

فلنتذكر المستضعفين

لادن أحمديان هروي، إيران

ترجمة: فاطمة زراقط، لبنان

ثمة سلسلة جينالوجية فكرية طويلة للنداءات التي تدعو للتصدي للهزيمة السياسية: فبعد نكسة سنة 1967 عاد المثقفون العرب إلى النقد الذاتي كمسار لإعادة التفكير في شروط التحرر، وبعد انهيار الاتحاد السوفييتي عاد كثير من مفكرَي اليسار إلى مفهوم الهزيمة لإعادة النظر في مسلمات النظرية الثورية وسبل تطبيقها. تنتمي مقالة شهرام خسروي "الهزيمة بوصفها منهجاً" إلى هذا التقليد، لكنها تبحث مسألة الهزيمة في سياق الثورة الإيرانية في العام 1979، وتتبع جذور هذه الهزيمة المتمثلة في نداء علي شريعتي بـ"العودة إلى الذات". ليست الهزيمة في قراءة خسروي مجرد مآلٍ ظرفي لتجربة تاريخية، بل تصبح منظوراً معرفياً يُقرأ من خلاله العالم. وبالتالي، تصبح الهزيمة حالة راتبة لا تجربة تاريخية عابرة. تقدّم هذه المقالة قراءة نقدية لدعوة خسروي لقبول الهزيمة "بوجه مكشوف". لن تُسائل هذه المقالة النتائج التي وصل إليها خسروي، بل تتحدّى في الأساس المنطق الثنائي للنصر والهزيمة الناظرين لقوله. أدعو في هذه المقالة إلى التعامل مع الثنائية ذاتها بوصفها إرثاً من إرث الحدائث الاستعمارية ومن التصور الغائي للتاريخ. لا يتطلب تجاوز هذا الإطار عدم النظر إلى الهزيمة بوصفها أفقاً للتفكير فحسب، بل كذلك بتبني فهم جدلي للتغيير التاريخي يُؤصّل للتناقضات والظروف الناشئة والتحوّلات بدلاً من النتائج التاريخية الثابتة. وبناءً على هذه المقدمة، تفنّد هذه المقالة ثلاثة مزايم متشابكة في مقالة خسروي: أولاً، النظر إلى ثورة العام 1979 بوصفها هزيمة. وثانياً، قراءة فكر شريعتي بوصفه شكلاً من أشكال النزعة الأهلانية. وثالثاً، تأويل كربلاء على أنها سردية نموذجية للهزيمة في المخيال السياسي الشيعي. إزاء هذه القراءات، أجادل بأنه لا يمكن فهم كربلاء أو الثورة فهماً مناسباً من خلال مقولات النصر والهزيمة، بل يجب قراءة الثورة كصيرورة تاريخية متناقضة آلت إلى ظهور ذوات سياسية جديدة—أعني المُستضعفين. يساعد بروز المُستضعفين في تفسير قدرة المجتمع الإيراني على الصمود في وجه الضغوط الإمبريالية. وبالمثل، أدعو إلى النظر إلى نداء شريعتي بـ"العودة إلى الذات" لا كتوق إلى الأصول، بل كمشروعٍ ناظرٍ نحو المستقبل ومتجذّرٍ في مفهومي القيام والهجرة. تنتهي هذه المقالة باستعادة مفهوم الممارسة السياسية، وتحتاج بأن أهمية ثورة 1979 تكمن في رفضها الإرجاء السياسي، وفي إصرارها على أن العدالة ليست وعداً أخروياً بل مهمة تاريخية في الحاضر.

* خُصّت المؤلّفة لادن هروي أحمديان الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية بهذه المقالة، وترجمت النصّ عن الإنجليزية فاطمة زراقط.

Ladan Ahmadian Heravi, "Remember the Mostaz'afin."

لقد كان أقصر حديث لي في حياتي مع علي، طالب دراسات عليا في ثانوية معروفة مُقرّبة من "أنجمن حجتية".¹ استغرق حديثنا دقائق قليلة، لكنه رافقني زمناً طويلاً، أكثر من أيّ أحاديث لي مع آخرين امتدت لسنوات. كنتُ أتحدّث عن العدالة بوصفها الهدف الأسمى للسياسة. فقلت: في المخيال الشيوعي، سيظهر إمام الزمان لا ليحكم فحسب، بل ليقوم العدل أيضاً. فهو غائب، لكنه حاضر على الرغم من هذا الغياب. فهو إمام الزمان. وفي هذه الحالة، يجب أن تحكم مثله العليا المبادئ الراعية لسياسة هذا الزمان.

وافقني علي في ذلك، وقال: "صحيح أن الإمام سيظهر ليقوم العدل، لكننا لا نمتلك العدّة المفاهيمية اللازمة للتفكير في مفهوم العدل نفسه. فالعدل المطلق يتجاوز حدود إدراكنا: ما نراه اليوم عدلاً قد ينقلب جوراً في النهاية." وفي لحظة خُيّل إليّ أن العدالة نفسها وضعت في منفى خارج الحيز البشري، وأُقصيت إلى أفق يتجاوز التاريخ واللغة.

فما معنى "المخيال الجذري" عندما يُجرّد من أيّ عدّة مفاهيمية؟ وهل يمكن للمخيال أن يكون جذرياً عندما يتخلّى عن فعل "التسمية"؟ أو هل يذوب ويتحول إلى شوق متافيزيقي، يتّسم بالحدّة، والجمال ربما، محجوب خلف الأسرار لكنه حتماً معلق خارج التاريخ؟ فكما أن تسمية العدو فعل سياسي، فإن تسميتنا "نحن"، تسمية أملنا، وتسمية مخيالنا... هي أفعال سياسية أيضاً. فنحن لسنا عوام بلا ملامح، ولسنا مهزومين بلا أسماء.

عدتُ إلى هذه الأسئلة مراراً أثناء قراءتي مقالة شهرام خسروي بعنوان "الهزيمة بوصفها منهجاً: التفكير من بين الركاب".² لم يكن أحد أسوأ أشكال العنف التي مارسها الحداثة الاستعمارية الغزو البري أو النهب الاقتصادي فحسب، بل استعمار المخيال ذاته: تهذيب الأحلام أو الأمنيات أو الخيالات الممكنة. فالحداثة الاستعمارية تقنّت على تضيق أفق الإمكان التاريخي حتى يبدو النظام القائم قدراً لا مفرّ منه. وإذا انفصل المخيال كلياً عن المفاهيم وعن التاريخ فهل سيبقى يمتلك قدرته على التغيير؟ أم سيصبح ظلّاً ليس إلا، أو قُلّ رواسب مبتورة عن الزمن التاريخي؟

في مقالة خسروي، لا يتجاوز المخيال السياسي حدود المقولات المفاهيمية فحسب، بل يلقي القارئ نفسه مدعوّاً إلى التخلّي عن أيّ وهم بالنصر، وإلى الاعتراف بأن تاريخنا كان، ولا يزال، تاريخ هزيمة. تبدأ قراءتي لما يطرحه خسروي بالسؤال التالي: هل يمكن لثنائية النصر والهزيمة أن تكشف شيئاً عن طبيعة الشأن السياسي، أو أن تقيم جسراً للعبور من النظرية إلى التطبيق في حقل السياسة؟ أحاول في السطور التالية أن أبين محدودية دعوة خسروي إلى اتخاذ الهزيمة كأفٍّ معرفي. وهي دعوة ترمي إلى إحداث شرح في التصور الخطّي للتاريخ بوصفه مساراً تقدّمياً لا متناهياً نحو مستقبل مُقدّر مسبقاً. لكنني أحاجج بأن ثنائية النصر والهزيمة بذاتها إنما هي وليدة النسق المعرفي الاستعماري الحدائي الذي أنتج الفهم الغائي للتاريخ بوصفه حركة حتمية نحو التقدّم والاستعمار والنصر الحاسم. ثم إن قلب مصطلحات هذه الثنائية لا يؤمّن لنا خروجاً من منطقها الحاكم، إذ تبقى هذه المصطلحات أسيرة البنية المفاهيمية نفسها باستبدال الهزيمة بالنصر من دون التشكيك في الإطار الثنائي بذاته.

العودة إلى التفكير الجدلي

في مقالة "الهزيمة بوصفها منهجاً" يحتاج خسروي أن الحداثة الاستعمارية تستثمر بشدة في مثل التقدم والانتصار اللذين يستندان على الفهم الغائي للتاريخ. يرى خسروي أن تفكيك الحاضر من الاستعمار يتطلب تفكيك فهمنا للتاريخ نفسه من الاستعمار. يقول: "تصورت الحداثة الاستعمارية التاريخ كتقدم محكوم بغائية الانتصار والاستعمار والسيادة. لقد بُني عقلها الاستعماري على نكران الهزيمة... ويجب على أي محاولة لتفكيك الاستعمار أن تبدأ بإحداث قطيعة مع هذه الغائية."

لكنني أقول إن تحدي منطق الحداثة الاستعمارية واستعادة مخيلتنا التاريخي يتطلب أكثر من توسيع السردية التاريخية الحاكمة لتستوعب الهزيمة إلى جانب الانتصار. إنه يتطلب قطيعة جذرية مع الأطر المفاهيمية الثنائية التي من خلالها ترتب الحداثة الاستعمارية تجربة التاريخ. ولهذا السبب، أخالف خسروي في ادعائه بأن: "الهزيمة أرض التفكير الأخلاقي، وتفسح مجالاً مفاهيمياً للمخيل الجذري." وبخلاف ذلك، أرى أن أساس التفكير النقدي يكمن في رفض ثنائية النصر والهزيمة وأدعو إلى العودة إلى الفهم الجدلي للفيروسات التاريخية والاجتماعية، إذ تمكّننا هذه الرؤية الجدلية من لمس الطابع المفتوح والمتناقض للتاريخ، ما يجعل التاريخ مورداً فكرياً أكثر قوة في النضال في مواجهة الاستعمار والإمبريالية.

قد يؤدي التفكير الثنائي أكله كاستراتيجية سياسية أو كتعبئة عملية، إذ تساعد التمايزات الواضحة والتناقضات المبسطة على حشد الفعل الجماعي. لكنه، كمنهج تحليلي، غالباً ما يكون مضللاً ومثيراً للسجلات ومؤطراً للآفاق المفاهيمية. تقيم الأطر الثنائية تمايزات واضحة وجوهرية وثابتة، وتقدم الحدود [المفاهيمية] كأنها ثابتة غير متحركة والفوارق كأنها مطلقة. وبذلك تُنتج هذه الأطر مقولات متباينة أياً تباين ومقطوعة من جذورها التاريخية ومنفصلة عن ظروفها الاجتماعية التي ولدتها. تبدو هذه المقولات ثابتة وكأنها محكومة بمبادئ تتجاوز الزمان والمكان، ويصبح نقد التفكير الثنائي شرطاً للمقاربة الجدلية. فالظواهر الاجتماعية، من منظور جدلي، ليست ثابتة بل إنها في حركة مستمرة تتطور من خلال التناقضات والعلاقات التي أنتجتها السياقات التاريخية.

حوار مع "المهزومين"

في حوار معنا، نحن "مهزومو الأرض"، يعود خسروي إلى الثورة الإيرانية في العام 1979 بوصفها لحظة نموذجية للهزيمة وخيبة الأمل، ويرى أن هذه الهزيمة ليست مستغربة. فالمولود الذي خرج ميتاً من رحم الثورة ينتمي إلى سلالة جينرالوجية من الهزائم تمتد على وسع تاريخنا. لكن الثورة لم تكن فصلاً آخرًا من سلالة فشلنا المتتابع الحديث فحسب، من الثورة الدستورية إلى تأميم النفط، بل إن جذورها ضاربة أكثر عمقاً في التاريخ: يمكن تتبع أثرها إلى كربلاء، حيث أصبحت الهزيمة اللغة العميقة التي تحكم المخيال السياسي الشيعي. "وبعبارة أخرى، لقد أقيمت ثورة 1979 الفاشلة على هزيمة تاريخية ضاربة في القدم: هزيمة كربلاء."

ويذهب الكاتب أبعد من ذلك أيضاً. فخارج "ظرفنا الوجودي"—وهو ظرف، في فهم الكاتب، متَّسم بالهزيمة منذ البدء وحتى الختام—يعتقد الكاتب بأن هزيمة ثورة 1979 لم تكن مجرد حدث تاريخي وبأنه كان يمكن استشرافها قبل بدء الثورة حتى. فبالنسبة إلى الكاتب، فإن بذور هذه الهزيمة مزروعة في الإطار النظري الذي نهلت منه الثورة. لكن لماذا؟ لأن الأفق الفكري الذي أحيا الانتفاضة الثورية للعام 1979 كان نداء علي شريعتي بـ"العودة إلى الذات". ولكن، يذكرنا الكاتب، بأن فرانز فانون رأى في هذه العودة إلى الذات خطأ سياسياً جوهرياً: "رأى فانون بأن بحث المرء عن جذوره الدينية أو الإثنية أو العرقية يُذهل عن السير نحو التحرر. وقد كان [فانون] يتطلع إلى الأمام دوماً، كما كتب في **بشرة سوداء، أقنعة بيضاء**: 'لا أريد تمجيد الماضي على حساب حاضري ومستقبلي.' ومن وجهة النظر هذه، فقد كانت ملامح هزيمة الثورة مرسومة في عمارة المفاهيم التي ألهمتها، أو فلنقل إنها كانت متجذرة في خطيئتنا الأولى: أننا تخيلنا أن الثورة نفسها ممكنة.

تعرض مقالة خسروي ثلاثة مزاعم عن تجربة إيران الحديثة: الأول، أن ثورة 1979 كانت ثورة، في نهاية المطاف، فاشلة. والثاني، أن فكر علي شريعتي كان المحرك الفكري الأساسي للثورة وأن مشروعه المتَّسم بـ"العودة إلى الذات" لم يكن ناجحاً. والثالث، أن الهزيمة، كما يعاد استحضارها واختبارها في شعائر كربلاء، قد تجذرت في الفكر الشيعي وباتت أمانة تدل على رفض الاستسلام للجور. لكن الإشكالية الأعمق في المقال تتمثل في أنه لا يشرح على نحو كافٍ كيف ينتقل الكاتب من الهزيمة المزعومة لثورة 1979 إلى اجترار موقف معياري إزاء القضية الفلسطينية اليوم. فلو سلّمنا جدلاً بفشل ثورة 1979، يجب تبين الأسباب التاريخية لهذا الفشل بوصفها جزءاً من سلسلة طويلة من الأحداث وشبكة من الفاعلين، إذ لا يمكن بهذه البساطة تحويل تجربة تاريخية ما إلى ظرف معرفي متعالٍ على التاريخ.

إن هذا الانتقال يتجاهل الوسائط التاريخية اللازمة لعدم تهافت تعميم كهذا. زد على ذلك، أنه على الرغم من إصرار الكاتب على القول إن "الهزيمة بوصفها منهجاً" لا تعني نهاية الصراع السياسي، يبقى ما هو سياسي بنفسه مفهوماً مفتقراً إلى التأسيس المفاهيمي وغامضاً نظرياً في المقالة. وبالتالي، فبدلاً من تبني دعوة الكاتب بـ"قبول الهزيمة بوجه مكشوف" كنقطة انطلاق للتفكير النقدي، فإنني أدعو إلى العودة إلى مفهوم "الممارسة" حيث يؤكد النقد من رحم الفعل السياسي المحدث للتحويلات. وفي السطور التالية، أناقش المزاعم الثلاثة المتعلقة بالثورة الإيرانية والتشيع المشار إليها أعلاه.

لغز يُسمّى ثورة 1979

إن السؤال عما إذا كانت الثورة الإيرانية في العام 1979 قد نجحت أو فشلت هو في تقديره سؤال غير موفق في جوهره. فكل جواب قاطع هو جواب غير مكتمل ما لم تُحدّد المعايير التي يُقاس بها النجاح أو الفشل: النجاح في أيٍّ أمر؟ ولصالح من؟ فعلى مرّ التاريخ قلّة هي الثورات التي يمكن وصفها بأنها حققت نجاحاً لا لبس فيه. ولعل السؤال المفيد هو: إلى أيّ مدى استطاع النظام السياسي ما بعد 1979 أن يفهم التطلّعات التي عبّرت عنها اللحظة الثورية

وكيف تحولت التجربة المعيشة للمجتمع الإيراني ما بعد الثورة مقارنةً بما كانت عليه في ظلّ النظام السابق؟ لا يسعنا المقام هنا للإجابة عن هذا السؤال على نحو وافٍ، ولكن النقاش التالي يرسم بعض الملامح العامة التي تسمح بجترح تقييم أكثر دقةً، لنبيّن أن تاريخ الثورة أكثر تعقيداً من أن يُختزل بثنائية النصر والهزيمة.

ولكن قبل الحديث عن هذه الملامح العامة، يجب علينا أن نعترف أننا ننظر اليوم إلى المسألة السياسية من منظور تاريخي تبدّلت معالمه جذرياً. ولعل السؤال السياسي الأكثر إلحاحاً اليوم يتشكّل في عالم يشاهد الإبادة والدمار المتواصلين في غزة بذهول. ولذلك دعوني أستهلّ نقاشي عن الثورة الإيرانية في العام 1979 بمفارقة تستدعي التأمل: فلن أبدأ بماضي إيران، بل بلحظتنا السياسية الراهنة.

كيف يمكن لثورة توصف في كثير من الأحيان بالثورة "المهزومة" أو "الفاشلة"—ثورة قد نسلم جدلاً بأنها في بداياتها حظيت بقدر واسع من الشرعية والتأييد الشعبي ثم فقدتها على امتداد عقود خمسة—أن تُنتج مجتمعاً قادراً على تحشيد مقاومة فريدة ردّاً على العدوان الأمريكي "الإسرائيلي" على بلاده؟ حتى أن الإمبراطورية نفسها بلغت في العام 2026 من الذهول حدّاً باتت تسأل: "لا أفهم لِمَ لا يستسلم الإيرانيون؟"³ فاغتيال القائد الأعلى للثورة وتصفية القادة العسكريين دَفَعَا بكثير من المراقبين إلى القول بأننا بتنا على مقربة من انهيار النظام السياسي وانحلال المجتمع، غير أن هذه التوقعات نفسها سرعان ما سقطت.

على مدى عقود عمدت الدراسات الأكاديمية الغربية والإعلام الرسمي إلى وضع إيران ضمن الأنظمة القمعية الحاكمة في الشرق الأوسط، مكرّسين بذلك ثنائيةً بين السلطة القمعية والمجتمع الخاضع.⁴ وضمن هذا الطرح، باتت الثورة الإيرانية تُستحصّر كأمثولة للحديث عن مخاطر السياسة الثورية. ثم ما الذي أفضت إليه هذه الثورة سوى العزلة السياسية الدولية والعقوبات الاقتصادية والقمع الداخلي؟ لكن الأحداث التي رافقت العدوان الأمريكي "الإسرائيلي" على إيران يدعوننا إلى مراجعة هذه السردية المألوفة. والسؤال الذي يلحّ عليّ هو: لماذا لم يتصدّع مجتمع يُصوّر دائماً على أنه مغترّب عن دولته تحت هذا الضغط الخارجي الصارخ؟ وكيف يمكن قراءة هذا الإصرار الشعبي على المقاومة على الرغم من عقود خلت من الضائقة الاقتصادية وعدم الرضا السياسي؟ يُحدّث هذا السؤال صدعاً في السردية التي أريد لها أن تكون بديهيّة في قراءة الثورة الإيرانية في العام 1979.

منذ الأيام الأولى للحرب الأمريكية "الإسرائيلية" على إيران، احتشد الناس في الساحات العامة في المدن الصغيرة والكبيرة، لا من أجل المطالبة بإنهاء الأعمال العسكرية، بل لحثّ الدولة على الصمود في وجه ما رآه الناس اعتداءً إمبريالياً وعقوبة لإيران لدعمها للقضية الفلسطينية. لم تسلم هذه التجمعات بدورها من القصف، وشُمع دويّ الانفجارات في محيطها. ومع ذلك لم يتفرّق المتظاهرون، وفي أحيان كثيرة لم يلتفتوا بوجوههم ورؤوسهم العارية نحو مصدر الانفجارات.

تزداد أهمية هذه المواقف عندما تُقرأ في سياق تاريخ إيران الحديث. فقبل أن تُفرض على روسيا عقوبات مماثلة، كانت إيران الدولة تعيش لعقود طويلة في ظلّ عقوبات لا نظير لها. لم يقع العبء الأكبر لهذه العقوبات على

الدولة، بل على كاهل المواطنين أنفسهم. زد على ذلك أن الحكومات الإيرانية المتعاقبة تبنت سياسات اقتصادية نيوليبرالية أدت إلى اتساع الفارق الطبقي، وإلى تفاقم عدم الأمان الاقتصادي، وإلى تآكل كثير من وعود الثورة بتحقيق العدالة الاجتماعية. ولكن عندما تعرضت البلاد لعدوان عسكري، احتشدت فئات واسعة من الناس لا في وجه الدولة، بل دفاعاً عن المسار الثوري الذي بدأ قبل نصف قرن تقريباً.

كيف يمكن لنا فهم هذه المفارقة؟ كيف يبقى كثير من الإيرانيين ثابتين في عدم تقديم تنازلات عندما تكون سيادة الوطن على المحك على الرغم من المظالم والشكاوى المشروعة من الصعوبات الاقتصادية، وتفاقم اللامساواة، وتقييد الحريات الاجتماعية؟ كيف نفسّر الوعي المناهض للإمبريالية النابض في عروق الناس بحيث يبقى النضال ضد الإمبريالية المهمة السياسية الأكثر إلحاحاً؟

لا يمكن تفسير هذه الظاهرة بأنها ردة فعل قومية عفوية تجاه تدخل خارجي، بل إنها تعبر عن وعي سياسي تشكّل عبر تجربة تاريخية طويلة غدا فيها الدفاع عن الاستقلال الوطني القائم على السيادة الوطنية غير منفصل عن السعي نحو الكرامة السياسية. ومع مرور الزمن، تجذّر هذا النضال في الذاكرة الإيرانية الجمعية، وألهم كثيراً من المواطنين الإيرانيين في مقاربة السياسة الداخلية والنظام الدولي.

في القسم التالي أحتاج بأن الإرث الأكثر حياةً للثورة تمثّل في تشكيل ذات سياسية جديدة. وقد عُجنت هذه الذات بتجارب الثورة والحرب والضغط الخارجي المستمر، وبالتالي أدركت هذه الذات أن النظام الدولي يسعى إلى إخضاع الدول التي تأتي أن تؤدي دور التابع. في ظلّ هذا المخيال السياسي، يصبح الدفاع عن السيادة الوطنية لا مجرد سعي نحو ضمان وحدة الأرض أو حسابات استراتيجية فحسب، بل الشرط الأول للقدرة على الفعل السياسي. وبالتالي، فإن التراجع أمام الهيمنة الخارجية لا يكون مساومة تكتيكية بل بداية الهزيمة السياسية.

صنع الذات السياسية

إنّ سقوط النظام البهلوي، منحت اللحظة الثورية القوى السياسية الفاعلة التي أدت أدواراً كبرى أو هامشية وقت الثورة فرصة لتقديم رؤية ومنظور حول فهمها "للشعب" وحول كيفية تحقيق آمال الثورة. تلا ذلك صراعات عنيفة اتّسمت بالدموية أحياناً بين التنظيمات المتنافسة التي ادّعى كل منها تجسيد الإرادة الحقيقية للشعب ولمصالحه. وخلال هذه الصراعات همّش التيار الديني المحيط بالخميني خصومه وقضى عليهم بشكل منهجي، مرشحاً نفسه قوة سياسية مهيمنة. لكن انتصار الخمينيين لم يكن نصراً عسكرياً أو سياسياً فحسب، بل كان نصراً في مسألة التمثيل السياسي: فمن يستطيع الادّعاء بأنه يتكلّم باسم "الشعب" حقاً، أو بمصطلح الثورة الإسلامية باسم "المستضعفين"؟

سرعان ما أصبحت هذه الصراعات الداخلية متشابكة مع أزميتين وجوديتين واجهتهما الدولة الناشئة: اندلاع حركات التمرد الكردية المسلّحة في غرب إيران، والغزو العراقي لإيران واحتلال أجزاء من أراضي إيران الجنوبية،

وهو الأخطر. لقد غيّرت هذه الحرب مسار التطورات السياسية لإيران ما بعد الثورة تغييراً جذرياً، إذ حولت الناس العاديين إلى ذوات سياسية فاعلة دافعت عن الثورة لثماني سنوات. وعلى الرغم من أن الدراسات التاريخية التقليدية تحصر الثورة بالأشهر أو الأسابيع القليلة التي سبقت عودة الخميني إلى إيران، وتُحَقِّب الفترة التي تلتها بفترة ما بعد الثورة، فإن الثورة بالنسبة للناس العاديين استمرت لأكثر من عقد. فالسنوات الثماني من الحرب مع العراق كانت بالنسبة لهم استمراراً للصراع ضد الثورات المضادة.

إنه لأمر استثنائي أن تبقى الثورة الإيرانية حية على الرغم من الصراعات الحادة نحو السلطة التي نشبت في زمن ما بعد الثورة ومن حرب السنوات الثماني مع العراق. فبعد أقل من عام واحد على الثورة، وقبل أن يقيم النظام السياسي الجديد مؤسسات مستقرة، وجدت إيران نفسها في حرب شاملة مع العراق. وقد حظيت حملة صدام حسين العسكرية على إيران بتأييد سياسي ومالي وعسكري واسع من القوى الكبرى في العالم ومن ممالك الخليج الفارسي.

لم يكن هذا الاصطفاف الدولي خلف العراق وليد صدفة تاريخية، فقد أحدثت الثورة الإيرانية شرحاً في استقرار النظامين الإقليمي والعالمي، إذ ألهمت حركات شعبية على امتداد الشرق الأوسط، وتحذت شرعية الأنظمة الموالية للغرب في المنطقة. وبالتالي، فقد أصبح احتواء الثورة ضرورة استراتيجية. دخلت إيران الحرب في ظلّ توتر سياسي وعسكري يفتقر إلى التنظيم ونقص حاد في الأسلحة والعتاد. وعلى الرغم من أن موجات متعاقبة من المتطوعين عوّضت ولو بشكل جزئي النقص في القوى البشرية—إذ رأى كثير من هؤلاء المتطوعين في الحرب استمراراً في صراع الثورة ضدّ الثورة المضادة—بقيت البلاد مستثناة إلى حد كبير من سوق الأسلحة العالمي. بين العامين 1980 و1987، اشترت إيران أسلحة أجنبية بأقل من 12 مليار دولار فيما اشترى العراق أسلحةً بما يقارب الـ 44 مليار دولار.⁵ ولم يظهر هذا التفاوت في الأرقام فحسب، بل تجلّى في ساحات القتال أيضاً. يذكر القادة الإيرانيون مراراً أنه في بعض المراحل من الحرب بلغ النقص في العتاد حدّاً عجز فيه البلاد عن تأمين الأسلاك الشائكة لمواقعها. كما أن صمت المجتمع الدولي أمام استخدام العراق للأسلحة الكيميائية في وجه كل من القوات الإيرانية وشعبها الكردي نفسه، زاد من عزلة إيران الثورية.

كلّفت حرب الثماني سنوات المفروضة على إيران أثمناً باهظة على بلد لا يزال يكابد اضطرابات المرحلة الانتقالية ما بعد الثورة. قُتل وجرح وهُجّر مئات الآلاف، لكن إيران نجحت، للمرة الأولى منذ ما يقارب القرنين، في الحفاظ على سلامة أراضيها في مواجهة غزو أجنبي. إن ما جعل هذا الإنجاز ممكناً هو تعبئة المجتمع الثوري، المجتمع الذي تختزله مقالة "الهزيمة بوصفها منهجاً" بتسمية واحدة، هي: "المهزومون". لم يكن هذا ممكناً دون تضحيات الإيرانيين العاديين والمتطوعين الذين التحقوا بجبهات القتال. هؤلاء هم المستضعفون الذين اعتبروا الثورة ثورتهم، وجاؤوا من مختلف أنحاء البلاد للدفاع عنها على حدودها.

مهما قلنا، لن نبالغ في تقدير الأثر الذي خلّفته هذه الحرب على تشكيل الذات الإيرانية السياسية، فقد حولت

تجربة الحرب الثورة من حدث سياسي إلى وعي تاريخي معيش. لقد أدرك الكثير من الإيرانيين أنه على الرغم من سقوط الملكية البهلوية، فإن البنية الأوسع لقوى الهيمنة الإمبريالية بقيت كما هي ولن تتسامح مع وجود إيران مستقلة. فالثورة عطّلت النظام الإقليمي، وقدمت في سياق الحرب الباردة بديلاً للاستقلال السياسي تحدّي المعسكرين الدوليين الكبارين. وبالتالي، لم تعد مقولة "الإمبريالية قوة توسعية تفرض بمنطقها قمع الحركات المناهضة للنظام العالمي" مقولة أيديولوجية مجردة، بل أصبحت تجربة تاريخية ودموية معيشة. على مدى ما يقارب عقداً كاملاً من الزمن، بقيت قطاعات واسعة من المجتمع الإيراني مشتبكة بصورة متواصلة في الدفاع عن ثورة اعتبرتها خاضعة لتهديد وجودي. وقد جذّرت هذه التجربة الطويلة من المقاومة الجماعية والتضحية الدفاع عن سيادة الوطن في صميم الوعي السياسي الإيراني.

آلت الحرب إلى تحول في الرؤية الاستراتيجية للقيادة الإيرانية، وأظهرت أن الدولة التي تشكّل في وجودها تحدياً للنظام العالمي القائم، لا يمكن لها أن تعتمد على القوى الخارجية لحماية أمنها. واقتضى البقاء الاعتماد على الذات. فهِمَّت قيادة إيران أنه في الوقت الذي وجدت البلاد صعوبة حتى في تأمين قطع غيار لآلاتها الحربية، وهو أمر كان متعذراً إلا عبر القنوات السريّة ذات الإمكانيات المتواضعة، كانت المقاومة البعيدة المدى تعتمد على تطوير القدرات العسكرية والصناعية والتكنولوجية الأصلانية والمحلية. وقد أصبحت هذه القناة المبدأ الأساسي الحاكم لفترة ما بعد الحرب في الجمهورية الإسلامية.

صناعة إيران السياسية خارج المركز

ما وراء ساحات القتال المضرجة بالدماء في الجنوب، والصراع السياسي في طهران، واضطهاد خصوم الخميني، ما برح تاريخ آخر للثورة يظهر في القرى الإيرانية والبلدات النائية. فكيف اختبرت الجماعات المهمّشة—أي فقراء الريف، وذوو الدخل المحدود، وسكان الأطراف ونساء القرى—التحول الثوري؟ لم تكن تجاربهم بالطبع متشابهة، ولا حتى يمكن اختزالها بالنزاعات الأيديولوجية التي أرخت بظلالها على المركز السياسي. ولكن ثمة دليل لافت يمكن أن يكشف عن جانب من جوانب هذا التحول: ففي أثناء الحرب الإيرانية العراقية، وعلى الرغم من تخصيص أكثر من نصف موازنة الدولة للحرب، فإن المراكز الصحية شهدت نمواً من نحو 1500 مركز إلى ما يقارب 10000.⁶ فقد وسّعت الدولة الثورية، حتى في وسط ذلك النزاع المدمّر، حضورها المؤسساتي ملتفتة إلى مناطق بقيت لفترة طويلة بعيدة كلّ البعد عن مركز الحياة الوطنية.

يمكن وصف الدولة التي نشأت ما بعد الثورة بـ"الدولة التنموية" ذات النزعة المناهضة للنظام القائم. وقد أصبح بقاء هذه الدولة لا ينفك عن تعبئة المجتمع وإدماجه في مشاريعها. وعلى خلاف النموذج التنموي للملكية البهلوية، الذي اتّسم في أغلبه بالبيروقراطية والإقصاء، سعت الجمهورية الإسلامية إلى إشراك فئات كانت مهمشة في السابق من خلال مؤسسات مثل "جهاد سازندگی" (مؤسسة المستضعفين)، وشبكة واسعة من المؤسسات الرعائية. وقد تجلّى هذا التحول بشكل لافت في توسيع القطاع الصحي العام. فقد أنشأت شبكات وطنية واسعة

من "بيوت الصحة" في القرى تولّتها موظفات من القرى المجاورة، وساهمت هذه البيوت في تأمين النفاذ إلى الرعاية الصحية الأولية، وفي خفض معدلات وفيات الأطفال، كما جذّرت حضور الدولة في الحياة الاجتماعية اليومية من خلال علاقات محلية موثوقة.

وقد امتدت أهمية هذه التطورات خارج نطاق تقديم الخدمات الاجتماعية. فالطرق والمدارس والعيادات الصحية والكهرباء والرعاية الصحية وصلت إلى جماعات كانت تاريخياً تقع على هامش حضور الدولة المؤسساتي، ما أدّى إلى إعادة تشكيل العلاقة بين المركز والريف الإيراني. يحاجج كيفان هاريس بأن توسع شبكات الرعاية الصحية الأولية ساعد على ترسيخ الثورة في الريف الإيراني حتى غدا الفلاحون "إيرانيين".⁷ لم يكن هذا مجرد تطور في المسار الاقتصادي الاجتماعي بل كان مشروعاً حقيقياً يهدف إلى إدماج المواطنين سياسياً، ثم إلى تغيير الأسس الاجتماعية التي قامت عليها الدولة الإيرانية بحدودها المعاصرة.

يكشف مسار تمكين النساء بعد الثورة كذلك عن تعقيدات التحولات الاجتماعية بعيداً عن إطار الإيملاءات القانونية الضيقة. فعلى الرغم من قانون فرض الحجاب ومجموعة أخرى من القوانين الأبوية التي عززت من اللامساواة بين الجنسين في المؤسسات، فإن المآلات الاجتماعية للنظام ما بعد الثورة كانت أكثر تعقيداً مما تشي به القراءة التي لم تر في النظام سوى مجموعة من القيود. من إحدى التدايعات غير المقصودة لأسلمة الحيز العام كان افتتاع بعض الأسر بأن المدارس والجامعات تُقدّم بيئة مقبولة أخلاقياً. فبدأت، للمرة الأولى، تدفع بناتها إلى متابعة التعليم الرسمي. بين عامي 1979 و2019 ازدادت نسبة القدرة على القراءة والكتابة عند النساء من 36 ٪ وصولاً إلى 98 ٪، وارتفعت نسبة النساء من إجمالي الملتحقين بالجامعات من 15 ٪ إلى 60 ٪، كما ارتفع متوسط العمر عند النساء من 55 إلى 77 سنة.⁸

لا تمحو هذه التحولات القيود السياسية والقانونية المفروضة على النساء، كما أنها لا تنفي استمرار اللامساواة بين الجنسين. إنما تكشف عن الطابع المتناقض للتغيير الثوري: فالنظام السياسي نفسه، الذي قيّد أشكالا من الاستقلال النسوي، أسّس في الوقت نفسه حيزاً جديداً لتعليم النساء ومشاركتهن المهنية وحضورهن الاجتماعي. لكن النقطة الأهم هنا هي أن التعليم والتوظيف أتاحا المجال أمام نساء الريف والبلدات الصغيرة لكي يصبحن ذوات سياسية. لم يكن صنع إيران ما بعد الثورة مساراً مستقيماً من التحرير أو القمع، بل كان نسيجاً معقداً من العلاقة بين الدولة والفئات الاجتماعية المهمشة سابقاً.

علي شريعتي وثورة 1979

لا شك أن شريعتي كان كاتباً ومثقفاً أدّى دوراً منقطع النظير في تشكيل الذات الثورية في المجتمع الإيراني. ومهما قلنا لن نبالغ في الأثر الذي تركه في صفوف الأجيال الشابة وفي أوساط الملتزمين بالعدالة الاجتماعية. لكن السؤال الذي يفرض نفسه هو: لماذا يختزل مقال خسروي ثورة إيران في العام 1979 بجملة واحدة من الإخفاقات متناسياً أرشيفها الكامل، ودون أن يشرح لنا الصيرورة الثورية لهذه "الهرطقة"؟ ثم لماذا ينتقل الكاتب إلى شريعتي وينتقي

مفهوم "العودة إلى الذات" دون الأبعاد الكثيرة من فكره، مقدّمًا المفهوم بكثير من الاختزال والتبسيط وكأنه شكل من أشكال النزعة الأهلانية. وهنا أسأل سؤالين: الأول، هل يمكن فهم المسار الذي اتّخذته الثورة في إيران على أنه تحقيق لمشروع شريعتي الفكري، وبالتالي هل يمكن تحميله مسؤولية "هزيمة الثورة" التي يتحدّث عنها خسروي؟ وثانياً، هل يمكن النظر إلى شريعتي على أنه مناصر للنزعة الأهلانية التي ينسبها إليه خسروي؟

للإجابة عن السؤال الأول، أجدُ طرح بهروز قمري تبريزي مفيداً.⁹ فهو يرى أن آفاري وأندرسون اختزلا الأحداث الدامية والعنيفة التي أعقبت ثورة 1979 بـ "المسار المنطقي الداخلي للإسلاموية".¹⁰ بينما يؤمن قمري تبريزي أن نظام ما بعد الثورة لم يكن تحقيقاً لمخطط أيديولوجي مرسوم مسبقاً بل نتيجة ظرفية محكومة بصراعات حادة على السلطة، وتنافس بين المؤسسات، وحسابات سياسية ما برحت تظهر في أعقاب الثورة. ويرى تبريزي أن قراءة آفاري وأندرسون أغفلت الظروف التاريخية والأحداث الواقعية الملموسة، من بينها: ظهور حركات انفصالية مسلّحة، واغتيالات في صفوف كبار المسؤولين الحكوميين، والتدخلات الخارجية، مضافاً إلى الحرب الإيرانية العراقية التي كان لها بالغ الأثر في دفع الدولة نحو اتخاذ مسار أكثر قمعاً.

وإني لأعتقد أنه يمكن توجيه نقد مشابه لمقالة خسروي. فبالانتقال المباشر من "الهزيمة" المزعومة للثورة إلى فكر شريعتي، يطوي خسروي المسار التاريخي المعقّد الذي يربط اللحظة الثورية بما تلاها من أحداث. وبهذا، يتجاوز الكاتب الصراعات السياسية الظرفية والتحوّلات الاجتماعية المتقلّبة والهجمات الإمبريالية المستمرة والتحوّلات المؤسساتية التي تنازعت على صحة مُثُل الثورة وعلى إعادة صياغتها ومأسستها.

أيُّ كربلاء؟

يقدم خسروي في مقاله عرضاً مكثّفاً لأحداث كربلاء التي انتهت باستشهاد الحسين،¹¹ ويضع كربلاء أيضاً في ثنائيته بوصفها مثلاً "للّهزيمة" واصفاً إياها بأنها: "رفض لمُبايعة الجور نتيجة قرار مبكّر". بغض النظر عن جوهر هذه القراءة لكربلاء، فإنها تتمايز تماماً عن فكر شريعتي ونمطه، إذ بالنسبة لشريعتي، لا يمكن اختزال كربلاء بمقولة تاريخية أو أخلاقية راتبة، بل هي حدث تاريخي جيّ يُعاد تأويل معناه في الصراعات التاريخية وفي الممارسة السياسية.

يرى شريعتي أن معنى كربلاء ليس جدالاً مدرسياً أو كلامياً، بل هو تعبير جيّ وملموس عن صراع تاريخي بين قوتين متحاربتين تجسّد كل منهما تفسيراً مغايراً لكربلاء صاحب الفكر الشيعي على مر التاريخ.

يرى التفسير الأول أن شهادة الإمام الحسين أظهرت أن الظروف التاريخية لم تكن ناضجة للقيام على حاكم الجور. وبالتالي، على الشيعة أن يمتنعوا عن تكرار مثل هذا القيام ويؤجّلوا السعي إلى إقامة العدل حتى حلول الوقت المناسب. تؤمن هذه القراءة بأن أي قيام قبل القيام الشامل لإمام الزمان هو قيام غير شرعي، بل إن أي نهوض قبله يُعدّ في الحقيقة طاغوتاً لأن إمام الزمان، في نهاية المطاف، هو الذي سيثأر لمقتل الحسين وكلّ المظلومين.¹² ومن منظور اجتماعي، لا يمكن التعاطف مع منطق هذا التفكير. فعندما كانت الظروف الموضوعية للثورة وإمكانية

الاستيلاء على السلطة غير متاحة، عاشت الجماعة الشيعية لقرون تحت الاضطهاد والمراقبة والقمع. وبالتالي، فإن فعل بقاء هذه الجماعة يملي عليها تأجيل مسألة القيام إلى زمن آخر. وسأسمي هذه القراءة "منطق البقاء".

وفي مقابل هذا التفسير الذي غدّى أغلب مسار التاريخ الشيعي الإثني عشري، ثمة قراءة أخرى كان شريعتي أبرز مناصريها. بالنسبة إلى شريعتي لم تكن كربلاء مجرد حدث تاريخي فريد، ناهيك عن أنه حدث لا يمكن فهم معناه بثنائية النصر والهزيمة المموجة. بل كربلاء هي المسألة المحددة لكل عصر حتى آخر الزمان، لأن كل عصر ينتهي بمواجهة بين معسكر يزيد ومعسكر الحسين. يكتب شريعتي عن كربلاء، فيقول:

"لقد علّمنا الحسين درساً أسمى من الشهادة نفسها: لم يُكمل الحسين حجّه بل شدّ رحاله نحو الشهادة. لم يكمل الحسين مناسك الحج لكي يعلم حجّاج التاريخ جميعاً، كل من حجّ وصلّى على مرّ التاريخ، كل من آمن بالتقليد الإبراهيمي، أن العبادة تفقد روحها إذا كُسِفَت الإمامة، أو غابت القيادة الحقّة، أو استُلبت الغاية الأسمى: حين لا يبقى في وجه يزيد إلا غياب الحسين، عندها لن يختلف الطواف حول بيت الله عن الطواف حول بيوت الأصنام. لا يختلف كل من أكمل طوافه حول الكعبة بعد أن ترك الحسين الحج متوجّهاً نحو كربلاء عن أولئك الذين يطوفون حول قصر معاوية الأخضر. فالشهيد الحاضر دائماً يشهد كل معترك بين الحق والباطل وكل صراع بين الجور والعدل. يحاول الشهيد بحضوره هذا أن ينقل هذه الرسالة للبشرية جمعاء: إذا غبتم عن ساحات الحسم في زمانكم، إذا لم تشهدوا ساحات الصراع بين الحق والباطل، فلا فرق بعدئذٍ أين تكونون. إذا لم تشهدوا ساحات الحق والباطل، وإذا لم تكونوا شهوداً على زمانكم، وإذا لم تكونوا شهداء للحق والباطل في مجتمعاتكم، فلتكونوا حيث شئتم. سواء كنتم تصطفون للصلاة أو تشربون النبيذ، فكلهما سواء."¹³

وعليه، يرفض شريعتي منطق البقاء، لأن الصراع بين الحق والباطل هو القاعدة النازمة لكل عصر. ونحن لسنا مخيّرين في الانضمام إلى هذا الصراع، بل نحن نوّلد في رحمه. فلا يصبح السؤال الجوهرى عن إمكانية النجاة من المعركة بل في أيّ معسكر سنقف. لا وجود لأرض محايدة تطلّ على أرض المعركة. فالحياد يعني الوقوف إلى جانب أئمة الجور. والعبرة الأساس لكربلاء ليست حسابات النصر قبل دخول المعركة، بل إن المعنى الحق للشهادة يكمن في الشهود.¹⁴ تعلّمنا كربلاء أنه يجب علينا أن نشهد صراع الحق والباطل في عصرنا وأن نختار بوعي كامل الطرف الذي نساند بغض الطرف عن النتائج. فكل من يقف في معسكر العدل، سواء كان النصر حليفه أو الهزيمة، إنما يشكّل امتداداً تاريخياً لجيش الحسين.

وثمة بُعد آخر لقراءة شريعتي لهذين التفسيرين المتنافسين، إنه بُعد يربط الأفكار بنحو وثيق بالصراعات الحقيقية الدائرة في كل زمان. يرى شريعتي أن السرديات الدينية لا تنتج الواقع الاجتماعي، بل إن الواقع الاجتماعي يفرز السرديات الدينية. ولكي نفهم أيّ سردية أو تأويل ديني، علينا أن نسأل عن النسيج الاجتماعي والسياسي التي تخدمه أو تحداه أو تشرعنه. وبهذا المعنى، يصبح أيّ تأويل لكربلاء فعل اصطفاً سياسياً: إذ يقع هذا التأويل في صراع تاريخي مستمر ويشي بالقوى الاجتماعية والمصالح المادية التي ينحاز إليها.

ولهذا، لا يقارب شريعتي التوحيد والشرك بوصفهما عقائد لاهوتية متحاربة، بل يقدم قراءة اجتماعية لكليهما. فالشرك ليس عبادة آلهة متعددة، بل هو تعبير أيديولوجي عن نظام اجتماعي قائم على التبعية من خلال الطبقة الاجتماعية أو العرق أو أي شكل آخر من التراتبية الهرمية السلطوية، ويؤدّي هذا التعبير دوراً في تطبيع هذا النظام وفي حفظه. وفي المقابل، يجسّد التوحيد الصراع التاريخي لتحرر الإنسان في سعيه إلى إيقاظ الوعي الجمعي والفردي، داعياً الناس إلى تحمّل مسؤولية تغيير أنفسهم والعالم الذي يسكنون فيه.¹⁵

وفي هذا السياق، يسأل شريعتي دوماً: أيّ دين؟ أيّ تشيّع؟ أيّ كربلاء؟ تنقلنا هذه الأسئلة من العقائد المجردة إلى الفعل الاجتماعي والسياسي الذي تؤدّيه التأويلات المتحاربة. يدفعنا شريعتي إلى السؤال عن المصالح التي تخدمها صيغة معينة للتشيّع وعن النظام الاجتماعي الذي تسعى إلى ترسيخه أو إلى تغييره. فهل تسعى هذه الصيغة أو تلك إلى خدمة واقع راهن جائر أو ظالم؟ أو هل تجسد تشيّع أبي ذرّ—تشيّع يرفض مصالح النظام الاجتماعي المبني على إعادة إنتاج التبعية والهيمنة واللامساواة؟ وبالتالي، فإن علينا أن نسأل: أيّ كربلاء يقدّم لنا خسروي؟ وما هي الرؤية السياسية التي يخدمها تأويله؟

في مناهضة النزعة الأهلانية

لا يرى شريعتي أن التشيّع مجموعة ثابتة من العقائد أو الشعائر أو الأحداث التاريخية التي تحقّق معناها واستقر. وبالتالي، لا تكمن مهمة المؤمن في مجرد التمييز بين المصادر الموثوقة والضعيفة، وفي رسم صورة جامدة عن الماضي—كما لو أن الماضي صورة معلقة على الحائط—ثم الحفاظ على هذه الصورة ونقلها إلى الأجيال التالية. لقد حوّلت هذه المقاربة بالذات طبقة الفقهاء إلى مؤسسة فقهية جامدة، وبالتالي أفرغ التشيّع من روحه من الداخل. ولذا، تكمن حيوية التشيّع في نظر شريعتي في الحيوية والحركة والضرورة المستمرة للتحقّق.

ومن هذا المنظور، فالقول بأن نداء شريعتي بـ"العودة إلى الذات" يشي بالعودة إلى هوية جوهرية ثابتة—هوية مترسّخة في الجماعة الشيعية يبحث عنها المستشرقون أو المسلمون أو الشيعة أنفسهم لاكتشافها والاحتفاء بها كأساس للتقدم الاجتماعي—يناقض تماماً مشروع شريعتي الفكري الأوسع. يحوّل هذا التأويل مفهوم "العودة إلى الذات" إلى شكل من أشكال النزعة الأهلانية الثقافية، في حين أن الذات بالنسبة إلى شريعتي ليست جوهرًا ثابتاً مدفوناً في الماضي، بل هي مشروع تاريخي قابل للتشكّل المستمر من خلال الصراعات الملموسة ومن خلال الاشتباك الخلّاق مع التاريخ. ولكي نفهم معنى الحيوية التي تصبغ الفكر الشيعي عند شريعتي، يجب علينا أن نتوقّف قليلاً عند فهمه لفكرة "القيام والهجرة".

يكتب شريعتي في كتاب **الأمة والإمامة** أن "القيام تحوّل في نمط وجود الإنسان لا تغير في جوهره أو مكانه. فالقيام ليس هجرةً أفاقية أو هجرةً أنفسية."¹⁶ فالأمة في فكره جماعة تحدّدّها الهجرة المستمرة. وبذلك، فإن شريعتي بعيد النظر إلى القيام والهجرة لا كحدثين معزولين أو مسعبين روحيين بل كمقولتين وجوديتين وتاريخيتين. وهو بذلك يتحدّى الفهم العامي الشائع للقيام بوصفه تغييراً في القوى السياسية الحاكمة أو بوصفه حركة في مكان.¹⁷ بل إنه

يُعزّف القيام على أنه تغبّر في نمط الوجود نفسه—وهي صيرورة يصبح فيها الأفراد والجماعات ذواتاً تاريخية فاعلة. مستلهمة قول شريعتي في القيام، أودّ أن أحاجج أن جوهر القيام يكمن في تشكيل الذوات السياسية، إذ لا تتشكّل هذه الذوات بالتعليمات النظرية أو بالوعظ الأخلاقي، بل ما تبرّح تظهر في فعل الممارسة (براكسيس)، من خلال أفعال تغييرية تعيد في الوقت نفسه تشكيل الذات الفاعلة والعالم الذي تتحرك فيه.

يفتح هذا الفهم آفاقاً نحو المستقبل، ويعيدُ تذكيرنا بالظروف التي تساعد في تحقيق ما لم يتحقّق بعد، ولا سيما العدالة، بدلاً من إغلاق آفاق الخيال من خلال الاحتكام إلى نماذج من الماضي. يكتب شريعتي في كتاب **دين ضد الدين**: "الدين الذي أتحدّث عنه ليس الدين الذي حكم تاريخ البشرية، بل هو الدين الذي قام أنبيأؤه للقضاء على الشرك الاجتماعي. إنني أتحدّث عن دين لم يتحقّق بعد. وبالتالي، فإن اعتمادنا على الدين ليس عودة إلى الماضي، بل هو استكمال للتاريخ نفسه."¹⁸

ولهذا السبب، يصرّ شريعتي على أنّ مفهوم "العودة إلى الذات" لا يجب أن يُقرأ كأنه توق رومانسي للماضي أو رفض أهلائيّ للحدّثة، ذلك أن "العودة إلى الذات" تنطوي على مراجعة تراثنا التاريخي والثقافي بنظرة نقدية لا استعادته خالياً من النقد. إنها سعي إلى تخليص التاريخ من أشكال التبعية المتنافسة التي تشمل: السلطة المؤسسية لرجال الدين التي كوّست منطق البقاء، من جهة، والمشاريع الاستعمارية والسلطوية للحدّثة، من جهة أخرى.

يسخر شريعتي من المقولات الارتجاعية التي تنظر إلى التقليد على أنه "عودة إلى المحرّث (بازگشت به كیش)" فحسب، مستخدماً تورية بمشترك لفظي وهو "كيش" في الفارسية الذي يعني "الذات" و"المحرّث" في الوقت نفسه. ومن خلال هذا المائز اللغوي يُفرّق شريعتي بين التفاعل الخلاق مع التقليد والحنين إلى ماضٍ مثاليّ مزعوم. فالتشيع، في معناه التاريخي والاجتماعي، ليس حفظاً لما كان، بل هو سعي إلى تحرير الكائن الإنساني. وبالتالي لا يضع التشيع الماضي نصب عينيه، بل إمكانيات المستقبل غير المتحقّقة بعد.

أي تشيع؟

إن غياب الإمام الثاني عشر في نهاية القرن التاسع الميلادي وضع الجماعة الشيعية في مرحلة من تاريخها يصطلح عليها بـ"فترة الحيرة".¹⁹ وحتى بعد تجذّر "عقيدة الغيبة" في القرن العاشر، لم يبرح هذا الشعور بعدم اليقين قائماً. لكن عقيدة الغيبة هدأت من روح الثورية الخلاصية التي سبق لها أن غذّت عدداً من الحركات الثورية. وبفضل هذه العقيدة المهدوية التي أرجأت الآمال الخلاصية إلى المستقبل البعيد، وغير المنظور، أصبحت التطلّعات الخلاصية منفصلةً إلى حدّ كبير عن الحاضر السياسي.

أرخى هذا المستقبل الملتبس بظله العالي على مفاهيم قرآنية مفتاحية مرتبطة بالميثاق الإلهي، كـ"وعد المستضعفين بوراة الأرض". وشيئاً فشيئاً، تم تأطير المستقبل المثالي بمقولات أخروية، وأصبحت معانيه ودلالاته ملتبسة وعصية على الفهم البشري. وفي المقابل، باتت السياسة المتجذّرة في العدل مقولة بعيدة

كلّ البعد عن الزمن التاريخي، وأصبح مذهب "السكينة السياسية" في التقليد الشيعي مشابهاً للمنطق العملي للواقعية السياسية، بمعنى أن القيمة الأسمى للسياسة ليست العدالة بل الأمن، أو فلنقل "البقاء"، وهو تصور يضع في أول أولوياته قدرة الجماعة على البقاء.

لكن فهم السياسة في التشيع المعاصر شهد تغيراً جذرياً عن الفهم القروسطي للسياسة، فبات الصراع السياسي والزمن التاريخي غير منفكّين عن التصور الجديد للدين. ويكمن الإسهام الأساس لفكر شريعتي في سعيه إلى إقامة جسر بين الزمن التاريخي والأفق الناظر للمستقبل الذي يفتح عليه التشيع، وبذلك يصير التاريخ نفسه حيزاً للفعل الديني. تكمن السمة المشتركة بين تشيع الخميني وتشيع شريعتي في رفضهما فعل "الإرجاء"، أي إرجاء المسؤولية الأخلاقية والسياسية إلى المستقبل غير المنظور. فبالنسبة لهما، لا يتحقق معنى الدين في الانتظار السلبي بل في العمل.

يكتب خسروي: إن "موقعية المهزوم تولّد سؤالاً عميقاً: لماذا نُهزم مرّة بعد أخرى، وكيف يمكن لنا النجاة مرّة أخرى؟" ينتفض شريعتي على منطق البقاء هذا. فالمطلوب بالنسبة له ليس البقاء من خلال الإرجاء بل القيام، أي اتخاذ قرار بالإقدام على الفعل في التاريخ. وبهذا المعنى، يمثل فكر شريعتي تحدياً لكل سياسة تجعل التحرر وعداً مؤجّلاً باسم انتظار اللحظة المستقبلية المناسبة

الإحالات

[1] هي مؤسسة دينية شيعية أسست في العام 1953 على يد الشيخ محمود حلي. كان الهدف من تأسيسها بداية مواجهة انتشار البهائية من خلال المناظرات الدينية والتعليم والنشاطات التبشيرية. وقد دعت المؤسسة إلى "السكينة السياسية" مؤمنة أنه يجب إرجاء تأسيس حكومة إسلامية حتى ظهور المهدي. تمثّل مواقفها نقداً حاداً للثورة الإيرانية في العام 1979.

[2] Shahram Khosravi, "Defeat as Method: Thinking from within the Ruins," *Cabinet*, No. 71, July 2026, accessed 30 July 2026.

<https://www.cabinetmagazine.org/issues/71/khosravi.php>.

[3] Jaroslav Lukivand and Ghoncheh Habibiazad, "Trump curious why Iran has not 'capitulated', US envoy Witkoff says," *BBC*, 22 February 2026, accessed 30 July 2026.

<https://www.bbc.com/news/articles/cn5gk15rr70o>.

[4] يجادل أميد مهر كان بأن الفصل في الخطاب بين "النظام" و"الناس" هو سرديّة إمبريالية تهدف إلى توسيع ضرب البنية التحتية الوطنية والحيز الاجتماعي من خلال تصوير الدولة بأنها قوة غريبة ومحتلة. للمزيد، انظر:

Omid Mehrgan, "Iran: To Suture the Stateless Subject," *Historical Materialism*, 15 July 2026, accessed 30 July 2026.

https://www.historicalmaterialism.org/article/iran-to-suture-the-stateless-subject/#_ftn14.

[5] Afshon Ostovar, *Vanguard of the Imam: Religion, Politics, and Iran's Revolutionary Guards* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

[6] Kevan Harris, *A Social Revolution: Politics and the Welfare State in Iran* (California: University of California Press, 2017).

[7] Ibid.

[8] Behrooz Ghamari-Tabrizi, "How the Islamic Revolution gave rise to a massive women's movements in Iran," *Portside*, 17 November 2022, accessed 20 July 2026.

<https://portside.org/202217-11/how-islamic-revolution-gave-rise-massive-womens-movement-iran>.

[9] بهروز قمري تبريزي (Ghamari Behrooz) أستاذ مشارك في معهد إلهة أميديار مير جلاي للدراسات الإيرانية في جامعة تورنتو. وقد كان أستاذاً ورئيس دائرة الشرق الأدنى في جامعة برنستون، ورئيس مركز الدراسات الإيرانية والخليج الفارسي بين عامي 2020 و 2024. له عدد من الكتب تتناول وجوهاً عدّة وسياقات مختلفة من الثورة الإيرانية وهي:

Islam and Dissent in Post-Revolutionary Iran (2008); *Foucault in Iran: Islamic Revolution after the Enlightenment* (2016); and *Remembering Akbar: Inside the Iranian Revolution*, (2016).

[10] Behrooz Ghamari-Tabrizi, *Foucault in Iran Islamic Revolution after the Enlightenment* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016).

يعيد تبريزي في هذا الكتاب تقييم قراءة ميشيل فوكو للثورة الإيرانية مقدّماً إياها على أنها "ظاهرة تاريخية" تتحدى أنماط التغيير الاجتماعي المبنية على مقولات التنوير. وسؤال الكتاب الأساسي يتمثل في أن الثورة كانت تجربة مولدة لفوكو، أعطته أسساً مفاهيمية لأعماله اللاحقة حول الأخلاق، وتأويل الذات، وشجاعة قول الحقيقة.

[11] رفضت معركة كربلاء نفسها أن تكون جزءاً من ثنائية النصر والهزيمة لأن قصة كربلاء لا تنتهي بشهادة الحسين وأصحابه. تُكمل كربلاء مع زينب في قصر يزيد في الشام بعد أن أخذ آل الرسول أسرى، حيث حملت زينب لواء ما يمكن تسميته "المعركة على السردية التاريخية". وفي وقت كان يزيد مزهواً بنصره الظاهري، قال لها مردداً آيات من القرآن الكريم: "تُعَزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتَذِلُّ مَنْ تَشَاءُ" (آل عمران، الآية 26)، مقدّماً نصره وكأنه علامة على التأييد الإلهي له. فردّت زينب بجملتها الشهيرة: "ما رأيت إلا جميلاً". ثم نصحت يزيد بأن لا ينتشي بنصره إذ النصر ليس نصره. وفي التراث الشيعي التاريخي، ومن المنظور الزينبي، لم تكن كربلاء قط في مقام الهزيمة. فمعنى كربلاء لا يُحصر في ثنائية النصر والهزيمة، وإنما يرتسم هذا المعنى بالشاهد الأخلاقي والنبات والصراع على الذاكرة التاريخية.

[12] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: "كل راية ترفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله عز وجل". الحر العاملي، وسائل الشريعة، 37/ 11.

[13] علي شريعتي، حج (اتحادية انجمن های اسلامی دانشجویان در اروپا و انجمن اسلامی دانشجویان در آمریکا و كندا، 1976).

[14] يؤكّد شريعتي على أن جذر "الشهادة" و "الشهيد" واحد.

[15] علي شريعتي، مذهب عليه مذهب (طهران: انتشارات چاپخش، 1381).

[16] علي شريعتي، امت و امام (طهران: انتشارات سپیده باوران، 1997).

[17] ما يعني في الخطاب الرسمي للفقه الإسلامي أن على المسلمين أن يهاجروا إذا ما استطاعوا لذلك سبيلاً من "دار الكفر" إلى "دار الإسلام" من أجل العيش في ظل حكم الشريعة الإسلامية.

[18] علي شريعتي، مذهب، مصدر سبق ذكره.

[19] يحاج حسين مدرسي بأن آل رفض الإمام توي دور سياسي فاعل إلى ظهور تصور بأن الإمام كان عمود الدين لا المخلص المنتظر. ولكن مع غياب الإمام الثاني عشر أرجئت الآمال الحاملة بقيام ناجح يقضي إلى إقامة العدل إلى المستقبل البعيد.

Hossein Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam: Abu Ja'far ibn Qiba al-Razi and His Contribution to Imamite Shi'ite Thought* (Princeton, NJ: Darwin Press, 1993).