدوة شريعتي في الصلاح والمقاومة والثبات الثوري والمسلك الاجتماعي - السياسي الصحيح خضع لعملية جراحية في شخصيته. لمّا كان شريعتي واعياً بقوة الرمز الذي أنشأه وتأثيره، فقد شرع يشوّش ويعدّل ويهدّئ الرسالة والصورة التي جسّدت أيديولوجيته. فالرسالة الثورية التي أعطاهها شريعتي لمريديه لا جدال فيها، لكنه في كتاب **العودة إلى أي ذات؟** حاول أن يتدارك بل يقلب رسالته الأصلية التي قالها بلسان أبي ذر. في أحد الهوامش كتب شريعتي:

أولاً، أبو ذر لا يقول إنّ المحرومين لهم الحق أو ينبغي لهم أن ينضوا إلى ثورة مسلحة، بل يقول ببساطة إنه يتعجب من أنهم لا ينضون إلى ثورة مسلحة! ثانياً، لا يقول إنه ينبغي لهم الثورة على النظام والطبقات الحاكمة والمستعمرين والرأسماليين، وإنما ضد كل الناس بما أنهم جميعاً يشتركون في مسؤولية أنني لا أجد في بيتي خبزاً<sup>(2)</sup>.

كانت هذه الكلمات تهدف إلى تدارك ما قيل سابقاً والتشكيك في القناعات التي نشأت. تاهت النعمة الخفيفة لترانيم شريعتي المراجعاتية في الهدير المدوّي الذي أحدثته كرة الثلج المعادية للنظام، والتي كان قد صنعها بين الشباب.

في مسألة كبيرة أخرى تابع شريعتي تشكّكه في بعض القناعات

(1) نفسه.

(2) نفسه، ص308.



الراسخة. لطالما دعا شريعتي إلى محاربة ثلاثة شرور هي الرأسمالية والاستبداد والاستعمار ثم أضاف إليها الاستعمار، ووصفها جميعاً بأنها مصادر الشر الاجتماعي. وعبر التطرق إلى مسألة مكان الثورة وبالتالي الجدل حول التناقضات الأساسية في هذه الحقبة الزمنية، شكك شريعتي في الأنشطة الثورية التي يقوم بها الفدائيون ضد الرأسمالية وضد الدولة أو ضد الاستبداد. وإذ يعرف شريعتي هنا الاستعمار بوصفه المشكلة الاجتماعية - الاقتصادية الأساسية في زمنه، فإنه يرى أنّ ممارسة الصراع الطبقي أثناء تشكّل الحركة المناوئة للاستعمار عملٌ يشقّ الصف ويفرق التحالف بين جميع محبي الحرية والقوى المناوئة للاستعمار<sup>(1)</sup>. هكذا إذاً ينبغي أن يأتي الصراع القومي المناوئ للاستعمار قبل الصراع الطبقي. وكرّر شريعتي الحجج الداعمة لتأجيل الصراع الطبقي، للحفاظ على الوحدة الوطنية إلى أن يتمّ القضاء على الاستعمار، وهي حجة معروفة يستخدمها زعماء الحركات التحررية المناضلون ضد القوى الأجنبية المحتلة. بيد أنّ توظيف هذه الحجة في سياق إيران التي لم تكن تحتلّها قوة أجنبية بدا أمراً مقحماً. وعبر دعوة إلى حركة قومية مناوئة للاستعمار كان شريعتي يدعم قضية التوافق الوطني والتعاون في وقت كانت الحركات الفدائية تحارب الوضع القائم.

في أوج خطابه الثائر دعا شريعتي دعوة حماسية إلى العمل الثوري وعمل جاهداً على إبطال حجج من يقولون بأنّ النظرية ينبغي أن تسبق العمل<sup>(2)</sup>. أما هذه الأعمال المراجعاتية فتقدّم قطيعةً مع خطابه الثوري وتطرح بعض الأسئلة التي لا توجد إجابات عنها في

(1) نفسه، ص 167، 171، 345.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 7، ص 27 - 33.

الوقت الحالي. هل كانت نقلة شريعتي نتيجة تطوّر وتحوّل طبيعي في الأفكار؟ لماذا أعاد تعديل بعض هذه المواقف، لتشبه مواقف اتخذها في خطابه الثوري، بعد وقت طويل من إطلاقه وقبل وفاته؟ إن افترضنا أنّ الكتابات المراجعة كُتبت تحت الإكراه، فلا ينبغي أن نشغل أنفسنا بإيجاد أسباب فكرية لمحتوياتها. وكما قال شريعتي نفسه، فإنّ «جغرافية الكلمة» أو الملاءمة استدعت كتابتها. أما إلى أي درجة تعكس محتويات هذه الأعمال الثلاثة فنانعات شريعتي الحقيقية فيمكن تحديد ذلك بمقارنتها بكتاباتة بعد وقتٍ من إطلاقه وقبل وفاته. فإن وجدنا صلة منطقية وموضوعاتية أو تسلسلا في الأفكار بين تلك الكتابات وهذه الكتابات، فلن نملك إلا أن نستنتج بأنّ كتاباتة المراجعة هذه شكّلت بداية القطيعة مع إطاره الفكري الذي كان عليه في حسينية الإرشاد، وإلا فعلينا أن نعتبرها انحرافات ذرائعية في أعمال شريعتي.

ولكن مسألة أنّ مقال «العودة إلى الذات» المنشور في كيهان لم يكن عملاً كُتب قبل السجن أو أقله لم يقل أحد بذلك ناهيك عن أن يستطيع إثباته، تطرح سؤالاً حول كيفية وصول المقال إلى الجريدة. لو قبلنا أنّ السافاك (وليس شريعتي) أعطى المقالين اللذين كتبهما شريعتي إلى الجريدة، فلا بد من أن نجد تفسيراً لكيفية حصول السافاك أصلاً على هذين المقالين. وإلى أن يُجرى مزيد من البحث في هذه المسألة، فإنّ الفرضية المعقولة هي انتزاع السافاك هذين المقالين من شريعتي في السجن. أما العودة إلى أي ذات؟ فكُتب بعد إطلاقه، ولا يحتوي على أي قذح معاد للماركسية ولا على شوفينية قومية مثل ما هو الحال في «الإنسان والإسلام» و«العودة إلى الذات». مع ذلك فإنّ الرسالة الأساسية الواردة فيه حول ملاءمة النضال المسلح يمكن تفسيرها على أنها استرضاء للنظام.



## الفصل الثالث والعشرون

### إسدال الستار

بعد بضعة أيام من خروج علي شريعتي من السجن توجّه مع أسرته إلى مشهد لزيارة والده وأصدقائه، ثم عادت الأسرة كلها إلى طهران بعد أسبوعين<sup>(1)</sup>. وبمجرد أن انتهت نشوة الفرح بخروج شريعتي، عاد كلُّ منهم إلى روتين حياته الطبيعية. أما بالنسبة إلى شريعتي فقد كانت هذه أصعب فترة من فترات حياته. بالطبع كان إطلاقه نعمة، بيد أن البطالة المفروضة عليه كانت مشوّشة ويصعب التعايش معها. كان شريعتي فيما مضى طائرًا حرًا جامحًا يكره القيد والتهجين. ولهذا السبب أرهقه روتين الحياة العادية وأصابه بالكآبة. كان السجن قاسيًا بالطبع، لكنه أقله كان ضربًا من التحديات، والتحديات هي التي تضيف معنى على حياة شريعتي. أما التقاعد المبكر في المنزل دون مهمّة ودون جمهور يتحدث إليه أو مناخ فكري صاحب فكان قفصًا لم يبد أن هناك مهربًا منه. هكذا حُكم على شريعتي أن «يعيش فقط»، ولم يكن يعرف كيف يفعل ذلك ولم يجد متعة فيه<sup>(2)</sup>. وتحت هذه الإقامة الجبرية غير الرسمية لم يتردد شريعتي في القول إنّ منزله كان يسبب له الضيق والانزعاج<sup>(3)</sup>. وقد صوّر بكلماته آلامه وكوابيسه المستمرة

(1) سوسن شريعتي، مذكرات غير منشورة، ص3. أدبٌ بالفضل لسوسن علي منحي نسخة من هذه المخطوطة.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 1، ص108.

(3) نفسه.

خلال هذه الفترة. فبمجرد أن حاول الامتثال للحياة اليومية البسيطة في المنزل، كشاةٍ خارجة عن القطيع تشعر بقدوم زلزال، شعر برغبة في الهروب إلى الصحراء. بيد أنه لم تكن له صحراء يهرب إليها. لم يكن عالمه يمضي إلى أبعد من الجدار الذي يفصل الحديقة الصغيرة عن الشارع. وخلف هذا الجدار كما يقول شريعتي جهّز اللصوص والصيّادون كميناً «لقتله أو تدجينه أو تقييده بالأصفاد»<sup>(1)</sup>. ولما كان شريعتي غير متقبل للحياة داخل المنزل ممنوعاً من عيش الحياة التي يريدّها في الخارج، فقد حُكم عليه بالموت المطلق. كتب يقول: «أنا مريض مُصاب، مقيّد بسرير، تزعجني حتى ممرّضتي»<sup>(2)</sup>. وحين انتشرت الإشاعات والتعريضات والانتهاكات الخبيثة التي أعقبت نشر مقالاته في كيهان، شعر بمزيد من الإحباط والكآبة والغمّ، وكأنّ الجدران كانت تغلق عليه شيئاً فشيئاً. وحين شهر بالضغط المتزايد من تلك الجدران على صدره «شمّ رائحة الموت»<sup>(3)</sup>.

تحكي جميع الروايات أنّ شريعتي بعد خروجه من السجن دخل في حالة انعزالية من الكآبة والإحباط، ولم تكن هذه الحالة غريبة عليه. سمّاها شريعتي سنوات الظلام، وتذكّر كيف كان ينام في النهار كي «يسرق من الحياة» ويسهر ليلاً متكوراً في زاوية من غرفته، ضامّاً ركبتيه إلى صدره ومتفكراً في صمت في «سيول الحزن والألم التي لا تتوقف»<sup>(4)</sup>. ولأنّ شريعتي لم يكن رجلاً «بيتوتياً»، لم يعرف كيف يشغل نفسه أو يحوّل فراغه إلى شيء مفيد. تتذكّر زوجته پوران أنها حين

(1) نفسه.

(2) نفسه، ص 107.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 27، ص 255.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 34 (الرسائل)، ص 174.

وجدت نفسها ملزمة بكل أعباء المنزل فقدت أعصابها ذات مرة أمام علي وإحسان اللذين كانا يتجاذبان أطراف الحديث في كسل. أعطتهما بعض حبات الفاصوليا وأمرتهما بقطع نهاياتها ثم تقطيع الفاصوليا شرائح. وبعد برهة استسلم عليّ وغادر المكان قائلاً بأنه لا حاجة لتقطيع الفاصوليا بما أنها حين تُطبخ سيكون في مقدور أي أحد أن يمزغها ويقطّعها إلى الحجم الذي يريده<sup>(1)</sup>. بيد أنّ شريعتي حاول القيام بمسؤولياته الأبوية. حين سافرت پوران إلى مشهد تستريح مدة أسبوعين، كان شريعتي هو المسؤول عن رعاية الأطفال. وتذكر سوسن (ابنته الكبرى) أنّ «بابا علي» كما كان أطفاله يسمّونه كان يستيقظ كل صباح ويعدّ طاولة الإفطار ويقدم لهم البيض المسلوق، الذي كان يسمّيه «البيض العاري» (بالفارسية: تخم مرغ عريان)<sup>(2)</sup>. كما كان مهتمّاً بدروس ابنتيه سوسن وسارة اللتين كانتا تبلغان آنذاك الرابعة عشرة والثالثة عشرة. كان يطرح عليهما موضوعات تتفكران فيها وتكتبان عنها، ومنها «الحياة» و«الموت» و«الأمل» و«ما الذي تفكرين فيه حين تمشين على السجادة؟» و«هل ينبغي لنا مساعدة الفقير أم محاربة الفقر؟»<sup>(3)</sup>. بل إنّ شريعتي كان يرتّب بعض النزّهات لأطفاله. كان يرتدي بدلته المعتادة وربطة العنق وينتعل حذاءيه ثم يأخذهم لتسلّق الجبال ويحاول أن يعلمهم كيف يتسلّقون الجليد. وبعد أن انزلق وسقط وهو يعلم أطفاله انتهى إلى القول بأنّ هذه ليست الطريقة الصحيحة للتسلّق!<sup>(4)</sup> وقبل العودة إلى المنزل كان يأخذهم إلى أحد المقاهي.

يصف شريعتي مزاجه خلال السنة ونصف السنة بعد خروجه

(1) شريعت رضوى، طرحى از يك زندگى، ص 196.

(2) سوسن شريعتي، مذكرات غير منشورة، ص 5.

(3) نفسه.

(4) شريعت رضوى، طرحى از يك زندگى، ص 204.

من السجن فيقول: «في هذه الفترة لم أكن أنا، كنت فقط أحاول أن أبقى على قيد الحياة، والسبيل الوحيد لذلك هو أن أنسى نفسي، أي أن لا أكون نفسي، وإلا لما استطعت أن أتحمّل نفسي وكنّت «سأموت»<sup>(1)</sup>. وفي محاولته للهروب من نفسه لم يكن في مزاج لرؤية أي أحد، حتى أقرب أصدقائه. لذلك اعتاد الاختباء في غرفته في الطابق العلوي، فحين يأتي الأصدقاء ويقرعون جرس الباب كان أطفاله ببراءة يصعدون ويسألون ما إذا كان شريعتي هناك، وحين ينفد صبره كان يقول «ألا ترون أنني لستُ هنا!»<sup>(2)</sup>. نادراً ما اختلط بالناس أو غادر المنزل في هذه الفترة. وفي المساءات كان يجلس على فراشه الموضوع على الأرض ويشرب الشاي من السماور في زاوية غرفته ويقرأ أو يكتب وهو يدخن بلا انقطاع<sup>(3)</sup>. وحين يعلّق أحد على شراسته في التدخين كان يقول «أقلعتُ عن استخدام أعواد الثقاب لا تدخين السجائر»<sup>(4)</sup>. ولأنّ عائلته كانت قلقة بشأن صحته وحالته النفسية فقد حاولت جاهدة أن تشعره بالراحة. وفي رحلة إلى ساحل قزوين في صيف 1975م كانت مقصودة لتغيير نفسيته ومزاجه، كان شريعتي شديد الكآبة مأسوراً بذكرياته عن سجن «كميته» فلم يكذ يستمتع حتى بالسباحة. لم يكن يقدر إلا على أن يجلس قبالة البحر ويدخن سجائره<sup>(5)</sup>. كان شريعتي يؤمن أنّ أكبر إنجاز فعله هو أنه تحمّل تينك السنّتين من الإحباط والحزن واستطاع البقاء على قيد

(1) شريعتي، مجموعه آثار 1، ص 108 - 109.

(2) سوسن شريعتي، مذكرات غير منشورة، ظهر الصفحة 5.

(3) نفسه، ص 3.

(4) نفسه.

(5) بتول شريعتي، مذكرات غير منشورة، ص 6. أدينُ بالفضل لسارة شريعتي على منحي نسخة من هذه المخطوطة.

الحياة<sup>(1)</sup>. لو لم يكن مجبوراً على الحياة لكان أراد أن يحرق نفسه أمام جامعة طهران<sup>(2)</sup>.

ولما كان شريعتي معزولاً عن العالم الخارجي ومنزعجاً من اضطرابه إلى عيش حياة «عادية»، فقد وجّه تركيزه على ابنه إحسان الذي كان يبلغ من العمر آنذاك ستة عشر عاماً. كان إحسان يتبع نموذج المثقف الإسلامي الحداثي الذي شكّله والده بوضوح قبل دخوله السجن. كان قد درس اللغة العربية حين كان والده في السجن وأصبح متسيّساً. أنفق شريعتي ساعات طويلة في لعب الشطرنج مع إحسان والقراءة له من نهج البلاغة، كما زوّده قائمة من الكتب التي يوصيه بقراءتها<sup>(3)</sup>. في الفترة التي قضاها شريعتي في السجن تعرّف إحسان إلى مجموعة من طلاب والده القدامى في الإرشاد الذين يعملون في شركة عبدالعلي بازركان المعمارية<sup>(4)</sup>. وكان أفراد هذه المجموعة إما متعاطفين مع «مجاهدي خلق» وإما منضوين إلى أنشطتهم. هكذا أصبح إحسان شريعتي الذي كان يزور الطلاب الإسلاميين المتسيّسين في كلية العلوم الاجتماعية ميّالاً إلى «مجاهدي خلق»، وعلى الرغم من أنه لم ينضم إلى التنظيم إلا أنه كان على تواصل مع رجل الاتصال في التنظيم<sup>(5)</sup>. وبطبيعة الحال كانت علاقة كهذه تعرّض إحسان للاعتقال والسجن. لذلك حين خرج شريعتي من السجن علم بذلك وأصابه قلق من ارتباط ابنه بالمجاهدين، وهو ارتباط لم يكن موافقاً عليه. أراد من إحسان أن «يقلّل» من أنشطته

(1) شريعتي، مجموعه آثار 34 (الرسائل)، ص 174.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 1، ص 256.

(3) سوسن شريعتي، مذكرات غير منشورة، ظهر الصفحة 5.

(4) مقابلة مع إحسان شريعتي في باريس، 1996م.

(5) نفسه.



السياسية. وعبر الحديث والإقناع حاول إعادة توجيه ابنه نحو الدراسات النظرية المتعمقة بدلاً من الارتباط بـ«أنشطة سياسية مجهولة»<sup>(1)</sup>. وبالأخذ في الاعتبار قوة الوضع القائم، كانت بنية القوى والأيديولوجيات المتنافسة والهدف النهائي الذي تريد تحقيقه تطرح مشكلات معقدة بالنسبة إلى علي شريعتي.

كثيراً ما سهر شريعتي إلى ساعات متأخرة بعد منتصف الليل يناقش إحسان في موضوعات سياسية وفلسفية شتى، ومن بين الموضوعات التي طُرحت في تلك النقاشات موضوع العلاقة بين الأيديولوجيا والأنشطة التنظيمية<sup>(2)</sup>. هنا شدد شريعتي على طرح أيديولوجيا إسلامية متماسكة، في حين تمحورت أسئلة إحسان حول التنظيم المثالي الذي يمكنه أن يدمج بين تلك الأيديولوجيا وإحداث التغيير. تذكر پوران أنّ نقاشات إحسان الليلية مع والده وعينيه الناعستين في اليوم التالي أحدثت له مشكلات في المدرسة<sup>(3)</sup>. وحين اعتُقل رجل الاتصال التنظيمي الذي كان يتواصل مع إحسان زاد خطر اعتقاله هو. من وجهة نظر السلطات فإنّ كون إحسان ابن علي شريعتي سيزيد وضعه سوءاً لو سُجن. وبالأخذ في الاعتبار هذه الظروف قررت الأسرة أخيراً أن ترسل إحسان للدراسة في الخارج. وكان تقديم طلب الحصول على جواز سفر لمغادرة البلاد باسم «المزيناني» وسيلة لجسّ النبض ومعرفة ردّ فعل النظام. فلو سُمح لإحسان بالسفر، ربما يمكن أيضاً لشريعتي أن يسافر باسم «المزيناني». لم يكن شريعتي مرتاحاً لإرسال «برعم غير متشكّل» إلى

(1) سوسن شريعتي، مذكرات غير منشورة، ظهر الصفحة 5.

(2) مقابلة مع إحسان شريعتي في باريس، 1996م.

(3) شريعت رضوى، طرحى از يك زندگى، ص 199.

أرض أجنبية مجهولة<sup>(1)</sup>، لكنه كان أكثر قلقًا بشأن سلامة إحسان. لذلك ودّعه في السابع والعشرين من أيار/مايو 1976م، وواعد شريعتي ابنه بأنه سيلحق به أيًا ما كانت الظروف في إيران، وسيُكمل أنشطته<sup>(2)</sup>. بعد هذا الوداع في صباح يوم الأربعاء لم ير شريعتي ابنه مرة أخرى. منذ رحيل ابنه شعر شريعتي بفراغ أكبر فأكبر. وفي رسالته الأولى إلى إحسان في مدينة سياتل بواشنطن قال له إنّه على الرغم من أنّ الوحدة هي فلسفته في الحياة، والانفصال دينه، والعزلة رؤيته للعالم، فإنه خلال الساعات الثلاثين التي تلت رحيل إحسان أصبح للوحدة معنى آخر. كان شريعتي يخبر شعورًا جديدًا<sup>(3)</sup>.

على الرغم من إطلاق شريعتي إلا أنّ السلطات ظلّت غير واثقة بردود فعله وتصرفه وارتباطاته. وتشير جميع الأدلة إلى أنه كان يخضع لمراقبة دائمة ولصيقة، إذ كانت تحركاته ومشاوريه مرصودة، ومكالماته الهاتفية مسجّلة، وكثيرًا ما استُدعي إلى مقر السافاك، كما كان السافاك يزوره في منزله ويهدّده<sup>(4)</sup>. ومنذ اليوم الذي أمر السافاك بنشر المقال الأول لشريعتي في كيهان، أمر كذلك عملاءه بتشديد قبضتهم عليه. تقول مذكرة من المكتب الثالث للسافاك إنّ مقالاً لشريعتي عنوانه «الماركسية ضد الإسلام» سيُنشر في كيهان في الرابع عشر من شباط/فبراير 1976م، وعليه ينبغي مراقبة ردود الفعل من شريعتي وأصدقائه<sup>(5)</sup>. وبعد حوالي عشرين يومًا من نشر المقال في كيهان

(1) شريعتي، مجموعه آثار 1، ص 64.

(2) شريعت رضوى، طرحى از يك زندگى، ص 205.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 1، ص 64.

(4) شريعت رضوى، طرحى از يك زندگى، ص 197. امت، 26 اردیبهشت 1358،

أرسل تقرير مُحَيَّر بعض الشيء من عميل في السافاك إلى المكتب رقم 312 في الجهاز نفسه (وهو مكتب معنيّ بالمعارضين الدينيين)<sup>(1)</sup>. يعكس هذا التقرير غياب التنسيق بين أفرع السافاك المختلفة أو أعضائه، فيقول إنه على الرغم من أنّ مقال شريعتي الذي «يدحض أفكاره ورؤاه» قد نُشر في كيهان، إلا أنه يبدو أنه أراد استعادة حضوره وشهرته. وقال العميل إنّ المقال لا يصلح أو يعوّض عن جميع ما فعله شريعتي سابقًا من أنشطة هدامة. وأسفل هذا التقرير القصير وضع ثلاثة عملاء آخرون آراءهم. يقول الأول الذي كتب باسمه المستعار «شنبه» إنّ علي شريعتي لكي يغيّر آراء أتباعه أن يعلن تبرؤه من كتبه امت وامامت واخر انبيا وكوير. وأما العميل الثالث فعلق قائلاً إنّ شريعتي يبدو وكأنه مستعدّ وراغب الآن بعد المناقشات الطويلة مع المسؤولين الأمنيين أن يُصلح أخطائه الماضية. لذلك أوصى بأنّ الوقت مناسب لإجراء مقابلة تلفزيونية معه كي يؤكد أنّ مواقفه السابقة كانت غير ناضجة. وأسفل هذا التقرير ثمة تعليق مكتوب باليد ويبدو من شخص مسؤول يرفض هذا المقترح، ويضيف: «لو كان الوقت قد حان للدكتور (شريعتي) أن يظهر في بيان تلفزيوني لحدث ذلك»<sup>(2)</sup>.

على الرغم من قبضة السافاك الشديدة على شريعتي في السنة الأولى بعد إطلاقه، يبدو أنّ المراقبة اليومية أصبحت أكثر تساهلاً بمضيّ الوقت. بعد ربيع 1976م بدأ شريعتي شيئًا فشيئًا مقابلة الناس. يذكر أكبر صفوية (وهو صديق شريعتي منذ الطفولة) أنّ شريعتي

(1) وثيقة من السافاك مطبوعة في: شريعت رضوى، طرحى از يك زندگى، ص 284.

(2) روحانى، نهضت امام خمينى، ص 771.

(3) نفسه.

اتصل به بعد فترة من خروجه وطلب منه زيارته في المنزل لتناول الغداء. أخذ الصديقان يتجاذبان أطراف الحديث منذ الصباح وحتى العصر، دون أن يقاطعهما شيء سوى غداء الـ«باقلا پلو»، أي الأرز مع اللحم والبقول الأخضر<sup>(1)</sup>. وإلى جانب الأهل والأصدقاء القدامى التقى شريعتي في هذه الفترة عدة أشخاص كانوا متسيّسين بشكل أو بآخر. كما أنه قابل رجال دين معروفين في جلسات خاصة عدة مرات حضر فيها محمد البهشتي ومرتضى مطهري وأبو الفضل الزنجاني و[حسن] لاهوتي و[علي] خامنئي و[محمد موسوي] خوئيني ها ومحمد تقي جعفري. وفي أحد هذه اللقاءات أشار البهشتي إلى إشاعة تفيد بتسليم شريعتي المقالات التي ظهرت في كيهان برغبته، فاستفسر عن الحقيقة. انزعج شريعتي من السؤال، ويُقال إنه أجاب قائلاً: «إنني لأعجب من أن تسألني سؤالاً كهذا. يبدو وكأنك تجهل ما يجري في العالم. أعداء الإسلام يحاولون إقصاء وملاحقة جميع من يقدمون الإسلام الحقيقي. وبمساعدة سدنة الدين الرسميين وتجار الجنة يحاولون أيضاً أن يقدموا ديناً سوف ينقّر جيل اليوم المحبّ للحقيقة، ممهّدين الطريق لعودة العقائد المنحرفة»<sup>(2)</sup>. بالنسبة إلى [مصطفى] ملكي الذي كان حاضراً في اللقاء فإن شرح شريعتي كان أكثر من مقنع، وأما بالنسبة إلى موسوي خوئيني ها فقد كان جواب شريعتي مراوفاً<sup>(3)</sup>.

ورغم أنّ شريعتي التقى مرتضى مطهري عدة مرات إلا أنّ هذا الأخير ظلّ يحمل له ضغينة متراكمة من خمس سنوات. كان بغضه لشريعتي شخصياً، ومهنيّاً، وربما حتى أيديولوجياً. بعد إطلاق

(1) مقابلة مع أكبر صفوية في مشهد، 1995م.

(2) انقلاب اسلامي، العدد 54، 26 اربيهشت 1360.

(3) نفسه. روحاني، نهضت امام خميني، ص 249.

شريعتي وخلال الشهور القليلة الأخيرة قبل سفره إلى الخارج، أرسل مطهري (الذي تابع حملته في تنظيف كتابات شريعتي مما اعتبره مفاهيم «معادية للإسلام») عدة رسائل لشريعتي يدعوه فيها إلى حضور تجمّع لخبراء إسلاميين كان ينوي مطهري أن يثبت أمامهم أنّ تلك المفاهيم «معادية للإسلام». بل إنّ مطهري هدّد شريعتي بنشر «نقدٍ مباشر وموثق سيكلّفه الكثير» لو أنه رفض تعديل كتاباته<sup>(1)</sup>. ووفقاً لمطهري فقد أرسل إليه شريعتي أخيراً رسالة يقول فيها إنه سيمنح صلاحية كاملة لمحمد تقي جعفري ومحمد رضا حكيمي لنقد وتصحيح أعماله بما يتناسب مع ذوق مطهري<sup>(2)</sup>. وكما تبين لاحقاً فقد منح شريعتي هذه الصلاحية لحكيمي فقط.

وفي رسالة كتبها مطهري إلى آية الله الخميني بعد وفاة شريعتي، تحدّث مطهري عن شريعتي بقدر كبير من الازدراء، متهمًا إياه بالتضليل، فقال: «الذنب الأصغر لهذا الرجل [شريعتي] هو تشويه سمعة رجال الدين». وقد وصف مطهري أتباع شريعتي بـ«المنحرفين» وطلب من الخميني أن يأمر بمنع نشر كتبه قبل أن يقوم محمد رضا حكيمي أو أي مجموعة يعيّنهما الخميني بمراجعتها وتصحيحها. أشار مطهري إلى مقالٍ شريعتي في كيهان وأوصى الخميني بالاطلاع عليهما وكتب قائلاً إنه على الرغم من أنّ شريعتي قال للبهشتي وخامنئي بأنهما كانا كتابات قديمة إلا أنّ هناك «أدلة كافية بأنهما كتبا أخيراً»<sup>(3)</sup>. وصف مطهري مقال «الإنسان والإسلام» بأنه «مقال ضد الماركسية» وأشاد به، ثم أشار إلى حزب الشاه

(1) سبیری در زندگانی استاد مطهری، ص 85.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص 87.

الوحيد «رستاخيز»<sup>(\*)</sup> (أي: البعث) واصفًا مقال شريعتي «العودة إلى الذات» بأنه «فلسفة البعث»<sup>(1)</sup>. كما مضى مطهري إلى حدّ وصف شريعتي بـ«الملعون». ولقد أثار هذا التصرف ردود فعل حادة حتى بين رجال الدين، فيُقال مثلًا إن صادق خلخالي<sup>(\*\*)</sup> ردّ بحدّة مدافعًا عن شريعتي<sup>(2)</sup>.

يذكر ناصر ميناچي أنّ أصدقاء شريعتي قرروا بعد فترة من خروج شريعتي عقد لقاءات خاصة منتظمة في منازل بعض الأشخاص الذين كانوا يشعرون بأنهم مقربون منه كي يمكنه أن يتحدث ويقول آراءه ليخرج شيئًا فشيئًا من عزلته<sup>(3)</sup>. هكذا ولمدة سنة بعد الإفراج عُقدت جلسات خاصة على الغداء أو العشاء ثلاث أو أربع مرات في الشهر. أما المضيفون في هذه الجلسات فكانوا غالبًا أعضاء أو متعاطفين مع «حركة حرية إيران»، في حين كان الضيوف (20 - 30 شخصًا) مختلفين ولكن من التيار السياسي نفسه وبعضهم من

(\*) في آذار/مارس 1974م أعلن محمد رضا شاه حلّ حزب «مردم» وحزب «ايران نوين»، ودشّن حزبًا جديدًا اسمه «رستاخيز ملي» كي يكون الحزب الوحيد في البلاد على أن يُجبر الجميع على الانتماء إليه. (المترجم).

(1) نفسه، ص 86.

(\*\*) صادق خلخالي (1926 - 2003م): رجل دين والقاضي الذي تولّى إقامة المحاكم الثورية وحكم بالإعدام على المئات وربما الآلاف ممّن اعتبرتهم الثورة الإيرانية «أعداء الثورة» وأشهرهم أمير عباس هويدا رئيس الوزراء في عهد الشاه ونعمت الله نصيري الرئيس السابق للسافاك. وقد تمكّن من ذلك بفضل دوره المزدوج كمذعي عام ورئيس المحاكم الثورية. لاحقًا أصدر خلخالي مذكراته التي برّر فيها ما قام به في المحاكم الثورية من محاكمات لرجال العهد القديم، وصدرت المذكرات عام 2000 بعنوان **خاطرات آيت الله خلخالي**. (المترجم، عن الموسوعة البريطانية وغيرها).

(2) مقابلة مع علي بابائي في كولونيا، 1993م.

(3) مقابلة مع ناصر ميناچي في طهران، 1996م.

المتحدثين في حسينية الإرشاد من رجال الدين وغيرهم. في هذه الجلسات كان شريعتي دائماً ما يلقي محاضرة تُسجّل ثم يجري تفرّغها. كان يتحدث في موضوعات اجتماعية - دينية إن لم تكن دينية صرف، بحسب مزاجه، لكنها جميعاً كانت محاضرات غير سياسية. ومُعظم كتبه الصغيرة نتاج لهذه الجلسات في منازل أشخاص مثل مناچي و صدر حاج سيد جوادي ومحمد هُمایون. في ذلك الوقت بدأ شريعتي أيضاً يلقي محاضرات خاصة للطلاب. ويذكر فخر الدين حجازي أنه أثناء واحدة من هذه المحاضرات الخاصة في منزله تحدّث شريعتي من الساعة الواحدة ظهراً وحتى الثالثة فجراً<sup>(1)</sup>.

أما طلاب شريعتي القدامى الذين إما انضموا إلى المجاهدين وانخرطوا في النضال المسلح وإما ظلّوا متعاطفين معهم فقد وجدوا طرقاً لزيارته. ومن بينهم حسن آلاپوش وهو مجاهد شارك في عدد من الأنشطة الفدائية ثم لقي حتفه في تبادل إطلاق نار بعد فترة قصيرة من زيارته لشريعتي. في زيارته الأخيرة كان معه [محمد علي] نجفي وهو طالب سابق من طلاب شريعتي في حسينية الإرشاد ومتعاطف مع المجاهدين. جاء نجفي وآلاپوش لشريعتي يطلبان المشورة، وقد كان آلاپوش أيضاً مهتماً بمعرفة رأي شريعتي في الانشقاق الأيديولوجي الذي حدث في «مجاهدي خلق»<sup>(2)</sup>. جاء الاثنان ليلاً وجلسا مع شريعتي حتى الصباح يناقشون قضايا فلسفية وسياسية. وفقاً لإحسان شريعتي فقد أدّى الاثنان صلاة الفجر قبل أن يغادرا، وهو شيء محيّر إن أخذنا في الاعتبار أنّ حسن آلاپوش في هذه الفترة كان قد انضم إلى الجناح الماركسي من المجاهدين.

(1) سعدي، شريعتي از دیدگاه شخصیت ها، ص 160.

(2) مقابلة مع إحسان شريعتي في باريس، 1993م.

وفي مشهد وجّه آيه الله حسن لاهوتي دعوة لشريعتي لحضور اجتماع مع أعضاء اللجنة المركزية لمجاهدي خلق الذين أعلنوا تحوّلهم إلى الماركسية<sup>(1)</sup>. ومن غير الواضح ما إذا كان شريعتي قد قبل الدعوة. في هذه الفترة أيضاً تواصل معه بعض الأعضاء المسلمين الباقين في «مجاهدي خلق» طالبين رأيه حول ما حدث في صفوف المجاهدين وتحليلاً للوضع الجاري. وكان الردّ على هذا الطلب مقال عنوانه «العرفان والمساواة والحرية» الذي هو تفرّغ لمحاضرة منزلية<sup>(2)</sup>، وقد أعطى المقال لمسعود متّحدين (شقيق محبوبه متّحدين وابن كاظم متّحدين) الذي كان متعاطفاً مع المجاهدين كي يوزّعه بين الطلاب المتسيّسين<sup>(3)</sup>. أفضى المقال إلى عدّة أسئلة أجاب عنها شريعتي لاحقاً فجرى تفرّغ أجوبته ونسخها وتوزيعها<sup>(4)</sup>.

أدى تكثيف النضال المسلح في 1976 - 1977م إلى ضحايا كان من بينهم بعض طلاب شريعتي الأقرب والأعزّ عليه. كان موت محبوبه متّحدين وحسن الأدبوش خسارة كبيرة بالنسبة إليه، فمحبوبة ابنة كاظم الذي كان شريعتي يحبه ويحترمه كأخ أكبر، وكانت محبوبه وزوجها حسن في مقام أبنائه. نشأ الاثنان على فكر شريعتي في حسينية الإرشاد، وكان هو الذي عقد قرانهما، والآن أصبح عليه أن يكتب خطبة جنازتهما. لا بدّ أنّ لوفاة حسن ومحبوبة معنى وأهمية خاصة لدى شريعتي، ولا يمكن مقارنة الأثر النفسي والعاطفي الذي خلّفته بوفاة طلابه القدامى في مشهد بهمّن آجنك وحميد توگلي

(1) مقابلة مع إحسان شريعتي في باريس، 1996م.

(2) مقابلة مع إحسان شريعتي في باريس، 1993م.

(3) نفسه.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 23، ص 103 - 123.



وسعيد آريان وغلامرضا گلوي. ولما كان شريعتي إنساناً حساساً عاطفياً فلا بد أن شعر ببعض المسؤولية حيال ما جرى، إذ بدا وكأنّ حسن ومحبوبة فقدًا حياتيهما سعيًا وراء قضية هو الذي عبّر عنها بكل فصاحة، لكنه هو نفسه بدأ يشكّ فيها. ألم يكونا من الأتباع الحقيقيين لمبدأ شريعتي «جاهد واقتل إن استطعت، فإن لم تستطع فتقبل الشهادة وموت»؟ ألم ينجزًا مهمّة «المثقف المسؤول»؟ أأن يكونا تجسيدًا ورمزًا ساطعًا لـ«الكينونة الثورية الإسلامية»؟ لو أنّ شريعتي ظلّ مؤمنًا بـ«الشهادة» و«الموت الأحمر» لكان حزنه وندمه قد تخفّف بإحساس الفخر والمجد. لا بدّ أن مسألة مستوى مسؤوليته الشخصية والسؤال «هل كان موتهما بلا فائدة؟» ظلا ينخران عقله شيئًا فشيئًا ليقذفا به في لجة الكآبة. في رسالة كتبها إلى والدَي محبوبة بعد موتها مع زوجها، يقول:

كم هو صعب ومعذب بالنسبة إلي أن أراكما الليلة. فرؤيتكما تجعل المرء يخجل من نفسه. أن تكون حيًا، يا لها من تهمة عنيفة لا تُحتمل. إنّ المرء ليشعر وكأنه يحمل بضاعة مسروقة. آه، ماذا لو أنّ واحدًا من أولئك [المجاهدين] الذين احتكروا الحياة وأصبحوا مالكيها الحقيقيين يرانا نحمل هذه البضاعة المسروقة. يا له من عار<sup>(1)</sup>.

### العقلنة أم الردّكلة؟

بالنظر في كتابات شريعتي في الخمسة وعشرين شهرًا ما بين خروجه من السجن وسفره إلى الخارج تبين بعض النزعات التي يتسق بعضها ويتعارض بعضها الآخر مع كتاباته السابقة. فوجهة نظره التي عبّر عنها

(1) شريعتي، مجموعه آثار 1، ص 234 - 235.

في بعض أعماله تُظهر قدرًا ساطعًا من العقلنة والبراغماتية بل وحتى الليبرالية بالمعنى الاقتصادي للكلمة. في بعض المسائل شكّل خطابه عودةً إلى إطاره الثوري، وفي مسائل أخرى نرى شريعتي يلتزم بموقفه المراجعاتي. لكنه في تشديده على حتمية الثورة الاجتماعية والمجتمع اللاتبقي يصرّ على عدم ملاءمة العمل الثوري الفوري، والحاجة إلى تأجيله حتى إشعار غير محدد. يتّسم منهجه في هذه الفترة بالعودة إلى الخطاب الفكري الثوري، موصيًا بالعمل النظري والأيدولوجي بدلًا من النضال الثوري المسلّح.

ويمكن استخلاص أربع أفكار رئيسة في خطابه ما بعد السجن. أولاً، إعادة تقييم المرحلة التاريخية لحركة المجتمع والأيدولوجيا الإسلامية التي بدأها في حسينية الإرشاد، وبالتالي إعادة تقييم الاستراتيجية والأسلوب اللازمين لديمومة الحركة الإسلامية العصرية. ثانيًا، مراجعة للماركسية بوصفها أيدولوجيا وأداة للفعل تستخدمها التنظيمات الثورية. ثالثًا، إعادة صوغ للعناصر الرئيسية من أيدولوجيته، التي سمّاها توجيه الحركة الإسلامية (بالفارسية: جهت گیری). رابعًا، مقارنة بين الاقتصاد الإسلامي المثالي بنظام اقتصادي مرغوب فيه وممكن. اتخذت أعمال شريعتي بعد السجن شكل الخطاب المفرّغة، التي سُجّلت في منزله أو في تجمعات خاصة أو عبّر عنها في رسائل أغلبها إلى ابنه إحسان. وعلى ضوء الظروف التي ظهرت فيها هذه الأعمال نجد أنها تفتقر إلى ذلك الأسلوب الانفعالي المؤثر الشاعر الطوباوي الذي كان في أعماله قبل السجن. وإذ خلت أعماله من المثالية والروح الحماسية التي اتسمت بها أعماله السابقة، يبدو أنها فقدت ذلك النبع السحري الذي كان شريعتي ينهل منه، باستثناء كتابي حر وأزادي.

أولاً، أنكر شريعتي ضرورة الفعل الثوري وقال إنّ الفعل ينجح

عن الأيديولوجيا وليس العكس. دان شريعتي المجازفات والمجازفة السياسية، ورفض البحث عن الأيديولوجيات المتمركزة على الفعل<sup>(1)</sup>. كما ذهب إلى أنّ الإسلام يمرّ بفترة من «التكوين أو التطور الأيديولوجي»<sup>(2)</sup>. وهذه المرحلة بحاجة ماسة إلى «تغذية» فكرية صحيحة لا يمكن الوصول إليها إلا بالتفكير. ورأى أنّ إهمال التطور الأيديولوجي يعرّض الأيديولوجيا الناشئة إلى «تبعات مخيفة كارثية» مثل «مؤامرات المنافقين أو الانشقاقين [المجاهدين الماركسيين]». وهذه الضربات الموجهة للأيديولوجيا الإسلامية الشابة من شأنها أن تعيق «الحركة والنضال»<sup>(3)</sup>. وحمل شريعتي «المثقفين المسؤولين» مهمة «التغذية النظرية» للأيديولوجيا الإسلامية، وحذّر من أنه سيكون من «التبسيط توقع أي إسهام نظري من رجال الدين»<sup>(4)</sup>. ووفقاً لنظريته الجديدة إلى المرحلة التطورية التاريخية فقد أعطى أولوية للنقد والسجال والتطوير النظري بدلاً من العمل السياسي. وبما أنّ «المثقف المسؤول» لا يمكنه أن يحارب كالفدائيين وينظر في الوقت نفسه، فعليه أن يختار من بينهما. وإذ كان شريعتي واعياً بتبعات هذا الرأي فقد أقرّ بأنه لا يودّ استدعاء التفريق القديم بين المراحل النظرية والعملية في الحركة الاجتماعية. لكنه أضاف فوراً أنّه سيكون ضرباً من «المراهقة الكارثية المدمرة» لو جرى تجاهل التطور النظري وكانت «كل قوانا وذخائرننا منوطة ومختصرة فقط في فعلٍ سياسي معين [الحرب الفدائية]»<sup>(5)</sup>. يرى شريعتي أنّ المهمة النظرية «أكثر أهمية

(1) شريعتي، مجموعه آثار 23، ص 123.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 1، ص 210. مجموعه آثار 2، ص 27 - 28.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 1، ص 210.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 1، ص 214.

(5) نفسه.

وخطورة من استخدام السيف»<sup>(1)</sup>. وبأكبر قدر من المباشرة دحض شريعتي دحضًا قاطعًا الحاجة إلى النضال المسلح، الذي كانت خطبه الثورية سابقًا تقرّه إقرارًا حازمًا. في رأي شريعتي لا يمكن أن تتحقق المهمة الرسولية «للمثقفين المسؤولين» عن طريق «البنادق والقنابل» و«التظاهرات والتجمهرات السياسية» و«التسييس السطحي الضحل» و«الثورات» و«تغيير الأنظمة» و«المجازفات السياسية». ف«حركة التحرير الفكرية والثقافية» إنما تحدث عبر «حمل وتبليغ» الرسالة التي «سلاحها هو الكلمة»<sup>(2)</sup>. أدرك شريعتي أنّ هذا التغيير الحذر في التركيز قد يثير أسئلة وربما اعتراضات. لذلك، ففي رسالة إلى أحد أعضاء «مجاهدي خلق» ممن ظلّوا ملتزمين بالأيديولوجيا الإسلامية راح شريعتي يتلاعب بالكلمات على نحو متقن. شدّد شريعتي على أنّ توجيهاته ليست مقولات نفعية تهدف إلى ضمان بقاء المجاهدين، وإنما تهدف إلى ضمان بقائهم «كيما يمكن فعل شيء»<sup>(3)</sup>.

كان الجوّ الحماسي والثوري في حسينية الإرشاد مع الأوضاع السياسية المهيّجة للمشاعر في إيران قد أخرج الثوري الإسلامي الحالم الطوبواوي في شريعتي. بيد أنّ فترات التفكّر في السجن طوال حياة شريعتي كانت تقنعه بعقم النضال الثوري الراديكالي. وحين كان يصل إلى هذا الاقتناع ظلّ يحاول إيصال مشاعر العجز واللاجدوى التي يشعر بها إلى أصدقائه ورفقاء النضال. في حسينية الإرشاد كان يشجّع أتباعه على حمل السلاح، وبعد السجن قال لمريديه الذين تحوّلوا إلى العمل الثوري أن يضعوا سلاحهم. وإذ

(1) نفسه، ص 215.

(2) نفسه، ص 98.

(3) نفسه، ص 215.

كان واعياً بأن كتاباته ستظلّ تؤثر في الآخرين كي ينخرطوا في النضال المسلح فقد شعر بأنّ عليه إبلاغهم أنه انتهى إلى استنتاج مفاده أنّ الوقت لم يحن بعد. في عام 1954م، حذّر شريعتي أصدقاءه وأتباعه من النشاط السياسي، وفي عام 1965م أثار رفضه للمجازفات السياسية استغراب أصدقائه. وبعد حوالي عشر سنوات وجد نفسه مرة أخرى يتبرأ من المجازفة السياسية، ولكن هذه المرة كانت مسؤوليته المباشرة أثقل بكثير.

ولعلنا نجد أفضل تعبير عن نفور شريعتي من النشاط السياسي في شهادة سياسية مهمّة تقدّم روايته عن أحداث التاريخ الإيراني المعاصر. ففي رسالة كتبها إلى ابنه إحسان تحدّث عن آماله وحسراته، وأعمل عدسته التي نظر بها إلى الأمور في مقال «العودة إلى الذات» كي يقيّم بها تاريخ إيران المعاصر. أبدى شريعتي أسفه على أنّ بعد رحيل رضا شاه كلّ ما اكتسب من الحرية التي أعقبت عهده هو «العودة إلى عهد القاجاريين الرجعي»، ومن تجسّدت ذلك «فرض الحجاب على النساء»<sup>(1)</sup>. كما أبدى شريعتي أسفه لأنّ أثناء فترة تأميم النفط ومعاداة الإمبريالية كان علينا أن نعيد اكتشاف ذواتنا بدلاً من استعادة نفطنا. لو أننا «استعدنا إيماننا ووعينا وأفكارنا وذاتنا الإنسانية» لكننا حصلنا على جميع ثرواتنا وعلى نفطنا<sup>(2)</sup>. أشار شريعتي إلى تجربته وشعره بالأسى لأنّ المثقفين ورجال الدين الذين كان يمكنهم أن يتحالفوا ويقودوا الناس وينجحوا بأفكارهم وإيمانهم، تخلّوا عنه وفشلوا في إنجاز مهمتهم<sup>(3)</sup>. أثنى شريعتي على «المثقفين

(1) شريعتي، مجموعه آثار 27، ص 256.

(2) نفسه، ص 257.

(3) نفسه، ص 257 - 259.

المسؤولين» عن النضال الذي خاضوه في جبهتين، فقد دشّنوا الحركة عبر تقديم أساس فكري وعبر التضحية بحيواتهم من أجل القضية. تأسف شريعتي على ما مُني به «المثقفون المسؤولون» من خسائر فادحة في الأنفس والقدرات سعيًا لتحقيق أهدافهم، وقال: «لو أنهم بدلًا من ضرب العدو وظّفوا قواهم لضرب جدران العصور الوسطى الكبيرة التي كانت تحيط بعقلنا وديننا وأفكارنا... . لكان اليوم لدينا آلاف المعلمين الذين ينشرون رسالة الشهادة بين الجموع بدلًا من أن نقدّم لهم شهيدين»<sup>(1)</sup>. انتقد شريعتي المثقفين على أنهم بدؤوا بالفعل دون الحصول على دعم الشعب، ووصف الحركة التي لعب فيها هو نفسه دورًا مهمًا بأنها كالرجل الذي يمشي على رأسه، يدها في جيبيه وقدماه معلقتان في الهواء»<sup>(2)</sup>. أبدى شريعتي حزنه لأنّ الناس الذين كانوا في أمسّ الحاجة إلى التنوير لم يحصلوا على شيء سوى الشهداء، وأعلن أنّه لم يكمل هو الآخر إنجاز مهمته في تبليغ الرسالة. أما عن آماله فقد شدّد على أهمية تبليغ الرسالة، إذ يرى شريعتي أنه بعد أن حُتمت النبوة غدت مسؤولية الأنبياء على عاتق «المثقفين المسؤولين» المطلّعين على الدين<sup>(3)</sup>.

ثانيًا، فيما يتعلق بالماركسية والماركسيين، فقد تشدّد شريعتي في موقفه ثم أصبح أكثر مرونة وتسامحًا. ففي تعليق شبيه بغضبته المبدئية على الانقسام الشيوعي في صفوف «مجاهدي خلق»، تهكّم شريعتي قائلاً إنّ «حركة التحرير الثورية والعلمية والمحبة للعدل هذه» منذ لينين وحتى ماو أفرزت لنا «ستين عامًا من الخيانة والمساومات

(1) نفسه، ص 258.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص 259 - 260.

والسياسات المضادة لمطالب الشعب»<sup>(1)</sup>. حريٌّ بالذكر أنّ الانقلاب الأيديولوجي للماركسيين ضد المسلمين في «مجاهدي خلق» لا بدّ وأن كان له دور كبير في عداء شريعتي للماركسية، بل في الإحساس العميق من العداء للماركسية بين جيل كامل من رجال الدين والمسلمين المناضلين الذين تأروا من هذا الفصل الدموي بحدث أكثر دموية بعد الثورة الإيرانية. أشار شريعتي إلى قيام الماركسيين الجدد في «مجاهدي خلق» بجريمة الاغتيال المروّع لمجيد شريف واقفي ومحاولة اغتيال مرتضى صمدية لباف اللذين ظلا ملتزمين بالأيديولوجيا الإسلامية الأصلية. هكذا انهال على الماركسيين لما قاموا به من «هجمات وحشية» وخياناتهم في وقت كان المجاهدون المسلمون يشنون حرباً على الإمبريالية و«الرأسمالية العالمية». كتب شريعتي يقول: «لم يكتفوا [المجاهدون الماركسيون] باستغلال سجننا [المجاهدين المسلمين] وضعفنا» بل استفادوا من غياب «المؤسسين الأصليين للمجاهدين» و«أعزّ الشهداء» لينتهزوا الفرصة ويملؤوا الفراغ الذي خلفه غيابهم ويستولوا على التنظيم وأسلوب عمله<sup>(2)</sup>. رفض شريعتي قول المجاهدين الماركسيين إنّ تحوّلهم الأيديولوجي كان ثمرة طبيعية وتطوراً لأيديولوجيتهم السابقة، فوصفهم بـ«الانتهازيين»<sup>(3)</sup>. كما رثى شريعتي التضحيات المتفانية التي قدّمها «مجاهدون الأبرار»<sup>(4)</sup>. وهذا التماهي المباشر والواضح مع المجاهدين المسلمين حتى بعد السجن يقدّم دليلاً كافياً على حسّه بالانتماء إلى «مجاهدي خلق» وأيديولوجيتهم قبل الانشقاق، وإلى الجناح المسلم بعده. كان شريعتي

(1) شريعتي، مجموعه آثار 1، ص 212.

(2) نفسه.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 23، ص 104 - 106.

(4) نفسه، ص 179.

المعلّم الأيديولوجي للمجاهدين المجنّدين وليس بالضرورة معلّمًا للتنظيم. وكان هذا هو مصدر التعاطف الذي شعر به نحو أعضاء التنظيم. إنّ الانقلاب الماركسي على الأيديولوجيا الإسلامية يعني دحض أيديولوجية شريعتي وإنكارها. لذلك، فليس من المفاجئ أن نجد في المطوية التي أعلن فيها المجاهدون الماركسيون تحوّلهم الأيديولوجي هجومًا مباشرًا على شريعتي.

بدا وكأنّ الماركسيين خرقوا ميثاقًا غير مكتوب، فهاجمهم شريعتي لأنهم لم ينحوا «كراهيتهم الطائفية» إلى أن «تتحقق الحرية»<sup>(1)</sup>. غير أنّ شريعتي قال على نحوٍ واقعي عقلائي إنّ المرء عليه أن لا يتوقع من الأيديولوجيات أن تحمل شفقة وتعاطفًا بعضها لبعض. وفي حديثه عن ضرورة وألوية العمل النظري والأيديولوجي ذكر شريعتي المجاهدين الإسلاميين أنه إن تسبّب الضعف الأيديولوجي في منح الماركسيين أقلّ فرصة فسوف يستغلونها «دون رحمة أو خجل»<sup>(2)</sup>. ورغم أنّ شريعتي أشار إلى أنه في كل مرة مدّت القوى الإسلامية التقدمية يدها للماركسيين ردّوا «ببصقة في الوجه أو ضربة على الرأس أو خنجر في الظهر»، إلا أنه طرح مقترحًا تصالحيًا للغاية<sup>(3)</sup>. كان شريعتي قلقًا من العداء المتنامي لدى القوى الإسلامية نحو الماركسيين بعد الأحداث الدموية في الانشقاق، فحاول أن يمنع أية فظائع قد تحدث ودعا إلى تحكيم العقل.

في مقال «الإنسان والإسلام» قال شريعتي إنّ الماركسية والإسلام أيديولوجيتان متعارضتان على نحو عدائي، لكنّه أجرى

(1) شريعتي، مجموعه آثار 1، ص 211.

(2) نفسه، ص 210.

(3) نفسه، ص 212.



تعديلاً هائلاً في موقفه قائلاً إنّ عدوّ الإسلام هو الاستعمار، أما الماركسية فهي خصم ومنافس<sup>(1)</sup>. في العاشر من كانون الثاني/يناير 1977م كان شريعتي في جلسة ضمّت [علي] خامنئي ومرتضى مطهري وفخر الدين حجازي ومجموعة من الطلاب، وبينما كان يناقش قضايا ملحّة في تلك الفترة كرّر موقفه فيما يتعلق بالمعسكرين المعادين في مواجهة الإسلام. ذهب شريعتي إلى أنّ «الاستعمار والإمبريالية العالمية» يشكّلان العدو الرئيس للإسلام، ف«المبادئ والأهداف» متعارضة بين الإسلام والاستعمار، ولا يمكن التوفيق بينهما لأنّ العلاقة بينهما مبنية على تناقضات عدائية. أما الماركسية في رأي شريعتي فهي أيديولوجيا منافسة خصمة تتناقض مع الإسلام، بيد أنّ هذا التناقض ليس عدائياً. فالماركسية والأيديولوجيا الإسلامية تشتركان في «المثل والشعارات» حتى وإن اختلفتا في «طرح الأفكار وأسلوب الحشد»<sup>(2)</sup>. ويُقال إنّ مطهري اعترض على مقولات شريعتي مجادلاً في أنّ الماركسية عدوّ خطير مثله مثل الاستعمار، وليس مجرد أيديولوجيا منافسة. وعلى الرغم من الضغط المتزايد من أجل رفض الماركسية رفضاً قاطعاً إلا أنّ موقف شريعتي من علاقة الإسلام بالماركسية أصبح مع الوقت مشابهاً جداً لموقفه السابق في خطابه الثوري. وفي مقابلة خاصة حول الانشقاق الأيديولوجي داخل «مجاهدي خلق» وزّعها مريدوه لاحقاً، قال شريعتي إنّ «الإسلام يمكن أن يتعلم ويستفيد من الماركسية في النضال ضد الرأسمالية»، على أنّ هذا التعلّم لا ينبغي أن يصل إلى تهديد أسس الأيديولوجيا الإسلامية<sup>(3)</sup>.

(1) نفسه، ص206.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 2، ص18 - 19، 31.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 23، ص113 - 115.

ثالثًا، أجرى شريعتي مراجعة للمصادر الأخلاقية لخطابه فَنف بين مُثله القديمة وطرح مثلثًا جديدًا بوصفه الجوهر الأساسي للأيديولوجيا الإسلامية. رأى شريعتي أنّ البشر يملكون ثلاث حاجات فطرية تتجسّد أيضًا في شكل مُثل لهم، وقد فُصلت هذه الحاجات الثلاث على مرّ التاريخ وعُزِلت بعضها عن بعض. وفي حال عُزل أو غاب واحد من هذه المثل يُصبح الآخرون محض مغالطة. يقوّر شريعتي إنّ الحرية والعدل والعرفان تشكّل المثلث الذي لا يتجزأ والذي يضمنُ سعادة البشر<sup>(1)</sup>. ومن دون أن يضحي شريعتي بواحد من هذه المثل لمصلحة الآخرين فقد حاول التوفيق بين سارتر (الناظر الرسمي باسم الحرية) وماركس (رمز العدالة الاجتماعية والمساواة) والحلاج (تجسيد العرفان)<sup>(2)</sup>. هكذا يكون التوجّه الصحيح للأيديولوجيا الإسلامية هو السعي وراء هذا المثلث الذي طرحه بوصفه الهدف الذي تنشده جميع «الحركات والفلسفات والمثل والديانات والثورات عبر التاريخ»<sup>(3)</sup>. حريٌّ بالذكر أنّ شريعتي كان قد قلب هذه الفكرة من قبل في محاضرات «اسلام شناسي» في حسينية الإرشاد<sup>(4)</sup>، ولم يزد عليها إلا التشديد الكبير على دور العرفان، وفي ذلك إشارة إلى تطوّرين مهمّين. أولاً، كان شريعتي قلقًا بشأن غياب التشديد على القيم والممارسات الإسلامية التقليدية في خطابه السابق. لذا اعترف هنا بالحاجة إلى «زيادة الجرعة العرفانية وتدعيمها» في أيديولوجيته<sup>(5)</sup>. وقد يكون هذا رد فعل على شكّه في أنّ إهمانه

(1) شريعتي، مجموعه آثار 1، ص 78.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 2، ص 149.

(3) نفسه، ص 42.

(4) شريعتي، مجموعه آثار 16، ص 80. مجموعه آثار 17، ص 223.

(5) شريعتي، مجموعه آثار 2، ص 51.

للموضوعات التقليدية قد أفضى إلى التحوّل الأيديولوجي للمجاهدين من الإسلام الراديكالي الثوري إلى الماركسية. هكذا إذًا بدأ شريعتي يتحدث عن أهمية الصلاة والصوم والتطهّر الفردي<sup>(1)</sup>. كان العرفان هو الترياق المفترض ضدّ تهديد الانحراف نحو الماركسية، كما أنّ العرفان كان علامة تميّز بين أيديولوجية شريعتي الإسلامية الراديكالية الجديدة وبين الأيديولوجيات البرجوازية والماركسية التي لا محلّ للعرفان فيها<sup>(2)</sup>. ثانيًا، فالتشديدُ على العرفان والتطهّر الثوري (خودسازى انقلابى) يأذن باستبدال التحوّل والكمال الشخصي بالتغيّر الاجتماعي والثورة بوصفهما هدفًا أنيًّا. كتب شريعتي عن ذلك يقول: «لكي يكون المرء ثوريًّا فإنه في الأساس يحتاج إلى ثورة عقلية، ثورة في الإدراك وطريقة التفكير»<sup>(3)</sup>. هكذا فحين أعاد شريعتي تقييم الظروف الاجتماعية - السياسية السائدة وجد أنّ التطهّر الثوري المبني في أساسه على العرفان متطلب سابق على التحوّل الاجتماعي.

وبناء على أولوياته الجديدة أوصى شريعتي أن يدرّب المرء نفسه كثوريّ قبل الانخراط في ثورة اجتماعية، وذلك يعني «أن يكمل جوهر كينونته»<sup>(4)</sup>. أما السبيل إلى هذا الهدف فيتحقق بـ«التطهّر الثوري» أو «إعادة التكوين الثورية». ويرتكز «التطهّر الثوري» على ثلاثة أعمدة أساسية هي الصلاة أو إقامة صلّةٍ بالله، والعمل اليدوي، والكفاح الاجتماعي<sup>(5)</sup>. وقال شريعتي أيضًا إنّ «العمل المنتج» بالنسبة إلى المثقفين هو جانب من «النضال السياسي»<sup>(6)</sup>. في خطابه الجديد إذًا

(1) نفسه، ص 151 - 152.

(2) نفسه، ص 52 - 53.

(3) نفسه، ص 167.

(4) نفسه، ص 133.

(5) نفسه، ص 151 - 152، 163.

(6) نفسه، ص 176.

يوصي شريعتي باستبدال الانشغال الفكري بالنضال السياسي الثوري، وهذا موقف متسق مع خطابه المراجعاتي الداعي إلى التعاون الاجتماعي والزهد السياسي بدلاً من النضال.

رابعاً، حين ناقش شريعتي النظام الاقتصادي الإسلامي المثالي أعلن أنه يعتبر جميع أشكال الرأسمالية ربوية<sup>(1)</sup>، وهي بذلك محرمة في الإسلام. وإذ اعترف شريعتي بسيادة النظام الاقتصادي غير الإسلامي فقد طرح معضلة أن يعيش المسلم الصالح في مجتمع كهذا ويريد أسلمة نظامه الاقتصادي. يقول شريعتي إن الرأسمالية تُعدّ نظاماً تقدّمياً مقارنة بالنظام الإقطاعي، لذلك فالنضال ضد الرأسمالية ينبغي أن يكون حذراً لتجنّب العودة إلى الإقطاع<sup>(2)</sup>. وفي توظيف للمنطق الماركسي رأى شريعتي أنّ القضاء على الرأسمالية يتطلب «الحركة مع تيارها»<sup>(3)</sup>. حريٌّ بالذكر أنّ شريعتي سخر سابقاً من عدوّه الماركسي القديم علي أكبر أكبري حين طرح الفكرة نفسها عام 1969م. أما الآن فمن المفاجئ أن يشجّع شريعتي المسلمين ويدعوهم إلى المشاركة في الحياة الاجتماعية - الاقتصادية قائلاً «سابقوا إلى مناصب القوة» وشاركوا في الإنتاج الرأسمالي والتجارة الرأسمالية لئلا تسقط جميع الرافعات الاقتصادية في يد «الأجانب أو الأعداء الطبقيين والأيديولوجيين»<sup>(4)</sup>. يقول شريعتي إنّ الرأسماليين المسلمين يمكنهم أن يؤدّوا دوراً مهماً بأموالهم لتطوير «أفكار إنسانية» ستفضي حتماً إلى «موت الرأسمالية»<sup>(5)</sup>. أما الحل لمعضلة البنية التحتية الاقتصادية

(1) شريعتي، مجموعه آثار 10، ص 29.

(2) نفسه، ص 33.

(3) نفسه، ص 33، 38 - 39، 43.

(4) نفسه، ص 39.

(5) نفسه، ص 33.

الاستعمارية والرأسمالية القائمة فيتمثل في وضع البنية الفوقية الإسلامية الأخلاقية على البنية التحتية الرأسمالية<sup>(1)</sup>. هكذا قبل شريعتي النظام الرأسمالي بوصفه نظامًا لا مفرّ منه، لكنه أشار إلى الاقتصاد الياباني بوصفه نموذجًا ناجحًا في الإدماج بين القيم الأخلاقية والرأسمالية<sup>(2)</sup>. هكذا، إما ناسيًا ما قاله حول أنّ جميع أشكال الرأسمالية مبنية على الربا وبالتالي محرّمة، وإما متخذًا موقفًا واقعيًا حيال ما يمكن تحقيقه، انتهى شريعتي إلى أنّ أنواع الرأسمالية ليست كلها سواء مثلما أنّ «الرأسماليين ليسوا كلهم سواء»<sup>(3)</sup>. وعليه فإنّ تفريق شريعتي بين الرأسماليين مقارنةً بإدائته القاطعة سابقًا لهذه الطبقة يتماشى مع تحوّل خطابه من النضال إلى التعاون.

وبعد أنّ خفّف شريعتي من شرور الرأسمالية وأظهر نسيبتها راح يعدّل في خطابه المعادي للإمبريالية، فقال إنّه يمكن مواجهة الإمبريالية بالتعلّم منها ومنافستها على الصعيد الاقتصادي<sup>(4)</sup>. نرى إذًا أنّ خطاب شريعتي الجديد هو في جوهره دعوة إلى التعاون الاقتصادي والسياسي والاجتماعي وطنيًا، إلى جانب التنافس والتكامل عالميًا. تبدو نظرة شريعتي الجديدة إلى العالم مبنيةً على اللاعنّف والتعايش النقدي، وهذا التصوّر (الذي ظهرت بذوره في المقالين المنشورين في كيهان) يختلف اختلافًا كبيرًا عن خطاب شريعتي الثوري التمردّي قبل السجن.

وبقدر الصدق الواضح في تغيير رؤية شريعتي في بعض المسائل، إلا أنّ ثمة إشارات إلى عودته إلى اللغة الثائرة في بعض

(1) نفسه، ص 41.

(2) نفسه، ص 44 - 47.

(3) نفسه، ص 48.

(4) نفسه، ص 53.

مقابلاته اللاحقة. ففي اجتماع خاص في مشهد وصف زمنه بأنه حِقبة يتصارع فيها محمّد وماركس في قلوب الشباب الإيراني. وفي الاجتماع نفسه أعلن مرة أخرى أنّ الذي لا يحرض الناس على الثورة ضد الجوع فهو كافر<sup>(1)</sup>. وبالعودة إلى موضوعات تحدّث فيها سابقًا في خطابه الثائر أشار شريعتي إلى ما قام به من إعادة تفسير جذريّة لمصطلحات «التقيّة» و«التقليد» و«الشهادة» بوصفها عناصر أساسية في الحرب السرية الحديثة، كما شبّه التعاليم الثورية العملية في أيديولوجيته الإسلامية بالتوجيهات الموجودة في أكثر التنظيمات ثوريةً في أميركا اللاتينية<sup>(2)</sup>. على أنّ شريعتي في هذا الاجتماع حذّر أيضًا من الانخراط في الأنشطة الثورية، التي تمثل لـ«الإغراءات» و«المناخ العاطفي»<sup>(3)</sup>.

بعد السجن ربما بدأ شريعتي وكأنه يرسل إشارات متضاربة، فتارة يتحدّث عن الثورة وتارة يدين الفعل الثوري. أما المفارقة فهي أنه حتى بعد السجن ظلّ يتحدّث عن ثورة دموية محتومة تمكّن الجموع المحرومة من السلطة<sup>(4)</sup>. تحدّث شريعتي عن إسقاط النظام بثورة مسلّحة، غير أنه أحال ذلك إلى «آخر الزمان»<sup>(5)</sup>. لقد كان من الضروري لشريعتي أن يصرّ على الجوانب الثورية العملية في مذهبه الفكري الإسلامي، كيما يقدّم الإسلام على أنه أيديولوجيا لا تقلّ ثوريةً عن الماركسية. لكنه في الوقت نفسه نصح بعد الانخراط في الأنشطة الثورية. هكذا خلق شريعتي أداةً صالحة للفعل الثوري، لكنه

(1) شريعتي، مجموعه آثار 23، ص 203.

(2) نفسه، ص 206 - 209.

(3) نفسه، ص 211.

(4) نفسه، ص 249 - 250.

(5) شريعتي، مجموعه آثار 2، ص 223.

أكد أنّ الوقت لم يحزن بعد. سنّ شريعتي السكين أمام أعين متعطّشة، ومنع استخدامها. وما حصل هو أنّ جمهوره وقراءه التقطوا إشاراتة إلى الإسلام الثوري وصمّوا أذانهم تمامًا عن دعوته إلى الوفاق والسلم الوطني. وحتى قبل وفاته كان شريعتي الرمز الأسطوري للتحرّر أكثر قوة من شريعتي الحقيقي.

عاد شريعتي في واحد من أعماله الأخيرة إلى أسلوبه ومحتواه الحماسي الشاعر الطوباوي. في هذا الكتاب الحرّ وصف شريعتي انشقاق الحرّ الرياحي القائد في جيش يزيد في اللحظة الأخيرة وانضمامه إلى جيش الإمام الحسين. تأمل شريعتي وأخذ يسرد عملية اتخاذ القرار الصعب لدى رجل استطاع التمييز بين الخير والشر، بين الصواب والخطأ، فغيّر اتجاهه وتوجّهه وانحاز إلى قوى الخير مع علمه الكامل بأنه لن يلقى من وراء ذلك إلا الهلاك والموت. والناظر في هذا الكتاب الصغير يجده رجلاً لصدى الخطاب الثائر الذي كان يقدّمه شريعتي في حسينية الإرشاد. فهذا هو شريعتي مرة أخرى يتصدّى للذين اتخذوا الحياء السلبي ويضغط عليهم كي ينحازوا إلى طرف. وفقاً لشريعتي فإنّ كل واحد عليه أن يختار في تلك الحرب المستمرة بين العدل والظلم والطاغية والمضطهد. فالجميع في الحقيقة واقع في موقع الحرّ الرياحي<sup>(1)</sup>. فبيل رحيل شريعتي من إيران قدّم روايته لقصة الحرّ الرياحي في منزل محمد هُمانيون أمام مجموعة من الأصدقاء، ولما فرغ من محاضرتة المشحونة بالعاطفة كان أبو الفضل الزنجاني غارقاً في دموعه، ومعظم الآخرين متأثرين للغاية. أما مرتضى مطهري وعلي خامنئي فقد شرعا يعلّقان على الطريقة التي أعاد بها شريعتي

(1) نفسه، ص 223 - 224.

رواية القصة، بيد أن [جعفر] سعيدي قطع عليهما بجواب غليظ منتقم لشريعتي وداحض لنقدهما<sup>(1)</sup>.

هل يجوز القول إنّ شريعتي بعد فترة طويلة من الصراع الداخلي والبحث عن الذات و(للمفارقة) العودة إلى الذات الحقيقية كان يعود إلى أفكاره وأسلوبه ونبرته وحماسه الطوباوية نفسها التي ميزته قبل السجن؟ هل وجد مرة أخرى ذلك النبع السحري الذي كانت تتدفق منه أفكاره؟ هل تحرّر إطاره الفكري الثوري الذي يعكس جوهره العاطفي الحقيقي مرة أخرى من أية قوى أجمته لبعض الوقت؟ قد يكون الأمر كما قال شريعتي ذات مرة بعد السجن: «حين يتغيّر مزاج المرء واستعداده النفسي تخضع وُجّهات نظره لتغيّرات أيضًا»<sup>(2)</sup>. أيًا ما كانت الأجوبة عن هذه الأسئلة، سيظلّ الحرّ مثله مثل كثير من الأشياء في حياة شريعتي لغزًا، بما أنه كتاب استثنائي وسط كتاباته المراجعاتية التي تشبه أعمال المفكّر الإصلاحي المتعبّ الذي يحاول التصالح مع بيئته.

## الهجرة والوفاة

حين بدأت الجدران تنغلق على شريعتي من كل الاتجاهات اقتنع بأنه لم يعد بإمكانه العيش في إيران. كان الضغط يزداد عليه من كل اتجاه، كما أنّ حياة التقاعد المنزلية أصابته بكآبة شديدة. أضف إلى ذلك أنّ المساعدات المالية الكريمة التي كان يرسلها أصدقاؤه أصابته بإحراج شديد وجرحت كبرياءه إلى حد لا يمكن تصوّره<sup>(3)</sup>. وإذ أصبح

(1) مقابلة مع ناصر ميناچي في طهران، 1996م.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 2، ص 237.

(3) شريعتي، مجموعه آثار 34، ص 180 - 181.



غير قادر على الكتابة أو الخطابة أو التدريس أو البحث أو التفكير أو القيادة، فقد استحوّلت حياته إلى كابوس لا يُطاق<sup>(1)</sup>. شعر شريعتي بإحباط بالغ لأنه لا يستطيع أن يقدم «الذخيرة والأسلحة» الفكرية اللازمة للقوى الإسلامية التي تعيش في «حصار وجوع» وتوشك على «الهلاك»، فأخذ يتأوّه في ألم وإحساس بالعار<sup>(2)</sup>. أما السافاك فلم يكتف باستدعائه كل حين وآخر، بل كثّف من ضغوطه عليه، فذات مرة طلبوا منه أن يكتب شرحًا للبيان الذي أصدره «مجاهدو خلق» عن تحوّلهم الأيديولوجي. وذات مرة وصلته منهم توصية شديدة بأنه ينبغي له الانضمام إلى المركز البحثي الجديد الذي يرأسه نراغي<sup>(\*)</sup>(3). يذكر ناصر مناچي حجم الاشمزاز الذي شعر به شريعتي من فكرة أن يكتب ذلك الشرح للسافاك، وهو لا يعرف دوافعهم من وراء ذلك الطلب، فزاد غمًا على غمّ.

لم يجد شريعتي أي ملمح للفرح أو الأمل في إيران، واقتنع أنّ وجود فيها لن يفيد في شيء، لذلك بدأ في حوالى شباط/فبراير 1977م يفكر في السفر إلى الخارج وناقش الأمر مع قلة من أعزّ

(1) شريعتي، مجموعه آثار 1، ص 108.

(2) شريعتي، مجموعه آثار 34، ص 175.

(\*) إحسان نراغي (1926 - 2012م): عالم اجتماع إيراني حصل على شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع من السوربون، ثم عمل أستاذًا في علم الاجتماع بجامعة طهران، وترأس مركز الدراسات والأبحاث الاجتماعية في الجامعة. كان مقربًا لدى الشاه قبل وفاته، وسُجن بعض الوقت بعد الثورة للاشتباه في كونه من أعوان النظام السابق. له كتاب متميّز يتحدث فيه عن شهادته على إيران قبل الثورة وبعدها، وتُرجم إلى العربية: نراغي، إحسان. من بلاط الشاه إلى سجون الثورة. ت: ماري طوق. بيروت: دار الساقى، 1999م. (المترجم).

(3) مقابلة مع ناصر مناچي في طهران، 1996م. انظر أيضًا محمد تقى شريعتي في: پژوم، يادنامه استاد محمد تقى شريعتى مزينانى، ص 123.

أصدقائه. تفكّر شريعتي وناصر ميناچي في مسألة الانتقال إلى الخارج واستئناف العمل في حسينية الإرشاد، وكان شريعتي يفضّل أن يكون مقرّ «حسينية الإرشاد» الجديدة في باريس التي يعرفها لكنه في النهاية وافق على مقترح ناصر ميناچي بأن تكون في لندن<sup>(1)</sup>. وبمجرد أن حدّد الهدف من «هجرته» راح شريعتي يتحرّى الوسيلة التي تمكّنه من تنفيذ ما عزم عليه. كان شريعتي وأصدقاؤه يعلمون أنه ممنوع من السفر، لذلك فكّروا في أن يخرج من البلاد خفية. أما الخيار الثاني فهو التحقّق مما إذا كانت السلطات قد منعت سفره باسم عائلته الحقيقي «المزنياني». فلو أنّ السافاك وضعوا اسم «علي شريعتي» في قائمة الممنوعين من السفر، لأصبح بإمكان «علي المزنياني» أن يقدّم طلباً للحصول على جواز سفر ومن ثم يحصل على حريته بطريقة «قانونية». ولما كان إحسان شريعتي قد غادر البلاد قانونياً تحت اسم «إحسان المزنياني» فقد زاد أمل العائلة والأصدقاء في إمكانية أن يجري الأمر نفسه مع علي. هكذا بدأ العمل على الخيارين معاً.

أما عن خيار الخروج السريّ فجرى التخطيط المفصّل لطريقة الهروب، وتقرّر أن يذهب شريعتي أولاً إلى مشهد كعادته، وهو أمر لن يثير أية شكوك. وبعد أن يقيم عند والده ويزور بعض الأصدقاء يتنكّر في زي واحدٍ من أهل «زابُل» ويجتاز الحدود إلى أفغانستان، ومنها إلى باكستان التي يستطيع السفر منها إلى أوروبا. وأما عن الطريقة القانونية لخروج شريعتي من البلاد فقد عمل عليها أربعة أشخاص<sup>(2)</sup>. كان الشخص الأساسي في هذه العملية ضابط شرطة

(1) مقابلة مع ناصر ميناچي في طهران، 1996م.

(2) مقابلة مع تقي دادستان في باريس، 1995م. والمعلومات الواردة في هذا القسم مبنية على شهادة تقي دادستان.

يعمل في مكتب الجوازات، وكان محلّ ثقة كبيرة لدى صديقيّ شريعتي أبي الفضل حكيمي وتقي دادستان. أضف إلى ذلك أنّ الضابط كان من أتباع شريعتي وروّاد حسينية الإرشاد، وقرأ معظم أعمال شريعتي المنشورة وكان مؤمناً جدّاً بأيدولوجيّته الإسلامية. حين أذن شريعتي لدادستان بمفاتيحة هذا الضابط في الأمر علم منه أنّه يمكن استخراج جواز باسم «المزيناني» في غضون بضعة أيام، وقد أكّد الضابط لدادستان أنّ طلب الجواز وإصداره لن يثيرا أي انتباه، ولن يعلم السافاك بما يجري. أما الشخص الرابع في هذه العملية فكان پوران شريعتي، التي تكفّلت بمسؤولية تجهيز كل الوثائق اللازمة وتقديم الطلب في مكتب الجوازات ثم استلام الجواز حال إصداره.

سافر شريعتي إلى مشهد في الأسبوع الأول من أيار/مايو 1977م بعد أن سلّمت پوران طلب الحصول على جواز السفر. وفقاً للخطة المتفق عليها كان على پوران أن تستلم الجواز يوم الأربعاء، وفي حال رفض الطلب كان على شريعتي أن ينفذ الخطة البديلة بالهروب عبر الحدود الأفغانية. أما إن حصلت پوران على الجواز فكان عليها أن تتصل بشريعتي في مشهد وتخبره بأن ابنتهما الصغرى منى مريضة، وعليه أن يعود فوراً إلى طهران. يذكر علي أكبر سرجمعي أنّه كان في منزل محمد تقي شريعتي، فسحبه علي إلى ركن وأوصاه بأن يعتني بوالده لأنه قرر مغادرة البلاد وشرح له الخطة. في مشهد ذهب شريعتي لزيارة ضريح الإمام الرضا وتوسّل إلى الإمام أن «يحرّره من السجن الذي كان فيه»، كما زار قبر والدته ودعا لها<sup>(1)</sup>. يذكر سرجمعي أنّ كلّ شيء كان جاهزاً لخطة الهروب حين اتصلت پوران وأبلغت شريعتي الرسالة المشفّرة التي تعني أنها حصلت على

(1) شريعت رضوي، طرحي از يك زندگي، ص 219 - 220.

الجواز<sup>(1)</sup>. هكذا سافر شريعتي بالطائرة إلى طهران يوم الخميس. ولما كان الزوجان المنتشيان تحت ضغط كبير لمغادرة إيران فقد ابتاعا تذكرة لعلّي على متن شركة «سابينا» في رحلة صباح الإثنين إلى بروكسل، ذلك أنّ الإيرانيين لم يكونوا مضطرين للحصول على تأشيرة دخول إلى بلجيكا، كما أنّ الرحلات إليها من إيران لم تكن مزدحمة. ظلّ الزوجان حتى يوم الرحيل في مشاعر عارمة بين الفرح والقلق والأمل والاضطراب، وكانت تلوح أمامهما فكرة أن يكتشف السافاك أمر علي.

في صباح السادس عشر من أيار/مايو 1977م، ودّع شريعتي بناته بالأحضان والقبلات، كما ودّع صديقه خسرو منصوريان، وركب مع زوجته سيارة صديقه عبدالله رادنيا الذي أقلّهما إلى المطار<sup>(2)</sup>. كان شريعتي قلقاً من أن يتعرّف إليه أحد في آخر لحظة فيفسد كل شيء، لذلك اعتمر قبّعة ووضع نظارة كبيرة. في تلك السنوات كان على المسافرين أن يقدّموا جوازات سفرهم لشركة الطيران التي يسافرون على خطوطها قبل ثلاثة أيام من السفر. وبعد أن يتحقّق السافاك منها تُعاد إلى المسافرين في المطار قبل إنهاء إجراءات السفر. ومن نافل القول إنّ الدقائق التي سبقت مناداة مسافري الخطوط الجوية «سابينا» للتوجّه إلى قاعة المسافرين بدت لشريعتي سنوات طويلة، إذ كان بطبيعة الحال متوتراً نافد الصبر. بعد أن ودّع زوجته مضى متوجّهاً إلى مكتب الجوازات، وسأل عن جواز سفر «علي المزيناني». هناك كان علي شريعتي ينظر بترقب إلى الرفّ الذي وُضع أعلاه حرف الميم، لا بدّ أنّ نبضات قلبه كانت تتسارع بينما الموظف يبحث عن الجواز،

(1) مقابلة مع علي أكبر سرجمعي في مشهد، 1995م.

(2) شريعت رضوي، طرحي از يك زندگي، ص 223 - 224.

ويجده، ويسلمه إياه. وحين صعد شريعتي إلى متن الطائرة فوجئ بتأخر الرحلة ساعتين قبل أن تخبرهم المضيفة أنّ الطائرة ستقلع في غضون خمس عشرة دقيقة. وما لبث أن تحقّق حلم شريعتي بالخروج من السجن. لقد استجاب الإمام الرضا لرغبته.

بينما كان شريعتي يطير بفرح غامر إلى الحرية لم يكن السافاك يدرك أنّ «الطير قد طار من القفص» كما يقول المثل الفارسي. لم يكن السافاك يعلم شيئاً عن طلب الحصول على جواز السفر ولا عن مغادرته، لكنّ شكوكه ازدادت بعد سفره مباشرة. فخلال يومين اثنين أرسل پرويز ثابتي مذكرةً مهمّةً إلى سافاك خراسان يطلب تحديد مكان شريعتي في خراسان والإبلاغ عنه ومنع مغادرته عن طريق البر إلى بلد مجاور. أشار ثابتي في مذكرته أنّ بعض التقارير تفيد بوجود شريعتي في خراسان، بيد أنّ ثمة تقارير أخرى تشير إلى أنه غادر البلاد سرّاً<sup>(1)</sup>. كان السافاك يعلم أنه لم يكن بمقدور شريعتي الخروج باسم «علي شريعتي»، إذ إنّ الاسم كان مدرجاً في قائمة الممنوعين من السفر. لم يحصل السافاك على أي جواب مقنع من عائلة شريعتي ولا على تقارير دقيقة من عملائه، فبدأ يتتبع كل الخيوط. في السادس من حزيران/يونيو، أي بعد حوالي عشرين يوماً من سفر شريعتي تقدّم السافاك بطلب رسمي إلى وزارة الشؤون الخارجية للتحقق مما إذا كان ثمة شخص اسمه محمد علي المزيناني قد غادر إيران بتاريخ 17 أيار/مايو 1977م<sup>(2)</sup>. وبما أنّ السافاك

(1) مذكرة سافاك موقّعة بتاريخ 29 اربيهشت 1336، في: شريعت رضوي، طرحي از يك زندگي، ص 287.

(2) رسالة رسمية بتاريخ 16 خرداد 1336 من المكتب الثالث للسافاك. وترد الأرقام التالية في الرسالة: 312 - 1780 و17588. زودتني سارة شريعتي مشكورة نسخة.

ظلّ حوالي ثلاثة أسابيع مخطئاً في تاريخ السفر والاسم الذي غادر به شريعتي فتلك علامة على درجة التخبّط وسوء الإدارة لديهم. ومن الصدفة أن أضيفت پوران شريعتي في ذلك اليوم نفسه إلى قائمة الممنوعين من السفر. وحين استلم السافاك قائمة بجميع المسافرين من إيران في الفترة المشكوك فيها أيقنوا أنّ شريعتي قد غادر البلاد فعلاً باسم «المزيناني». في الثامن من حزيران/يونيو أصدر السافاك تعميمًا لجميع عملائه في الخارج يبلغهم أنّ شريعتي «عنصر ديني مخرب» كان «رهن الاعتقال بعض الوقت» وقد غادر البلاد بصورة غير قانونية. وطلب التعميم تحديد مكان شريعتي ووضعه تحت المراقبة اللصيقة، بيد أنّ السافاك ظلّ يستخدم خطأ اسم «محمد علي المزيناني»<sup>(1)</sup>. وفي نهاية الأمر ذكر السافاك رسميًا بعد حوالي خمسة أسابيع من رحيل شريعتي أنّ الدكتور علي شريعتي كان ما يزال في قائمة الممنوعين من السفر ولم يغادر، أما علي المزيناني فقد تقدّم بطلب للحصول على جواز سفر، واستلم الجواز وغادر البلاد في 16 أيار/مايو 1977م من مطار مهرآباد<sup>(2)</sup>.

كان شريعتي قد خطّط جميع تفاصيل رحلته مع ناصر ميناچي قبل السفر، فكان عليه بمجرد الوصول إلى أوروبا التوجّه إلى لندن ثم التواصل مع أولاد ميناچي في نيوكاسل والذهاب إليهم مباشرة. بعدها ينضمّ إليهم ميناچي ويبدوون الإعداد لإنشاء «حسينية الإرشاد الجديدة»<sup>(3)</sup>. ولما كان شريعتي قلقاً من احتمال اعتقاله في المطار فقد

(1) رسالة رسمية بتاريخ 18 خرداد 1336 من مركز السافاك رقم 337 إلى جميع الوكالات. زودتني سارة شريعتي مشكورة نسخة.

(2) تقرير سافاك موقع بتاريخ 2 تير 1336، في: شريعت رضوى، طرحى از يك زندگى، ص 293.

(3) مقابلة مع ناصر ميناچي في طهران، 1996م.

كتب رقم هاتف أولاد ميناچي على سيجارة يمكنه أن يشعلها ويتلف الدليل في حال قبض عليه<sup>(1)</sup>. هكذا فحين صعد إلى الطائرة نسخ الرقم على ورقة ودخن السيجارة التي كان عليها الرقم. وصل شريعتي إلى بروكسل وأقام في فندق الإنترناشنل في شارع «رويال» مدة يومين، ومن هناك أرسل رسالة إلى والده يطمئنه إلى حاله، ورسالة إلى ابنه إحسان يخبره عن المستجدات ويسأله عن إمكانية الحصول على تأشيرة لزيارته في الولايات المتحدة<sup>(2)</sup>.

حين وصل شريعتي إلى لندن اتصل فوراً بأولاد ميناچي<sup>(3)</sup>، فردت عليه امرأة إنكليزية وقالت له إنه يتصل بالرقم الخطأ. حاول شريعتي عدة مرات لكنه لم يتمكن من الوصول إلى الرقم الصحيح. ولأنه لم يكن يعرف أنّ أولاد ميناچي في نيوكاسل سافر إلى ليدز التي كانت أرقام هواتفها تطابق الرقم الذي نسخه من سيجارته. في ليدز حاول العثور على أولاد ميناچي ولم ينجح، فأدرك في نهاية الأمر أنه بالتأكيد أخطأ في نسخ الرقم من سيجارته. وإذ وجد نفسه تائهاً في إنكلترا وليس له مكان يذهب إليه فقد بدأ يبحث عن علي فُكوهي قريب زوجته پوران الذي كان يدرس في جامعة ساوثهامپتن. بعد بحثٍ في الجامعة استطاع العثور عليه وشرح له المأزق الذي وجد نفسه فيه، ثم قبل دعوة فكهوي للذهاب إلى منزله. هكذا عاد بالقطار إلى لندن وتبعه فُكوهي ثم رافقه إلى ساوثهامپتن. استضاف فكهوي وشقيقته علي شريعتي في منزلهما بكل ترحاب وحُسن

(1) نفسه. وقد حكى شريعتي ما جرى لناصر ميناچي.

(2) شريعت رضوى، طرحى از يك زندگى، ص 229.

(3) مقابلة مع ناصر ميناچي في طهران، 1996م. وقد حكى شريعتي ما جرى لناصر ميناچي في إنكلترا.

ضيافة، واختار شريعتي أن يسكن في عليّتهم الصغيرة غير المريحة، التي كان أهمّ ما يملك فيها إبريق مليء بالشاي الثقيل. كان سقف غرفته خفيضاً للغاية لدرجة أنه حين يصعد السلالم إليها كان معرّضاً لأن يخبط رأسه في السقف.

بعد ما يربو على الأسبوع اشترى شريعتي سيارة وقرّر السفر إلى فرنسا. هكذا صعد إلى متن العبارة في ساوثهامبتن ووصل إلى «لوهافر» ثم قاد سيّارته إلى باريس. ومن باريس اتجه جنوباً إلى «آكس ان پروفانس» حيث يقيم صديق له يُدعى حسن حبيبي. وصل شريعتي إلى شقّة حبيبي عند منتصف الليل، ولأنه خشي أن يوقظ الأسرة في ذلك الوقت المتأخر فقد مرّر ورقة من تحت الباب، ففتحت الزوجة الباب فوراً ودعت شريعتي للدخول بترحاب كبير، وأخبرته بفرح أنّ حسن حبيبي رأى في منامه في الليلة الماضية أنّ شريعتي سيزورهما. قضى شريعتي ما يربو على سبعة أيام عند حسن حبيبي وناقش معه الوضع السياسي في إيران ودور القوى الإسلامية ومستقبلها وتنظيم القوى في الحركة الطلابية في الخارج والأحداث التي جرت في حسينية الإرشاد<sup>(1)</sup>. ومع اقتراب تاريخ وصول پوران والأطفال إلى إنجلترا، ولطول المسافة من جنوب فرنسا إلى شمال الغرب فقد قرّر شريعتي العودة، ولكن قبل عودته زاره قطب زاده (واحد من قياديي الحركة الإسلامية الطلابية في أوروبا) في منزل حبيبي. في صباح الخامس عشر من حزيران/يونيو صعد شريعتي إلى متن العبارة عائداً إلى ساوثهامبتن، وهناك حاول أن يخفي مكان إقامته عن السلطات فقال لضابط الجوازات إنه سيقوم في فندق. وإذ لم يستطع إثبات

(1) نفسه.



قدرته على تغطية نفقات معيشته فقد أرسل إلى الحجز. وفور أن علم علي فُكوهي بالأمر سارع إلى هناك واستطاع التدخل للإفراج عن شريعتي<sup>(1)</sup>.

زادت هذه الحادثة من شعور شريعتي بالقلق، وإذ أصبح متوترًا مشوّش الذهن من أي مشكلة محتملة في سفر پوران والأطفال من إيران، فقد وجد نفسه مرة أخرى أسيرًا للخوف والقلق. أما الشيء الوحيد الذي جلب له بعض الفرح وخفف من وطأة القلق فكان رسالة من ابنه إحسان وصلت في 8 حزيران/يونيو. كان لأسلوب إحسان الشعري ومحتوى الرسالة المنتقى بعناية تأثير كبير في إحساس شريعتي بأن ابنه يمكن أن يسير على خطاه. في السابع عشر من حزيران/يونيو وصل ناصر ميناچي إلى ساوثهامبتن بعد أن طار من إيران إلى لندن حاملاً معه شهادات شريعتي الدراسية وكل الوثائق التي افترض أنه سيحتاج إليها. وحين وصل وجد شريعتي يغدّ الخطى إلى منزل فكهوي وهو يدخن سيجارته. كان لدى كل منهما الكثير ليقوله للآخر، فأخذا يتحدثان حتى أول الصباح. تحدّث شريعتي لصديقه بحسّ من تأنيب الضمير عن شعوره بالتيه والافتتاع من بيئته، وبثّ شكواه لميناچي قائلاً: «كيف لي أن أفكر وأكتب عن أبي ذرّ والصحراء، وأنا أرى كل يوم هذه الخضرة والأزهار». كما تحدّث عن رسالة إحسان وحسّه بالنشوة والفخر. وتحدّث الصديقان أيضًا عن تدشين «حسينية الإرشاد الجديدة» ونظامها الأساسي<sup>(2)</sup>.

بعد سويعات من النوم، وحين كان شريعتي يستعد لاستقبال زوجته وبناته في مطار «هيثرو» اتصلت پوران من طهران. كان صوتها

(1) شريعت رضوى، طرحى از يك زندگى، ص 239 - 240.

(2) مقابلة مع ناصر ميناچي في طهران، 1996م.

متهدّجًا بالدموع وهي تقول له إنّ السلطات منعتها ومنعت منى من مغادرة البلاد، أما سوسن وسارة فهما في طريقهما إلى لندن. هنا بدا وكأنّ أسوأ كوابيس شريعتي كان يتحقّق أمامه، وليس لنا إلا أن نخمّن ما كان يدور في باله آنذاك. لا بدّ أنه استحضر التجربة المريرة التي مرّ بها سابقًا حين اعتقل السافاك والده وصهره لإجباره على تسليم نفسه، وكانت الخطة ناجحة جدًّا. لقد منحته تجربة السجن والتواصل مع شخصيات كبيرة في السافاك معرفة بما يقدر السافاك على فعله حين يريد شيئًا ما. وهذه المرة لم يكن لدى شريعتي سبب يجعله يشكّ في أنّ السلطات ستمارس أكبر قدر من الضغط على زوجته لإجباره على العودة. كان التفكير في پوران وهي في سجن «كميته» واحتمال عودته هو نفسه إلى السجن فكرة مفرّجة مروّعة، ولا بدّ أنها كوته بنار من الألم والقلق.

في الثامن عشر من حزيران/يونيو 1977م توجه شريعتي إلى المبنى رقم 3 في مطار «هيثرو» بصحبة ناصر ميناچي وعلي فكوهي. انتظر الثلاثة بعض الوقت وانتابهم القلق من تأخّر ابنتي شريعتي في عبور إجراءات الجوازات والجمارك، ثم ظهرت سوسن وسارة أخيرًا. كانتا حزينتين بسبب فصلهما عن والدتهما وشقيقتهما الصغرى منى، بيد أنّ شريعتي حاول التخفيف عنهما. كان شريعتي قد استأجر منزلًا لأسرته في ساوثهامپتن، فتحركوا متّجهين إليه وأوصلا ميناچي إلى لندن. وقبل أن يترجّل ميناچي من سيارة فكوهي اقترح عليهم أن يشاهدوا الفيلم الجديد الذي وصل إلى دور السينما في لندن عن النبي محمد، فأعجب شريعتي بالفكرة ووعدها أن يلتقوا جميعًا في اليوم التالي. هكذا واصل البقية طريقهم إلى المنزل الجديد المستأجر في ساوثهامپتن<sup>(1)</sup>. في تلك الليلة

(1) المعلومات الواردة عن ليلة وفاة شريعتي وما حدث صباح اليوم التالي مأخوذة من: شريعت رضوى، طرحى از يك زندگى، ص 243 - 244.

وبعد تناول العشاء عاد علي وناهد فكوهي إلى منزلهما وتركنا شقيقتهما نسرین لتنام في منزل شريعتي وابنتيه. نزل شريعتي لينام في الطابق الأرضي، لكنه لم يستطع أن ينام فطلب من سارة أن تأتيه بكوب ماء. وبعد فترة قصيرة حين وجد أنه لن يستطيع النوم نادى ابنتيه وطلب منهما كوب شاي. أعدت الفتاتان الشاي لأبيهما ثم صعدتا للنوم في الطابق العلوي. وفي الثامنة صباحًا جاء علي وناهد لأخذ أختهما نسرین. سمعت نسرین الجرس فنزلت إلى الطابق الأرضي لفتح الباب، فوجدت علي شريعتي مستلقيًا على ظهره على الأرض عند باب غرفته. كانت الضغوط النفسية التي مرّ بها شريعتي خلال الشهر الأخير قد فعلت فعلها فيه، فتوقّف قلبه عن النبض. يقول تقرير الطبيب الشرعي الصادر بتاريخ 21 حزيران/يونيو 1977م إنّ سبب الوفاة المفاجئة كان «فشلًا قلبيًا»<sup>(1)</sup>. وصلت الأخبار إلى ميناچي في اليوم نفسه فسارع من فوره إلى ساوثهامپتن مع [عنايت] اتحاد وحاج فرج الدبّاغ، الذي سيُعرف لاحقًا باسم عبدالكريم سروش<sup>(\*)</sup>.

في السادس والعشرين من حزيران/يونيو 1977م نُقل جثمان شريعتي إلى دمشق حيث دُفن في جوار مرقد السيدة زينب أخت الإمام الحسين، وهي شخصية دينية كان شريعتي يقدرها أيما تقدير ويشعر بالتقارب الشديد بينه وبينها. في واحدة من أكثر خطبه حماسية وجرأة

(1) التقرير الرسمي للطبيب الشرعي. رقم التقرير: QDX 028345. الطلب رقم 8037A. ورد في: روحاني: نهضت امام خميني، ص 776.

(\*) عبدالكريم سروش (1945 - ): واحد من أشهر المفكرين والمثقفين الإيرانيين في الوقت الحاضر، له كتب كثيرة مُترجمة إلى العربية ولغات أخرى، ولعل أشهر إسهام نظريّ له هو نظرية «القبض والبسط». للاستزادة، يمكن الحصول على الترجمات العربية لكتبه لدى مؤسسة الانتشار العربي ببيروت ومنشورات الجمل في ألمانيا. (المترجم).

بعنوان «بعد الشهادة» التي مجّد فيها أعضاء «فدائيي خلق» الماركسيين الذين أُعدموا قال إنّ لكل ثورة ركنين: الدم والرسالة. كان الإمام الحسين رمز الشهادة والدم، في حين عُهدت مسؤولية نشر رسالة الحسين الثورية بعد استشهاده إلى السيدة زينب. فمن دون الداعية الذي ينشر الرسالة ويحكي القصة، يغيب الدم والتضحيات في غياهب النسيان.



## خاتمة

كان شريعتي إنسان عصره. عبّر عن المزاج والظروف والمشكلات والآلام والحلول المنظورة في زمانه. وأما إلى أيّ درجة يبقى خطابه وحلوله السياسية - الدينية صائبة وملائمة في وقتنا الحاضر فهذا أمر يعتمد على قدر التغيّرات التي حدثت في ظروف الناس المادية والعقلية، والمؤسسات التي تحكمها، وموازن القوى الدولية. كان لمنهجية شريعتي دور محوريّ في خطابه، وعلى منوال فلسفة المانويين كان لشريعتي نظرة ثنائية يحلّل من خلالها كل الموضوعات. فكل المفاهيم والأشياء والكلمات والظواهر (باستثناء الخالق وقدرات شريعتي) كان لها وجود منقسم ومتعارض. كان ثمة جانب شرير شيطاني يصارع الجانب الخيّر الإلهي. كان شريعتي ديالكتيكياً «بطبعه». فتحليله للثنائية داخل الفرد والمجتمع والسياسة والاقتصاد والتاريخ والدين والتشيع خصوصاً هو ثمرة لهذا التطبيق المنهجي.

لكلّ مفكّر جملة أو أقله عمل واحد بين مجموعة أعماله يجسّد أو يرمز إلى ذلك المفكّر. وشعاراتُ شريعتي السياسية النارية الأخاذة التي أخذ يرددها مئات الآلاف أثناء الثورة الإيرانية عام 1978م ربما ستظل ترمز إليه في عقول أولئك الذين يتذكرون تلك الأيام أو يقرؤون ويكتبون عنها. وبالنسبة إلى المطلعين على الثقافة الشيعية والمهتمين بمصير إخوتهم من بني آدم في عالم من الاضطهاد واللامساواة، ربما سيظلّ شريعتي حاضرًا عبر كثير من العبارات التي حملت رسالته:

«أولئك الذين يموتون يقومون بفعلِ حسينيّ، وأولئك الذين ما يزالون أحياء عليهم أن يفعلوا ما فعلته زينب وإلا سيكونون أشباه يزيد».

بيد أنّ في شريعتي جوانب أخرى غير البعد السياسي. يمكن لأشخاص مختلفين أن يجدوا أنفسهم في عوالمه المختلفة، ويمكن لعباراته المختلفة أن ترمز إلى أوجه مختلفة منه. ويوصف شريعتي واحدًا من أبرز المثقفين الإيرانيين في القرن العشرين، فقد عبّر عن توليفة فريدة خاصة، ولا يمكن تنميته في أي قالب نمطي معتاد. أولئك الذين يحاولون تصويره بهذه الطريقة إنما يشوّهونه. كان حكاية فائقة، وأستاذًا في الأحاجي والألغاز والألعاب التي على المستمع أن يحزر أسرارها. أيًا ما يكتبه وأيًا ما يقوله وأيًا ما يفعله من الأشياء التي تثير اهتمامه، كان مليئًا بالأحاجي والألغاز. هكذا كانت حياته. ولما كان نتاجًا حقيقيًا لتربة خراسان الثقافية الخصبة أرض الملاحم والمتصوفة، فقد كان يتقن فنّ الكلمات، الكلمات التي كانت الأداة الأساسية لأسلافه. كان يعشق الجمال والموسيقى اللذين ينبعثان من صوغ الكلمات. كان عالم نفس اجتماعي خبيرًا بشعبه يعرف جيدًا كيف يقيس احتياجاتهم. كانت قصته حكاية تاقوا إليها، وكان يملك الجرأة والكلمات الساحرة والذكاء الألمعيّ اللازم لأن يقول الحكاية بإتقانٍ دون أن يقولها. كان شريعتي موهوبًا بكل ما من شأنه أن يجعله ذا شخصية فاتنة وربما أكثر من ذلك. كان أكثر من بعض شاعر، وروائيًا، وكاتبًا ساخرًا، وفنانًا، وصحفيًا. ولما كان شريعتي يمقت السياجات والأطر الجامدة في أي مجال كان فقد كان ذا عقلية واسعة منفتحة لا تعرف الحدود.

بالنسبة إلى شريعتي فإنّ الظواهر والمحصلات النهائية ليس لها مسبب واحد بسيط. كان أستاذًا في التوليف بين الأشياء وهو نفسه

كان توليفة. كان اصطفائياً من الطراز الأول، فكان مسلماً ومسيحياً ويهودياً وبوذيًا ومزدكيًا وصوفيًا ومهرطقًا وماركسيًا ووجوديًا وإنسانويًا وشكوكيًا. كان شريعتي مطمئنًا للغاية إلى كونه قوميًا وأممياً في الوقت نفسه، وماديًا ومثاليًا وروحانيًا ملتزمًا. كان فردانيًا يحارب الفردانية، ومناضلًا في القضايا الاجتماعية دائم التهرب من الجموع. وإذ كان مؤمنًا بحتمية التغيير وضرورة التكيف، فقد كان حدثيًا يمقت التشبث بالتقاليد والأعراف والمؤسسات البالية. أما قدواته وأبطاله ومراجعته وأحباؤه فكانوا من مشارب شتى، يختلفون في أزمانهم وتخصصاتهم وأيديولوجياتهم ونسبهم وأديانهم ومهنهم وألوانهم وثقافتهم وجنسياتهم. ولما كان شريعتي نتاجًا فكريًا للعالم الذي كان يعيش فيه فقد كان توليفة من التقاليد الثقافية والسياسية شرقًا وغربًا. غربي في مظهره وتعليمه ومنهجه، لكنه يسكن إلى الثقافة الشيعية والفارسية والشرقية، التي تلون إدراكه لها بتعليمه الغربي. كان ينظر إلى الشرق بعين الغرب، وإلى الغرب بعين الشرق. كان يدافع عن إسلامه باستخدام مصادر غير إسلامية، ويدافع عن تشيعه بمصادر غير شيعية. كان شريعتي متمردًا على نفسه وعلى مجتمعه وعلى دينه وعلى ماضيه وعلى حاضره. وبوصفه طوباويًا محظماً للأصنام كان شريعتي دومًا في حرب مع «ما كان» ساعيًا إلى إيجاد «ما ينبغي أن يكون».

والأهم من ذلك أن شريعتي كما صور نفسه كان الديك غير المنتظر الذي يفتخر ويستمتع بصياحه الليلي، فيكسر الصمت العميق ويقلق النوم. كان يوقظ كل أشكال الكائنات خيرها وشرها، الشعب وأعداء الشعب. كان يوقظ المتسائل، والمحقق، والجلاد. ومع كل صيحة يطلقها يزداد مريدوه، وأعداؤه. وإذ كان بصيحاته يستدعي الخطر، فقد حاول دائمًا أن يراوغ العدو ويهزمه. وحين يخسر، كان يتقهقر عائداً إلى نفسه بشيء من الندم أحياناً، وكثير



من الاكتئاب والبحث عن الذات دائماً، ما يدفعه في أغلب الأحيان إلى مراجعة الذات.

وجد شريعتي في الإسلام لغة الناس ومعتقداتهم، الناس الذين حاول أن يصل إليهم عبر دينهم. كانت مهمته إحداث ثورة وتحديث في فهم الإسلام وتفسيره. وقد ساعده إتقانه الذكي لاستخدام الكلمات والربط بين المفاهيم في وضع شكل إسلامي مُصطنع تلفيقي أكثر جاذبية بكثير من الشكل الأصلي. ربما كان شريعتي المفكر الإيراني الوحيد في القرن العشرين الذي أحدث زخمًا اجتماعيًا - سياسيًا أفضى إلى حركة اجتماعية تُوجت بثورة. كان يرى في الثورة الاجتماعية التي ستحدث نهاية لكل أشكال الظلم والقهر واللامساواة، أي بمعنى آخر ظهور الإنسان الجديد «الكامل». آمن شريعتي أنّ الثورة ستنتهي الثنائيات، وتبشّر بالتوحيد على الصعيد الشخصي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي والديني، ذلك التوحيد الذي ستفرض الخير والإلهي على الشرير والشيطاني. كان شريعتي رومنيًا حالمًا لا متعهد ثورات. ولما كان مؤمنًا جدًا بالعلاقات الأفلاطونية فربما لم يرغب في أن يخسر صورة الثورة الطاهرة النقيّة. كانت الفكرة الطوباوية رائعة إلى درجة لا ينبغي معها أن توضع على محكّ الاختبار.

## مراجع مختارة

### 1 - المراجع باللغة الفارسية

- آل احمد، جلال. در خدمت و خیانت روشنفکران. تهران: انتشارات رواق. د.ت.
- آل احمد، شمس. از چشم برادر. قم: انتشارات کتاب سعدی، 1369.
- اسلامی، شیخ قاسم. سخنی چند با آقای علی شریعتی، تهران: چاپخانه حیدری، شوال 1392.
- ----- غوغای نا فرجام. تهران: چاپخانه شمس، 1352.
- ----- روحانیت. د.ن، د.ت.
- ----- پیوند اشک و خون ناگسستنی است. د.ن، د.ت.
- اسناد انقلاب اسلامی. ج 1 - 5. تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، 1374.
- اشکوری، یوسفی. میعاد با علی. قم: نشر تفکر. 1373.
- اکبری، علی اکبر. بررسی چند مسئله اجتماعی. تهران: نشر سپهر. 1356.
- انصاری - قمی، محمد علی. دفاع از اسلام و روحانیت. قم: چاپخانه مهر استوار. 1351.
- انصاری زنجانی، ابراهیم. اسلام شناسی در ترازوی علم و عقل. قم: چاپ حکمت. 1351.
- پاسخی به نامه استاد (روشنی)، 3 أجزاء، د.ن، 1354.
- بحثی درباره مرجعیت و روحانیت. تهران: شرکت سهامی انتشار. 1341.
- پژوم، جعفر. یادنامه استاد محمد تقی شریعتی مزینانی، قم: نشر خرم، 1370.
- پطروشفسکی، ایلیا پولویچ. نهضت سرداران خراسان. ترجمه کریم کشاورز. انتشارات پیام، 1351.
- پویان، امیر پرویز. خشمگین از امپریالیسم ترسان از انقلاب، د.ن، د.ت.

- بیات، کاوه. انقلاب خراسان: مجموعه اسناد ومدارك. تهران: نشریه مؤسسه پژوهش ومطالعات فرهنگی.
- بیانیه اعلام مواضع ایدئولوژیک سازمان مجاهدين خلق ایران. جلد اول. د. ن. د.ت.
- تاریخ وفرهنگ معاصر. الأعداد 3 و 4 و 8.
- جامی. گذشته چراغ راه آنده است، تهران: انتشارات نیلوفر، 1371.
- خامه ای، أنور. فرصت بزرگ از دست رفته، تهران: انتشارات هفته، 1363.
- دفتر تدوین. دکتر علی شریعتی. تهران: شرکت سهامی انتشار. 1372.
- دهیاشی، علی. نامه های جلال آل احمد. تهران: انتشارات پیک 1364.
- دوانی، علی. خاطرات من از استاد شهید مطهری. تهران: انتشارات صدرا. 1372.
- رزمجو، حسین. استاد وفرزند برومند او. مشهد: انتشارات خاوران، 1369.
- رهنما، زین العابدین. پیامبر. تهران: امیر کبیر، 2536.
- روحانی (زیارتی)، سید حمید. نهضت امام خمینی، ج 3، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، 1372.
- زرین کوب، عبدالحسین. جست وجو در تصوف ایران. تهران: امیر کبیر، 1357.
- سجادی، سید جعفر. فرهنگ لغات واصطلاحات وتعبیرات عرفانی. تهران: کتابخانه طهوری، 1370.
- سرگذشت های ویژه از زندگی استاد شهید مرتضی مطهری. ج 1، تهران: موسسه نشر وتحقیقات ذکر، 1370.
- سعیدی، جعفر (پژوم). شریعتی از دیدگاه شخصیت ها، تهران: نشر اشراقیه، 1370.
- ----- . شخصیت وانديشه دکتر علی شریعتی. تهران: چاپخش، 1371.
- سیری در زندگانی استاد مطهری. تهران: انتشارات صدرا، 1370.
- شریعت رضوی، پوران. طرحی از يك زندگی. تهران: چاپخش، 1374.
- شریعتی، علی. راهنمای خراسان. تهران: انتشارات الفبا، 1363.
- --- مجموعه آثار (35 جزء). جمع وتحقیق: دفتر تدوین وتنظیم مجموعه آثار معلم شهید دکتر علی شریعتی. (المجلدان 13 و 33 و 35 في کتابين مختلفين).
- شوکت، حمید. تاریخ بیست ساله کنفدراسیون جهانی محصلین ودانشجویان ایرانی (اتحادیه ملی). ج 1 و 2. ساربروکن: نشر بازتاب، 1994.
- عاقلی، باقر. روزشمار تاریخ ایران. ج 1. تهران: نشر گفتار. 1369.
- عطار، فرید الدین. تذکرة الاولیا. تهران: انتشارات زوار. 1372.

- علم، اسد الله. **یاد داشتهای علم**. ج 3، ماریلاند: Iranbooks. 1352.
- غفاری، هادی. **خاطرات هادی غفاری**. تهران: دفتر ادبیات انقلاب اسلامی، 1374.
- فارسی، جلال الدین. **زوایای تاریک**، تهران: انتشارات حدیث، 1373.
- فاطمی، نصر الله سیفپور. **آینه عبرت: خاطرات و رویدادهای تاریخ معاصر ایران**، لندن: نشر کتاب، د.ت.
- فیاض، علی. **میعاد با شریعتی**. گوته بورگ: شاندل، 1994.
- قزایی، ید الله. **چهل و چند سال با امید**، انتشارات بزورگمهر، 1370.
- کانون نشر حقایق اسلامی. **کارنامه کانون نشر حقایق اسلامی**. د.ن، 1326.
- کرباسچی، غلامرضا. **هفت هزار روز تاریخ ایران و انقلاب اسلامی**. قم: بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی ایران، 1371.
- کسروی، أحمد. **بهائیکری شیعیگری صوفیگری**، کلن: انتشارات مهر، 1989.
- -----، **در پیرامون اسلام**، تهران: پایدار، 1348.
- -----، **زندگی من**، کالیفرنیا: جهان، 1990.
- **محمد خاتم انبیا**، ج 1، تهران: انتشارات حسینیہ ارشاد، 1363.
- مطهری، مرتضی. **مشکلات اساسی در سازمان روحانیت**. تهران: انتشارات صدرا، د.ت.
- مقیمی، محمد. **هرج ومرج: «در پیرامون گوشه ای از اشتباهات...»** «ارشاد». تهران: کتابفروشی سعدی، 1351.
- مهدوی، عبدالرضا هوشنگ. **انقلاب ایران به روایت رادیو بی بی سی**. تهران: طرح نو، 1372.
- نجاتی، غلامرضا. **جنبش ملی شدن صنعت نفت ایران**، تهران: شرکت انتشار، 1364.
- -----، **تاریخ سیاسی بیست و پنج ساله ایران**، ج 1، تهران: رسا، 1371.
- نفیسی، سعید. **سرچشمه تصوف در ایران**. تهران: انتشارات فروغی، 1371.
- نهضت آزادی ایران. **یادنامه شهید جاوید علی شریعتی**. 1356.
- همدانی، عین القضاة. **تمهیدات**. تهران: کتابخانه منوچهری. د.ت.
- یاحسینی، سید قاسم. **پشت پرده ابونذر**. انتشارات پروین، 1373.
- **یادنامه اولین سالگرد شهادت دکتر کاظم سامی**. تهران: انتشارات چاپخش، 1368.
- **یادنامه دومین سالگرد شهادت دکتر کاظم سامی**. تهران: انتشارات چاپخش، 1369.

- یادنامه سومین سالگرد شهادت دکتر کاظم سامی . تهران: انتشارات چاپخش،  
.1370

## 2 - المراجع باللغات الأخرى

- Abrahamian, Ervand. *Radical Islam, The Iranian Mojahedin*. London: I.B. Tauris, 1989.
- Akhavi, Shahrugh. *Religion and Politics in Contemporary Iran*. Albany: SUNY, 1980.
- Avineri, Shlomo (ed.). *Karl Marx on Colonization and Modernization*. New York: Anchor Books, 1969.
- Baldick, Julian. *Mystical Islam*. London: I.B. Tauris, 1989.
- Carrel, Alexis. *Journey to Lourdes*. London: Hamish Hamilton, 1950.
- Cottam, Richard W. *Nationalism in Iran*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1979.
- Destremau, Christian and Jean Moncelon. *Massignon*. Paris: Plon, 1994.
- Ernst, Carl W. *Words of Ecstasy in Sufism*. Albany: SUNY, 1985.
- Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*, London: Penguin, 1982.
- Katouzian, Homa. *Musaddiq and the Struggle for Power in Iran*, London: I.B. Tauris, 1990.
- Keryell, Jacques. *Jardin donné*, Paris: Edition St - Paul, 1993.
- Lings, Martin. *What is Sufism?* Berkeley: University of California Press, 1975.
- Marcel, Gabriel. *Un changement d'esperance*, Paris: Plon, 1958.
- Marx, Karl. *Selected Works*, London: Lawrence and Wishart, 1971.
- Marx, Karl and Friedrich Engels. *On Colonialism*, New York: International Publishers, 1972.

- Mason, Herbert. *Massignon; Testimonies and Reflections*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1989.
- Massignon, Louis. *Parole donné*, Paris: Seuil, 1983.
- McDonald, Archie P. (ed.). *Shooting Stars*, Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Muhammad ibn al - Husayn al - Sulami. *The Book of Sufi Chivalry*, London: East West Publications, 1983.
- Musavi Bojnurdi. *The Great Islamic Encyclopedia*, Vol. 3, Tehran: The Center of Great Islamic Encyclopedia, 1990.
- Nicholson, Reynold A. *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Poulantzas, Nicos. *Political Power and Social Classes*, London: NLB, 1975.
- Rahnema, Ali and Farhad Nomani, *Secular Miracle. Religion, Politics and Economic Policy in Iran*, London: Zed, 1990.

### 3 - الصحف والدوريات

- آفتاب شرق، الأعداد: 5330، 5922، 5935.
- اطلاعات، العددان 11087، 15889.
- اندیشه جبهه، ارگان جبهه ملی ایران در امریکا، العددان: 5 و 6، زمستان 1342 (1964).
- ایران آزاد، الأعداد 1 - 17.
- ایران خبر، المجلد 1، العددان 13، 14.
- ایران شناسی، المجلد 5، العدد 4، شتاء 1994.
- ایران فردا، العدد 16.
- باختر امروز، المجلد 4، الأعداد: 24، 30، 33.
- پیام مجاهد، الأعداد: 11، 12، 28، 49.
- تاریخ وفرهنگ معاصر، الأعداد: 3، 4، 8.
- تلخ، العدد 1، بهمن 1366.
- درسهای از مکتب اسلام، السنة 13، الأعداد: 1، 7، 9، 12.
- جهان اسلام، ویژه نامه فرهنگی، العدد 6، خرداد - تیر، 1370.
- حوزة، العدد 45.
- خبرنگار جبهه ملی ایران، الأعداد: 31، 36، 45.

- روزنامه خراسان، الأعداد: 1554، 1559، 1565، 1571، 1577، 1583، 1589، 1595، 1601، 1629، 1641، 1646، 1655، 1668، 1674، 1707، 1726، 1747، 1748، 1756، 1758\_1853.
- روزنامه رسمي، العدد 6686، 11/11/1346.
- علم وجامع، العدد 117، ارديهشت 1373.
- فردوسی، 20 تير 1346، 9 شهريور 1349.
- فصل های سبز، دن. دن. دت.
- كيهان، الأعداد: 9843، 10997، 11072، 11106، 11109، 1114، 1142، 15882.
- كيهان فرهنگي، بهمن 1363.
- گنج شايگان، المجلدات: 1، 2، 3، 4. خرداد، تير، مرداد، شهريور 1332.
- مجتهد، العدد 110.
- مردم، دوره پنجم، شماره شستم، 1 خرداد 1342.
- مردم ايران، ارگان مركزي جمعيت آزادي مردم ايران. سال دوم، الأعداد: 11، 13، 22، 29، 32.
- مطالعات سياسي معاصر ايران، پاييز 1372.
- نامه پارسي، المجلد 1، العدد 1.
- نامه فروغ علم، المجلدان: 5 و 6، مرداد وشهريور 1329 في إصدار واحد. المجلدات: 7 و 8 و 9، مهر، ابان، آذر، 1329، وكلها في إصدار واحد.
- نشریه سازمان دانشجویان ایرانی مقیم فرانسه وابسته به جبهه ملی ایران، العدد 2، اسفند 1340.
- نشریه فرهنگ خراسان، السنة 2، العدد 6، شهريور 1337.
- هيرمند (نامه هفتگی). دوره جديد، الأعداد: 47، 49، 50، 52، 57، ارديهشت 1348.
- هيرمند، شماره ویژه هنر وادبيات زمان، العدد 1، بهمن 1346.
- *International Journal of Middle East Studies*, 15 (1983).
- *Islamo - Christiana*, no 14, 1988.

## هذا الكتاب

حين كان مؤلفُ هذا الكتاب يجمع المعلومات في إيران التقى بشابٍّ ملتحٍ ببيع الكتب، وحين عرف أنه يبحث عن أي شيء له علاقة بعلي شريعتي قال له: «قيل الكثير عن شريعتي، لكنني صدقًا لم أستطع أن أفهم هذا الرجل؛ هل كان قديسًا أم شيطانًا؟ مكافأتي الحقيقية ستكون لو أنك استطعت أن توضح شيئًا مما استشكل عليّ في ما قيل عن هذا الرجل».

كثيرون اليوم يعدّون علي شريعتي الأب الأيديولوجي الذي نظّر للثورة الإيرانية؛ إذ استطاع بشخصيته الساحرة ومزجه بين الإسلام والفكر اليساري أن يحشد جيلًا كاملاً من الشباب الإيراني. في هذا الكتاب نقرب من حياة شريعتي ونتعرف على المنابع الفكرية التي شكّلت فكره في سياق الأوضاع الثقافية والاجتماعية والسياسية المعقّدة التي مرّت بها إيران.

يتناول الكتاب نشأة شريعتي في مدينة مشهد، ومشواره الدراسي والسياسي في باريس أوائل الستينيات، وتطوّره إلى مفكّر ديني ثوريّ على خلاف دائم مع النظام البهلوي والمؤسسة الدينية، إلى وفاته في المنفى ولما يبلغ الخامسة والأربعين من عمره. عبر بحثٍ وتنقيبٍ طويلٍ ينجح علي رهنما في كشف الكثير من الغموض المحيط بهذه الشخصية الفريدة، ويقدم فهمًا جديدًا لرجل أدى دورًا بالغ الأهمية في الثورة الإيرانية، ويحلّل واحداً من التيارات التي أثّرت في حركات الإسلام السياسي في الشرق الأوسط. ونحن إذ نقدّم هذا الكتاب للقارئ العربي فإننا نؤمن بأنه سيظلّ واحداً من أهمّ المراجع لكلّ من يريد التعرف إلى علي شريعتي من قرب.



مكتبة  
مؤمن قريش

الروضة من لسان جليل في كتابه من رتب هذا العلم  
أولاً بقية الخصال من بعد  
الشيخ محمد باقر

moamir.qarish.blogspot.com

ISBN 978-614-404-926-6



9 786144 049266

علي رهنما  
علي شريعتي  
سيرة سياسية