مدارسة في فكر الشهيد بهشتي

إسلامية الرؤية الاجتماعية نموذجاً

الأستاذ خالد توفيق

الملف

في وقت مُبكر بعد انتصار الثورة الإسلامية وُجِّه السؤال التالي إلى الشهيد بهشتي:

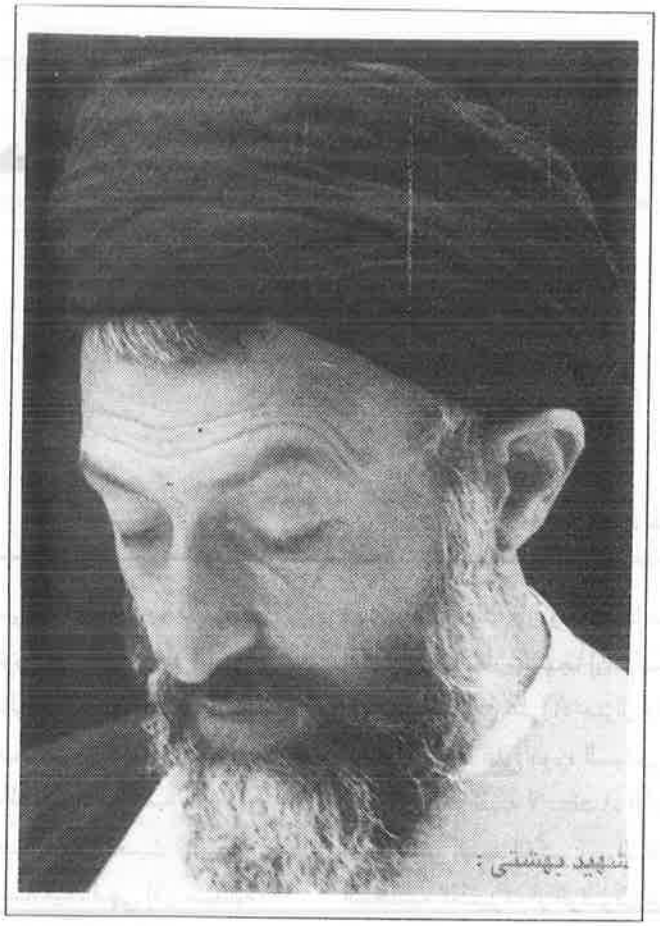
ما هي رؤيتك حيال الثورة الثقافية؟

فأجاب نصاً: «الثورة الإسلامية من دون الثورة الثقافية هي ضرب من العبث والمزاح. فمادامت الثورة إسلامية، فهي إذن مبدئية؛ ومادامت مبدئية فهي ثورة ثقافية»[1].

من هذا المنطلق، ساهم الشهيد بهشتي في إرساء بُنى فكرية عريضة في المجتمع قبل انتصار الثورة وبعدها. وإذا عدنا إلى نشاطه السياسي نتفحّصه بدقة، نجد أنه كان يركّز على القاعدة الفكرية، فلا قيمة للعمل السياسي من دون قاعدة انطلاق.

بيد أن الذي حصل هو أن السياسة طغت على دور الشهيد بهشتي حتى كادت تطمس المعالم الفكرية والثقافية في شخصيته، خصوصاً وإن الذي زاد في ذلك، أنّ وسائل الإحياء السنوي لذكراه راحت تمارس نهجاً إن لم يستبطن التشويه فهو حتماً ينطوي على الاختزال والسذاجة، من خلال تركيزها على دوره السياسي فقط. أما أن يكلّف بعضهم نفسه لاستقصاء الأبعاد الأخرى، بالأخص البعد الفكري ـ الثقافي في هذه الشخصية الكبيرة، أو الوقوف على الجوانب التفصيلية لدورها في حوادث السنوات الأولى من الثورة، وطبيعة الرؤى التي ساهم بإنتاجها أو بلورتها، فهذا ما لا يحصل إلّا نادراً[2].

على سبيل المثال دأبت سبل الإحياء التقليدي على أن تكرّر كل عام أنّ بهشتي كان يتقن ثلاث لغات على الأقل ـ إضافة إلى الفارسية ـ إتقاناً كاملاً، ويجيد التحدّث بها بطلاقة؛ وهذه اللغات هي العربية، ثم الإنجليزية التي كان يمارس تدريسها منذ مطلع شبابه قبل أن يغادر إلى الغرب، والألمانية التي أتقنها وهو مقيم في ألمانيا.



تـذكر هـذه الحـقيقة دون أن تـترتب عـليها استنتاجاتها وبعضها خطير. فـالملاحظ أن كـبار ناقدي الغرب من كتّابنا الإسلاميين أمثال السيد مـحمدباقر الصـدر والسـيد مـحمدحسين الطـباطبائي والشـيخ مـرتضى مـطهري، كـانت دراساتهم تفتقر دائماً ـ في جانب نقد الغرب ـ إلى ركنين كان سيكون لهما الدور الخطير في إعـادة بناء دراساتهم النقدية على نحوٍ آخر، يأتي أكـثر دقة ونضجاً مما تركوه فعلاً في كتاباتهم.

الركن الأول الذي نعنيه هو عدم معرفتهم بلغة الفكر الذي ينقدونه. فأقصى ما كان متاحاً لهم هو أن يقرأوا هذا الفكر عبر ترجمات من الإنـجليزية والألمانية والفرنسية. وإذا أردنـا أن نسـقط كـل الملاحظات عن مستوى الترجمة ومقدار أمانتها في أداء محتوى الأفكار، فلا نستطيع أن نتجاوز أبداً مسألة الحيوية والدقّة. فالذي يقرأ الفكر بلغته الأصلية إنما يغوص في أعماقه وينفذ إلى دقائقه ويلمس مواطن الحيوية فيه عن قرب.

أما الركن الثاني الذي نعنيه فهو المعايشة الميدانية المباشرة. فقضية الفكر النقدي لموضوع الغرب بالذات، ليست من القضايا المختبرية التي يكفي الباحث أن يتفحصها من خلال مختبره وحسب، بل تُساهم المعايشة المباشرة والرؤية العيانية للواقع في إنضاج الرؤية إلى درجة كبيرة، وتقود إلى إسباغ لون من الحيوية المكثّفة على الفكر النقدي الذي سيعرف بعد المعايشة مواطن ضعف الفكر الآخر وقوته عبر تعرّف بيئته الحضارية مباشرة.

هذان الركنان كانا ـ ولا يزالا ـ من أبرز ما يفتقر إليه الفكر الإسلامي النقدي للغرب وللفكر الغربي. أما مع الشهيد بهشتي فقد كان للمسألة وجهة أخرى، فهو بالإضافة إلى معرفته بلغتين أصليتين ـ على الأقل ـ من لغات الثقافة الغربية، فقد عاينه عن قرب وعاش في قلب حضارته مدة تزيد على خمس سنوات. وهذا ما لم يتحقق لأحدٍ من الروّاد النقديين الكبار في مدرسة الفكر الإسلامي أمثال الصدر والطباطبائي ومطهري[٣].

ولكي لا نحرث في البحر، نعطي مثالاً واحداً يعكس ملاحظة ذات شأن أبداها الشهيد بهشتي في هذا المجال. إذ حصل يوماً أن أشار بلمحة نقدية سريعة إلى أن الشهيد مطهري لم ينصف هيغل. ولم يكن د. بهشتي يريد أن ينتقص من قوة الجهاز النقدي لدى الشهيد مطهري أو يشكّ بحصافة أدواته النقدية، بل أراد أن يشير إلى أن الشهيد مطهري لم يقرأ هيغل مباشرة.

قد يردّ بعضهم أن الشهيد بهشتي لم يترك آثاراً فكرية رغم التسليم بأنه يملك عدّة كافية كان يمكن أن ترفعه إلى مصاف كبار المفكّرين الإسلاميين. وما نراه أن هذا التصوّر غير دقيق، وتعود بعض أسبابه إلى الاهتمام به كشخصية سياسية؛ بل تبنّي طرحه من خلال العنوان السياسي وليس العنوان الفكري.

صحيح أن بهشتي لا يقارن من حيث الإنتاج الفكري بغيره من المتفرغين للفكر، ولا ينظر إليه ـ من زاوية حجم الإنتاج ـ كما ينظر لأصحاب العناوين الفكرية كمطهري مثلاً. ولكنه مع ذلك ترك آثاراً مهمة موزعة بين الكتاب والمحاضرة والحوار. وقد بدأت مؤخراً محاولات لجمع وإصدار مجموعة آثاره التي تضم الكتابات والمحاضرات والحوارات ـ كان يُكثر من الحوار مع الآخرين ـ ومن المنتظر أن تأتي الحصيلة بما لا يقلّ عن عشرين كتاباً[٤].

ومع ذلك نعترف أن توافر الآثار الفكرية لا يكفي وحده لاكتشاف ملامح الدور الثقافي في شخصية الشهيد بهشتي، بل يحتاج الإحياء الفكري إلى أدوات أخرى، منها القراءة النقدية لهذه الآثار، وقبل ذلك عرضها على شريحة العلماء والمثقفين. فمطهري ـ مثلاً ـ نعرف أنه قد صدرت المئات من الدراسات الوصفية والتحليلية والنقدية لآثاره، مما ساهم بشكل كبير في أن تأخذ هذه الشخصية موقعها اللائق في المسار الفكري.

مواجهة الفراغ الآيديولوجي

كان بهشتي عظيماً في وضوحه، مدهشاً في صراحته، وفي قول ما يعتقد به. فمن موقعه في

الثورة والدولة، وجد أن الحاجة ماسة للعمل المثابر الجادّ، وأن الشعار لا يحلّ المشكلات ولا يكون بديلاً عن العمل، مهما كان مقدساً رفيعاً. يقول في هذا المضمار: «يجب أن توزَّع إمكانات الحياة وفرص العمل في المجتمع بطريقة يحسّ فيها المواطنون جميعاً بالعدالة الاقتصادية والاجتماعية، وإلّا لا تحلّ المسائل بالشعار»[٥].

من منطلق الوضوح والإيمان بالعمل الفكري أعلن بهشتي بصراحة أن مجتمع الثورة يعيش غداة الانتصار ثلاثة فراغات كبيرة، هي الفراغ الفكري، والفراغ الحركي، وأخيراً الفراغ الآيديولوجي على مستوى الخط السياسي. تحدث صراحة عن الفراغ الفكري الذي يتمثل بتراجع الجهود لبناء وتعميق البنية المعرفية الإسلامية في المجتمع، ولجيل الشباب خاصة، مما يجعل المجتمع عموماً وجيل الشباب خصوصاً عرضة للضياع وللانضواء في إطار المدارس الفكرية الأخرى التي كانت تتجاذب مجتمع الثورة بعد الانتصار.

كان بهشتي وإلى جواره مطهري قدس سرهما، اثنين من بين قلّة قليلة أدركت أن الثورة الإسلامية لو لم يرافقها الغناء الفكري ولو لم تنطلق الحركة العلمية والفكرية فيها جنباً إلى جنب الاندفاع الثوري والزخم العاطفي، لم ولن تحقق أهدافها.

والذي زاد في المشكلة ـ فيما شاهده الشهيد بهشتي ـ هو انصراف رموز الفكر الإسلامي في إيران إلى الشؤون التنفيذية والإدارية. حيث انتهى إلى هذا المآل الطالقاني ومطهري ومفتّح وباهنر وبهشتي نفسه، وعدد كبير آخر من أصحاب الفكر. لذلك تراه لم يتورع من القول صراحة: «لقد تضاءل دورنا في مجال ممارسة النشاط الآيديولوجي، وفي مضمار الدراسة التحليلية في المعرفة الإسلامية. وكذلك ضعف نشاطنا في الحقل التبليغي وفي تغذية الناس بالمعرفة الإسلامية عن طريق الخطابة والمقال والكتاب»[٦].

وهذا الضعف يعزوه بهشتي صراحة لانصراف أهل الفكر إلى المسؤوليات الاجتماعية والمهام السياسية والإدارية التي ابتلعت جميع الرموز والطاقات أو أغلبها. لذلك كلّه يذكر أنه فاتح الشهيد مطهري في آخر زيارة قام بها إلى بيته ـ قبل استشهاده ـ بهذه المشكلة الخطيرة، قائلاً له: «أخي العزيز إنه خطأ كبير أن نُغرق أنفسنا إلى هذا الحدّ بهذه المسؤوليات وما تستتبعه من أعمال يومية»[٧]. فاتفقا على أن يخصّصا من ساعات يومهما حصة أكبر للعمل الفكري والثقافي.

بشأن سعيه للموازنة بين السياسي والثقافي يحدثنا الشهيد بهشتي في مقطع جميل، بقوله: «بالنسبة لي اتخذت قراراً قبل ثمانية أو تسعة أشهر أن أركّز جهودي في ميدان البحث والدراسة وتبليغ الإسلام الأصيل. لهذا السبب بالذات امتنعت عن قبول أية مسؤولية إلّا إذا كانت بمستوى الفريضة الواجبة والتكليف العيني. وقد تركت حق تعيين مثل هذا التكليف للشعب والإمام. وعليه لم أقبل تسنّم المسؤولية الأخيرة

ـ رئاسة المحكمة العليا ـ إلّا عندما قال الإمام أنها واجب عينيّ عليّ»[٨].

ثم أشار إلى أنه دأب على توزيع وقته اليومي بين الشأن التنفيذي الذي كان يخصّص له المدّة من الصبح إلى مابعد الظهر، والثقافي الذي كان يخصص له فترة مابعد الظهر إلى المساء. وقد تحدّث عن طموحه للتفرغ إلى العمل الفكري والتخلّي عن المسؤولية التنفيذية، في حال استقرت أوضاع البلد؛ لأن المهم بالنسبة إليه هو البناء التحتي، وحماية المجتمع وبالأخص جيل الشباب مما كان يتعرض له من «هجوم آيديولوجي» وأشكال من «الفكر الالتقاطي»[٩]، كما دأب على قول ذلك مكرراً.

ملء فراغ الخط السياسي

على الصعيد السياسي انتصرت الثورة بإجماع الفرقاء، على يد الإمام الخميني طاب ثراه وبقيادته العصامية الفذّة. وقد كان واضحاً أن الخط الإسلامي وقاعدته المليونية العريضة، هو الذي حقق الانتصار، ومع ذلك واجهت الثورة بعد الانتصار تنافساً بين خطوط. وقد ظهرت المعركة حادة بين الخط الإسلامي والخطوط المتقاطعة معه. إزاء ذلك أضحى مجتمع الثورة عرضة للشدّ والاستقطاب تتجاذبه الخطوط غير الإسلامية من جانب، والخطوط الأخرى غير خط الإمام من جانبٍ ثانٍ. في مقابل هذا الفراغ، الذي يكتسب صيغة الفراغ الآيديولوجي على مستوى الخط السياسي، اندفع الشهيد بهشتي بجهدٍ مثابر ووعي مدهش لملء الفراغ بأطروحة خط الإمام. لقد دفع بهشتي إلى الساحة وإلى مصطلحات التداول السياسي مصطلح خط الإمام. ثم اندفع لبناء مضمونه الفكري والتعبير عن خصائصه الآيديولوجية إزاء بقية الخطوط.

ومردّ انطلاقة بهشتي في التنظير السياسي الفكري من هذا الموقع، يعود إلى التجاذب الذي كانت تشهده الساحة. فالاتجاهات السياسية لم تكن تتحرك في الفراغ ولا تنطلق من فراغ، بل كانت تعبيراً عن بُنى فكرية تجهد لاستملاك الساحة عبر تكريس خطها الآيديولوجي[١٠].

وحين عدنا ندرس نصوص الشهيد بهشتي في هذا السياق ونتمعن مواقفه انكشف لنا بوضوح نهجه في ملء الفراغ السياسي فكرياً بخطوتين؛ الأولى إيجابية تتمثل ببلورة البناء الفكري لخط الإمام كخطٍ سياسي آيديولوجي لمجتمع الثورة وقواعدها الشعبية العريضة. ثم خطوة ثانية سلبية تمثلت بمواجهة الخطوط الأخرى ومقارعتها وضرب مرتكزاتها النظرية سواء كانت خطوطاً تتعارض مع الخط الإسلامي بصيغته العامة، أو تحمل عنواناً إسلامياً بيد أنها في حقيقتها تتعارض مع نهج الإمام.

كانت جهوداً مثابرة وواسعة تلك التي بذلها الشهيد بهشتي في تلك الأيام العصيبة، أثمرت عن دفع الخطوط الأخرى، وإنزال نظرية خط الإمام إلى الساحة، وإن عاد الثمن الذي قدّمه غالياً، حيث قدم حياته في هذا السبيل بعد أن أدركت القوى المعادية في الداخل والخارج أهمية الإنجاز الذي حققه[١١].

لقد كان المرتكز الأكبر للاتجاه الليبرالي الذي

حقق مواقع نفوذ مشهودة في الأشهر الأولى من انتصار الثورة، يستند إلى مبدأ ممارسة السياسة على قواعد المذهب الواقعي. ومسألة الواقعية تلتقي في الأساس النظري مع فلسفة الذرائع (البرجماتية) التي تغذي العقلية الليبرالية في كل مكان.

لذلك كان من معالم الجهد النظري الذي بذله في التنظير لخط الإمام، تأكيده أن هوية الثورة إسلامية، ولما كانت إسلامية فهي إذن مبدئية ترفض الإذعان للفلسفة الواقعية كمنظومة مطلقة. يقول: «ثورتنا ثورة مبدئية وليست ثورة الرضوخ للواقع. لقد ثرنا لنغيّر الواقع لا أن نستسلم له مهما كان ونقبله على ما هو عليه»[١٢].

لم يكن يريد برفضه الفلسفة الواقعية كمنظومة مطلقة أن يرفض الواقع ويحلّق ـ كما يفعل بعض الإسلاميين ـ في المثالية والخيال، بل كان يقبل من الواقع ما يمكن تكييفه مع المنظومة التشريعية والأخلاقية للإسلام، فليس الإسلام ضدّ الواقع مطلقاً، كما هو ليس معه بالمطلق. من هذا المنطلق الفكري الآيديولوجي ركّز بهشتي على ضرب المرتكزات النظرية للخط الليبرالي الذي حقق بداية الانتصار مواقع نفوذ كبيرة في مجلس الثورة والدولة[١٣].

ثم تحوّل لضرب المرتكزات النظرية لما يطلق عليها في إيران بالخطوط الالتقاطية. وهي اتجاهات سياسية واجتماعية وفكرية وحتى آيديولوجية، كان يقوم معظمها على الخلفية الفكرية لليسار، وبعضها يميل للماركسية أو للغرب، بيد أنه كان يتلفع بمجموعة شعارات إسلامية. وبتعبير الشهيد بهشتي: «ينطلق الفكر الالتقاطي من قبولٍ مسبق وتبنٍّ للأفكار الليبرالية أو الماركسية...، وبعد أن يتبنى فكراً آخر ويؤمن به تراه يأتي إلى الكتاب والسنّة وإلى الآيات والروايات ليأخذ منها غطاءً لأفكاره المتبناة ورؤاه المسبقة فيقتبس ـ على عجل ـ عشر آيات من هنا وثلاثين حديثاً من هناك، ثم يطبق الآية والحديث على متبنياته الفكرية ومعتقداته الغريبة على الإسلام، التي كان قد ارتضاها وآمن بها من قبل، ليعبّر عن حصيلة ذلك بإنتاج معرفة إسلامية من نوع خاص!»[١٤].

رفض الشهيد بهشتي نظرياً ومنهجياً هذا الأسلوب من التلقي المعرفي للإسلام، ورفع بديلاً عنه خط الإمام كمعبِّر آيديولوجي (نظري) عن الثورة الإسلامية وقواعدها الشعبية.

خطوط التعارض في الدائرة الإسلامية

لم تكن المشكلة أقل في الدائرة الإسلامية التي برزت فيها أنساق فهم متقاطعة بل ومتصادمة مع الفهم الذي يعبّر عنه نهج الإمام. فمن داخل دائرة الإسلاميين برز خط يُسلِّم بتاريخية قيادة الإمام الخميني للثورة بيد أنه ينهي مهمته ومهمة علماء الدين والإسلاميين عند هذا الحد ليضع مسؤولية بناء الدولة بيد أهل الاختصاص (التكنوقراط) حتى لو كانوا غير ملتزمين إسلامياً أو لم يكن التزامهم عالياً.

وأخطر من هذا الخط هو ذاك الذي كان يضرب ـ أو على الأقل يشكك ـ بإسلامية الخط الثوري. فقد كان في الساحة الإيرانية بل في

الوجود الشيعي والتاريخ الإسلامي بشكل عام ـ ومايزال ـ تيار يختزل الإسلام في حدود الديانة الفردية التي تتلمس توجيه السلوك الشخصي للإنسان فقط وتهتم بالبناء الأخلاقي في النطاق الفردي المنعزل عن الحياة. والشيء الخطير في هذا الاتجاه ليس مصادرة الخطوط الأخرى بما فيها الخط الذي يستند إلى نهج الإمام وحسب بل استملاك الإسلام واحتكار فهمه والتعبير عنه. بتعبير الشهيد بهشتي نفسه: «ثمة جماعات ترضى من «الإسلام» بفكر متداع ممسوخ. ومايزال إسلامها حتى بعد انتصار الثورة لا يتجاوز شيئاً من الآداب والرسوم الهامشية أو الشكلية التي لا شأن لها. ومع ذلك تراهم ينظرون إلى أنفسهم بوصفهم المسلمين الأصيلين الذين يعبِّرون ـ وحدهم ـ عن الخط بشكل أساس، بل تراهم يشككون بإسلامية جميع الثوريين الذين سقطوا شهداء في معارك الثورة الإسلامية أو عُوِّقوا ويتساءلون بشك: هل مات أولئك مسلمين أم لا؟»[١٥].

يضيف مشيراً إلى الوجه الآخر من المشكلة: «في الجهة الأخرى ثمة جماعات تسم نفسها بالتقدمية والرقي، وهي تعتقد أنها تنطوي على أفكار تقدمية تجديدية، وتصف بقية المسلمين بالرجعية»[١٦].

في الحقيقة إن من أبرز ابتلاءات الساحة الفكرية في إيران ظهور تيارين ينهجان نهجين متعارضين؛ أحدهما يميل إلى الانغلاق وضيق الأفق في فهم الإسلام، وهو الذي يطلق عليه في إيران التيار المتحجّر[١٧]. والآخر يميل إلى أخذ مسبقاته الذهنية والمنهجية من هذا الاتجاه أو ذاك، ثم يزين ما يأخذه بلباس إسلاميّ فضفاض عبر استشهاده بآية أو رواية، أو من خلال إسقاط مسبقاته الذهنية والمنهجية على فهم النص الإسلامي، بل فهم الإسلام بمجموعه. وهو الذي يسمى بالتيار الالتقاطي.

فما من عالم في إيران ذي منزع نهضوي إلّا واهتم بمواجهة هذين التيارين عبر معركتين يتم في الأولى نقض أسس ومكونات هذين التيارين وضرب المرتكزات المنهجية التي يقوم عليها، في حين تتمثل الثانية بصوغ المنهجية الإسلامية الأصيلة لثقافة الفكر الإسلامي.

فقد انطلق العلّامة السيد محمدحسين الطباطبائي في مهمته العلمية داخل الحوزة العلمية من هذا الفهم في مواجهة المشكلة

الاجتماعية، كما عبَّر عن ذلك صراحة[١٨].

أما الشهيد مرتضى مطهري فقد خاض أخطر أشواط معركته الفكرية، على خط مواجهة التحجر والالتقاط معاً[١٩]. ومايزال دويّ كلماته يستوطن الذاكرة الثقافية، وهو يهتف: «أُحذّر قادة النهضة الإسلامية الأجلاء من تسلل الأفكار الأجنبية وانتشارها تحت اسم الفكر الإسلامي و بـ«ماركة إسلامية»[٢٠].

وفي أنماط التحليل الاجتماعي ترتد بعض أسباب هذه الظاهرة إلى عوامل تأريخية ـ فكرية لها صلة بنشأة النخب المثقفة في إيران واشتداد ساعدها مع بداية النصف الثاني من العهد القاجاري[٢١]. فقد شقَّت هذه النخب الوعي الاجتماعي وشطرته إلى جزأين أحدهما بقي تابعاً إلى القاعدة العلمائية التي ظلت تغذيه، والثاني راح يستقي مكوناته في فهم ذاته وتراثه (الإسلام والثقافة القومية) من خلال تلك النخب[٢٢].

لقد تعمق هذا الخلاف وانشطار الوعي إبان الحركة الدستورية (١٩٠٥ ـ ١٩٠٦) ثم بقي يلقي بظلاله على البلد إلى لحظة الانتصار[٢٣]. ومايزال يمثل أحد أشكال الاختراق الثقافي لبنية الوعي الإسلامي[٢٤].

نعود إلى الشهيد بهشتي الذي خاض مواجهة فكرية شرسة على الجبهتين، اختفت معالمها ـ مع الأسف ـ وراء عنوانه السياسي الكبير، ودوره الأكبر الذي لعبه في الثورة الإسلامية قبيل الانتصار وإبان تأسيس الجمهورية الإسلامية.

من خصائص الشهيد بهشتي التزامه جانب الموضوعية وتحريه الإنصاف حتى مع من يختلف معه بالرؤية والمنهج والخط. وهكذا فعل مع هذين الاتجاهين. فمع الاتجاه الأول ـ الفردي المنغلق ـ لم يرمه بالعمالة أو الارتباط بالأجنبي كما يفعل البعض. كما لم يدخل في النوايا فيشكك بها، بل توفر على تحليل مكوناته الفكرية ووضع إصبعه على الخلفية التاريخية التي سمحت بتكونه وظهوره. فالشهيد بهشتي ينسب منهج جماعات الصف الأول إلى شدّة احترازها: «هؤلاء أناس متقون من أهل الإيمان القوي. إلّا أنهم يقفون عاجزين أمام القضايا التي يواجهها الإنسان على خط امتداد الجغرافية البشرية»[٢٥].

ومعرفياً يعيد المشكلة إلى نسق تلقيهم للإسلام وفهمهم له «ولكن النقص الأساس أن فهم هؤلاء للإسلام لا يستطيع أن يوفي أبداً بمتطلبات الإنسان والمجتمع المعاصر»[٢٦].

أما التيار الثاني فمن مشكلاته: «أنه آمن أولاً باتجاه معين، وبعقيدة ما، وفكرٍ آخر، ثم جاء إلى الكتاب والسنة.. وحال هؤلاء أنهم يتخذون من القرآن والسنة غطاءً لمسبقاتهم الفكرية ورؤاهم. إذ نراهم يأخذون في بناء منهجهم المعرفي للإسلام عشر آيات من هنا وثلاثين حديثاً من هناك، ثم يطبقون القرآن والحديث على أفكارهم التي اعتنقوها سابقاً... ليعكسوا بذلك نموذجهم في معرفة الإسلام»[٢٧].

التعاطي مع الإسلام انطلاقاً من مباني وأصول فكر آخر؛ ومن مرتكزات منهجية مستعارة، لا يمكن أن يكون قناة للفهم الإسلامي الصحيح، بل ينتج موجوداً مشوّهاً هو ما يطلق عليه في الساحة الإيرانية بالفكر الالتقاطي.

لقد عرّى الشهيد بهشتي هذا الخط الفكري في اتجاهاته المختلفة وكيفما عبَّر عن نفسه. واجهه وهو يتلبس بنى الفلسفة الليبرالية، وواجهه وهو يأخذ من الماركسية مسبقات ذهنية ومنهجية له، وواجهه أخيراً وهو ينطلق من الإسلام، ويخطئ الدخول من الأبواب الطبيعية.

جاءت المواجهة بنقض مرتكزات هذا الخط مرَّة، وإبانة الخلل في منهجيته؛ كما قام بمواجهته إيجابياً بملء الساحة بخط فكري بديل.

البطانة المعرفية لخط الإمام

واجه الشهيد بهشتي جميع هذه الخطوط التي تتقاطع مع نهج الإمام على أساس بلورة مرتكزات خط الإمام، ودفعه للساحة بديلاً لتلك الخطوط على الصعيدين المعرفي والسياسي الآيديولوجي.

فخط الإمام في تصوّر الشهيد بهشتي له ينطوي ـ أولاً ـ على منهج خاص في معرفة الإسلام، ثم تأتي خصائصه السياسية لترتكز على الجانب المعرفي هذا. وإذا شاء الباحث أن يكتشف نقطة التمايز والافتراق الأساسية بين خط الإمام والخطوط الأخرى، فعليه أن يبحث عنها في المنهج المعرفي أو في البنية التحتية[٢٨]. يقول الشهيد بهشتي في نص دال على التمايز المعرفي لخط الإمام إزاء الخطوط الأخرى: «تتمثل الخصوصية الآيديولوجية لخط الإمام في اختلاف منهجنا المعرفي للإسلام عن منهج الخط الأول الذي يرتكز إلى فهم ظاهري متحجر، كما عن منهج الخط الثاني (الالتقاطي) الذي يصوغ الإسلام برغباته وبحسب ما يشتهي. أما المنهج المعرفي الإسلامي الأصيل فيلجأ إلى القرآن والسنة، بوصف الأول كلام الله، والثاني حديث صحيح معتبر صادر عن رسول الله وأئمة الهدى سلام‌الله‌عليهم‌أجمعين فينفتح على الكتاب والسنة بدقّة وبفكر منفتح، ليصغي إلى الكتاب والسنة فيما يحدثانه فيه من أحكام وتعاليم فيأخذها ويعمل بها. هذه هي الخصوصية الآيديولوجية لخط الإمام»[٢٩].

ولكي لا يلتبس الأمر على بعضهم فإن الشهيد بهشتي يؤكد أن العودة إلى الكتاب والسنة لأخذ المعارف التأسيسية والأحكام الشرعية يحتاج إلى ذوي الاختصاص، والفقهاء همُ المرجعية في استنباط الأحكام، كما أن العلماء المختصين العارفين هم المرجعية في المعتقدات والمعارف.

وإذا ما كان خط الإمام يمثل في الساحة السياسية بديلاً آيديولوجياً لآيديولوجيات الصراع الليبرالية منها والماركسية، فهو يمثل على الصعيد الفكري بديلاً لخطي التحجر والالتقاط معاً. يقول الشهيد بهشتي في نص مكثف الدلالات: «يعني خط الإمام من الوجهة الآيديولوجية، خط الإسلام الأصيل، الذي يفهم برؤية منفتحة ويعمل من خلال أفق رحب. وهو لا يخاف من يرميه بالرجعية، كما لا يخاف من يرمي المنتمين إليه بأنهم مثقفون جداً. صاحبه لا يخشى أن يوصم بالرجعية ولا بكونه مثقفاً. وخط الإمام لا يرتضي الفكر الالتقاطي باسم الإسلام، ولا يقبل بالخرافات والتصورات الوهمية التي نفذت إلى حياة المسلمين باسم

الإسلام، وهي لا تملك لها رصيداً في جذور الإسلام وأصوله»[٣٠].

إذن فخط الإمام في الدرجة الأولى هو منهج معرفي في معرفة الإسلام وفهمه. والجانب المعرفي فيه هو الأساس، وهو البنية التحتية التي تختزن بقية المواصفات.

خط الإمام في صياغة الشهيد بهشتي هو منهج في المعرفة وطريقة في التفكير تفرز بناءها العلوي بشكل خط آيديولوجي في الممارسة السياسية. لذا من الخطأ ما يذهب إليه البعض ـ حتى في دائرة الثورة ـ من الاعتقاد أن خط الإمام هو مجرد طريقة في العمل السياسي، أو خط آيديولوجي بإزاء الخطوط الأخرى.

لقد أراد الشهيد بهشتي لخط الإمام أن يتحوّل إلى أطروحة تملأ الفراغ الفكري والسياسي في الوقت نفسه. وقد صدر من اعتقاد جازم بأنّ السبيل إلى ملء الفراغ الحركي يتمثل بصيغة التنظيم الإسلامي[٣١].

من هذا المنطلق أسس مع رفاقه الحزب الجمهوري الإسلامي الذي تبنى في قاعدته الفكرية الجانب الفكري من خط الإمام[٣٢]. وفي الجانب السياسي أخذ البُعد الآيديولوجي من خط الإمام.

وفي البناء الذي قدمه الشهيد بهشتي لخط الإمام نجد أن أبرز مواصفات هذا الخط تتمثل بما يلي:

أولاً: الإيمان بتعبئة جميع الطاقات واستنهاض حتى أقل القابليات وأدناها وتحشيدها في المواجهة والصراع. يقول بهشتي: «يعتقد خط الإمام بصدق بجهود جميع الأفراد والجماعات، حتى بمن يتعرض للنظام (الملكي) بأقل ما يستطيع»[٣٣].

وخط الإمام خط لا يلغي أحداً ولا يجمد الجهود، بل يأخذ من كل إنسان بحسبه.

ثانياً: ينطوي خط الإمام على الشمول. فهو ليس مع الوعظ ضدّ الجهاد ولا مع السياسة ضدّ الثقافة بل «يؤمن خط الإمام بالكفاح السياسي والجهاد المسلّح إلى جوار إيمانه بالجهاد الثقافي والأخلاقي. وهو يؤمن أنّ الاثنين مترابطان مع بعض»[٣٤]. كما يقول الشهيد بهشتي.

ثالثاً: يؤمن خط الإمام بأن الثورة مثلما تحتاج إلى القاعدة الشعبية العريضة فهي تحتاج إلى الطلائع والنخب[٣٥].

رابعاً: لا يفصل خط الإمام بين ضرب مرتكزات الظلم في الداخل والتعرض لها في الخارج، فخط الإمام يجمع بين ضرب الاستبداد في الداخل والاستعمار في الخارج[٣٦].

الكتب

ربما تصوّر البعض أنه ليس للشهيد بهشتي أي أثر فكري. عند هذه النقطة بالذات سجّل أحد الصحفيين انتباهة دقيقة في لقاء مع السيد بهشتي وهو يسأله عن عدد الكتب التي كان ألّفها، فأجابه الشهيد بهشتي بأنها أحد عشر كتاباً، هي[٣٧]:

١ ـ الله في الرؤية القرآنية.

٢ ـ ما هي الصلاة.

٣ ـ النظام المصرفي والقوانين المالية في الإسلام.

٤ ـ ظهور فئة جديدة في مجتمعنا.
٥ ـ العلماء في الإسلام.
٦ ـ المجاهد المنتصر.
٧ ـ معرفة الدين.
٨ ـ دور الإيمان في حياة الإنسان.
٩ ـ أيّ مسار؟
١٠ ـ نظرية المعرفة.
١١ ـ الملكية.

وذلك باستثناء مجموعة أخرى صدرت بعد استشهاده وضمت عدداً من خطبه ومقالاته وحواراته مع الشخصيات ووسائل الإعلام.

لا يسعنا أن نستعرض هذه الكتب بأجمعها، وإنما نختار منها أربعة تبرز فيها أدوات التأهيل النظري والمنهجي إلى حدٍ كبير، مكتفين بإشارات سريعة، تاركين التحليل الموسّع إلى دراسات أخرى.

نبدأ بكتاب «الله في الرؤية القرآنية» الذي حاز عليه درجة الدكتوراه من جامعة طهران. لقد أراد الشهيد بهشتي من خلال هذا الكتاب أن يبني للإنسان المسلم القاعدة التحتية لوعيه. فالتوحيد هو العنصر الأول في جميع نبوات السماء ورسالاتها، وقد لحق هذا المفهوم مجموعة من الالتباسات النظرية والتشوهات العملية التي تنسب نفسها للتوحيد وهي بعيدة عن أصالته. لذلك أعطى الشهيد بهشتي مسألة التوحيد جهداً نظرياً جاء بحجم كتاب مستقل، في سبيل أن تقوم عقيدة الإنسان المسلم على أساس صحيح ينأى به عن السقوط عملياً في متاهات الشرك وظلماته.

إن الرؤية التي يحملها الدين حيال التوحيد ترمي بظلالها على جميع أبعاد ذلك الدين. والرؤية الإسلامية للتوحيد ترمي بظلالها على بقية أصول الاعتقاد، كما تبرز آثارها في المنظومة التشريعية الإسلامية وفي دائرة المفاهيم أيضاً.

ومع أنّ الكتاب مشحون بالبحوث النظرية والنهج الاستدلالي مما يتناسب مع رسالة مقدمة لنيل الدكتوراه إلّا أن المؤلف عالج في ثناياها البعد السياسي والاجتماعي للتوحيد من خلال المنهج الذي تستكنه المدلولات الاجتماعية والتغييرية لأصول الدين. وقد تحدث عن أن العبودية الحقة كما تعني في أحد أبعادها التحرّر من الخرافة، فهي تعني في مدلولها التغييري نفي السلطة السياسية والاجتماعية لتيارات الكفر والإلحاد، فبالعبودية الموحِّدة تتجاوز الإنسانية ضروب الشرك الاجتماعي. والإسلام على عكس بعض الاتجاهات لا يؤمن بأن المُبدئ الأول هو ربّ الأرباب، وأن ما دونه أرباب آخرون ترجع إليهم البشرية في بقية شؤونها. كلاّ «فالتوحيد ووحدانية الله في الرؤية القرآنية تتحوّل إلى أمر واقعي ناجز عندما تبرز آثارها العملية في توحيد العبادة، وتوحيد الدعاء والاستعانة والحمد والتوسل، والتوحيد في الطاعة»[٣٨].

للشهيد بهشتي كتاب آخر لم يرد ذكره في القائمة السابقة يحمل ـ بعد الترجمة ـ عنوان «منهج التعاطي مع القرآن». وهذا الكتاب في حقيقته هو جواب عن سؤال شغل في الماضي ـ ومايزال يشغل ـ الوعي الإسلامي، وقد أثمر

عشرات المحاولات، من بينها الكتاب الذي بين أيدينا. والسؤال هو: كيف نتعاطى مع كتاب الله وكيف نستفيد من القرآن؟

لا تملك أية شخصية تفكر بالتغيير وإحياء الشأن الإسلامي إلّا أن تبدأ من القرآن وتصوغ رؤية معاصرة من حوله، تأتي بصيغة تفسير أو منهج في التفسير، أو رؤية منهجية في الإفادة من كتاب الله.

على هذا مضت سنّة رجال الإحياء والنهضة في العصور المتأخرة، كما هو حال الشيخ محمد عبده والشيخ عبدالحميد بن باديس والسيد رشيد رضا والسيد هبة الدين الشهرستاني والإمام الخميني والسيد محمود الطالقاني والسيد محمدباقر الصدر وغيرهم كثير. وكذلك فعل الشهيد بهشتي الذي حدّد عشر نقاط تضم منهجاً للتعاطي مع كتاب الله والاستفادة من ثرائه الزاخر «سأجيب عن سؤالك نقطة نقطة، تأتي منفصلة عن بعضها» ثم يدخل في تفاصيل النقاط العشر.

كان بهشتي يعرف أنه إزاء واقع اجتماعي معقد تتداخله مجموعة واسعة من القضايا والمشكلات، والمطلوب أن تكون للقرآن كلمته إزاء ذلك. وبنص تعبيره: «نحنُ نعيش في عصر نلمس فيه حاجة متزايدة لمعرفة كلمة القرآن وموقفه إزاء القضايا والاحتياجات الاجتماعية، والعناصر التي تدخل في بناء الفرد والمجتمع، وتكوين البنية التحتية للمجتمع وللنظام الاجتماعي»[٣٩].

في هذا الكتاب يتحدث الشهيد بهشتي عن وعي الواقع، أو ما يسمى بفقه الواقع كضرورة تدخل في بناء الوعي القرآني المنشود. يكتب: «كما ذكرت في النقطة السادسة؛ من أجل أن يدرك الإنسان إشارات القرآن؛ يفهم مطالب القرآن، ينبغي أن يكون عارفاً بموضوع هذه المطالب؛ يعني الإنسان. ينبغي أن يكون عارفاً بالأنسجة الاجتماعية للإنسان، أن يدرك على نحوٍ أحسن الآيات الإنسانية، والآيات القرآنية التي تدخل في بناء الإنسان وبناء المجتمع»[٤٠].

ومع أنه يحفظ للمفسرين القدماء جهدهم، إلّا أنه يعتقد بأن «جهودهم لم تعد تفيدنا كثيراً في البعد الاجتماعي» وهو يعتقد بأن المعرفة القرآنية تتكامل على مرّ العصور: «فكما يحصل للسادة تكامل في الفكر الفلسفي والعرفاني والأخلاقي وعلى صعيد السير والسلوك، حيث بلغوا مراحل أكمل استطاعوا من خلالها أن يتوفروا على إدراك

أفضل للإشارات القرآنية. فكذلك ينبغي لقرّاء القرآن اليوم أن تكون لهم قراءات واسعة في المجالات الاجتماعية للإنسان، المجتمع، والأنسجة (التراكيب) المختلفة للإنسان، على أن يعضد ذلك بحالة من الذكاء وحضور الذهن، فيستطيعوا من خلال حالة حضور الذهن هذه أن يدركوا الإشارات القرآنية الثمينة في هذه المجالات، ثم يبادروا إلى عرضها»[٤١].

وفي الوقت ذاته يشدّد الشهيد بهشتي على تحذيره من تحميل كتاب الله الأفكار والمعتقدات الأخرى التي لا تمتّ إليه بصلة، ثم إسباغ الثوب القرآني عليها، من خلال ذكر بضعة آيات. يسجل: علينا أن نتعاطى مع القرآن بالطريقة التي ذكرتها، ولكن «بشرط أن لا نحمل القرآن استنتاجاتنا، ولا نفرض عليه تصوراتنا»[٤٢].

من النقاط المنهجية الأخرى التي يثيرها بهشتي هو تأكيده أنّ ما نستفيده من القرآن يعبّر عن وجه من الوجوه المحتملة وليس «القول الفصل». فلا أحد يستطيع أن يزعم أنه يقول الكلمة الأخيرة في الإفادة من كتاب الله، فآياته خزائن، ومعانيه متجدّدة متمنعة عن البلى. «علينا أن نعترف بأن ما نصل إليه، لا يعبّر ولوحده عن الصيغة الأخيرة، بل يمكن أن تكون هناك استنتاجات أخرى. على أن ما نستفيده هو مجرد **احتمال** وحسب، لا نستطيع أن نحمله على الله ونجزم بأن هذا هو مُراد الله»[٤٣].

من المناحي الأخرى للتأصيل النظري والمنهجي في فكر بهشتي ما يحتويه كتابه **نظرية المعرفة**. فجميعنا يعرف أن الكلام في المعرفة إمكاناً وقيمة، ثمّ منهجاً وطريقة، هو أول الكلام في المعرفة البشرية والفكر الإنساني.

البحث في نظرية المعرفة؛ في إمكانها وقيمتها، ثم في منهجها وطريقتها، هو بحث تأصيلي لكونه الخطوة الأولى في أية معرفة، والفكرة الأولى في أي فكر. وهو إلى ذلك بحث منهجي لكونه يمنح الإنسان هوية واضحة ينتمي إليها.

والذي ذهب إليه الشهيد بهشتي في هذا الكتاب، أنه أطلَّ على نظرية المعرفة من خلال أسلوب سهل يتصل بواقع الناس ويلتحم مع وعيهم اليومي للأشياء. فهو يشير في البدء إلى أن البحث في نظرية المعرفة يأتي تارة بصيغة البحث الفلسفي المثقل بالمصطلحات، وتارة تُبحث نظرية المعرفة من خلال الرؤية القرآنية، كما تُبحث ثالثة في حدود حاجات الوعي الاجتماعي للموضوع.

بعد هذا التصنيف يختار باحثنا المنهج الثالث لكونه أوصل بوعي الشباب وأوفى لحاجات المجتمع الفكرية والثقافية، يكتب مدللاً على هذا المعنى: «يمكن بحث نظرية المعرفة من خلال ثلاثة مناهج: الأول المنهج الفلسفي الذي يتصاحب مع لغة المصطلحات. والثاني دراسة المعرفة من خلال الرؤية القرآنية؛ أما المنهج الثالث فيتمثل بدراسة المعرفة في الحدود التي تهمنا ونحتاج إليها»[٤٤].

الكتاب الرابع الذي ينطوي على التأصيل النظري والمنهجي هو كتاب «الملكية». فالبحث في الملكية لا يدرج في نطاق البحوث النظرية

معرفياً وفقهياً واقتصادياً وحسب، بل هو بحث له مدلولاته الآيديولوجية الخطيرة. فإذا مال الموقف لصالح الملكية المطلقة دون قيود، فإنه سيعبّر عن ميلٍ بل تبنٍّ للرأسمالية كآيديولوجية ترمي بظلالها على السياسة والمجتمع والثقافة وشكل الدولة ونظام الحكم، والعلاقات السياسية بالإضافة إلى طبيعة النظام الاقتصادي.

أما إذا مال الموقف إلى نفي الملكية بشكل مطلق فإنه يعبّر في الصياغة الآيديولوجية عن ميلٍ بل تبنٍّ للاشتراكية.

من هذا المنطلق جاء حسم الموقف من مقولة الملكية يعبّر عن خيار آيديولوجي لصالح الإسلام، وذلك عبر تبني موقف ثالث منها، يُعلل في ضوء المنظور الفقهي حقوقياً، والعقائدي فكرياً. ومعنى ذلك أن الموقف الإسلامي في رفع الإسلام كآيديولوجية مناهضة للرأسمالية والاشتراكية كان يحتاج إلى بناء موقف نظري صلب من الملكية. وهذا ما تكفل به الكتاب.

مؤشرات أخرى

أثناء جولتنا الممتعة في ثنايا أفكار وآثار الشهيد بهشتي لاحظنا بروز طابع التأصيل النظري والمنهجي واضحاً في قضايا كثيرة، مثل: منهجية الفكر الإسلامي، الاقتصاد في مجتمع الدولة الإسلامية، العدالة في الدولة الإسلامية، التنظيم الإسلامي، الاجتهاد المتجدّد وإعادة تأهيل الحوزة لدور يواكب موقعها في مجتمع الدولة الإسلامية، التاريخ والمجتمع، العمل السياسي في الرؤية الإسلامية، مقولة السياسة الخارجية، الحرية الفكرية والحرية السياسية، نظام الحكم الإسلامي وموقع الأمة فيه، وغير ذلك إلى عشرات القضايا الأخرى التي انفتح عليها الإسلام وأخذ يواجهها بإلحاح بعد انبثاق تجربة التطبيق وقيام الدولة الإسلامية، وكان عليه أن يدلي بكلمته واضحة محدّدة لا يعتورها الالتباس أو العي.

في المجال الحركي للشهيد بهشتي رؤية تفصيلية حول العمل الحزبي كانت وماتزال تستحق الدراسة والتأمل، ولاسيما من قبل أصحاب الاتجاهات التنظيمية في الساحة الإسلامية. لقد ارتبط اسم الشهيد بالحزب الجمهوري الإسلامي تأسيساً وقيادة، حتى بلغ من وثاقة العلاقة بين الاثنين أن سأله أحد الصحفيين نصاً: السيد بهشتي! أيهما تحبّه أكثر وتودّ بقاءه: الحزب الجمهوري الإسلامي أم الجمهورية الإسلامية؟

ردَّ الشهيد بهشتي: سؤال عجيب! ففي إطار النفسية التي نحملها، ليس ثمة قيمة للحزب إلّا بقدر خدمته للثورة الإسلامية، ودوامه مرهون باستمرار الجمهورية الإسلامية[٤٥].

وفي تثقيفه لأعضاء الحزب الجمهوري الإسلامي، كان يشير إلى خطر ظاهرتين هما أفدح ما يصيب التنظيمات الإسلامية، يطلق على الأول ظاهرة الفردية التي تتحوّل تدريجياً إلى استبداد يتفاقم إلى طاغوتية رذيلة. ثم ظاهرة تصنيم الشكل التنظيمي بحيث يتم تعبّد الشكل، والعمل له بدلاً من أن يكون التنظيم برمّته وسيلة للعمل.

يقول في اجتماع حزبي: «ينبغي أن لا تكون هذه الأطر التنظيمية صنماً، كما يجب أن لا يكون التنظيم لغواً ولا لهواً»[٤٦].

للشهيد بهشتي أيضاً رؤى متفتحة تعود إلى مطلع الستينيات حول تنظيم الحوزة وتجديد المناهج، وإسباغ طابع عصري على المرجعية وأجهزة الحوزة، لا يخلّ بأصالتها، بيد أنه يجعلها أكثر استعداداً لمواجهة متطلبات الحياة[٤٧]. وقد اقترن هذا المشروع الذي عاد إلى تعزيزه بدراسات أخرى لاحقاً[٤٨]، مع رؤية واعية لعالم الدين في تكوينه العلمي ودوره الاجتماعي ماتزال تنبض بالفاعلية لما تملكه من قدرات على العطاء.

أما في مجال الإنسان والتاريخ والمجتمع فقد أحصيت له أكثر من ثلاث دراسات مستقلة باستثناء تلك التي ساقها في ثنايا بحوث وكتابات أخرى[٤٩]. أهم ما يمكن رصده في رؤيته تركيزه على الإنسان[٥٠]، حيث واجه النزعة القدرية وآمن بدلاً عنها بحركية الفعل الإنسانيّ ودور إرادة الإنسان في السيطرة على الطبيعة، وبناء المجتمع وتوجيه التاريخ عبر الفعل الإنساني الإداري بدلاً من السقوط في هوة المقولات الجبرية التي تصدر منها بعض نظريات فلسفة التاريخ[٥١].

يقول: «ينظر الإسلام إلى الإنسان ككائن حر، واعٍ مريد، مسؤول، له القدرة على الانتخاب والبناء. الإسلام يهتف بالإنسان: لا تتوقف عند أية نقطة من الحضيض، بل واصل حركتك الارتقائية على خط التعالي دائماً، وليس ثمة حدّ لتوقف عملية تكاملك ونموّك...؛ أيها الإنسان أنت الذي تصنع التاريخ من وجهة نظر الحق، وأنت الذي تغيّر الطبيعة، وتبسط حاكميتك على الطبيعة والتاريخ، بشكل مطّرد يزداد يوماً بعد آخر. هذه هي رؤية الإسلام»[٥٢].

لا نغالي إذا سجلنا أن الشهيد بهشتي كان أرفع صوتاً من الجميع في الهتاف لصالح الحرية الفكرية والسياسية[٥٣]. ولا نبالغ إذا سجلنا أن سلوكه ونهجه الشخصي جاء تجسيداً عميقاً لهذا الإيمان بالحرية، حتى دفع حياته ثمناً لهذا الإيمان، من دون أن يرضى برفض الحريات أو تجميدها.

دأب يحث الشعب على ممارسة حقه في الحريات السياسية، ويؤكد بالأخص حرية نقده للمسؤولين «فمن حق المواطن من أية عقيدة كان، مسلماً أم كافراً، عادلاً أم فاسقاً، من أهل المدينة أو الريف، عسكرياً أو غير عسكري، موظفاً أو غير موظف، حوزوياً أو غير حوزوي، رجلاً أو امرأة، صغيراً أو كبيراً، جاهلاً أو متعلّماً، أن يمارس حقه في النقد الهادف للمسؤولين من الصغار حتى الكبار»[٥٤].

ثم أردف قائلاً: «أعلنها بصراحة بأن أي إنسان في أية زاوية من زوايا إيران يتعرض لإنسان بسبب نقده للمسؤولين في البلد، سيكون فعله هذا مرفوضاً بشدّة من قبلنا...؛ ففي هذا النظام ليس ثم تضييق على ممارسة النقد الصريح والواضح للمسؤولين»[٥٥].

وفي مكان آخر سجل صراحة: «إن أي إنسان أو جماعة، أو مقام أو عالم أو عامي ينحرف

قيد ذرة عن سبيل الحرية الكاملة في الفكر والعقيدة، فسيكون قد انحرف عن صراط الإسلام المستقيم»[٥٦].

نظام الحكم في الإسلام

التجديد والعصرية سمتان رافقتا الشهيد بهشتي منذ كان شاباً، وألقتا بظلالهما على جميع نشاطاته الثقافية والاجتماعية والسياسية من بعد ذلك. وعند ما يرتكز التجديد إلى أساس معرفي عميق، ويتحرك في إطار منهجية دقيقة ونظرة متوازنة للواقع فستأتي الحصيلة كبيرة.

وبشأن الفكر السياسي ونظام الحكم في الإسلام، يمكن الإشارة، إلى ثلاث مراحل زمنية، وربما فكرية أيضاً قطعها الشهيد بهشتي على هذا المسار.

والمراحل هذه، هي:

١ ـ المرحلة التي تعاون فيها مع مجلّة «مكتب إسلام» ومن ثم «مكتب تشيّع».

٢ ـ مرحلة العمل الجماعي مع فريق عمل من الباحثين حول أطروحة الحكومة في الإسلام.

٣ ـ مرحلة الثورة الإسلامية وانبثاق الجمهورية الإسلامية، إذ يلاحظ أن الفكر السياسي الذي تقدم به الشهيد بهشتي في هذه المرحلة اتسم بالطابع التطبيقي، وبسعي لملء فراغات المرحلة الجديدة.

بشأن المرحلة الأولى بدأت الحكاية عندما بادرت ثلّة من طلاب العلوم الحوزوية لإصدار مجلّة «مكتب إسلام» (مبدأ الإسلام أو مدرسة الإسلام) أولاً، ومن ثمّ «مكتب تشيّع». إذ راحت إدارة المجلّتين تسعى لتغطية جوانب النقص في الوعي الإسلامي عبر استكتاب روّاد الفكر الإسلامي والأقلام الطالعة ضمن حقول تسدّ نواقص ذلك الوعي.

وفي هذا المضمار كان نصيب الشهيد بهشتي أن يختار كتابة عدد من البحوث عن الحكومة في الإسلام، في الوقت الذي كانت فيه رموز حوزوية تبدي صدوداً كبيراً عن هذا الموضوع ونظائره مما له صلة مسيسة بالفكر السياسي والاجتماعي.

من المؤكد أنها بادرة حسنة تلك التي نهض بها الشيخ علي حجتي كرماني عندما جمع مقالات الشهيد بهشتي تلك ولمّها بكتاب واحد ازدان بمقدمة ضافية ومجموعة من الحواشي والتعليقات، صدر بعنوان «الحكومة في الإسلام»[٥٧].

مالبث أن أحسّ الشهيد بهشتي أن موضوعاً بكراً كالحكومة في الإسلام يحتاج لدائرة من النشطين تساهم بالنقاش وإثارة الأفكار ومتابعة تفاصيل البحث، فضلاً عن أن وجود هذه القاعدة الجماعية يؤدّي بحدّ ذاته لاتساع القاعدة المتماسة مع فكرة الحكومة وأطروحة النظام السياسي في الإسلام. تحقيقاً للغرضين المذكورين آنفاً استدعى الشهيد بهشتي مجموعة من العلماء الشباب لتأليف حلقة دراسية تأخذ على عاتقها مهمة البحث، كان من بين أعضائها السادة: مشكيني، ربّاني شيرازي، الشهيد مفتح، مصباح يزدي، ربّاني أملشي، هاشمي رفسنجاني، وهادي خسروشاهي.

ومن الواضح أن هؤلاء جميعاً تحولوا بعدئذ لعناوين كبيرة في المجال الحوزوي وفي دائرة الممارسة السياسية والثقافية.

عن ذلك المشروع يحدثنا الشهيد بهشتي، بقوله: «في خريف تلك السنة [من أوائل الستينيات] بدأنا عملنا الدراسي التحليلي في مجال الحكومة في الإسلام بمشاركة عدد من الفضلاء. لقد كانت تستبدّ بنا رغبة دائمة إلى بلورة فكرة الحكومة الإسلامية وتمييز (أطروحة) نظام الحكم الإسلامي. وقد بدأنا ذلك فعلاً وفق نمط دراسي تحليلي»[٥٨].

هذه كانت في الحقيقة هي المرحلة الثانية من مراحل عمل الشهيد بهشتي على الفكر السياسي الإسلامي.

أما الحصيلة؛ فقد تقدم كل عضو من المشاركين بما لديه من أفكار حيال مشروع النظام السياسي في الإسلام، وبعد تدارس الأفكار ومناقشتها وتسجيل الملاحظات عليها، تحولت الحصيلة لید الشهيد بهشتي الذي كتبها وقدمها في صيغة أطروحة متكاملة حملت عنوان «مشروع شامل للحكومة الإسلامية»[٥٩].

وقد قيل في أهمية هذا المشروع أن الشهيد بهشتي أفاد من أفكار هذه المدوّنة التأسيسية الجاهزة في صياغة دستور جمهورية إيران الإسلامية بعد انتصار الثورة.

وقبل سنوات بادرت فصلية «التاريخ والثقافة المعاصرة» التي يصدرها السيد هادي خسروشاهي، لنشر المشروع كاملاً كما دوّنه الشهيد بهشتي بخطّ يده[٦٠].

يتألف المشروع من مقدمة تحتوي على ست نقاط. ثم يأتي جسم الوثيقة الذي يضم اثني عشر مبحثاً، وأخيراً تأتي الخاتمة التي تحتوي أفكاراً مهمة.

لاشك أن الفقه السياسي شهد في الساحة الشيعية تطوراً ملحوظاً في العقود التي تلت هذه المدوّنة، بالأخص بعد انتصار الثورة الإسلامية. بيد أن الذي لاشك فيه أيضاً أن هذه المدوّنة تمثل واحدة من أهم المدونات التأسيسية في الفقه السياسي في إيران خلال هذا القرن.

ومع إيمان كاتب هذه السطور بأهمية ترجمة هذا المشروع إلى العربية، إلّا أن هذه الأمنية تخرج عن نطاق هذا الموضوع. ولكن ذلك لا يمنعنا من إعطاء القارئ تصوّراً عاماً عنها.

لما كانت نقاط المقدمة هي بمثابة محددات منهجية تضبط رؤية هذا المشروع إزاء موضوع الحكومة الإسلامية، فقد رأينا من المناسب أن نترجمها بنصها ونقدمها كما يلي:

(١) لاشك أن هدف الحكومة الإسلامية هو تأمين مصالح الأمّة، وليس حفظ سلطة شخص معيّن، أو جماعة ما، أو تهيئة جهاز يوفر للأفراد ملذات العيش والمباذخ والجاه والسمعة، أو أية حاجات أخرى من هذا القبيل.

(٢) الذي لاشك فيه، أن معرفة الطريق والوسيلة العملية لتأمين هذا الهدف، وتدبير الأمور لبلوغ هذا المقصود، أُنيط إلى حدٍ ما بعهدة الشعب، مع مراعاة ما يلي:

أ ـ الأصول والموازين الإسلامية العامة والجزئية التي ينبغي مراعاتها بجميع الأوقات

والحالات وفي جميع الأماكن.

ب ـ رعاية الأوضاع الزمانية والمكانية في انتخاب أصلح الطرق وأفضل الوجوه.

(٣) وعليه يكون المقصود من بحث الحكومة في الإسلام ـ والبحوث المشابهة لذلك ـ هو معرفة ذلك القدر من الأصول والموازين الكليّة العامة أو الضوابط الجزئية التي لا يمكن التخلف عنها؛ بالإضافة إلى معرفة القواعد الأساسية التي تنطوي عليها تعاليم الإسلام وأحكامه إزاء أصل الحكومة وشؤونها المختلفة.

(٤) لا ينبغي للباحث أن يكون بصدد أن يجد في تعاليم الإسلام ـ وبالضرورة ـ الضوابط الجامعة التي تكفل جميع الجهات الكليّة والجزئية في أمور الحكومة.

(٥) أثناء تعاطينا مع أية ضابطة نعثر عليها في الكتاب والسنّة، ينبغي الانتباه إلى معرفة الخصوصية التي تسم تلك الضابطة عن الجنبة الكلية العامة، بحيث تراعى هذه المسألة على الدوام.

(٦) يمكن وضع اليد على الكثير من هذه الأصول الثابتة أو التوجيهات والقواعد الأساسية، من مجموع عدد من الآيات، أو من حصيلة كتاب أو خطبة أو رواية، أو من مجموع الروايات، من دون أن يتضمن المدلول المطابقي أو التضمني لأي لفظ أو عبارة من ألفاظ وعبارات تلك الأصول. ومعنى ذلك أنه تجب العناية بالمعنى والمدلول الكلي للأدلة بدقّة[٦١].

في المرحلة الثالثة ـ مرحلة الجمهورية الإسلامية ـ لم يكن الشهيد بهشتي بصدد صياغة نظرية تأسيسية في نظام الحكم، بقدر ما اهتم بملء الفراغ الموجود في النظام القائم[٦٢]. وربما عُدَّ الشهيد بهشتي واحداً من أهم منظري النظام الجديد في هذه المرحلة.

منظور إسلامي لعلم الاجتماع

في مجال بناء منظور إسلامي علمي لمقولة الثورة الثقافية تم بداية انتصار الثورة تأسيس المجلس الأعلى للثورة الثقافية. ثم بادر هذا المجلس لتشكيل لجان عمل فرعية كان من بينها لجنة علم الاجتماع. بادرت هذه اللجنة لانتداب أحد أساتذة علم الاجتماع من أعضائها كي يحاور الشهيد بهشتي حول مقولة إمكان أو عدم إمكان بناء رؤية إسلامية للمجتمع.

تمّ اللقاء فعلاً وتحوّل إلى حوار علمي مطوّل تضمن أفكاراً أساسية مكثفة ورؤى نقدية نشر بالكامل في مجلّة «جامعة الثورة».

حرصاً على أن لا تضيع بعض الأفكار الأساسية في هذه الرؤية بين ثنايا الحوار وتفاصيله، رأينا من المناسب أن نشير إليها، ثم نقدم الترجمة الكاملة للحوار. وهذه الأفكار، هي:

أولاً: عند العودة إلى جزء الحوار الذي يرتبط بالسبيل إلى تأسيس رؤية إسلامية، بل حتى إيرانية (أي رؤية شرقية بإزاء الرؤية الغربية) للمجتمع رأيناه يصدر من نظرة يؤكد فيها بحسم، الأهمية البالغة للغة العربية، ليس من منطلق ديني وحسب كونها لغة القرآن، بل من منطلق معرفي أيضاً. يقول الشهيد بهشتي بهذا الشأن: «وصيتي

إلى من يريد الاشتغال في مجال العلوم الإنسانية أنه ينبغي له أن يتعلم اللغة العربية ويقدمها في الأهمية على تعلم اللغات الإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية أو الروسية. فلو أردنا أن نستفيد من الميراث الثقافي القيم الممتد طوال أربعة عشر قرناً ولا ننقطع عنه، وإذا أردنا أن نستفيد من المصادر الأصيلة فينبغي لنا تعلم العربية. من جهة ثانية نجد الكثير من تراثنا الثقافي قبل الإسلام حفظته لنا المصادر المكتوبة بالعربية أكثر من أي مصادر أخرى».

وبشأن علم الاجتماع بالذات يشير الشهيد بهشتي إلى مثال ريادي يعكسه عمل ابن خلدون في «المقدمة». بيد أنه يأسف أن بعض الباحثين الإيرانين يعود إلى ابن خلدون من خلال المصادر الغربية وما تترجمه من مقدمته أو تكتبه عنها بدلاً من العودة إلى المقدمة مُباشرة والتعاطي معها بلغتها العربية.

قد يحمل بعضهم هذه الرؤية على نوع من التعصب الديني والمعرفي للغة العربية، أو يسوقها إلى ضرب من ضروب الجهل بأهمية المصادر الغربية وما بلغته منظوراتها في بناء رؤية حول علم الاجتماع. ويبدو أن الشهيد بهشتي انتبه لهذه النقطة، الأمر الذي دفعه للتدليل على قيمة العربية في بناء الرؤية الاجتماعية الخاصّة، من خلال الكشف عن تجربة شخصية، ذكر فيها أنه على تماس شخصياً بالمصادر الألمانية من خلال اللغة الألمانية مباشرة، كما هو على تماس بالمصادر الإنجليزية من خلال الاطلاع عليها مباشرة. ومع ذلك وجد أن القناة الأساسية التي تفضي إلى بناء رؤية إسلامية أو شرقية حول الاجتماع تمثلها اللغة العربية أكثر من أي لغة أوروبية.

ثانياً: وتتمثل بطبيعة الموقف من المعرفة الغربية. الموقف السالف للشهيد بهشتي حول اللغة العربية، لا يتوافق مع رفض مطلق للمعرفة الغربية والإنسانية يصدر من موقع آيديولوجي يعكسه التضاد بين الإسلام والغرب، أو بين الشرق والغرب، وأخيراً بين الثورة الإسلامية والغرب. فالقطيعة تتجه لرفض التبعية للغرب، وتتحرك صوب نفي سلطته المعرفية والسياسية والاقتصادية والعسكرية. وما عدا ذلك ليس هناك ما يمنع المسلمين الإفادة من معارف الغرب وعلومه، إذا لم تستبطن المعرفة استتباعاً يُعزّز سلطة الغرب وهيمنته.

وفي اتجاه آخر يميّز الشهيد بهشتي بين ما يحل للمسلمين أخذه من الآخر (الغرب وغير الغرب) وما لا يجوز أخذه. فما لا يحل أخذه هو الرؤية الكونية والآيديولوجية العامة التي يجب أن تؤخذ من القرآن وتستمدّ منه. أما العلم فيجوز أخذه ممّن يحمله مسلماً كان أو غير مسلم، شرط أن لا يستتبع أخذه من الغرب أو الشرق السقوط بهوة التبعية. يقول في التدليل على هذه المعاني: «عندما نريد إذن أن نصدر من رؤية ذاتية في علم الاجتماع، بحيث تكون لنا رؤية اجتماعية ذاتية حيال إيران ومجتمعات البلدان الإسلامية، فنحن بحاجة بلاشك إلى المصادر الإسلامية، ومن ثمّ نحنُ في حاجة ماسة إلى اللغة العربية».

ثم ينعطف لإبداء موقف إيجابي إزاء كتابات بعض الألمان، فيقول في تقويمها من واقع معرفته

المباشرة بها : «لي صلة بكتابات المتخصص الألماني بشؤون الإسلام جان اشتاين بك، وكتاباته تنطوي على أهمية، ولها دور مؤثر في إغناء وعينا بماضينا. وعلينا أن لا نتجاهل مثل هذه الأعمال، كما ينبغي أن لا نقود الثورة الإسلامية إلى ضرب من ضروب التعصب السلبي الذي لا داعي له، مما يؤدّي إلى حرماننا من معطيات ونتائج أعمال أمثال هؤلاء الباحثين». فهذه ـ كما يرى ـ رؤية خاطئة تتوازى في خطورتها وضررها مع تلك التي تنفتح على كل شيء في الغرب وتأخذ دون تمحيص ونقد.

ثالثاً : في امتداد النقطة السابقة يميّز الشهيد بهشتي بين الرؤية الكونية والخط الآيديولوجي اللذين يتحتم أن يستمدا من القرآن، وبين العلوم التي يجوز أخذها ممن يحوز عليها كائناً من يكون، شرط أن لا يستتبع أخذها التبعية، حيث يقول : «فيما يتعلق بالعلم نحنُ نأخذه من كل أرجاء العالم (اطلب العلم ولو بالصين). أما فيما يرتبط برؤيتنا الكونية فنحنُ نأخذها من القرآن. نحن لا نستمد رؤيتنا الكونية ولا نأخذ الآيديولوجية لا من الصين ولا من روسيا ولا من بريطانيا ولا من ألمانيا. بل نحن لا نأخذها حتى من إيران أو العراق أو الحجاز، كما لا نأخذها لا من العجم ولا من العرب. إننا نأخذ رؤيتنا الكونية والآيديولوجية من الله؛ من القرآن الكريم، وفي الوقت نفسه لا نقطع صلتنا مع أية نقطة من نقاط العالم تنطوي على البحوث والعلوم والدراسات، بل نتعلم من الجميع ونستفيد منهم، والأكثر من ذلك نزيد في صلاتنا المعرفية من أجل أن نستفيد ونتعلم، لكن بشرط أن لا يغيب عن وعينا أن الكثير من المستشرقين ومن الغربيين المتخصصين بالدراسات الإسلامية يصدر عن نوايا سيئة».

نص الحوار

فيما يلي نقدم النص الكامل للحوار الذي أجرته مجلّة «جامعة الثورة» مع الشهيد بهشتي الذي انصب حول بناء منظور إسلامي لعلم الاجتماع، وإن كان قد تناول بعض المسائل الأخرى التي ترتبط بالمحور بنسبة وأخرى[٦٣].

▣ ما هي رسالة الجامعات، وما هي المهمة التي يمكن أن ينهض بها علم الاجتماع في أداء هذه الرسالة؟

الشهيد بهشتي : بسم الله الرحمن الرحيم.

تبدأ الثورة ـ أية ثورة ـ بالثورة الثقافية. فأول ما يتغير هو ثقافة مجموعة من الشعب، إذ يثور عدد من أعضاء المجتمع ضدَّ القيم المهيمنة، وهُم يطالبون بتجسيد حاكمية القيم الجديدة، وينظرون للقيم السابقة على أنها قيم ضدَّ القيم. تتمثل مهمة هؤلاء بإسقاط هذه القيم المضادة للقيم وتحكيم قيمهم محلها. على هذا الأساس ينطلق هؤلاء بحركة مؤثرة وقوية، وكلما كانت هذه الحركة الأساسية أكثر جذرية وحسماً وأبعد مدىً، جاءت الثورة أكثر جذرية وكمالاً. والملاحظة الجديرة بالانتباه أن الثورة في القيم؛ أي الثورة الثقافية، ينبغي لها أن تكون ثورة دائمة. لأن الثقافة المضادة للثورة تبقى رسوباتها ماكثة في العادات، في الرسوم، في الآداب، في الفنون، في صيغة الحياة الاجتماعية، وفي نمط السلوك وطبيعة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعائلية، وفي مؤشرات الفرح والحزن، بل في جميع شؤون الحياة الإنسانية.

يجب تطهير هذه الرسوبات. وهذه مهمة لها صلة مباشرة بديمومة الثورة واستمرارها. إن استمرار الثورة الثقافية بعد انتصار الثورة الإسلامية في ٢٢ بهمن ١٣٥٧ (١١ / شباط / ١٩٧٩)، هو الأمر الذي تجب العناية به. فالثورة الثقافية تعني توسيع مدى الثورة الإسلامية وإدامتها بحسب الضرورات الناشئة عن انتصار الثورة ذاتها. وهذا ماتمّ ولكن بشكل متأخر جداً عن موعده الطبيعي.

إن رسالة الجامعة في مجتمعنا الثوري تتمثل في بناء إنسانٍ يتحلّى بوعي أكبر، وقدرة على الانتخاب في مدى أكثر حرية. ينبغي لهذا الإنسان الذي تصنعه الجامعة أن يكون حراً من كل ما يترك أثره السلبي ويقيّد حرية الاختيار فعلاً. ينبغي لهذا الإنسان أن يكون حراً من جميع الهجمات السلبية، والنواقص الاجتماعية والاقتصادية؛ حراً من جميع المؤثرات التي تفرض على الإنسان اتجاهات كاذبة.

المطلوب من التحرك الجامعي أن يبلغ بنا حدّ الاكتفاء الحقيقي على صعيد الطاقة الإنسانية والخبرات التخصصية الفنية؛ وأن يسبغ على حركتنا العلمية طابعاً ذاتياً.

لقد كنا مستهلكين ـ لعشرات السنين ـ على الصعيد العلمي والدراسي، لا نملك سوى تكرار المكاسب العلمية للآخرين. والسؤال: لماذا لا يكون لنا نصيبنا في الإبداعات التحليلية والعلمية؟ طبيعي كان هناك طوال هذه المدة بعض الباحثين من أهل الجد والمثابرة، وكانت لهم إبداعاتهم الثمينة، إلّا أن وجودهم كان بحكم الاستثناء، والمطلوب أن يتحوّل ذلك إلى قاعدة في النشاط العلمي والدراسي لجامعاتنا، وأن يكون لعقولنا المفكرة الذكية والمبدعة حظّ أوفر في نشر العلم وإغناء المعرفة البشرية.

أخلص من ذلك إلى القول بأن على جامعاتنا أن تتحرك في خط تعميق واتساع العلم والمعرفة البشرية من خلال اهتمامها بالبعد الإنساني، وبالبعد الإلهي، وبالبعد المعنوي الأخلاقي للإنسان. كما ينبغي لها أن تبذل في هذا السبيل لمعرفة الاحتياجات المستقبلية لمجتمعنا بشكل أدقّ وأوسع من خلال معرفة أكثر دقة وكمالاً

للنظام القيمي الجديد الذي يجب أن يسود في مجتمعنا وعلى صعيد علاقاتنا الاجتماعية. كما تقع عليها في السياق مسؤولية إثارة وتحريك كثير من الاستعدادات وتفجير القابليات الغنية الموجودة في المجتمع.

ينبغي لجامعاتنا أن تنهض بكل ذلك في سبيل توسيع وتعميق مدار العلم والمعرفة البشرية، حتى يمكن أن يكون لها دور بناء في مستقبلنا.

▣ يرتبط ما ذكرتموه بمجمل النظام الجامعي، ولكن ما هو دور علم الاجتماع على هذا الصعيد خاصة؟ وهل استطاع هذا العلم بصيغته الموجودة أن يقدم شيئاً على صعيد حل المشكلات الاجتماعية والاقتصادية؟

الشهيد بهشتي: علم الاجتماع في صيغه المختلفة هو اختصاص نافع في نهاية المطاف. إن ما نحتاج إلى تجديده أولاً في جميع العلوم الإنسانية وعلم الاجتماع من بين ذلك ـ أو من الأفضل أن نقول: وعلم الاجتماع على الأخص ـ هو رؤيتنا إلى الإنسان، والمجتمع، والتاريخ، والحركة التاريخية، وخط التاريخ ومساره، وعلاقة الإنسان كفردٍ مع المجتمع ككل، ومسار المجتمع ككل في التاريخ، ودور الإنسان في هذا المسار كفرد.

فلاشك أننا عندما نعيش في إطار مجتمع ثوري وإسلامي فإن البنية التحتية لرؤيتنا ستكون مستمدة من الرؤية الكونية الإسلامية، وعلينا عند صياغة رؤيتنا لعلم اجتماعنا أن نعرف هذه الرؤية قبل كل شيء ونؤمن بها، ونعلمها للآخرين.

وإذا ما شئنا أن نختصر عناصر الرؤية في بضعة جُمل، فأستطيع أن أقول: الإنسان في الرؤية الإسلامية والقرآنية هو سيرورة مستمرة، وكائن مختار واعٍ عاقل، له القدرة على بناء ذاته. يدخل مع محيطه الطبيعي والاجتماعي بعلاقة تأثير متبادلة. فالمحيط الطبيعي يؤثر فيه، وهو كذلك يؤثر في المحيط الطبيعي ويغيّر فيه تبعاً لاحتياجاته ومتطلباته. نحن نبني البيوت، ننظم الشعر، ونصنع الملابس، وهذه جميعها علائم على أنّ الإنسان يتصرف في محيطه الاجتماعي أكثر بكثير مما تفعله بقية الحيوانات الراقية، فالتغييرات التي أحدثها البشر في الطبيعة هي كثيرة جداً وعلى درجة عالية، من الزاويتين النوعية والكمية.

ثَمّ مايشبه هذه الصلة للإنسان مع محيطه الاجتماعي. فالمحيط الاجتماعي يترك أثره في بنية الفرد، كما يترك الفرد أثره في المحيط الاجتماعي. ولكن من وجهة نظر الإسلام لا يصل تأثير المحيط الاجتماعي في الإنسان الفرد إلى مرحلة بحيث يبلغ فيها دور الوعي، والبناء الإرادي والاختيار الحر صفراً، فالإنسان يحتفظ لنفسه دائماً برصيد معيّن من قوة الوعي والإرادة والاختيار بإزاء تأثيرات المحيط الاجتماعي.

على هذا الضوء تقوم الرؤية الإسلامية على نفي الحتميات مثل الجبر الاجتماعي والجبر التاريخي والمادية التاريخية، وهو يعتقد أن الإنسان يبقى بصورته الفردية حراً دائماً، ولا يغطس أبداً في فلك التاريخ وصيرورته لكي يكون موجوداً متحركاً يستمد حركته من التاريخ

بالكامل.

هذه هي رؤية الإسلام.

إذا ما حافظ علم الاجتماع على هذا الأصل، وواصل مساره من خلال هذه الرؤية فسيكون نافعاً جداً بلاشك. وعندئذ لا يتم التعاطي مع المعرفة التي يفرزها علم الاجتماع على صعيد معرفة القوانين المسيطرة على مسار التاريخ، بوصفها قوانين علمية قطعية. وفي الحقيقة يرفض الإسلام في إطار هذه الرؤية، أن يتعاطى مع علم الاجتماع كعلم في عداد العلوم الطبيعية.

بديهي هناك أسباب وعوامل أخرى تدفع لعدم التعاطي مع علم الاجتماع كعلم في حدود العلوم الطبيعية؛ من بينها أنّ موضوع العلوم الطبيعية هو الطبيعة المتغيرة التي تكون خطوط تغييراتها واضحة. أما بشأن علم الاجتماع، فحتى لو افترض أنه علم فإن موضوعه الإنسان والمجتمع. وهذان لا يمكن الإحاطة بما يطرأ عليهما من تغييرات كما يحصل مع التغييرات الطبيعية، على الأقل لحد هذا الوقت. فإذا ما قلنا ـ مثلاً ـ أن الإنسان حر، فهو ليس حر أبداً.

هذه أمور يجب أن تتمّ العناية بها غاية الاعتناء في رؤيتنا لعلم الاجتماع ذي الصلة بهذه الثورة الإسلامية وبالثورة الثقافية المرتبطة بها. بيد أن ذلك لا يعني الانقطاع عما لدى الآخرين ونظراتهم وأن نجهل ماعندهم؛ وهذا يجري حتى بالنسبة للذين يؤمنون بالمادية التاريخية والحتمية التاريخية والجبر التاريخي. ينبغي لنا أن نقرأ هؤلاء أيضاً. في ضوء ذلك يجب أن تتم العناية في مضمار علم الاجتماع بالرؤيتين معاً؛ برؤية الإسلام وتصوره الخاص للكون، والمرتكز الذي تقوم عليه نظرته للإنسان ولعلاقة الإنسان بمحيطه الاجتماعي والتاريخي؛ كما ينبغي أن تفهم أيضاً وعلى نحوٍ جيِّد الرؤى الأخرى في هذا المجال.

فعندما تريد أن تكون لك نظرة لعلم الاجتماع تقوم ـ مثلاً ـ على الرؤية الوجودية ـ هذه الرؤية التي تهب الأصالة للإنسان في أبعاده المختلفة، وتعتبر الإنسان موجوداً حراً فعالاً، هو الذي يخلق ماهيته ويبني ذاته، يستمد وجوده من محيطه وذاتيته من تلقاء نفسه ـ عندما تريد أن تكون لك مثل هذه الرؤية مثلاً، فإنك تعرف أنها تختلف كثيراً مع تلك الرؤية لعلم الاجتماع التي تؤمن بالحتمية وتستمد من الجبر التاريخي. علينا أن ندرك هذه الفوارق ونلتفت لها كاملاً. لاشك أنه ينبغي للأساتذة والعلماء الذين يحظون بالقدرة والوعي، أن يبذلوا عناية كبيرة في دائرة العلوم الإنسانية وبالأخص في مجال علم الاجتماع، ليساهموا في إيجاد الأرضية في مضمار الفكر الاجتماعي الثوري الإسلامي الجديد.

▣ ما هي بنظرك المسائل والموضوعات الخاصة الموجودة في المجتمع الإسلامي، والتي تقع مسؤولية البحث فيها على عاتق عالم الاجتماع الملتزم؟ ثم ما هو الأسلوب الذي يجب أن تُعالج به هذه المسائل؟

الشهيد بهشتي : تعرف أن جزءاً أساسياً من عمل علم الاجتماع يتمثل بمعرفة المؤسسات الاجتماعية، ومن ثمّ طبيعة العلاقة فيما بينها وتأثير بعضها على بعض، والتأثير الذي تتركه

على المسار الاجتماعي ككل. وليس مسار علم اجتماعنا في المجتمع المعاصر بالذي يستثنى من هذه القاعدة. إذ عليه أن ينهض بالمهمة ذاتها، فيتعرف على مجتمعنا (الذي يبعث على الأسف أن علماءنا الاجتماعيين ربما يعرفون مؤسسات معسكر الثقافة الغربية أو معسكر الثقافة الماركسية الشرقية أكثر مما يعرفون عن مؤسساتنا الاجتماعية)، ولكن غاية ما هناك أن معرفة هذه المؤسسات الاجتماعية يجب أن تتم من خلال العناية بخصوصية الرؤية الكونية الإسلامية إزاء الإنسان بالنسبة لطبيعة علاقته بمحيطه الاجتماعي. والشيء الطبيعي أنه ينبغي لهؤلاء أن يعوا التاريخ جيداً، لأن لمؤسساتنا الموجودة جذوراً عميقة في تاريخنا. ثمّ هناك تأثير للمواريث التاريخية لمرحلة ما قبل الإسلام بالنسبة للبلدان الإسلامية أو المجتمعات الإسلامية التي لها خلفية تاريخية تمتد لما قبل عصر الإسلام، وثقافة ممتدة نسبياً. فهذه الخلفيات لا تبقى من دون تأثير. كما يتعين على علماء الاجتماع أن يشتغلوا على التاريخ جيداً، ويتعرفوا أثر تاريخ الإسلام بالنسبة لإيران وعلاقة تاريخ إيران بالنسبة لتاريخ العالم ككل، بشرط أن يتم ذلك كله استناداً إلى ذلك الأصل الإسلامي الذي يتصل بالإنسان في طبيعة علاقته مع المحيط الاجتماعي. في ضوء ذلك نجد أن من الموضوعات المهمة التي ينبغي لعلماء الاجتماع أن يولوها الاهتمام الكافي، هو ما يتمثل بمعرفة ودراسة المؤسسات الاجتماعية الموجودة، الآداب، السنن والتقاليد والأعراف، جذور هذه السنن والتقاليد، طبيعة العلاقات فيما بينها وجذورها التأريخية، العوامل المؤثرة في حفظ هذه العلائق، العوامل المؤثرة في زوالها. كما عليهم أن يدرسوا المؤسسات الحديثة، مثل الدولة، المؤسسات الحكومية، جذورها التاريخية، وضعها الراهن، الأثر المتبادل بين هذه المؤسسات والمجتمع، العلاقات الاقتصادية والثقافية والآثار المتبادلة فيما بينها، وأمثال ذلك.

من الأمور التي ينبغي لعلمائنا الاجتماعيين أن يضطلعوا بها هو دراسة الحالة العلمائية بوصفها مؤسسة اجتماعية بارزة، دورها الاجتماعي، علاقتها بإيمان الناس وعقيدتهم، علاقتها مع الحياة اليومية للناس في القرى، والمدن، وفي المجتمع ككل، ما تحظى به من مركزية، العوامل التي تضعف مركزيتها، علاقتها مع السلطة الحاكمة، موقفها المناوئ للسلطة، العلل والعوامل الواقعية في كل ذلك، العلل والعوامل الثقافية والإيمانية والعقائدية، العلل والعوامل الاجتماعية، العلل والعوامل الاقتصادية. فهذه وغيرها هي مجالات مختلفة ومتنوعة جداً، مفتوحة للبحث والدراسة أمام باحثينا الاجتماعيين الأعزاء.

□ في ضوء ذلك كيف يمكن بنظركم إرساء منظور لعلم الاجتماع في المجتمع الإسلامي الإيراني، يقوم من جهة على أساس الآيديولوجية الإسلامية والرؤية الكونية التوحيدية، ويلامس من ناحية أخرى الوقائع العيانية الملموسة للمجتمع الإيراني؟

الشهيد بهشتي : أستطيع القول أن جواب هذا السؤال قد مرّ فيما ذكرته سابقاً.

□ بملاحظة الجذور التاريخية ودور الثقافة والمعارف الإسلامية في الدراسات الاجتماعية خلال العهود الإيرانية السابقة، إلى أي حدٍ يمكن للمناهج التالية أن تؤثر وتفيد في تفتح وازدهار مدرسة أو اتجاه في علم الاجتماع منبثق من الثقافة الإسلامية لإيران؛ وهذه المناهج هي :

أ ـ التأكيد على نظريات ودراسات أصحاب النظريات الاجتماعية ونمط تفكيرهم من سائر البلاد الإسلامية، كما هو الحال مثلاً في ابن خلدون، الفارابي، البيروني، ابن سينا، الغزالي وغيرهم.

ب ـ بيان وشرح القيم والمعايير الإسلامية في طبيعة علاقتها بنمو المجتمع الإيراني.

ج ـ دراسة وبحث المصطلحات والمفاهيم الإسلامية وكيفية طرح المطالب في المصادر الإسلامية، ومن ثمّ النمط الفكري في التاريخ والمجتمع الإسلامي.

وإذا كان هناك بنظركم منهج آخر يمكن أن يكون مؤثراً ونافعاً في ازدهار الأصالة الثقافية لعلم الاجتماع. فلكم أن تطرحوه أيضاً.

الشهيد بهشتي : المناهج الثلاثة التي أشرتم إليها مفيدة جداً. ووصيتي إلى جميع الذين يريدون الاشتغال في فروع العلوم الإنسانية، أنه ينبغي لهم أن يتعلموا العربية بوصفها لغة أجنبية [أي مصدر لاستقاء المعرفة] ويولوها أهمية أكبر على تعلم اللغات الإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية أو الروسية. ولو أردنا أن نستفيد من الميراث الثقافي القيّم الممتد طوال أربعة عشر قرناً، ولا ننقطع عنه، وإذا ما أردنا أن نستفيد من المصادر الأصلية فيتحتم علينا تعلّم العربية.

من جهة ثانية نجد الكثير من تراثنا الثقافي قبل الإسلام قد حفظته لنا المصادر العربية أكثر من أي مصادر أخرى.

لقد ترك كتابنا وباحثونا في السابق آثاراً قيمة. فأبوريحان الذي ذكرتموه له كتب قيمة حول الماضي، وله كتابات مهمة حول الهند، بحيث يعدّ أحد الخبراء في قضايا الهند.

ثَمّ بين أيدينا نماذج قيمة من مواريث ثقافية مهمة تركت لنا. فابن خلدون على سبيل المثال هو مثال للإنسان الذكي وقد أضحت مقدمته مشهورة أكثر من تاريخه نفسه. لأنه اعتمد في تاريخه على الآخرين إلى حدٍ كبير، وهذه الحالة قد لا تجذب إليها القارئ العادي، وإن كان قد توفر في تاريخه على تاريخ العرب.

أما مقدمته فهي كتاب تحليلي نفيس صار مشهوراً جداً.

يكشف ابن خلدون في آثاره عن ذهنية خلّاقة سامية، بيد أننا نلمس في ممارسات بعض أصحاب الدراسة والبحث عندنا أنهم يعرفون «ابن كلدون» أكثر مما يعرفون ابن خلدون، وهذا يدل على ضآلة عودتهم إلى المصادر الأصلية وقلما أفادوا من كتابات ابن خلدون في العربية.

لقد ترجمت مقدمة ابن خلدون إلى الفارسية أيضاً، ويمكن للكثيرين ممن لا يعرف العربية أن يستفيدوا منها. ولكن مع ذلك تبقى مقدمة ابن

خلدون مجرد مثال واحد، وإلّا فلدينا كتب كثيرة على هذا المنوال.

عندما نريد إذن أن نصدر من رؤية ذاتية في علم الاجتماع، بحيث تكون لنا رؤية اجتماعية ذاتية حيال إيران ومجتمعات البلدان الإسلامية، فنحن في حاجة ماسة بلاشك إلى المصادر الإسلامية، ومن ثمّ نحنُ في حاجة ماسة إلى اللغة العربية.

بيد أن الاستفادة من مصادرنا الإسلامية لا يعني إبعاد المصادر الخارجية. إذ ينبغي لي أن أسجّل هنا أنّ المستشرقين والمتخصصين الأجانب بالدراسات الإسلامية، من الأوروبيين والأميركان والروس قد قدموا أعمالاً مفيدة كثيراً في دراساتهم وبحوثهم حول عالم الإسلام، وتاريخ الإسلام. وهذه مصادر ثمينة لا ينبغي استبعادها.

لي صلة مباشرة بآثار الباحثين الألمان ومؤلفاتهم تفوق صلتي بكتابات الباحثين الإنجليز، وإن كنت اطلعت على بعض كتابات هؤلاء مباشرة [أي من خلال مطالعة المصدر بلغته الإنجليزية مباشرة]. ومع ذلك فإنّ لي صلة أكبر بكتابات المتخصص الألماني بشؤون الإسلام (جان اشتاين بك)، وله كتابات قيمة حقاً، لها دور مؤثر في إغناء وعينا بماضينا. والمطلوب أن لا نتجاهل مثل هذه الأعمال، كما ينبغي أن لا تقود الثورة الإسلامية إلى ضرب من ضروب التعصب السلبي، الذي لا داعي له، مما يؤدّي إلى حرماننا من معطيات ونتائج أعمال أمثال هؤلاء الباحثين. فهذا أمر خاطئ.

فيما يتعلق بالعلم نحن نأخذه من كل أرجاء العالم «اطلب العلم ولو بالصين». أما فيما يرتبط برؤيتنا الكونية فنحن نأخذها من القرآن. نحنُ لا نستمد رؤيتنا الكونية ولا نأخذ الآيديولوجية لا من الصين ولا من روسيا ولا من بريطانيا ولا من ألمانيا. بل نحن لا نأخذها حتى من إيران أو العراق أو الحجاز، ولا من العجم ولا من العرب. إننا نأخذ رؤيتنا الكونية وآيديولوجيتنا من الله والقرآن.

وفي الوقت ذاته لن نقطع صلتنا أبداً مع أية نقطة من نقاط العالم تزخر بالبحوث والعلوم والدراسات، بل نتعلم من الجميع، والأكثر من ذلك نزيد في صلاتنا المعرفية من أجل أن نستفيد ونتعلم. لكن بشرط أن لا يغيب عن وعينا أن كثيراً من المستشرقين والمتخصصين بالدراسات الإسلامية يصدر من نوايا سيئة، ونواياهم السيئة تبرز واضحة في كتاباتهم. والغرض المبيّت يتعارض مع روحية البحث والتحقيق.

كما أن لعدد من هؤلاء أخطاء كبيرة وإن لم تكن قد صدرت عن غرض ومرض. بل جاءت إثر جهلهم لبعض الأشياء، ولهؤلاء أخطاء كثيرة، وقد لمست شخصياً أمثلة كثيرة لهذه الأخطاء في كتبهم.

بمثل هذه اليقظة سنستفيد من دراسات أولئك وبحوثهم.

▣ أود أن أذكر بشأن ابن خلدون أنه من الطريف أن الغربيين يعرفونه أفضل وأحسن من معرفتنا له. فقد أدركوا عظمة ابن خلدون العلمية بعد أن ترجموا مقدمته وانتشرت في

أوروبا بعد الحروب الصليبية. فهم يعتقدون أن ابن خلدون سبق أوغست كونت الذي يعدّ أبا علم الاجتماع، بخمسة قرون عندما استطاع أن يقدم النظريات ذاتها برؤية علمية ودينية.

سماحة آية الله الدكتور بهشتي لدي سؤال آخر يرتبط بإيجاد الأساس العميق للثورة الثقافية. والسؤال كيف نستطيع أن نوجد صلة عضوية وثيقة بين الحوزة والجامعة، تفضي إلى هذا الهدف في النهاية؟ ذلك أني أعتقد أن هذه المهمة هي مما تنوء الجامعة على حملها في الوقت الراهن. وقد أشار الإمام الخميني مراراً إلى ضرورة أن تشكل الحوزة والجامعة تجمعاً واحداً؛ فما هو يا ترى الحل العملي الذي تقترحونه في هذا السبيل؟

الشهيد بهشتي: يفكر الإخوة بسبيل عملي لذلك. وقبل عدّة أيام عندما كنت في مدينة قم، وجدت عدداً من الطلبة الأذكياء من ذوي المؤهلات والعواطف المتأججة يتابعون فكرةً جديدةً فحواها: أن يجتمع عدد من الطلبة المؤهلين في طهران أو في قم نفسها لكي يشتغلوا بدراسة هذه الفروع، ويقوم بتدريسهم عدد من أساتذة الحوزة والجامعة معاً. ثم يتحرك هؤلاء الطلبة لكي يضموا إلى مجموعتهم عدداً من الجامعيين ذوي العلاقة بهذه الاختصاصات من الطلاب والأساتذة، لكي يوجدوا مجموعة مختلطة واحدة، حيث يكون هذا الكيان الواحد أفضل وسيلة للامتزاج. وفي الأحوال كلها فإن تحكيم أواصر الوحدة بين الحوزة والجامعة وبين طالب العلم الديني والطالب الجامعي، هو مشروع كان ولايزال مباركاً.

والذي أراه أن أحد الوسائل العملية المؤثرة في هذا السبيل هو هذا الذي ينهضون به، متمثلاً بإيجاد كيان واحد فيما بينهما. فعندما تكون هناك مجموعة تتلاقى معاً، وتنمو سويةً، فسيتفهم بعضهم بعضاً على نحو أفضل، وستغدو الصلة بينهما أعمق يوماً بعد آخر.

□ نصل الآن إلى ما تقترحونه كملاك لاختيار المتعلمين في مجال علم الاجتماع؟

الشهيد بهشتي: يطرح السؤال واحدة من المسائل المهمة. إنّ واحدة من مزايا الحوزات العلمية الإسلامية، أن طالب العلم عندما يأتي لطلب العلم ابتداءً يأتي برغبة وشوق. ومن ثمّ فإنّ أحد ملاكات الاختيار الأصلية يتمثل بالرغبة والشوق.

أي ينبغي للطالب أن يلتحق بالاختصاص الذي يرغب به. فحتى إذا ما التحق بأحد الفروع لمدّة معينة ثم وجد أن هذا الفرع لا يلبي رغباته ولا يستجيب لتطلعاته، فينبغي أن يكون حراً في أن يختار فرعاً آخر، وينبغي أن تعطوه فرصة جديدة لكي ينتخب الفرع الذي يرغب به.

هذه واحدة من مزايا حوزات العلوم الإسلامية وبالأخص في علوم الفروع الإنسانية. تجب العناية بهذا الجانب، فمثل هذه الاختصاصات لا يجبر عليها الإنسان، بل يجب أن يلجأ إليها عن حب ورغبة.

ينبغي للطالب الجامعي أن يسعى وراء العلم حقيقة لا وراء الشهادة الجامعية.

▣ في الواقع ليس هناك طالب في النظام الحوزوي ينخرط في الدراسة من أجل الحصول على الشهادة، ولا تشكل وثيقة التخرج أدنى دافع في الدراسة الحوزوية.

الشهيد بهشتي : في الغالب لا يحتاج الطالب الحوزوي إلى شهادة كي يدخل المجال الحوزوي، ولا يعطى شهادة تخرج من الحوزة. هو طالب علم حقيقة. ولكن إذا ماوجهنا سؤالاً لأحد الأطفال في مدرسة من مدارسنا : لماذا تذهب إلى المدرسة؟ لردّ في جوابه : أذهب لأحصل على شهادة الدبلوم، أو البكلويوس، أو أذهب للحصول على الدكتوراه. فهو يسعى على الأغلب للحصول على الشهادة لا العلم. طبيعي أن هذه الشهادات (وثائق التخرج) هي وثائق للعلم، بمعنى ان لصاحبها قدراً من العلم. ثمّ إن هناك فارقاً في حالة الإنسان بين أن يقول في اليوم الأول إني أسعى لطلب العلم، وبين أن يقول أنا ذاهب لأحصل على شهادة، فإن ذلك يترك أثره على روحية الإنسان وكيفية تعاطيه.

▣ السؤال الأخير يرتبط بملاك انتخاب الأساتذة في هذا المجال؟

الشهيد بهشتي : يحصل تارة أن يكون هدف الأستاذ من التدريس هو الحصول على الراتب، بحيث يكون دافعه أن يحصل على النقود وأن يعيش، من دون أن يكون من أهل البحث والعلم والدراسة. وعندئذ لا يأتي بشيء ملموس في مجال اختصاصه. والذي يحصل في المجال الحوزوي أن الأستاذ لا يتقاضى في العادة أجراً على تدريسه.

طبيعي لا يمكن لهذه الحالة أن تعمم في جميع المرافق، ولكنها موجودة في الحوزة في نطاق أوضاع خاصة، وليس لممارسة التدريس أو عدمه تأثير كبير على معاشه.

أما في الجامعات والثانويات وبقية المدارس فمن الصعب أن نعمل وفق هذا المنهج. والآن لا يحضرني طريق حل محدّد لمعالجة الحالة، ينبغي لكم أن تفكروا فلربما وصلتم إلى سبيل حل.

أما بشكل عام؛ إذا ما كان الأستاذ ولهاً بالعلم والبحث، وكانت علاقته مع الطلاب قائمة على أساس إثمار بحث مشترك فيما بينهم، فسيكون عندئذ أستاذاً جديراً بموقعه.

ينبغي لعلاقة الأستاذ مع الطالب أن تقوم فعلاً على أساس تعليمي؛ بحيث يكون باعث الأستاذ أن يعلم الطالب شيئاً، بل ينبغي أن تتجاوز العلاقة ذلك بحيث تكون مهمة الأستاذ أن يشترك مع الطالب في حركة تنتهي إلى أن يتعلم الطالب بنفسه، ويبادر بذاته للكشف.

وهذا الأسلوب يجمع بين التعليم والبحث، وهو أسلوب رفيع ممتاز. وإذا تعذر تعميمه فينبغي تجسيد المنهج الأول على الأقل، الذي يحرص فيه الأستاذ بجد على أن يعلم الطالب ويعطيه شيئاً. أما إذا كان هدف الأستاذ أن يدرّس عشر ساعات أو اثنتي عشرة ساعة ليحصل آخر الشهر على راتبه، فستغدو هذه العملية تافهة لا قيمة لها. ولكم أن تذعنوا بأن قطاعاً عظيماً من الهيئة العلمية لجامعاتنا تمارس عملها بمثل هذه الروحية [كان هذا التقويم يعود إلى بدايات

الانتصار]. والسبب في ذلك يعود إلى اعوجاج البناء من أساسه، وإلّا فلي علاقات مباشرة مع شباب قد انخرطوا في الهيئة العلمية للجامعة.

ففي البداية ينطلق هذا الشاب من روحية تريد أن تعطي وتعمل، وتمارس البحث والتعلم. ولكن لا أدري كيف شيدوا المحيط الجامعي بحيث يترك أثره سلباً في الآخرين. إذ نرى هذا الشاب الناشط، يتحوّل بعد لأي إلى باحث عن ساعات الدروس الإضافية، لكي ينال أجور التدريس.

وهذا نمط من الثقافة والأخلاق غير إسلامي ويتنافى مع العلم، يهيمن على أجواء جامعاتنا، ينبغي القضاء عليه.

الهوامش

١. بررسي مسائل إسلامي، مجموعة خطابات الأستاذ الشهيد محمد حسيني بهشتي، قم، بدون تاريخ، ص ٣٨، بالفارسية.

٢. قدم كاتب هذه السطور محاولة تمهيدية لاستجلاء الجوانب الفكرية لدى الشهيد بهشتي، ينظر: جوانب التأصيل النظري والمنهجي في فكر الشهيد بهشتي، خالد توفيق، كيهان العربي، العدد ٣٦٨٨، ٩ صفر ١٤١٧هـ، ص ٥.

٣. ينظر في تغطيه هذه الملاحظة: بهشتي.. ملامح في الوجه الثقافي، خالد توفيق، صحيفة كيهان العربي، العدد ٣١٢٧، ٢٥ محرّم ١٤١٥هـ.

٤. ربما كانت أفضل مبادرة حتى الآن هي الكتب الثلاثة الضخمة التي صدرت عن القسم الثقافي في مؤسسة الشهيد تحت العناوين التالية:

ـ الكتاب الأول، او به تنهائي يك ملت بود (كان أمة لوحده)، طهران، ١٣٦١ ش، ٤٦٣ صفحة من القطع الكبير.

ـ الكتاب الثاني، بهشتي سيد مظلوم امت (بهشتي سيد الأمة المظلوم)، طهران، ١٣٦١ ش، ٣٧٠ صفحة من القطع الكبير.

ـ الكتاب الثالث، بهشتي اسطوره‌اى بر جاودانه تاريخ (بهشتي أسطورة على ذرى التاريخ الخالد)، طهران، ١٣٦١ ش، ٣٧٠ صفحة من القطع الكبير.

وسنشير إلى هذا المصدر اختصاراً كما يلي: مؤسسة الشهيد، الكتاب الأول؛ الكتاب الثاني، الكتاب الثالث.

٥. بررسي مسائل اسلامى (بحث المسائل الإسلامية).

٦. المصدر نفسه، ص ٢٠.

٧. المصدر نفسه، ص ٢١.

٨. المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٢٢.

٩. تنظر: رؤية الشهيد بهشتي حول الفكر الالتقاطي في: تعاليم الإسلام والأفكار الالتقاطية، مؤسسة الشهيد، الكتاب الثالث، ص ٩١٧.

١٠. ينظر في هذا المجال: الشهيد بهشتي: مواجهة الفراغ الفكري والسياسي بأطروحة خطّ الإمام، خالد توفيق، كيهان العربي، العدد ٣٦٨٦، ٧ صفر ١٤١٧هـ.

١١. تنظر البحوث التالية للشهيد بهشتي: خط الإمام وخط الاستسلام، الكتاب الأول، مؤسسة الشهيد، ص ٢٣٤؛ خط الإمام يرفض ضروب الاستسلام، المصدر السابق، ص ٢٥٤؛ الاستقلال السياسي والاقتصادي من خصائص خط الإمام، الكتاب الثالث، مؤسسة الشهيد، ص ٨٣٣.

١٢. بررسي مسائل إسلامي، مصدر سابق، ص ٢٩ ـ ٣٠.

١٣. من مناقشاته المهمة للليبرالية التي تتسم بالكثير من الهدوء والموضوعية، ينظر بحث الشهيد بهشتي: ←

←ماذا تعني الليبرالية، مؤسسة الشهيد، الكتاب الأول، ص ٣١٣.

١٤. بررسي مسائل إسلامي، مصدر سابق، ص ٧٨.

١٥. المصدر السابق ص ٧٤.

١٦. المصدر نفسه.

١٧. تشتهر في هذا المضمار نصوص الإمام الخميني بما تتحلّى به من وضوح وصرامة، حيث يقول رحمه‌الله: «إنّ المرارة التي تجرّعها أبوكم الشيخ من أمثال هؤلاء المتحجرين لم يذقها من الضغوط والصعاب التي جاءت من غيرهم...؛ لو كتب لهذه الطريقة الاستمرار فلاشك أن وضع العلماء والحوزات العلمية كان سيصل إلى وضع كنائس القرون الوسطى». خط الإمام، من بيان الإمام، بيان ١٥ / رجب / ١٤٠٩ هـ. للإمام الخميني، كراس بالعربية، ص ١٤، ١٥.

١٨. مهرتابان (الشمس الساطعة) كتاب تذكاري عن حياة العلّامة الطباطبائي، تأليف السيد محمد حسين الطهراني، ص ٦٠.

١٩. ينظر على سبيل المثال: محسن آجيني، التقاط وتحجر از ديدگاه شهيد مطهري، طهران منظمة الإعلام الإسلامي وتنظر أيضاً الترجمة العربية: الالتقاط الفكري والتحجر العقائدي في نظرة العلّامة المطهري، ترجمة رعد هادي جبارة، منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، ١٤١٢ هـ.

٢٠. الحركات الإسلامية في القرن الرابع عشر الهجري، الشهيد مرتضى مطهري، مؤسسة صدرا، ص ٨٩.

٢١. ينظر على هذا الصعيد: نخستين رويارويهاى انديشه گران إيراني با دو رويه تمدن بورجوازي غرب (المواجهات الأولى للمفكرين الإيرانيين مع وجهي الحضارة البرجوازية الغربية)، عبدالهادي حائري، طهران، ١٣٦٧ ش.

٢٢. ينظر: شمه‌اى از تاريخ غرب‌زدگى ما، وضع كنونى تفكر در ايران (نبذه من تاريخنا التغريبي، الوضع الفكري الراهن في إيران)، رضا داوري، طهران، مؤسسة سروش، ١٣٦٣ ش.

٢٣. ينظر: مقدمه فكرى نهضت مشروطيت (المقدمة الفكرية لنهضة المشروطة)، علي اكبر ولايتي، مؤسسة نشر الثقافة الإسلامية، طهران، ١٣٦٥ ش.

٢٤. كتحليل مشهور ينظر: در خدمت وخيانت روشنفكران (المثقفون بين دور الخدمة والخيانة)، جلال آل أحمد، طهران، من دون تاريخ. وكمحاولة بسيطة يراجع: تهاجم فرهنگى ونقش تاريخي روشنفكران (الغزو الثقافي والدور التاريخي للمثقفين)، إسماعيل شفيعي سروستاني، مؤسسة كيهان، ١٣٧٢ ش.

٢٥. بررسي مسائل إسلامي، مصدر سابق، ص ٧٦.

٢٦. المصدر نفسه.

٢٧. المصدر السابق، ص ٧٨ ـ ٧٦.

٢٨. كمحاولة تستهدي البطانة الفكرية لخط الإمام، ينظر: خط الإمام الخميني: عرض للمبادئ العامة، عزالدين سليم، المركز الإسلامي للدراسات السياسية، ١٤٠٣ هـ.

٢٩. بررسي مسائل إسلامي، ص ٨١. وكذلك: مؤسسة الشهيد، الكتاب الأول، ص ٢٤٠.

٣٠. المصدران السابقان، ص ٨٢، ٢٤١.

٣١. للاطلاع على رؤية الشهيد بهشتي حول التنظيم الإسلامي، ينظر: بهشتي؛ اينگونه بود، اينگونه گفت، اينگونه خواست (بهشتي: هكذا كان.. هكذا قال.. هكذا أراد)، محمود افتخار زاده، قم، ص ٩٣ ـ ١٠١.

٣٢. حول الحزب الجمهوري الإسلامي بالذات، ينظر اللقاء الصحفي المطوّل في: يادنامه شهيد مظلوم آية الله دكتر سيد محمد حسينى بهشتي (الكتاب التذكاري للشهيد بهشتي)، إعداد سيد فريد قاسمي، مؤسسة القدس، قم، ص ١٣٨ ـ ١٥٢.

٣٣. بررسي مسائل إسلامي، مصدر سابق، ص ٨٥.

٣٤. المصدر نفسه، ص ٨٦.

٣٥. المصدر نفسه، ص ٨٩.

٣٦. المصدر نفسه، ص ٩٠.

٣٧. مؤسسة الشهيد، الكتاب الأول، ص ٤٩ ـ ٥٠.
٣٨. خدا از ديدگاه قرآن، الشهيد بهشتي، ص ٨.
٣٩. روش برداشت از قرآن، الشهيد بهشتي، ص ٤٢.
٤٠. المصدر نفسه.
٤١. المصدر نفسه.
٤٢. المصدر نفسه.
٤٣. أعادت مؤسسة الشهيد طبع هذا الكتاب كاملاً في الكتاب الثالث، ص ٨٦٣ ـ ٨٨٥.
٤٤. شناخت، الشهيد بهشتي، المقدمة.
٤٥. بهشتي اينگونه بود، مصدر سابق، ص ٦٦.
٤٦. المصدر السابق، ص ٩٥.
٤٧. بحثي در باره مرجعيت وروحانيت (بحث حول المرجعية والعلماء)، طهران من دون تاريخ، ص ١٣٢ ـ ١٦٢. ويذكر أن هذا الكتاب هو مشروع بحث جماعي ساهم فيه السادة: الطباطبائي، الزنجاني، مطهري، بازركان، بهشتي، طالقاني، وجزائري.
٤٨. ينظر مثلاً بحثه المعنوَن: دور العلماء في العالم الإسلامي، بررسي مسائل إسلامي، مصدر سابق، ص ١٠ ـ ٤٠؛ وكذلك بحثه المعنوَن: نهضة العلماء خلال النصف القرن الأخير، المصدر السابق، ص ٤٢ ـ ٦٩.
٤٩. منها على سبيل المثال: دور الإنسان في تعيين مسار التاريخ، مؤسسة الشهيد، الكتاب الأول، ص ٣٢٥؛ الإنسان كائن حر عن حتميات الطبيعة والمجتمع والتاريخ، الكتاب الثالث، ص ١١٨٣.
٥٠. ينظر: معرفة الإنسان في عقيدتنا، بررسي مسائل إسلامي، مصدر سابق، ص ١٦٢ ـ ١٧٦.
٥١. ينظر: الإنسان والمستقبل، مؤسسة الشهيد، الكتاب الثالث، ص ١١٦٨.
٥٢. بهشتي اينگونه بود، مصدر سابق، ص ١٤ ـ ١٥.
٥٣. ينظر على سبيل المثال: مؤسسة الشهيد، الكتاب الأول، ص ٢٩٢، ٣١٣؛ الكتاب الثاني، ص ٧٩٥؛ الكتاب الثالث، ص ٨٩٧، ٩٤٤، ١١٧٨.
٥٤. بهشتي اينگونه بود، مصدر سابق، ص ٥٢.
٥٥. المصدر نفسه، ص ٥٣.
٥٦. مؤسسة الشهيد، الكتاب الأول، ص ٢٦٠.
٥٧. حكومت در إسلام، الشهيد بهشتي، حواشي وتعليقات علي حجتي كرماني، طهران، مؤسسة سروش التابعة للإذاعة والتلفزيون.
٥٨. فصلية تاريخ وفرهنگ معاصر، السنة الأولى، المزدوج ٣ ـ ٤، قم، ربيع وصيف عام ١٣٧١ ش ن، ص ٤٤٥.
٥٩. للمزيد من التفاصيل ينظر: الشهيد بهشتي ومشروع رؤية عن الحكومة في الإسلام عمره أربعة عقود، خالد توفيق، كيهان العربي، العدد ٣٨١٧، ١٨ صفر ١٤١٨هـ.
٦٠. تاريخ وفرهنگ معاصر، مصدر سابق، ص ٤٤٧ ـ ٤٦٥.
٦١. المصدر الساق، ص ٤٤٧ ـ ٤٤٨.
٦٢. يلحظ على سبيل المثال: نظرة موجزة لنظام الحكومة الإسلامية، بررسي مسائل إسلامي، مصدر سابق، ص ١٠١؛ المواصفات الضرورية للمسؤولين في الحكومة المبدئية، مؤسسة الشهيد، الكتاب الأول، ص ٢٧١؛ الحكومة.. السلطة في رؤية الشهيد بهشتي، المصدر السابق، ص ٣٣٣.
٦٣. اعتمدنا في ترجمة الحوار على: الكتاب التذكاري للشهيد بهشتي، إعداد سيد فريد قاسمي، مصدر سابق، ص ١٦٩ ـ ١٨٠.