الشیعه فی السعودیه

نویسنده: ابراهیم، فؤاد

زبان: عربی

تعداد جلد: ۱

ناشر: دار الساقی

مکان چاپ: بیروت

سال چاپ: ۲۰۰۷ م

نوبت چاپ: اول

الشیعه فی السعودیه

##PAGE=5##

تقدیم

یشکّل الشیعة الاثنا عشریة ما بین ۱۰ و ۱۵ فی المئة من مجموع سکان المملکة العربیة السعودیة، البالغ تعدادهم ۵ و ۱۶ ملیونا بحسب إحصاء العام ۲۰۰۴، فی حین تتوزع انتماءات غالبیة السکان علی ثلاثة مذاهب سنّیة: الشافعیة (فی الحجاز) و الحنبلیّة (فی نجد و الأحساء) و المالکیّة (فی الحجاز و الأحساء)، و یسود المذهب الشیعی الإسماعیلی فی منطقة نجران الجنوبیة[۱].

و برغم التباینات فی تحدید عدد الشیعة فی المنطقة الشرقیة، و الذی یعود أحد أسبابه، إلی غیاب إحصاءات رسمیة موثوق بها و مصنّفة، فإن ثمة اعتقادا راسخا لدی کثیر من الباحثین فی الشؤون السعودیة یرجّح نزوع الجهات الرسمیة السعودیة إلی خفض عدد الطائفة الشیعیة لاعتبارات سیاسیة و أمنیة و اقتصادیة. و بحسب أکثر التقدیرات وثوقا بها بالاستناد إلی مصادر محایدة، فإن عدد الشیعة فی السعودیة یترجّح ما بین ملیون و نصف الملیون نسمة، یتوزعون، إضافة إلی المنطقة الشرقیة، علی مناطق متفرقة من المملکة، مثل المدینة المنورة، حیث یعرف الشیعة بالنخاولة، فی إشارة إلی اشتغالهم بحرفة الفلاحة، و یقدّر عددهم ما بین ۵ و ۱۰ آلاف، و هناک أعداد أخری متفرقة من الشیعة فی المنطقة

---

[۱] (۱) osla ees; 2005, 28 yraurbeF, tsoP notgnihsaW, aibarA iduaS ni gninepO: setiihS, nosliW ttocS 2003, 23 yaM, : enilnO weiveR lanoitaN, diehtrapa s'modgniK ehT -- setiihS iduaS, irehaT rimA

##PAGE=6##

الغربية، و تحديدا فى ينبع و جدة و مكة المكرمة و المنطقة الوسطى[٢]. و الجدير ذكره أن الشيعة فى السعودية يشكّلون أكبر جماعة شيعية عربية على الساحل الغربى للخليج، و باستثناء العراق الذى يشكل الشيعة فيه نحو ٦٥ فى المئة من مجموع السكان، فإن الشيعة السعوديين هم الأكثر عددا فى العالم العربى بعد شيعة العراق و لبنان[٣].

يقطن غالبية الشيعة السعوديين فى المنطقة الشرقية، الشريان الحيوى للاقتصاد الوطنى و الاقتصاديات العالمية عموما. فمن سبعين حقلا نفطيا فى المملكة العربية السعودية، تحتضن المنطقة الشرقية ٥٠ حقلا، منها أكبر حقلين نفطيين فى العالم، و هما الغوار و القطيف. و تزوّد حقول المنطقة الشرقية ما نسبته ٩٠– ٩٥ فى المئة من الدخل القومى، من خلال تزويد ١٥ فى المئة من النفط للأسواق العالمية، فى حين يكوّن العمال الشيعة بين ٤٠– ٦٠ فى المئة من القوة الوطنية العاملة فى الصناعة النفطية.

إن الأهمية التى تضفى على الشيعة فى السياسة السعودية تعزى، إضافة إلى الموقع الحيوى الذى يعيشون فيه اقتصاديا و استراتيجيا، إلى الفصل الطويل من التجاذب الذى رافق الشيعة منذ نشأة الدولة السعودية الحديثة العام ١٩٣٢، عند ما فرضت المملكة سياسة تمييزية أفضت إلى سلسلة اضطرابات جعلت المنطقة الشرقية ساحة مرشّحة على الدوام لخضّات سياسية و أمنية تتفاوت فى خطورتها بحسب طبيعة السياسات المتبّعة مع الشيعة و الظروف السياسية الإقليمية و الدولية.

تاريخيا، بدأت التوترات السياسية على قاعدة مذهبية فى المنطقة الشرقية مع تكوّن التحالف التاريخى العام ١٧٤٤ بين حاكم نجد محمد بن سعود و المصلح الدينى الشيخ محمد بن عبد الوهاب، و الذى أفضى إلى صوغ أيديولوجيا الدولة، و فى الوقت نفسه حدد مسار شبه الجزيرة العربية و مصيرها.

##PAGE=7##

و منذ خضوع منطقة الأحساء و القطيف (و هى تعرّف حاليا بالمنطقة الشرقية) سلميا لحكم الملك عبد العزيز العام ١٩١٣، بدأ القدر يحوك مصير الدولة فى هذه المنطقة التى تحوّلت إلى الشريان النابض لاقتصاد الدولة، كونها تحتضن أكبر مخزون نفطى فى العالم، فى حين بدأ القدر يحوك مصيرا آخر للسكان الشيعة. فقد شعر أبناء هذه الطائفة بفداحة الانضواء فى دولة فرضت عليهم منذ قيامها، تدابير أدّت التهميش و الاضطهاد و التمييز على خلفية مذهبية و سياسية. و فيما ترسّخت أركان السلطة، كانت أسس الدولة الوطنية تشهد تفتتا متواصلا، و كأن صانع السلطة تنبّه إلى أن وحدة السلطة تكمن فى تقسيم

---

[٢] (٢) انظر: فؤاد حمزة، قلب جزيرة العرب،(مكتبة النصر الحديثة، الرياض، د. ت) ص ٩٥، و انظر أيضا: حمزة الحسن، الشيعة في المملكة العربية السعودية، مؤسسة البقيع لإحياء التراث،(بيروت، ١٩٩٣)، الجزء الأول، ص ٥٧ و ما بعدها

[٣] (٣)

sde) roD- neB leirbaG oigneB arfO: osla ees; 3. p,(1995, drofxO), malsI eti'ihS, drahciR nnaY(1999, nodnoL),), dlroW barA eht ni etatS eht dna seitironiM

المجتمع، الذى يختزن ما يكفى من العناصر المساعدة على ذلک. و قد عانى الشيعة أشكال تمييز متعددة سياسية و اقتصادية و ثقافية على قاعدة مذهبية، إذ صنّفوا فى خانة الطوائف المبتدعة و الضّالّة، فأضفى ذلک مشروعية على سياسات التمييز الطائفية، و فى المقابل، حرّضت الشيعة على اللجوء إلى أشكال مقاومة شعبية سلميّة حينا و مسلّحة حينا آخر.

إن قائمة المظالم التى يبوح بها الشيعة فى عرائضهم للقيادة السياسية فى المملكة، محورها التدابير الرسمية التى تنطوى على تمييز طائفى، إذ يعاملون وفق تلک التدابير غير المعلنة غالبا، كمواطنين من الدرجة الثانية، و يحرمون من حقوقهم الأساسية. و قد ساهم ذلک فى تنمية مشاعر الانطواء و العزلة كردّ فعل على سياسة التمييز الطائفى، فى حين كانت أيديولوجيا الحرمان تكتسب مصداقية لدى أبناء هذه الطائفة بوحى من المبادىء العقدية التقليدية الدافعة نحو اعتزال الواقع، و العيش فى المغيّب رمزا و فكرا، و انتظار الفرج.

و كان من أخطر ما أحدثته سياسة التمييز الطائفى أنها عطّلت، لأمد غير معلوم، مشروع الدولة الوطنية المتكىء على الاندماج الوطنى، و إرساء أسس الشراكة السياسية و الوحدة الوطنية.

يجمع الباحثون فى الشؤون السعودية على كون الشيعة يقعون فى المدرج الأدنى من السلّم الاقتصادى و السياسى للدولة، و كونهم ضحايا تمييز رسمى منظّم، و هو شعور ينتاب الطائفة الشيعية، التى ترى أنها غير ممثلة تمثيلا يعادل إمكاناتها و حجم الثروة الثاوية تحت

##PAGE=8##

الارض التى تقيم عليها. فبينما يشكّل الشيعة نحو ٥٠ فى المئة من قوة العمل فى شركة أرامكو النفطية حتى عام ١٩٧٠، فإن إفادتهم من الثروة الوطنية لا توازى مستوى مشاركتهم فى الصناعة النفطية. يضاف إلى ذلک، أن التعليمات الشفوية الصادرة عن كبار المسؤولين فى الدولة، فرضت حظرا على الشيعة من تسنّم مناصب إدارية و فنية فى الشركة، حيث لا ينظر إلى الكفايات العلمية و الخبرة الطويلة فى هذه الصناعة كمعايير فى الترقى الوظيفى فى الشركة. و فيما لا تزال مجالات عدة مقفلة فى وجه الشيعة مثل القوات المسلحة، و الحرس الوطنى، و أجهزة الأمن، و الطيران المدنى، باستثناء حالات محدودة، فإن أرامكو تمثّل الموظّف الأكبر للشيعة، و التى جاء قرار السعودية عام ١٩٨٢ ليعدّل فى سياسات الشركة.

و حتى سبعينيات القرن العشرين كانت المناطق الشيعية تعانى انعدام البنية التحتية الملائمة و الخدمات العامة الاساسية: مدارس، مستشفيات، عيادات، طرق معبّدة، مجار، إضافة إلى سوء التجهيزات الخاصة بإمداد الكهرباء و الماء. و فى عقب ما يعرف بانتفاضة محرم ١٤٠٠ ه/ ١٩٧٩، بدأت السلطات السعودية بتخصيص جزء من الإنفاق الحكومى لتحسين الظروف المعيشية للشيعة، إذ بدأ وجه المدن الشيعية يشهد تبدّلا ملحوظا نتيجة ازدياد و تيرة التحديث العمرانى. كذلک شهدت البنية التحتية و الخدمات العامة فى المدن و القرى الشيعية تطورا كبيرا. و قد دلّ ذلک على أن السلطات السعودية تنبّهت إلى خطورة سياسة الحرمان الاقتصادى على سكان هذه المنطقة الحيوية، و إلى أن انفجار المكبوت الشعبى لا بد أن يلفت إلى تداعيات تلک السياسة على مستقبل منطقة شديدة الحساسية.

لم ينعكس، حتما، السلوك الرسمى على باقى الجوانب الأخرى الدينية و السياسية. فقد ظلّت الإجراءات الطائفية صارمة فى مجال الحريات الدينية، و خصوصا فى ممارسة الطقوس الدينية، و تداول المطبوعات الشيعية، و فى القضاء، و بناء المساجد و الحسينيات الشيعية، كذلك لم يحدث أدنى تفكير فى عملية إدماج الشيعة سياسيا و اجتماعيا و ثقافيا، فقد اكتفت السلطات السعودية بتحسين نسبى للأوضاع المعيشية للشيعة، و أبقت على سياسات التمييز الاقتصادية و السياسية و الدينية.

##PAGE=9##

و فيما بلغ عدد المساجد فى المنطقة الشرقية الواقعة تحت إشراف وزارة الأوقاف نحو ٤٠٠٠ مسجد و دور للصلاة بحسب إحصاءات عام ٢٠٠٢، لم يتجاوز عدد مساجد الشيعة فى المنطقة الشرقية ١٥٠ مسجدا، بنيت جميعها على نفقة الأهالى، و من دون ترخيص رسمى، و كذا الحال بالنسبة للحسينيّات و صالات الأفراح[٤]. و قد لفتت حادثة حريق فى خيام أعدّت لإقامة حفل زواج فى بلدة قديح بالقطيف صيف ١٩٩٩، و أدت إلى مقتل عشرات النساء و الأطفال، إلى صرامة القوانين المفروضة على الشيعة فى بناء صالات أفراح بمواصفات نموذجية تمنع وقوع مثل تلك الكوارث. و لكن، عوضا من ذلك، اكتفت السلطات السعودية بتقديم تعويض مالى زهيد لأسر الضحايا، فى حين قرر الأمير عبد اللّه (الملك الحالى) تحمّل نفقات بناء صالة أفراح هدية لأهالى المدينة، من دون الإفساح فى المجال للشيعة بغية بناء صالات أفراح أخرى.

فى المجال السياسى الذى هو المحك الأكبر لاختبار درجة الاندماج الوطنى فى أى بلد، فإن نسبة تمثيل الشيعة فى الجهاز الحكومى هى دون المستوى الأدنى، و خصوصا فى المناصب الوزارية و الحكومية بما فى ذلك السفراء و وكلاء الوزارات، و ينسحب انعدام التمثيل السياسى إلى مستويات إدارية مناطقية مثل محافظ مدينة أو قرية أو حتى هجرة، أو رئيس بلدية أو رئيس مركز للشرطة، و عميد كلية فى الجامعة. و فى مجال القضاء، ليس للشيعة أى تمثيل فى المجلس الأعلى للقضاء، فى حين يقتصر دور المحكمتين الشرعيتين فى الأحساء و القطيف على شؤون الأوقاف، و المواريث، و شؤون الزواج بصلاحيات محدودة. علما أن المحاكم الشرعية السنّية (و الوهابية حصرا) تعتبر شهادة الشيعى مشكوكا فيها بل مرفوضة.

لقد بدا من تعيين أعضاء شيعة فى مجلس الشورى المعلن عنه فى فبراير/ شباط ١٩٩٢، برغم أن عدد المعيّنين لا يلائم فى أى حال، التعداد السكانى للشيعة، و كأن ثمة خطوة معبرّة أقدمت عليها السلطات السعودية على طريق الاندماج الوطنى. لكن هذه الخطوة لم تتفق

##PAGE=10##

مع الآمال المعقودة على مجلس الشورى الذى فقد بريقه سريعا، لكونه بعد مرور نحو عقد و نصف العقد و مضاعفة عدد أعضائه، لم يتجاوز إيقاعه البيرو قراطى البطىء، و هذا ما ينزع عنه الصفة الاستشارية التى أسبغت عليه بحسب نظام مجلس الشورى الصادر بأمر ملكى فى فبراير/ شباط ١٩٩٢.

[٤] (٤) صحيفة(الوطن) السعودية، ١٨ ديسمبر/ كانون الأول ٢٠٠٠

و كان تمثيل الشيعة فى مجلس المنطقة الشرقية (بحسب نظام المناطق الصادر عام ١٩٩٢) مجحفا جدا، إذ جرى تعيين ممثلين من أصل ١٢ عضوا فى مجلس المنطقة، فى حين يمثل الشيعة غالبية سكان المنطقة الشرقية بحسب تقديرات محايدة[٥].

عموما، لم يسبق أن وصل مواطن شيعى إلى منصب وزارى أو أصبح عضوا فى مجلس الوزراء. فنسبة تمثيل الشيعة فى هذا المجلس هى ٠٪ و فى مجلس الشورى ٣٪، و فى مجلس المناطق ١٨٪. و لم يعينّ إلا سفير شيعى واحد هو سفير السعودية فى إيران (و قد أحيل على التقاعد لاحقا).

و بقراءة متأنية فى انخفاض نسب التمثيل الشيعى فى الجهاز الإدارى للدولة، يمكن تخيّل رؤية الفرد الشيعى لنفسه بكونه عضوا فى مجتمع يعيش فيه، أو بالأحرى فى دولة من دون خصائص وطنية. فالاغتراب السياسى الذى يعيشه الشيعة تدفع بهم نحو العزلة و مقاومة الشعور بالانتماء إلى دولة لا تعترف بحقوقهم السياسية. و قد أفصح السياسيون الشيعة فى المملكة عن قائمة المظالم التى يعانونها بصراحة فى عريضة عنوانها «شركاء فى الوطن» قدّموها إلى ولىّ العهد الأمير عبد اللّه (الملك الحالى) فى لقاء معه فى أبريل/ نيسان عام ٢٠٠٣، و طالبوا فيها بالنظر إليهم كمواطنين يتمتعون بحقوق متساوية مع مواطنيهم السنّة.

معبر الدولة إلى الوطن

و مثلما تأخّر بدء مشروع الاندماج الوطنى، تأخّرت أيضا أبنية أخرى ضرورية لتشييد

##PAGE=11##

الدولة الوطنية، لتحقيق المنجز الوحدوى للدولة التى حققت نصفها الأول و أخفقت فى إكمال النصف الآخر، و هو الوطن، فأصبحت دولة بلا وطن. فقد ولدت الدولة السعودية، و ولدت معها معاناة الشيعة و بقيّة الجماعات المبعدة (الأشراف فى الحجاز، و القبائل المصنّفة فى خانة الأعداء السابقين، و الشيعة الإسماعيلية، و كذا الجماعات السياسية الحديثة كالأحزاب القومية و الليبرالية و اليسارية) من حركة بناء الدولة و نموّها و تنميتها، و شقّت الدولة دربا آخر ينأى عن خط البداية الحقيقية لمشروع بناء الوطن، و يقترب الى حد الالتحام، من نقطة إعطاب أجنّته لإقامة مشروع السلطة الفئوية على أنقاضه.

لقد درجت العقيدة السياسية بمسوّغها الدينى على تصوير الوطنية بمملياتها و متوالياتها رجسا من عمل الشيطان، كونها تنطوى على شرط الاستواء الحقوقى على خط الوطن، فتحوّل الأخير إلى صنم يعبد من غير اللّه، حتى باتت الوطنية، فى معجمية السلفى، مكافئا مفهوميا ل (الوثنية)، فى حين حظيت الدولة (البدعة الغربية بامتياز) بلمسة القداسة التى أزال عنها الأكليروس الوهابى الدنس فأصبح الاعتراض عليها إفسادا فى الأرض، و عقوبة الخروج عليها القتل أو التشريد[٦].

---

(٥) skcohS ygrenE tsaE elddiM ot ytilibarenluV gnicudeR, nosredneH nomiS dna noswalC kcirtaP 10. p, 2005 , rebmevoN, etutitsnI notgnihsaW yb deussi, 49 sucoF yciloP

(٦) أحمد بن عبد العزيز بن عبد اللّه الحصين، سلفيّة لا وهّابية، تقديم الشيخ عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ،(الرياض، ١٩٩٩)، ص ٨، أنظر أيضا: سعد البلوي، الوطنية حين تكون اتهاما!، صحيفة(الوطن) السعودية، بتاريخ ١١ نوفمبر/ تشرين الثاني ٢٠٠٥

بالنسبة إلى الشيعة فى السعودية، كما هو شأن الشيعة فى كل مكان، فإن مشروعية الدولة فى الترسيمة العقدية الأصلية، محجوبة، و إن السعى إلى إقامتها يمثّل بترا للسياق العقدى و دحضا للغاية المقدّسة التى أملت غياب المهدى المنتظر[٧]. و من ثم فإن اعتزال الشيعة سياسيا و اجتماعيا كان له ما يبرره عقديا، فجاءت سياسات الدولة لتصاهر بين نزوعين ضاريين، نزعة الاعتزال شيعيا، و نزعة النبذ وهابيا.

##PAGE=12##

و بطبيعة الحال، فإن شرحا يتوسّل بمجرد إشارات مختزلة و ربما غامضة يوقع بنا فى مطبّى التعميم و التسطيح، لأن العوامل المتورّطة فى الإخفاق فى مشروع الاندماج الوطنى هى على درجة كبيرة من التعقيد، و تتطلب إحاطة واسعة بمجمل مفاعيلها و ارتداداتها السياسية و الثقافية كيما نصل إلى نقطة التقاء فى تشخيص أزمة ما زالت عالقة، و تمثّل، فى واقع الأمر، المعالجة الجوهرية لأزمة الدولة القطرية فى المشرق العربى.

لا شك أن الحديث عن الاندماج الوطنى من دون التحقق من درجة التمثيل السياسى للجماعات، يصبح ناقصا بل لغوا. فالتمثيل السياسى يختزن جملة من الدلائل المتّصلة بالروابط بين الفئات الاجتماعية المنضوية داخل الدولة و بين السلطة و المجتمع، كما ينبىء عن الولاء و درجة الانتماء إلى الدولة، حيث تتوطد الرابطة بدرجة حميمية بين الاندماج و الولاء للدولة.

من الممكن الزعم بقدر كبير من الثقة، أن مسألة الاندماج الوطنى بأبعادها الاقتصادية و السياسية و الثقافية شديدة الالتهاب و الإلحاح فى الوقت الراهن، مع تنامى الإحساس الشعبى بفداحة تمزق ألياف الوحدة الوطنية و غروب أمل الإصلاح كما صاغته القوى الوطنية منذ كانون الثانى/ يناير عام ٢٠٠٣ فى (رؤية لحاضر الوطن و مستقبله)، فى مسعى لإعادة بناء الدولة السعودية على أسس وطنية، يتحقق فيها مبدأ المواطنة الكاملة، و الشراكة السياسية وصولا إلى استكمال مسلتزمات الاندماج الوطنى.

و مع تبرعم خطاب وطنى بعد وصول الملك عبد اللّه إلى العرش فى آب/ أغسطس عام ٢٠٠٥، يصبح الاشتغال على موضوعة الاندماج الوطنى فريضة جماعية لوقف المزيد من التفتّت فى أنوية الوطن المأمول تشييده بعد وقف الانزلاقات السياسية الخطيرة التى كانت تدفع بالدولة للسير فى اتجاه متخالف معه. و يبدو من المتعذّر بل المستحيل العثور على نقطة بداية جادة لإرساء قاعدة مشروع الدولة الوطنية دونما تشخيص دقيق يتّسم بالجرأة و الحيادية و الشفافية لعمق أزمة الدولة و أبعادها من منظور وطنى محض، فهنا يتطلّب وضع الحقائق مهما بلغت درجة صداميتها تحت الضوء، و لنجد، جميعا، متّسعا فى صدورنا و أذهاننا

##PAGE=13##

لقبول مرارة الحقيقة من أجل بلوغ لذة الوطن، الذى يقوم على العيش المشترك، و المصير المشترك، و إضبارة الحقوق و الواجبات المتبادلة.

---

[٧] (٧) حامد الغار، دور العلماء المعارض في السياسية الايرانية المعاصرة، بحث في كتاب(إيران: ١٩٠٠– ١٩٨٠ .. التحولات المعاصرة، القوى السياسية الاجتماعية، دور الدين و العلماء، التسلح و السياسة)، مؤسسة الأبحاث العربية، مجموعة من الباحثين(بيروت، ١٩٨٠)، ص ١٧٦

النزوع الفئوى فى خطاب الدولة

معروف أن منطلقات أهل الحكم تحدد سلوكهم و خطابهم السياسى و أشكال التعامل مع من يسوسون، فانطلاق المسؤول من كونه ممثلا لدولة تحتضن وطنا متنوعا فى مناطقه و مذاهبه و فئاته الاجتماعية يملى خطابا وطنيا ذا صفة تمثيلية جامعة، فالمسؤول فى موقعه الرسمى منزاح بحكم صفته السياسية عن مسقط رأسه، و ميوله الأيديولوجية، و انتمائه المذهبى، و تحدّره القبلى، بل هو على وجه الدقة، رجل الوطن، و الممثل عنه، و إن لم يصل إلى موقعه عن طريق صناديق الاقتراع و الانتخابات الحرّة المباشرة أو حتى عن طريق أهل الحلّ و العقد، بل إن المدعيّات الوطنية و واقع الحال (دى فاكتو) و منطق المصلحة الخاصة كفيلة إلزام المسؤول يتبنّى خطاب وطنى و لبس زىّ الوطن/.

إن الاستعمالات المخفّضة لكوكبة من المصطلحات ذات الصبغة الوطنية (المواطنة، الانتماء، الهوية، الوحدة الوطنية، المصلحة العامة) و تحريک معانيها أو تحميلها على مصطلحات أخرى من شأنها صنع وعى مشوّه و إضاعة المنطلقات الحقيقية و خلق منطلقات بديلة. فمفهوم الوطن، يجرى استعماله على نحو مفرط من دون وجود تجسيدات له فى سياسات الدولة، أى فى الحقوق السياسية و الاقتصادية المتساوية و فى الحريات العامة و فى توزيع الخدمات العامة، و فى التعليم الرسمى.

خطاب الدولة، المترجم فى سياساتها و تصريحات مسؤوليها و أداء أجهزة الحكومة، يقدّم شهادة دامغة على أن الدولة– الأمّة لم تولد بعد فى السعودية، بل هناک من الأدلة ما يفيد بضعف عزم أهل الحكم على المضى باتجاه بناء دولة الأمّة، بل ثمة ما يؤكد نأيهم بعيدا عن الشروط الضرورية اللازم توفيرها فى هذا السبيل، شروط أدناها الإقرار بوجود التنوع المذهبى و الاجتماعى و المناطقى و احترامه و أقصاها تحقيق الاندماج الوطنى باستيعاب ذلک التنوع داخل الجهاز السياسى للدولة.

##PAGE=14##

الشروط الدنيا فى بناء دولة الأمّة ما زالت غير مستدركة فى خطاب الدولة، فما زال المسؤولون يتعاطون مفردات ذات مضامين فئوية. فالانقسام فى البنية السكانية كأحد تمظهرات فشل الدولة فى مشروع التوحيد الوطنى عكس نفسه فى الواقع، و دلّ عليه خطاب انقسامى يتبناه و يشيعه رجال الدولة.

و قول الأمير نايف «إن المملكة دولة سلفية، و إننا لا نتردد أو نتحفظ بالتأكيد على أننا دولة ذات منهج سلفى» يترجم بصورة أمينة و دقيقة المنهج الانقسامى و النزعة الفئوية داخل الجهاز الإدارى للدولة[٨]. إذ إن مثل هذه التصريحات يصح صدورها فى سياق الانقسام الدينى، و عن جماعة مذهبية محددة، و لكن أن يهبط رجال الدولة المفترض تمثيلهم لمصالح الوطن و هويته و شعبه بتنويعاته المذهبية و الاجتماعية و المناطقية إلى مستوى التمثيل الفئوى، فهذا يجعل رجل الدولة ممثلا عن فئة، و فى الحصيلة يقلّص سيادة الدولة و حدودها من الناحية الأخلاقية فى أذهان من يقعون خارج التصنيف السلفى.

الميل نحو توصيف الهوية الايديولوجية للدولة لا يزيد إلّا فى تعزيز التوجّه الانقسامى، خصوصا حين تكون تلک الهوية تعبيرا عن جماعة معينة، و ثانيا حين يراد تسييد تلک الهوية فى بلد يحتضن طيفا من الهويات المعبّرة عن فئات اجتماعية

[٨] (٨) مؤتمر صحافي لوزير الداخلية الأمير نايف بن عبد العزيز في ٢٣ نيسان/ أبريل ٢٠٠٣

و مذهبية و إقليمية. ما ذا يعنى أن تكون الدولة السعودية سلفية؟ ببساطة يعنى أن عنصرى تميّز الدولة هما: العائلة المالكة و المذهب السلفى بكل دلالاتهما الاجتماعية و الإقليمية و المذهبية. يقال ذلک برغم اقتناع الدولة المؤسّسة على تجربة عملية شديدة الوضوح، بعدم استعداد الجماعات الأخرى للانضواء تحت هذين العنصرين و التماهى معهما، بل هناک إلحاح لدى هذه الجماعات على إبقاء مسافة احترازية من مكوّنات الدولة السعودية: المذهب السلفى، العائلة السعودية، و الإقليم الحاضن لهما. و السبب أن الدولة أرادت تشكيل هوية مفروضة على السكان و لكن بمكوّنات غير وطنية بل شديدة الفئوية.

##PAGE=15##

القول بسلفية الدولة و منطلقاتها قد يصلح استعماله فى تحشيد أتباع المذهب السلفى خصوصا مع تزايد الاتهامات بشأن عدم امتثال أهل الحكم للتوجه السلفى و لتعاليم المذهب الوهّابى، و لكن أن يصدر التصريح مشفوعا بزخم معنوى حافل بالاعتزاز و الاصرار عليه علنا و فى لقاء مفتوح، فذلک يحمل رسالة خصامية تحريضية ضد الغالبية غير السلفية فى هذا البلد من أتباع المذاهب السنّية و الشيعية على السواء.

التوق الشديد لدى بعض رجال الحكم للتأكيد المكرور على سلفية الدولة، قد يستهدف تحقيق أغراض سياسية خارجية، أى الردّ على قوى و دول أخرى محددة، و ربما قد يستهدف الردّ على أطراف داخل الطبقة الحاكمة التى ترى أن الجرعة الدينية المستعملة فى خطاب الدولة كانت زائدة إلى حد الإضرار بسمعة الدولة و تحميلها تبعات سياسية نتيجة ممارسات غير متوائمة مع التوجهات السياسية المحافظة لدى الحكومة. حين يستهدف التشديد على التوجه السلفى للدولة، فإنه يستبطن تخفيضا دينيا و قانونيا. لا نعرف على وجه الدقة كيف هى لبنات الوطن المراد إنشاؤه حين يقرر المسؤولون فى الدولة إقصاء الغالبية السكانية، و فرض هوية سياسية للدولة تقوم على مكوّنات عائلية و مذهبية و إقليمية خاصة.

كنا نأمل أن يستوعب الخطاب الدولتى لمسؤولى الدولة الوطن بتنوّعه، كيما يخرج الوطن معبّرا تعبيرا أمينا و صادقا عن كل من فيه، عن الإنسان، و شجر الوديان، و رمل الصحراء، و خيمة البدوى، و نسمة العليل و شطآن البحار، عن المساجد و الحسينيات و التكايا، و المكتبات القديمة، و المدافن العتيقة، و الفنون المعمارية الجميلة، و الآثار التاريخية، عن الكرنفالات و المناسبات الاحتفالية الاجتماعية، عن الموروثات الشعبية و ذاكرة الأيام و الفولوكلور المرتبط بحوادث غابرة جميلة، بطبق الأكل، و تنّور الخبز، و فنجان القهوة و كوب الشاى ... سلسلة طويلة من الأشياء التى لا بد أن يضمّها و يفخر بها الوطن المراد إنشاؤه. فكل تلک الأشياء تخبرنا بأن الوطن لا يولد إلّا بإرادة جماعية، و ليس بإرادة فئة، لا بموجب قانون أو قرار سام أو تعليمات صادرة عن جهات عليا، فقد تسرى هذه على قضايا أخرى و لكن ليس من بينها الوطن، فهو وحده الذى ينشأ عن طريق الاختيار، لأنه يولد فى

##PAGE=16##

المشاعر و القلوب قبل أن تتحقق ولادته الفعلية على أديم الأرض. و عليه فلا سلطة أخرى على الوطن غير سلطة قاطنيه. و ما زلنا نتطلع نحو إعادة تقويم لخطاب الدولة أملا فى صوغ خطاب وطنى يرعى فيه الناطقون باسمها– أى الدولة– مسؤولية الإجابة عن أسئلة من قبيل:

ما ذا يعنى الوطن؟ و ما ذا يعنى تمثيل دولة حضانة لمجتمع متعدد؟

##PAGE=17##

(١) مقاربة أولية فى الاندماج الوطنى

##PAGE=19##

مقدمات ضرورية

يتوقف إنجاز عملية الاندماج الوطنى، بمعدلات متوازنة، على العمل وفق حقائق أساسية تتصل بالمجتمع و الدولة، من أجل إدراك دقيق لطبيعة المشكلة المراد معالجتها. فالانهماك بمسألة الاندماج الوطنى يتطلب استدعاء التوزيعات السكانية و الانقسامات الإثنية و الدينية كما تقدمها الخريطة الجيو سياسية السعودية.

إن أول ما يتجلى من هذا الاستدعاء حقيقة كون السكان فى السعودية ينتمون إلى مجموعات اجتماعية متفاوتة الحجم، و يتمتعون بخصائص تكاد تكون شديدة الانفراز، بحيث يمكن المجادلة بأن التقسيم السكانى على أساس أكثرية و أقلية يفتقر إلى الدقة العلمية.

فثمة ثلاث مفارز رئيسية تفرض نفسها على التركيبة الاجتماعية فى السعودية و هى: المذهب و القبيلة و المنطقة، و فى داخل كل واحدة من هذه المفارز، تظهر تمايزات فرعية تعكس صورة الانقسامات الاجتماعية فى البنية السكانية، و تترجم طيف التشكيلات الاجتماعية ذات الخصائص التاريخية و الاجتماعية و الثقافية و العقدية. فثمة سلسلة من الانتماءات تطبع المذهب و القبيلة و المنطقة، و هى إجمالا تعبيرات ساطعة عن طبيعة الانقسام السكانى.

ففى الإطار المذهبى، هناك اشتقاقات تتجاوز حد الفرز التقليدى فى إطاره المذهبى الواسع الممثّل فى السنّة و الشيعة، بل إن الانشعاب متحقق داخل هذا الانفراز العام بثنائيته السنّية و الشيعية. فالمنتمون إلى السنّة فى السعودية ينضوون فى إطارات تمذهبية

##PAGE=20##

فرعية تكاد تمحو بداخلها المذهبى العام. فأتباع المذهب الشافعى يعتنقون المجهود الفقهى و العقلى المنتج داخل المدرسة الشافعية منذ القرن الثالث الهجرى، و الذى يرمز إليه كتابا «الرسالة» «و الأمّ»، كما أن اندراج مناصرى المذهب المالكى متوّج بالاعتقاد الصلب فى المدوّن الفقهى «الموطّأ»، فى حين يتعزز موقف المستلهمين طريقة أهل الحديث من مؤسسى المذهب الحنبلى و المتشكّل داخل إطار مذهب الشيخ محمد بن عبد الوهاب، و تستجيب لهذه الفروع المذهبية جماعات متناثرة تستمد بعض الروح الخفية لمذاهب سنّية أخرى مثل الحنفية.

الشيعة كخط عقدى مواز يتأسس هو الآخر على اشتقاقات مذهبية فرعية قد يكون الشيعة الاثنا عشرية فى المنطقة الشرقية يمثلون الجزء الأكبر من الجسد الشيعى العام، يليهم الشيعة الإسماعيلية فى منطقة نجران من دون الاستناد إلى أرقام تدلّ على عديد هذه الطائفة المتحدرة من منطقة ذات كثافة سكانية ملحوظة، إضافة إلى تجمعات شيعية متناثرة فى

أرجاء مختلفة من الجزيرة العربية، و لعل أبرزها الشيعة الإمامية فى المدينة المنورة و بعض أطراف الحجاز و الشيعة الكيسانية فى منطقة ينبع.

الانشعاب الداخلى لا يقف عند حد التمايز المذهبى، بل ثمة انقسام آخر على أساس قبلى. فقد بات من البديهى القول أن ليس هناك ما يمكن وصفه ب «مجتمع سعودى»، و لذلك يفضّل استعمال كلمة «سكان» للحيلولة دون الوقوع فى محظور الدلالات الدقيقة للتوصيفات المستعملة للقاطنين فى الدولة السعودية. فالسعودية مؤلفة، من بضعة مجتمعات و ليس مجتمعا واحدا. فالكلام على مجتمع يتطلب استحضار الخصائص التاريخية و الأوصاف العرقية و الموروث الثقافى و الاجتماعى و اللغوى لهذا المجتمع، و هذا يدخلنا فى حلقة نقاش مفرغة، و نصل فى نهاية المطاف إلى استحالة تطبيق لفظة مجتمع على السكان فى السعودية، باعتباره فاقدا ما يمكن حصره فى الخصائص المشتركة.

فالسكان فى السعودية يتحدرون من أصول اجتماعية متنوعة، و إن كان يجمعها العنصر العربى كمكوّن نهائى فى هويّتهم، إلا أن هذا المكوّن لا يلعب دورا طاغيا فى التوجيه الثقافى

##PAGE=21##

و السيكولوجى للسكان، بل هناك المكوّن القبلى و العائلى الذى يمثّل مضخا ثقافيا نشطا و يسهم فى صوغ هوية نهائية للمنتمين إلى هذه القبيلة أو تلك، يعكس ذلك أولا الاعتزاز المتنامى وسط أفراد هذه القبيلة مقابل غيرها، ثم فى الصراع القبلى الذى يصل أحيانا إلى استعمال القوة السافرة بينها من أجل تأكيد غلبة قبيلة على أخرى، و كذلك عزّتها و وجودها و من ثم شعورها بالتفوّق.

و تمثّل المناطق التى تتشكل منها الدولة السعودية حاضنات ثقافية و اجتماعية و تاريخية لجماعات متعددة، فالحجاز بثقله الدينى و موروثه الثقافى و التاريخى يمثّل شخصيّة جغرافية مستقلة عن غيره، كما أن المنطقة الشرقية بتراثها التاريخى و ثقلها الاقتصادى و التحدّرات الاجتماعية و الدينية لأهلها و تقاليدهم و عاداتهم يميّزها من منطقة نجد بموروثها القبلى و سجلها الاجتماعى و الثقافى و السياسى، و قس على ذلك مناطق الجنوب و الشمال، فكل واحدة من هذه المناطق تمثل مكانا ذا خصائص مختلفة.

إن اللون الفقهى العام أو حتى اللون العقدى الذى يصبغ المذاهب السنّية و الشيعية، قد يخفى إلى مدى كبير الأصول الاجتماعية للسكان، و لكنه لا يقلل من قيمة تلك الأصول و عمقها، كما تعكسه التموقعات المذهبية اجتماعيا و مناطقيا. و هذا يلمح إلى أن العامل الدينى ليس وحده الحاسم فى تقاطيع الخريطة السكانية بل ثمة عوامل أخرى اجتماعية و مناطقية تسهم مساهمة غير مباشرة فى تعزيز مشاعر الانتماء و الخصوصية و الاختلاف. فارتباط المذاهب بمناطق و تشكيلات اجتماعية معيّنة يؤكد طبيعة التمايزات داخل التركيبة السكانية، و يعزز الحاجة إلى بلورة سياسات تأخذ فى الاعتبار تلك الحقيقة التى تفرض نفسها بإلحاح شديد فى التخطيط السياسى و الاقتصادى للدولة السعودية.

هذه الصورة التشريحية العامة للدولة فى السعودية تستحضر طبيعة الدولة و مكوّناتها و أسس أيديولوجيتها. و سنحاول فى مقابل تلك التوزيعات المناطقية و الإثنية و المذهبية استدعاء صورة الدولة نفسها فى بعديها التكوينى و التشريعى، بغية عقد مقارنة بين الحقيقة و الواقع، و تشخيص مكامن الأزمة و متى يجب أن تكون بداية الحل.

و سنحاول البدء من نقطة انعطافية فى مسار الدولة، كونها تلفت إلى اعتراف الحكومة بفشل المنهج المعمول به طوال عقود خلت منذ تأسيس الدولة. فالنزوع المتأخّر إلى نشر ثقافة وطنية فى صفوف السكان فى السعودية يعكس إلى حد كبير الإحساس المتزايد لدى المسؤولين بأن السياسات العامة التى انتهجتها الدولة فشلت فى بناء مجتمع متجانس يمثّل الركن الآخر الموازى و المساند للدولة. فمنذ أكثر من عقد من الزمن، أولت العائلة المالكة موضوع الهوية الوطنية فى السعودية اهتماما خاصا، و قد تزامن ذلک مع برنامج وطنى موجّه أقرّته الحكومة عام ١٩٩۶ و كان هدفه بحسب جوزيف نيفو (١٩٩٨)، «تعزيز موقع الحكومة و مشروعيتها». و على أية حال، فإن برنامجا كهذا لم يكن تعليميا تماما، بل هو انعكاس لأزمة عميقة داخل الدولة.

فهناک قلق بدأ يتنامى وسط النخبة الحاكمة فى السعودية يمكن ترجمته فى صيغة أخرى، و هو استشعار ضرورة تأكيد ولاء السكان للعائلة المالكة. فمنذ بدء الانتعاش الاقتصادى عام ١٩٧۴، و طوال عقدين لاحقين لم يكن موضوع الهوية الوطنية يفرض نفسه بإلحاح على العائلة المالكة، و من ثم لعب المال دورا معرقلا فى مشروع الاندماج الوطنى فى بعده السياسى حصرا، عند ما لجأت الحكومة إلى ضخ بلايين الريالات فى مجال تقديم المساعدات المالية و توفير فرص عمل و تعليم مجانى و خدمات صحية و قروض بدون فوائد. و كانت الحصيلة النهائية من تلک العملية، أن نجحت الحكومة و مؤقّتا فى تأجيل الحاجة إلى صوغ هوية وطنية حقيقية و إلى تحقيق عملية دمج وطنى للطيف الواسع من الفئات الاجتماعية و الدينية. و أدّى العامل الاقتصادى إلى مدى معيّن، دورا فى ترسيخ ولاء استثنائى للعائلة المالكة، و قد عزّز ذلک العامل أيضا دور الحكومة المركزية.

و لكن، الضغط الاقتصادى و تراكم العجز السنوى المزمن فى الموازنة العامة، و تدهور المستويات المعيشية للسكان، ذلک كله آذن بنهاية دولة الرفاهية، و دفع إلى السطح أزمة الدولة العميقة المترجمة فى ظهور أشكال متطورة و خطيرة من الجريمة الفردية و الجماعية، و أشكال مختلفة من السخط الاجتماعى و السياسى كتعبير عن التآكل السريع للولاء للعائلة

المالكة. و عليه، يتبيّن أن الولاء السياسى ارتبط على نحو كبير، بالازدهار الاقتصادى وفق منطق العلاقة الجدلية المنتج فى الدولة الريعية. و فى الحصيلة، شعرت العائلة المالكة منذ منتصف التسعينيات بضرورة البدء باستراتيجيا جديدة ترمى، من جهة أولى، إلى تخفيف الإيقاع السياسى المطلبى فى صفوف السكان، و من جهة ثانية، إلى تعزيز مشروعية العائلة المالكة و هيمنتها.

و هذا الاختلال أنجب توترا فى شبكة العلاقات الداخلية مفضيا إلى مواجهة بين الدولة و السكان، كإحدى التعبيرات القاسية عن الإخفاق التاريخى للدولة القطرية فى بلادنا. من هذه النقطة المحمّلة بجرعة فزع منذرة بتهدّم أسس الدولة ذاتها، نعاود قراءة المسار التاريخى للدولة السعودية انطلاقا من النقطة التى افترقت فيها السلطة عن المجتمع.

القراءة تلک تبدأ من حقيقة أن الهويات الفرعية المؤسسة على اعتبارات مناطقية و قبلية و مذهبية تمثّل خاصية قارّة فى تاريخ الجزيرة العربية. بكلمات أخرى، إن التنوع، تاريخيا، كان ميزة مهمة فى هذه البقعة الجغرافية القطبية. فعلى سبيل المثال، فإن الدويلات القبلية فى المنطقة الشرقية مثل العيونيين و العصفوريين و الخوالد و غيرهم، و الرشيد فى حائل فى

تزوّدنا بدليل قاطع على أن الهويات الخاصة كانت تستند إلى شرعية تاريخية. و هذا ما يثبت أن المنتمين إلى هذه الهويات يملكون سببا كافيا فى إحياء الشخصيات السياسية و الثقافية و الدينية الخاصة بهم.

و حين نجح الملك عبد العزيز فى تأسيس دولة موحّدة، قدّر لها أن ترى النور العام ١٩٣٢، بدأ تاريخ جديد فى الجزيرة العربية. و فيما كان إيقاع مشروع تفكيك العالم الاسلامى يتسارع مستندا إلى اتفاقية سايكس بيكو عام ١٩١٦، كان الملك عبد العزيز يسبح عكس التيار على أمل تأسيس دولة موحّدة.

على أن مرحلتين أو مهمتين كانتا فى انتظار الملك عبد العزيز، يفترض إنجازهما إنجازا ناجحا. الأولى هى المهمة السياسية الرامية إلى إنشاء إطار سياسى يضم المناطق و القبائل

##PAGE=24##

و المذاهب، و هذه المهمة قد تحققت فور اكتمال مشروع التوحيد الجيو سياسى و إعلان المملكة العربية السعودية عام ١٩٣٢. المهمة الثانية، هى المهمة الوطنية، أى صنع دولة الأمّة. فإكمال مهمة التوحيد السياسى قد تطلب دورا محوريا آخر من أجل تأمين وحدة الدولة و استمرارها. فمنذ نشأتها كانت الدولة بحاجة إلى تعريف لهويتها الوطنية. و أهمية ذلك تأكّدت بمرور الوقت، إذا بدا أن طيف التشكيلات المناطقية و الاجتماعية و الدينية كان بحاجة إلى عملية صهر و دمج داخل المولود الجديد، أى الدولة السعودية. بكلمات أخرى، إن هذا التنوّع كان يفترض أن يكوّن الأساس لعملية دمج واسعة النطاق لهويات مختلفة من أجل تأسيس هوية جمعية جديدة تمثل تلك الهويات و تعلو عليها لحساب هوية عليا تستوعب المناطق و القبائل و المذاهب و تعبّر عن الروح العامة، و المصلحة المتبادلة و المصير المشترك للسكان. إخفاق الدولة يكمن فى التعامل مع التنوّع الداخلى على أساس المذهب و القبيلة و المنطقة و فى عدم صوغ هوية وطنية مستمدة من العناصر المشتركة بين الجماعات المنضوية داخل الدولة، بحيث ترى هذه الجماعات نفسها فى هذه الهوية الوطنية. أى أن الهوية الوطنية تولد من حاصل عملية دمج وطنى و صهر الجماعات الإثنية و الدينية فى بوتقة واحدة.

لقد بدا واضحا أن مكوّنات الهوية الكلية، و فى الوقت نفسه الأساس الأيديولوجى للدولة، كان يراها مؤسس الدولة الملك عبد العزيز و أبناؤه من بعده ممثّلة حصريا فى:

العقيدة الدينية المؤسسة على النموذج الوهابى فى تفسير الدين، و الحق التاريخى للعائلة المالكة المعبّر عنه فى الصيغة التلخيصية المكثفة (ملك الآباء و الأجداد). و فى تقويم هذين المكوّنين يمكن المجادلة بأن الملك عبد العزيز لم يتجه إلى تحقيق درجة كافية من الاستيعاب الدينى فى سياق مهمة بناء الهوية الوطنية، بحيث يتم احتواء المذاهب الإسلامية المختلفة المالكى و الشافعى فى الحجاز و الأحساء، و الشيعى الإمامى فى المنطقة الشرقية، و الشيعى الإسماعيلى فى المنطقة الجنوبية. و برغم أن العائلة المالكة ناضلت من أجل تثمير الدين كعامل رئيس فى مشروع توحيد الدولة، و كمصدر لمشروعيتها فقد بقى هذا العامل سلاحا

##PAGE=25##

ذا حدّين. و فى واقع الأمر، إن المذاهب الإسلامية الأخرى و خصوصا الشيعية منها، يجب من وجهة نظر المؤسسة الدينية، أن تنحلّ و تنصهر فى العقيدة الوهابية. و عمليا كان هناك إلحاح على الدور المهيمن للوهابية فى مجالى التعليم و القضاء.

بل جرى أخذ التدابير كافة من أجل تهميش شرعية المذاهب الإسلامية الأخرى. فعلماء المذهب الوهابى تبنّوا دعوى تمثيل الإسلام الصحيح، و لذلک على الشيعة إعلان ندمهم و توبتهم و تطهير معتقدهم و من ثم إعادة الدخول إلى الإسلام.

و نتيجة التنوّع الفكرى و السياسى و الدينى داخل التركيبة السكانية و التفاعل المعقد بين هذه العوامل، أخفق هذان المكوّنان فى تكوين هوية كلية عليا. الواقع أن استحواذ مشروع الدولة على الممسكين بزمام سلطتها قد ساهم مساهمة فاعلة فى إحباط مشروع بناء دولة الأمّة. بكلمات أخرى، فبينما كان تأسيس الدولة يتضمن من الناحية الفرضية، عملية تحوّل للهويات الخاصة المؤسسة على منطقة و قبيلة و مذهب، إلى هوية جمعية على أساس وطنى، فإن الدولة تحوّلت إلى ممثل لمصالح جماعة خاصة، أى عائلة آل سعود، و مذهب خاص أى الوهابية. و فى سياق جهودها الرامية إلى إنشاء هوية كلية، ألّحت العائلة المالكة على أن العقيدة الدينية ممثلة فى الوهابية و العائلة المالكة اللتين ما زالتا تمثلان المكوّنين الرئيسين للهوية الكلية، تشكّلان معا، فى نظر العائلة المالكة، مكوّنى العقيدة الوطنية و المكافىء لها.

إن مجمل الجهود الرسمية لبناء هوية وطنية و الدلالات الاجتماعية و السياسية لتلک الهوية المصنّعة، تناقض بلا شک، المفهوم العالمى للوطنية، كما هو مشاع و مجسّد فى دولة الأمّة. و لذلک لم توصل هذه الجهود أحدا فى الداخل و الخارج إلى اقتناع بأن المكوّنين الدينى و السياسى للهوية السعودية قد عبّرا عن دولة الأمّة أو هويتها الوطنية العليا. و حسب مأمون فندى (١٩٩٣) إن السعودية هى «دولة و ليست أمّة». بل بالوسع المجادلة أيضا بأن سيرورة الدولة فى السعودية متعارضة مع الأهداف الوطنية، أى أن غياب الهوية الوطنية الجامعة تمثّل مشكلة ليست ذات صلة بقيود و معوّقات خارجية أو محلية بالضرورة، بل هى ضالعة فى تكوين الدولة السعودية ذاتها و الأساس الأيديولوجى الذى قامت عليه.

##PAGE=26##

يستدلّ من ذلک كله، أن أسس الدولة و من ثم مكونات مشروعيتها الدينية و السياسية، مستخرجة من التحالف السياسى الدينى القائم فى الأساس على مصالح أقلية. و فى سبيل تحقيق ذلک الغرض، لجأت الدولة إلى أساليب متنوعة فى التعامل مع الجماعات الأخرى، راوحت بين العنف و العزل السياسى و التهميش الاقتصادى و الاحتواء الجزئى، مقابل احتكار مصادر القدرة و السلطة بيد جماعة معينة مؤلفة من العائلة المالكة و المتحالفين معها قبليا و دينيا. و هكذا، ففى حين نجحت الدولة نجاحا ملحوظا فى قهر من تصنّفهم عمليا فى خانة الخصوم، مناطق و قبائل و مذاهب و تبديد شمل بعضها و إخماد نشاطية هوية جماعات أخرى، أخفقت فى المقابل فى تنمية مشاعر عليا و هويّة وطنية جامعة.

إن عمق أزمة الدولة تترجمه ضحاياها فى هيئة مواقف نافرة و حركات احتجاجية مستترة و سافرة ضد السلطة. و لو قدّر للمراقب أن يصوغ تلک المواقف فى كلمات لجاءت فى هيئة نظرات مفزعة، إذ الشيعى فى المنطقة الشرقية ينظر إلى الدولة باعتبارها دولة وهابية متشددة، و ينظر إليها الحجازى باعتبارها دولة نجدية انفصالية، و ينظر إليها العتيبى و القحطانى و الخالدى و غيرهم باعتبارها دولة عائلية شوفينية. فهذه النظرات يمكن اختصارها فى كلمات قليلة: إن الدولة ليست منهم و إليهم. فكل واحد منهم يعبّر عن موقفه إزاء الدولة من الموضع الذى يؤلمه و يتهدده، فما هو المغزى من نشأة الدولة إذن إن كانت غير قادرة على تمثيل مصالح العموم، و درء الأخطار عن الجميع و إنقاذ مشاعر مشتركة تسرى فى أرجاء البلاد.

إن ما سبق الإلماح إليه ينذر باتساع الشرخ العميق بين الدولة و السكان بدرجات مخيفة، إذ لا يمكن مبدئيا، و فى ظل مركّب أيديولوجى و سياسى للدولة السعودية الراهنة استيلاد قواسم مشتركة بين المناطق، و علما أن الاستمرار وفق تلک التركيبة المختلّة لا يعنى سوى أن الفاصل بين الدولة و المجتمع فى حالة مستمرة.

ثمة تداعيات سياسية و ثقافية و اجتماعية و ترتيبات قانونية ناتجة من تلك المنهجية المعتلة التى تتبعها الدولة حيال المناطق و المذاهب الدينية و القبائل الأخرى غير الحليفة. تلتقى تلك التداعيات عند حد التمييز بأشكال و صيغ مختلفة. و لكن هناك اتجاهين رئيسين فى

##PAGE=27##

التمييز، أحدهما قائم تارة على خلفية دينية كالذى تمارسه المؤسسة الدينية الرسمية و المجتمع الدينى الوهابى ضد الشيعة بدرجة أولى و ضد أتباع المذاهب الدينية الأخرى بدرجة أدنى.

و ثانيهما التمييز القائم على خلفية سياسية و المعبّر عنه فى غياب التمثيل السياسى فى أجهزة الحكم المحلى و المركزى سواء بسواء، و هذا النوع من التمييز يتفاوت فى درجته بين منطقة و أخرى، و بين جماعة مذهبية و أخرى، و من قبيلة و أخرى.

إن حظر الشعائر الدينية، و منع بناء المساجد، و مراكز العبادة، و طبع الكتب، و نزع الصفة الشرعية عن النظم القضائية الخاصة بكل مذهب، و إكراه أتباع غير المذهب الرسمى على تلقّى الدروس الدينية فى المدارس الرسمية وفق المذهب الوهابى، و الامتثال لأحكام القضاء المسترشدة بتعاليم الإمام أحمد بن حنبل، تمثل جزءا من سلسلة طويلة من تدابير المنهج التمييزى الذى تنتهجه الدولة.

##PAGE=28##

مراحل الاندماج الوطنى

قد تتم عملية الاندماج على مرحلتين: الأولى مرحلة الاندماج الطبيعى الناشىء عن الحاجة نتيجة تطور مؤسسات الدولة و زيادة مسؤولياتها و تعدد مهماتها الأمر الذى يفرض ضرورة استيعاب عدد كبير من الأفراد ضمن بيروقراطية الدولة من أجل إنجاز مهمات ليس بالإمكان لفئة صغيرة أن تضطلع بها، و كثيرا ما تكون عملية الدمج فى مثل هذه الحالة غير اختيارية، بل تأتى استجابة لظروف موضوعية تتجاوز إرادة أصحاب القرار. الثانية هى مرحلة الاندماج الاختيارى و تبدأ من الأعلى و تكون مؤسسة على إرادة فوقية، أى من رأس السلطة من أجل تحقيق عملية دمج تبدأ من قمة الهرم السياسى و تنتهى إلى مستويات أدنى.

وفق هاتين المرحلتين، يمكن القول إن المرحلة الأولى قد استكملت شروطها و أهدافها إلى حد ما، أى إن ما جرى فى السعودية هو انتهاء المرحلة الأولى، بمعنى الاندماج الطبيعى المستجيب للظروف الموضوعية الخارجية و المتفوق على إرادة السلطة و خياراتها. و يبقى الكلام هنا على المرحلة الثانية التى تترك الجدل نشطا فى شأن الإرادة السياسية العليا من أجل تحقيق شروط المرحلة الثانية فى مشروع ادماج وطنى شامل.

ثمة، دون شك، معايير أساسية تدل على درجة الدمج، و شكله، و اتجاهه، و كثيرا ما ينظر إلى الدمج فى بعديه الاقتصادى و السياسى كتعبير صادق عن نيّات الدولة فى تحقيق مستوى

##PAGE=29##

من الانسجام و الاندماج الوطنى. و يعتقد بعض الباحثين الأكاديميين بأن الاندماج السياسى هو التجسيد الحقيقى لمفهوم الاندماج، إذ لا معنى للاندماج إن لم يكن مترجما و متجسدا فى المجال السياسى. بالنسبة إلى بعض الأقليات الدينية التى تعيش فى بلدان قائمة على أساس هيمنة جماعة على باقى الجماعات، هناك ميول شديدة نحو القبول بالاندماج الاقتصادى، و الإبقاء على التميّز الدينى مقابل الجماعات الأخرى و خصوصا تلك الجماعة التى تمثّل مصدر تهديد لها فى الجانب الدينى.

إن أحد الحلول الفاعلة فى التعامل مع النزعات الانفصالية التى تراود الأقليات المقهورة تتمثّل فى منحها حصة عادلة مؤثرة فى السلطة. هذه الحصة تقوم على: أولا، مشاركة ممثلين عن الجماعات كافة فى الجهاز الإدارى للدولة. و ثانيا، إعطاؤها درجة من الحكم الذاتى فى ما يتصل بشؤونها الخاصة.

يتخذ الاندماج الوطنى مستويات مختلفة: فى المستوى الدينى هناك خياران رئيسان أمام الدولة فى دمج الجماعات الدينية، فإما تطعيم المؤسسة الدينية و هيئاتها الكبرى برجال دين و علماء من المذاهب الأخرى، بحيث تكون المؤسسة الدينية مفتوحة فى المذاهب الإسلامية الأخرى، و يكون لها ممثلون فى هيئة كبار العلماء، و هيئة الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، و مجلس القضاء الأعلى و غيرها. كذلك يستدعى هذا الخيار إعادة الحضور الدينى الخاص بالمجتمع الحجازى، و الذى تعرّض هو الآخر لتغييب مقصود، متمثلا فى غياب أئمة الحجاز عن الصلاة فى الحرمين الشريفين و حصر إمامة الصلاة الجامعة فى أتباع المذهب الوهابى، و يستدعى أيضا إعادة إحياء المدارس الدينية الحجازية المالكية و الشافعية، أو تكايا الذكر الخاصة بالفرق الصوفية.

ثمة خيار آخر يقوم على فكرة تخفيض المؤسسة الدينية الرسمية إلى مستوى يجعلها جزءا من مؤسسات المجتمع الأهلى فتمارس نشاطها فى موازاة مؤسسات دينية أخرى ممثلة لمذاهب أخرى. إن تعالى المؤسسة الدينية و مزاولتها سلطة متقدمة و اقتلاعية يحرم سائر المؤسسات من الاضطلاع بدور الرقيب على أداء الدولة، و من استيعاب الممكنات

##PAGE=30##

الاجتماعية فى أطر مؤسسية. فقد بات فك الارتباط بين المؤسستين السياسية و الدينية ضروريا من أجل إرساء أسس لعلاقة متوازية بين الدولة و المجتمع المدنى.

أما عملية دمج المناطق فتتم فى مستويين: سياسى و إدارى. يتجسّد السياسى فى تحقيق قدر متكافىء من التمثيل السياسى فى الجهاز التنفيذى للدولة، بحيث يراعى فيها الحجم و التعداد السكانى و الأهمية الاستراتيجية، أما الإدارى فيتمثل فى نقل بعض أجهزة السلطة إلى المناطق، فى إطار عملية لا مركزة للسلطة، و فى الوقت نفسه إعادة مأسسة الدولة على أساس مقاسمة المناطق المصالح العمومية و المسؤوليات.

على أن الاندماج الوطنى فى بعده السياسى يلبث المرتكز الحقيقى فى معالجة مشكلات الدولة مع رعاياها خارج منطقة نجد، فالتمثيل السياسى المتوازن للجماعات المذهبية و المناطقية كافة فى الجهازين التنفيذى و التشريعى يمثل مدخلا ضروريا لإعادة تأسيس العلاقة بين الحكومة و السكان. إن تحقيق هذه الخطوة الجوهرية كفيل بإصلاح خلل التأسيس الأيديولوجى للدولة و تبديل صورتها العامة.

##PAGE=31##

محرّضات النزوع الانفصالى

إن سطوة التهمة المصاحبة للأقليات كونها تمثل حاضنات نموذجية للنزعات الانفصالية و النفوذ الأجنبى، تزاول أحيانا دورا إغوائيا ماكرا ضد المعيارية العلمية و الحياد الأكاديمى.

فالخضوع تحت تأثير إملاءات هذه التهمة يدحض أى مبرر لإضاعة الجهد و الوقت فى قضية محسومة، و فى بحث استخلصت النتيجة منه سلفا. و هذا ما يعفى الجهة المتضررة الافتراضية، أى الدولة، من أية مسؤولية عن تنمية مثل تلك النزعات التى تدفع بجماعات سكانية معينة لتبنّى مشاريع انشقاقية.

نظريا، ثمة اتفاق على أن مخاوف الدولة تنبع غالبا من القضايا التى أخفقت فيها، و يمثّل الاندماج الوطنى أحد تجسيدات الإخفاق، إذ تخشى الدولة ظهور حركات إنفصالية كردّ فعل على الشعور العميق بالخسارة و التمييز، كذلك تخشى ظهور تشكيلات سياسية اعتراضية تستهدف إطاحة نظام الحكم أو إجباره على توسيع قاعدة المشاركة و فى صنع القرار السياسى، و لجم الحرمان الاقتصادى، و إطلاق الاعتصامات و الإضرابات العمالية و التشكّل النقابى بمضمونه الاحتجاجى، و فى بعض الحالات شلّ عجلة الاقتصاد و ربما تخريب المنشآت. إذن فهناك مخاوف جديّة لدى الدولة تعود إلى الطريقة التى تدير بها الطبقة الحاكمة الشؤون العامة و ردود الفعل الناجمة عن تلك الطريقة. و عليه فإن نشوء حركات إنفصالية أو احتجاجية لا يتم معزولا أو يولد من

##PAGE=32##

فراغ، بل هناك منتجات طبيعية لتفاعلات داخلية و تراكمات معقدة فى العلاقة بين الدولة و بعض أجزاء المجتمع.

مهما يكن، فإن هذه المشكلة تعود إلى تشكيل الأمم. فهناك أمم تاريخية و أمم متأخرة) snoitan detaleb (كالتى نشأت فى القرنين الماضيين نتيجة ظروف سياسية و اجتماعية و جغرافية معيّنة، و هناك أمم لم تتشكل بعد برغم وجود أفرادها داخل دولة واحدة، كما هى الحال فى السعودية التى يصدق عليها وصف دولة بلا أمّة. و فى واقع الأمر إن الدولة القومية تقوم على توافق بين الإقليم و السكان. الجدير ذكره هنا أن فكرة التوافق هذه هى منتج الحداثة الغربية التى صدّرت إلى أرجاء العالم، و هناك تشديد متواصل على أن لا يكون سكان الدولة متحدّرين من روابط إثنية متفاوتة على نحو يخلّ فى التوافق بين الحدود الإثنية و السياسية.

يلتقى ما سبق حقيقة باتت معروفة فى علم السياسة، و هى أن الدول القومية فى الأصل قائمة على أساس التمييز ضد الأقليات، و يزداد تفاقم السياسات التمييزية فى الدولة غير القومية بالمعنى السياسى و القانونى، أى فى الدول التى قامت على خلفية فئوية، أى على تمثيل مجتزأ و منقوص. و لكن ما يخفى غلواء الدولة و طغيانها و إجحافها فى تحقيق العدل و الإنصاف، هو كونها أساسية و جوهرية بالنسبة إلى النظام الدولى الحديث، و ليس لكونها الإطار الأمثل للعلاقة بين بنى البشر. فقد بات من الضرورى من أجل تثبيت نظام تبادل مصالح على مستوى دولى، أن يقرّ إطار ثابت يحظى بالتوافق و يصلح لاعتماده دوليا و يكفل تداول المصالح.

إن جذر مشكلة الدولة يمتد إلى الوضع القانونى للجماعات السكانية فيها. فالنقطة الرئيسة التى تدور حولها الخلافات السياسية فى غالب الدول، هى شخصية الدولة و الأوضاع القانونية لمواطنيها. فالمواطنون الذين يجرى التعامل معهم على أساس كونهم من الدرجة الثانية، و تتم مجابهتهم بسياسة تمييزية منظّمة يمكن التنبؤ بردود أفعالهم عليها. تطبيقا لذلك على السعودية، فإنه برغم عدم تضمّن الإضبارات القانونية نصّا يملى سياسة تمييزية ضد

##PAGE=33##

الشيعة، بسبب غياب حافظة قانونية و تشريعية متماسكة و مؤطّرة، فإن التعليمات الشفوية و التعبئة الدينية و الثقافية العامة طوال عقود كانت كفيلة بصناعة وضع شبه قانونى يفوق فى سطوته القانون المكتوب، لأنه يستند إلى مبررات أيديولوجية و ثقافية متغلغلة فى الوعى الشعبى، بحيث بات المناخ العدائى حيال الشيعة يجيز استعمال الأحكام القضائية و التدابير القانونية و الإدارية كافة. و بذلك تصبح الدولة قادرة على تبرئة ذاتها من أية إجراءات تمييزية لسبب غياب الآثار المادية لأدلة الإدانة، و هذا ما يجعل مقاضاة تلك السياسات التمييزية بالغة الصعوبة، إن لم تكن مستحيلة، بل تصبح (لعبة اللوم) مخرجا مثاليا للدولة. فقد كانت العبارة الاستهلاكية المستعملة لدى الأمراء و المسؤولين الكبار فى الدولة، تفيد بأن الجهات الدينية المتشددة تتحمّل مسؤولية السياسات التمييزية فى الدولة، بدافع تبرئة ذمّة الطبقة الحاكمة.

مهما يكن، فإن اوضاعا كهذه تجعل الحقوق فى مهب الضاع، فيتقاذف أطراف اللعبة السياسية الاتهامات، و تمضى الضحايا و المتضررون من السياسات التمييزية نحو المطالبة بتوفير ضمانات قانونية و دستورية مكتوبة من أجل منع سريان تلك السياسات فى المستقبل.

و هناك تجارب فى العديد من الدول على تضمين مواد دستورية تكفل الحقوق السياسية و الاقتصادية و الثقافية للأقليات التى تكون حقوقها عرضة لأن تنتهكها الدولة.

و فى غير تلك الحالات، أى حين تعجز الدولة عن توفير الحماية لسكانها، أو حتى حين يتولّد شعور بالخطر و الاضطراب الأمنى لدى الجماعات السكانية، تبدأ هذه الجمعات فى البحث عن خيارات حماية خارج إطار الدولة، و ربما تفكّر فى الاعتماد على ذاتها بغية جبه الأخطار الداخلية و ربّما الخارجية.

فى المقابل، هناك حقائق ميدانية تتضافر فى تمهيد أرضية انشقاقية، و قد تلعب الظروف السياسية و ممارسات الحكومة المركزية فى تحويلها إلى محرّضات فاعلة على تبنّى خيارات راديكالية من جانب جماعات سكانية معينة.

##PAGE=34##

التركيز الديمغرافى

يضطلع العامل الديمغرافى بدور مهم فى النزاعات الداخلية و فى انبعاث نزعات انفصالية، علما أن عديد جماعة سكانية متجانسة، يعتبر عنصرا جوهريا يحدد مستوى التمثيل السياسى، و من ثم مشاركتها فى الحكومة. أهمية عديد أيّة جماعة ينبع من قدرتها على التأثير فى مصالحها، و فى تقرير طبيعة الناشاطات الاقتصادية التى تزاولها.

و للعديد أيضا علاقة وثيقة بطبيعة مطالب الاستقلال الثقافى و الإقليمى. فى المقابل، تنظر الجماعة أو الجماعات المهيمنة، إلى الجماعة السكانية المختلفة باعتبارها مصدر تهديد مباشر لاستقلال الدولة و تماسكها، و لبقائها أحيانا. و على هذا

الأساس، فإن العديد يظل دائما مثار جدل. مع الإشارة هنا إلى أنه بينما تبقى الإحصاءات الرسمية فى الغالب غير صحيحة، فإن ادعاءات الجماعات السكانية فى المقابل حول أعدادها الحقيقية هى أيضا مبالغ فيها.

إجمالا إن التركيز الديمغرافى لجماعة متجانسة يوفّر أرضية خصبة لتخليق مجتمع مضاد يتجابه فى بعض الحالات مع الدولة و المجتمع الذى يحظى برعايتها، أو الذى ينظر إليه باعتباره جزءا تكوينيا منها. إن مجرد وجود تركيز ديمغرافى فى منطقة ما لا يعنى بالضرورة ظاهرة سيئة إذا لم يحصل تأجيج المكنون الاعتراضى بداخله من طريق اتباع سياسات تمييزية تزيد تماسكه على خلفية الشعور بالحرمان و الاضطهاد و الرغبة فى الخلاص من شقاء السلطة الحاكمة.

العامل الجغرافى

قد تؤدى الجغرافيا فى أحيان كثيرة دورا فى تغيير التاريخ. فوجود جماعات فى مناطق معيّنة طرفية، أو على تماس جغرافى مع مناطق شديدة الاضطراب، أو ذات تأثير سياسى و ثقافى شديد، يحرّض على الانفصال عن الدولة الأم، خصوصا حين تكون الأخيرة لا تحظى برضى تلك الجماعات. إن العامل الجغرافى يصبح لتلك الجماعات المتجانسة حافزا قويا يدفع باتجاه العنف و الحركات الانفصالية أكثر من الأقليات المنبثة على نحو واسع فى

مناطق مختلفة من البلاد أو التى تعيش فى داخلها بحيث تكون محاطة إحاطة شبه كاملة بحدود أخرى.

لذلك، كان الحل المقترح أحيانا، إذ يصبح التعايش مستحيلا أو بالغ الصعوبة فى ظل نظام مركزى، هو منح استقلالية إدارية لبعض المناطق باعتبارها حلا مناسبا لإخماد محرّضات الحروب الأهلية أو النزعات الإنفصالية. و فى الأخير، إنّ الحكم الذاتى داخل الدولة كآلية حل للنزاعات، يعتبر خيارا عمليا للأطراف كافة.

فى القانون الدولى، يستعان بالحكم الذاتى) ymonotua (كأحد خيارات الحل الفاعلة فى إدارة النزاعات المتصلة بإدارة المناطق و الأقاليم، و تحسين أداء الحكم و الإدارة فى بعض الدول، و هو يعنى أن «أجزاء من الرقعة الجغرافية للدولة تدير نفسها بصورة قانونية فى موضوعات محددة، بتطبيق بعض القوانين و الأوضاع القانونية، و لكن من دون أن تشكّل هذه الأجزاء دولة خاصة بها». و هذه تطبق حصريا على الاستقلال الإقليمى الذى يمنح جماعة ما حكما ذاتيا فى المنطقة التى تقيم عليها.

من البديهى أن الحكم الذاتى يتطلب اعتراف الدولة بالكيانية الجغرافية لجماعة سكانية ما، و هذا قد يكوّن مؤشر تهديد لتماسك الدولة، و خصوصا فى فترات ضعفها، إضافة إلى أن الدولة تحمل خشية تكوينية من أنّ منح أيّة جماعة الاستقلال الإدارى يمثّل الخطوة الأولى نحو الانشقاق النهائى. الجدير ذكره أيضا، فى مثل هذه الحالات، أنّ منح منطقة الاستقلال الإدارى ينظر إليه باعتباره تمييزا ضد السكان الآخرين، كما أن الحكم الذاتى يشجّع، و هذا مصدر قلق آخر، على تدخّل قوى إقليمية و دولية، على غرار ما حصل فى العراق و السودان و غيرهما.

إن المناطق التى تتمتع بحكم ذاتى هى، من الناحيتين النفسية و الواقعية، متحفّزة للانشقاق، فالعلاقة بين الحكومة المركزية فى أيّة دولة و المنطقة المستقلة إداريا لا يماثل العلاقة الأفقية بين الدولة ذات السيادة و لا العلاقة العمودية بين الدولة و مواطنيها، بصرف النظر عما إذا كانت تلك العلائق منظّمة سياسيا ضمن خطوط أيديولوجية أو دينية او إثنية. فحين

##PAGE=36##

تمنح دولة ما حكما ذاتيا أو استقلالا إداريا، فإنها تعترف قانونيا و عمليا بانتقاص جزء من سيادتها و انتقال هذا الجزء إلى سكان تلك المنطقة، أى أن الحكومة المركزية تتنازل عن سلطتها القانونية على تلك المناطق. و فى الوقت نفسه، فإن الحكومة المركزية تشدد على خضوع المنطقة المستقلة لسيطرتها، بحيث يكون بقاء هذه المنطقة غير متوقّف على تماسكها على نحو مستقل و إنّما من خلال التحامها بالدولة ذات الحكومة المركزية. و من هذا المنطلق، يمكن وصف العلاقة بين هذه المنطقة و الحكومة المركزية بأنها متقاطعة، بحيث يمكن اعتبار المنطقة المستقلة إداريا دولة داخل دولة، و إن لم يقرّ الطرفان بذلك.

المناطق المستقلة إداريا تؤسس من الناحية التقليدية فى هيئة دولة، بسلطات قضائية و تشريعية و تنفيذية، إضافة إلى الرموز المألوفة كالعلم و الزىّ العسكرى. الواقع أن الإدارة المستقلة تشترك فى معظم خصائص الدولة و لكن باستحالة حصولها، من حيث الخاصيّة الرئيسية لتعريف الدولة، على السيادة الكاملة. و فيما تدّعى المنطقة المستقلة إداريا السيادة، فهى فى واقع الأمر سيادة جزئية، لأن سيادة المنطقة المستقلة إداريا تبقى دائما جزئية، مقيّدة بمجالات محددة مثل الثقافة و الاقتصاد. يبقى أن تأسيس المنطقة المستقلة إداريا يدلل برغم ذلك على أن الدولة ذاتها لم تعد تتمتع بالسيادة الكاملة، و قد قبلت بناء على ذلك، باقتسام السيادة مع منطقة أخرى، مع أن هذه القسمة ليست على أساس متكافىء و عادل.

إن تأسيس هوية مستقلة لمجموعة افتراضية يزيد فى تماسك المجموعة و إرادتها للعمل، كما أن إقامة مؤسسات سياسية تزيد فى قدرة تلك المجموعة. إن الحكم الذاتى يؤثر، بصورة عامة، فى مجالات عدة هى: الحدود، هوية المجموعة، مؤسسات الدولة، القيادة، الإعلام الجماهيرى، الدعم الخارجى.

أحيانا، قد ترى الحكومة، و خصوصا فى الدول التى تحاول تشجيع تكوين هوية وطنية مدنية، أن منح حكم ذاتى لجماعة سكانية ما يساوى تعريف هذه الجماعة بأن أعضاءها مواطنون من الدرجة الثانية. الحكومة التركية مثلا تتمسك برفضها الحقوق الخاصة بالمواطنين من أصول كردية عن منطلق أن هؤلاء يتمتعون بحقوقهم كمواطنين من الدرجة الأولى فى

##PAGE=37##

الجمهورية التركية، و أن منحهم حقوقا خاصة سيعنى تمييزهم من سائر السكان و من ثم خفض وضعهم إلى مستوى مواطنين من الدرجة الثانية. و بالطريقة نفسها، يمكن القول إن رفض منح حكم ذاتى لجماعة ما قد يكون حافزا قويا لدولة مرتبطة بأقلية على التدخّل.

العامل السياسى

هناك أربع مفردات ذات صلة بالعامل السياسى جديرة بالاهتمام:

[الأولى: المؤسسات السياسية التمييزية،]

و توجد هذه المؤسسات حين تكون درجة الإنصاف فى النظام السياسى منخفضة. بكلمات أخرى، حين يكون مستوى التمثيل غير متكافىء فحسب بل مجحفا بصورة واضحة للعيان. أى حين لا تمثّل الجماعات السكانية بدرجة كافية و عادلة فى المحاكم و المؤسسة العسكرية و الشرطة و مؤسسات سياسية أخرى فى الدولة. إن هذا الاجحاف فى مجال التمثيل

يثير سخط الجماعات، و يؤسس أرضية المجابهة السياسية مع الدولة، و فى حالات متقدمة تصبح المجابهة مصيرية، أى على البقاء جزءا من الدولة أو الانفصال عنها طلبا لنيل الحقوق غير التى لم تكفلها الطبقة الحاكمة.

[الثانية: الأيديولوجيات الوطنية الإقصائية،]

برغم أن الأيديولوجيا السياسية للدولة السعودية ليست مؤسسة على قاعدة إثنية، فإنها تحظى بعنفوانها نفسه، فهى أيديولوجيا دينية ترتبط بمذهب و إقليم و جماعة محددة، و من ثم فهى تملك كل المواصفات الاستبعادية و الإقصائية.

يفسّر علماء الإثنيات الفروق الخطيرة بين القومية المدنية و القومية ذات المواصفات الإثنية، و إن كانت دينية. أن القومية المدنية هى فى الغالب، منتج للديموقراطيات المومأسسة بصورة وثيقة، فى حين أن القومية الإثنية لا تقوم على مؤسسات بل على ثقافة خاصة، و على تجربة سابقة، و على ذكريات و أساطير تاريخية. مثالا لقوة ولاء الجماعة التى ترتبط بهذه الثقافة.

ترى جين كيرباتريک أن القومية هى «التعبير عن الفخر بهوية شخص ما»، أى أنها تمنح

##PAGE=38##
السكان أسبابا كافية للإحساس بالفخر، و هذا ما لا يمكن تطبيقه على حالة السعودية، حيث الأيديولوجيا السياسية للدولة ليست قائمة على أساس وطنى عام.

[الثالثة: سياسة الجماعة الداخلية،]

و هذه السياسة قد تطلق محفّزات كامنة للعنف، إذا كانت لدى الجماعات أهداف و تطلعات، و شعور قوى بالهوية و استراتيجيات عدائيّة.

فالجماعات السكانية تلد أحيانا أحزابها السياسية و تشكيلاتها الثقافية و الاجتماعية التى تعبّر عن هويتها و تحقق قدرا من التمثيل السياسى لهذه الجماعات و تعبّر عن مطالبها بالحقوق و الحريات و أيضا عن رفضها للوضع السياسى القائم. و هى تمثّل ردود فعل على المكوّنات الثقافية و التاريخية الخاصة، و هذا ما تعكسه هوية الدولة السعودية و سياساتها العامة حتى الآن على الأقل.

[الرابعة: سياسات النخبة الحاكمة]

، و تعنى التكتيكات التى يوظّفها السياسيّون فى ظروف معيّنة. فى الدول الشمولية تصبح الطبقة الحاكمة و القيادة السياسية اللاعب الوحيد فى المضمار و القوة الفاعلة فى إدارة العملية السياسية، فهى التى تقرر الحرب و السلام، و العدل و الإجحاف، و الغنى و الفقر، و الإنصاف و التمييز. و هناک من يرى أن القادة السياسيين يلعبون فى النزاعات دورا بارزا لا يلعبون مثله لدى عقد المصالحات، و لذلک يقال إن الغالبية العظمى من المشكلات و أكثرها خطرا تعود إلى وجود قادة سيئين، يصنعون القرارات السياسية القاتلة. فقد وضع قادة سياسيون مصير الدولة السعودية عبر مراحلها الثلاث فى مهب الأقدار، و سقطت الدولتان السعوديتان الأولى و الثانية نتيجة قرارات فردية مدمّرة، و كادت أن تلقى المصير نفسه فى عهد

الملك سعود لو لا غياب قوة سياسية شعبية منظمة و بفعل الظروف الدولية غير المؤاتية و تاليا بناء تحالف طوارىء داخل العائلة المالكة من أجل إنقاذ الحكم السعودى. غير أن الأخطاء لم تتوقّف فقد ارتكبت أخطاء كبيرة ما زالت تدفع الدولة ثمنها، علما أن الاستدراك المتأخر من أجل إعادة نسج المجتمع فى بناء وطنى للدولة، يعد أحد حلول الطوارىء التى لجأت اليها الدولة بغية إنقاذ نفسها من التفتّت البنيوى الذى تشهده منذ الحادى عشر من سبتمبر/ أيلول الشهير.

##PAGE=39##

العامل الاقتصادى

لقد صدرت دراسات عدة فى السنوات الأخيرة خلصت إلى أن الدول ذات المصادر الطبيعية و الغنية تواجه خطر الحرب الأهلية بدرجة أكبر من الدول ذات المصادر الفقيرة.

و اعتمدت هذه الدراسات على النزاعات العسكرية فى أفريقيا و جنوب شرقى آسيا و أميركا اللاتينية. و برغم أن فرضية الربط الوثيق بين الثروة و النزاع السياسى و العسكرى محسومة نظريا، و لكن الربط بين الثروة و النزاع يظل وثيقا من حيث المبدأ فى داخل كل دولة و فى ما بين الدول. فمصادر الثروة الطبيعية هى محرّك للحروب و النزاعات بين الأمم (و لعل أبرز الأمثلة على صحة الصراعات الدولية هى النفط، و الغاز، و مناجم الذهب، و الألماس، و النحاس). و يمكن القول أيضا، إن مسألة توزيع الثروة تبقى حاضرة فى المحاجّة السياسية الداخلية بين قوى المعارضة و الحكومة. بالنسبة إلى الجماعات المحرومة فإن المشكلة تصبح جزءا من نضالها بغية الحصول على حصة من الثروة، خصوصا حين يغدو التفاوت الاقتصادى حادا، فكيف إذا كانت مصادر الثروة فى المناطق التى يقطنها المحرومون؟

و بقدر ما تحوّلت مصادر الثروة إلى عامل يمكن الدولة من تعزيز سيادتها و هيمنتها، فإنها فى الوقت نفسه أوجدت مشكلة أخرى هى التوزيع غير العادل للثروة بين رعايا الدولة. لذلك ثمة ربط وثيق بين اكتشاف النفط و الغاز و المعادن بانتهاكات حقوق الانسان، و مستويات عالية من عدم المساواة و الفساد، و من ثم ظهور حركات اعتراضية تناضل من أجل تحسين ظروف حقوق الإنسان و تحقيق العدل و المساواة على المستوى الاقتصادى و السياسى.

من وجهة نظر أخرى، فإن مصادر الثروة تعطى بعض الجماعات فى المناطق الغنية بهذه المصادر، حافزا لتأسيس دولة مستقلة، خصوصا حين لا يكون فى المناطق الأخرى ما يشجّعها على البقاء ملتحمة فى الدولة.

و برغم أن الدولة و الظروف الاقتصادية شجعت على الهجرة إلى المناطق الغنية فى البلاد، بحيث أدى ذلك إلى تقليل عديد السكان الأصليين و تخفيض خطر الظواهر الانشقاقية، فإن

##PAGE=40##

ذلك لا يلغى انبعاث تلك الظواهر حين تفشل الدولة فى تحقيق سياسات اندماجية حقيقية داخلية.

التحريض الخارجى

بقدر ما يمثّل العامل الخارجى هاجسا دائما، و فى الوقت نفسه عارا يلصق بجماعة أو جماعات معيّنة فى حالة الخلاف مع الدولة، فإنه يحتسب قلقا مشروعا، فى ظل التداخل الشديد بين الدول و النزوع الشديد نحو التدخل فى الشؤون الداخلية

طلبا لمصلحة محددة أو درءا لخطر متخيّل أو حقيقى. فالتحريض الخارجى يعتبر مسؤولا عن إطاحة أنظمة سياسية فى عدد من البلدان و لا سيما آسيا و أفريقيا و أميركا اللاتينية، و لكن نجاح عمليات التحريض لا يتم من دون وجود حركة سياسية قادرة على استثمار السخط الداخلى ثم توظيفه فى مشاريع سياسية انفصالية مدعومة من الخارج.

إن ملفات أجهزة الاستخبارات الدولية و الإقليمية تشتمل على مخططات تفصيلية لمحاولات قلب أنظمة حكم أو تشجيع حركات انفصالية فى بعض الدول، يجرى تمويلها و دعمها من جهات خارجية. و فى بعض الحالات، شجّعت الحركات الانفصالية التدخل الخارجى من أجل إزالة أنظمة الحكم القائمة و تنصيب أنظمة بديلة.

و يبقى السؤال:

هل مجرد وجود عناصر انشقاقية كاف للخضوع لتأثير التحريض الخارجى؟

الجواب يتوقّف على استجابة الجماعات لرسالة التحريض الخارجية و شروط القوة المحرّضة، إذ ليس كل جماعة مؤهلة من الناحية الافتراضية، للاستماع لدعاوى تكون دائما حاضنة طبيعية لمشروع انفصالى، خصوصا حين يكون مصدر تلك الدعاوى غير مقبول، أو غير موثوق به، أو أن ثقافة هذه الجماعة تنبذ أى نوع من التحريض الخارجى و التدخل الأجنبى فى شؤونها الداخلية، و ليس النبذ بالضرورة مؤسسا على مشاعر وطنية.

و لكن يلبث للعامل الخارجى دور مؤثر فى ظل تصدعات سياسية تشهدها الدولة بحيث يصبح حتى مجرد الإحساس بالحد الأدنى من الارتباط ضعيفا جدا، الأمر الذى يجعل الانشغال شبه التام بالمصلحة الخاصة هو القانون السائد.

الثقافة الخاصة

و نعنى الثقافة المشتملة على توجيهات انعزالية و المؤهّلة للتحوّل فى وقت لاحق إلى نزوع انشقاقى، و هى ثقافة غير قابلة للانسجام مع الثقافات الأخرى أو الانضواء فى الثقافة الوطنية.

إن وجدت، و فى حالة السعودية، فإن اتكال الدولة على أيديولوجيا دينية يعزّز الانتماءات الدينية للجماعات الأخرى، و يجعلها تلوذ بتراثها الدينى باعتباره الأشد تأثيرا فى حفظ وحدة الجماعات، و فى مواجهة أيديولوجيا الدولة، و قد يوظّف التراث لاحقا فى تطوير خطاب سياسى انفصالى، مؤسس دينيا، تماما كما هو الخطاب الدينى للدولة بنزعته الانشقاقية.

إن الدين قد يتحول إلى أداة بالغة السطوة بيد الدولة لإقناع القسم الأكبر من السكان بالتماهى فى مجتمع الدولة للحصول على فرص فضلى للتوظيف أو التعليم. فالدولة، تهندس بمعاونة القيادات الدينية تعيين مدرّسين لنشر التعاليم الدينية التى تربّى المجتمع على القبول بالوضع القائم، و من ثم تهميش الخطب السياسية و الدينية الأخرى المخالفة.

---

[٩] ابراهيم، فؤاد، الشيعه فى السعوديه، ١جلد، دار الساقي – بيروت، چاپ: اول، ٢٠٠٧ م.

على أية حال، فإن الثقافة الخاصة هى محرّض قوى على النزاعات الداخلية، و قد يتحوّل فى مرحلة ما، إلى عامل انشقاقى. فالتمييز الثقافى ضد الأقليات يوظف شعورا بالاغتراب و الفصل التدريجى عن المحيط العام، فالقيود المفروضة على تدريس الثقافة الخاصة بالجماعات الأخرى، يدفع بكل جماعة إلى تبنّى استراتيجيا ثقافية متعارضة مع الاستراتيجيا الثقافية للدولة، و هذا من شأنه تنمية مشاعر انفصالية على المدى البعيد. و برغم أن الهوية الثقافية للمناطق هى أحيانا غير متبلورة أو مضمرة فى مقابل المظاهر الثقافية العلنية للدولة التى تبدأ من الغزارة الاتصالية المعبّر عنها فى انتشار الكتب و المجلات و الجرائد الدعائية، و الرموز الدينية فى المسجد و المحكمة و حملات التبليغ و الإرشاد، و أسماء الشوارع، و الزىّ

##PAGE=42##

الرسمى، و غيرها. إلا أن هذه المظاهر تفقد مفعولها حين تخضع لاختبار التأثير أو الاختراق فى الثقافات الخاصة، أى حين تعزز الأخيرة تحصيناتها على نحو يحول دون تسرّب عناصر أجنبية إلى داخلها.

لذلك جاء الاستقلال الثقافى، فى المقابل، أحد الحلول لنزع فتيل أى نزاع أهلى على خلفية ثقافية. و الاستقلال الثقافى هو نظام يمنح أعضاء جماعات محددة حقوقا و واجبات خاصّة ذات صلة بالحكومة على غرار ما هو حاصل فى دول كثيرة. الاستقلال الثقافى ليس مؤسسا بالضرورة على قاعدة إقليمية، إذ يجرى منحه لأى جماعة متجانسة ثقافيا و إن كان أفرادها متباعدين.

السؤال الذى يطرح نفسه ههنا هو: هل تتجه مطالب جماعة سكانية معينة (الشيعة فى السعودية مثالا) تتجه إلى الانفصال أو إلى مشاركة أكبر فى حكومة الدولة المركزية؟

إن السلوك السياسى العام للجماعة الشيعية ممثلة فى رموزها السياسيين يكشف فى الوقت الراهن، و بوضوح شديد، أن المطالب الشيعية لم تصل إلى حد الخروج الجزئى أو الكلى (الحكم الذاتى أو الانفصال) و إنما تدور فى إطار زيادة مستوى المشاركة فى حكومة الدولة المركزية، و تحقيق التوازن فى مستوى التمثيل السياسى، و توزيع الثروة، و الخدمات العامة، إضافة إلى مزاولة الحريات الدينية و الثقافية.

و على أية حال، فإن تأثير هواجس الانفصال يتضاءل متى أمّنت الدولة إطارا نشطا للاندماج يكون التمثيل السياسى متعادلا و توزيع الثروة متكافئا يشعر عندئذ الجميع بالمصلحة المشتركة، و هذا ما يجعلهم شركاء فى الدفاع عنه و حمايته.

##PAGE=43##

دور الدولة: أزمة التعايش الداخلى

برهنت الدولة الحديثة على سلطتها الراجحة فى إفراغ شحن التوتر الداخلى و إخماد الصراعات الكامنة و المعلنة، من طريق صوغها رابطة عليا بين مواطنيها. فالدولة، بجهازها البيروقراطى الضخم، تشكّل أوسع وعاء لاستيعاب أفراد يتحدرون من خطوط إثنية و أيديولوجية و إقليمية متعددة و أحيانا متضاربة. و من الناحية النظرية أصبحت للدولة الكلمة الفصل فى تسوية النزاعات بين الجماعات و احتضان الأخيرة و توظيفها. و فى حصيلة هذا المسعى، فإن إضعاف الروابط التقليدية قد

تم لأن ثمة كيانا كبيرا بات أهلا لاحتواء التباينات الثقافية و الاجتماعية لغرض من أجل تكوين أمة تتطابق حدودها الثقافية مع حدود الدولة السياسية، أى إقامة دولة– الأمّة.

و عليه، من الممكن القول إن الدولة تظل– برغم عيوبها– الصيغة النموذجية لتنظيم المصالح العمومية، و تحقيق درجة عالية من الانسجام الداخلى بين الفئات المتباينة. و لكن شأنها شأن كثير من الصيغ، تعرّض الدولة أحيانا لتشوّهات خطيرة حين تدخل حيّز التنفيذ أو يساء استعمالها نتيجة الحط من شأن المضامين المقررة لها، أو إفراغها أو تحريفها من حيث الانفراد بالسلطة و احتكارها. لا شک أن دولا عدة فى العالم لم تستكمل شروط التكوين الدولتى التامة، بفعل عوامل محلية و دولية. و هناک دول ما زالت حدودها غير متطابقة تماما مع حدود الأمّة المنضوية داخل حدودها. بكلام آخر، ما زالت الدولة القومية، فى أجزاء

##PAGE=44##

عدة من العالم، فى طور التشكّل كونها تفتقد شخصية متميزة، أو تمتلک قلّة من المصادر الكافية و آليات التكامل و الاندماج السياسى.

إن الهوية الوطنية و تكامل الأقاليم أو اتحادها، و التى فى ضوئها تنمّى الجماعات شعورها بالانتماء، لا تزال فى بلدان كثيرة غير متبلورة أو غير متجذّرة، فالمحدّدات الخارجية للتطلع الإنسانى و الرابطة و الشروط الضرورية لتحقيق القيم الأساسية للحرية و العدالة غير متوافرة.

إن الأشكال التى تتموضع فيها الدول تعكس درجة النضج التى وصلت إليها، و فى الوقت نفسه تبدى المساوىء غير المباشرة لصنّاع السياسات العامة، و التى تجعل دولة ما تعيش أزمة تكوينية، أى فى أصل وجودها نتيجة التعارض الحادّ بين متطلبات نشأة الدولة و استمرارها و مبتغيات السلطة. و هذا التعارض يظهر جليا فى دول الشرق الأوسط حيث الارتباط العضوى المصيرى بين الدولة و الطبقة المتسلمة زمام السلطة فيها. و فى حال كهذه، تصمم السياسات العامة على أساس شروط خاصة بالسلطة و ليست وفق متطلبات الدولة، بما هى إطار واسع لجماعات متنوعة.

فى التجربة السعودية، ثمة ما يكشف عن إشكالية جوهرية متصلة بتكوين الدولة ذاتها و بشروط استمرارها، فما تحقق عام ١٩٣٢ هو اكتمال شروط قيام السلطة المركزية، إذ أمكن الملک عبد العزيز أن يمارس دوره كحاكم مطلق فى المناطق التى خضعت لسيادته، و لعل نجاح مهمة تشييد السلطة يدفع، نظريا، باتجاه الانخراط الفورى و الواسع فى تشييد أبنية الدولة، من طريق البدء بعملية إدماج سياسى و اجتماعى و ثقافى عبر منظومة مؤسساتية وطنية، أى احتضان الأطراف فى المركز (الاندماج) و ليس تمدد المركز إلى الأطراف (الهيمنة). و مع أن عملية دمج قهرية تمّت فى بعض أجزاء المجتمع و الدولة نتيجة التحوّلات الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية، لا سيما بعد ظهور النفط بكميات تجارية، و لا حقا مع انطلاق برامج التحديث و الخطط الخمسية منذ عام ١٩٧٠، فلم تحقق العقود اللاحقة تلک العملية الاندماجية الطوعية الشاملة لإنجاز مهمة بناء الدولة القومية، على المستويات الثقافية

##PAGE=45##

و الاجتماعية و الاقتصادية أو على المستويين الإدارى و السياسى. و لعل السبب الرئيس لذلک، يكمن فى التأسيس الأولى للدولة و القائم على أساس انعدام التطابق شبه التام بين ما هو خاص و عام، بين ما هو للسلطة و ما هو للدولة. فمكوّنات

الأيديولوجيا السياسية للدولة السعودية ظلّت هى ذاتها قبل التأسيس و بعده، و هذا ما جعل السلطة تتفوق على الدولة بل تحبط فرص نموّها الطبيعى، و زاد من حدّة التباينات بين الفئات السكانية داخل السعودية فى مجالات سياسية و اقتصادية و اجتماعية و ثقافية.

لا ريب أن الهوة بين الجماعات المنضوية داخل الدولة السعودية تفغر فاها، و لم تكفّ برامج الدولة و سياساتها عن إرساء طائفة من مبررات القطيعة بين هذه الجماعات. و لذلک ظلّت معركة الأخيرة طوال تاريخ الدولة تدور على الدوام حول انعدام المساواة المولود مع نشأة الدولة. إن ما يمكن أن نرقبه من التجربة السياسية السعودية أن ثمة جهدا دؤوبا ينصبّ فى قناة النضال ضد التمييز و الاحتكار بأشكاله المختلفة، نضال تقوده جماعات سياسية ذات نوازع أيديولوجية متباينة. و تشى أشكال النضال و تنوعها بأن ثمة هوّة سحيقة بين مسارى الاندماج. كما تسعى قوى التغيير إلى تحقيقه، و الانفصال كما تكرّسه سياسات الدولة.

و بالإمكان تحديد أهم عاملين مؤثّرين فى شكل العلاقة و سيرورتها بين الحاكم و المحكوم، و هما:

١- هيمنة الدولة المطلقة على المجال العام، أى طغيان مستوى الحكومة و المدى الذى تصل إليه سلطة الطبقة الذى يساهم أحيانا فى تعزيز الانقسامات الداخلية و خصوصا حين تكون الدولة مؤسسة على قاعدة أيديولوجية، ذات طبيعة افتراقية. فى الواقع، إن درجة تغلغل الطبقة الحاكمة فى الجهاز الدولتى يترجم غالبا ضراوة النزعة التسلّطية لدى أفراد هذه الطبقة، على نحو يقضى إلى إزاحة فئات اجتماعية عديدة و تهميشها، و احتكار لمصادر القوة بين فئة قليلة. إجمالا، فإن الدولة فى الشرق الأوسط فقدت وظيفتها كجهاز لتنظيم المصالح العمومية، و تحوّلت إلى جهاز قهرى يوظّف لتكريس الانقسامات الداخلية بوصفها الضمانة الوحيدة لاستمرار الهيمنة على مقدّرات الدولة. لذلک، إن الاختراق الواسع

النطاق للحكومة فى المجال العام، يكشف عن اختلال العلاقة بين الحاكم و المحكوم. فكلما ازدادت درجة الاختراق ازدادت درجة الأزمة فى العلاقة بينهما، و من ثم ازدادت الهوة بين السلطة و المجتمع اتساعا و عمقا.

٢- ضعف الاندماج الداخلى للدولة الوطنية فى مواجهة الأيديولوجيات الفرعية و الهويات الخاصة. فليست عملية الاندماج شيئا آخر غير البناء الفعلى للدولة المكتملة التكوين، إذ لا يمكن الدولة أن تكتسب صفة دولة- الأمّة إذا لم تكن قد حققت درجة كافية من الاندماج بين فئات المجتمع الخاضع لسلطانها. علما أنّ الاندماج ليس عملية ميكانيكية مجردة، و إنما هو نظام مؤسس على وعى عام، و روح مشتركة تدفع باتجاه صياغة دولة- أمّة بموجب توليفة ثقافية جامعة. بكلمات أخرى، تكمن مهمة الدولة الأساسية فى استيلاد (المشترک)، من حيث تنسيج الفئات الاجتماعية داخل نظام موحد. لقد أجمع منظّرو القومية على أن الأمّة هى مفهوم الوحدة، و من الممكن أن تتأسس على طائفة كبيرة من المعايير المختلفة، و أهمها اللغة و الثقافة المشتركتان. و هناک معايير أخرى لا تقلّ أهمية مثل:

الالتزام المشترک بدستور و أيديولوجيا، و تجربة تاريخية. إن ثمة أربعة مكوّنات جوهرية للأمّة يلزم التشديد عليها دائما و هى: الإقليم المحدد أو المنشود، و عى الانتماء لمجتمع ما، الرغبة فى الاستقلال أو الإحساس بالذاتية، و أخيرا الوعى بنظام قيمى يتقاسمه أفراد الأمّة [١٠].

و يلخّص و الكر كونور مفهوم الأمّة بأنها جماعة تتقاسم أيديولوجيا مشتركة، و مؤسسات و عادات مشتركة، و إحساسا مشتركا بالتجانس [١١].

و بحسب التجربة السعودية يمكن ملاحظة أن الدولة أخفقت فى صنع (المشترک) من هموم و قضايا و أهداف و تطلعات. لذلک كانت الانقسامات دائما على قاعدة هموم خاصة (المفترق). وفق هذه الحالة كان الوطن منسيا، لأن الثقافة العامة الرائجة ينعدم فيها

الوطن و تطغى عليها كل مكونات الانقسام و التباين. أى إن ثمة توازنا معدوما بين العاملين (مستوى السلطة و درجة الاندماج) يفضى إلى تكريس الانشقاق الداخلى، و يمنحها شرعية بحيث تجد كل الجماعات نفسها أمام خيار الانكفاء على الذات و الاكتفاء بدلا من خيار الانضواء فى هوية منشطرة أو غير مأمونة العواقب.

إن من بين أهم العوامل المعرقلة لعملية الاندماج و من ثم لتبلور مفهوم الأمّة، هو مأسسة الدولة على أساس غير وطنى. بمعنى غياب المصهر التوليفى القادر على صهر الهويات و الثقافات الفرعية وصولا إلى إنتاج (الكلى) فى الهوية و الثقافة. بكلام آخر، تأسيس مركز يكون مصمّما لاستيعاب الأطراف، و إرساء أساس المشروعية عبر مشروع المشاركة الديمقراطية بما يدفع الأطراف كافة لتحمّل مسؤوليتها فى تعبئة إمكاناتها لدعم المشروع الوطنى و بناء الدولة الوطنية و من ثم الهوية الكلية.

و برغم أن الدولة السعودية نجحت فى توظيف العامل الدينى لتوفير وصفة المشروعية، فقد ضاعفت العقود اللاحقة الحاجة إلى استيلاد أيديولوجيا وطنية لترميم الانهدامات الخطيرة فى بنية المجتمع و الدولة نتيجة العامل الدينى المؤسس على قسمة المجتمع و ليس على توحيده. فالعامل الدينى يكون توحيديا حين ينطوى على مشتركات ينتمى اليها القاطنون على تراب الدولة، أما حين يوحّد فئة محددة دون باقى الفئات فيتحوّل إلى قوة تقسيمية، و هذا ما يوقظ الحاجة إلى البحث عن قوة توحيدية أعلى و أشمل.

تذكر كريستين موس هيلمز أن استخدام الملک عبد العزيز للحركة الوهابية سمح له بتجاوز الخصوصيات القبلية و الحضرية من أجل صناعة دولة وطنية [١٢]، و هذا صحيح نسبيا و جزئيا، و لكن الواقع هو أن هذا النجاح الفريد الذى حققه الملک عبد

---

[١٠] (٩)

٩. Islam and Nationalism, Muhammad Qasim Zaman (Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 1988), p.

[١١] (١٠)

Anthony D. Smith, National Identity (Reno, Nevada, USA, University of Nevada Press, 1991), p. 14. Connor Walker, Ethnonationalism: The Quest for Understanding (Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1994), p. 36.

العزيز ينطبق حصريّا على منطقة نجد، فى حين باءت هذه الوسيلة بفشل ذريع فى المناطق الأخرى، حيث إن توظيف العامل الدينى (أى الوهابية) فى نجد جاء على حساب العامل القبلى، أى إن

##PAGE=48##

سلطة الدين كانت قابلة للتوظيف فى تجاوز سلطة القبيلة، و لكن حين أريد لهذا العامل الدينى أن يوظّف خارج نجد، كانت هناك سلطات دينية موازية فى الحجاز و المنطقة الشرقية و نجران. و عليه، لم يكن العامل الدينى قادرا على صنع هوية وطنية كونه جاء محمولا على مذهب، و لم يكن هذا الدين مستمدا من مكوّنات ثقافية و دينية مشتركة. و لذلك ارتبط الدين بالإقليم و أيضا بجماعة، و قد تحوّلت هذه المكوّنات فى مجملها إلى سلطة شخصية ذات طبيعة مستقلة، لا تنتمى إليها غالبية سكان السعوديّة.

و برغم أن أشكال الانتماء القومية و الوطنية و الدينية عفوية و طوعية، تماما كما أن الوعى بها ينشأ و ينمو طبيعيا أى غير مفتعل و ليس بالقهر، فإن بمقدور الحكومات المساهمة فى تنشئة الإحساس و الوعى بالانتماء وطنيا كان أم قوميا أم دينيا من طريق نظام التعليم و وسائل الاتصال الجماهيرى و الخدمة العسكرية الإجبارية، علما أن هذه الوسائل غير كافية.

لقد ذهل المؤسسون الأوائل للدولة بأن الأيديولوجيا الوطنية كانت قابلة لتشكيل الأساس الرصين و الشرعى للنظام السياسى، لأنها وحدها تعلو على الانتماءات الفرعية، بما فيها الانتماء الدينى المتمظهر فى أشكال مذهبية متعارضة أو على الأقل متباينة، فضلا عن الروابط القبلية و الإقليمية. صحيح تماما القول إن الانعتاق من الروابط التقليدية لم يكن ممكنا بسهولة فى مجتمع تترسخ فيه تلك الروابط و تمثّل التحصينات الأساسية و المشروعة للأفراد، و لكن الصحيح أيضا أن غياب الرابطة العليا الكلية أو انعدامها، شدّ من وثاق تلك الروابط الفرعية، بل أفقر أسس مشروعية الرابطة العليا.

إن العلاج المبدئى لمشكلة المشروعية يتطلب درجة عالية من المشاركة المؤسسية عبر البرلمانات و الأحزاب و التشكيلات المؤسسية المماثلة، لأن غياب أطر جماعية تحتضن الجماعات المنضوية داخل الدولة و تكوّن أساسا لعمل وطنى و إيقاظ روح وطنية مشتركة يجيز (بل يشرعن أيضا) للأطر الفرعية بالترعرع فى فضاءات تقع خارج سيطرة الدولة بل ربما تكون متعارضة معها.

##PAGE=49##

الانتماء و أزمة المشروعية

تمثّل أزمة مشروعية الدولة الحديثة العقدة المركزية فى الرابطة بين الحاكم و المحكوم، و مشكلة المشروعية فى العالم العربى كما يرى مايكل هدسون هى، فى الأساس، المشكلة نفسها التى تواجه تقريبا معظم الدولة الحديثة و المستقلة فى أزمنة قريبة[١٣]. و فى الجوهر هى ناشئة عن انعدام ثلاثة متطلبات أساسية للحداثة السياسية بحسب دانكوارت روستو:

---

(١١) [١٢]

nodnoL), ytitnedI lacitiloP fo noitulovE -- aibarA iduaS fo noisehoC ehT, smleH ssoM enitsirhC 25. p,(1981 ,

(١٢) [١٣]

p,(1977, nodnoL), ycamitigeL rof hcraeS ehT -- scitiloP barA, nosduH leahciM .٤

السلطة، الهوية، المساواة[١٤]. بكلام آخر، إن النظام الشرعى بحاجة إلى معنى متميز للذات المشتركة، أى إن الشعب داخل الحيّز الجغرافى للدولة يجب أن يكون لديه إحساس بالمجتمع السياسى لا يتعارض مع الهويات الجماعية الفرعية أو المتجاوزة للحدود الوطنية. مثال لذلک الهويات القبلية أو المذهبية أو المناطقية كتجسيدات للهويات الفرعية، أو الأممية الإسلامية و القومية العربية كتعبيرات عن الهويات المتجاوزة للحدود الوطنية.

فى السعودية، ثمة أزمة انتماء حقيقية برغم وجود مظاهر انتماء من نمط الانتماء المذهبى، القبلى، الإقليمى، الأممى، القومى، و لكن ليس بينها ما يمكن وصفه بالعام أو الوطنى. إن الوطن و الانتماء الوطنى يستدل عليهما من الناحية المبدئية، و بحسب منظّرى الوطنية، بالروح المشتركة الفاعلة و السارية فى صدور شعب ما و ثقافته.

و فى مجتمع كالسعودية حيث الثقافات الفرعية و الروابط التقليدية هى محفّزات على الانتماء إلى هويات خاصة، فإن الجهد شبه المعدوم لدى الطبقة السياسية فى صهر الروابط التقليدية فى رابطة عليا أمات لأمد غير معلوم الشعور بالحاجة للانتماء إلى الوطن، إذ بلغت الانتماءات الفرعية مستوى عاليا من الطغيان، و تاليا نضب الإحساس بالانتماء إلى جماعة كبيرة متنوعة يوحّدها إطار مشترک هو الوطن. إن معادلة الحداثة الفعلية و أيضا تشكيل مشروعية سياسية للسلطة، يقضيان باستيعاب التضامن الجماعى المتميز باعتباره محورا

أفقيا ضروريا للنظام السياسى الشرعى. و عليه، لا بد أن تكون هناک رابطة عمودية سلطوية قوية بين الحكّام و المحكومين، إذ بدون الهياكل السياسية السلطوية الممنوحة الحق و الفعالية فإن الحياة السياسية ستكون عرضة، حتما، للعنف غير المتنبّأ به.

أما المساواة، كمقتضى ثالث للشرعية السياسية، فهى منتج من العصر الحديث. إن أفكارا من طراز الحرية و الديموقراطية و المساواة هى اليوم معايير لا فكاک منها للنظام السياسى الشرعى فى العالم العربى خصوصا، و فى العالم الثالث عموما، مع أنها يا للأسف، ما زالت نائية عن حيّز التنفيذ. إن هذا الفشل لا يلغى أهمية المساواة، بوصفها مقتضى وظيفيا للمشروعية فى السياسة العربية. و بحسب مايكل هدسون فإن المساواة تقف عقبة كبرى (و ليست هى بطبيعة الحال العقبة الوحيدة) فى وجه تطور المشروعية فى العالم العربى[١٥].

و اتفق تماما مع المحاجّة المتقنة لمايكل هدسون فى ردّه على القائلين إن مستوى معيّنا من الإنجاز الاجتماعى و الاقتصادى ضرورى لليبرالية الديموقراطية بحسب ليبست. وجهة نظر هدسون تقوم على اعتبار أن الحقائق السياسية بالنسبة إلى شعب متمدد و متباين و منظّم و معقّد، و معبأ سياسيا بدرجة كبيرة، يقتضى وجود مؤسسات تمثيلية أكثر إذا ما أريد إنجاز درجة عالية من المشروعية السياسية، علما أن هدسون لا يفترض وجود مثل هذه المؤسسات التمثيلية كضمانة نهائية لتحقيق درجة عالية من المشروعية السياسية، و لكن ما يقترحه يستهدف التحذير من البدائل الأخرى، كالاضطراب المزمن و الفساد.

---

١٤ (١٣)

lacitiloP fo melborP: snoitaN fo dlroW A, wotsuR. A trawknaD: ees osla; 4. p, dibI 3 dna 2: spahC,(1967, notgnihsaW) noitazinredoM

١٥ p ,dibi ,nosduH leahciM. ٤(١٤)

أيديولوجيا الدولة و أزمة التعايش

إن الأيديولوجيا الرسمية للدولة هى التفسير الحنبلى للإسلام، الذى يقضى بتوحيد الدين و السلطة السياسية. و قد أدى ذلک إلى تكوين دولة على أساس هذا الاتحاد الصارم

##PAGE=51##

بين العقيدة و السلطة. و فى المؤدى المباشر لهذا، أخذت الأنظمة التعليمية و القضائية و الثقافية فضلا عن الأنظمة السياسية، شكلا موحدا يعبّر بصورة منفردة عن هوية الطبقة الحاكمة و أيديولوجيتها الدينية. و بطبيعة الحال، فإن النزوع نحو التوافق الدينى داخل مجتمع شديد التباين و التنوّع، لم يكن سهلا، و خصوصا حين يكون السبيل إلى تحقيق التوافق هو القوة الغاشمة و وسائل الإكراه و ليس التعاقد أو على الأقل الإقناع، لا سيما أن الإرادة المبدئية لصوغ مجتمع متجانس دينيا قد خلقت مضاداتها فى مرحلة مبكرة من خلال السيرة السيئة الصيت التى سارت عليها جيوش الفتح فى احتلال المناطق. و لا شک أن النظرة الكونية لدى الجيش العقائدى حول سكان الجزيرة العربية قد ضربت طوقا نفسيا إزاء السلطة فى وقت لاحق، إذ لم يكن الرضوخ الفيزيائى عاملا حاسما فى تحقيق الانسجام الداخلى، فقد ظلت ذرائع القسمة كامنة فى انتظار محرّضات داخلية أو خارجية تحثّ على تنشيطها.

لقد كانت فتوى سنة ١٩٢٧ التى أصدرها علماء نجد فى شأن موضوعات عدة، منها وضع الشيعة فى الأحساء و القطيف، مفصلا مهما فى العلاقة بين الشيعة و الدولة من جهة، و بين الشيعة و السلفية من جهة أخرى. الفتوى جاءت على أثر خلاف بين قادة الإخوان و ابن سعود إثر قبول الأخير بقوانين اللعبة السياسية و بالحدود الدولية التى رسمتها بريطانيا و فرنسا آنذاک. و درءا لتداعيات السخط المتعاظم فى صفوف الإخوان و خشية انطلاق حركة عصيان مسلح ضد السلطة المركزية، دعا الملک عبد العزيز إلى مؤتمر عاجل فى كانون الثانى/ يناير ١٩٢٧ جمع فيه كبار علماء السلفية فى محاولة لاسترضاء الإخوان، من دون إشعارهم بالتنازل، فصدرت فتوى شاملة تتضمن غالب ما ورد فى قائمة مطالب الإخوان المرتبطة بالداخل.

و تضمّن نص الفتوى:

«و أما الرافضة- أى الشيعة فى الأحساء و القطيف- فأفتينا الإمام أن يلزمهم البيعة على الإسلام، و يمنعهم من إظهار شعائر دينهم الباطل، و عليه أن يلزم نائبه على الأحساء أن يحضرهم عند الشيخ ابن بشر و يبايعونه على دين اللّه و رسوله، و ترک الشرک من دعاء

##PAGE=52##

الصالحين من أهل البيت و غيرهم، و على ترک سائر البدع فى اجتماعهم على مآتمهم و غيرها، مما يقيمون به شعائر مذهبهم الباطل، و يمنعون من زيارة المشاهد- فى العراق- و يلزمون بالاجتماع على الصلوات الخمس، هم و غيرهم فى المساجد، و يرتب الإمام فيهم أئمة و مؤذنين و نوابا من أهل السنّة، و يلزمون بتعلم الأصول الثلاثة، و تهدم الأماكن المبنية

لإقامة البدع فيها و يمنعون من إقامة البدع فى المساجد و غيرها، و من أبى قبول ذلک ينفى عن بلاد المسلمين. و أما رافضة القطيف فيلزم الإمام- أيّده اللّه- الشيخ ابن بشر، أن يسافر اليهم و يلزمهم بما ذكرنا)[١٦].

و كان العلماء و قادة الإخوان حمّلوا ابن سعود مسؤولية التقصير فى إدخال الشيعة فى دين الجماعة (السلفية) طوعا أو كرها. و فى الواقع إن ابن سعود لم يكن مقصّرا فى ذلک، فقد أرسل دعاته إلى الأحساء و القطيف و أحضر علماء الشيعة للمثول أمام القاضى السلفى لإعلان الشهادتين و تجديد الدخول فى الإسلام. و قد فعل قسم منهم ذلک، و لكن ابن سعود يدرک تماما أن أدواته لم تكن ناجحة، و ليس بهذه الطريقة يبدّل الناس معتقداتهم.

لقد كوّنت هذه الفتوى مرجعية تاريخية و تشريعية للمؤسسة الدينية الرسمية و للأجيال اللاحقة من رجال الدين المتناسلين من الجهاز الدينى السلفى، و جرى استعمالها تكرارا محكّا لتقويم سلوک الدولة. و من المفارقات أن تكون حرية العبادة و تحسّن ظروف الشيعة الاقتصادية و المذهبية، شهادة إدانة للنظام السعودى يشهرها رجال الدين فى المؤسسة السلفية. مع الإشارة إلى أن هذا الرأى يغرى الطبقة الحاكمة كونه يصلح للاستعمال شهادة براءة أمام الشيعة و وجهائهم حين يفصحون باستياء عن تذمّرهم من سياسات التمييز و الحرمان، مع أن الاحتجاج السلفى ليس منفكا عن خطاب الدولة و سياساتها العامة.

و من هذا المنطلق ندرک تماما أن التأسيس الرسمى للخطاب الدولتى كان على قاعدة افتراقية، و قد جسّدته النظم المعمول بها فى أجهزة الدولة. و لعل النظام القضائى بقى أشد

##PAGE=53##

الأمثلة إثارة للجدل لأن الأحكام القضائية المستندة إلى سجلّات تشريعية متباينة تضع حدا فاصلا بين الفئات الاجتماعية على أساس الانتماء المذهبى. خلال عامى ١٩٢٦ و ١٩٢٧ أدخل نظام قضائى جديد إلى البلاد بإيعاز من الملک. و بناء عليه أصبحت المحاكم ملزمة بالتحقيق فى القضايا المرفوعة إليها فى ضوء أحكام القضاء الحنبلى. و بموجب ذاک الإيعاز، اقتضى الحال أن تكون قرارات المحاكم قائمة على أساس الرسائل الستّ للتيولوجيين الحنابلة، و هى: شرح منتهى الإرادات- المتن للفتوحى (ت ٩٧٢ ه)، و الشرح للبهوتى (ت ١٠٥١ ه)، شرح الإقناع لمنصور البهوتى الحنبلى (ت ٩٤٨ ه) و الشرح للبهوتى، شرح زاد المستقنع المسمى (الروض المربع)- المتن للحجاوى و الشرح للبهوتى، شرح دليل الطالب المسمى (منار السبيل)- المتن لمرعى الحنبلى (ت ١٠٣٢ ه) و الشرح لابن ضويّان (ت ١٣٥٣ ه)، (المغنى) للموفق ابن قدامة (ت ٦٢٠ ه)، و (الشرح الكبير) لابن قدامة (ت ٦٨٢ ه). و قد أضيف إليهم كتاب الدليل إلى شرح زاد المستقنع للمقدسى الحنبلى، و هو عبارة عن كتاب تمهيدى إلى مغنى المغنى من قبل المؤلف نفسه[١٧].

إن هذه المصنّفات مثّلت المصادر الرئيسة و الوحيدة للأحكام القضائية فى السعودية، و فرضت مرجعية قضائية موحّدة تلغى بموجبها النظم القضائية الأخرى، و بات على مواطنى الدولة من المذاهب كافة الامتثال لما يصدر عن المحاكم الرسمية الحنبلية. و قد أثار هذا القرار خلافا داخليا و كانت الحجاز، المنطقة الحاضنة لأكثر النظم الإدارية و القضائية تطورا فى شبه الجزيرة العربية على الإطلاق حينذاک، و المختزنة لميراث قضائى ثرى، أشد الساخطين على توحيد القضاء، لما

---

[١٦] (١٥) حافظ وهبة، جزيرة العرب في القرن العشرين،(مصر، ١٩٣٥) ص ٣٢٠

[١٧] (١٦) أنظر: موقع وزارة العدل في المملكة العربية السعودية على شبكة الانترنت:

di tra? psa. egapwohs/ tuoyal/ as. vog. jom. WWW//: ptth -٥٣

ينطوى عليه من تفتيت للبنى القضائية القائمة و تعطيل لأحكام قضائية سارية المفعول صادرة عن المحاكم الشافعية و المالكية، و بعضها يتعلّق بالأوقاف و المواريث و الأملاك، إذ إن تعطيل الأحكام سيفضى بطبيعة الحال إلى تهديد المصالح العامة.

##PAGE=54##

قد تكون الخلافات على النظام القضائى الرسمى قد انحسرت إلى حدّ ما فى الحجاز، أو ربّما لم تظهر إلى السطح فى العقود اللاحقة برغم شدّتها و خصوصا فى ما يتعلق بالعقار و الأملاك و الأراضى و الآثار، إلا أن الحال بالنسبة إلى الشيعة فى المنطقة الشرقية كان أشد، نتيجة التباين الحادّ بين النظامين القضائيين الحنبلى و الجعفرى، و لكون سياسة التمييز ضد الشيعة قد أخذت شكلا سياسيا اعتراضيا فرض نفسه على المجال القضائى، و ظل يغذى التجاذب بين الجانبين الشيعى و السلفى منذ الإعلان الرسمى عن قيام الدولة السعودية عام ١٩٣٢ م.

فى تتبّع الانعكاسات الخطيرة لسياسات التعليم و القضاء و الإعلام فى المملكة، يظهر أن واضعى هذه السياسات أغفلوا متطلبات الانتماء لوطن و صناعة مجتمع متجانس أو بالأحرى متعايش، أى إن (المشترك) كان العنصر المفقود فى معادلة بناء الوطن، فأقصى ما حققته تلك السياسات أنها عبّرت تعبيرا صادقا عن إرادة الإخضاع و الإكراه. لذلك أشاعت ثقافة الاغتراب و نمّت ميول الانقسام و القطيعة بين الجماعات، و بينها و بين الدولة.

إن أزمة التعايش الداخلى فى السعودية برغم كل محرّضاتها الثقافية و الاجتماعية الخاصة تنبع أساسا من إخفاق سياسات الدولة فى إرساء نظام تعايشى

)evitadommocca metsys(

يسمح بانضواء طوعى لأفراد ينخرطون بطمأنينة تامة فى إطار عام يلبّى حاجات نفسية و مادية ضرورية.

##PAGE=55##

وحدة الدولة فى قسمة المجتمع

قامت الدولة على عناصر انشقاقية دينية و إثنية لم يجر استبدالها أو لجم تصاعد حدّتها نتيجة عامل التحوّل فى الجهاز الإدارى للدولة و الانتقال من نظام القبيلة إلى نظام المؤسسة الحديثة. فقد ظلّت تلك العناصر ناشطة فى تسيير دفة الحكم و الإدارة، كما فرضت نفسها على سياسات الدولة و خططها، و أصبحت جزءا جوهريا من سلوك الطبقة الحاكمة و منهج التفكير السائد فيها. بكلمات أخرى، إن سيرورة الدولة أكّدت مرة تلو أخرى أنها تكفل استقرارها و ديمومتها و وحدتها من خلال تقسيم المجتمع أو الإبقاء على انقسامه الاجتماعى و المذهبى و المناطقى، بل أمكن القول إن الدولة تستمد من تناقضات المجتمع، قوّتها و هيمنتها و تاليا وحدتها.

إن المحاولات التى بذلتها من قبل قوى سياسية وطنية من أجل وضع ما يمكن وصفه بلبنات وحدة مجتمعية عبر الانضواء فى نشاطات ذات طابع وطنى، لم تأت فى سياق تلبية لإرادة سياسية عليا، بل من الشعور العميق لدى رموز وطنية و

فكرية بالحاجة إلى ولادة وطن يحتضن الجميع و يستوعب تنوّعات المجتمع الفكرية و السياسية و الاجتماعية، أى إعادة بناء الوطن من الأسفل، من المجتمع، بعد ما فشلت السلطة السياسية فى تحقيق هذا الهدف منذ قيام الدولة. فالمنجز الوطنى التوحيدى لم يكن جزءا من مشروع التوحيد السياسى للمؤسس الأول، و إن مجد الوحدة الجيوبوليتيكية بقى محبوسا فى مقصد الإلحاق القسرى و ليس الاندماج الطوعى.

##PAGE=56##

الغربة التى عاشها المجتمع داخل حدود الدولة تمثّل أحد تعبيرات القسمة العميقة التى أوجدتها السلطة فى بنيته، إذ إن السكان لم يشعروا بأنهم قد انتظموا فى وحدة مجتمعية منسجمة و متراصة، بل وجدوا أنفسهم ملحقين قسريا بمركز سلطة لا ينتمون إليها، و لا تمثّل لهم سوى قوة إكراهية. إن هذه الغربة أخذت أشكالا متعددة ثقافية و اجتماعية و سياسية.

فالجماعات المنضوية داخل الدولة لا تعرف إحداها عن الأخرى سوى أنها تجتمع تحت سلطة واحدة، من دون روابط ثقافية و اجتماعية و روح وطنية مشتركة.

نظريا، كان قيام الدولة سيؤمّن إطارا توحيديا للجماعات إن قررت القيادة السياسية ذلك، و كان بإمكان هذه القيادة دمج الهويات الفرعية فى هوية وطنية عليا، مستمدة عناصرها من التشكيلة الاجتماعية و الثقافية، إلا أن ذلك لم يحصل، بل جرى العمل فى اتجاه معاكس لهذه المهمة الاستراتيجية. فكان من الطبيعى أن يحاط المسعى التوحيدى لدى الطبقة السياسية بالشك و الحذر، و أن يخضع لتفسيرات أخرى مضادة للمقصد الظاهرى، و السبب أن الوحدة السياسية قامت فى الأصل على تقسيم المجتمع، حتى بات التقسيم أصل وجود الدولة.

فى تجارب التحركات السياسية المحلية ما يعزز هذا الرأى، فقد أبدت الطبقة الحاكمة مخاوف متزايدة من أية نشاطات إصلاحية تقوم على تحالفات بين قوى سياسية مختلفة، كون هذه الطبقة ألفت طريقة فى التعامل مع أشتات سياسية و اجتماعية، و كانت تخرج غالبا فى مداولاتها مع هذه الأشتات، منتصرة من خلال أدوات تقسيمية أتقنت استعمالها ببراعة، و أعانها على ذلك الاستقرار فى الأوضاع الاقتصادية و السياسية و الأمنية الداخلية و الإقليمية و الدولية. و لكن ما لم تألفه الطبقة الحاكمة، بل يثير لديها قلقا شديدا، هو أن يلتقى الفلول على أرض مشتركة و هدف موحد، و أن ينتظموا فى إطار عمل جمعى لإيصال صوت احتجاجى متناغم إلى القيادة السياسية.

لعل ما لم يحظ باهتمام خاص فى نظر المراقبين حتى الآن، هو أن أحد الدوافع لإقدام الحكومة السعودية على مبادرة المصالحة مع المعارضة الشيعية فى المنطقة الشرقية ممثلة فى

##PAGE=57##

الحركة الإصلاحية فى سبتمبر/ أيلول العام ١٩٩٣، هو الخوف من نشوء تحالف سياسى بين هذه الحركة و المجموعة السلفية الاعتراضية الناشئة إبان حرب الخليج الثانية، و التى عبرّت عن نفسها لاحقا فى (لجنة الحقوق الشرعية)، إذ كانت الاتصالات الجارية بين أفراد من الحركة و اللجنة من أجل إيصال صوت الأخيرة إلى الخارج، لا سيما بعد تعرّض أعضاء اللجنة للاعتقال و الفصل من الوظيفة، فى حين بلغ التنسيق بين الجهتين حدا مقلقا لدى الجهات الأمنية و السياسية فى المملكة. هذا التطوّر غير المتوقع من جانب القيادة السياسية، و خصوصا انعقاد رابطة تنسيق بين طرفين ظلا يصنّفان بأنهما نقيضان لا يجتمعان، لا بد أنه قد كشف عن خطورة التقاء طرفين فاعلين فى الساحة المحلية. و لا ريب أنه يحمل تهديدا

خطيرا للسلطة. هذا ما كانت الأخيرة تفسّره و تخشاه، و قد دفع بالقيادة السياسية التى رفضت مبادرات سابقة أطلقتها المعارضة الشيعية بالمصالحة السياسية، إلى أن تتحرك من أعلى الهرم السياسى فى الدولة إلى إبلاغ المعارضة الشيعية رسالة مفادها أنها على استعداد للحوار و التفاهم من أجل إنهاء فصل طويل من التوتر بينهما فى المنطقة الشرقية. و أفضى الاتفاق بين الحكومة و الحركة الإصلاحية برغم نتائجه المخيبة للآمال، إلى استتباب الهدوء فى المنطقة الشرقية التى ما زالت آثارها واضحة إلى اليوم برغم من عدم إيفاء القيادة السياسية بما وعدت به المعارضة الشيعية، و برغم الاضطرابات الحادّة فى المناطق الأخرى.

خلال العام ٢٠٠٣، تبلور شكل أوّلى من التحالف الوطنى يحتضن أطيافا سياسية و اجتماعية و فكرية متنوعة، مدفوعا بالحاجة الملحّة إلى بناء قاعدة عريضة من العمل الجمعى من حيث حثّ الحكومة على إدخال إصلاحات سياسية و اقتصادية و اجتماعية شاملة و عاجلة. فللمرة الأولى يجتمع السنّى و الشيعى و الليبرالى و القبلى و الحضرى و النجدى و الحجازى و الشرقى و الجنوبى و الشمالى فى نشاطات مشتركة، و يتفقون على أهداف محددة و تطلعات مشتركة، و هذا ما أضفى على هذه النشاطات طابعا وطنيا حظى بتأييد قطاعات المجتمع.

##PAGE=58##

إن نشاطات كهذه لم تكن فى السابق مدرجة فى جداول أعمال أىّ من القوى السياسية و الفكرية. فقد كانت البيانات و العرائض تصدر تعبيرا عن كل جماعة بعينها، و تنطق عن أفكار و أهداف تيار محدد، إلا أن المشهد السياسى قد تبدّل كثيرا منذ حرب العراق، و تم إعلانه مطلع العام ٢٠٠٣، حين أصبحت غالبية القوى السياسية تنزع نحو الانضواء فى إطار عمل جمعى، تتوحد فيه المواقف، و الأصوات و المطالب، و نجحت القوى السياسية و الفكرية نجاحا ملحوظا فى تكييف تطلعاتها مع المطلب العام الشعبى الذى يساهم فى إخراج الدولة من أزمتها المستفحلة، و هنا يكمن مصدر القلق لدى الطبقة الحاكمة.

و ليس جديدا القول إن ما جمع المختلفين لم يكن مصادفة بحت، بل ثمة عوامل عدة ساعدت على توليد مشاعر داخلية لدى أفراد هذه القوى قد تفصح عن نفسها على هذا النحو: إن زمن الحلول المجتزأة و الاستثنائية قد أدبر، و أن الجميع يواجهون أزمة على مستوى الوطن، و باتوا كلهم يشعرون أنهم فى قارب واحد و لا نجاة لأحد إلا بجهد جماعى. و هذا ما يفسّر تلقائية الاندفاع لدى أقطاب القوى السياسية الفاعلة على الساحة المحلية، إذ لم يتطلب العمل المشترك جهدا خارقا و تفاهمات شديدة التعقيد من أجل صوغ رؤية إصلاحية وطنية تكون مورد إجماع، بل كان ضغط الإحساس بالحاجة إلى عمل ما كفيلا بتعبيد طريق سهل كى يلتقى الطيفان السياسى و الفكرى عند نقطة بداية موحّدة.

لم يرق الطبقة الحاكمة أن ترى المنقسمين على يدها يعيدون توحيد أنفسهم، و كيف أن وحدتهم موجّهة هذه المرة ضدها. ففى ذروة سطوتها كانت تراهم أشتاتا، و قد كانوا كذلك، أما الآن و هى فى انفراط عراها و هزالها، تراهم متوحّدين، فلا بد أن يخلخل هذا المتغيّر المنظومة السياسية برمّتها. لقد تحرّكت جهات عدة فى الدولة كى تعيد القسمة إلى سابق عهدها، و تفصل بين المتوحدين الجدد، باسم الإقليم، و المذهب، و القبيلة. و لم تعد سرا لغة التقسيم التى درجت الطبقة الحاكمة على استعمالها، فعنوانها العريض إخافة الكل من الكل، و تشكيك الكل فى الكل، من أجل السيطرة على الكل. إنها معزوفة تقسيمية باتت معروفة لدى القاصى و الدانى فى بلد لم ينشأ إلّا على القسمة بين أجزائه.

##PAGE=59##

قد تحرّک الطبقة الحاکمة فی النجدی إحساس الخطر من زوال تفوّقه و تمیّزه لمصلحة من یقبعون خارج المرکز، المتطلعین بشغف نحو إعادة توزیع السلطة و الثروة، و بناء الدولة علی أسس جدیدة تکفل العدل و المساواة للجمیع، و لسان حالهم، أن بقاء التفاوت المناطقی علی قاعدة سیاسیة و اقتصادیة و فکریة یصب فی مصلحة من یقفون الآن فی معسکر المطالبین بالإصلاح السیاسی. و قد تدفع الدولة باتجاه فتح ملف التقسیم الطائفی، و تحریک مجموعات مسکونة بالهمّ الطائفی لإشغال الساحة المحلیة بقضیة الخلافات المذهبیة.

فالطائفیة کانت و ما زالت أمضی سلاح و أسهله فی الوقت ذاته، و منذ قیام الدولة أدّت الطائفیة دورا تمزیقیا خطیرا، و أسدت للطبقة الحاکمة أکبر خدمة مزدوجة، فقد ساهمت فی تقسیم المجتمع، و لکنها فی الحین نفسه حققت أکبر اصطفاف داخلی فی مرکز السلطة. و لم تکن الدولة بحاجة إلی بذل جهد کبیر من أجل تعبئة المتطیّفین للدخول فی حرب طائفیة علی هذا المذهب و ذاک، فالمناخ العام یتلبّد بالفکرة الطائفیة و لا یحتاج إلی أکثر من خطبة، أو فتوی، أو رسالة من أجل إشعال الفتیل.

و حتی فی هذا الوقت الذی تتبنّی الدولة قضیة الحوار الوطنی، هنالک جهات من داخل الدولة تنزع إلی استدراج المجتمع إلی المستنقع الطائفی، و الإبقاء علی نشاطیة الفکر التقسیمی علی قاعدة مذهبیة. و بذلک یمکن الدولة أن تحمل خطابا ملتبسا و لکنه ذو غایة مزدوجة، فبإمکانها دفع تهمة الطائفیة عن نفسها من خلال رفع لواء «الحوار الوطنی»، و من جهة أخری الاحتفاظ بأصول اللعبة التقسیمیة فی الداخل من خلال إقناع التیار الدینی المتطیّف بالعقیدة التنزیهیة التی تری فی محاربة الآخر و منابذته و حیا من السماء. بل ثمة ما یخشی منه، و هو أن ما قد یحدث تحت رایة الحوار الوطنی من ممارسات طائفیة أکبر و أخطر مما جری فی فترات سابقة عندما کانت الممارسة الطائفیة شبه علنیة. إن زوال مبررات الحرب الطائفیة فی الخارج قد لا یعنی إطفاء محرکاتها فی الداخل، فمن ضرورات الدولة أن تبقی علی قسمة المجتمع، طوائف، و مناطق، و قبائل. إن مکوّنات الدولة الأیدیو لوجیة تتطلب الإبقاء علی هذه القسمة فی أشکالها المختلفة.

##PAGE=60##

ثمة سؤال وجهناه إلی عیّنة عشوائیة فی المنطقة الشرقیة عن انعکاسات التوجّه الوحدوی للحکومة علی الممارسات الطائفیة، فجاءت الإجابة عنه مذهلة: لم یلحظ أفراد العیّنة تغیّرا ملموسا فی سیاسات الحکومة فی هذا الصدد و تحدیدا فی مجالات التوظیف و التعلیم و الخدمات و القضاء و حریة التعبیر. فضجیج الأحادیث عن تغییرات جوهریة فی سیاسات الدولة فی مجالات ذات صلة بالمعتقدات، لم تعکس نفسها بالقدر نفسه الذی جری الحدیث عنه فی شان تلک التغییرات. و قد أرجع بعض أفراد العیّنة السبب إلی أن دوافع الحکومة فی التغییرات تتجه فی الأصل، إلی الخارج أکثر منها إلی الداخل، أی إن ما جری من تعدیلات فی منهج التعلیم، و فی نظام الدعوة و الإرشاد، و فرض القیود علی الخطباء، کان استجابة لضغوط خارجیة، هی أمیریکیة بالدرجة الأولی، و لم تأت من أجل تسویة مشکلة داخلیة بین المجتمع و الدولة.

یلتقی هذا التفسیر مع ما نقله المحامی عبد الرحمن اللاحم فی حوار تلفزیونی مع فضائیة «العربیة» فی الثلاثین من دیسمبر/ کانون الثانی ٢٠٠٣، فی شأن خلفیة انعقاد اللقاء الوطنی الثانی للحوار الفکری، فعدّه لقاء بین الحکومة و الحکومة، علی أساس نسبة الممثلین الرسمیین فیه، و الغایة التی عقد من أجلها. بکلمات أخری، إن الطبقة الحاکمة أرادت من الحوار الفکری معالجة أزمة الدولة و درء الأخطار المحدقة بها، و أبرزها التقسیم و زعزعة استقرار السلطة، و لیس إعادة بناء المجتمع و إشاعة قیم التعدد و التسامح.

خلاصة القول أن المسعى الوحدوى لدى الدولة ما زال محفوفا بكل مبررات الريبة و الحذر، و لم يتجاوز حد طلاء الصورة الخارجية للحكومة. علما أن المدخل إلى الوحدة الوطنية هو إعادة بناء الدولة على أسس جديدة، مستمدة من مكوّنات المجتمع نفسه، و من تطلعاته المشروعة.

##PAGE=61##

الشيعة السعوديون: هواجس و خيارات

اتّصفت العلاقة بين الشيعة كما أغلبية المجتمعات و المناطق المنضوية داخل الدولة السعودية الحالية، بحزمة توترات مع فترات مستقطعة كانت مشوبة بالحذر الشديد أو الاسترخاء المحاط بالريبة. و يردّ أحد المصادر الرئيسية لتوتر العلاقة بين الشيعة و الحكومة، إلى اختلال التوازن فى معادلة السلطة، أى فى الطريقة التى رتّبت بها علاقة الأطراف بمركز السلطة قربا و بعدا، و التى تندرج فى موضوعة الاندماج الوطنى.

بدءا، يمكن القول، إن الإخفاق الذريع الذى منيت به سياسات الدولة فى تحقيق الاندماج الوطنى الشامل لم يكن وحده المسؤول عن تهميش الشيعة سياسيا و اقتصاديا و ثقافيا، فهناك أيضا عوامل أخرى ساهمت فى إعاقة عملية الاندماج. و فى المقابل، لم تكن الإملاءات العقدية لدى الشيعة الآمرة بالانفصال عن النسيج الاجتماعى و مقاطعة السلطة الدنيوية المغتصبة ضرورة امتثالا لمبدأ الخلاص و تمهيدا لظهور المخلّص، إذ لم يهب الشيعة أنفسهم لرهان الإيمان وحده بحسب قول المفكر الفرنسى باسكال، فثمة قوى دافعة نحو الإبقاء على القسمة الداخلية و الحيلولة دون نجاح الانصهار الثقافى و الاجتماعى و تاليا السياسى.

بكلام آخر، لم يكن التناقض بين أيديولوجيا الدولة و سلوكها السياسى، وحده المسؤول عن استحالة الفصل فى المنازعة المتواصلة مع الشيعة و باقى الجماعات التى تشعر بفداحة

##PAGE=62##

الخسارة فى مشروع الدولة السعودية. فالفصل بين المبادىء و الوسائل بات مألوفا فى العمل السياسى، فالآخر (الشيعى و الدولة معا) يتحمّل جزءا من المسؤولية، فالموجود فى مخزون كليهما سواء العقدى منه أو السياسى، يظلّ محرّضا ناشطا على نكء النزوعات الأيديولوجية مع أن الاستجابة لضرورات اللحظة لا تفقد مفعولها أيضا حين تنشق عن أهداف قابلة للتحقق.

ما نحاول إفراغ الجهد فيه هنا هو تقديم قراءة متوازنة لإشكالية عويصة ما زالت غير محسومة، و هى الاندماج الوطنى الذى لا ينحصر بالشيعة تحديدا، و إن كان المثال الشيعى هو أبرز تمظهرات أزمة الاندماج الوطنى، كون تهميش الشيعة فى المستوى السياسى كان قرارا مؤسسا على قاعدة دينية، و يمتد بامتداد عمر الدولة و ربما قبل ولادتها أيضا، حين كانت الدوافع الدينية المحرّضة على تحجيم الشيعة سياسيا و اجتماعيا و اقتصاديا و ثقافيا، مترسّخة.

ليست النية هنا معقودة أو مبيّتة من أجل استدراج القارىء إلى المشاركة فى تسجيل شهادة إدانة ضد الدولة و تبرئة الآخر– الشيعى من هذه المهمة المشتركة، فالنزوع إلى إبراء الذمة الخاصة يبقى اللثام ساترا خفايا و جوانب لا يجوز

إغفالها. على أن ثمة قلقا معرفيا يجب حضوره فى القراءة المتوازنة حتى لا يجرنا إلى قلب الحقائق أو تشويهها من أجل الوقوف فى منتصف خط متعرج أو شديد الاعوجاج.

على أن الاندماج الوطنى، و إن كان مهمة على عاتق الدولة، محكوم أيضا بشروط داخلية شديدة التعقيد و فى الوقت نفسه بتفاعلات ثقافية و اجتماعية، لا سيما حين يجرى الحديث عن أطراف عدة يراد إدماجها فى مصهر توليفى وصولا إلى إنتاج مشتركات عامة:

وطن، هوية، أمّة، ثقافة عامة، روح مشتركة. فإن لم تتواطأ الأطراف كافة على الانخراط فى مشروع الاندماج، فإن قسمة الغنيمة (– الدولة) و تصبح ملهاة، و يغدو الكلام بلا طائل عن حيف واقع على طرف ما قرر فى الأصل عزل نفسه و من يلوذ به طوعا.

##PAGE=63##

تأسيس الدولة: الاندماج أو الاندراج

إن نقطة البداية المقلقة التى يجب تسجيلها تتصل بالأسس التى قامت عليها الدولة السعودية و الآليات التى ساهمت فى إرساء جهازها الإدارى و صوغ سياساتها. فمن نصوص مستفيضة وردت فى الإضبارات الدينية و التاريخية الخاصة بمشروع التأسيس، يتبدّى أن الدولة السعودية قامت على عقيدة خاصة و دوافع خاصة، و جاءت الحصيلة النهائية تعبيرا أمينا عن تلك العقيدة و الدوافع. فالدولة السعودية الحديثة هى، وفق هذا التحليل، ليست منتج أمّة، و فى الوقت نفسه ليست تجسيدا ماديا للوطن، فهذه الدولة لم تكن قائمة فى الأصل قبل عام ١٩٣٢، و إنما ولدت على أنقاض، أو بالاحرى عقب تدمير بضع إمارات (جبل شمّر، الحجاز، الأحساء، و الأدارسة فى الجنوب). و هذا يعنى، أن الدولة السعودية لم تكن حاصل إجماع داخلى بين مجتمعات و مناطق ألحقت بالقوة الغاشمة فى بنية الدولة الناشئة.

و تنشأ ههنا الإشكالية المركزية: علاقة مركز السلطة بالأجزاء الملحقة، و من هذا المنطلق أيضا يتم تعريف هذه العلاقة إن كانت اندماجية أو إدراجية. أى أن العلاقة لم تؤول إلى انضواء الأجزاء كافة فى كيان سياسى عقدى، أى قائم على العقد الاجتماعى، كى يتبلور لاحقا فى دولة ذات حكومة تمثيليةtnemnrevog evitatneserper ، تمثّل الأجزاء فى المركز، و تحديدا فى الجهاز الإدارى للدولة، وصولا إلى إنجاز عملية إدماج حقيقى للأجزاء فى بنية الدولة الناشئة، و تاليا خلق هوية وطنية عامة تستمد مكوّناتها من عملية صهر واسعة النطاق لهويات خاصة. فقد تمدد المركز إلى الأجزاء و فرض سطوته عليها إداريا، فتمت عملية تذويب الأجزاء تحت وطأة الحضور الكثيف للمركز فى التركيبة الإدارية للأجزاء الملحقة، و فى نظمها الثقافية و الاجتماعية و القانونية، و من ثمّ فرضت الدولة هوية خاصة مؤلفة من مكوّنات الجماعة المهيمنة. و فى نهاية المطاف، أسبغت الدولة الجديدة هويتها الخاصة الثقافية و الدينية و السياسية على مجمل الرقعة التى تتمسرح عليها فى عملية محو شامل للتنوع الثقافى و المذهبى و الاجتماعى.

##PAGE=64##

فى التحليل النظرى لما نجم عن الصيرورة التاريخية لتشكّل الدولة، يصبح الجدل على هذا النحو: إذا أرادت دولة ذات سيادة ضم أكثر من جماعة ذات خصائص ثقافية متميزة كما هى الحال فى الدول الحديثة، فإن ثمة ثلاثة أنواع مثالية من الاندماج وفق تحديدdnumdE hcaeL :[١٨]

١- الاندماج الكامل:

إن الأيديولوجيا الهادية لمثل هذا النوع من الاندماج، تقوم على نزوع الدولة إلى تحقيق الانسجام الثقافى التام بداخلها، و هذا يتطلب سيادة ثقافة الجماعة المهيمنة سياسيا. و تفترض هذه الأيديولوجيا بأن قيم الأقلية و عاداتها ينظر إليها بوصفها تهديدا للتضامن المتماسک للمجتمع، و لذلک لا بد من إزالتها.

إن المحرّض الحقيقى على الامتثال لخيار كهذا يصدر عن عقيدة تنزيهية شمولية ترى فى الانعتاق العقدى للأقلية شرطا نهائيا و غير قابل للمساومة من أجل الحصول على إذن الدخول فى شراكة سياسية. لا تصدر هذه الأيديولوجيا عن مجرد رؤية دينية يقينية وحدها بل هى تتضافر مع نزوع سياسى شديد الضراوة لدى المؤسسة الحاكمة.

فى السعودية، ساهم العامل الدينى/ المذهبى، بالإضافة إلى الحق التاريخى و عوامل أخرى، فى تشكيل هوية الدولة و أضفى طابعا خاصا على برامجها الثقافية و انعكس على سياساتها العامة و نظمها الإدارية و القانونية. و علاوة على ذلک أصبح ضابطا رئيسا فى العلاقة بين الدولة و المجتمع، كما فرض نفسه معيارا فى نظرة الحكومة إلى المواطنين. يرى لويس سنايدر بأن ثمة رابطة وطيدة بين هوية الجماعة الغالبة و ثقافتها.[١٩]

##PAGE=65##

فالنجاح الباهر فى توحيد منطقة نجد نتيجة تأثير العامل الدينى لم ينسحب إلى المناطق الأخرى، حيث كان لهذا العامل مفعول سلبى و بالأحرى تقسيمى، إذ إن الاستعمال الكثيف للخطاب الدينى بالعنفوان نفسه المشحون بداخله، و الذى تدين له نشأة الدولة، لم يقلل من حدّته كيما يفسح فى الطريق أمام مشروع الوطن أن يرسى أسسه مستمدا مكوّناته من المجموعات الجديدة التى ألحقت بالدولة الناشئة. ما جرى فى واقع الأمر هو أن مكوّنات الخطاب ما قبل التأسيس و بعده، ظلت متماسكة و ناشطة محتفظة بطاقتها التحريضية كاملة، و إذا كانت هذه المكوّنات صالحة فى إقامة الدولة، فإنها حتما أخفقت فى صنع وطن، لأن المرحلة الأولى تطلبت إنشاء مجتمع مضاد ينشق عن المجتمع السائد ليتم الانقضاض عليه من أجل تأسيس الدولة، و لكن فى مرحلة بناء الوطن، اقتضى الأمر شروطا جديدة و عوامل مختلفة من أجل الشروع فى عملية إدماج واسع النطاق كيما تلتقى الدولة بالوطن. و ما زالت، الدولة إلى اليوم ممثلة فى جهاز إدارى يستحوذ فيه

---

[١٨] (١٧)

A: seitironiM,(de) rekatihW neB ni seitironiM fo noitargetnI ehT, hcaeL dnumdE riS. forP 2. retpahC,(1984, drofxO),? sthgiR namuH fo noitseuQ

[١٩] (١٨)

niruaLcM. D. R ni, tsaE elddiM eht ni rewoP lacitiloP dna seitironiM, redniS. W siweL: eeS 1979 regecarP, tsaE , elddiM ehT nI spuorG ytironiM fo eloR lacitiloP ehT

العنصر النجدى على نسبة ٧٨ فى المئة، فى حين تتمثل فيه الحجاز بنسبة ١٧ فى المئة و للمناطق الأخرى ٥ فى المئة فقط [٢٠].

و هنا نستعيد ما قاله أدغار موران حول تضافر عنصرى التملّک الاحتكارى للحقيقة و الضبط الاستبدادى لكل قطاعات المجتمع و أجزائه، حيث ينتج بتفاعلهما معا نسج وجه السيطرة الجديدة من جانب الجهاز المنتج ذاتيا[٢١].

و فى سياق الانشغال الحثيث بمركزة الدولة فى تواصل مع تهميش سياسى للأطراف الملحقة، تطرح مسألة الهوية الشيعية. فالجماعة الشيعية انتبذت مكانا قصيّا فى البناء الاجتماعى للدولة، كردّ فعل على الإحساس بالخطر الأيديولوجى بدءا، ثم التحم بمشاعر الانزواء نتيجة العزل السياسى المنظّم، لينجم فى وقت لاحق عن انفصال جماعى نفسى و ثقافى و سياسى داخل الدولة لجماعة وجدت نفسها ضحية حرمان سياسى و اضطهاد

##PAGE=66##

دينى. هكذا يحلو للاستبطان الشيعى أن يصوغ مبرر الاعتزال مسندا بالمسوّغات العقدية و التاريخية التى أملت على الفرد الشيعى اللجوء إلى خيار الاستقالة أسوة بتفسيرات مبتسرة لروايات باطنية و تجارب مستمدة من التاريخ الثانى، أى التاريخ المتخيّل، الذى لم يقع. فسيرة الاضطهاد السياسى فى تاريخ المسلمين الذى كان فيه الشيعة ضحايا افتراضيين يمثّل لدى قطاع من الشيعة إلى ما قبل الانبعاث الشيعى فى أواخر السبعينيات من القرن العشرين مصدرى إلهام و إيهام، فهذه السيرة نشّطت من جهة طاقة التحريض الثورى لدى طائفة من المصلحين الشيعة من أجل تعديل السيرة، فى حين شكّلت لدى قطاع آخر منهم منطلقات تسويغية لتبرير الانطواء على الذات و العيش فى القادم المنتظر.

بالنسبة إلى الشيعة السعوديين، كان الموقف السائد يراوح إلى ما قبل سنوات قليلة، بين الاستقالة و الخيار الثورى، و فى كلا الخيارين تغيب العلاقة مع الدولة، ففى الأول تقرر اعتزال الدولة انتظارا لقدوم المصلح، و هذا الخيار لم يكن ردّ فعل على نشأة و سياسة الدولة السعودية بل هو مجبول عقدى أصيل فى البناء العقدى الشيعى، و فى الثانى تقرر إطاحة الدولة طمعا فى إقامة البديل الدينى الشرعى، المنمذج إيرانيا.

لا ريب أن فشل الدولة فى بعث الطمأنينة فى نفوس الجماعات و المناطق التى باتت تحت سلطانها، لم يسكّن مشاعر القلق أو يقلل من تأثير العقائد فى توجيه السلوک العام لديها.

فقد ظل الشعور بالخطر من التلاشى فى الآخر يدفع الشيعة إلى المزيد من التكتل و العزلة.

أى إن الشعور بالخطر لدى الشيعة كجماعة دينية مهددة من جانب المجتمع الدينى السلفى، دفع بهم إلى تعزيز التحصينات العقدية و الاجتماعية لمواجهة خطر الاضمحلال مذهبيا و بيولوجيا أيضا.

و قد لعبت الطبيعة دورا مزدوجا فى سياق العلاقة بين الشيعة و الدولة، إذ ساهم اكتشاف منابع النفط فى المناطق القريبة من المدن الشيعية من حيث تركيز الوحدة المسكونية للشيعة.

---

[٢٠] (١٩) محمد بن صنيتان، النخب السعودية: دراسة في التحولات و الاخفاقات، مركز دراسات الوحدة العربية،(بيروت، ٢٠٠٤)، ص ١٧٦

[٢١] (٢٠) أدغار موران، مقدمات للخروج من القرن العشرين، ترجمة أنطون حمصي،(دمشق، ١٩٩٣)، ص ٢٠١

و قد أوجدت الصناعة النفطية فرص عمل لأفراد الطائفة الشيعية و أسقطت خيار الهجرة لأسباب اقتصادية، إلى مناطق أخرى. إن تمركز مصادر الثروة فى المنطقة الشرقية كانت

##PAGE=67##

له انعكاسات متضاربة، فمن جهة، أضعف فرص الضغط الاقتصادى عليهم من جانب الدولة، برغم الشعور المتعاظم بالحرمان الاقتصادى لدى الشيعة. إلا أن استعمال السلاح الاقتصادى ظلّ دائما محكوما لحاجات الدولة و الظروف السياسية و الأمنية و الاقتصادية التى تشهدها المنطقة الشرقية، إذ لم يكن بإمكان الدولة أن تسمح للاختلالات الأمنية فى منطقة حيوية أن تعطّل حركة الاقتصاد الوطنى القائمة على أساس ما يجلبه النفط من أموال لتسيير قطاعات الدولة كافة. لذلك لبث الشيعة برغم التخفيض المتواصل لحصتهم فى قوة العمل فى الصناعة النفطية طوال العقدين الماضيين، عنصرا استراتيجيا فى عدد من الدوائر الحيوية فى هذه الصناعة.

فى المقابل، أفضى انخراط الشيعة فى الصناعة النفطية انخراطا كثيفا إلى حرمانهم الاندماج السياسى و الاجتماعى و الثقافى و الاقتصادى الوطنى، فقد بقى الشيعة جماعة معزولة، و جاءت عزلتهم متوازية و منسجمة مع سياسات الدولة ذاتها التى لم تكن تنطوى على محفّزات نحو الاندماج. أضف، أن الشعور بالخطر لدى الشيعة كان يحول دائما دون انتقال بعضهم للعيش فى مناطق مأهولة بغالبية سنيّة و خصوصا سلفية– وهابية، فى ظل مناخ دينى مشحون بالعداء الحقيقى أو المتخيّل ضدّهم، الأمر الذى يفرض عليهم العيش فى خوف دائم غرباء عن النسيج الاجتماعى العام. و كرد فعل على أوضاع كهذه سياسية و اجتماعية و ثقافية و نفسية، يشعر الشيعة فى مناطقهم بالإلفة و الطمأنينة اللتين يفتقدونهما إن قرروا العيش فى مناطق أخرى، و هذا ما يضفى معانى محددة على الإقليم الذى نشأوا فيه، و هذا أيضا من شأنه أن يوقظ ميولا من نوع ما، لدى بعض الشيعة، مولّدا مخاوف لدى الحكومة من تحوّل المنطقة إلى قاعدة انشقاقية عن الدولة، و قد يحظى هذا الخوف باهتمام خاص لدى صنّاع الاستراتيجيات فى الغرب عموما، و فى الولايات المتحدة خصوصا.

لا شك أن التضامن الطائفى قد ولّد مشكلات سياسية حقيقية للدولة، فمن الطبيعى أن تقدح التضامنات الجماعية صراعا سياسيا، كونها تشدد على أهمية الهوية الاقلوية و الولاءات الفرعية فى مواجهة الدولة و محاولاتها لإضعاف هذه التضامنات أو التعايش

##PAGE=68##

معها أو منافستها أو استعدائها. مهما يكن، فإن مسعى الدولة نحو الاستيعاب الكامل للجماعات يواجه مقاومة شرسة من هذه الجماعات، و خصوصا منذ انطلاق العصر القومى و مبدأ حق تقرير المصير، إذ لم يثبت حتى الآن أن هناك مثالا واحدا على استيعاب جماعة سياسية أو إثنية لجماعة أخرى.

على الضد من ذلك، هناك دلائل عدة تبيّن أن هوية الأقلية قد تتحول إلى قوة تدميرية مهددة الدولة، إذا لم تتمكن الأخيرة من تكوين هوية أعلى تؤدى إلى تحييد التأثيرات الاجتماعية و السياسية للهويات الفرعية، و قد يكون خيار المشاركة السياسية علاجا ناجعا لامتصاص المكنون الاحتجاجى الداخلى للهوية. و من الطبيعى أن تنمّى الأقليات مشاعر الانفصال بمرور الزمن فى تواصل مع إخفاق الدولة فى سياسة الإدماج، تماما كما تنشأ هويات مستقلة، و ربما انفصالية عند ما تعجز الدولة عن تطوير هوية وطنية جامعة. و هذا لا يعنى مطلقا أن وجود أقلية غير منصهرة فى بناء الدولة يهدد

بالضرورة سيادة الدولة و تماسكها، و لكن وجود أوضاع معيّنة كالتى فى السعودية حيث الوحدة الوطنية هشة و غياب ثقافة وطنية جامعة مشجّع على نمو مشاعر الاستقلال.

فى المنظور السياسى العام، ثمة عائق رئيس يحول دون الاستيعاب، و أحيانا دون التعايش السلمى، و هو الطريقة التى تعرّف بها الشرعية السياسية فى كثير من دول الشرق الأوسط.

فالنظام السياسى الشرعى بحسب مايكل هدسون: يتطلب إحساسا متميزا بالذاتية التعاونية، فيقضى أن يشعر الشعب داخل الإقليم بإحساس المجتمع السياسى الذى لا يتعارض مع التمثّلات الجماعية فوق الوطنية أو المتفرعة من الوطن. فإذا تم إدراك التضامن الجماعى المتميز بوصفه المحور الأفقى الضرورى للنظام السياسى الشرعى، فستكون هناك رابطة عمودية قومية و سلطوية بين الحكام و المحكومين. و بدون هياكل سياسية سلطوية تتمتع بالحق تصبح الحياة السياسية حتما عنيفة و غير متوقعة[٢٢].

##PAGE=69##

٢- الاتحاد الفيدرالى:

هذا النوع مؤسس على الفلسفة الهادية إلى التسامح، إذ المطلوب منا قبول الأطروحة القائلة إن بالإمكان تحقيق المساواة بين الناس و إن كانوا مختلفين. علما أن فكرة الفيدرالية ذات جاذبية خاصة لدى ذوى الميول الليبرالية، مثال ذلك سويسرا التى تحتضن تنوعا ثقافيا مع فيدرالية سياسية أثبتت أنها إمكانية مرئية ناضجة استمرت قرونا عدة.

و لكن الصعوبات العملية فى هذا الصدد وافرة، منها أن تنزع وحدة ثقافية ما إلى السيطرة على باقى الوحدات. و بديل ذلك أنه فى حال وجود مجموعات عدة ينبغى لها أن تتكيّف داخل نظام تراتبى محدد، و لكن هذا النظام يفضى فى نهاية المطاف إلى الاستغلال.

مع الإشارة إلى أننا عمليا نعيش فى مجتمع مؤسس تراتبيا تتميّز الطبقات الاقتصادية ثقافيا بدرجات مختلفة.

و كثيرا ما حظى خيار كهذا بقبول غالبية المناطق الملحقة بالدولة السعودية، من أجل تفتيت الاحتكار السياسى للمركز.

إن إشاعة جو من الطمأنينة و التسامح يتطلب خيارا مرضيا للأطراف كافة، و يؤدى أيضا إلى إعادة التوازن داخل الدولة، و إن تطلّب ذلك إعادة تأسيس الدولة على أسس مختلفة قد تشمل الأيديولوجية المشرعنة لها.

إن نقل أجزاء من السلطة من المركز إلى الأطراف يعتبر الخيار الأمثل لتحقيق فكر الاندماج الوطنى برغم انطوائه على مخاوف، من إمكان قيام حركات انفصاليّة. إلا أن مفعول هذه النزعات ضئيل فى المناطق التى لم تتعزز فيها تلك النزعات

---

[٢٢] (٢١)
٤ MiddleEast Politics: The Military, Society, and the Arab Peninsula (Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD, 1977), p.

بعكس حالة الأكراد فى العراق و تركيا، لأن اعتماد الخيار الفيدرالى فى مرحلة متأخرة قد يؤدى إلى انهيار الدولة و تفككها.

و معروف أن ثمة إجراءات احتياطية تتبعها الدولة من أجل دحض النزوعات الانفصالية من طريق تشجيع الثقافة الوطنية، و إقامة حكومة تمثيلية مركزية فاعلة، و توزيع مصادر القوة و الثروة و غيرها.

##PAGE=70##

٣- التعايش المنفصل:

لقرون قليلة مضت، عاشت غالبية شعوب العالم فى مجتمعات مكتفية ذاتيا من الناحية الاقتصادية، و كيّفت أوضاعها من خلال التكنولوجيا و المهارة التقليدية للبيئة المباشرة.

و لكن هذه الأنظمة الثقافية المتخصصة قد اختفت، و استمر بعضها فى ظروف بيئية بالغة السوء مثل البدو فى الصحراء، و الأمازونيين الهنود، و بقايا الثقافات القديمة فى الأسكيمو، و الأبورغيين الإستراليين، و غيرهم. و فى هذه الأنظمة الثقافية يعتبر تحقيق الاكتفاء الذاتى قضية جوهرية. إن أى تفاعل قريب مع المجتمعات المجاورة يقود تلقائيا إلى التدمير الثقافى و أحيانا إلى تدمير المجتمع الإنسانى. و فى ظل الظروف المعاصرة، فإن معظم هذه الأوضاع تتصل بمجتمعات صغيرة جدا. و مهما يكن، فإن هذا الخيار هو غير عملى فى ظل نظام دولى شديد التداخل و التفاعل.

بيد أن إيحاءات هذا الخيار تنبّه إلى أن جنوح السلطة السياسية المهيمنة و الاستيعابية موجّه لتدمير الأقلية الثقافية من خلال عملية الاحتواء. و معلوم أن الشيعة فى السعودية، كما هو شأن تجمعات أخرى، قاوموا الاستيعاب المفضى إلى الإلغاء التام و التوترات السياسية الناشئة عنه. لقد صنعت الجماعة الشيعية فى رد فعلها على التمييز الثقافى الداخلى بديلا خارجيا تتفاعل معه و تتواصل مع مراكزه كتعويض عن الإحساس بالاغتراب و بالهزيمة الداخلية.

لذلك، فإن تعريف المشكلة يبدأ من موقف الشيعة الأولى، و إذا ما وافقت هذه الجماعة على الذوبان فلن تكون هناك مشكلة، و لكن ما ذا إن أصرّت على الاحتفاظ بخصوصياتها الثقافية. و هناك مشكلة أخرى هى: هل الاندماج أو الاستيعاب قابل للقسمة؟ ففى بعض الأحيان، تقبل جماعة أو جماعات معيّنة الاندماج فى النظام الاقتصادى، و لكنها تلحّ على حقّها فى تمييز نفسها باعتبارها جماعة دينية مستقلة. إن عدم تسامح المجتمع المحيط، قد يولد، أحيانا، من عدم التناسق فى سلوك الأقلية نفسها. فهل قبل الشيعة الذوبان الاقتصادى، أو نبذوا الذوبان الكامل بسبب مذهبهم الانعزالى؟

##PAGE=71##

الجدير ذكره هنا أن الطبيعة تلعب دورا فى تسوية مشكلات ثقافية و سياسية و اقتصادية، فقد عدّل النفط العلاقة بين الدولة و المجتمع ليس فى السعودية فحسب بل أيضا فى الدول الخليجية النفطية. إن تأثيرات هذا التغيير و خصوصا فى طبيعة المطالب السياسية المنبعثة من المجتمع، تعتبر ذات أهمية خاصة. فقد كانت الدولة بحاجة إلى إشراك قطاع كبير من الأفراد فى الصناعة النفطية التى تطلبت قوة عمل ضخمة و ماهرة من أجل إدارة عملية إنتاج و تسويق النفط، خصوصا أن منابع النفط متمركزة فى المنطقة الشرقية ذات الأغلبية الشيعية، و تحديدا فى المراحل الأولى، أى قبل بدء نشأة المدن الحديثة (الدمّام، الخبر، الظهران) التى اجتذبت مجاميع سكانية كبيرة من مناطق مختلفة من المملكة.

و لا شک أن التحوّل الاقتصادی فی الدولة و انعکاسات الثروة النفطیة علی المجتمع و الدولة و خصوصا فی مجال التمثیل السیاسی، قد عبّر عن نفسه فی المرحلة الأولی، فی الإضرابات العمالیة فی خمسینیات القرن العشرین و ستینیاته، أی قبل الطفرة النفطیة فی سبعینیات القرن نفسه، و قد أخذت شکل نقابات عمال ثم غرف تجاریة، ثم فی التشکیلات السیاسیة التی ظهرت فی المنطقة مدعومة بدوافع أیدیولوجیة قومیة و لیبرالیة و اشتراکیة، و لکنها تنبض بالدعوة إلی توسیع قاعدة المشارکة الشعبیة فی صنع القرار السیاسی، و فی صوغ الدولة علی أسس دیموقراطیة.

ثمة حقیقة أخری، هی أن الدولة الریعیة ظلّت محصّنة فی وجه ضغوط المجتمع من حیث حیازة دور فی العملیة السیاسیة، علی أساس العقیدة السیاسیة التقلیدیة السائدة فی الغرب (لا تمثیل بدون نظام ضریبی). و تقضی هذه العقیدة: أن حاجات الحکّام إلی تحصیل الدخل من المجتمع عبر الضرائب یقابله حق المجتمع فی تقیید الحکام عبر الانتخابات و السلطات التشریعیة.

و لمّا کانت الدولة الریعیة لیست بحاجة إلی فرض ضرائب علی مواطنیها، فإنها فی المقابل لیست بحاجة إلی تلبیة المطالب الشعبیة للمشارکة. لذلک، فإن القوی السیاسیة التی کانت تضغط من أجل التغییر السیاسی و المشارکة فی نظام الحکم قد همّشت بسهولة، لأن المال قادر علی إخماد المیول السیاسیة الطموحة و إطفاء الرغبة فی المنافسة للحصول علی حصة فی الحکم.

##PAGE=72##

إن هذا الوضع یصدق تماما علی الفترة الممتدة من عام ۱۹۷۰ إلی عام ۱۹۹۰ عندما کانت سطوة الدولة الریعیة تحول دون الاستجابة لأی نوع من المساومة الداخلیة و التنازل عن جزء من السلطة، أو القبول بمبدأ المشارکة. و لکن منذ انفجار أزمة الخلیج فی الثانی من أغسطس/ آب ۱۹۹۰ بدأت حرکة مطلبیة واسعة من منطلقات أیدیولوجیة و سیاسیة متنوعة من أجل وضع دستور شامل للدولة و توسیع قاعدة المشارکة و التمثیل السیاسی و إجراء إصلاحات فی النظام القضائی و التعلیمی و الدینی.

علما أن موضعة النشاط المطلبی فی هذه المرحلة فی سیاق الاندماج الوطنی یعین علی فحص الاتجاهات الشعبیة العامة. فهو یمثّل أحد المؤشرات البارزة إلی الرغبة الجماعیة نحو تحقیق الاندماج السیاسی من منطلقات مختلفة. و لم یکن الشیعة نتوءا نافرا فی الحرکة المطلبیة التی انطلقت فی تسعینیات القرن المنصرم، بل مثّلوا جزءا من الرهان الشعبی العام علی التغییر السیاسی و تغییر بنیة الدولة.

هواجس الدولة و خیاراتها

الیوم هناک ثلاث إستراتیجیات تعتمدها الدولة فی التعامل مع الشیعة، هی:

الأولی: قد تلجّ الدولة علی استیعاب العناصر المقاومة المنبثة و الکامنة داخل الجماعة الشیعیة. ربما یتذکر الباحثون ما جری ببعض الأقلیات مثل البروفنشال و البریتونز الذین کانت جنسیتهم الفرنسیة مشروطة بالتخلی عن لغاتهم و علامات حدودهم، و الذین بدأوا تدریجا بتعریف أنفسهم باعتبارهم شعبا فرنسیا. و لکن هذا المثال فی السیاسات الاستیعابیة الناجحة، أدی إلی اختفاء الأقلیة، علی غرار ما جری لمصیر الکورنیش فی تاریخ بریطانیا حیث یتمیز المتحدرون منهم عن

الإنجليز. إلا أن حالة الشيعة فى السعوديّة تبدو مختلفة إذ إن الدولة قد تعتمد برنامج استيعاب جزئى للشيعة، عن طريق احتضان بعضهم. و مع ذلک فإن هذا البرنامج يواجه تحديات كبيرة كون التشيّع صنع بداخله نظاما دفاعيا حصينا يصعب اختراقه. لذلک، يبدو نجاح فكرة الاستيعاب مستحيلا خصوصا فى الظروف الحالية

##PAGE=73##

التى فقدت الدولة فيها جزءا كبيرا من هيمنتها السياسية و تأثيرها الثقافى فضلا عن الانكسار الحادّ الذى ضرب مصادر القوة الأيديولوجية للدولة منذ الحادى عشر من سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١.

الثانية: قد تميل الدولة إلى الهيمنة التى تعنى غالبا التمييز، و تقتضى بإزالة الأقلية، و هذا ما تبرره غالبا ذريعة التدنى الثقافى المتخيّل للأقلية. على أية حال، إن واحدة من آليات الرفض تجريد الآخر من الأهلية، فالدولة حين ترفض مبدأ الاندماج تكون أحيانا قد قررت سلب الجدارة، و تاليا الحق فى المشاركة السياسية. إن الرفض يتخذ غالبا شكل الازدراء الخلقى و الرفض العقلى. فتجريد الأهلية يؤول إلى تجريد الجدارة و الحق، و هذا ما ينطبق على موقف المؤسسة الدينية الرسمية من الشيعة. لذلک فإن أية مطالب شيعية تقابل بالرفض حين يتعلق الأمر بممارسة حق التعبير عن المعتقدات الخاصة أو التمثيل السياسى للجماعة. و مصدر هذه الإستراتيجية يردّ إلى أن أيديولوجيات التمييز تؤسس على فكرة أن ثمة ضررا من الثقافات المختلطة أو العروق، و أنها شديدة الاهتمام بصون الحدود ليس الجغرافية فحسب بل الثقافية و الاجتماعية. و يبدو صحيحا تماما أن التمييز ليس بالضرورة ناشئا عن سياسات مقررة من الدولة، و لكن نتيجة تضافر تباينات طبقية باقتفاء خطوط إثنية، و انقسامات إثنية و الإحساس بعقدة الأقلية.

الثالثة: تتشكّل من أيديولوجيا وطنية تعلو فوق الانتماءات الخاصة و الهويات الخاصة، و ترعى هذه الأيديولوجيا التنوع الثقافى حيث المواطنة و الحقوق المدنية الكاملة لا تتطلب هوية ثقافية خاصة، أو نموذجا فيدراليا غير متمركز يوفّر درجة عالية من السيادة المحلية[٢٣].

##PAGE=74##

الشيعة بين هواجس الماضى و خيارات المستقبل

من الناحية النظرية فإن للأقليات ردود فعل على هيمنة الدولة فى ثلاثة اتجاهات هى:

الخروج (الانفصال)، صوت (المعارضة و الاحتجاج من أجل التمثيل)، أو الولاء[٢٤].

---

[٢٣] (٢٢)

(fluG barA eht ni segnellahC ytiruceS dna citsemoD -- seihcranoM liO, esuaG ygroeG. F: ees(1994, laertnoM ,

[٢٤] (٢٣)

nodnoL), msilanoitaN dna yticinhtE, neskirE dna dnallyH samohT ni etatS eht dna seitironiM 146- 121. PP,(, 1993

الخيار الاول: الاستيعاب و الانضواء، و هذا خيار عملى لا يخضع لإباء الجماعة أو إرادتها. و فى الغالب ليس هذا الخيار رهين مفاضلة من أى نوع. فى بعض الحالات، من المستحيل أن يختار بعض الأقليات الاستيعاب و الانضواء. فالسود فى الولايات المتحدة الأميركية لم يتم استيعابهم بسبب اللون (العرق) باعتباره صفة مهمّة للإثنية، فلون الجلد يصبح خاصية إثنية سواء أضفى السود عليها أهمية أم لا.

و على أية حال، فإن الأقليات التى كثيرا ما ترفض الاستيعاب يكون لديها موقع منخفض فى قطاع العمل، و قد تصنّف بناء على ذلک ضحايا للتمييز الطائفى أو الإثنى. و هناک جماعات أخرى قد تقاوم الاستيعاب و تستجيب لبعض جوانب الإدماج. و مهما يكن، فإن التاريخ السعودى الحديث يبيّن أن سياسات الدولة وردود فعل الشيعة انتهت إلى مقاومة عنيدة لمبدأ الاستيعاب.

الخيار الثانى: التعايش مع الحالة المتدنية، أو الدونيّة

)noitanidrobus(

، أى بكلمات أخرى محاولة التعايش بسلام مع الدولة القومية. فقد تلجأ الأقلية أحيانا إلى التفاوض من أجل سيادة أو سلطة محدودة فى الشؤون الدينية و اللغوية و السياسة المحلية، و هذا ينطبق على الشيعة فى المنطقة الشرقية حتى مطلع الثمانينيّات من القرن العشرين، ثم تطوّرت الحركة المطلبية مع ظهور حركة سياسية فى تسعينيات القرن الماضى تناضل من أجل الحصول على حصة فى السلطة المركزية و فى الإدارة الإقليمية.

الخيار الثالث: الخروج و الانفصال و هما خيار نهائى تلجأ إليه الجماعات التى استنفدت خيارات حلول اقترحتها الدولة و لم تجد سوى البتر حلا حاسما لمشكلتها. علما أن الجماعات

التى تفضّل خيار الانفصال و الاستقلال التام عن الدولة هى دائما جماعات إثنية– عرقية.

و لربما لا ينطبق هذا على الشيعة لكون الخصائص التقليدية للجماعة الإثنية لا تنطبق عليها.

يذكر أن ثمة مقترحا لدى

)trahpjiL denrA(

مفاده أن الخيار الأمثل لأى حكومة لمنع النزعة الانفصالية ليس فى مقاومتها ماديا و إنما فى المشاركة فى السلطة بصورة عادلة و فاعلة.

و يذكر أهم خاصيتين للمشاركة فى السلطة هما مشاركة ممثلين عن الجماعات الكبيرة فى حكومة البلاد و منح درجة عالية من السيادة لهذه الجماعات فى المناطق التى تقطنها. و هناك خاصيتان ثانويتان هما: التناسبية (من نسبة) و فيتو الأقلية[٢٥].

تبقى هذه الخيارات كلها محكومة برؤية الدولة إلى الشيعة: هل تنظر إليهم باعتبارهم مصدرا للمتاعب علما أن هناك العديد من الدول تعامل الأقليات معاملة جيدة. فبريطانيا مثلا تدين فى كثير من إنجازاتها إلى أقليات ساهمت فى نجاحها و استقرارها. هل كان الشيعة فقط مزوّد عمالة للصناعة النفطية فى وقت سابق، أم أن لهم دورا آخر لم يتم استغلاله على نحو أفضل؟

لا شك أن السماح للشيعة بمزاولة شعائرهم الدينية الخاصة يلجم الميول الانقسامية عن الانبعاث، كما يشجّع على الاندماج فى الثقافة المحلية و الوطنية، و فى الوقت نفسه يخفف من وطأة الوعى العقدى الضاغط من أجل الارتداد نحو مخزون المذهب كيما يوجّه مواقف الأفراد و سلوكهم. و لكن تحقيق مبدأ الاندماج الوطنى يتطلب جهودا أكبر من ذلك من الطرفين معا الدولة و الشيعة.

##PAGE=76##

الشيعة السعوديون و ردّ الفعل النمطى

شكّلت سياسة التمييز الطائفى ضد الشيعة قضية خلافية فى العلاقة مع الحكومة و المؤسسة الدينية الرسمية قبل قيام الدولة السعودية عام ١٩٣٢ و بعده، و هذه السياسة رهنت الجماعة الشيعية لخيارات حمائية كردّ فعل نمطى تلجأ إليه الجماعات المقهورة عادة فى استجابة تلقائية للإحساس العميق بالخطر المحدق بها. لذلك كان ابتكار بدائل المجابهة ضد سياسات الدولة، و خصوصا المتصلة بالبعد الدينى، خيارا استراتيجيا ناشطا داخل الجماعة، فالتعليم الدينى الرسمى، مثالا، بنزعته الخصامية ضد الشيعة يجرى إحباطا تأثيره عبر تعبئة دينية مضادة، تضطلع بها وسائل التوجيه الدينى الأهلية، و ينسحب ذلك على الكتاب، و المجلة، و الشريط الدينى، و الفتوى.

لقد فرضت الطائفية الدينية نمطا من العلاقة، و التفكير، و السلوك العام فى الوسط الشيعى تجاه الدولة عموما، و لذلك كان التمييز الطائفى مصدرا فى التعبئة الداخلية سياسيا و مذهبيا، و قد صبغ خطاب السياسيين الشيعة على مدى عمر الدولة، فالعرائض الشيعية المرفوعة خلال العقود الثمانية الماضية تتجه إلى مظالم ذات بعد طائفى، فى التعليم و التوظيف و القضاء و الطقوس المذهبية الخاصة، و الخدمات الاجتماعية.

فقد لبث وجهاء الشيعة و علماؤهم يناشدون الحكومة فى سلسلة عرائض متوالية، منح المحاكم الشيعية صلاحيات كاملة أسوة بسائر المحاكم الرسمية التابعة للدولة، و تطبيق أحكام

---

[٢٥] (٢٤)
dna tcilfnoC,(de) llivtnoM. V hpesoJ ni, hcaorppA gnirahS- rewoP ehT, trahpjiL denrA: eeS(1991, kroY weN), seiteicoS cinhteitluM ni gnikamecaeP

##PAGE=77##

المذهب الجعفرى فى المناطق المأهولة بغالبية شيعية مطلقة، إلا أن هذه المناشدات تصل غالبا إلى طريق مسدود، و تنتهى إلى الحدّ من سلطة المحاكم الجعفرية و ربطها بالمحاكم الرسمية، دع عنک عدم الاعتراف بشهادة الشيعى فى المحاكم الشرعية التابعة للدولة.

ثمة سلسلة عرائض أخرى تتصل بتحسين الظروف المعيشية و الخدمات فى المناطق الشيعية، منذ بدء تنفيذ الخطط التنموية بعد الانتعاش الاقتصادى الذى شهدته البلاد. فقد ظلت مناطق القطيف و الأحساء تعانى الإهمال المتعمد قياسا على التطور المفاجىء و السريع الذى شهدته مدن أخرى مثل الدمّام و الخبر، و لم يكن هناک ما يبرر ذاک الإهمال سوى سياسة التمييز التى فرضتها الدولة على الشيعة.

إن الخدمات الصحية، التعليم، التوظيف، الجيش، الحرس الوطنى، السلک الدبلوماسى مجالات دائما كانت عرائض الشيعة تثيرها مع القيادة السياسية، رجاء العثور على تسوية نهائية و شاملة، و مؤسف أن الاستجابة كانت فاترة على الدوام، و سلبية فى الغالب، حتى أمكن القول إن الشيعة حصدوا الأقل فى زمن الطفرة و تكبّدوا الأكثر فى زمن الكساد. فقد ظلت سياسة التمييز تلاحقهم فى زمنى الرخاء و الشدة. فالتمييز الذى فرض عليهم أيام الرخاء فى القضاء و التعليم و التوظيف ازداد قسوة فى زمن فقدت الدولة القدرة على توفير الحدود الدنيا من الحاجات الضرورية للسكان.

هكذا كانت المعادلة الطائفية. سياسة تمييز طائفى تفرضها الدولة، يتبعها رد فعل دفاعى من الشيعة، و قد انعكست هذه السياسة فى نظرة الشيعة إلى أنفسهم و إلى من حولهم، و تشكّلت وفقها هويتهم كجماعة دينية تعيش إحساسا دائما بالخطر، و ترى أن حفظ الكيان قائم على بعث مجمل الرأسمال الرمزى و الثقافى و إحضاره فى ثقافتها اليومية و فى رؤيتها للأشياء من حولها، و يزداد الانشداد نحو الذات كلما تزايد الشعور بخطر تهديد الدولة و المؤسسة الدينية الرسمية. فالحضور الكثيف للذات فى الفرد الشيعى بنى ملاذا نهائيا مقفلا أدى فى نهاية الأمر إلى الابتعاد عن النظام الاجتماعى الأوسع، و أنتج فى الذاكرة الشيعية شكلا من أشكال المناجزة بين (الذات) و (الآخر) كتعبير عن التذكير الأوّلى بالشخصية

##PAGE=78##

المستقلة و المنفصلة عن المحيط الاجتماعى الكبير، و هذا التعبير يأخذ فى مستوى متقدم طور النضال ضد النظام السياسى و الاجتماعى، هدفه حرية الذات، كما يحقق هذا الحضور الكثيف للذات هدفا خاصا بالجماعة الشيعية التى تنظر بعين الرضا إلى قدرتها على إشباع حاجات الأفراد و توقعاتهم داخل الجماعة، حين لا يكون هناک خيار بديل يعوّض الأفراد.

فالعودة إلى الذات كانت تمثّل دائما شكلا من أشكال التمرد على النظام العام، خصوصا حين يكون الأخير عاجزا عن توفير الاطمئنان للخاضعين له طوعا أو كرها. فهناک جهد دائم تبذله الجماعة المهددة لصنع نظام بديل، تعيد بداخله إنتاج ذاتها، و تحمى به أفرادها إزاء انتهاكات نظام مصمم- بحسب رؤية الجماعة- على تقويض الجماعة و اكتساح عالمها الخاص.

ثمة ما يبرر انخراط قطاع من الشيعة فى اللعبة الطائفية، مصدر شقائهم، و ساحة صراعهم، و هناک من يغذى نزعة الطائفية فى الوسط الشيعى سواء الدولة أو فئات شيعية ترى فى التمترس داخل الشرنقة الطائفية حصنا و وسيلة حماية. و لكن ما يستحق التأمل طويلا هو الانزلاق إلى مستنقع الطائفية من جانب الشيعة أنفسهم، الذين يزجّون بكل قواهم فى صراع مفروض عليهم، و الذى أفضى إلى إرهاق الجهود الثقافية و الاجتماعية فى قضية لم يعد بإمكان رد الفعل النمطى قادرا

وحده على تحرير إراداتهم و إخراجهم من المسوّرة الطائفية، و هذا ما أحالهم مجرد جماعة مذهبية معزولة عن المحيط الوطنى العام الذى تتقاسم و إيّاه مشتركات عدة.

فالنزعة الطائفية أملت على قطاع من الشيعة الانحباس فى نظرة تشاؤمية إزاء المحيط الاجتماعى العام، حتى باتت تلك النظرة ممتدة إلى أنحاء الرقعة الاجتماعية و الجغرافية فى المملكة. فلم تعد الخريطة الدينية و الاجتماعية و السياسية المتنوعة تعنى لهم كثيرا، فقد استغرقت نظرتهم إزاء وضعهم الدينى و السياسى مجمل الخريطة، و لكن بتوحّد اللون بداخلها، فلا فروق بادية فى نظرتهم بين المتطرف و المعتدل، و المتشدد و المتنور، و المخالف و الحليف، فهذا التصنيف يغيب فى النظرة الشيعية بفعل الافتتان الحادّ بالمعضلة الطائفية.

و قد حبست نظرتهم التشاؤمية قطاعا كبيرا فى زاوية لم يعد يرى فيها الأبعاد الأخرى لبلد

##PAGE=79##

بات يفرز على السطح كل تنوعاته الثقافية و الأيديولوجية و السياسية، فى سرعة قياسية خلال العقدين الأخيرين. ثمة منطقة أخرى شديدة الحساسية قد لا يفضّل كثير من الشيعة الاقتراب منها، و بات ضروريا الآن اقتحامها، و هى الثقافة الشيعية السائدة. فالمناخ الدينى المتسامح الذى بدأت ملامحه و مؤشراته تبرز فى السنوات الأخيرة، منذ بدء الانفتاح التدريجى داخل السعودية مع انطلاق اللقاءات الفكرية التى بدأت العام ٢٠٠٣، و تبشّر، و إن على نطاق محدود، بتحوّل فى أنساق التفكير الدينى من حيث إنشاء أرضية مناسبة لحوارات فكرية و دينية مثرية، يفرض على الشيعة و لا سيما منهم رجال الدين و المكلفين تعميم الأدبيات المذهبية فى الوسط الشيعى، أن يتمثلوا منهجا جادا و نقديا إزاء ما يتسرب إلى الفضاء الثقافى الشيعى من كتابات غير مسؤولة، و مطبوعات تتضمن عناصر انشقاقية من شأنها إحباط فرص الانفتاح و الحوار الداخلى فى أبعاده المذهبية و السياسية و الثقافية.

ليس كشفا للسر الجهر بأن هناك كتبا و نشرات محظورة فى قرون ماضية قد أعادت إصدارها مؤسسات نشر شيعية خارجية تطمح إلى الربح و لا تكترث لما تؤدى إليه تلك المطبوعات من تأجيج النزعة الطائفية فى صفوف الشيعة ضد نظرائهم فى الدين، و قس على ذلك كتابات ظهرت فى العقدين الأخيرين كردّ فعل على كتابات مذهبية سجالية محلية، ما زالت تلقى رواجا شعبيا برغم ما تنضح به من إسفاف مخلّ و مخالفة صريحة لتعاليم الإسلام و قيم أهل البيت.

مؤسف القول إن المنطقة الشرقية كانت سوقا للنتاج الثقافى الشيعى بصفته السجالية، و هو نتاج يشتمل على تعريض بالخلفاء الراشدين و بأمهات المؤمنين و خصوصا عائشة و حفصة، إضافة إلى ما تحمله بعض الأدعية غير المسندة من عبارات هابطة و مخلّة، و لا تقترب من بعيد أو قريب من روح التشيّع كما صاغه الإمام جعفر الصادق. فهذه النتاجات الثقافية حققت فى فترة ماضية غرض التعبئة، و لكنها كانت قاصرة عن خلق توعية دينية حقيقية، و حان وقت الخلاص منها، فهى نتاجات أسيرة لعاطفة دينية غير واعية، و رهينة بيئة ثقافية سجالية تسببت بها أجواء التوتر المذهبى فى العقدين الماضيين.

##PAGE=80##

إن استمرار تدفق هذه النتاجات إلى الساحة الشيعية لا مبرر له سوى رغبة بعض مؤسسات النشر فى تحقيق مزيد من الربح، و تلبية لأهداف خاصة لا يجنى منها الشيعة فى المنطقة الشرقية سوى التوتر فى علاقاتهم الداخلية، و الركون إلى ثقافة سجالية، و الانحباس فى الشرنقة الطائفية.

و قد باتت أجواء الانفتاح الثقافى فى المملكة الآن مؤاتية كى يتبنى أقطاب المدارس الفكرية منهاجا فى المراجعة النقدية للثقافة الدينية السائدة. فهناك مواقف شجاعة منتظرة من هؤلاء بغية إعادة التوازن فى النظرة إلى الذات و الآخر، تتم جنبا إلى جنب مع تعميم أخلاقيات الاختلاف و الاجتهاد و التسامح الدينى، إذ لم يعد مقبولا فى جو التسامح، الاكتفاء بالتعبير عن المواقف داخل الغرف المغلقة أو فى اللقاءات الثنائية. فهذه المواقف لا بد من الإفصاح عنها أمام الأتباع الذين تشرّبوا أفكار التشدد و النبذ المتبادل طوال عقود. و علماء الشيعة، كما نظراؤهم السنّة و تحديدا من أتباع مذهب الشيخ محمد بن عبد الوهاب، هم أمام مسؤولية دينية و اجتماعية و تاريخية من أجل تصحيح مسار العلاقة مع الآخر، و الإسهام فى مواجهة الثقافة السجالية و تصفية أجواء التوتر بين الأتباع. فحقن الجمهور المتواصل بثقافة السجال و القطيعة مع الآخر ما زال يمثل مادة التحريض الأشد ضراوة وسط فئات عدة داخل الشيعة و السنّة من أتباع مذهب الشيخ محمد بن عبد الوهاب. علما أن مقاومة هذه الاقتناعات العقدية المبثوثة داخل هاتين الجماعتين تتطلب زعزعة عنيفة لكل الأسس التى قامت عليها هذه الاعتناقات فى زمن السجال المذهبى، و تفكيك المنظومات الثقافية المتشكلة فى حقبة الاحتراب الداخلى.

لا تكفى النيات الحسنة، و لا الظروف المؤاتية لإنجاح خيار المسامحة الدينية، فاقتلاع المنظومات السجالية أو الاصطدام المباشر معها، يعزز صدقية المسعى أولا و أخيرا، كما أن إخفاء الأسلحة لا يعدو أكثر من وقف إطلاق نار مشوب بالحذر، تماما كما أن تبنّى دعوات عمومية إلى الحوار و التسامح و التنوّع هى فى جوهرها لا تنطبق تماما مع النزعة شديدة التطرف إلى تحصين الذات المذهبية و الإبقاء على فورانية التعبئة الثقافية المضادة، يدحض

##PAGE=81##

صدقية الدعوات و يبقيها ضمن خط العودة إلى الذات. ذلك أن الدخول إلى حلبة المصالحة الفكرية يتطلب روحا جديدة، لا تقبل التعويل على ثنائية متضادة: مع الحوار و التسامح فى العلن، و مع شحن الذات بالمادة الخصامية فى السر!

لا تقف مسؤولية العلماء عند حد إشاعة أفكار تسامحية، بل تتأكد هذه المسؤولية فى قدرة العلماء على نقد الذات قبل الانشغال بالآخر، نقدا موجّها فى الأساس لتراث سجالى ساهم بعضهم فى صنعه و ترويجه، هم الآن مطالبون بتحييد تأثيراته المستقبلية، و إلجام انفلاتاته غير المدركة على شارع ما زال ذلك التراث يشكل إحدى المرجعيات الناشطة فى تكوينه الثقافى.

فثقافة التسامح و أدب الاختلاف لا يمكنهما أن يسودا دون نبذ التراث السجالى الذى لم ينقطع دفقه على الأتباع من الفريقين حتى هذه اللحظة، عدا أن التساهل فى مرور هذا التراث إلى مراكز التوجيه الدينى يطيح صدقية المتبنيات الفكرية الجديدة. هناك كتب كثيرة تنتشر فى أوساط الشيعة و السنّة من أتباع مذهب الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مفرطة فى العداوة و الكراهية المتبادلتين، و ما زال ينظر إليها بوصفها شكلا من أشكال الدفاع الثقافى عن الذات الجماعية. و إلى الآن لم نسمع بحركة ثقافية مضادة داخل الدوائر الدينية تحديدا تنقد محتويات هذه الكتب و تبلّغ الأتباع ضرورة التخلص منها.

فهذه الكتب تعارض كليا إرادة الانفتاح و التسامح، و تبشّر بالخصومة مع الآخر، و تدعو إلى المنابذة المتبادلة، مقترنة بمحرضات على القتل.

يواجه رجل الدين الشيعى خيار الإقلاع عن النزعة المذهبية الخاصة من خلال تطوير خطاب دينى متسامح يتجاوز حدود الذات المذهبية الخاصة، بل يستهدف فى أحد أغراضه المباشرة، إحلال ثقافة مناهضة للعقائد المتطرفة كالتى تشيعها بعض الطقوس الدينية، و تسللت إلى المنظومة الثقافية الشيعية من الخارج، و أدمجت فى الثقافة المحلية، فى وقت كانت هناك ميول جامحة لضخ مذهبى يحفظ الذات و يعزز الهوية الخاصة.

الواقع أن الشفافية فى التعامل مع الوضع الثقافى الشيعى و الخروج من النفق الطائفى يتطلبان معالجات جريئة لا تتأثر بما يعتقد استغلالا من الآخر، و تسليم الخصم سلاحا يحارب

##PAGE=82##

به. فهذه الهواجس، برغم وجود ما يؤكدها من قصص و وقائع متناثرة هنا و هناك، تبعد كثيرا عن المنافع الكبرى التى يحققها الجميع من المكاشفة الثقافية الصريحة و غير المشروطة.

فالتعامل يجرى هناك مع تراثات فكرية غير مكتومة بل متداولة و سهلة التناول، و من ثم فإن الخوف من الاستغلال لا يعدو كونه وهما و تبريرا لعدم الخوض فى ما قد يؤثر على القاعدة الشعبية لهذا العالم و ذاك.

إن تشييد جسور الانفتاح و الحوار بين المذاهب يتوقف على قدرة الأطراف كافة على الخلاص من المعوقات العقدية داخل كل مذهب، أى بتعديل النظرة إلى الذات قبل الآخر. و هذا يتطلب الانعتاق من عقيدة (الفرقة الناجية) التى ترى فى الذات نزاهة مطلقة و فى الآخر دنسا مطلقا، من أجل صنع فضاء مشترك قابل للتمدد يمنح الأطراف كافة حق الاختلاف و حرية المعتقد و من ثم مساحة للقاء و التواصل، إذ لا يمكن حوارا أن ينجز مهمته و أقطاب المذاهب متمترسون خلف عقيدة تنزيهية صارمة و مغلقة.

علما ان الانفتاح الشيعى على الواقع الثقافى الجديد فى المملكة يتجاوز البعد الدينى/ المذهبى و يمتد إلى المجال الثقافى العام بتنوعاته الأيديولوجية و الأدبية و الفنية. فقد عاش الشيعة عزلة ثقافية طويلة الأمد معروفة أسبابها، و أبعادها، و تداعياتها، أدت إلى حرمانهم من المشاركة فى مجمل النشاطات الثقافية الجارية، فى حين كان الانخراط الكثيف فى تحصين الذات المذهبية يحول دون مشاركة كتّاب و شعراء و أدباء و فنانين من الشيعة فى المنجز الثقافى الوطنى. الغيتو الاجتماعى الذى فصل الشيعة عن المحيط العام، و الإلحاح على بقائهم داخل الغيتو كمصدر حماية نفسية و ثقافية، أدى إلى انسحاب عدد كبير من الطاقات الشيعية إلى الداخل و الخوف من المشاركة فى أى عمل خارج المسكونية الشيعية. و هذا يحثنا على طرق قضية البعد الوطنى فى التفكير الشيعى، فالانقسام فى بنية المجتمع، الذى تتحمل الدولة مسؤولية كبيرة فى إحداثه، التقى و عناصر فى الثقافة الشيعية التقليدية الدافعة نحو الاستقالة من الواقع انتظارا لقدوم المخلّص، و أدى فى الحاصل النهائى إلى إضعاف البعد الوطنى فى التفكير الشيعى. صحيح أن كثيرا من التشكيلات السياسية الوطنية الناشئة فى

##PAGE=83##

الخمسينيات و الستينيات من القرن الماضى، تشكل الجزء الأكبر من قاعدتها التنظيمية من المواطنين الشيعة، إلا أن هذه التنظيمات كانت نخبوية، أى مقطوعة الصلة بالتيار الشيعى العام، بسبب ميولها الأيديولوجية اليسارية و الليبرالية، فى حين يدور الحديث هنا تحديدا على الشيعة كجماعة إثنية ذات خصائص دينية و اجتماعية و تاريخية محددة.

لقد فتح المناخ السياسى و الثقافى الراهن الطريق أمام الشيعة للانخراط فى نشاط وطنى عام، باعتبارهم جزءا من وطن كبير، يحتضن تلاوين من القوى السياسية و الاجتماعية و الثقافية، و هى قوى يتقاسم الشيعة معها هموما و طموحات مشتركة، و مصيرا واحدا.

فالخيار الوطنى بات استراتيجيا للشيعة من أجل الانعتاق من ربقة الغيتو الثقافى الخانق، و من الطائفية المقيتة، فهذا البلد الكبير يضم تنوعا ثقافيا و اجتماعيا و ليس هناك ما يمنع وجود العنصر الشيعى داخل هذا التنوع، فهو جزء كان مفصولا عنه إما بسبب الفرض الرسمى الإكراهى أو بصورة طوعية، كاستجابة من المواطنين الشيعة للطوق المفروض عليهم.

إن الخيار الوطنى ضرورى لأسباب عدة، فقد يمّم قطاع كبير من الشيعة وجوههم إلى الخارج (الشيعى) حين كان يشتد الخناق عليهم فى الداخل، و لم يكن هذا الخارج يحقق أكثر من اطمئنان نفسى تعويضا من المحنة المفروضة عليهم فى الداخل. هذا الخارج لم يعد الآن قادرا على تحقيق هذا الغرض، فضلا عن أغراض أخرى لم يقدّمها فى السابق، و قد ثبت أن البحث عن خيارات داخلية هى الأكثر تأهيلا و جدارة و نفعا. فالبحث عن خيارات خارج الحدود كانت تمليها المحنة الطائفية التى استدرجت الشيعة إلى شروطها و قوانينها، و لكن مع انكسار الموج الطائفى و ظهور قوى جديدة قابلة للاصطفاف فى مواجهة هذا الموج، يجعل من تبنى الخيار الوطنى استراتيجيا. فاللعبة الطائفية كانت فى ما مضى محصورة فى لاعبين اثنين هما الشيعة و الحكومة، و لكن هذه اللعبة الآن أخذت شكل أزمة أكبر تشمل الدولة و المجتمع بقواه كافة، و لم يعد البحث عن حلول جزئية مجديا فى ظل أزمات ذات بعد وطنى.

المواطنون الشيعة الآن بإزاء فرصة للاندماج فى النسيج الوطنى العام، و الانتقال من كونهم فئة مذهبية إلى قوة فاعلة فى البناء الوطنى العام، فهم جزء منه و يتحملون قسطا

##PAGE=84##

من مسؤولية الالتحام به، فالفشل الذريع الذى أصاب سياسة الدولة فى إدماج القوى الاجتماعية و السياسية، لا يسقط عن الشيعة مسؤولية الاندماج فى المجتمع الذى يتقاسمون معه التراب، و الهموم، و المصالح، و المصير.

##PAGE=85##

(٢) نقد الذات الشيعية

##PAGE=87##

مقدمة احترازية

حين نحاول مزاولة عملية نقد للذات، كأى عملية تصحيحية تجريها الحركات الاجتماعية و العقدية فى التاريخ، نتأرجح بين ضغط و تأثير قوتين كابحتين: الأولى هى الإحساس بالخطر بل المبالغة فيه، فهناك دائما إنذار دائم من الاقتراب من

المصادر، من منبع الأفكار، و البحث فيها. و سيقال لک بأنک تسدى خدمة لأعدائنا و أعداء الإنسانية و ستنالک وصمة العمالة ..

و لمّا كان ثمة هاتف يردد بلا انقطاع: إن المتربصين باتوا أقرب من حبل الوريد بانتظار من يكشف الغطاء عما هو مخبوء، فإن الحاجة للمراجعة تظل معطلة بل محظورة.

و القوة الثانية هى الإحساس بالتميّز، بل المبالغة فيه. إن تورّم الاعتقادات الدينية توحى أحيانا لدى أصحابها أن ما حظوا به لا يناله إلا الأصفياء من بنى البشر، و أن الكرامة كل الكرامة فى احتكارهم للحقيقة المطلقة، فليس هناک بعد ذلک حاجة للحذف و التعديل، فثمة نشوة تتخذ شكل الهلوسة الإيمانية تحرم صاحبها من مجرد النظر إلى خارج نطاق الإحساس الكاذب بالتفوق. لا يتوقف الأمر، عند عقيدة دون سواها، فكل الأنصار لأية عقيدة يسقطون تحت تأثير جاذبية الخطاب العقدى الذى يطرب آذانهم و يعشى أنظارهم على الدوام، و ستظل الحقيقة متجزأة بين كل تلک المعتقدات، و ترفض أن تقع فى قبضة معتقد واحد.

و لنا هنا عودة سريعة إلى التراث، شيعيا كان أم غيره، و نقول: ليس بمقدورنا أن نتخلص من تراثنا، كما لا يمكن أن نتخلص من أنسابنا، و من ثم فإن الحديث عن الموقف من التراث

##PAGE=88##

يجب ألّا يكون بالتقرير سلفا نفيه مطلقا و لا التسليم به مطلقا أيضا. و لربما سهّل كل من الفريقين (التسليميين و النبذيين) مهمة التعامل معهما، إذ على الأقل نعلم من وضوح موقفهما ما هم عليه من رأى، و لكن تبدو المهمة صعبة مع اتجاه يكاد من فرط بهلوانيته، يفقدنا الصواب فى تحديد هويته، و موقفه، و موقعه. إنه، فى أى معتقد نشأ، يمثل خطرا بالغا عليه إذ يقوم بعملية تضليل واسعة و متقنة من طريق إعادة تفسير النصوص الفاسدة (نقلا و عقلا) بدل رفضها، و عقد مصالحة مع الخرافة من خلال الانشغال المفرط فى إعادة إنتاج النص فى شكل آخر متطور، و هذا الاتجاه يتسلل بين اتجاهات ثلاثة، فهو تسليمى، و نبذى، و نقدى، بحيث تضيع ملامحه و شخوصه أيضا. لذلک لا غرابة أن تجد أشخاصا يتبنون رأيا تقدميا و آخر شديد التخلف. و لعل أكثر من أصيب بهذا الداء هم المشغولون بالعمل السياسى، و الذين يطمعون فى جنى ثمار السياسة و إن تطلب الأمر ترسيخ الاعتقادات المنحرفة.

إن الموقف من التراث، كما الموقف من الماضى، لا يمكن التفكير فى الحاضر و المستقبل دون الانطلاق من الماضى الذى نما و أنتج حاضرا سيكون فى المستقبل ماضيا، فالتراث الذى نرثه فى حاضرنا يشترک فى صوغ المستقبل، و كلهم بالنسبة للأخير ماض. و سيظل التراث الشيعى بقديمه و جديده مادة بحث خاضعة للفحص الدائم، و يجب أن يبقى كذلک.

فى الوقت ذاته، يلزم التشديد على أن من الخطأ الفادح تصوّر أن مهمة التجديد تعنى زعزعة القواعد الإيمانية التى تنذر الأتباع بالعجز و التيه، فالتجديد مهما بلغ عنفوانه و جنوحه لا يصل عند نقطة الانفلاش، و إنما مهمته المركزية تكمن فى صنع أسئلة لكيفية التصرف و المراهنة على معتقد ما فى المستقبل، أى توفير شروط البقاء و الاستدامة للمعتقد، و وصله بالمستقبل، و لكن بعد بتر الأفكار غير الصالحة منه، أو التى كانت صالحة فى وقت ما دون غيره، أو التى انطلقت لأغراض محدودة. فالتشيّع كباقى العقائد الدينية و الوضعية رهن نفسه لتفسيرات أيديولوجية فى أزمنة سابقة ثم انفصل عنها، أو جرت عملية فصل جراحية كضرورة كيانية و حياتية لاستمرار المعتقد.

##PAGE=89##

و يجب التفريق دائما بين قضيتى الاستسلام و الاستفهام، فالتهمة الجاهزة التى يقذف بها المشتغلون فى ورش التجديد، هى كونهم باتوا مستسلمين لآخر قريبا كان أم بعيدا، و كما يقال دائما فكلما كان للسياسة صلة بحدث ما أصبح حسّ المؤامرة طاغيا، و هذا تعبير عن حس الممانعة المتنامى حيال المتبنى العقدى، و خصوصا ما يتعلق منه بالكيان الروحى الإيمانى.

و الأمر ليس كذلك البتّه، فزوبعة الاستسلام ستنتهى حالما يعاد طرح المسألة المصيرية التى تواجه أى معتقد، و هى مسألة قدرته على العيش مع متغيرات لاحقة، و ما هى مقومات بقائه لفترات مقبلة، أى الاستفهام الجوهرى حول ما ذا يجب فعله، كيما يحجز معتقد ما مقعدا له فى قطار المستقبل.

##PAGE=90##

٢٦

الشيعة و ثنائية الدين و الدولة

يمكن الاستهلال بالقول: إن فجر التحولات الفكرية ينبلج لحظة خضوع حقل اليقينيات للمساءلة العقلانية و الواعية، أى حين تكون النواة الصلبة جاهزة للفحص بعد أن كانت تحيط نفسها بحزام أمن يمنع الاعتراض على جزء أو أجزاء منها. و شأن المذاهب المغلقة كافة، فإن التشيع أضفى، فى ما مضى، قداسة على الحجج الآمنة أو الدفاعية الملحقة، بحيث كان يخشى معتنقوه إخضاع مضامين المذهب المنقولة من المصهر العقلى الاجتهادى للاختبار، بما يؤول إلى انفراط العقد و تفكك المنظومة على نحو متسلسل. إن تحوّل التشيّع من كونه مذهبا ساكنا فى أحيان، و اعتراضيا فى أحيان أخرى، إلى مذهب دولة بعد انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية عام ١٩٧٩ قد حرّك الحواضر العلمية الشيعية كى تنطلق انطلاقة نشطة غير مسبوقة بحثا عن إجابات لأسئلة غير قابلة للتأجيل، تضخها الماكينة الدولتية.

و ما لا شک فيه أن الخطاب السياسى الشيعى بصيغه المحدّثة و التوافقية يفتح إمكانات موحية جدا لنمو خطاب يمكن تفسيره بوصفه رشدا سياسيا و معرفيا، إذ لن يكون اتجاه حركته نحو الماضى و رسائله، بل سيكون محكوما بالمعطيات المعاصرة.

و اذا كان شيعة الماضى يفدون إلى مضمار عصرهم فى إطار متأرجح على أساس أن ثمة ميراثا ميتافيزيقيا يتحيّن فرصة الانصراف بهم عن واقع يوجهه نداء خط إنسانى مشهود لعالم يرتد بهم نحو الموروث بكل احتجاباته المفزعة و ارتكاساته المباركة من النقل و الإجماع

##PAGE=91##

الصامت، و ما يمليه من عزوف جزئى أو كلى عن اللحظة المعيشة كما تقع فى الزمان و المكان، فإن شيعة اليوم منغمسون فى تأجيج الوعى باللحظة الحاضرة عبر نشاط تأويلى للموروث من أجل شرعنة الانتقال الجماعى إلى الأمام.

---

[٢٦] ابراهيم، فؤاد، الشيعه فى السعوديه، ١جلد، دار الساقي – بيروت، چاپ: اول، ٢٠٠٧ م.

هذا المتحوّل يحثّ على الزعم بقدر من الاطمئنان، بأن منعطف الفكر السياسى الشيعى الحديث بدأ عمليا لحظة الانتقال من السكون إلى الحركة، أى من الانتظار إلى الاعتراض بحسب تعبير الدكتور شريعتى، و تاليا فى مرحلة لاحقة من صعيد الثورة كآلية فى العلاقة مع الواقع السياسى القائم المراد قلبه رأسا على عقب حيث لا يوجد إلا نموذج الدولة الدينية المحكومة بالشريعة، إلى الصعيد البراغماتى أو «الدى فاكتو» حيث يكون التعايش و القبول بمنطق المساومة بين الجماعات وصولا إلى إنجاز تسويات سياسية متكافئة و مرضية، هو المسألة المهمة.

بكلمات أخرى، لقد أملى قيام الدولة بكامل المفاهيم المنوطة بها و المرسخة لركائزها، التعامل مع مملیات الواقع، أى التعامل مع المنظومة الفكرية الشيعية باعتبارها وسيلة لإعطاء الواقع شكلا و معنى، أى أيديولوجيا لفهم الحاضر و تفسيره و تبنيّه أو تخلّيه عن مواقف و أفكار تفرضها ظروفه.

و لربما يمثّل أهم منجز حققه السيد الخمينى إلى جانب قيادته واحدة من أعظم الثورات الشعبية فى القرن العشرين هو كسر النسق التاريخى و المعرفى داخل التشيّع، و تطويره تشيّعا منفتحا و متحركا و تجاوزه غير غارق فى الماضى، بل مؤهل لنقض المألوف الشيعى.

جدلية السياسة و العقيدة

إذا كانت عمليات المراجعة بأشكالها المختلفة تنشأ على خلفية أزمة أو انكسار داخلى، فإن الانتصارات السياسية تزاول فعلا ضديا، فالأفكار المندسّة فيها تحظى بأمد غير معلوم من الحياة، و تكتسى لونا قدسيا و تنال مشروعية أكبر تحت تأثير المنجز السياسى، و ما ينطوى عليه من قائمة و عود و أحلام مؤجلة. فالتاريخ الذى يكتبه المنتصرون، لا يشغل نفسه طويلا

بالتحقيق فى صحة الأفكار و سقمها بقدر ما ينبرى لتسجيل شهادات من صنعوا أحداثه الكبرى و تحولاته الحاسمة، و هذا وحده كفيل بأن يهب للأفكار المصاحبة لها رداء طقسيا زاهيا. فحتى العقائد الفاسدة، فى نظر بعضهم، تنجح فى تغيير وجه التاريخ، بل تدخل فيه.

و من الخطأ الفادح تصوّر أن انحلال الأفكار ناشىء عن ضعفها التكوينى فحسب، فالواقع يدحض بقوة مثل هذا التصوّر، فقد حققّت أشدّ الأفكار انحطاطا و عبثية أكبر الانتصارات فى التاريخ، و لكن ليس ذلک على وجه الحتمية التاريخية. فالعدل سيظل وحده مرشدا للبشرية، و إن ما تخفق العقائد الايمانية الطهرانية فى إنجازه، لا يقدّم أدنى دليل على أن حركة التاريخ تتقرر وفق رؤية عقلانية واعية، بل هى القوة الغاشمة كثيرا ما تفرض قوانين تلک الحركة.

و لا شک، وفق هذا المنظور، أن السياسة تلعب دور الرافعة للمعتقدات، و أن العلاقة بينهما تظل مصيرية فى أحيان كثيرة، فالرجال الطامحون إلى تفكيک المعادلة السياسية القائمة، كما هو شأن رجال السلطة، بحاجة إلى أيديولوجيا مشرعنة، تماما كما أن الأيديولوجيات تحصّن نفسها عن طريق آليات حماية لا يقدر على تصنيعها غير الساسة. إن نجاح غالبية المعتقدات الوضعية و السماوية يردّ إلى حصولها على جرعات مناعية يؤمّنها المناضلون فى ميدان السياسة كى تبقى حية و مؤثرة، و لا يمكن معتقدات أن تضمحل إلا بعد أن يهوى نجم الكتيبة الدفاعية التى تتحمل مهمة الفداء و التضحية.

فی إلقاء ما سبق علی التشیّع، لا بوصفه نصا علویا، و إن کان العلوی منه یمثّل المرکزی فیه، و لکن التشیّع المقصود به هنا هو السجل المفتوح لمجمل النشاطات المدرسیة و الطقسیة، و التراثیة، و الفکریة المتراکمة عبر قرون طویلة. إن الحمولة الکاملة للسجل تفید بأن ثمة تاریخا طویلا من الاستقالة عاشه الشیعة فی استجابة لوطأة الأفکار العقدیة المتشکّلة فی الفترة اللاحقة مباشرة للغیبة الکبری المؤرخة شیعیا عام ۳۲۹ ه، و هی مرحلة تمثّل نقطة انطلاق کبری فی حرکة أفکار الشیعة حتی وقت متأخّر. و یعود هذا الاندکاک التام فی مرحلة الغیبة إلی سطوة المعتقد الإمامی. و لأن التراتبیة الدینیة تتطلب نسیجا فریدا للعلاقة

##PAGE=93##

بین المعصوم (- النبی و الإمام) و تالیا الفقیه بوصفه وارثا شرعیا للولایة الدینیة وفق الرؤیة المدرسیة الشیعیة، و بین العامی، فقد أوکلت مهمة صوغ المواقف إلی من أوکل الیه التصرف نیابة عنه، کون العامی لم یصل إلی حد التصرف الحر بإرادته. و أمکن القول، تأسیسا علی ذلک، إن علاقة الفقیه بالدولة تنطلق من التشیّع نفسه، کونها مؤسسة علی خلفیة عقدیة.

فالإمامة بما هی حجر الزاویة فی البناء العقدی الشیعی، و المحور الذی تدور حوله باقی الموضوعات، تفرض أنماطا صارمة فی الرؤیة و العلاقة مع سائر الخطوط العقدیة الأخری غیر المتوافقة.

فالإمامة فی الوعی الشیعی التاریخی هی نظام و لیست منصبا، و إن تجسّدت فی أشخاص الأئمة. فهی مثّلت نظاما یمتد إلی مجمل أوجه الحیاة، و فی روایة عن الإمام علی بن موسی الرضا أن الإمامة زمام الدین، و نظام المسلمین، و صلاح الدنیا، و عز المؤمنین، إن الإمامة أساس الإسلام النامی، و فرعه السامی، بالإمام تمام الصلاة و الزکاة و الصیام و الحج و الجهاد و توفیر الفیء و الصدقات و إمضاء الحدود و منع الثغور و الأطراف.

فالإمامة إذن کما تکشف هذه الروایة نظام شامل، و لعل المناصرین لأطروحة ولایة الفقیه المطلقة استمدوا هذه المعانی من الإمامة لینقلوها إلی الفقیه فی القرون المتأخّرة علی الأطروحة تلک. و بطبیعة الحال، فإن هذا النقل لم یتم فی فترة قصیرة بل من خلال عملیة تخصیب و تجاذب استمرت قرونا کی یصل الفقیه إلی درجة تأهیلیة عالیة تجعله فی مقام النیابة العامة بالمعنی الشامل و التام.

علی أیة حال، حین ننظر إلی الفکر السیاسی الشیعی فإن بدایته الفعلیة- اذا استثنینا الغیبة الصغری- تعود إلی لحظة وقوع الغیبة الکبری عام ۳۲۹ ه. فی تلک اللحظة بدأ الشیعة العیش فی أوضاع جدیدة غیر مسبوقة إذ تقرر العیش بدون وجود الإمام. و قد عبرّت کتب الشیعة، التی صدرت فور وقوع الغیبة الکبری و التی تدور علی هاجس (الحیرة) عن القلق الذی عاشه الشیعة فور وقوع الغیبة، و هی، فی الوقت ذاته، محاولة لإعادة التوازن داخل المجتمع الشیعی من أجل لململة أطرافه التی بدأ الإحساس بالخطر یتسلل إلیها.

##PAGE=94##

و کان السؤال المصیری المطروح حینذاک: ما العمل؟ و کان السؤال یستهدف صنع رؤیة لمستقبل بات مجهولا بل مقفلا فی غیاب نص غیر قادر علی الوصول إلیه أو التعامل معه.

و كان الواقع ينتج سؤاله الكبير بغية السير بمن هم قابعون فيه، و لا بد من تفسير لما جرى قبل الانقطاع التام، إذ لا سبيل إلى الأمام إلا بالحركة و لا حركة إلا برؤية، و لا رؤية إلا بنص و منهج. و كان السؤال خاضعا تحت وطأة الدلالات الخطيرة للغيبة الكبرى، و أبرزها:

– استحالة قيام الدولة الشرعية الإلهية، و هذه الاستحالة تستمر منذ لحظة غياب الإمام المهدى إلى لحظة ظهوره.

– احتجاب مشروعية دولة تقوم فى زمن الغيبة، باعتبار أن الشرعية– بحسب النص الدينى الشيعى على الأقل– وثيقة الصلة و مقتصرة على الإمام وحده، باعتباره مفوّضا من السماء حسب النص الشيعى الرسمى.

لقد وعى علماء الشيعة السابقون هذه الحقيقة. لذلك نظّروا لمبدأ الانتظار، على أساس أن إقامة الدولة الشرعية ليست من مسؤولياتهم. و هناك نص جلى للشريف المرتضى فى (الشافى فى الإمامة) يقول فيه «ليس علينا إقامة الأمراء إذا كان الإمام مغلوبا، كما لا يجب علينا إقامة الإمام فى الأصل .. ليس إقامة الإمام و اختياره من فروضنا فيلزمنا إقامته و لا نحن المخاطبون بإقامة الحدود فيلزمنا الذمّ بتضييعها»[٢٧].

و إذا كان الأمر كذلك، فإن السؤال التالى و المشروع هو: ما العمل؟

لم يكن الإفلات من السؤال القيدى ممكنا، فنمط العلاقة التراتبية يفرض على المتكلم الشيعى تقديم إجابة مقنعة و شرعية، لذلك بدأ متكلمو الشيعة التنظير حينئذ للعمل مع السلطة القهرية الغالبة، إيذانا بالتسليم لسلطة الأمر الواقع، و شرع فقهاء الشيعة الكبار الأوائل، و خصوصا المفيد و المرتضى و الطوسى، فى التأسيس، بصورة استثنائية، للبنى

النظرية السياسية الشيعية فى مرحلة الغيبة، فكتب الشريف المرتضى (رسالة فى العمل مع السلطان)، أجاز فيها للشيعة، و تحديدا لعلماء الشيعة، الانخراط الحذر فى السلطة الزمنية الغصبية مع التحفظ و من دون المساس بالمجالات المخصصة للإمام: إقامة الحدود المتصلة منها بالدماء، إعلان الجهاد، الأموال، صلاة الجمعة[٢٨].

و مضى الشيعة فى هذه المرحلة فى علاقة حذرة جدا إذ ظلت النظرة إلى السلطة باعتبارها غصبية، و لكن من دون مقاطعتها طلبا للحفاظ على مصالح الشيعة، و يمكن القول إن هذه المرحلة تعتبر انتقالية بعد ما حاول هذا الجيل اقتفاء سيرة الأئمة حرفيا من غير إعمال النظر و الاجتهاد فى الشؤون العامة.

لقد فرض هذا الجيل سطوته على الجيل اللاحق، حتى قيل إن الشيعة عاشوا قرنا كاملا من التقليد و الخضوع نتيجة تأثير مدرسة الشيخ الطوسى، بل حتى ظهور مدرسة الحلّة على يد المحقق الحلّى و ابن أخته العلّامة الحلّى فى القرن السابع الهجرى، عندما بدأت حركة الاجتهاد الشيعية انطلاقة كبيرة، من خلال إعادة تفسير مبدأ الاجتهاد الذى كان فى الوعى الشيعى التقليدى يعادل مبدأ القياس. و فى عملية التنضيد لمبدأ الاجتهاد التى أسفرت عن فصل الاجتهاد عن القياس، بدأ علماء الشيعة يكتبون فى أصول الفقه، فكتب المحقق الحلّى (معارج الوصول إلى علم الأصول)، و العلّامة الحلّى (تهذيب الوصول إلى علم الأصول)، ثم بدأ الحديث عن التقليد الذى كان يعنى رجوع الجاهل إلى العالم، و الذى أسس لجدالات

[٢٧] (٢٥) علي بن الحسين(الشريف المرتضى)، الشافي في الإمامة،(طهران، ١٩٩٠)، ج ١ ص ١١٢

[٢٨] (٢٦) فؤاد إبراهيم، الفقيه و الدولة ... الفكر السياسي الشيعي،(بيروت، ١٩٩٨)، ص ٥٦

أصولية واسعة أسفرت أخيرا فى القرن العشرين عن انضمام التقليد إلى الرسالة العملية (العروة الوثقى) لدى السيد كاظم اليزدى.

على أية حال، استمر تطور الفقه السياسى، بالنشاطية العالية التى كان عليها، موصولا بحركة الاجتهاد و تفاعلاتها الكبرى، و التى عكست نفسها على التنظير السياسى باعتبار أن الحكم و الدولة موضوع فقهى و شرعى.

##PAGE=96##

و مذّاک، بدأ الفقيه يدخل المضمار السياسى بدرجة أقل من الحذر و التحفظ، و قد سعت الدول الزمنية القائمة إلى اكتساب مشروعية العلماء، فقد تحولت الدولة الايلخانية إلى التشيّع على أساس مناظرة عقدية حقق فيها العلامة الحلّى انتصارا و بذلک أضفى المغول مشروعية على دولتهم. و فى القرن التاسع الهجرى، بلغ الفقيه رتبة دينية عالية إذ أسبغ الصفويون صفة النيابة العامة للإمام المهدى على الفقيه الشيعى الممثل فى الشيخ على بن عبد العال الكركى، الذى بات مالكا و مانحا و مصدرا للمشروعية. و برغم أن هذه القوة الممنوحة للفقيه منزوعة المفعول السياسى، و برغم أن الفقيه سعى إلى تجسيدها عمليا، حيث كان الملوک الصفويون ينشدون سلطة زمنية تستمد مشروعية من العلماء و لكن ليس إلى حد المنازعة و تهديد السلطة، فقد رحل الشيخ الكركى من إيران إلى العراق، و تعرّض بعض الفقهاء للأذى فى بعض المراحل بسبب رغبة الحكام الصفويين فى التخلّص من هيمنة الفقهاء، و لكن هذه القوة ما لبثت أن انبعثت فى مراحل ضعف الدولة كما حصل فى فترة الشيخ المجلسى الذى كان يدير السلطتين الزمنية و الدينية فى وقت واحد[٢٩].

فى المرحلة القاجارية كان التحوّل حاسما، و هو المرتبط بالمرحلة الراهنة. فقد ظهرت كوكبة من الفقهاء و الأصوليين الكبار مثل الشيخ جعفر الخطى و الشيخ مرتضى الأنصارى و الشيخ أحمد النراقى، و الشيخ محمد حسين النجفى صاحب كتاب «جواهر الكلام» و غيرهم الكثير. و يمكن أن نلحظ فى هذه الفترة أن تطوّرا هائلا و متزامنا و متلازما بين الأصول و الفقه و التنظير السياسى الفقهى. فقد تقرر فى هذه الفترة، أى فى فترة الشيخ الأنصارى، وجوب رجوع العامى للمجتهد و اعتبر عمل العامى بدون تقليد أو اجتهاد باطلا. و للمناسبة، إن الأنصارى هو أستاذ السيد كاظم اليزدى الذى هو أول من وضع باب التقليد و الاجتهاد فى رسالته (العروة الوثقى) [٣٠].

##PAGE=97##

فى هذه الأثناء أيضا بدأ التنظير لولاية الفقيه التى لا يكاد فقيه شيعى فى تلک الفترة إلا أعطى فيها رأيا، و قد توّجت هذه المرحلة بأطروحة ولاية الفقيه المطلقة كعائدة من (عوائد الأيام) للفقيه الشيخ النراقى[٣١]. و قد نقلت هذه الأطروحة كل خصائص الإمام و امتيازاته للفقيه، حتى غدا المرجعية الكبرى لكل فقهاء الشيعة اللاحقين الذين نظّروا لولاية الفقيه التى هى الأساس الذى قامت عليه الجمهورية الإسلامية فى إيران.

و إذا استثنينا مرحلة النشاط الدستورى فى إيران برغم وجود القيادة فى النجف، باعتبارها مرحلة مستقطعة لم تترک تأثيراتها فى حركة الفقه و الاجتهاد إلا بصورة متأخرة، تمثّل قطعا للنسق التاريخى لتطور حركة الفقه، فإن الرحلة التى

---

[٢٩] (٢٧) المصدر السابق، ص ١٨٩

[٣٠] (٢٨) الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين(قم، د. ت)، ص ٢٤٥، و أنظر أيضا: السيد محمد كاظم اليزدي، العروة الوثقى،(النجف الأشرف، ١٩٨١)، ص ٢ و ما بعدها

[٣١] (٢٩) ولاية الفقيه، بحث من كتاب(عوائد الأيام) للمولى النراقي، منظمة الإعلام الاسلامي،(طهران، ١٩٩٠)

قطعها الفقيه الشيعى خلال ما يربو على عشرة قرون، توجت بإقامة الدولة الإسلامية بوصفها واجبا شرعيا دينيا. فللمرة الأولى نرى أن حكما فقهيا يبدأ بالحرام و ينتهى بالوجوب، و هذا الحكم لم يتكرر- إلا فى الحالات الاستثنائية كشرب الخمر للخائف على نفسه من الموت عطشا، أو أكل لحم الميتة للخائف على نفسه من الموت جوعا.

مما سبق، يتبين أن التاريخ الطويل من الاستقالة الشيعية قابله هدم هادىء و متسلسل للنسق التأويلى للنص الإمامى، تمهيدا لحلول نص آخر و سلطة بديلة. إن فترة قصيرة من النضال السياسى الثورى كانت كفيلة بتدشين تاريخ جديد للتشيّع. فبينما كان التشيّع التقليدى بنزعته الانتظارية المستقيلة يبسط ذراعيه على مجمل حركة المجتمع الشيعى، بدأت قنوات اكتشاف الذات تتفجر من حافات التشيّع التقليدى، فى مسعى لإنتاج قراءة ثورية للنص الشيعى، و استكمال شروط تحويل التشيّع إلى أيديولوجيا النضال ضد السلطة من أجل إطاحتها، عن طريق الجماهير التى سحرتها لغة التشيّع فى شكلها الثورىّ التقدمى كما صبّها اليسار الشيعى، أو المتنورون الدينيون فى حوزتى النجف و قم، و الذين يردّ فضل الاهتزازات فى الوعى السياسى الشيعى إلى جهودهم الفكرية.

##PAGE=98##

إن الانتصارات السياسية التى حققتها الحركات الشيعية منذ انتصار الثورة الإيرانية عام ١٩٧٨ و التجارب السياسية اللاحقة فى العراق و الخليج و لبنان، و بما لعبته من دور فاعل فى مجمل المشهد السياسى فى المنطقة على مدى أكثر من عقد من الزمن، أدّت فى مآلها إلى تعطيل الفعل التجديدى فى الفكر الشيعى، بل مهرت التشيّع الشعبى بمشروعية مفتوحة، و وهبته حياة إضافية، بل رفدته بدفعات قوية و مهّدت له فرص الاكتساح و الانتشار الواسع.

إن افتئات السياسى على العقدى فى المشروع الشيعى أفضى إلى الإضرار الفادح بمهمة تجديد الفكر الشيعى، فالمنجز السياسى ظل يحتطب من حقل اليقينيات و على حساب العقيدة التى لم تمسّ إلّا لماما. بل وجّهت الحركات السياسية الشيعية سهاما من نار لكل الذين يقتربون من حدود المقدّس الشيعى، باعتبار أن ذلك مسّ مباشر بالمنجز السياسى المكلل بالنجاحات الباهرة. فليس هناك من يرغب فى رفع الغطاء عن المستور الشيعى العقدى، نتيجة تماهى الدينى بالسياسى، الذى يرهن الوعى الدينى لشروط السياسى و إملاءاته، و فى ذلك إعطاب تام لحركة الأفكار الشيعية التى قدّر لها الخضوع تحت تأثير سلطة من خارجها، فتقرر ما يجب أن يكون و ما لا يكون فى النظام العقدى الشيعى.

إن الزخم الأيديولوجى الملقى على التشيّع و توظيفه فى مشروع مقاومة ضد السلطة السياسية، قد حجب الواقع الذى بقى خارج قدرة الاستيعاب لدى المذهب. و هذا العنصر الجوهرى المفقود فى رؤية المستقبل و انعدام الحساسية إزاء ما يجب أن يكون عليه التشيّع فى مرحلة لاحقة، و طرق معالجة الانسدادات الكامنة فى قنوات التعبير المستقبلى عنه.

لقد رسّخ رد الفعل على أشكال شتى من الحرمان الاجتماعى و الاقتصادى و السياسى، الذى عاناه الشيعة أمدا طويلا، البعد الإنقاذى للتشيّع و حوّله إلى أيديولوجيا خلاصية، و هذا ما يجعله- شأنه شأن ديانات الخلاص- رهانا بحسب باسكال، فمعتقدات الخلاص تنبذ المراجعة، كونها تفضى إلى تحلّلها و تفسّخها، فالمطلوب من التشيّع كما قرّر المؤدلجون أن يبقى مشروع مقاومة لأطوار متنوعة من الاضطهاد الذى انهال على الشيعة، و ليس مادة للجدل العلمى و الفحص. و لذلك، فإن ما شهده التشيّع منذ بدايات المرحلة الإحيائية

##PAGE=99##

الثورية التى بدأت فى إيران، كان مجرد تحرير النص الشيعى من وطأة التأويل التسليمى، و تمديد صلاحيته عبر إعادة تأويل ثورية و عصرية قابلة للاستعمال السياسى. الجدير ذكره هنا أن انصراف الحركات الشيعية لمعالجة الحرمان السياسى و الاقتصادى للشيعة، و هو حرمان يعتبر أكبر اقتراف من حكومات المنطقة، أجّلت الحاجة إلى التجديد.

من الناحية التاريخية، تموضع التشيّع فى ثلاثة أشكال: التشيّع التقليدى المحافظ، التشيّع الحركى، و التشيّع الحيوى.

كان التشيّع التقليدى بكل خصائصه التسليمية (الاسكاتولوجية) يستعير مصادر قوته و حضوره من انطوائيته و استقالته، و من ثم فهو لم يشكّل خطرا سياسيا على أى من الدول التى توطّن فيها، فقد صالحت انعزاليته الطوعية عزله الاكراهى من جانب الدولة، و عليه، فإن المجاميع الشيعية فى مواطن عديدة قبلت طائعة بوضع قانونى و اجتماعى متدن على أمل خروج و شيک و منتظر للمخلّص (– المهدى المنتظر)، و قد أقرّت الدول المناهضة عقديا للتشيع، بذلک الوضع، و فرضته سياسة متّبعة فى التعامل مع الشيعة.

فى الخمسينيات من القرن الماضى، شهد التشيّع فورة انبعاث، مطعّمة بنزعة هيرو منطيقية ناشطة بدأت أولا من إيران و تحديدا وسط اليسار الإسلامى المتاخم معرفيا لدوائر دينية تقليدية منزوعة التأثير السياسى، و قد تزامنت حركة الانبعاث مع تبرعم أفكار إصلاحية أولية فى النجف أعلنتها (هيئة منتدى النشر)، ثم تطوّرت إلى ارتفاع سقف التطلع السياسى عند السيّد آية اللّه الخمينى الذى أعاد تفسير العقائد الكبرى فى التشيّع التقليدى، ملتحما بالوعى الانتظارى كى يحرث أرضا تتأهب تدريجا لمشروع سياسى فى مستوى إقامة دولة دينية شيعية تزيل الانسداد المختوم بظهور القائم من آل بيت محمد. إن شروع السيد الخمينى فى التأسيس لأبنية نظرية جديدة للتشيّع مطوّرا جهود جلال آل أحمد و على شريعتى و آخرين تمخّض عن ولادة التشيّع الحركى، المسنود بتطلع سياسى يوتيبى.

لقد ورث التشيّع الحركى، و تحديدا بعد انتصار الثورة الإيرانية، تركة التشيّع التقليدى، الذى لم يكن يهرم إلا بعد ظهور حارس جديد للعقيدة الشيعية، و هو التشيّع الحركى الذى

##PAGE=100##

أصبح مدججا بترسانة تبليغية واسعة الانتشار و شديدة التعقيد و التأثير. لقد حقق التشيّع الحركى انتشارا أفقيا مذهلا حين اخترق الفئات الاجتماعية المحافظة بصورة كاسحة، فى حين كان هذا النموج يتآكل عموديا، أى وسط الطليعة الشيعية. فهذا التشيّع يحقق الرضا لأتباعه وسط الفئات الاجتماعية الدنيا و يمتلک أيضا عناصر الجاذبية و القدرة على إعادة إنتاج ذاته، و لكنه يفتقر إلى القدرة على تجديد ذاته، و من ثم فإنه يمتلک كل شىء إلا عنصر البقاء أو بالأصح الخلود.

هذا ما حصل على وجه الدقة فى إيران بعد مرور أكثر من عقد على انتصار الثورة الإيرانية، علما أن بقاء الخمينى قائد الثورة و صانع الجمهورية الإسلامية الإيرانية كان يحول دون تسرّب الأفكار الجديدة و الناقدة، فالمراجعة تصبح شبه مستحيلة فى ظل وجود الكاريزما. على أية حال، فإن رحيل الخمينى أذن بتفجّر جدران التشيّع الحركى لينشق عن شكل ثالث للتشيّع هو التشيّع الحيوى الذى برز كرد فعل على أخطاء التشيّع الحركى بل تأسس على إزاحة التشيّع الحركى.

لتوضيح هذا الانتقال الحاسم يمكن القول إن حزمة الأفكار الجديدة التى صاغها و طوّرها الخمينى كانت مصممة لإنجاح مشروعه السياسى، لا شک أن ذات الحزمة ألهمت حركات شيعية أخرى فى العراق و الخليج و لبنان كى توظفها فى

تجارب سياسية محلية. و لكن هذه الأفكار قصرت عن تطوير ديناميات خطاب فكرى تجديدى. لذلک فإن ما جدده المشروع الثورى الإيرانى من أفكار عقدية يعد قليلا بالقياس على أهمية الإنجاز السياسى. و فى واقع الأمر، إن اقتفاء حركات سياسة شيعيّة فى مناطق عدة السلوک الإيرانى الثورى حرمها أيضا من التفاعل مع المخاضات الفكرية التجديدية فى الداخل الإيرانى، و التى قصرت حركة الترجمة إلى العربية عن رفع جسر التواصل الفكرى مع مركز الثقل الشيعى فى العقدين الأخيرين. فما تم تعميمه فى المحيطات الشيعية خارج إيران، كان عبارة عن رزمة من الكتابات الشيعية الحركية المتصالحة مع النظام السياسى الثورى فى إيران، فى حين أسدل ستار سميک على الفورانات الفكرية التى شهدتها الساحة الإيرانية منذ رحيل قائد الثورة

##PAGE=101##

الإيرانية الإمام الخمينى عام ١٩٨٩، و التى شقّت مسرى جديدا إلى قراءة النص الشيعى مفصولا عن القراءة الثورية الإيرانية.

لقد برزت ثلة من المنشغلين بتجديد الفكر الشيعى فى إيران من منازع مختلفة فلسفية و كلامية و فقهية من أمثال عبد الكريم سروش، محسن كديور، سعيد حاجاريان، محسن مجتهد شبسترى، مصطفى ملكيان و آخرين، فى سياق محاولة لفصل النص عن الاجتهاد، و اشتقاق رؤية إنسية للدين تنزع عنه و منه السلطة الوصائية بأشكالها المختلفة. إن القراءات الجديدة التى صدرت عن هذا الفريق الشيعى خارج سياق القراءة الرسمية للتشيّع لم تنل قدرا كبيرا من الاهتمام لدى القارىء الشيعى العربى، بفعل الطنين الذى أحدثه الخطاب الشيعى الحركى، و الذى لا يزال يتغذى من التأييد الواسع له وسط فئات اجتماعية ما زالت تحقق فيه ذاتها، و تشكّل قوة الدفع الميكانيكية للمشروع السياسى الشيعى. و لهذا السبب، ربما، لم تشق الأفكار الإصلاحية الشيعية طريقا جديدة فى المسكونية الشيعية العامة، كونها ما برحت محفوفة بتهمة (الخروج على الإجماع)، و (خرق الاتفاق العقدى).

و من المفارقات الباعثة على الأسى، أن يكون التجديد فى الفكر الشيعى فى ما مضى، مهمة المصلحين الذين انشغلوا بإعادة تفسير المفاهيم الكبرى فى الفكر الشيعى، و لكن بعد أن حققت عملية التجديد أغراضها السياسية، بات التجديد وصمة، و تاليا مهمة يضطلع بها ضعاف العقيدة و الذين شغلتهم أهواؤهم عن ذكر اللّه! و السبب شديد الجلاء. ففى الأمس، كان المجددون الشيعة يتطلعون إلى الحكم من وراء انغماسهم فى تطوير مفاهيم إصلاحية شيعية، أما اليوم فهم فى الحكم، و الحاجة إلى تطوير أفهام جديدة قد تهدم أركان الحكم الذى وصلوا إليه.

منذ أكثر من عقدين، و خارج المحصول السياسى، لم يتحول التشيّع إلى جزء من الانهماک الثقافى اليومى، و لا مادة للتحرى المتصل من أجل إعادة اكتشافه، بل إن الانشغال الدؤوب المحفّز بالرغبة فى تأليقه المتوارى فى حقب ماضية، جعل مهمة المراجعة ممنوعة وفق الواقع المعيش شيعيا، و فى الوقت نفسه محفوفة بأخطار غير مأمونة العواقب. إن من

##PAGE=102##

يجازف بالمراجعة فى تتبع الاختلالات فى عمق الوعى العقدى ليس عليه الاحتراس و حسب من الحشود المرصوصة على قلاع المعتقد، و لكن عليه أيضا أن ينظر، قبل كل شىء، إلى إمكان استنبات أفكار جديدة قادرة على مدّ جذورها فى أرض تبدو مشغولة كلها تقريبا بالأفكار المضادة.

فقبل انتقال التشيّع إلى عنصر متحرّک و مؤثر فی المعادلة السياسية الداخلية و تاليا الدوليّة منذ مطلع ثمانينيات القرن العشرين، كانت ثلة من المنظّرين الشيعة تعكف على تأجيج العناصر الراكدة فی التراث الشيعی، أملا فی صنع خطاب تعبوی تحريضی يسوق الجماهير المحرومة للارتطام بمراكز السلطة و إطاحتها و تحقيق تطلعاتها. أما و قد أفلح التشيّع الحركی بتمظهره الشعبی فی تسجيل حضور ساطع له فی ساحة الفعل السياسی اليومی، فإن حماسة التنظير و المراجعة قد خبت و ربما خمدت، و كأن مهمة التشيّع تلخّصت فی إيصال معتنقيه إلى مرحلة الالتحام بالسلطة و إسقاطها و إقامة البديل السلطوی المنشود.

و ما يجعل مهمة التجديد صعبة هو أن التشيّع الشعبی أبرز الحاضنات الكبرى للتشيّع الحركی، بل أهم تجسيداته، و منه يستمد رأسماله الجماهيری و الرمزی. و لذلک فإن صانعی التشيّع الحركی يعقدون مصاهرة شفوية مع مفاتيح التشيّع الشعبی و المفاصل الكبرى فيه لأغراض سياسية محض، و من ثم فإن الأول أصبح مجبولا على توفير الغطاء الشرعی و القانونی للتشيّع الشعبی الذی يملک شبكة واسعة من قنوات تبليغية جماهيرية مثل الحسينيات و المساجد و حملات زيارة العتبات المقدسة و دور النشر الشعبی و التسجيلات الدينية (الأناشيد، الأدعية، اللطميات، العزاء ....). و لا غرابة حين يكون هذا التواطؤ مشفوعا بمصادر زخم متنوعة، يصبح صاحب الصوت العذب (أو ما يعرف ب الرادود) رمزا شيعيا يضاهی فی سطوع نجمه من أفنوا أعمارهم فی طلب الحقيقة، لا يقابله سوى لاعب كرة قدم فی أوروبا لم يبلغ العشرين من العمر، و قد تفتحت أمامه أبواب الثروة و الشهرة فی حين يكابد أستاذ الجامعة من أجل تسديد القسط الشهری لقرض سكنه.

##PAGE=103##

لقد غادر بعض الحركيين الشيعة مواقعهم و ارتدّوا إلى الحاضنات التقليدية. فقد ارتد المرتبطون بالمشروع الشيعی الحركی على أعقابهم و تمسكوا بالتشيّع التقليدی و تبنّوا العقيدة الخلاصية، باعتبار هذا النوع من التشيّع التقليدی مبرئا للذمة و فی الوقت نفسه يملأ الشعور الإيمانی بمضمونه الخلاصی.

الوطن المؤجّل

ثمة نزعة اسكاتو لوجية شديدة السطوة لدى عموم المجتمع الدينی بطوائفه المختلفة، و هی كثيفة الحضور فی الوعی الدينی الإسلامی عموما. فمنذ انهيار الخلافة العباسية عام ۶۵۶ ه بدأ التنظير للخلافة/ الإمامة العظمى/ الأمّة/ الطوبى تماما كما سبق أن قرّ فی الوعی الشيعی بعد غياب الإمام المهدی عام ۳۲۹ ه، بأن الدول القائمة باتت مسلوبة الشرعية لعدم إمكان تحققها، و أن ثمة أمّة منتظرة يراد تشكيلها بظهور المنقذ. فالجميع يتطلع إلى وطن مؤجّل يمثّل اليوتوبيا الدينية المؤمل تحقيقها فی آخر الزمان على يد مصلح دينی يبعث أو يولد فی المستقبل.

على نقيض ذلک، بدأت السلالة الجديدة من المفكّرين الإسلاميين فی تحدی اليوتوبيات السنيّة و الشيعية، فزعمت أن أفكارها تستند إلى المفهوم الأوّلی و المبكّر للخلافة، قبل أن تتعرض للانقراض و الانحطاط عن طريق خروجها من البيت الهاشمی لدى الشيعة و تحوّلها إلى ملک عضوض على يد بنی أمية لدى السنّة، و لذلک رفضت سلالة المؤدلجين الدينيين أن يكون الدين تابعا للحاجات السياسية، أو الدولة، و قالوا إنه بدلا من ذلک فإن السياسة يجب أن تكون تابعة للدين. فالإسلام فی وعی هذه السلالة هو دين إيمان و عدل و ازدهار و فقه و شريعة و حياة. و عبر تطبيق الشريعة بإمكان المسلمين ترک الجاهلية و الانغماس فی العصر الذهبی للنبی و الخلفاء الراشدين. و لكن ما تسبب بفشل هذا المسلک هو

إنكار حقيقة كون الشريعة ليست كتلة ثابتة و نصا نهائيا للقانون السماوى الموحى، بل كانت عرضة للزيادة و النقصان و النسخ و الإضافة عبر التاريخ الإسلامى عن طريق الاجتهاد،

##PAGE=104##

فهؤلاء يعتقدون خطأ بأن جانب الفقه من الممكن أن يتساوى مع جانب الشريعة أى النص الإلهى.

إن الدولة فى الوعى الإسلامى العام هى كيان جغرافى مفتوح، أى ممتد الأفق، و إن حدود الكيان يتعيّن وفق معيار دينى و ليس سياسيا، أى إن الانضواء تحت لواء الدولة يتم عبر الإيمان بقيم الإسلام و شريعته. و هذا من شأنه إطاحة– نظريا على الأقل– الحدود المرسومة حاليا بين الدول فى العالم الإسلامى، باعتبار أن دولة الإسلام قائمة بالمؤمنين به و ليس بإطارها الجيوبوليتيكى، و بهذا التفسير فإن الدولة مؤسسة على المبادىء الكونية للإسلام لحماية الدين و إيصال رسالته للعالم.

على الضد من ذلك، فإن ثمة تصنيما خفيّا للدولة يطوى ممانعتها الظاهرية باعتبارها ظاهرة علمانية و حديثة. فقد تحوّلت الدولة القومية إلى هيكلية معيارية بالنسبة للمنظّر الإسلاموى، تماما كما هى معيارية لغير المسلم أيضا. فالدولة قادرة على تجسيد قلة من الأفكار الدينية فى مجال العدالة الاجتماعية، و فرض التراتب القبلى أو التسلط العسكرى أو كليهما معا.

و بهذا فإن الدولة الوطنية فى الإسلام هى أيديولوجيا و ليست مفهوما إقليميا، على قول لامبتون، بما يملى الاعتقاد لدى منظّرى الدولة الحديثة بأن مفهوم الدولة بقى أجنبيا لدى المسلمين كونهم يتحدّرون من مجتمع قبلى يتوحد أفراده لا على أساس المواطنة بل على أساس الدم، و أن الدين أضفى لونه الخاص على النظم التقليدية برغم تبنّى مفهوم مرن للكيان السيادى المطلوب تشكيله كى ينضوى فيه المؤمنون.

إن دولة– الأمّة، و إن مثّلت يوتوبيا دينية لدى المتماثلين أيديولوجيا، تصبح ممقوتة حين توضع فى سياق قسمة الغنائم و المسؤوليات بين أفرادها فإن مواطنى الدول القطرية الثرية ينفرون من خيار الانضواء فى كيان جيو سياسى آخر يسلب منهم ما فى أيديهم من امتيازات مادية و معنوية، بعكس مواطنى الدول القطرية الفقيرة، الذين سيؤدى اندماجهم فى كيان كبير إلى تحسين ظروفهم المادية، و هذا هو المقصود بتصنيم الدولة القطرية على أيدى رافعى لواء دولة– الأمّة، فى الدول الغنيّة.

##PAGE=105##

و عليه، نقترب قليلا من جوهر المشكلة المراد تشخيصها، فالصراع الخفى أو المعلن بين الدين و الدولة، قد ولّد عددا من الإشكاليات المتصلة نهائيا بالعلاقة بين الفئات الاجتماعية غير المتجانسة من جهة، و بينها و بين السلطة من جهة ثانية، و لذلك كانت المحاولات محمومة من أجل تحقيق الانسجام الدينى و السياسى داخل الدول القطرية، درءا لانقسام الانتماءات و الولاءات.

التشيّع الصفوى و التوهيب السعودى

قد تبدو المقارنة بين نموذجى الدولة الصفوية و الدولة السعودية، ذات أهمية جوهرية كى نضع الإصبع على نقطة الافتراق الأولى فى موضوعة الهوية و متوالياتها (الانتماء، الولاء، الطاعة ...). لا ريب أن شروط قيام الدول متباينة، لا تخضع لمنطق

الاستنساخ، و لكن المقارنة تبدو ممكنة حين يضم طرفا المقارنة متشابهات تسهّل مهمة فهم مشكلة ما داخل المجال الواحد، أى الدولة.

إن عنصر الهوية فى الدولة مندكّ فى صميم العلاقة بين السلطة و المجتمع، و من مكوّنات هذه العلاقة إسباغ الهوية على الدولة. إن الدول التى فشلت فى إنتاج هوياتها الوطنية لا بد أنها عجزت عن تحقيق الانسجام الثقافى و الاجتماعى بين مواطنيها، و أخفقت فى مشروع الاندماج الوطنى، أى فى استيعاب ممثلى الفئات الاجتماعية داخل الجهاز الإدارى. إن مثل هذا الإخفاق يرسم مسافة فاصلة بين الدولة و الوطن، أى يبقى على الدولة فى حدود السلطة، و ينفى عنها صفة الوطن كحاضن لأمّة متجانسة، بالمعنى الإثنى و ليس الدينى.

هذا التكثيف الشديد لجوهر إشكالية الهوية يصلح مدخلا للمقارنة بين نموذجين متقابلين:

إيران و السعودية، و هما نموذجان شرعا فى الإقلاع نحو تشكيل هويتهما الحديثة فى ضوء شروط شبه متقاربة.

فمن الناحية التاريخية، لم تكن إيران شيعية قبل قيام الدولة الصفوية، و لم تكن دولة بالمعنى الجيوبوليتيكى و القومى، لذلك أصبح التشيّع أيديولوجية دينية و قومية لإيران،

##PAGE=106##

و مصدر شرعية للدولة و مكوّنا أساسيا من مكوّنات الهوية الوطنية، و من ثم فإن ثمة تطابقا فريدا بين مشروعى التشيّع و الأرننة على يد السلالة الصفوية. فقد ولد المذهب و الوطن فى لحظة واحدة عام ١٥٠١ فأنتج التشيّع وطنا إيرانيا و أنتج الأخير مذهبا شيعيا على الطريقة الإيرانية، فلم يعد هناك ما يفصل أحدهما عن الآخر لأنهما يستمدان قوتهما من التماهى الشديد فى ما بينهما. و بحسب جون اسبوسيتو و جون فول فإن «التشيّع كان عاضدا للهوية الإيرانية و مصدر الشرعية السياسية منذ القرن السادس عشر، حين أعلن للمرة الأولى التشيّع باعتباره دين الدولة فى إيران»[٣٢].

إن التطابق بين حدود الأمّة و حدود انتشار المذهب أفضى إلى بناء الكيان و استقراره و من ثم أضعف فرص الانقسامات على قاعدة مذهبية و حتى قومية، للتعالق الشديد بين المذهب الشيعى و القومية الإيرانية. يقول بروس لاورنس «لم يواجه الإيرانيون مشكلة تعريف الوطنية على الإطلاق، سوى من أجل كسب الحرية. فمنذ القرن السادس عشر إلى القرن العشرين، قبلت قياداتهم بهوية إيران بوصفها تضافرا إثنيا- ثقافيا- دينيا. فالقومية الشيعية كانت الدين لغالبية الذين حصلوا على السلطة أو مارسوا النفوذ فى إيران، سواء كانوا قادة علمانيين أم علماء دين»[٣٣]. لقد صبغ المذهب و الوطن البقعة التى يقطنها السكان الإيرانيون، و باتا عاملى توحيد سياسى و دينى، و بهما تشكّلت الهوية القومية للفئات السكانية، و بهما أيضا تمت عملية دمج وطنى واسع فى البنى الثقافية و الاجتماعية و الدينية، ثم صهرت هذه العناصر مجتمعة فى الرأسمال الحضارى و التاريخى الإيرانى، وصولا إلى تشكّل وحدة وطنية و دينية شديدة التماسك.

---

[٣٢] (٣٠)

٥٣. L nhoJ otisopsE. O nhoJ lloV, ycarcomeD dna malsI, drofxO), 1996(P,

[٣٣] (٣١)

٢٠٢. B ecurB ecnerwaL, doG fo srednefeD, nodnoL), 1990(P,

حين نأتى على التجربة السعودية، فإن المذهب كان عامل توحيد فى منطقة نجد حيث أمكن به بناء جبهة فوق قبلية متجانسة على أساس مذهبى، و لكن فى الوقت نفسه، كان

##PAGE=107##

المذهب عامل تقسيم على المستوى الوطنى، ليس لأن المذهب لم يكن يملك من عناصر الإقناع أو القوة بحيث يكون قادرا على مجابهة الميول المذهبية الناشطة فى المناطق الأخرى، و خصوصا فى المنطقة الشرقية لدى الشيعة و المالكية، و فى الحجاز الصوفية و الشافعية و فى الجنوب الإسماعيلية، بل لأن المذهب الرسمى غير تاريخى و غير وطنى، أى غير قادر على إنضاج شروط التكوين الوطنى. إن ما حقّقه التشيّع فى إيران عجز المذهب الوهابى عن تحقيقه فى شبه الجزيرة العربية. و لعل إدخال العنصر السعودى السلطوى زاد فى تعقيد بناء الأمّة، لأن الأيديولوجيا الدينية لا تقدّم مستقلة عن عناصر أخرى شديدة السطوة و النشاطية، و إنما هناك التقاء عناصر فى ثالوث (المذهب– المنطقة– العائلة) و هو يجعل بناء هوية فوق– مذهبية، و فوق– إقليمية، و فوق– عائلية/ قبلية غير قابلة لإنجاز مهمة بناء الوطن القومى لسكان يتحدرون من انتماءات مذهبية و مناطقية و إثنية غير متجانسة.

و لعل ما يزيد الأمر تعقيدا هو أن الدولة ضيّعت فرص تشييد الوطن فى لحظات تاريخية غير قابلة للتكرار. فقد قابلت تزايد المد الوطنى و القومى فى ستينيات القرن الماضى بإطلاق موجة دينية عالية، و لكنها ذات تمظهرات مذهبية موغلة فى الإقصائية و القطيعة مع الآخر.

و استمرت هذه الموجة إلى اليوم، و بذلك أسهمت فى تعزيز الانتماءات المذهبية و الهويات الفرعية. إن الإنفجار المذهبى الذى وقع فى مطلع الثمانينيات من القرن العشرين ترك تأثيراته المباشرة على العنصرين التاليين: العائلة المالكة و الإقليم النجدى حيث تم اخضاعهما لمقاييس شديدة الخصوصية لا تصلح مكوّنات أمّة، بفعل التناوى (أى توحد أنوية) بين الإقليم و المذهب و الطبقة الحاكمة.

و يلزم التشديد هنا على الدور التقويضى لأسس الوحدة الوطنية الذى يضطلع به الخطاب الدينى المبثوث عبر مناهج التعليم، و الإرشاد الدينى العام، و أجهزة القضاء، و وسائل الإعلام. هذا الخطاب حين يصم شريحة واسعة من السكان، بالإلحاد و ينمى مشاعر الكراهية الدينية و الانقسام بين المواطنين و يقضى على كل مبرر و إحساس و حدوى لدى

##PAGE=108##

الفئات المراد غرس مشاعر الولاء للدولة فيها، لأن الوحدة تصبح منبوذة كونها توظف لخدمة غرض الأقلية الحاكمة، فى حين تصبح الغالبية خاسرة من وحدة كهذه.

حين تصبح الوحدة مشروطة بقلب المعتقدات و استبدالها، تكون قهرية، أى نقيضا لحق الاعتناق الحر و لمبدأ الوحدة ذاته. فالخطاب الدينى يشترط فى الحوار الداخلى اعتصام الجميع حول مبادىء الأقلية الدينية الحاكمة، كما يشترط فى الوحدة الدينية و الوطنية جحود الفئات الدينية الأخرى بمعتنقاتها و الانضواء التام فى المعتقد الرسمى الغالب.

الثورة الإيرانية: رؤية متوازنة

فتحت الثورة الإيرانية نافذة أمل واسعة لدى مجاميع شيعية تطمح إلى أن (تنمذج) التجربة الإيرانية فى بلدانها عبر ثورات متلاحقة تفضى فى نهاية المطاف إلى نشوء دول إسلامية يقودها العلماء. هذا ما صنعته الثورة الإيرانية بدء انتصارها كطموح سياسى، و لكن ما أحدثته فى الوعى الشيعى العام يبدو أبلغ من حيث الأهمية. إن أبرز تداعيات الثورة الإيرانية يكمن فى عنصر المباغتة ليس فى الواقع السياسى الإقليمى و الدولى فحسب بل أيضا فى الوعى الشيعى. فالحدث الإيرانى كان يمثل لعموم الشيعة، انتقالا راديكاليا فجائيا فى الحركة المجتمعية و التاريخية الشيعية، أى انتقالا من الرفض الإجمالى للواقع إلى الانغماس التام فيه، أى من غصبية الدولة القائمة إلى وجوب إقامتها. إن هذه الهوّة السحيقة التى حدثت بين الاستقالة من الواقع و التماهى فيه تماهيا كبيرا معبرا عن نفسه فى رفض شرعية الدولة الدنيوية غير الخاضعة لولاية المعصوم (– المهدى) إلى وجوب إقامة الدولة بطريقة ثورية حرمت الشيعة و تحديدا علماءهم من التنظير لفكر سياسى/ حقوقى/ دستورى أى فكر خاص بوطن و دولة. فالانتقال الفجائى كان عاصفا، و لذلك فإن ما نلحظه طوال عقدين من الزمن هو مجموعة طروحات ثورية لدولة الفقيه، و لكن دون ذلك لم نجد إلا إشارات عن العلاقة المتصوّرة للشيعة مع حكوماتهم، أو الدور السياسى الذى يجب أن يضطلع به الشيعة فى ظل أنظمة مصنّفة بأنها غير شيعية أو حتى غير دينية.

##PAGE=109##

بكلمات أخرى، لم يطوّر الشيعة مذّاك مفاهيم تتصل بمجالات التعايش، التعددية، التسامح، المواطنة، المشاركة، الموقف من الرأى الآخر، العلاقات المفترضة بين الحركات الثقافية و الاجتماعية المختلفة فى الدولة الواحدة. فحزمة المفاهيم هذه قد جرت مقاربتها فى السنوات الأخيرة، أى حين بدأت الخريطة السياسية الإقليمية تستعيد الثبات المنهوب منها نتيجة التحولات السياسية الإقليمية، خصوصا بعد وقف الحرب العراقية الإيرانية فى أغسطس/ آب ١٩٨٨ و تراجع الأمل بسقوط النظام العراقى من خلال آلة الحرب. لقد بدأت الميول البراغماتية و العقلانية فى التبرعم داخل الحركات الاجتماعية الشيعية فى المنطقة العربية، و تتجه إلى إعادة قراءة التراث الشيعى سعيا إلى تطوير مفاهيم جديدة تعين على إرساء أساس مختلف للعلاقة بين هذه الحركات و حكومات البلدان التى يتحدرون منها.

إشكالية الشرعية: قسمة السياسى و الدينى

إن الإغراء الناشىء عن الانبهار بالانتصار الثورى الإيرانى من حيث تكرار التجربة، الذى فجّر معه الطاقة الثورية الخاملة فى التشيّع، لحق به تطوّر آخر فى منتهى الأهمية، فقد نبه الشيعة أول مرة إلى إمكان تحقق شرعية فرعية مندرجة فى الشرعية الكليّة الممثلة فى المعصوم، ثم لفت الحدث فى وقت لاحق إلى إمكان تولّد شرعية أخرى منفصلة عمليا عن خط الولاية الإلهية (النبى– الإمام– الفقيه). ربما لم يتنبّه الشيعة فى بداية الأمر إلى أن النموذج الإيرانى غير قابل للاستنساخ و التصدير بحكم الشروط الذاتية و الخصوصية الحضارية و الثقافية الإيرانية غير القابلة للتنميط. و لكن المنطق البراغماتى أملى على المنظّر الشيعى إعادة بناء الأسس النظرية لفكرة الدولة الشرعية منفصلة عن المناخ الإيرانى وسطوة التأثيرات المنبعثة منه. و فى عملية تسوية هادئة، جرت قسمة الشرعية إلى نصفين:

– الشرعية الدينية: الحكومة الإلهية

– الشرعية السياسية: الحكومة العادلة أو الحكم الصالح

##PAGE=110##

إن الرؤية المثالية الدينية تقضى بارتفاع الشرعية الدينية مع غياب الإمام المهدى لدى الشيعة و سقوط الخلافة لدى السنّة، و من ثم فإن منجز دولة– الأمّة، بوصفها النصاب الشرعى المكتمل غير قابل للتحقيق حاليا، و هذا ما يملى قدرا من التنازل كضرورة مكانية لحفظ النظام و المصالح العامة.

بالنسبة إلى الشيعة فى السعودية، فإن الشرعية الإلهية كما توطّنت فى الموروث المذهبى، مستحيلة، و تبقى شرعية الأمر الواقع، أى وجوب وجود النظام حيث يكون الناس فى ظله (أكثر صلاحا و أقل فسادا) حسب الشيخ المفيد. و هذا وحده يصلح مبررا شرعيا و سياسيا صلبا للطاعة و الولاء للنظام السياسى القائم.

قد يقال إن الحكومة بالمعنى القانونى الدستورى، أى حكومة العدل، لم تر النور فى شبه الجزيرة العربية، و بذا لم يفلح النظام السياسى فى إقناع رعاياه بجدارته، كنظام يكثر فى ظله الصلاح و يقل فيه الفساد، و من ثم فإن الشرعية فى بعديها الدينى و السياسى ظلت غائبة، و هو زعم يملك من الوجاهة ما يستحق الاعتبار، و لكن يبقى الحديث حينئذ عن إمكان توليد شرعية سياسية مشروطة بإمكان ترميم البناء المتهدّم فى العلاقة الداخلية بين الشيعة و الحكومة، و هى مهمة يجب أن تسير جنبا إلى جنب مع عملية ترميم واسعة النطاق بين الحكومة و سائر فئات المجتمع التى أصابها الحيف و الحرمان.

السيادة و الولاء: الدولة أو المرجعية

الروايات الواردة و الموظّفة فى التأسيس الشرعى النظرى للمرجعية الدينية تدور فى المجالات الآتية:

الاول: مجال الإفتاء الفقهى، أى إبلاغ الأحكام الشرعية للعامة/ المقلّدين.

الثانى: مجال الروايات للمجتهدين.

الثالث: مجال ملء الفراغ، من طريق استنباط الأحكام من الكتاب و السنّة فى الموضوعات المستحدثة غير المنصوص عليها حكما.

##PAGE=111##

و بمرور الوقت، فإن هذه المجالات قد أعيد تعريفها و تطويرها بحيث باتت مساحة الفراغ تمتد إلى الشأن العام، و خصوصا السياسى لتضع الفقيه مركزا فى هذه المساحة و المحور الذى تدور حوله شروط ملء الفراغ، ليخلص التعريف النهائى لولاية الفقيه بتنصيبه حاكما مطلقا على الأمّة بالنيابة عن الإمام المعصوم فى زمن الاستتار.

يكتسى الغموض علاقة المرجعية بالعمل السياسى منذ تقرر مدّ الحدود المرسومة لولاية الفقيه. فى التنظير الحزبى، هناك من يضع تأطيرا افتراضيا للعلاقة بين الفقيه و العمل الحزبى.

قد نجد فى أدبيات حزب الدعوة الإسلامية أن ولاية الفقيه تنحسر فى المرحلة التغييرية ذات الطابع الفكرى تأسيسا على كونها تمثل تعبيرا متطوّرا لمبدأ الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، و الذى يستوعب عموم الأفراد دونما ضرورة لتحصيل الإذن المسبق من الفقيه، و لكن تتأكد الولاية فى المرحلة الثانية حين تخوض المجاميع الدعوية معترك الصراع المسلح، و تبدأ العمل الجهادى و إراقة الدماء و صرف الحقوق الشرعية. و مع ذلك، فإن ثمة استدراكا دعويا يبقى على موقف

تراجعی نحو خط ولایة الفقیه إذ إن «اختصاص الحاجة إلی ولایة الفقیه ببعض الحقول لا یعنی عدم نفوذ أمر الفقیه «لو أمر» فی باقی الحقول»[٣٤]. لذلک تخلّی الحزب عن موقفه السابق، و فتح أفق الولایة من داخل الحزب إلی خارجه و منح ولیّ الفقیه إشرافا مباشرا علی نشاطاته. و فی هذه النقطة علی وجه التحدید، کان مرکز الزلزال الذی نجم عن تشققات داخل بنیة الحزب، وصولا إلی تبعثره النهائی.

من جهة ثانیة، کان رحیل السید محمد الشیرازی، القطب الأخیر فی جیل مراجع الشیعة الکبار و الاسم المرتبط بالصراع المرجعی الممتد منذ بدایات السبعینیات حتی اغماضته الأخیرة فی ثانی أیام عید الفطر المبارک عام ١۴٢٣ ه ۶ دیسمبر/ کانون الأول ٢٠٠٢ قد فتح باب الجدل مجددا علی المساحة التی یمکن المرجعیة أن تتمسرح علیها اجتماعیا و سیاسیا فی المراحل المقبلة.

##PAGE=112##

الجدیر ذکره أن المرجعیة فی صورتها الراهنة هی منتج غیر تاریخی، بل هی ابتکار شیعی فرید ظهر فی القرن الثامن عشر المیلادی، و یمثل أحد تجلیات النزوع المتزاید داخل الدوائر الفقهیة الشیعیة نحو تحقیق درجة کافیة من النفوذ الاجتماعی فی مقابل الدوائر السیاسیة و التجاریة الأخری.

فی المجال الدینی، تجسّدت القیادة المثلی وسط علماء الشیعة فی إیران و العراق منذ منتصف القرن الثامن عشر، فی أکثرهم اضطلاعا بمعرفة أحکام الشریعة و العلوم المتصلة بها. و الاعتراف بهذه الملکة تتحصل عادة من خلال فترة طویلة من الدراسة و التدریس و المحاضرات المتخصصة فی أحد المراکز العلمیة الواقعة فی إحدی المدن المقدّسة فی العالم الشیعی. و هذه العملیة بما یکتنفها من إجراءات شدیدة التعقید تتوّج عادة بمنصب (مرجع التقلید) و هو منصب کثیرا ما یکون من نصیب کبار السنّ فی الحوزات الدینیة من الذین اکتسبوا خبرة فی موضوعات الفقه.

و بسبب الارتباط التاریخی بین الحوزات الدینیة و المدن الدینیة المقدسة لدی الشیعة، منذ انتقال الشیخ الطوسی فی القرن الخامس الهجری من بغداد إلی النجف الأشرف، و التی اعتبرت بدایة تأسیس الحوزة العلمیة الشیعیة أصبح العراق و إیران یتناوبان علی موقع المرجعیة العلیا للشیعة للسبب نفسه، مدشنة نوعا من العلاقة غیر المتکافئة القائمة علی أساس المرکز و الأطراف داخل المجتمع الشیعی.

تاریخیا، شهدت المرجعیة الشیعیة کمفهوم فقهی و مؤسسة دینیة و سلطة روحیة/ اجتماعیة نقاط تحوّل أساسیة دفعت باتجاه احتواء (العامة) أو ما تعارف علی تصنیفهم ب (المقلّدین) داخل دائرة تأثیر روحی متصلة الحلقات.

فقد بدأ مفهوم المرجعیة یتبرعم فی أجواء النقاش العقلی الذی أداره بامتیاز رائد الانطلاقة الثالثة لحرکة الاجتهاد فی المجال الفقهی الشیعی الشیخ مرتضی الأنصاری فی منتصف القرن الثالث عشر الهجری. ففی سیاق الجدل المحموم بین المدرسة الإخباریة المؤسسة علی مرکزیة الموروث النقلی کما نظّر لها الشیخ محمد أمین الأسترابادی و دافع

##PAGE=113##

[٣٤] (٣٢) شکل الحکم الاسلامي و ولایة الفقیه، منشورات حزب الدعوة الاسلامیة، الاعلام المرکزي، منشوراتنا- ١٢،(د. ت)، ص ١٩

عنها بحماسة عالية الميرزا الشيخ محمد الأخبارى (ت ١٢٣٢ ه) و المدرسة الأصولية بنزوعها العقلى التى تنامت على يد الشيخ مرتضى الأنصارى. فللمرة الأولى يقترب الجدل من حيّز الفقه الشرعى بعد ما كان مادة للجدل الأصولى العقلى. فقد قرر الأنصارى «بطلان تارک طريقة التقليد و الاجتهاد»[٣٥]، فى حين كان الرأى الأصولى القبلى يقضى ب «رجوع غير العالم إلى العالم» استنادا إلى الدليل العقلى[٣٦]. و هذا بدوره مهّد السبيل لاحتواء مسألة التقليد و الاجتهاد داخل المجال الفقهى بالنسبة إلى تلامذة الأنصارى.

ففى بواكير القرن العشرين، انبرى السيد محمد كاظم اليزدى لإنجاز مهمة إتمام عملية نقل الرأى الأصولى إلى أستاذه الأنصارى و تقعيده فقهيا فى عملية من الممكن وصفها بأخطر نقطة تحوّل فى تاريخ الاجتهاد الإمامى. فقد شهدت المدونات الفقهية الشيعية الإضافة النوعية الأولى فى قائمة الأبواب المدرجة فى الحقل الفقهى و هو (باب التقليد و الاجتهاد) و ثبّته فى كتابه الفقهى (العروة الوثقى) و هو الرسالة العملية الواجب على العامىّ (المقلّد) الامتثال لما جاء فيها. فى الباب الجديد، ثبّت اليزدى فتوى تنص على أن «عمل العامىّ بلا احتياط أو تقليد باطل»[٣٧]، و من شأن هذه الفتوى التأسيس لعلاقة دينية محكمة بين فئتين هما (المجتهدون) و (المقلّدون).

هذه الفتوى (و الرسالة فى مجملها) حظيت باهتمام مبالغ فيه لدى الحوزات الشيعية فى النجف و قم و جبل عامل و مثّلت رسالة (العروة الوثقى)، فباتت أنموذجا يحتذى، كما يعكس ذلک العدد الكبير من التعليقات التى بلغت نحو ١٢٠ تعليقا لمشاهير الفقهاء الشيعة المعاصرين. إن فتوى اليزدى حققت بلا أدنى شک، ما كان المجتهد/ الفقيه الشيعى يبحث عنه فى تأسيس علاقة مضمونة و مكفولة دينيا مع الجمهور الشيعى.

##PAGE=114##

و تلفت تجربة لجنة الدفاع عن النجف التى ظهرت فى بيروت فى نهاية الستينيات من القرن العشرين، إلى أن ثمة توقا متناميا لدى المرجعية الشيعية الممثلة فى السيد محسن الحكيم و الرهط الدينى المتحلّق حوله، إلى ترسيخ الحدود الفاصلة بين مركز المرجعية و السلطة. فقد ذكر تقرير اللجنة الآتى: «إن تقاليد المرجعية الدينية العليا تقضى بالانفصال التام و الاستقلال المطلق عن السلطة الحكومية، و تقضى- نتيجة لذلک- بأن المرجعية ليست ملزمة بمساندة السلطة الحكومية فى مواقفها و سياساتها المحلية و الخارجية، و ليست ملزمة أيضا بتبرير مواقف السلطة الحكومية فى الداخل و الخارج». فى المقابل يضيف التقرير «تقضى تقاليد المرجعية الدينية العليا بتوجيه النصح و الإرشاد إلى الجهات الحكومية حول بعض التصرفات و المواقف كما تقضى بإعلان الاستنكار و الاحتجاج على بعض السياسات و المواقف الأخرى و طلب الكفّ عنها»[٣٨].

و فى هاتين الفقرتين، تكثيف واف و بالغ الوضوح للتقليد الدينى الذى أرسته المرجعية الشيعية فى العلاقة بالسلطة الحكومية، و التى تفسّر بأنها تجسيد لإملاء شرعى يقضى بقطع مسافة احترازية عن الحكومات المصنّفة شرعيا برغم أنها مجروحة الشرعية إن لم تكن مسلوبة منها تماما. ثمة تجربة شاقة من التجاذبات الحادة و العسيرة بين المرجعية الدينية فى

---

[٣٥] (٣٣) الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول، مصدر سابق، مج ١، ص ٢٧٥

[٣٦] (٣٤) المحقق الحلّي، معارج الأصول،(قم، ١٩٨٢)، ص ١٩٧، و انظر أيضا: العلّامة الحلي، مبادىء الوصول إلى علم الأصول،(قم، ١٩٨٣) البحث الخامس(في جواز التقليد)، ص ٢٤٦ و ما بعدها

[٣٧] (٣٥) السيد محمدكاظم اليزدي، العروة الوثقى، مصدر سابق، فتوى رقم ٧، ص ٢

[٣٨] (٣٦) محنة العراق اليوم، تقرير عن محنة الدين في العراق من لجنة الدفاع عن النجف في بيروت،(بيروت، ١٩٦٩)، ص ٣ و ما بعدها

النجف و السلطة السياسية فى بغداد، و قد دوّنت المرجعية نفسها بعضا من تلك التجربة. و لا شک أن تقاليد المرجعية الدينية، و العلاقة المتوتّرة بينها و بين السلطة السياسية، قد عكست نفسها على امتدادات التأثير الروحى و الفقهى للمرجعية خارج الحدود، و خصوصا فى مجتمعات لا ترى إلا فى المرجعية سبغة للشرعية و مصدرا لتبرئة الضمير الدينى.

يلفت ذلک إلى مسألة طرحت فى العهد الصفوى: هل على الشيعة الراسخين تحت الحكم العثمانى أداء الخراج إلى عمّال الخلفاء أم لا؟ و كان جواب العلماء الدعوة إلى شرعية حكومة الخلفاء فى أراضيهم و وجوب أداء الخراج.

##PAGE=115##

و ينقل أيضا أن الشيخ منصور المرهون أحد علماء الشيعة البارزين فى محافظة القطيف فى المنطقة الشرقية من السعودية، بعث فى الأربعينيات من القرن العشرين بسؤال إلى المرجع الشيعى فى كربلاء السيد أبو الحسن الأصفهانى عن الحكم الشرعى فى التعامل مع حكم ابن سعود، مع ملاحظة المظالم الواقعة على الشيعة على يد هذا الحكم فى مجال الحريات الدينية. و قد عاد المرسل بالجواب من المرجع الأصفهانى بشرعية الحكومة و وجوب طاعتها. و قد وقع الجواب فى يد المفتش الجمركى على الحدود السعودية العراقية و أحيل لاحقا على الملک عبد العزيز الذى سرّ بالجواب، برغم أن ذلک لم يعدّل فى سياسة الدولة التمييزية ضد المواطنين الشيعة.

و عودا إلى سياق التمركز الدينى، فقد جاءت الثورة الإسلامية الإيرانية فى عام ١٩٧٩ بقيادة الفقيه آية اللّه الخمينى، لتعلى شأن الدور الاجتماعى للفقيه، و تزخمه بدلالات إضافية يعززه وهج الانتصار السياسى. و الجدير ذكره أن انتصار الثورة الإسلامية فى إيران مثّل أيضا انتصارا لنظرية ولاية الفقيه المطلقة و روادها الناشطين سياسيا من مراجع الشيعة الكبار مثل: الخمينى و الصدر و الشيرازى برغم التباينات الشكلية داخل هذه الفئة.

و قد تمثّل الانعكاس الاجتماعى و السياسى لهذه النظرية فى الحضور الطاغى للمرجع الشيعى داخل حياة الفرد و الجماعة من خلال شبكة الوكلاء الذين يمثّلون قنوات اتصال دائمة بين المرجع و مقلّديه. فالمرجع بات يمثّل فى وعى أتباعه معنى دينيا متعاليا و نمطا من العلاقة الروحية التى تحكم رؤيته للذات و للآخر، و تمتد تاليا إلى كلية العلائق العائلية و الاجتماعية.

فالمرجعية الشيعية بما مثّلت من تجسيدات اجتماعية و تعبيرات دينية ساهمت فى تعزيز شكل سلطوى اكليروسى. فلم يكن، و الحال هذه، مجهود الفقيه طوال العقود الماضية سوى سعى حثيث نحو توفير مبررات دينية و اجتماعية لتمديد هذه السلطة و اختراقها للمجال الحيوى للفرد و المجتمع معا وصولا إلى الدولة.

و ما جرى خلال العقدين الماضيين هو أن ثمة توقا متناميا ينزع إلى تعزيز سلطة الفقيه و نفوذه الاجتماعى و السياسى، و لربما ساهم التجاذب الحادّ بين المرجعيات الناشطة سياسيا

##PAGE=116##

فى اشعال رغبة تكثيف حضورها الاجتماعى. و لكون هذه المرجعيات تتحصن داخل شبكة تحالفات مع قوى اجتماعية و دينية و تجارية محلية، فإن مصالح هذه القوى تتوقف على استعدادها للدفاع عن هذه المرجعيات و زيادة انتشارها الاجتماعى.

إجمالا، فإن تبدلا عميقا جرى فى العلاقة بين العموم الشيعى و الفقيه بموجب المعالجات المعقدة التى أجراها الفقيه فى سياق توفير الأساس الدينى للعلاقة مع العامّة (المقلّدة).

فبعد ما كانت علاقة العموم الشيعى بالفقيه مدركة فى الحيّز اللفظى المشهور (رجوع الجاهل إلى العالم)، أصبحت لهذه العلاقة أبعاد أخرى أشد وطأة. فالعلاقة بين المقلّد و المرجع لم تقتصر على سدّ النقص فى مجال العلم الدينى، و إنما اكتسبت معانى جديدة أكثر أهمية، فالفقيه بات يتمتع بسلطة روحية و سياسية و اجتماعية على مقلّديه، و أصبحت كل مرجعية تمثل إمارة دينية تضم أميرا و مأمورين و مؤسسات و أيديولوجيا و أهدافا محددة.

فى الواقع، إن الظروف الجديدة باتت مؤاتية لإخضاع المرجعية الشيعية لعملية تقويم شاملة سعيا إلى إعادة تعريف العلاقة بين المجتهد و المقلّد و الحدود المقدّرة لها، و ثانيا استبدال شبكة التحالفات القديمة القائمة على أساس مفهوم محدد للمرجعية الدينية و مصالح مرسومة داخل دوائر مرجعية متشابكة، و ثالثا إزالة التشابكات الحاصلة بين المجالين الدينى و السياسى، و التى تؤول إلى فض الاشتباك بين مرجعيتين و إطارين سياديين و تاليا ولاءين، بما يبعث إرثا من الصراعات و الانقسامات و تفجير الحدود الناظمة و الفاصلة بين جماعات ظلت تتغذّى من ثقافة مخاصمة الآخر على خلفية الانشعاب المرجعى.

المرجعية الدينية و الفقه الدستورى

تأثّر تنامى النشاطية السياسية فى التشيّع بطروحات المفكّرين الإسلاميين الحداثيين، و فى مطلع القرن العشرين كان العلماء و طلبة العلوم الدينية فى المدن المقدّسة فى العراق يألفون الأفكار الوطنية المتصلة بالوطن و المتميّزة عن مسؤولية المؤمن تجاه الأمّة الاسلامية، و أهمية الوحدة الشيعية السنّية فى مواجهة التوسع الأوروبى، و الحاجة إلى

##PAGE=117##

إعادة إحياء الإسلام و تكييفه مع الحداثة. هذه الأفكار التى بشّر بها المفكّرون الإسلاميون الحداثيون مثل رفاعة الطهطاوى (١٨٠١– ١٨٧٣) و السيد جمال الدين الأفغانى (١٨٣٨– ١٨٩٧) و الشيخ محمد عبده (١٨٤٩– ١٩٠٥) و الشيخ محمد رشيد رضا (١٨٦٥– ١٩٣٥)، نقلت تدريجا إلى المدن المقدّسة، ثم جاءت الثورة الدستورية فى إيران التى منحت المجتهدين الشيعة فى النجف فرصة تطوير نظرية سياسية ترسى أساسات تمثيلهم فى شؤون الدولة، و هو هدف كانوا يسعون إليه، ليس فى إيران فحسب بل فى العراق الملكى أيضا. كذلك ساهمت الحركة الدستورية فى إشاعة أجواء جدل ثرى فى الوسط الشيعى التقليدى سمح بانتشار الأفكار السياسية الدستورية التى ناصرها و بشّر بها المفكرون الإسلاميون الحداثيون.

لا ريب أن هذه الأفكار زوّدت المجتهدين برؤية ما حيال الدولة الحديثة و هذا ما تعكسه رسالة الشيخ محمد حسين النائينى (تنبيه الأمّة و تنزيه الملّة) التى نشرت فى عام ١٩٠٩، فى مسعى لصوغ نظرية سياسية تشدد على محاسبة الحكومة و مراقبتها، و تضع مبادىء مقاومة الحكم و تمثيل العلماء فى شؤون الدولة دون مخالفة قواعد الشريعة[٣٩].

[٣٩] (٣٧) أنظر: توفيق السيف، ضد الاستبداد .. الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة،(بيروت، ١٩٩٩)

إضافة إلى البعد الإيجابى لهذه الأفكار فى تنمية الوعى الدستورى لدى الفقيه الشيعى، فإن منجزات التجارب السياسية فى إيران و العراق صبّت فى مصلحة المجتهدين من حيث تطوير طموح ما لدى هذه الطبقة و تحديدا لدى المتصدّين للمرجعية الدينية العليا من أجل إرساء سيادية كلية تعلو فوق سيادية الدولة ذاتها، أو توازيها، و لكنها فى الوقت ذاته منفصلة عنها، و هنا يتموضع الإشكال العويص فى العلاقة المعقدة بين المرجع– الدولة– عموم الشيعة.

و لا شک أن ضعف مكانة النجف بعد رحيل السيد الحكيم و انزياح مركز الجاذبية من النجف إلى قم، بعد انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية عام، ۱۹۷۹ و تاليا اندلاع الحرب

##PAGE=118##

العراقية الإيرانية و انفراط عقد التواصل بين النجف و المسكونيات الشيعية خارج حدود العراق، قد أثار إشكالية الولاء الشيعى فى مناخات شديدة التوتر، أى فى سياق الصراع العربى– الفارسى (العراق و إيران)، و الصراع الطائفى (السعودية و إيران).

و هذا ما يدفع للتشديد دائما على أن إشكالية الولاء يجب عدم طرحها فى سياق خارج و داخل، لأنها بذلک تدرج فى سياق خصومة مذهبية، و إلا فإن الولاء المنقسم قد يعيشه المواطن السنّى فى السعودية الذى يطيح مشروعية الدولة و ينقل ولاءه إلى مشايخ مغمورين يقتفى أثر أفكارهم و يمتثل لأوامرهم بما فيها الأوامر المحرّضة على محاربة الدولة. فالولاء يبدأ بشبكة العواطف العامة لدى الأفراد، و لا شک أن العاطفة الدينية تنتج مضاداتها حين تكون فى مواجهة عواطف أخرى مناقضة، إذ من غير الممكن أن تجتمع العاطفتان الدينية و السياسية حين تكون دينامياتهما فى الخارج تعمل بصورة عكسية، أى لا يمكن المرء أن يقذف نفسه خارج ما انطوت عليه ذاته العاطفية.

الولاءات المستبطنة: مزدوج الدينى/ السياسى

بدءا نقول إن إشكالية الولاء رافقت الشيعة منذ زمن بعيد، أى منذ لحظة احتجاب المشروعية عن النظم السياسية الناشئة فى زمن الغيبة، و لكن شأنهم شأن المجتمع السنّى، فقد ظلّت السلطة السياسية شأنا منفصلا عن الاجتماع الأمر الذى حرم الجميع من مجرد التفكير فيها، فضلا عن الانضواء تحتها أو تحديد قياساتها النهائية.

فمعظم السنّة قبلوا بأن الخليفة يصبح ذا شرعية مترددة و مشكوک فيها منذ نهاية عصر الخلفاء الراشدين، فى حين آمن الشيعة بأن النظام العادل لا يتحقق إلّا مع عودة الإمام المهدى. و مع ذلک بقيت السلطة من الناحيتين التاريخية و النظرية صنوا افتراضيا و مزعوما للمذهب السنّى، باعتباره دين الدولة و الأيديولوجيا المشرعنة للسلطة فى حين بقى التشيّع مذهب المعارضة. برغم أن هذه القسمة كانت اختزالية، لكل من المذهبين، فقد حمل أحد خطوط المذهب السنّى فى حقب تاريخية عدة لواء المعارضة و أدخل رموز المذهب المعتقل،

##PAGE=119##

وقت كان التشيّع مهادنا للسلطة، و العكس صحيح أيضا. و قد رأينا أن المذهب الحنفى أصبح المذهب الرسمى فى الدولة العثمانية عندما كان المذهب الشيعى المذهب الرسمى فى الدولة الصفوية، برغم أن كليهما رفعا فى فترات سابقة لواء الاحتجاج ضد السلطة، علما أن التشيّع الذى كان يشرعن و يبنى الدولة و السلطة فى إيران جرى استعماله لتهديمها فى

مراحل لاحقة. إن هذه السيولة فى حركة التمذهبات و المحرّضات السياسية فيها تجعل من الضرورى نفى التعامل مع مذهب أو أتباعه باعتبارهم صنفا مندغما فى خط تاريخى قدرى لا فكاك منه و عنه.

إشكالية الولاء، إذن، يجب أن تطرح فى هذا المناخ المتقلب باستمرار. و قد رأى محبّ الدين الخطيب فى كتابه «الخطوط العريضة» أن المذهب الشيعى قائم على أساس رفض شرعية الحكومات القائمة[٤٠]. و هو رأى صحيح فى حدّه الأول و النظرى، و يلتقى بلا شك مع التصوّر الإسلامى العام بشأن الأمّة/ الوطن المؤجّل، أى الدولة الإلهية، إلا أنه يخيب لدى الخروج من إطاره السجالى ليصوغ رؤية تحليلية مستندة إلى قراءة تاريخية عميقة لحركة المعتقدات فى تاريخ المسلمين، و العناصر الضالعة فى توجيه مساراتها و مؤثراتها الاجتماعية و السياسية.

فى العصر الحديث، و خصوصا بعد قيام الدولة القطرية، كان ثمة توافق ضمنى و عفوى على إمكان القسمة بين ولاءين دينى و سياسى ما دام مجال تأثيرهما يعمل فى فضاءين جغرافيين و معرفيين منفصلين و فى الوقت نفسه غير متصادمين، خصوصا فى فترة كان الشيعة فى عزلة سياسية شبه تامة، حيث لم يكن الولاء السياسى يخضع للامتحان.

قائمة الأسئلة المتصلة بإشكالية الهوية و الانتماء تبدأ أولا هنا: متى خضع ولاء الشيعة إلى دولهم للاختبار؟ و من ثم هل يمكن قسمة الولاء كما هو الحال بالنسبة إلى الهويات بحيث يعرّف الإنسان نفسه فى سياق هويات متعددة و دوائر انتماء متداخلة، و فى الوقت نفسه متفاوتة الحجم و التأثير. ثم يأتى السؤال الكبير بشأن السيادة: لمن؟ الدينى أو السياسى؟

##PAGE=120##

إن الجواب عن هذه الأسئلة ليس ممكنا ما بقى الهدف منه درء تهمة أو اقتفاء سيرة المتساجلين، إذ لا بد من رؤية استرجاعية تعيدنا إلى حيث نضع أقدامنا على الطريق الصحيح. و هنا يتطلب تكثيف الضوء على ما يمكن وصفه بالتواطؤ غير المقدّس بين العزلة الشيعية و التهميش السياسى. فعقب ما يعرف بالغيبة الكبرى حدثت استقالة جماعية للشيعة و جرى تعليق الوظائف (المولوية/ السيادية و السياسية) فى تواصل مع إعطاب دور الأمّة فى التغيير، تبعا لتعليق الشرعية بالمعنى الدينى، الذى أفضى تلقائيا إلى تأجيل الاستحقاق السياسى و إلى حدّ ما الدينى و الحضارى إلى وقت الظهور المأمول بقدوم المهدى المنتظر بوصفه المنقذ من الضلال، و العائد بشعلة النور، و المشيع العدالة فى الأرض.

و يتقن السيد محمد تقى الموسوى الأصفهانى فن تصوير الوظيفة الدينية للخلق فى زمن الغيبة، كتعبير أمين و بالغ الوضوح عن الرؤية التقليدية و الغابرة للتشيّع. و يسجّل الأصفهانى نقاطا عدة للعامّى الشيعى المنتظر لعودة إمامه منها (أن يكون حزينا لفراقه و مظلوميته)، و (أن يكون منتظرا لفرجه و ظهوره)، و (أن يكون باكيا فى فراقه و مصيبته)، و مهمات أخرى تجتمع عند نقطة تسليم الأمر لولّى الأمر المنتظر، أى التسليم به، و تسليم الأموال له، و التصدق لسلامته، و التعرف إلى صفاته، و طلب معرفته، و الدعاء له، و التضحية نيابة عنه ... الخ[٤١]. و ترسم هذه التوليفة الوظيفية فى العلاقة المركّبة بين العامّى و الإمام، مسار العلاقات الناشئة لاحقا بين العامّى و مجمل الكيانات الدينية و الدنيوية، التى يمكن حملها على عنوان الشرعية.

---

[٤٠] (٣٨) يقول محب الدين الخطيب:« أن أصل مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية التي تسمى أيضا(الجعفرية) قائم على اعتبار جميع الحكومات الإسلامية من يوم وفاة النبي صلى اللّه عليه و سلم إلى هذه الساعة- عدا سنوات حكم علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه- حكومات غير شرعية»، الخطوط العريضة،(جدة، ١٩٦٠)، ص ٨ و ما بعدها

[٤١] (٣٩) السيد محمد تقي الموسوي الأصفهاني، وظيفة الأنام في زمن غيبة الإمام، ترجمه و نسقه و حققه محمد المنير الحسيني الميلاني،(بيروت، ١٩٨٧)، ص ١٦ و ما بعدها

فمن الناحية النظرية، تأطّر مفهوم الشرعية فى عمودية تتحدر من الخالق إلى النبى و الإمام، و فى مرحلة لاحقة جرى فتح الحيّز من أجل إقحام الفقيه كتجسيد متصل و متوال للشرعية بعد الإمام، و تاريخيا فإن مفهوم النيابة كتوطئة أيديولوجية لتسويغ و ترسيخ الانضواء المتأخر للفقيه داخل خط الشرعية، تطوّر منذ عهد المفيد مرورا بعهود الشهيد

##PAGE=121##

الأول و الكركى و الأنصارى و النراقى و كاشف الغطاء و اليزدى وصولا إلى الخمينى و الصدر و الشيرازى.

لذلک، و قبل ان يقطع آية اللّه الخمينى النسق التاريخى و المذهبى، برزت إرادتان بصورة عفوية: إرادة العزلة الطوعية لدى عموم الشيعة طوال القرون السابقة التى أبقت عليهم كجماعة مسالمة و مرتهنة لتقلبات الأوضاع المحيطة بهم، و التى رسمت لهم مسارا و مصيرا فى العلاقة مع من حولهم من الفئات الاجتماعية و الحكومات. و الثانية إرادة التهميش الشامل السياسى، و الاقتصادى، و الاجتماعى، و الفكرى على أيدى الأنظمة السياسية، و تركّزت إرادة التهميش فى المملكة لأسباب عدة مذهبية و سياسية و أمنية و قبلية.

إن فشل الأنظمة السياسية فى تحقيق الاندماج الشامل السياسى و الاقتصادى للشيعة، أدى إلى تكريس حالة العزلة و الانطواء ثم عزّزت سياسات التنكيل و التمييز على أساس طائفى من الأفكار الشيعية اللاهوتية كمبدأى الانتظار و التقيّة.

على سبيل المثال، كان الحكم فى العراق إبان العهد العثمانى خاضعا للأسر السنّية التى تنتمى إلى المذهب الحنفى، و كان معظم موظفى الحكومة– العراقية– من الأقلية السنيّة، و كانت تغصّ بهم المدارس و المحاكم و كان منهم المدرّسون و القضاة. و كان شيعة العراق ملزمين بالتحاكم إلى القضاة الأحناف، و هذا ما أفضى إلى عزوف غالبية الشيعة عن المحاكم الرسمية التى كانت تقضى وفقا لمذهب يخالف مذهبهم فى بعض الآراء الفقهية التى تتبناها، و يعد هذا من أبرز العوامل التى أدت إلى مقاطعة الشيعة للسلطة. و تذكر المصادر التاريخية أن معظم قضاة مدن الولاية فى العراق كانوا يمكثون فى مناصبهم من دون أن ينظروا فى أية قضية إلا فى القليل النادر من الأحوال، ما كان يجبر عليه بعض الناس. و قد نقل عن أحد قضاة مدينة كربلاء أنه مكث فى منصبه تسعة أعوام (لم ينظر فى دعوى واحدة)، فقد كان فصل الخصومات يجرى فى العراق و سوريا عند المجتهدين إلا فى ما ندر[٤٢].

##PAGE=122##

فحين يجتمع فشل الدولة فى تطوير مفاهيم وطنية جامعة مع برامج إدماج وطنى فاعلة مع الميول الانعزالية التقليدية و الناشطة لدى الشيعة، تكون النتيجة هى قطيعة تامة و متبادلة قابلة لأن تتطور إلى حركة انفصالية و أحيانا مسلّحة، كما جرى فى ثمانينيات القرن المنصرم فى العراق و فى بعض دول الخليج.

و لكن فى التجارب المتأخرة، مؤشرات إلى جدوى اتّباع سياسة دمج فاعلة للفئات الاجتماعية. فقد نجحت الحكومة الكويتية نسبيا فى غرس روح مشتركة و تطوير مشاعر وطنية من نوع ما بين السكان على اختلاف طوائفهم إلى حد أخمدت معها، إلى مدى كبير، الميول و النزعات الانعزالية لدى الشيعة الذين باتوا يتداخلون بدرجة معينة فى الجهاز الإدارى للدولة، مع الإشارة إلى الدور السلبى الذى لعبه الانبعاث الدينى التقليدى فى شكله العصبوى وسط بعض الفئات فعطّل نسبيا حركة الاندماج الثقافى و السياسى.

[٤٢] (٤٠) جميل موسى النجار، الادارة العثمانية في ولاية بغداد،(القاهرة، ١٩٩١)، ص ٣٣٢

أمّا بالنسبة إلى البحرين فالأمر يختلف كون الشيعة يمثّلون غالبية سكانية. و الحديث يدور على اندماج هذه الغالبية فى الجهاز الإدارى للدولة و ليس لوطن يمثّلون جزءا كبيرا من رصيده و رأسماله الرمزى و التاريخى و الحضارى، تماما كما هى الحال بالنسبة إلى شيعة العراق. و هذا ما يجلو الغمامة عن التعارض الافتراضى بين عزلة الشيعة السياسية و مقاطعة السلطة و بين الاندفاع العفوى نحو المقاومة الوطنية ضد الاحتلال الأجنبى فى ثورة العشرين التى قادها المجتهدون، حين ألقى المرجع الدينى الأعلى فى النجف السيد محمد كاظم اليزدى فى ۶ ديسمبر/ كانون الأول ۱۹۱۴ خطبة دعا فيها إلى الجهاد و حثّ الناس على الدفاع عن مقدّسات المسلمين و بلادهم، و أكّد ذلک حتى على الفتى العاجز بدنا لتجهيز الفقير القوى[۴۳]. و لعل هذا، و لكن من زاوية مختلفة، يلتقى مع وقفة علماء الشيعة فى المنطقة الشرقية بمن فيهم معارضو الحكومة للانخراط فى برامج التعبئة العامة

##PAGE=123##

لمواجهة تهديدات النظام العراقى السابق بعد احتلال الكويت فى الثانى من أغسطس/ آب ۱۹۹۰.

السلطة التشريعية للفقيه: الأمّة ضد الدولة

من الناحية التقليدية و التاريخية، فإن وظيفة الفقيه تتمثّل فى التأسيس لفقه الأمّة، و ليس لفقه الدولة. فالنشأة الغربية لفكرة الدولة من الممكن أن تفسّر الازدواجية و الغموض اللذين ينعكسان على أداء الفقيه، ففى حين ينظر بعض النهضويين الدينيين إلى الدولة بوصفها أداة قد تتيح ضمان تطبيق الشريعة، فإن ثمة تجاوزا أو إلغاء لهذه الأداة و سياق تطورها التاريخى و القانونى الأوروبى، و خصوصا حين يراد ترسيم الحدود بين كيانات سيادية (الدين– الأمّة– الدولة). إن الأمّة، بالنسبة إلى الفقيه، هى الفضاء الحيوى الذى يحقق فيه ذاته و يضطلع بمهامات ذات طبيعة دينية محض. فى واقع الأمر، إن المنظّرين الإسلاميين يلتقون عند عقيدة موحّدة هى أن المسلمين لهم وطنيتهم الخاصة و هى الإسلام، و أن الدولة باتّباعها الشريعة تمدّهم بالأداة التى يمكن بها تحقيق الحق: سيادة اللّه. فالشريعة و ليس القانون البشرى، تعطى إرشادا و دليلا شاملا فى كل جانب من جوانب الحياة.

أمّا إرادة اللّه فيعبّر عنها بالتساوى عبر مجتمع المؤمنين، و لذلک فإن الدولة التى تتصرف باعتبارها نائبة و خليفة اللّه، يجب دائما أن تزاول مهاماتها وفق توجيهات ورثة الأنبياء و الأئمة، أى الفقهاء باعتبارهم الممثلين الشرعيين عن اللّه و الناطقين الرسميين باسم القانون الإلهى. إن السلطة التشريعية تصبح، عندئذ، زائدة على الحاجة لأن القانون الإلهى محيط بكل شىء، و أن الكشف عن هذا القانون هو من مهمة طبقة الفقهاء، و من ثم فإن السلطة التشريعية ليس لها دور فى سنّ القوانين.

لم تواجه إيران مشكلة التشابک بين الأمّة و الدولة لأن ثمة تطابقا بين حدود الأمّة و حدود الدولة، و لأن التعارض بين مجالى عمل منظومتين فقهيتين غير قائم، فما يمكن وصفه بتمركز السيادات ساهم فى إخماد مبررات الصدام بين الدين و الدولة، أو على الأقل تأجيلها، إن

##PAGE=124##

[۴۳] (۴۱) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث،(لندن، ۱۹۹۲)، ج ۴، ص ۱۲۸ و ما بعدها

لم تعمل مولّدات انشقاق أخرى داخل هذين الكيانين السياديين. إن انخراط المجتهدين فى السياسة منذ نهاية القرن التاسع عشر، أى مع الشيرازى، قائد ما يعرف ب «ثورة التنباک»، مرورا بالحركة الدستورية، و ثورة مصدّق– كاشانى، و أخيرا الثورة الإسلامية بقيادة السيد الخمينى، جمع مراكز السلطة فى نقطة واحدة، و لكن فى المقابل صنع توترات خارج هذه النقطة. تماما كما الحال بالنسبة إلى تجربة التوحّد الدينى– السياسى فى السعودية، فبقدر ما حقق هذا التوحّد انتصارا باهرا فى نجد، قضى بدوره على التنافس داخل أسوار نجد و صهر، فى نهاية المطاف، القوى القبلية و الدينية كافة فى وحدة دينية و سياسية، و لكن هذا التوحّد واجه إخفاقا ذريعا خارج تلک الأسوار، أى فشل فى صنع وحدة وطنية.

ولاية الفقيه المطلقة تنطوى على نزعة اختراقية تعلو فوق حدود الدولة– القطرية و سيادتها، و هكذا حدود السلطات الدينية التقليدية الممثلة فى مراجع التقليد– الفقهاء.

بكلمات أخرى، إذا كان ولىّ الفقيه على رأس دولة فهو يخترق الأطر السيادية الأخرى، أى سيادة الفقهاء المراجع، و كذلک الدول. لقد نشأت إشكالية الولاية العامة و الولاية الفرعية، فصار لولىّ الفقيه على رأس الدولة ولاية مطلقة تمتد و تخترق الدوائر المرجعية داخل الحدود و خارجها على السواء، بحيث يكون حكمه نافذا على عموم الشيعة، بصرف النظر عن مراجع التقليد الذين يعودون إليهم فى الأحكام، و لذلک تمّ التفريق مع وصول السيد على الخامنئى إلى سدّة المرجعية و الولاية الفقهية و السياسية فى إيران، بين ولاية الأمر و المرجع الدينى التقليدى. فالأخير له ولاية محصورة فى المجال الفقهى الكلاسيكى، أما ولىّ الأمر فله سلطة عليا (مولوية) تعلو فوق كل السلطات بما فيها الدولة.

و لكن هذه المفاهيم المستحدثة لم تكن تحظى بقبول سهل. و كغيرها من المفاهيم المثالية لم يكن بالإمكان إنجاز المفهوم الطموح فى ظل تعارض و رفض من قبل المرجعيات الشيعية و خصوصا القائمة خارج الحدود التى لم تتوافق مع أطروحة ولىّ الفقيه المطلق الصلاحية، و خصوصا فى مثال السيد الخامنئى كونه لم يحقق فى ذاته الخصائص الكاريزمية كالتى حازها سلفه الإمام الخمينى.

##PAGE=125##

فحين اجتمع الدينى و السياسى فى مركز واحد، أصبحت السلطة الدينية فى فضاء جغرافى و معرفى ممتد خارج محيطه الجيوبوليتيكى الافتراضى. بكلمات أخرى، إن إشكالية الولاء، أى ولاء الشيعة، طرحت بعد الثورة الإيرانية و بزوغ نظرية ولاية الفقيه المطلقة. و من الناحية العملية جرى التداول الفقهى بشأنها مع وصول السيد على الخامنئى إلى سدّة القيادة السياسية و الدينية فى إيران، حيث تم ابتكار منصب (ولاية أمر المسلمين)، و حينذاک بدأت الفتاوى ذات البعد السلطانى تجمع بين المرجعية الدينية بالمعنى الفقهى الخالص و ولاية الأمر بالمعنى السياسى. و قد شرح ذلک على النحو الآتى: (فإذا كان للفقيه نوع ولاية و حاكمية، و أصدر حكما، فإنه يسرى على كل الفقهاء، و يجب عليهم طاعته فضلا عن غير الفقهاء، و يكون عدم الأخذ بهذا الحكم ردا على الائمة (ع) و النبى (ص) و من ثم ردّا على اللّه تعالى ...). و يمثّل لذلک: (لو أفتى ولىّ أمر المسلمين (– قائد الجمهورية الإسلامية الإيرانية) بالحرب، و أفتى مرجع التقليد بالحرمة، ما هو موقف المقلّد فى هذه الحالة؟). يجيب السيد الخامنئى: (يجب طاعة ولىّ أمر المسلمين فى الأمور العامة التى منها الدفاع عن الإسلام و المسلمين ضد الكفرة و الطغاة و المهاجمين). و قد أفتى الخامنئى بأن (اتباع حكم ولىّ أمر المسلمين واجب على الجميع، و لا يمكن لفتوى مرجع التقليد المخالفة أن تعارضه)[٤٤].

[٤٤] (٤٢) يوسف صانعي، الولاية،(بيروت، ١٩٩٤)، ص ١٢٧– ١٢٨، السيد علي الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات،(بيروت، ١٩٩٥)، الجزء الأول، العبادات، ص ١٥

و الجدير ذكره هنا أن الفتوى طرحت فى سياق الجدل الدائر فى إيران بين مراجع التقليد غير المتوافقين مع الدولة الإيرانية، مع أن المجال الجغرافى للحكم الفقهى يظل مفتوحا على أفق واسع بحيث يستوعب عموم المسلمين (و بالأخص الشيعة).

و من منظور التطوّر التاريخى، فإن (التناثر البلقانى) للأمّة المنضوية داخل الخلافة العثمانية و بداية عصر الدول القطرية، لم تقابله إعادة توزيع و تموقع المراكز الدينية، فقد ظلت المراكز التقليدية عصيّة على التحلل و الاندحار، بل وطّدت الدولة القطرية من هيمنة هذه المراكز لأسباب ليس ههنا مجال التوسع فى شرحها .. و أحدها أن الدولة القطرية

##PAGE=126##

عجزت عن احتواء هذه المراكز بعد ما فشلت فى ربط نفسها بشراكة مصير محددة ثقافيا و سياسيا مع القاطنين داخل حدودها.

و فيما كان التشظّى يسيّر مصير التركة العثمانية فى هيئة دول قطرية، كان الفقيه مصرّا على نبذ أية رؤية استرجاعية من أجل التأمل فى الواقع و التفسخ البيولوجى للدولة– الأمّة، و تاليا التعامل مع اللحظة المعيشة خارج مدار الأمّة، من أجل تحديد علاقات ضبط متبادل و متواز بين الأحكام و جمهور المؤمنين. إن ما جرى داخل معادلة الفقيه/ المرجع– العامّى/ المقلّد هو أن الدولة ليس لها ذرّة وجود خارج التفاعلات الدائرة فى هذه المعادلة. فهناك منظومة ضوابط شرعية تسيّر دفة العلاقة بينهما، و تفرض هذه المنظومة سطوة تفوق سطوة الدولة نفسها مع أنها لا تتأثر بصخب التفاعلات البيروقراطية داخل الدولة، و لا تحتكم لإطار عضوى فائق الكفاءة و دائم الحضور كما هى الحال بالنسبة إلى الدولة.[٤٥]

العراق: المجابهة بين التقليدى و الحركى

فى ضوء ما سبق، ندلف إلى المنطقة الشاغرة الجديدة فى التشيّع المعاصر، و التى يشكّل العراق ساحة له، و هى منطقة ما زالت تجتذب المزيد من الأفكار و الأنصار، و تؤسس لخط شيعى جديد، ندعوه التشيّع الحيوى. فقد صنع التشيّع الحركى منذ ما يقرب العقد من الزمن بداية وعد جديد يتجاوز الحدّ الخلاصى للتشيّع، الذى أنهى شروط وجوده الشعبى و السياسى و الفكرى، ليقتحم معركة رهان العقلنة و الانسياب الواعى مع حركة الأفكار الإنسية .. و هذا ما أسميه التشيّع الحيوى الذى لا يركن إلى الانشغال بالعاطفة الإيمانية الجانحة إلى تأكيد الوجود و الحضور الكثيف للحشد، بل يسعى إلى تخليص التشيّع من أسطورة الخلاص التاريخى، و إخضاع المنقول الحركى، الذى اندغم فيه خلال الحقبة الثورية، إلى إجراء عملية قسمة و فصل بين الثابت و المتحوّل ليس من أجل إعادة إرساء اليقينى على حساب الشكّى، بل الفصل بين ما هو فوق معرفى (نموذج) و ما هو تحت معرفى (حاجات و تطلعات) فى التشيّع.

##PAGE=127##

[٤٥] ابراهيم، فؤاد، الشيعه فى السعوديه، ١جلد، دار الساقي – بيروت، چاپ: اول، ٢٠٠٧ م.

إن عملية الفصل هذه تبدو ضرورية من أجل تخليص الجيل المقبل من دوامة اكتشاف الخطأ، لا الحقيقة فى التشيّع، فما يتوهم أنها نفحة إلهية أفضت إلى تغيير موازين القوى لا ينال قسطا موازيا من الموثوقية لدى من هم خارج مجال تأثير الأفكار الإيمانية فى شكلها الأسطورى، و لتخفيف وطأة الفكرة نقول: ما كان ممكنا إيمانيا فى فترة سابقة ليس بالضرورة كذلك فى فترة يزاول فيها العقل دور الحراسة على حركة الأفكار و دورانها. إن العقلانية المفتوحة هى التى تتيح للتشيّع الاتكاء على إرادة الحوار مع العالم الخارجى، حيث لا معرفة مكتملة يمكن للتشيّع أو غيره من المعتقدات الإيمانية المغلقة أن يكتفى بها و يقلع عن الانفتاح على الآخر، فحتى العقائد الإيمانية الكبرى تظل فى مسيس الحاجة إلى إعادة تفسير لنصوصها من أجل البقاء على قيد الحياة، و لملء اعتقاد المنتمين إليها بجدوى التمسّک بها فى مواجهة مضخّات الأفكار التى توجّه مجرى التاريخ.

إن الرهط المنشق أو بالأحرى المشتق من داخل التشيّع الحركى يحمل معه رؤية نقدية بشان الماضى، أى بشأن تجربة معيشة، و له تفسيره الخاص لها، و لكن لا نفترض أن تتجاوز مهمته تقديم الحلول لمشكلات قد يكون هو متورطا فيها. يجب عدم تحميل هذا الرهط أكثر مما يطيق، فمهمته– كما هو شأن الجماعات الإصلاحية التى تتشكل من داخل حركات اجتماعية كبرى– تقف فى هذه المرحلة على الأقل عند حد إنتاج الأسئلة و ليس تقديم إجابات.

و ليست مهمة الرهط الشيعى التجديدى تخليص التشيّع من نفحات الخلاص أو دسائس الأسطورة المندسّة فيه، فلا مجال اليوم للشک فى أن العقائد بكل ضروبها، تحقق انتشارها بالاتكال على قائمة روايات شعبية و أساطير و توهمات تبدو لنا عبثية. علما أن مهمة هذا الرهط ليست التخلى عن المطامح السياسية الكبرى التى ينطوى عليها التشيّع بوصفه أيديولوجية مقاومة، فسيظل التشيّع بهذا المعنى أملا لمجتمعات سادها الظلم و الحرمان و تجد فيه لغة للإفصاح عن معاناة خاصة، أو وسيلة للجهر بالسوء. إن مهمة هذا الرهط هى صنع فناء جديد فى أفق الوعى الشيعى الحركى. فما صنعته الإنجازات

##PAGE=128##

السياسية أفضى إلى إغلاق الأفق المستقبلى للتشيّع، و كان من الضرورى أن يدفع انحسار الوهج السياسى أو توقفه عند نقطة ما يبعث سؤال المستقبل. و على أية حال، ليس مطلوبا من التشيّع أن يفکّ ارتباطه بالسياسة، إذ سيظل حاضرا كأيديولوجيا سياسية، بل منتجا لأفكار سياسية كما يغذى أفكارا سياسية معقدة، بل هو نفسه قد يصبح قوة سياسية مؤثرة فى الحياة.

وثمة كلمة تنبيهية عن دور العراق المعزول عن المحيط الثقافى الشيعى مدة تزيد على العقدين، إذ يخشى أن ينكص العراق بالتشيّع إلى نقطة بداية سابقة، و يخشى أن يعود ليلعب دورا تعويقيا لمشروع التجديد الذى بدأ بالانتعاش فى أجزاء مختلفة من إيران و الخليج و لبنان. فعراق اليوم يعيش مرحلة إعادة بناء ليس لمؤسسات الدولة و مكوّنات الأمّة فحسب، و لكن لمؤسساته الثقافية و الدينية، و يفرض عملا دؤوبا من أجل رفع منسوب الوعى الثقافى و إصلاح أجهزة الفعل الفكرى المتآكلة. إن تفوّق العراق الشيعى عدديا و رمزيا يلزم أن يحول دون إغرائه للعب دور فكرى فى المرحلة الراهنة، فهو اليوم بمسيس الحاجة إلى استيعاب الأفكار الشيعية الجديدة فى المناطق المجاورة له، قبل أن يقحمه الانتصار السياسى فى أتون عملية إنتاج فكرية ستظل مهما بلغت خارج نسق الحراكات الشيعية و المراكمة الفكرية على امتداد عقدين من الزمن. مع التذكير بأن موقع العراق لا يمكن أن يشغله غيره، و لكن بعد إنهائه عملية إعادة التأهيل الضرورية لمجمل أدواته المعرفية و العلمية.

و قد يصلح ما سبق للإشارة إلى أن تجربة المرجع الشيعى الأعلى فى العراق السيد على السيستانى لا تنتمى إلى حركة الأفكار الشيعية فى تسلسلها التاريخى. فهى تستعير عناصر متنوعة و ربما متضادة حينا و متوافقة حينا آخر (تشيّع تقليدى، ولاية الفقيه، فكر سياسى حديث)، برغم التحصين الفقهى الذى يقوم عليه موقفه السياسى. فالسيستانى، شأنه شأن الفقهاء المنخرطين فى العمل السياسى، يعتصم ببراغماتية سياسية مستندة إلى معطيات الواقع أكثر من كونها مندكّة بصورة شبه تامة فى المجال الفقهى المحض. فمواقف

##PAGE=129##

السيد السيستانى من الانتخابات، و الدستور، و العنف، و العلاقات الداخلية بين فئات المجتمع العراقى مصمّمة وفق مصلحة عليا إحداها فى المصادر الروائية الشيعية و السنّية على السواء، و لكنها غير مؤصّلة شرعيا، و لربما أتاحت ظروف العراق السياسية إمكان استيعاب المستجدات فى النشاط الفقهى الشيعى، على غرار ما جرى فى إيران بعد انتصار الثورة الاسلامية عام ١٩٧٩، شرّع أبوابه الشيخ حسين على المنتظرى فى معالجة المشكلات المتجددة فى مجال فقه الدولة.

و عودة إلى الانفلاق الحاصل داخل بناء التشيّع، بين تشيّع تقليدى و آخر حركى، فيمكن القول إن التشيّع الحركى الحالى هو رد فعل على التشيّع الحركى القديم الذى نشأ كردّ فعل على الهيمنة الغربية و الاستبداد السياسى، و فى الوقت نفسه سعى إلى استيعاب بعض مكوّنات الحداثة، كما حصل فى (ثورة التنباك، ١٨٩١) و (ثورة الدستور، ١٩٠٦ و ما بعدها) و (ثورة العشرين، ١٩٢٠).

و مما لا ريب فيه، أن التشيّع الحركى الحالى اكتشف القدرة الهائلة التى يتمتع بها التشيّع التقليدى بقيادة العلماء و الإمكانية التعبوية الكامنة فى التشيّع الشعبى، و الذى أمكن توظيفه بصورة عاجلة و فاعلة فى خدمة أغراض سياسية. مع الإشارة إلى حقيقة أن الحركة الشيعية لا تستطيع أن تؤمّن رأسمالا بشريا من دون فتح قنوات تواصل مع التيارات الشعبية التقليدية و تجسيداتها.

إن قراءة أوليّة فى التجربة الشيعية العراقية فى المرحلة المطلّة، تفيد باحتمالية اتساع الفجوة بين التشيّع التقليدى و التشيّع الحركى، و قد يؤجّل ذلک ظهور الاتجاه الثالث، أى التشيّع الحيوى، و ذلک نتيجة انشغال الاتجاهين الأوّلين فى التجاذب السياسى و الاجتماعى، خصوصا مع ظهور بوادر انزياحات فى طبقات المجتمع الشيعى بين مؤيّد لفصل المرجعية عن المجال السياسى و مناصر لإقحامها فى أتونه، و بين من يتهيأ لصنع خطوط مرجعية أو حزبية موازية قد تستقطع من قواعد الفريقين. و لكن، يبقى خيار المصاهرة بين التشيّع التقليدى بطابعه الشعبى و التشيّع الحركى بنزوعه السياسى واردا، و هذا ما قد يعكس تأثيرات التجربة

##PAGE=130##

الإيرانية بكل عيوبها إلى جانب محاسنها، و لكن يظل التشيّع بحاجة إلى روّاد آخرين يبقون على بعده الحيوى غير الخاضع للابتزازات السياسية أو المراهنات الفورية.

##PAGE=131##

التعايش بين الشيعة و السلفية فى السعودية

هل يمكن إعادة قراءة الذات بمعزل عن المطارحات الجدلية النمطية بين السنّة و الشيعة؟

و هل يمثّل الموروث الشيعى بكل حمولته مصدر إلهام و إلزام للشيعة؟ و هل يكتسب المجهود الفردى صفة الديمومة و العمومية، بحيث يسرى ناتجه فى الزمان و المكان؟ أسئلة تضعنا بإزاء مواجهة الذات الشيعية بكل ما تفرضه من تقويم لوعينا الدينى العام و الخاص.

و للإجابة عن تلك الأسئلة يجب تقديم لموضوعة تبدو لدى الكثيرين شديدة التفجّر، و لكنها فى تقديرى هى المدخل الصحيح لإزالة الانسدادات التاريخية فى قناة الحوار المذهبى. فقد باتت قواعد اللعبة السجالية مكشوفة، و لم يعد هناك ما يطيح القواعد تلك إلا بالاقتحام المباشر على الذات و ليس الآخر.

فقد اعتاد المتساجلون مذهبيا أن يتسلل كل منهم إلى مستودعات الآخر ليستخرج منها أدلة إدانة، و إشهارها لدحض متبنياته العقدية، فى عملية مفاضحة متبادلة تكاد تكرر نفسها بين الحين و الآخر، و قد أضفى عليها قاموس البذاءة و الانحطاط فى اللغة السجالية ما جعل التخندق فى الذات خيارا نهائيا لا يسمح للقابعين فيه مجرد التفكير فى الخروج منه. ينبىء عن ذلك سجّل المناظرات المتسافلة على شبكة الإنترنت التى نفث فيها المتساجلون من الفريقين كل قباحاتهم حتى جاءت صورة طبق الأصل عن واقع مأزوم. و لمّا كان تراث الأوّلين يضخ ما يكفى لتسعير السجال المذهبى، فإن المهووسين يجدون مقعدا مريحا فى

مجالس الجدل العقيم. و لمّا كان أفرقاء السجالات يباركون سرا و علانية سجّل الماضين، فإن فصول المعركة تصبح معروفة: قيح هنا و قيح هناك، و تبرير هنا و تبرير هناك (كذلك زيّنا لكل أمّة عملهم)، و فى نهاية المطاف يلوذ الجميع بالصمت حيال الذات.

و على الجبهة المقابلة، يقف أولئك المناصرون لمبدأ الوحدة و التسامح بين المذاهب، و لكنهم فى مواجهة الذات يأنسون إلى خيار الانتقاء من التراث ما يعزز موقفا ظرفيا و مصلحيا و إسدال الستار على ما فى هذا التراث من نصوص مناقضة لمنتقياتهم، و بدلا من نقدها يلجأون إلى إهمالها، و فى أحسن الأحوال إلى الإشارة إليها بوخز ضئيل من النقد من دون تسمية الأشياء بأسمائها.

منذ بضع سنوات، بدأ بعض المتسامحين مذهبيا بإعادة قراءة الذات و لكن بطريقة انتقائية، كمن يقرأ موقف الشيخ ابن تيمية المتحامل على الإمام على، أو من يقرأ تراث الشيعة فى موضوع سب الخلفاء. و فى نهاية المطاف يخرج المعتدلون متعادلين فى المنازلة مع التراث. إن الإحساس المتعاظم لدى هؤلاء بخطورة المشكل الطائفى و النية الصادقة التى يحملونها فى غرس نبتة التسامح و قبول الآخر، لم تؤد إلى دفن الخلاف و لم توقف دوى مدافع الطائفية، فقد كان من السهل على المتساجلين من الفريقين تهديم البناء الوحدوى من قواعده، لأن فى كتابات ابن تيمية و الشيعة ما يكفى لإثبات النقيض.

جوهر المشكلة يكمن فى أن فضاء المقدّس تمدد لدى المتطرف و المعتدل من الفريقين بحيث بات يخشى من الدخول إليه بعقلية الناقد. فالمعتدل كما المتطرف، يبارك هذا التراث و يرى أن التدقيق فيه يثير زنابير الخليّة، لذلك يجد فى صنع نص آخر يقوم على إعادة قراءة مهادنة للتراث أسلم من مزاولة النقد فيه، لأن ذلك يتطلب مجاملة للمقدّس و انفصالا عنه.

فالمصاهرة المفتعلة بين المقدّس و الماضى تمتص كل ما يعلق من نصوص بهذا الفضاء الرحب الذى يشرّع أبواب التسجيل على أفق واسع، ليصل التساوى بين النشرة الصفراء و النص القرآنى حدا موازيا فى التعظيم لدى المتلقفين اللاحقين، ليكونوا جاهزين للزجّ بأنفسهم فى أتون المحرقة الطائفية.

##PAGE=133##

و ما من شک أن النزوع نحو تأكيد الالتصاق بالجذور و الاحتماء بالماضى يحقق أغراضا متعددة لدى المستقيلين كرها و طواعية، منها الدفاع عن الذات و تبريرها، و الحصانة أمام العصبية المتشددة الجاهزة لإشهار سلاح (التحريم الكنسى)، و لذلک يفرط البعض فى (مهادنة) التراث عوضا من مجابهته. و بهذه المنهجية يتم (ترسيم) النص التراثى و مركزته، إذ إن تنوّع القراءات فيه لا تعدو كونها ضرورات مرحلية استثنائية تحفظ نقاوة التراث و سطوته الدائمة.

و حين يتساوى المتطرف و المعتدل فى الاستقالة أمام التراث، تصبح مولّدات السجال ناشطة. فالبوصلة تشير دائما إلى الماضى بكل متوالياته (التراث، التاريخ، الرموز، النصوص القديمة)، و هو يمثّل الساحة التى يلتقى عليها الأفرقاء جميعا، و ليس الحاضر بكل تحدياته و همومه. و إذا كان المتطرفون يحملون وزر تهريب ذخائر التراث السجالى إلى الحاضر، فإن المعتدلين غير معفيين من المسؤولية أيضا، فهم بإزاء تراث يحتضن السجل الكامل لمخزون عقدى صاغوا فى فترة ما وعيهم الخاص منه، و من دفقه تشرّبت نظراتهم و مواقفهم، و هم ملزمون بتحديد الموقف منه كليا و جزئيا. و ينبغى لنا تذكّر تداعيات هذا الموقف على الأجيال اللاحقة التى ستكوى بالجمرة الخبيثة ذاتها، أى الطائفية، إن لم نعدّل الآن المسار المعوّج.

لم يعد كافيا مجرد تبنى مبدأ التسامح المذهبى مع الإبقاء على فورانية التراث و استعماله ساترا حصينا فى العلاقة مع الآخر، بل الحاجة تتأكد و بإلحاح شديد إلى تفكيک المقدّس و وضع قياسات جديدة لهذا الفضاء المتمدد بلا حدود. فما نواجهه الآن هو تراث يكاد يطغى بنصوصه و رموزه و وقائعه على الحاضر، نابذا الزمن الذى نحيا فيه، و ملغيا لاستقلالية الدور الذى يجب أن نضطلع به فى وعى ذاتنا و حاجاتنا. فهذا التراث الحاضن كل قديم يجب إخضاعه لمراجعة دورية. و لا بد من القول صراحة إن فى تراثنا ما يستحق أن يكون طعما للنار، فالكتابات غير المسؤولة التى صنّفت فى أزمان غابرة مظلمة، يبلغ فيها التهافت حدّ الإسفاف المفرط فى بذاءة اللغة، و ركاكة الألفاظ، كتلک المقولات فى الخلفاء الراشدين.

##PAGE=134##

و لا ندرى ما الذى يحول دون مجاهرة علماء الشيعة بموقف حازم إزاء مقولات أقلّ ما يقال فيها إنها خزى على التشيّع أولا و أخيرا، و كنا نتمنى لو أن هذه المقولات ماتت فى عهد قائلها أو اندثرت مع كاتبها، إلا أن هناک من ضمن لها الحياة فترات أطول، فبقيت تغذى بعض الجماعات المغالية داخل الشيعة، متوهمين بكونهم يحيون ما توارى من تراث أهل بيت الوحى و معدن الرسالة، و يكتمون عمليا ما كان يبوح به سيد المتقين (لأسلّمنّ ما سلمت أمور المسلمين) و قوله لأصحابه فى حرب صفين الذين كانوا يكيلون الشتائم لأهل حربه من أهل الشام (إنى أكره لكم أن تكونوا سبّابين) و نصحهم قائلا (قولوا اللهم أحقن دماءنا و دماءهم)، أو قول مؤسس المذهب الإمام جعفر الصادق (كونوا زينا لنا و لا تكونوا شينا علينا) و (كونوا دعاة لنا و لا تكونوا دعاة علينا). فهل من الزين فى شىء أن يكتب أحدهم فى الخليفة عمر بن الخطاب كلاما لا يصدر إلا عن معتوه أفّاک، ثم ينسب ذلک إلى أئمة أهل البيت؟ و هل من الدعوة إليهم النيل من الخليفة عثمان بكلام لا يتفوه به إلا شذّاذ الآفاق؟

هل يكفى من علمائنا مجرد صرف النظر عن مثل هذه الروايات، أو السكوت عنها، أم لا بد أن يكون هناک موقف علنى و صارم إزاء ما يتدفق علينا من تراث، ندرک تماما أن فيه من الغث ما يكفى لتأجيج سورة الغضب لدى راشدى الشيعة قبل غيرهم. كل ذلک لأن هناک فى التاريخ من كتب فى لحظة لا وعى عن قضية واهمة أراد بها إسداء خدمة إلى أهل دعوته، و تزلّفا لعامة ملّته. ما الذى يحول دون كف ألسنة تلهج بالنيل من رموز دينية و مقدسات المسلمين؟ أ ليس من حق الأخوّة الدينية علينا درء ما يغيظ شركاءنا فى الدين و العقيدة، و أ ليس الحقوق يعضد بعضها بعضا، فكيف نطلب حقا نمنعه عن غيرنا؟

إن المتعثرّين بالتسالم المتصدع على صحة المنقول فى المصادر الشيعية لا تعنيهم الإجابة عن تلک الأسئلة، لأن فى المنقول حجة لما ألفوا، و لكن حين يعاد وضع المشكلة فى إطار آخر، يصبح الحديث عن هذا الموضوع متمحورا حول امتثال لسيرة أو خروج عنها. و لمزيد من الإيضاح نقول: إن ما كان يحول دون الاقتراب من بعض المجموعات الروائية لوضع حد للمهدورات فى كتب السجالات العقدية، هو تلک الدعاوى غير المسنودة بوثائق ما تضمنته

##PAGE=135##

هذه المجموعات من قبيل (الكافى كاف لشيعتنا)، كيف و قد تبيّن من تحقيق رواياته أنه ليس مجرد غير كاف فحسب، بل ضمّ من الموضوعات على المذهب و أئمة أهل البيت ما يجعل التمسک بتلک الرواية كماسک الهواء. و ليس فى ذلک إلا توهين التشيّع و تهزيله، فقد حذّر الأئمة، قبل ذلک، من تسرّب كثير من الروايات إلى كتبهم، و قد سبق أن عاش الشيعة محنة توثيق مرويات كثيرة شاعت فى أوساط المحسوبين على الأئمة.

فعن يونس بن عبد الرحمن قال إن بعض أصحاب الأئمة سأله: يا أبا محمد ما أشدّک فى الحديث و أكثر إنكارک لما يرويه أصحابنا، فما الذى يحملک على ردّ الأحاديث؟ فقال حدّثنى هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد اللّه يقول: لا تقبلوا علينا حديثنا إلا ما وافق الكتاب و السنّة، أو تجدون معه شاهدا من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد لعنه اللّه دسّ فى كتب أصحاب أبى أحاديث لم يحدّث بها أبى، فاتقوا اللّه و لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى و سنّة نبينا (ص) فإنا إذا حدّثنا قلنا قال اللّه عز و جل و قال رسول اللّه (ص).

و نقل يونس بن عبد الرحمن ما جرى له فى رحلته للكوفة، يقول: «وافيت العراق فوجدت بها قطعة من أصحاب أبى جعفر (ع) و وجدت أصحاب أبى عبد اللّه (ع) متوافرين، فسمعت منهم و أخذت كتبهم، فعرضتها من بعد على أبى الحسن الرضا (ع) فأنكر منها أحاديث كثيرة أن يكون من أحاديث أبى عبد اللّه (ع) و قال لى: إن أبا الخطاب كذب على أبى عبد اللّه (ع) لعن اللّه أبا الخطاب و كذلک أصحاب أبى الخطاب يدسّون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا فى كتب أصحاب أبى عبد اللّه (ع) فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن، فإنّا إن تحدثنا حديثنا بموافقة القرآن و بموافقة السنّة، إنا عن اللّه و عن رسوله نحدّث».

و عن يونس عن هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد اللّه يقول: كان المغيرة بن سعيد يتعمد الكذب على أبى و يأخذ كتب أصحابه و كان أصحابه المتسترون بأصحاب أبى يأخذون الكتب من أصحاب أبى فيدفعونها إلى المغيرة، فكان يدسّ فيها الكفر و الزندقة، و يسندها إلى أبى

##PAGE=136##

ثم يدفعها إلى أصحابه و يأمرهم أن يبثوها فى الشيعة، فكل ما كان فى كتب أصحاب أبى من الغلو فذاك ما دسّه المغيرة بن سعيد فى كتبهم[٤٦].

نشير هنا إلى أن ما يقرب من ثلاثة أرباع الروايات الشيعية ترجع إلى الإمامين الباقر و الصادق[٤٧]. و بإمكان المرء أن يتصور كم هو عدد الروايات التى تسللت باسم الإمام الصادق إلى المصادر الشيعية و انبثت فى تراث الشيعة، و من ثم كم مظلمة وقعت بحق مؤسس المذهب المشهود له بالتقوى و الزهد و الخوف من خالقه فى نقل ما هو متطابق لكتاب ربه و سنّة نبيّه، فى حين كان عدد من المدّعين نسبتهم إليه، يضعون الرواية باسمه و يبثّونها بين الناس. و ليس غريبا أن يكون الإمام الصادق أكثر الذين وضع الغلاة أحاديث مدموغة باسمه، فهو على العكس من أئمة المذاهب جميعا، كان يعيش فى المدينة و الرواة عنه يعيشون فى الكوفة، و هذا ما أتاح لهم فرصة دعوى الانتساب إليه و فبركة الأحاديث باسمه.

و بقراءة المجموعات الروائية الكبرى لدى الشيعة يتضح أن هناك تناقضا حادا بين الأحاديث المنسوبة إلى الأئمة، مما يشى بأن ما حذّر منه الأئمة من تسرّب الكذب عليهم فى كتب الحديث قد وقع بالفعل، و الدليل روايات فبركها غلاة الشيعة القدامى للنّيل من الخلفاء الراشدين و أمهات المؤمنين. و يتضح أيضا أن سبك الروايات و مضامينها لا تتطابق مع تعاليم و أخلاق الأئمة، على نحو يجعل صمت العلماء عن هذه المرويات مرفوضا، و الأنكى حين تجد من الشيعة من يعدّها فى عداد الأسرار الخاصة بالمذهب التى لم يبح بها الأئمة إلّا إلى حوارييهم و أهل خاصتهم، و كأنها أسرار الكون و خفايا الخلق، متناسين أن هذه المرويات تمثّل سبّة عار على التشيّع، و تشويها لدعوة الأئمة.

إن الغواية الواضحة و البعيدة المدى التى أذعن إليها بعض المجتهدين الشيعة قامت على فهم النص كونه ينشىء تمييزا بين الدلالة الصريحة و الدلالات الاحتياطية التى تجعل من

##PAGE=137##

النص قابلا للاستعمالات المتعددة، و فى ذلك إغفال متعمد لحقيقة التناقضات القارّة فى ذات النص أو المتعارضة مع نصوص أخرى، و لذلك يتم تعويض إزالة النص و نسفه بتكريسه عبر قراءات مزدوجة، خشية القول عن فاعله إنّه مصادم لنص مقدّس.

و لكن هل يمكن النظر نظرة مشروعة إلى النص مفصولا عن قائله، أم أن القائل الافتراضى بات يقرر سلفا شرعية النص، و إن خالف مضمونه القرآن الكريم و السنّة النبوية و نصوصا أخرى صادرة عن الأئمة و متطابقة مع المصدرين الأولين؟

إن النزعة السكو لاستيكية للتشيّع تجعل الجدل محاصرا بين النص و العقيدة، إذ تصبح قراءة النص عملية عقدية خالصة أكثر من كونها ممارسة ذهنية عقلانية. و عليه لا يتخذ النص بكل قراءاته المزدوجة أهميته إلا عند ما يدرج فى إطار

---

[٤٦] (٤٣) الشيخ الطوسي، اختيار معرفة الرجال،(قم، ١٤٠٤/ ١٩٨٣)، الجزء الثاني، ص ٤٨٩- ٤٩١

[٤٧] (٤٤)

IIILX. loV, ylretrauQ cimalsI, snoitidarT i'ihS fo ecruoS A sA qidaS- la rafaJ, yelkcuB. P. R ff 38. pp, 1999, 1. , oN

التفسير العقدى، و هذا ما يتيح لمرور طيف من الروايات دون خضوعها للمساءلة الأولية، لأن هناك من أراد أو سمح لها أن تبقى صالحة للاستعمال المتكرر.

و لا يمكن شق دروب و آفاق جديدة للتشيّع ما بقى حبيس مقولات متهافتة صاغها أناس جعلوا الأئمة تحت التصرف كيما ينهبوا منهم و باسمهم دمغة الأصالة النموذجية لنصوص مفبركة. بكلمة أخرى، هناك من سوّر التشيّع و ألقى بداخله ما ليس جزءا من مكوّناته، عدا أن تحميل رموز المذهب الأوائل تبعة اقترافات المحسوبين عليه ليس أقل من جناية بحق من نذروا أنفسهم لإيصال رسالة الإسلام كما وردت فى القرآن الكريم و السنّة النبوية.

التعايش مع الآخر

لا تظهر الصلة بوضوح بين النصوص و أزمة التعايش مع الآخر إلا إن انتحلنا شخصية هذا الآخر الذى يشعر بالمهانة من نصوص تسلبه حق الاعتناق الحر، و تطيح رمزية القيم و الرجال بما يمثّلون بالنسبة اليه جزءا من نظام المعنى الدينى.

إن الإصغاء إلى نداء الآخر و تذمّره لا يغدو مجرد تنبيه إلى عثرة عابرة، بل يتضمن دعوة غير مباشرة إلى تعايش معه أيضا، و لكن وفق شروط مختلفة. إن تبرّم الشيعة من

صدور فتاو ذات صفة إجمالية و جماعية، و فى الغالب اقتلاعية من جانب علماء فى المدرسة السلفية، و هكذا نشرت كتب تقدح فى عقائد الشيعة يجنح بعضها للنيل من الرموز و فبركة الأساطير رجاء تعزيز الخصومة و نفى الآخر الشيعى، يقابله تبرّم نظرائهم فى المدرسة السلفية، من مصنّفات شيعية تعرّضت لرموز دينيين كبار. فالاقترافات المتبادلة هى ديدن المتساجلين الذين يطحنون الهراء فى مطارحات سقيمة لا تبنى سوى حائط للقطيعة و العزلة و ليس جسرا للتواصل و التعايش.

و من وجهة نظر شيعية، فإن التعايش بين المعتقدات المختلفة لا يتم بإخفاء الأسلحة و لا بإطلاق رسائل طمأنة لفظية، بل تتطلب قراءة نقدية تفكيكية للذات الشيعية، للحيلولة دون تحميل الشيعة تبعات ما اقترفه بعض المحسوبين عليهم، و نبذ ما يخالف عقيدة مؤسسى المذهب. إن الخوف من سخط العامة و العلماء لا يغيّر من حقيقة أن فى مصادر الشيعة ما يخالف تعاليم أئمة أهل البيت التى هى مستوحاة من القرآن و سنّة النبى.

يتضمن التاريخ المعاصر قصصا عن معاناة عدد من المصلحين الشيعة أمثال الشيخ محمد حسين النائينى مؤلف رسالة (تنبيه الأمّة و تنزيه الملّة)، و الشيخ مهدى الخالصى و السيد محسن الأمين و السيد أبو الحسن الأصفهانى و الشيخ محمد جواد مغنية و الشيخ حسين على المنتظرى و السيد محمد حسين فضل اللّه. فهؤلاء جميعا قد أعملوا النقد الهادىء فى بعض الممارسات الطقسية الشيعية، فهاج العوام و شهرت فتاوى التكفير، طمعا فى إطفاء صوت العقل، و إدامة النكير. و من السوء أن تلك الحملات الشعواء قد حققت أغراضها، فقد اضطر النائينى لسحب رسالته و دفع المال لجمع نسخها من الأسواق و من أيدى الناس، و لطّخت سمعة الشيخ الخالصى حتى بات الجهلة يطلقون اسمه على حذاء الحمّام، و نزع عن الأمين نسبه الهاشمى، و تصدّعت مرجعيّة الأصفهانى فى العراق، و نال المنتظرى الحيف من أقطاب الحوزة فى قم، و صدرت فتاوى التكفير فى حق السيد فضل اللّه.

لم يتوغل هؤلاء المصلحون فى عمق المصادر الشيعية الباعثة على الجدل و لا فى القضايا الكبرى الخلافية فى التشيّع، و إنما سلكوا منهجا فى تحليل بعض حوادث التاريخ و طقوسه

##PAGE=139##

و رجاله، و خلصوا إلى نتائج غير مرضية للذوق العام، و لم يكتموا- كما يفعل بعضهم- علما قد يحرّض عليهم المتقاطبين فى الدائرة الشيعية. مع العلم أن هناك من علماء الشيعة من نجح فى تسيير الدفة على خلاف رغبة العامة و العلماء معا، فقرار الإمام الخمينى بحظر طبع بعض الكتب الشيعية القديمة (كما فى مثال عدد من أجزاء موسوعة بحار الأنوار للشيخ المجلسى) كان جريئا، و لكن موقعه الكاريزمى و تسنمه مقام القيادة الدينية و السياسية العليا فى إيران أجبر مناوئيه على الصمت. و لكن فى مثال السيد محمد حسين فضل اللّه بمرجعيته الناشئة خارج الحدود الإيرانية، كان الحال مختلفا، فقد توالى صدور الفتاوى التكفيرية من الحواضر المركزية للتشيّع، قم و النجف، و كل ذلك لأنه رجّح رأيا فى حادثة تاريخية لا تمتّ للعقيدة بصلة.

إن ما يذهل المرء أن تضمحل دعوة مصلحى الشيعة بإزاء هياج بعض الجهلة و فتاوى المتنطعين، حتى صار التشيّع محكوما بأناس لا شأن لهم سوى بعث ما تردّى فى مصادر الشيعة ليجعلوه من مراسمه و معالمه الكبرى. و ما يجرى فى ذكرى أبى الأحرار الحسين بن على، شاهد ساطع، إذ تسيل دماء باردة بدعوى الإيثار بالروح من أجل الشهيد، فيما تذوى فى هذا الطقس الدرامى رسالة كربلاء. و كأن أصحاب العزاء يندبون حظهم على عدم الانضمام إلى جيش الحسين، فاستبدلوا ذلك بالثأر من الذات كما فعل المتخاذلون و المتأخرون من بعد نحره.

إن التشيّع ليس احتكارا طبقيا حتى يقرر المنتسبون إليه ما يشاؤون، و ليس قضية دنيوية حتى يتنازع على امتيازاتها ما يأملون، فالتعامل هنا يدور حول تشيّع غرسه أئمة أتقياء، و قد عانوا بسبب من غلاة الدين ما جعلهم يتنصلون مرارا مما لحق بهم من دسائس منسوبة اليهم.

و مما سبق يمكن القول إن نقد الذات ليس تقويضا لمذهب رسخت جذوره فى التاريخ، و ليس تبديدا لتراث الماضين، و إن ما يمليه نقد الذات من دور لا يؤول إلى إرضاء الآخر الذى له أيضا دور ينتظره فى نقد ذاته، و إنما هو المسؤولية الدينية تدفعنا جميعا لنفى ما

##PAGE=140##

تسرّب إلى التشيّع، و ما حاكه الغلاة من روايات انتحلت مشروعية الصدور عن الأئمة.

بكلمة أخرى، إن نقد الذات ليس تعريضا بها بل هو علامة قوة و عزّة، و يجب الّا يقعد بنا الخوف من استغلال الآخر أو إثارة سخط العامة أو حفيظة بعض العلماء، عن الاضطلاع بدور منتظر فى نقد الذات و تصحيحها.

##PAGE=141##

مدخل إلى فهم الذات و الآخر

إن المقاربة الجادة لفهم الذات و الآخر تستدعى ضرورة التفكير بصورة متعددة الأبعاد، للإحاطة باتجاهين متناقضين أو متنازعين ظاهرا. فقد ألفنا أن ضروب التمييز أو الفصل بين التشيّع الإمامى و السلفيّة فى السعودية يتم عن طريق حشد أدلة

الفرقة و التمايز، و هى مهمة تبدو سهلة للمشتغلين فى حقل الفرق و الأهواء و الملل و النحل. و لكن ما يجعل الأمر على درجة عالية من التعقيد، هو محاولة إعادة ربط كل ضروب التمييز المزعومة من أجل فهم مكوّنات الوعى لدى كليهما. فالتمايز لا يصبح دليلا حاسما بمجرد التواطؤ الجماعى على فرضه، فقد يختفى وراء هذا التمايز ما هو مشترك، و إن جاءت الطبيعة الخارجية لمنشأ كليهما مختلفة فى الظاهر.

إن ما يبقى مهمة التعايش بالغة الصعوبة هو أن التشيّع و السلفية يتضمّنان متشابهات مشتركة، و لكنها موجهة لتعزيز التمايز و ليس التقارب. و التشيّع المقصود هنا هو المذهب الإمامى الاثنا عشرى الذى يعتنقه ما يقرب من نصف سكان المنطقة الشرقية الغنية بالنفط.

إننا نستطيع البدء برؤية التشيّع و السلفية من منظور سوسيولوجى، سعيا لاقتفاء جذور التشارك و التفارق، و يمكن الاحتجاج بأن نشأة كل من التشيّع و الوهابيّة جاءت على قاعدة مناهضة، فهما من حيث التكوين مشروعا مقاومة ضد انحراف خارجى. باختصار، يمكن القول إن التشيّع حركة ضد انحراف الدولة و السلفية حركة ضد انحراف المجتمع، مع

أن الحركتين تصلحان لإقامة دولة فى حال استخدام عنصرى المقاومة فيهما، فكلتاهما تحتفظ بقدرة تعبوية هائلة تعين على إنجاح مشروع الدولة. أكثر من ذلك، إن التشيّع و السلفيّة يملكان إجابات حاسمة و قاطعة عن أسئلة تتعلق بانحراف الدولة و المجتمع و عن سبل مقاومته، و لكن كليهما يفتقر إلى إجابات حاسمة عن أسئلة تتعلق بسير عمل الدولة و المجتمع و إدارتهما، فهما لا يزوّدان الدولة و المجتمع بإجابات– خارج السياق التيولوجى و الميتافيزيقى– حول إدارة اقتصاد الدولة و سياساتها فى التعليم و التنمية، فليس لديهما علاجات قاطعة لمشكلات المجتمع و الدولة.

وفق ذلك، فإن بقاءهما على قيد الحياة مرهون بإبقاء نشاطية عنصر المقاومة فى كليهما.

إذ ما إن يصل مشروع الدولة إلى لحظة الولادة باسم التشيّع أو السلفية حتى يبدآ بلفظ أنفاسهما، لأن قيام الدولة يفضى إلى إنهاء مبرر وجودهما، فالمقاومة أصل استمرارهما.

و لذلك نرى أن السلفية فى السعودية عاشت صراعا مريرا و مصيريا مع الدولة منذ نشأتها سعيا إلى استعادة الزخم النضالى و عنصر المقاومة الذى أعطبته الدولة لحظة ولادتها. و لأن من شروط استقرار الدولة امتصاص عنصر التفجّر فى الأيديولوجية التى أوصلتها إلى الوجود، فحين قرر مؤسس الدولة سحب فتيل المقاومة من جيشه العقائدى، كان كمن يتلو بيانا ينعى فيه موت هذا الجيش الذى تأسس من أجل فتح البلدان. و ينطبق الحال على التشيّع فى إيران فى العهد الصفوى، و لعل فى كتاب المفكر الإيرانى على شريعتى «التشيّع الصفوى و التشيّع العلوى» ما يلمح إلى محنة مماثلة على أيدى الحكام الصفويين، الذين أماتوا فى التشيّع التاريخى عنصر المقاومة و الاعتراض و أحيوا فيه عنصر المساومة و الانتظار[٤٨].

و من الممكن القول، تبعا لما سبق، إن التشيّع و السلفيّة غير قابلين للتدجين سياسيا، ما لم يفكّكا من طريق إعادة تفسير محتوياتهما. فالوهابية و التشيّع يوفّران آلية فاعلة لإقامة

[٤٨] (٤٥) الشهيد الدكتور علي شريعتي، التشيّع العلوي و التشيّع الصفوي،(بيروت، ٢٠٠٢)، ص ٢٦٢ و ما بعدها

##PAGE=143##

الدولة، و لكن لا يصلحان بذاتهما للتحول لأيديولوجية دولة، لأنهما فى الأصل مشروعا مقاومة حيوية متصلة فى هيئة حركة تبشير جهادى. بكلام آخر، إن مهمة التشيّع و السلفية تنتهى فى إيصال المشروع السياسى إلى لحظة الإنجاز، إذا لم يخوضا مشروعا نضاليا آخر فى أماكن أخرى، يعيد تنشيط عنصر المقاومة فيهما كما فعلت السلفية حين استعاضت من مواجهة الدولة فى الداخل بأن صنعت لها جبهات بديلة فى الخارج من أجل إفراغ المخزون النضالى فى شكله الأممى، و لعل هناك من تنبّه فى الدولة السعودية إلى خطورة الحصار ضد السلفية فى الداخل، فوجّه زخم المقاومة لدى السلفية نحو الخارج.

و من هذا المنطلق، تستعير معناها الدينى من التشيّع بالنسبة إلى إيران و السلفية بالنسبة إلى السعودية، فى سياق توفير ذريعة الوجود و الاستمرار. لكن ما إن تنتفى حاجة الدولة من استدانة المعنى، تبدأ محنة المعنى نفسه الذى يظل عصيّا على الإخضاع الدائم، لأنه قد يتعرض لعملية إنضاب على يد الدولة نفسها. و سنكتشف لاحقا أن التشيّع و السلفية هما مصدران غير قابلين للتجديد، أى ليس لديهما القدرة على التجديد الذاتى من الداخل، كون هذه العملية تتطلب فى حالتى التشيّع و السلفية بعثرة شبه كاملة لمحتوياتهما. لقد اعترضت السلفية على كثير من سياسات الدولة فى التعليم و التكنولوجيا و الاقتصاد و القوانين و العلاقات الدولية، تماما كما اعترض الاتجاه التقليدى الشيعى على قيادات الجمهورية الإسلامية الإيرانية فى عهد السيد الخمينى و ما بعده، على بعض الأحكام المتعلّقة بالدولة، لأن فى ذلك تقهقرا للمعتقد، و رموزه المطلقة، و قد يفسّره الجناح الطهرانى فى كليهما على أنه عدم وفاء للخدمة الجليلة التى أسداها المعتقد إلى الدولة كيما تجعل من حلم انوجادها حقيقة ساطعة.

و إذا كان مبرر الإصلاح و التجديد و إعادة تفسير النص ناشئا عن رد فعل على تحدى الآخر أو الرغبة فى التعايش معه، و أحيانا تلبية لحاجات الدولة كما فى السعودية و إيران، فإن ذلك يقودنا على الفور إلى جدلية العلاقة بين الدين و الدولة، و هى علاقة الثابت بالمتحوّل، فالدين بما هو منظومة مبادىء و قيم ثابتة، و الدولة بما هى منظومة متغيرات خاضعة للخطأ

##PAGE=144##

و الصواب، يصبح عندئذ عقم العلاقة بينهما إمكانية واردة دائما. إن الدين مبدأ اختيارى و الدولة ظاهرة قهرية و لا علاقة لذلك بضرورتها الإنسانية، و طبيعة الدولة تفضى حتما إلى إلغاء الاختيارية لدى الخاضعين لسلطانها، و هى تؤدى فى نهاية المطاف إلى قمع المبدأ الدينى، و هذا يتطلب فصل المؤسسة الدينية عن المؤسسة السياسية من أجل تجنيب كلتيهما ويلات الآخرى.

و من أجل إحباط أية انطباعات أولية عما سبق ذكره، لا بد من التشديد على فاصل حاسم بين الاتجاهين الشيعى و السلفى، فاصل يفسّر ما قد يفهم من الانغلاقية المقصودة فيهما، لأننا حينئذ مدعوون لإخضاعهما إلى المؤثرات المدرسية و التاريخية و كذلك لظروف مكان النشأة، و هذا من شأنه إعانتنا على إدراك الصرامة فى كل منهما.

إن الفاصلة بين الفكر و الممارسة لدى السلفى تكاد تكون معدومة فى حين لدى الشيعى تكاد تكون كبيرة. فليس كل ما هو مكتوب يترجم، أفعالا و مواقف، برغم أن هذا لا يندرج فى إطار التبرير بل يفرض على الشيعى تضييق الشقة بين الفكر و الممارسة، و إن كان يتطلب أيضا ممارسة نقد ذاتى من أجل إزالة المتناقض مع الممارسة العملية. إن ما يلزم فهمه، هو

أن المدوّنات المذهبية لا تعكس السلوك اليومى للمعتنقين، فقد يعثر المتساجلون على ما يصفونه شهادات إدانة استنادا إلى مدوّنات قديمة أو حتى حديثة، و لكنها قد لا تترجم الموقف العملى لدى المحسوبين عليها.

لتوضيح هذه النقطة نلحظ، على سبيل المثال، أن ثمة جرعات ثقافية خارجية قد امتصّها من قبل التشيّع، و تفسير ذلک أن ثقوب التسرب الثقافى إلى التشيّع كانت واسعة، و هذا ما سهّل دخول أفكار عدة إليه و تحوّلها إلى جزء من بنيته التاريخية و العقدية. و السبب فى ديناميكية التشيّع بنيته المنفتحة على تلاوين اجتماعية و ثقافية متنوعة، بعكس السلفية التى بقيت مصونة عند رعاتها الأوائل فى نجد، و التى من دخلها لاحقا جاء إليها و قد أحكمت السلفية أبوابها بإحكام، برغم أن بعضهم مثل الشيخ الالبانى، حاول زحزحة النص السلفى، و لكن هى محاولة تبدو ضئيلة الأثر قليلة الثمر. فمن الناحية التاريخية و العملية، عاشت

##PAGE=145##

السلفية فى القرى المنعزلة ثقافيا و اجتماعيا. لذا، يمكن تفسير لما ذا كانت السلفية قادرة على اختراق المجتمعات المغلقة اجتماعيا و التى يكاد ينعدم فيها الحراک الفكرى و الثقافى فضلا عن السياسى و عليه عجزت الحركة السلفية عن تأسيس حضور حركى فاعل من أى نوع، و عجزت حتى عن تحقيق اختراق عقدى فى الدول التى شهدت حراكا فكريا ناشطا و منفتحا على مصر و سوريا و لبنان و غيرها، و هذا لا يعنى أن السلفية محصّنة أمام محاولات التوريط، أو أنها غير قابلة للاستغلال سياسيا حتى فى أكثر الدول تقدما و انفتاحا فكريا، فكما نرى أن السلفية بنسختها السعودية توظّف الآن فى حرب طائفية فى العراق، برغم أن الأخير كان من الناحية التاريخية، مناهضا للمدرسة السلفية.

الواقع أن السلفية تجد لها حواضن ناشطة فى المناطق ذات الصبغة القروية المعزولة ثقافيا كما هى الحال فى أفغانستان، و الجزائر، و اليمن، و جنوب الأردن، فهناک تحقق السلفية أقصى أحلامها، و تتخذ قواعد لانطلاق طلائعها التى تنبثّ فى المناطق البكر لتحقيق النبوءات التاريخية النادرة.

على العكس، فإن نشأة التشيّع كانت ذات طبيعة حضرية، أى إن روّاد التشيّع نشأوا أو عاشوا فى المدن و تفاعلوا معها و تأثّروا بالنشاط الفكرى فيها. هذا نلحظه بعد الغيبة الكبرى عام ٣٢٩ ه ٩٤١ م إذ كان روّاد التشيّع الأوائل الشيخ المفيد و الشريف المرتضى و الشيخ الطوسى مقيمين فى بغداد التى كانت حينذاک حاضنة أكبر تنوّع فكرى و مذهبى فى تاريخ المسلمين على الإطلاق. و هذه الحالة تكررت فى وقت لاحق فى الحلّة و طهران و النجف و قم، فقد كانت هذه المدن مفتوحة الحدود ثقافيا، فحركة الاجتهاد (ذات المنشأ السنّى) بدأت من الناحية العملية فى الحلّة على يد المحقق الحلّى. و كان علماء النجف فى القرن التاسع عشر يستقبلون بحفاوة بالغة الأفكار القادمة من مصر حول (الوطن) و الأمّة الإسلامية، و أهمية الوحدة الشيعية السنّية فى وجه التمدد الأوروبى، و الحاجة إلى بعث إسلامى متصالح مع الحداثة، و كانت النجف تستقبل فى آخر عام ١٩١١ بين ٥٠- ١٠٠ صحيفة و نشرة أسبوعيا، و توزّع فى المدينة، من بينها المنار، و المقطّم، و المقتطف، و الهلال،

##PAGE=146##

و الحبل المتين[٤٩]. بل حتى فى العصر الحديث لاحظ ارفند إبراهيميان أن الخطاب الثورى للسيد الخمينى اشتمل على مفردات اشتراكية اقتبسها من العناصر النضالية التى كانت تحيط به فى النجف، فضلا عن تأثير المفكر الإيرانى على شريعتى فى صوغ أيديولوجية الثورة الإيرانية [٥٠].

و لعل المصاهرة التاريخية الفريدة بين التشيّع و الوطنية فى إيران كانت أحد التجسيدات البارزة لقدرة التشيّع الفائقة على امتصاص الأفكار الأخرى و التعايش معها، برغم أن ذلک لا يعنى المسّ بالنص الأصلى للتشيّع الذى ظلّ متماسكا طوال القرون السالفة، فتلک التغييرات تقع خارج فضاء النص، و إن كانت تمثّل خروجا عليه. و فى حين كان الداعية السلفى مشغولا فى حياكة وطن من نوع خاص، يتمّ الفصل فيه بين المواطن المؤمن و المواطن المشرک، تمكّن التشيّع من عقد أقوى مصاهرة تاريخية مع الوطنية فى إيران. إن أسئلة من نوع: لما ذا قبل التشيّع الوطنية فى إيران و لم تقبل السلفية هذا المبدأ؟ هل لأن السلالة الصفوية أقل تدينا من السلالة السعودية، أم لأن المؤسسة الدينية الشيعية الإيرانية أضعف أثرا من المؤسسة السلفية السعودية؟ هذه أسئلة غير جديرة بالاهتمام لأنها تزوّدنا بإجابات مضللة. تماما كما القول إن السبب الظاهرى لنجاح المصاهرة بين التشيّع و الوطنية فى إيران يرتدّ إلى عدم سيطرة منطقة على المناطق الأخرى، أى إن الوطنية فى إيران لم تنشأ عن طريق قهر جزء للأجزاء الأخرى، بمعنى سيطرة عناصر خاصة: منطقة، فئة، مذهب، و هى مكوّنات هوية خاصة و ليست هوية وطنية جامعة. فهذا الرأى يبدو ناقصا و هو يمثّل وجه العملة الأول، لأن هناک أسبابا أخرى أشد تعقيدا، و ترتبط أحيانا بقدرة السياسى على تكييف المخزون الأيديولوجى من حيث صوغ مشروع دولة مكتملة الشروط. فمن الواضح أن التشيّع لم يعزز الانتماء الوطنى لدى العراقيين كما لم يعززه فى دول أخرى بما فيها السعودية، لا

##PAGE=147##

لكون التشيّع أنجب مضاداته على دولة غير وطنية فحسب، بل لأن فى التشيّع أيضا ما يصلح لتأجيج المناوأة الشديدة للدولة، باعتبارها شكلا من أشكال الإكراه على المستوى المذهبى و القهر و الفساد على المستوى الإسلامى و الثقافى. و هذا ينبّه برنين مدو إلى أن التشيّع قد استقر فى أشكال و صيغ متعددة، و لذلک يبدو مقبولا الحديث عن نماذج للتشيّع بحسب المجتمعات التى احتضنته و جرى تكييفه مع أوضاعها الاجتماعية و الثقافية.

و لئن كان ما سلف مقدمّة إرشادية فى موضوع التشيّع و السلفية نكون قد اقتربنا من صلب القضية المراد معالجتها فى هذا البحث، للشروع فى حفر أولى فى اتجاهين يبدوان متناقضين ظاهريا، من أجل الانتقال إلى رصد المشترک بينهما.

مشتركات ضدّية

---

[٤٩] (٤٦)
ff 53. pp,(1994, JN- notecnirP), qarI fo si'ihS, hsakaN kahztiY

[٥٠] (٤٧)
naimaharbA dnavrE; 60. p,(1984, nodnoL), etatS ehT dna elpoeP ehT, malsI, adiabuZ imaS 23. p,(1993, , nodnoL), cilbupeR cimalsI ehT no syassE: msiniemohK ni, msilupoP ro msilatnemadnuF

١- شراسة الممانعة عند الطرفين، فثمة مضادات ناشطة فى بنية الوعى المذهبى لدى الشيعة و السلفية تحول دون كسر النسق الفكرى الموروث، إذ يتحصّن كل فريق داخل ترسانة من الأسلحة الرادعة عن التسويات الفكرية التى تتطلب تنازلا عن جزء من الرأسمال العقدى، فى تعبير عن اندكاك الفريقين فى الذات المفرطة فى نرجسيتها.

ينبئك أحيانا المتساجلون من الفريقين بأن ما يعتبرونه نقاشا منطقيا ينتهى إلى طريق مسدود، و يصاب كلاهما بالإحباط لأن قائمة شهادات الإدانة التى أسرف أحد أو بعض المتساجلين فى رصدها و تجميعها من مصادر الخصم تواجه بقائمة مقابلة لها فى الإثبات و قوة الإفحام. و حاصل السجال يصبح صفرا، فما تخيّله كلاهما بأن القائمتين ستؤديان إلى دكّ البناء العقدى لكليهما من قواعده ليس سوى و هم. فما تفعله المحاجّة الكلامية يضحى إفراغا لمنسوب الانفعال الذهنى بقضية تستسكن هؤلاء المولعين بدحض الحجج تعويضا من انكسارات فى الداخل و الخارج. فى واقع الأمر، إن الفريقين ينزعان إلى تحقيق الذات و ليس إحقاق الحق، فكلاهما ينبذ الحقيقة التى تنطوى على إقرار بالخطأ أو التسليم للآخر.

##PAGE=148##

و لأن التجابه المذهبى يدور فى مناخات غير محايدة، أى أنه مأسور لشروط معركة إثبات الذات أولا و أخيرا، فإن ثمة نزوعا جامحا لدى الفريقين نحو تدجيج الأتباع بكل المقاومات الدفاعية التى تحول دون اختراق فكرى من الخصم، فالتجابه فى نهاية المطاف لا يؤول إلّا إلى إبقاء ما كان مثلما هو تماما.

٢- نزعة التوسع و الاختراق، بمعنى حركية المذهبين. إذ لا يكفّ الفريقان، بعد تحصين الذات، عن الانغماس التام فى البحث عن مواقع جديدة و معتنقين جدد، فشبكات العمل لدى الفريقين تعمل بلا هوادة من أجل تحقيق فتوحات مذهبية فى مواقع الآخر، أو حتى فى بقع جغرافية نائية تضاف إلى السواد الأعظم و تدخل فى اطار الرصيد الشعبى للمعتقد، و هذه النزعة قارّة فى التكوين العقدى لدى التشيّع و السلفية.

لا شك أن الدولة السعودية أضافت بعدا سياسيا للدعوة السلفية، و أمدّتها بأدوات تبشيرية فاعلة، تماما كما أضافت الثورة الإيرانية بعدا سياسيا للتشيّع الدعوى برغم أن كليهما- أى التشيّع و السلفية- كمشروع دينى كان قائما و يستهدف إشباع الشعور العام بالتفوق الدينى. إن التشيّع و السلفية حققا فى العقدين الأخيرين أكبر عملية انتشار كونى لهما، و سجّلا حضورا ممتازا فى النشاطات الدينية فى قارّات العالم.

فى المقابل، هناك شعور بالامتعاض الشديد و بفداحة الخسارة لدى الطرف السلفى كون مشروعه الدعوى لم يستوعب الجماعات المذهبية الأخرى فى المملكة. ففى حين نجح المشروع الدعوى السلفى فى استيعاب جماعات جديدة فى أرجاء عدة من العالم و حقق انتشارا واسعا، عجز عن تحويل الجماعات الداخلية، و خصوصا الشيعة، برغم المحاولات المضنية التى قامت بها الدولة و المؤسسة الدينية من أجل تحقيق الانسجام الدينى الداخلى.

و الجدير ذكره أن المقصود بالتحويل هو الجانب المذهبى المرتبط بالهيمنة فحسب، و ليس الجانب السياسى الذى يتطلب المساواة على أساس التوحّد المذهبى. إن هذا الإخفاق يفسّر، جزئيا على الأقل، تضخيم الإنجازات فى تحوّل عدد من الشيعة إلى الوهابية كتعويض نفسى من الخسارة فى المعركة الكبرى، تماما كما أن تضخيم تحويل بعض السنّة فى الخارج

##PAGE=149##

إلى الشيعة و تداول قصصهم فى الداخل يهدف إلى تصليب المعتقد الشيعى و تعزيزه فى نفوس أتباعه، إضافة إلى الشعور بالانتصار مقابل اندحار الآخر أيديولوجيا.

٣- الانتقال من الإحساس بالخطر إلى المبالغة فيه لدى أتباع الفريقين، فكلاهما يبرع فى حياكة قصة وهمية عن الآخر، ثرية بكل أدوات الإثارة و الفوبيا المتخيّلة التى تضخّم خطر الآخر، و تبرر رفع درجة الخطر إلى أقصاها، و من ثم اتخاذ كل الاحتياطات الأولية عبر شنّ حملات التعبئة المضادة. و بحسب هذا المخيال الخصب فى تصوير خطر الآخر، فإن مسوّغات القطيعة و التحصين و المدافعة تبدو مقبولة، ما دام ثمة داهم على و شك تقويض البناء.

و قد صدرت فى السنوات الماضية بضعة كتب تتحدث عن «مؤامرة شيعية» و «خطر شيعى». و هناك فى التعبير الشعبى الشيعى توصيفات مماثلة مثل «مخطط وهابى» و «تنظيم وهابى» و هذه كلها تعبّر عن الإحساس بالخطر. فصورة الآخر لدى الطرفين الشيعى و السلفى محكومة بدسيسة متخيّلة و مخططات مبيّتة تحاك من الطرفين فى الخفاء، و هى الصورة الكفيلة بصنع ذاكرة و هوية و جماعة تضمن وجودها و تماسكها عن طريق الشعور المسرف بالخطر الداهم. و علاوة على ذلك كله، إن حشد الأفراد داخل أطر جماعية يتم عبر الإفراط فى تصوير الخطر المصوّب إليهم. و لنسق مثالين من تجربة الانتخابات البلدية التى جرت عام ٢٠٠٥، فالشيعى العادى يصوّر الانتخابات فرصة شبه كاملة لتحقيق الذات أمام الآخر السلفى الذى يحمّله مسؤولية حرمانه المزمن من حقوقه السياسية و الاقتصادية و الفكرية. و دليلا على ما يشعر به السلفى أنقل فقرة مقتطفة حرفيا من موقع «الساحة» على شبكة الإنترنت كأحد تعبيرات الإحساس بالخطر:

«و اللّه من موتت (- موت) القلب يا سعودى يا سنّى .. نايمين نايمين نايمين .. السنّة نايمين و الرافضة يرصون الصفوف إلى متى السذاجة؟ الرافضة أقلية فى السعودية و الأقلية أكثر تنظيم و أكبر مكر و دهاء. يوم الثلثاء القادم يفتح التسجيل فى انتخابات المجلس البلدى.

أكيد لا يعنيكم. أكيد نايمين فى العسل .. إنتبه إذا ما سجلت نفسک ناخب يوم الثلاثاء ١٠

##PAGE=150##

شوال فلن يحق لک التصويت .. أ تعرف ما ذا يعنى هذا؟ إذا ترشح سنّى و رافضى و قمت تغلى تريد ترشيح السنّى قيل لک ضف (أغرب ب) وجهک أى لا يحق لک التصويت لأنک أهدرت حقک فى التصويت أنت لم تسجّل كناخب ... فهمت. و تأتى طوابير الرافضة لانتخاب مرشحينهم. الانتخابات البلدية فى الرياض سوف تبرز على الأقل سبعة أشخاص يقررون و باسم الشعب الكثير و الكثير من ما يرضيكم أو يزعجكم. اقرأ يا أيه المسلم السنّى قبل أن ترى الرافضة تتحكّم فى شوارعک و محلاتک التجارية و ملاعب اطفالک .. أنتم مستهترين بدور البلدية .. اقرأ يا سنى قبل أن يفوت الفوت و لا ينفع الصوت». أ. ه.

إن هذا التصوير ليس معزول التأثير أو مقطوع الصلة بالوعى الذاتى المتراكم، و لا بد حينئذ من موضعته فى سياقه التاريخى و الاجتماعى. فهنا لا تبدو الانتخابات- كما تخبرنا أقاويل الفريقين- آلية لإيصال الأجدر أو طريقة لتحسين أداء الدولة و تطوير مستوى الخدمات، بل منافسة محتدمة على حصد المراكز، و معركة ترمى إلى احتلال مساحة التمثيل الأوسع القائم ليس على الكفابة، بل على الكثرة و القوة.

٤- الهيكل التنظيمى: لا يكتفى أى منهما بالعمل وفق آليات تنظيمية عفوية أو حتى استثنائية تفرضها شروط الفضاء الذى يسكنان فيه، بل لكل منهما شبكة ممتدة من المؤسسات التى تزاول مهمّات تأكيد الذات و مجابهة التأثيرات الخارجية. فعمليات التحصين لا تتم سوى عبر ترصين مؤسسى فاعل، فالمؤسسات الدعوية و التعبوية هى خطوط دفاعية متقدمة تمثل خطوط التماسّ غير المباشرة ضد نظائرها لدى الآخر. و لأن النظام المراتبى الدينى لدى الشيعة و السلفية، هو الأقوى بين الأنظمة المراتبية الدينية لدى عموم الشيعة، و السنّة من المذاهب الأخرى، فإن هذا التسلسل المنظّم فى مراتب و طبقات رجال الدين يجعل من تماسك الجماعتين شديدا، كما يجعل سلطة التوجيه و الأهداف متمركزة، بحيث يجعل عمل المؤسسات منتظما فى حلقات تنتهى إلى من هم فى الأعلى، بإمكانهم وحدهم منح صفة الشرعية. لذلك، نرى أن فتوى من أحد مراجع الشيعة فى قضية عامة تكون حاسمة لأية خلافات داخلية، مثلما تخبر عن ذلك فتاوى التنباك و الدستور و ثورة العشرين و خروج

##PAGE=151##

الناس إلى الشوارع فى الثورة الإيرانية و أخيرا فى خوض الانتخابات فى العراق، كذلك تخبر فى الجانب السلفى فتاوى ذات صلة بحوادث كبرى من قبيل كسر شوكة الإخوان فى العشرينيات من القرن الماضى، و حسم هيئة كبار العلماء الخلاف على العرش فى عهد الملك سعود عام ١٩٦٢، و فى مواجهة حركة جهيمان العتيبى عام ١٩٧٩، و فى دعوة القوات الأجنبية (الموصومة سلفيا بالكافرة) إلى السعودية إبّان احتلال العراق للكويت عام ١٩٩١، و تطويق النشاط الاحتجاجى للتيار السلفى الشبابى فى التسعينيات من القرن الفائت، و أخيرا فى رد المفتى العام على بيان ال ٢٦ عالما سلفيا فى السعودية بشأن العراق الصادر فى ٦ نوفمبر/ تشرين الثانى ٢٠٠٥، و المتضمن دعوات تحريض ضمنية على القتال[٥١]. إن توحيد مصدر الإفتاء و الشرعية الدينية يتم فى أحيان كثيرة بدعم الدولة، و لكن فى الوقت نفسه يعكس حقيقة أن فى النظامين الدينيين الشيعى و السلفى ما يسمح بذلك.

إن الكفاية العالية التى يتمتع بها هذان النظامان الدينيان تتمظهر فى سرعتهما الفائقة و الخيالية فى التعبئة و الحشد، فخطب التوجيه التى تنتشر عبر قنوات الاتصال التقليدية و الحديثة من مساجد و (حسينيات لدى الشيعة و المدارس الدينية لدى السلفية) و حلقات الدروس و المحاضرات و برامج الدعوة و الإرشاد و أضف اليوم مواقع الإنترنت و الفضائيات، كفيلة بتلبيد الأجواء العامة و صنع كل مبررات الخصومة و العداوة. و الجدير ذكره، أن التقانة الخطابية العالية لدى الفريقين تتولى مهمة صنع قضيّة بل قائمة قضايا و هموم، بحيث ينذر الفرد ماله و نفسه و ولده لها، فأولئك الضحايا المتساقطون فى ساحات الوغى فى أفغانستان و الشيشان و العراق و غيرها قد تعرّضوا لإشعاعات عالية من الخطاب الجهادى فى بلادهم قبل أن ينتظموا فى قوافل الفداء بطبعها السادى و بنهاياتها الدامية.

##PAGE=152##

---

[٥١] (٤٨) أنظر نص البيان على الموقع:

lirpA 12 no dessecca, mth. qari awtaf su itna duas/ stxet/ moc. tnerapsnartem. WWW//: ptth ,٢٠٠٦

المناقشات المتصلة بهذا الموضوع على الموقع:

fOace 7 ce 99227 ee 8 bba 64 bba 3777 b- s? php. daerhtwohs/ bahas/ ten. bahas. WWW//: ptth 2006, lirpA, ٥٥٢ 12 no dessecca, 466701- ditsop

٥- السكون حد التماهى مع التاريخ و الماضى، لقد وطّن المؤمنون بالتشيّع و السلفية أنفسهم على الخضوع لسلطة الموروث و الاستقالة إزاء ما يضخّه من تعاليم و نصوص و مواقف، و أيضا خصومات، برغم أن دور الأتباع من الفريقين يقتصر على تحديد أزمنة المجابهة المذهبية و مقدار المخزون المطلوب استعماله من هذا التراث فى هذه المجابهة.

إن الانتقائية فى قراءة الماضى و الاسترشاد بالنصّ الدينى يمثلان نزعة متوغّلة لدى الشيعة و السلفية. فالانتقائية مصمّمة لترسيم الحدود الفاصلة بين الجماعات و تعميق الوعى بالذات.

لا يحتاج الأمر إلى مزيد من الجهد لحشد التاريخ برموزه و نصوصه المنتقاة بعناية فى معارك الحاضر، لأن الجميع منغمسون فيه بل مهزومون أمامه، فهذا التاريخ بات جهازا فائق السيادة و هو منذور لتوفير مواد الاحتراق الضرورية لإشعال الخصومات.

لقد هيأ لنا التاريخ بما يحمله فى جوفه، أشكالا متنوعة فى الرؤية و أنظمة المعنى، و أيضا فى العلاقة الباعثة، إمّا على الاضطراب أو التضامن، و لكن شيئا واحدا قصرت سلطة التاريخ عن الوصول إليه و هو قرار الإذعان له، فاستعباده هو قرار مستقل من أولئک الذين حطّوا رحالهم عند أمل مستحيل التحقق هربا من يأس الخداع.

لا يتقارع الشيعة و السلفية بأسلحة من صنع الحاضر، تماما كما هو منشأ معركتهم و أسباب اندلاعها، و إنما يستعيرون من الماضى أسلحته، و لذلک ما إن يشعل أحدهم عود الثقاب فى الجدل المذهبى العقيم حتى تفتح مخازن التاريخ أبوابها فى عملية لوجستية واسعة النطاق، و لعل أول ما يستحضره الشيعى سلاح السقيفة الذى به يفلق الساحة إلى نصفين: من هم مع على و من هم عليه، ليسقط هذا الانفلاق من الحساب الدينى أخلاقيات على و نظامه القيمى، الذى يقدّم التوحّد العام على الحق الخاص. فى المقابل، أول ما يستحضر السلفى هو مقولات الشيخ ابن تيمية فى الشيعة (الذى يحلو له تخفيضهم تشنيعا بهم، إلى الرافضة). يعدّ الشيخ ابن تيمية المهندس الأول لنظرية المؤامرة الشيعية فى التاريخ منذ فرضية دسيسة العلقمى التى قوّضت أركان الخلافة العباسية عام ٦٥٦ ه، لتتلوها قائمة مكتظة من الحياكات الخيالية، عن العالم الخفى الذى لا يفتر فيه الشيعة عن

##PAGE=153##

رسم الخطط للكيد لهذه الأمّة المتوحّدة و النيل من مقدّساتها. فلكل من الشيعى و السلفى فضاؤه المقدّس، و روايته التاريخية الرسمية، فى تعبير عن التأدلج الماحق للحقيقة الكاملة.

٦- التجريم الابتدائى و الجماعى حد التجريد من حق الحياة، فالانطلاق فى تقييم الآخر لا يبدأ من قاعدة أخلاقية و لا من قيمة دينية، و هذا يعنى أن حسما مطلقا قد تم فى ذهن أتباع الفريقين، على أن كل ما يصدر عن الآخر هو مجرد خطأ مطلق، و لا يستحق الفحص و التوثّق، و أن من يعتنقه ليس سوى مجرد معتوه، جاهل، أحمق لا يستحق أكثر من الحط من شأنه بل إن النيل منه لا يتطلب المرور عبر حدود الأخلاق و القيم، فكل تشنيعة على الآخر تصبح معفاة من الحساب الأخلاقى، لأن كلا منهما قد قرر إفناء صاحبه فى داخله قبل أن يعدمه فى الواقع. لذلک، فإن التفنن فى تلطيخ الآخر وكيل آخر تقليعات الشتم و القذف مباحان، لأن صورة الآخر لديهما قد بلغت حدا مفرطا فى التشويه حتى بات الهجوم عليه مسموحا دون ضوابط دينية أو أخلاقية. ينكر عليک استدعاء الآيات القرآنية الناهرة عن قذف الغير بدون دليل، أو العدل فى الحال كله، لأن انعدام جدارة الآخر يلغى الحاجة إلى العودة للضابط الدينى، كما يسمح بسحق الآخر.

إن الأحكام الإجمالية التى يطلقها المتساجلون الشيعة و السلفية تعطّل آلية الفحص الدقيق عن تبايناتهم تحول دون تحميل بعض جريرة بعضهم الآخر. فهناك صورة نمطية مسوّدة تفرضها نزعة قدرية أو حتمية تاريخية تجعل الأحكام الإجمالية حازمة غير قابلة للمراجعة. فلدى السلفى رؤية تاريخية استاتيكية تقوم على اعتبار أن ما جرى فى معركة بغداد العباسية عام ٦٥٦ ه/ ١٢٥٨ م بصرف النظر عن أوجه التحليل الأخرى قد تكررت فى معركة بغداد الأخيرة عام ١٤٢٤ ه/ ٢٠٠٣ م، و أن الرؤية التاريخية لدى الشيعى تقوم على اعتبار أن النواصب الذين ظهروا فى التاريخ هم أنفسهم يتحدّرون من الخط الاغتصابى نفسه، الذين يكيدون لأهل بيت النبوّة و يغصبون حقهم.

٧- الانشغال بالآخر و تنزيه الذات، إذ يكتفى الشيعى و السلفى بما ضمّه سجّله المذهبى، غير القابل للتفسّخ و التعليق و التأويل، و من ثم فهو يصدر عن اقتناع بأن الآخر بات عليه

##PAGE=154##

أن يغادر قواعده، و أن يخرج من ثغوره رافعا الراية البيضاء. وفق هذا النزوع النرجسى الاصطفائى، يمتنع كل منهما عن مزاولة أى نقد ذاتى أو مراجعة تؤول إلى استبدال الاقتناعات الصلبة تجاه الآخر، بل هناك خشية جامحة من عملية كهذه تؤدى إلى تسليم الآخر سلاحا يشهره فى وجهه و يستعمله فى معركته الفاصلة، فكل منهما مشغول بتحصين الذات عبر دورات تعبوية واسعة و متواصلة. و كونهما ينوءان بهاجس القاعدة المعروفة «من فمک أدينک»، فإن النقد الذاتى يتحوّل إلى جريمة يعاقب عليها حرّاس العقيدة و من ورائهم جحفل الأصفياء و الأوفياء للمعتقد.

و من المفارقات المثيرة للسخرية، أن الانشغال بالآخر لا يؤسس لطريقة ما فى الانفتاح عليه، بل فى إرساء كل مبررات القطيعة معه. و هناک بلا شک شواهد عدة لدى الجانبين الشيعى و السلفى. فى فتاوى عضو هيئة كبار العلماء الشيخ عبد اللّه بن جبرين، كمثال بارز، ما يكشف بوضوح بالغ عن هذا المنزع. فقد سئل عن حكم التعامل مع الشيعة فقال:

«لا يجوز تشجيعهم، و لا تهنئتهم بمواسمهم، و لا الشراء من بضائعهم، و لا من تجاراتهم، و كذا لا يجوز بداءتهم بالسلام، و لا القيام لهم، و لا تصديرهم فى المجالس). و تندرج فتاوى الشيخ بن جبرين فى التوجيه الانعزالى نفسه[٥٢]. لقد أجرى الداعية السلفى المعروف الشيخ سلمان العودة نوعا من القسمة المغرضة إذ لاحظ أن الدعوة للمقاطعة لا تستقيم مع فتوى أخرى تحث على دعوة الشيعة و أهل الضلال لتغيير معتقداتهم و اعتناق الدعوة الحق- السلفية. فالشيخ العودة يؤسس لانفتاح من نوع آخر و إلى الحوار مع الشيعى بنيّة استمالته إلى المذهب الحق بحسب عقيدته، و ليس من أجل فهمه و التعايش معه[٥٣]. و هذه النزعة تلتقى مع نظيرتها لدى بعض علماء الشيعة فى السعودية الذين يتبنّون مبدأ الانفتاح على السلفى

##PAGE=155##

[٥٢] (٤٩) أنظر فتاوى الشيخ ابن جبرين حول الشيعة(تحت عنوان الرافضة)، فتوى ١١٠٩٢، و ٢١٢٤، ٥٧٥٦، و أسئلة في العقيدة مثل سؤال و جواب رقم ٤٣، على موقعه الخاص على شبكة الانترنت:

yaM no dessecca/ moc. neerbej- nbi. WWW//: ptth ١٨ ,٢٠٠٦

[٥٣] (٥٠) مقابلة مع الشيخ سلمان العودة في ٢٧/ ١٢/ ١٤٢٣ هـ مع موقع الساخر على شبكة الانترنت:

no dessecca, 447- dis elcitra- elif sweN- eman? php. seludom/ moc. rehkasla. WWW//: ptth 2003, 23 yraurbeF

درءا لخطره المتخيّل، و طمعا فى انتزاع اعتراف بحقوق منكرة أو مهضومة، و ليس انطلاقا من الرغبة المبدئية فى التعايش معه، و إقرارا بحقه فى الاختلاف و الاعتناق الحر.

ثمة ميل لافت إلى نشر ما يعتقد أنه مخاز مستخرجة من كتب السلف، أو حتى منطوقة أو مدوّنة فى سجلات الخلف برغم أن الفريقين قد لا يعلمان أحيانا ببعض ما يوصف بالمخازى. فالخصم يمارس عملية تثقيف سالبة فى سياق عملية التشهير بالآخر. و قد يحيط المحارب معرفة بنقاط قوة خصمه و ضعفه، فى حين يجهل هذا المحارب نصف ذاته الآخر، الضعيف منه. لقد ذهل كل طرف بذاته و انشغل حد الانزراع و السكون فى الآخر، طمعا فى إشغاله عنه و إخضاعه للرقابة العقدية الدائمة التى تسهّل مهمة تفتيش معامل ذخيرته العقدية.

إن التداول الواسع النطاق للكتب الطائفية لدى الفريقين يندرج فى سياق تبديد فرص التواصل و تعميق القطيعة، و لعل انتشار هذه الكتب فى المنطقة الشرقية، بما فيها الكتب التى تروى قصص من تحوّلوا إلى التشيّع و التى تجد رواجا بين الشيعة فى المنطقة الشرقية، و هذا ما يحول دون تعبيد أرضية اللقاء المفتوح مع الآخر– السلفى، الذى ظل هو الآخر مشغولا بتلقّف ما تلفظه المطابع من كتب تناوئ الشيعة.

الجدير ذكره أن حركة الإصلاح الدينى هى حركة غير معادية للآخر السنّى أو الشيعى، أى إن ضعف النزعة التقليدية عند الطرفين الشيعى و السلفى يؤدى إلى امتصاص التوتر ضد الآخر، بل إلى فهم أفضل للآخر و نقد الذات، لأن عملية الإصلاح تنفتح بدءا على الآخر سعيا لفهمه، و لا شك أن وجود الجدران العازلة و العاليه يجعل كلا من الشيعى و السلفى عاجزا عن فهم أحدهما الآخر.

لدى التوغل قليلا فى هذه النقطة الشائكة، يظهر أن المنظومة الحكمية تبدو شديدة الصرامة و الانغلاق لدى الفريقين الشيعى و السلفى، أى إنها منظومة مدجّجة بأحكام قطعية و نهائية ضد الآخر، إذ إن تكفير الآخر ينطوى على نبذ نهائى لا رجعة عنه، أى إن النص الحكمى الصارم قد دمّر طريق العودة عنه أو الخروج عليه، مع أننا قد نعثر على استثناءات

نادرة جدا لدى الفريقين، مرتبطة بشؤون الدولة، على نقيض الأحكام ذات الطابع المذهبى المحض و التى تبقى ثابتة و نهائية. فهى، و إن ظلّت غير مستعملة فى بعض الأزمنة، تبقى صالحة الاستعمال، أى قد تكون هناك نية لإخفاء الأسلحة و لكن ليس تدميرها، و هنا مكمن الخطر الحقيقى و الدائم، و لعله أيضا يمثل الفرق الجوهرى بين الإصلاح و المصلحة.

المواجهة الطائفية و المراجعة المؤجّلة

يجب القول: نحن بحاجة إلى جرأة بالغة فى مجابهة واقعنا بتجرّد تام، قبل الإسراف فى البحث الخادع عن جهات مجهولة الهوية لتحميلها خطايانا. إن الطائفية ليست صناعة أجنبية و ليست ابتكارا خارقا للعادة، برغم أن الإجماع منعقد على اتهام جهة غيبية و أصابع خفيّة تدير معركة الطائفية، مع أن الضالعين فى هذه المعركة هم أنفسهم الذين يعيدون إحياء كل ترّهات الماضى، و هم أنفسهم المتراشقون بما يعثرون عليه فى سجّلات التاريخ من (مستمسكات) دامغة! إذ ينزع كلا الطرفين إلى حبس الآخر فى ذاته، و إلى تكبيله بما هو يحاول الانعتاق منه، فلا يسمح له حتى بالبراءة مما حمّله أسلافه من مواقف قد لا يتفق الخلف معها، لأنه يريد إبقاءه مدانا و متّهما، و لذلك لا يقبل منه حتى مجرد الدفاع عن نفسه. فالشيعى المعتدل

يظلّ فى نظر الآخر أسير «تقيّته» التى تبرر مناهضته و تكذيبه، و السلفى المعتدل يظل فى نظر الآخر أسير عداوته لأهل البيت بغية تسويغ تسفيه اعتداله.

و فى كلتا الحالتين، يحرم كل منهما الآخر فرصة المراجعة، لأنها غير مقبولة منهما. بكلمات أخرى، إن المراجعة منبوذة من الطرفين، و هذا ما يؤدى فى نهاية المطاف إلى إعطاب الإحساس بالحاجة إلى فحص الذات لأن ثمة أولوية كبرى يفرضها التجابه المذهبى.

لذلك، إن ما يتغيّر أحيانا لا يشمل البنى العقدية للطرفين و إنما فى آليات التعامل معها، أى فى المصلحة المرجوّة، مع أن المصلحة المشتركة فى وعى الشيعى و السلفى تخضع لشروط خاصة و ذاتية، و لا تتضمن فتح مساحة التقاء، أو تمهيد أرضية يكون فيها الطرفان أو الأطراف كلها سواء.

##PAGE=157##

وحدها الطائفية التى لا تتطلب استراتيجية معقّدة، إذ يكفى لتشتعل على نطاق واسع نشر مقالة إلى إحدى الطائفتين. و الجدير ذكره أن مقالا طائشا كتبه شخص غير مسؤول فى مجلة شيعية تدعى «المنبر» ضد أمّ المؤمنين و زوج النبى المصطفى عائشة أطلق ريحا ساخنة فى بعض الأوساط الدينية و الشعبية فى الكويت، لم تهدأ إلا بعد صدور قرار من مجلس الوزراء قضى بإعداد حملة تفتيش واسعة فى المكتبات الشيعية بحثا عن نسخ من هذه المجلة الفارغة. تماما كما حصل فى برنامج تبثّه محطة «أم. بى. سى». عند ما استضاف الشيخ عبد القادر شيبة الحمد و تخلله تحريض على الكراهية الدينية ضد الشيعة، و قد عدّ زارع «بذور الفتنة الطائفية بين مواطنى البلد الواحد» حسب حملة احتجاج شيعية[٥٤]. إن هذين الحدثين يؤكّدان مجددا أن الطائفية سريعة الاشتعال لأن محفّزاتها و عناصرها و آلياتها ما زالت مستقرة فى الوعى الإسلامى العام. و من دواعى الأسف أن الطائفية قادرة على حشد الناس و استفزازهم بغية أداء المهمات التى لو لا الطائفية لما قدّروا أهميتها و خطورتها. و سيبقى مستنكرا تفريط علماء الشيعة و السلفية فى الوحدة الوطنية و الإسلامية، حين يشغلهم تماسك قاعدتهم الشعبية عن إصدار بيانات احتجاجية على مهاترات بعض المنابر الإعلامية غير المنضبطة، و التى تدكّ صميم الوحدة و تحرّض على الكراهية الدينية.

و يشمل الاستنكار كتب الفريقين الحافلة بفتاوى تكفير المخالف، و الصادرة عن كبار العلماء، و التى تزوّد المتطيفين بكل مواد التعريض بالآخر و تبيح لهم استعمالها فى معاركهم الطائشة، إيهاما بتجريد الآخر من كل حق. فقد تجد سؤالا إفتائيا من قبيل «هل يعذر علماء الشيعة تكفيرهم لنا- نحن السلف- لأننا نجحد أئمتهم؟» و «هل يتخلى علماء السلفية عن تكفيرنا- نحن الشيعة- أو تكفير عموم المخالفين لمذهبهم؟».

لا شك أن دور العلماء جوهرى فى وقف هدير المهاترات الطائفية. و من أجل فهم هذه المهمة يكفينا المجادلة بأن كسر الرتابة و التراتبية فى النظامين الدينيين الشيعى و السلفى

##PAGE=158##

يفضى حتما إلى تهديم البناء العقدى لكليهما، لأن تشييد هذين النظامين مؤسس على قاعدة تتابعية سلطوية تبدأ بالخالق و تتحدر إلى الرسول ثم الإمام أو العالم باعتباره وارثا شرعيا و وحيدا للرسالة. وفق هذا التسلسل الرسالى، تصبح شبكات

[٥٤] (٥١) بثّت قناة إم بي سي الفضائية(برنامج الافتاء) في ٨ نوفمبر/ تشرين الثاني ٢٠٠٤

العمل الدينى فى عهدة علماء الدين، و خاضعة فى الوقت نفسه لتأثير منظوراتهم فى الشؤون الخاصة و العامة. و إجمالا، إن الأخطاء الفادحة التى يسبّبها هذا التسلسل، تنشأ عن طريق انحصار صنع القرارات المصيرية المتعلّقة بالشأن العام فى شخص واحد، هو الفقيه أو المفتى. لا يكفى التعويل دائما على رهان الإيمان و الورع من أجل تجنيب صانع الحكم الدينى الأخطاء الفادحة. كما أن الشؤون العامة ليست محكومة بمجرد التبصرّة الفقهية المحض، لأننا نعلم أن كثيرا من فتاوى التكفير صدرت، و كانت تحيط نفسها بهالة وهمية من الإيمان و الورع أو التأسيس الفقهى المتقن.

إن مناوأة الطائفية باتت هى الأخرى سلاحا يستعمله حتى الطائفيون لدرء التهمة عن أنفسهم و تشويه سمعة غيرهم، لمعرفة الطائفى نفسه بأنه إنما يستعمل سلاحا فتّاكا، و لكن لا يدرک أنه هو نفسه مبتكر مكوّنات هذا السلاح. إن الطائفية قد تتوغّل أحيانا فى أصحابها فتتقيأ قيحا و تقذف به غيرها، مع أن المصابين بها يجهلون أو ينكرون إصابتهم بالداء نفسه، و هذا تجسيد آخر للانشغال بالآخر و تنزيه الذات.

فالطائفيون يتقاذفون تهمة الطائفية، و هم غافلون بل منكرون إصابتهم بها. يرى الشيعى أن الطعن فى الخلفاء الثلاثة أبى بكر و عمر و عثمان، و قذف أمهات المؤمنين و خصوصا عائشة و حفصة، قراءة مشروعة للتاريخ، و لعلها تدرج فى إطار حرية التعبير فى حين أن الحديث عن غلوّ الشيعة فى الأئمة و نقد الممارسات الطقسية الشيعية، يعدّ نيلا من الوحدة الوطنية و إثارة للطائفية. و فى المقابل، يرى السلفى أن تكفير الشيعة و تصنيفهم فى مرتبة أدنى من اليهود و النصارى، و القدح من طرف خفى فى الإمام على على طريقة الشيخ ابن تيمية و الإمام الحسين فى خروجه على يزيد بن معاوية، و لصق كل هزائم المسلمين فى التاريخ بالشيعة، يرى السلفى ذلک كله كشفا للحقائق، و لعلها تدرج أيضا فى فضح أهل البدع

##PAGE=159##

و الضلال، فى حين أن القراءة النقدية فى التراث السلفى على طريقة الشيخ حسن بن فرحان المالكى، يعتبر خروجا على الملّة، و تأجيجا للنعرات الطائفية البغيضة.

إن التأسيس الثقافى و التاريخى للأمّة معدّ فى الأصل لاستدعاء عوامل التجزئة و الانقسام. لذلک تتحوّل قنوات التعبير الثقافى و الاجتماعى تلقائيا إلى قنوات طائفية فى فترة قياسية. نقل زعيم حزب شيوعى فى الخليج ذات مرة فى بداية التسعينيات أن عناصر الحزبين الشيوعيين المتحالفين فى هذا البلد، قد ارتدوا إلى انتماءاتهم المذهبية، فصاروا شيعة و سنّة بعد ما كانوا ماركسيين و ماويين. و لعلنا نجد الآن و منذ سقوط نظام صدام حسين، أن الطائفية تسيّر الأحزاب العربية، و القنوات الفضائية العربية، و الحكومات العربية على اختلاف تلفيقاتهم الأيديولوجية و السياسية، و كأن صدام حسين كان رمزا دينيا و حدويا لا يتكرر فى التاريخ.

فى واقع الأمر، إن الطائفيين يتخفّون تحت أسماء كبيرة، كالأممية و القومية و الوطنية، و حتى الدولة بنزوعها الطائفى أو الفئوى أو المناطقى قد تجيد الرطانة الأيديولوجية الماكرة فتلوذ فى أحيان كثيرة بالتلفّع بالرداء الوطنى كيما تؤكّد تمثيلها العام لأمّة متشظية، و كى تستر أيضا سر السياسات التمييزية السارية فى مفاصلها، مع أن هذا الاستتار يصلح للتعمية على من هم خارج الحدود، و ليس على ضحايا التمييز الذين يكتوون يوميا بنار الطائفية فى المؤسسات الحكومية، و فى التعليم، و التوظيف، و التمثيل السياسى ... الخ.

و فى ظل غياب معايير قيمية مشتركة متفق عليها يمكن بها اختبار سلوك الأفراد، و لأن الناس فى البلاد تخضع للائحة قيم خاصة مذهبية و فئوية و مناطقية، تبقى السياسات أيضا رهينة النظام القيمى. لذلك، ما إن تبدأ الدولة بترسيخ قيمة المواطنة كخط استواء و محك عام حتى تنشط محرّكات الطائفية و قد تستمر فاعلة إن لم يمدّ ممثلو الدين أيديهم لمباركة تلك القيمة الغائبة.

لو أردنا تلخيص مهمة الفريقين فى هذه المرحلة، و فى مرحلة لاحقة، لأمكن تحديدها فى انتزاع المخالب من جسد الآخر و الانشغال التام بالذات، من أجل إعادة اكتشافها و مراجعتها

##PAGE=160##

و نقدها رجاء إصلاح مواطن العطب فى المنظومات الفكرية و العقدية لكل الأطراف، و هى مهمة كفيلة بتمهيد أرضية التعايش مع الآخر. و تقديرا لجرأة مراجعة الذات، لا بد من الإشادة البالغة بمن اقتحم مضمار المراجعة فى الجانب السلفى أمثال عبد العزيز القاسم، و محمد على المحمود، و عبد العزيز الخضر، و الشيخ حسن فرحان المالكى. لقد عوّدنى بعضهم الاطّلاع على ما فاتنى من نتاجات المراجعة فى الجانب السلفى، و يخيّل إلىّ أحيانا أن ما يقوم به هذا البعض ليس أكثر من إبلاغى رسالة أخرى، أى بصحة ما هم عليه، بدليل أن الآخر قد شرع فى مراجعة ذاته، و كنت أتطلّع إلى أن يبدأ الجانب الشيعى مراجعة ذاته أيضا، و لكنه ما زال مشغولا برصد مراجعة الآخر و إغفال الذات التى تتطلب جهدا ذهنيا موازيا و بالقدر نفسه و ربما أكبر من المراجعة.

##PAGE=161##

الوعى المثلوم للاندماج الوطنى

[نموذج للقراءة الموتورة]

الصياغة الأيديولوجية الجانحة إلى تكوين صورة الآخر الوهمى متوسّلا بمنظومة مفاهيم، و لغة، و أدوات مصنّعة محليا تمهيدا و تشريعا لاستئصاله تقدّم شهادة أخرى، إضافة إلى شهادات سابقة قدّمها جحفل الاستئصاليين المسكونين بأوهام (السرّ الأعظم)، الممتشقين سيوف الفتح، و الرافعين ألوية الدعوة و تطهير الأرض.

مقالة أستاذ العقيدة السلفية سفر الحوالى فى ١٣/ ٤/ ١٤٢٤ ه الموسومة ب «جواب عمّا قدّمته الطائفة الشيعية من مطالب لولىّ العهد» المنشور فى موقع «المسلم» على شبكة الإنترنت، و الذى يشرف عليه ناصر العمر، جاءت للرد على سؤال افتراضى عن عريضة «شركاء فى الوطن»، رفعها ما يربو على أربعمائة و خمسين شخصية دينية و اجتماعية و إعلامية فى شهر مارس/ آذار ٢٠٠٣ تروى سيرة الاستبداد الدينى الشرقى.

هذه المقالة افتقرت إلى الجدّة المنهجية، بسب لغتها المدقعة و الأسيرة فى الحين نفسه لتركيبات الصورة التاريخية المفبركة عن الآخر و المنتزعة من التراث السجالى اللاعقلانى.

الجديد فى مقالة الحوالى، أنها رفعت من اللغة الخصامية إلى حد استعمال معارف من يصمهم بالكفار فى معاركه مع الآخر، و كذلك إلى حدّ الاحتجاج بدساتيرهم الوضعية كيما يعزز نوعه التقويضى.

##PAGE=162##

فالانفتاح على فكر الغربى الكافر، من وجهة نظر الشيخ الحوالى، يرمى إلى الاستقواء بأسلحة الخصم لمحاربته بها، على أن ما يفوت ذاكرتنا المنهكة أن بدايات الاقتباس تتطلب منافحة روحية توهم المقتبسين بخلوّ أذهانهم من أية إشعاعات معرفية غريبة، ثم ما يلبث أن يأخذ الاقتباس شكلا آخر يميل بصاحبه إلى توطيد العلاقة بين ما هو معارف ميتافيزيقية و أخرى عقلية، لتتحقق شروط الزواج الشرعى بين الوضعى و العلوى. فهذا التزاوج يزيد من حدة الجيشان الطامع فى تضييق الآفاق على المدرجين فى قائمة الخصوم التاريخيين.

و مهما يكن، فإن هذا التزاوج لا يخلو من ابتذال، و ابتزاز و تسطيح للذاكرة الجماعية، و خصوصا حين يراد من هذا التزاوج تهشيم الآخر.

مسكوكات الحوالى اللفظية و الأيديولوجية مستمدّة من تكوينه العقدى و تحدّره الاجتماعى، و هى نتاج بيئة مقطوعة عن محيطات ثقافية ثريّة و مثرية. و من البديهى، أن النتاجات الثقافية المستخرجة من بؤر ثقافية معزولة تحمل معها سماتها الوراثية، و هكذا هى حال المواقف المستنبطة منها و تمظهراتها الاجتماعية و السياسية. فالحرمان من المشاركة فى حركة ثقافية ممتدّة و متنوعة الروافد، يفقر المحرومين من مجرد الإحساس بطعم الحرية.

فالحرية تعبّر عن نفسها بصدق حين يكون هناك آخر لم ينل حقه الكامل فى الإفصاح عن ذاته و الإدلاء بصوته الضائع فى زحمة الاستبداد. فالحوالى الناشىء على واحدية فكرية مطلقة، يخذله الشعور المستبد بالنزاهة العقدية فى إدراك الجوانب المهملة فى مفهوم الحرية، و يصرفه عن وعى وسائل و أدها، و أشدها خطرا تجزئة الحرية و احتكارها و الانفراد بها. فهو ينظر إلى الحرية، بوصفها وقفا مليّا عليه و على الحوالى و أهل دعوته.

وهم (الأقليّة) و (الأكثريّة)

النزوع المتعاظم نحو تحقيق توافق دينى و مواصلة مهمة التوحيد السياسى و الدينى و العقدى، قد أفضى إلى إضفاء غمامة كثيفة على الخريطة الدينية المحلية فى السعودية.

و أدى أيضا إلى احتجاب الرؤية الواقعية عن القراءات الخارجية، أى القراءات التى تتم

##PAGE=163##

من خارج الحدود، مستندة إلى مصادر تستقى، فى الغالب، معلوماتها من مصادر رسمية أو شبه رسمية، و هؤلاء قد يعذرون أما حين تحتجب الرؤية عمن يفترض فيهم الاطلاع على الداخل بتنوعاته المذهبية، و الاجتماعية، و السياسية، فتلك عثرة غير مغفورة.

ثمة مجادلة تقليدية كانت تنحو فى الماضى إلى تبنّى الرأى القائل بالوحدة الانسجامية بين سكان السعودية استنادا إلى معطيات شديدة الاضطراب، و القائلة بوجود تناغم دينى بين القاطنين داخل المحدودية الجيوسياسية السعودية. غير أن دراسات أخرى صدرت حديثا أطاحت تلك المجادلة و بدّلت وجهة الرأى ذاك، و قد ساهمت حرب الخليج الثانية عام ١٩٩١ و المؤجّجة لانشغال حثيث من جانب وسائل الإعلام الدولية بتقديم قراءات متواصلة عن هذا البلد فى اتجاهات

مختلفة: سكانية، و ثقافية، و سياسية، و اقتصادية، ساهمت حرب الخليج فى ضخ كميات كافية من المعلومات لمراكز البحث و الدراسات وصولا إلى محو التصوّرات السابقة.

السعودية، كما تتجلى فى صورتها الدينية، تحتضن مجتمعات مذهبية متعددة، ففى المنطقة الغربية (الحجاز) يسود المذهبان الشافعى و المالكى، تدل عليهما رموز دينية حائزة نفوذا و احتراما واسعين فى صفوف أتباع المذهبين منهم المرحوم السيد محمد علوى المالكى و أحفاد السيد أحمد بن زينى دحلان و غيرهم. الجدير ذكره هنا أن ما يتعرض له أتباع هذين المذهبين من قيود على نشاطهم الفكرى و الدينى اضطرتهم إلى فتح قنوات تعبير مع الخارج. فكثير من كتب المرحوم المالكى و رموز المذهبين الشافعى و المالكى تطبع خارج المملكة و تحديدا فى مصر، فى حين تخضع النشاطات الدينية فى الحجاز لضغوط رسمية و شبه رسمية (أى بواسطة المؤسسة الدينية) إذ يضطر أهل الحجاز لإحياء المولد النبوى فى أماكن مغلقة و بعيدة عن عيون التيار الدينى المتشدد. و كان علماء المؤسسة الدينية الرسمية أصدروا فتاوى تكفّر السيد المالكى و تصم الاحتفال بالمولد النبوى بالبدعة[٥٥].

##PAGE=164##

ثمة فى الحجاز أيضا مجموعات مذهبية أخرى متفاوتة الأهمية إذ يتكثف وجود الشيعة الاثنى عشرية فى المدينة المنوّرة و يعرفون ب (النخاولة) إشارة إلى انشغالهم بحرفة الزراعة عموما و زراعة النخيل خصوصا برغم ما أخذه هذا التوصيف من إشارات تضمر الذمّ فى اللهجة العامية، و هناك الشيعة الكيسانية فى ينبع البحر، و قيل بوجود الربوة فيها إشارة إلى رمز المذهب الكيسانى. و هنالك أقلية زيدية منبثّة فى مناطق متفرقة من الحجاز.

فى المنطقة الجنوبية ذات الثقل السكانى الأكبر فى السعودية قبل التبدلات الديموغرافية المصاحبة للتطور الاقتصادى و نزوح كثير من أهلها إلى المراكز الاقتصادية الفاعلة فى المملكة، يتركز أتباع المذهب الشيعى الإسماعيلى، و يتأكد حضورهم الكثيف فى منطقة نجران، و قد جرت محاولات وافرة من جانب أتباع المذهب الرسمى من أجل نشر المعتقد السلفى فى أوساط الشيعة الإسماعيلية. إلا أن الذين فارقوا ما هم عليه بحسبما قول رموز الإسماعيلية، كانوا نزرا يسيرا، و هناك من تعبيرات الممانعة لدى أتباع هذه الطائفة ضد محاولات الاحتواء ما يفيد بأن عنصرى القبيلة و المذهب شكّلا حصنا دفاعيا منيعا و مضخّة فاعلة لهوية مزدوجة التكوين: مذهبيا و إثنيا. بالنسبة إلى المذهبية الأخرى فإنها تبدو ضئيلة فى المنطقة الجنوبية باستثناء بعض التقدّم الذى أحرزه أتباع المذهب الرسمى مستعينا بإمكانات الدولة و غطائها المادى و القانونى.

فى المنطقة الوسطى و تحديدا نجد يسود مذهب الإمام أحمد بن حنبل الذى حظى بلحظة إنقاذ تاريخية أخرجته إلى الحياة نتيجة النشاط الدؤوب لمؤسس المذهب السلفى فى العصر الحديث الشيخ محمد بن عبد الوهاب بعد أن كاد المذهب الحنبلى أن يلحق بمذاهب إسلامية عدة أصبحت تاريخا. يشار هنا إلى أن الرحّالة القدامى ذكروا أن منطقة نجد كانت تحت حكم قبائل شيعية مثل آل خويضر، و كانت تقطن المنطقة الواقعة بين نجد و الأحساء عوائل شيعية و قيل على المذهب الإسماعيلى، و حتى اليوم ما زالت هناك عوائل شيعية نجدية اضطرت إلى إخفاء التصريح بهويتها المذهبية خشية أن يلحقها أذى من التيّار المتشدد فى المذهب الرسمى.

---

[٥٥] (٥٢) الشيخ الدكتور سفر الحوالي، الرد على الخرافيين، منشور على موقعه على شبكة الانترنت:
DItnetnoC tnetnoCbuS. emoh- dohtem? mfc. xedni/ moc. ilawahla. WWW//: ptth 2006, 18 yaM no -١٣٨٤ , dessecca

##PAGE=165##

أما المنطقة الشرقية، فقد كانت تاريخيا إحدى الحاضنات الشيعية الكبرى فى بلاد المسلمين، و قد دخلها التشيّع فى وقت مبكر و يرجع ذلک إلى عهد الخليفة عثمان، عند ما بدأت بوادر حركة شيعية بالظهور وسط المهاجرين من جنوب شبه الجزيرة العربية و منطقة البحرين و هجر التاريخية، و ما لبثت هذه الحركة أن شكّلت نواة المجتمع الشيعى فى العراق و البحرين، و تحفل كتب التاريخ بأسماء المشاهير من هذه المنطقة الذين حاربوا فى جبهة الإمام على و الحسين، منهم صعصعة بن صوحان و أخواه، و المنذر بن الجارود العبدى و حكم بن جبلة العبدى (قائد كتيبة على يوم الجمل و أبرز الأمثلة الساطعة فى الشجاعة و الاستبسال) و غيرهم كثير[٥٦]. و قد ظلّت المنطقة مركزا مناوئا للدولتين الأموية و العباسية، يشهد على ذلک ظهور حركات تمرد و معارضة متوالية ضد الخلفاء، فى حين كانت العوائل الشيعية تتناوب على حكم هذه المنطقة من آل عصفور و العيونيين و غيرهم، إلى أن بدأ التحوّل السياسى فى آخر القرن السابع عشر إذ بدأت القوى الاستعمارية تزحف نحو المنطقة، ثم دخول الأخيرة فى شبكة المصالح و الصراعات الدولية وصولا إلى الدولة السعودية المؤسسة على التحالف الدينى و السياسى عام ١٧٤٤، بين الشيخ محمد بن عبد الوهاب و الأمير محمد بن سعود، حين أصبحت المنطقة الشرقية مفتوحة على تبدلات سكانية و مذهبية سريعة، و تعرّض السكان الأصليون الشيعة فى هذه المنطقة إلى حملات كراهية على قاعدة دينية مذهبية أنهت تاريخا من التسامح الدينى بين أتباع المذاهب الإسلامية المحلية و تحديدا الشيعة الاثنى عشرية و السنّة المالكية فى الأحساء و بعض أجزاء من القطيف، ثم جاءت الدولة السعودية الثالثة عام ١٩٣٢ و ظهور النفط ليؤسس لتركيبة ديمغرافية جديدة يشكّل فيها الشيعة الاثنا عشرية نصف السكان الحاليين للمنطقة الشرقية.

باختصار، إن السعودية، بخلاف التصور التقليدى القديم، هى دولة أقليات، و إن الكلام على أكثرية و أقلية على أساس الانقسام المذهبى الكلى أى أكثرية سنّية و أقلية شيعية، هو الكلام المراد تعميمه رسميا، و لربما هو أحد استخلاصات القراءة الأيديولوجية و الموجّهة

##PAGE=166##

الذى يمثّل الحوالى أحد أنصارها البارزين، و لكن الصحيح هو، أن ليس هناک أكثرية مذهبية بل أقليات مذهبية تتألف من السلفية/ الحنبلية، و الشافعية، و المالكية، و الشيعة الإمامية، و الشيعة الإسماعيلية، و الزيدية، و هناک بحكم الواقع مذهب غالب و ليس مذهب غالبية.

الجدير ذكره أن التعددية المذهبية واقع لم يعترف به قانونيا حتى الآن، برغم ما يدّل عليه من سلوک سياسى للدولة، و تقسيم الثروة و الخدمات و توزيع للمناصب.

و اللافت أن مصطلح «الأقلية» يستخدمه علماء الاجتماع السعوديون حصريا للحديث عن التجمعات السكّانية المؤلّفة من المهاجرين من القارة الأفريقية، الذين توطّنوا أجزاء متفرقة من الحجاز و خصوصا تلک القريبة من مكة المكرمة و المدينة المنورة. هذه التجمعات نقلت معها خصائصها الإثنية و اللغوية و العرقية و حافظت عليها من الضياع حتى بعد انتقالها إلى السعودية. لا يلغى ذلک كونهم مواطنين كسواهم برغم ما يتعرضون له من عسف و حيف الدولة و بعض أجهزتها.

[٥٦] (٥٣) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري،(بيروت، ١٩٩٨)، الجزء الخامس، ص ٢٣٤- ٢٣٨ و ما بعدها

يفترض منطق الحوالى أن تحقيق المطالب الشيعية يتوقف على قلب الهرم و استبدال الأدوار، بتحوّل الضحية إلى جلّاد، و بالعكس، و هى، تذكيرا، نتيجة منطقية لدى الحوالى.

فمن أجل أن تنجو الأقليات من بطش الأكثرية، حسب هذا المنطق، لا بد لها من العبور فى النفق الشرقى الذى يملى بأن تستبد الأقلية بحكم الأكثرية. و لا أدرى هل من قلة دراية الحوالى فى التاريخ أم بسبب سطوة الأدلجة صنّف المعتزلة فى قائمة الأقليات، مع انديا‌حها الواسع فى التشكيلات المذهبية و الكلامية قاطبة و فى التكوينات العقدية السنية و الشيعية، علما أن الانحباس عند مسألة خلق القرآن ليس سوى الاستثناء الذى يخلّ بالقاعدة[٥٧].

الحرية المستبدّة

تستوحى حزمة المفاهيم الواردة فى مقالة الحوالى فى الحرية و الوطنية و العدل و الدستور

##PAGE=167##
٥٨

زخمها الدلالى و التفسيرى من نظام المعنى الدينى الخاص بالعقيدة السلفية. لذلک فهى مفاهيم غير محايدة بوصفها غير خاضعة للمعايير المتعارف عليها دوليا، و هذا ما يحيلها إلى أضداد فالحرية تصبح استبدادا، و الوطنية إقليمية ضيّقة، و العدل جورا، و الدستور قانون غاب.

و كيما يستكمل الحوالى مذاكرته الثقافية للأدبيات السياسية الغربية تبدو الحرية مقروءة خارج نظام المعنى الدينى السلفى، ضرورية لإعادة بناء المفهوم و تحريره من محاولات الابتزاز. الحرية، كما يقدّمها هوبز مناوئا للمعارضة، ممثلة فى العوائق الخارجية للحركة، فقد ظلّت الحرية مدركة دائما فى الوعى الإنسانى كصنو للاختيار، فأن تكون حرا يعنى أن تملک القدرة على الاختيار. هذه الحرية التى يتساوى اندثارها مع الموت، تماما كما أن وجود الحرية يتكافأ مع إنسانية الإنسان. فالحرية السالبة هى التى تترجم نفسها، تكوينا و ابتداء، فى انتخاب الإنسان لخياراته الفكرية و السياسية المطابقة لميوله و اقتناعاته من دون إكراه و تدخّل من أحد، و الحرية الموجبة المكثّفة فى جملة «أنا سيّد نفسى» تعزيزا لمقولتين راشدتين «متى استعبدتم الناس و قد ولدتهم أمهاتهم أحرارا» منسوبة إلى عمر بن الخطاب و «لا تكن عبد غيرک و قد خلقک اللّه حرّا» منسوبة إلى على بن أبى طالب. و هناک البعد السياسى للحرية متجسّدا فى العلاقة بينها و بين العمل السياسى، حيث الحرية تتكافأ مع المشاركة، و تعنى، حسب المفكرين السياسيين القدامى، أن الناس تشترک بصورة جماعية فى القرارات المؤثّرة فى مصالحها، و ما لبث هذا المعنى أن دخل فى نظرية الديمقراطية الحديثة، إذ لا معنى لأن تكون هناک حرية حين يفرض حجر سياسى على جزء من السكان، و تكون المشاركة فى صنع القرار كتجسيد للحرية مكفولة لفريق دون غيره يمارس دور «مقسّم الأرزاق» فيهب لمن يشاء ذكورا أو إناثا، و يعزّ من يشاء و يذلّ من يشاء، و يميت و يحيى بيده الخير و هو على كل شىء قدير!

---

[٥٧] (٥۴) الامام عبد القاهر بن طاهر بن محمد الغدادي، الفرق بين الفرق،(بيروت، ١٩٩٧)، ص ١۶١، أبو الحسن الأشعري، مقالات الاسلاميين،(صيدا، ١٩٩٥)، الجزء الأول، ص ٣٣

[٥٨] ابراهيم، فؤاد، الشيعه فى السعوديه، ١جلد، دار الساقي – بيروت، چاپ: اول، ٢٠٠٧ م.

هذه الحرية المستبدّة، كما صاغها الحوالى، حملت فى جوفها جنينا مشوّها، و لم تبعث سوى إشارات هلع إلى اتجاه تفوح منه رائحة الإرهاب الفكرى. إحتسب الحوالى حرية

##PAGE=168##

المعتقد فضيلة و تنازلا يقدّمه و أهل دعوته للشيعة بما نصه «و فى هذه البلاد يولد الشيعى و يموت شيعيا دون أن يحاسبه أحد على ذلك و هذه هى حدود حرية الاعتقاد». و كنت أحسب أن اللياقة الذهنية و الأدبية لدى الحوالى ستحول دون ترتيبات جدلية كسولة و مفرطة فى سذاجتها، حتى كأنّى إخاله يقول إن «للشيعة حرية الاعتقاد ولى حرية مصادرتها»، أو كأن يقول إن للشيعة حق البقاء و له حق إفنائهم.

ما يلزم التنبيه عليه مكررا، هو أن حرية الاعتقاد مكفولة للجميع، أما كيف ينظر المتمذهبون بعضهم إلى بعض، فتلك مسألة منفصلة تماما عن حرية الاعتقاد و ليست عنصرا من عناصرها أو شرطا من شروطها. فالقول إن «بيان الحق و دعوة الأمّة إلى العقيدة الصحيحة و تربية أبنائهم عليها فى مناهجهم و غيرها» يمثّل واجبا دينيا على أهل السنّة تنقصه الحقيقة، مع التحفّظ عن استعمال أهل السنّة لما فى ذلك من مصادرة للأكثرية السنّية فى هذا البلد، إذ إن منهج التعليم الدينى الحالى لا يحقق إجماعا سنّيا، بل فى هذا المنهج حملة كراهية و نبذ عقدى للمذاهب السنّية الأخرى و حصريا الشافعية و المالكية، و هذا ما حدا شرّاح كتاب التوحيد أمثال الشيخ عبد اللّه الفوزان و الشيخ ابن عثيمين و أخيرا سفر الحوالى على تصنيف أكثرية المسلمين فى خانة الكفر بتوحيد العبودية[٥٩]. يقول الشيخ محمد العثيمين: «ما أكثر المسلمين الواقعين فى شرك العبادة»[٦٠]. جملة من كتابات الحوالى فى الصوفية و الشافعية و المالكية مثل «الرد على الخرافيين» الموجّه ضد الصوفية و رسالة «مجدد ملّة عمرو بن لحى» ضد الرمز الدينى الحجازى السيد محمد علوى المالكى و الذى أخرجه الحوالى من ملّة أهل السنّة و الإسلام عموما واصفا إياه برأس من رؤوس الوثنية[٦١] هذه الكتابات تنتهج

##PAGE=169##

المسلك التقويضى نفسه، و هذا ما يعزز الميل إلى الاعتقاد بأن الأكثرية السنّية المعنية فى مقالة الحوالى هى الممثلة حصريا فى أتباع مذهب الشيخ محمد بن عبد الوهاب، و هم وحدهم مصداق أهل السنّة و الجماعة كما يشى أحد النصوص الواردة فى كتاب للشيخ العثيمين المشار اليه هنا. و مما سبق، إن حق التبشير بالدعوة عبر مناهج التعليم الرسمى مكفول لمذهب أقلية ضمن طيف الأقليات المذهبية السنّية و الشيعية داخل المسكونية السعودية.

العقيدة و الحقوق السياسية

ثمة انجراف عارم يسوق التيار الدينى المؤدلج إلى توثيق الرابطة بين الشراكة السياسية و العقيدة الدينية، اعتقادا منه بأن الحرية حين تعبّر عن نفسها فى هيئة شراكة سياسية، تصبح امتيازا دينيا محضا، و بهذا تكون السياسة و السلطة السياسية

---

[٥٩] (٥٥) أنظر الشيخ سفر الحوالي، شرح العقيدة الطحاوية، الشيخ صالح بن فوزان الفوزان، عقيدة التوحيد، و شرح كتاب التوحيد. يمكن الرجوع إلى، مكتبة صيد الفوائد الاسلامية، على شبكة الانترنت:١- ptth://: saad. naid/ net. 01/ koob/ lsit. php? tac

[٦٠] (٥٦) الشيخ محمد بن صالح العثيمين، القول المفيد على كتاب التوحيد، مطبوعات ابن الجوزي، الرياض(د. ت) الجزء الأول، ص ٥

[٦١] (٥٧) الشيخ سفر بن عبد الرحمن الحوالي، مجدد ملّة عمرو بن لحي وداعية الشرك في هذا الزمان، موجّه الى طلب العلم، ٦ جمادى الاولى ١٤١٢ هـ، أنظر الرابط: yaM no dessecca, 174- koob 10- tac? php. nepo/ skoob/ moc. takhsemla. WWW//: ptth ١٥ ,٢٠٠٦

مجالا دينيا محتكرا لطبقة علماء الدين. هذا التعالق المفتعل بين العقيدة و الحقوق السياسية يمثّل أحد التجهيزات الكبرى المستعملة لتقويض أركان الدولة و نسف أسس المواطنة فيها.

إن الإلحاح على تحقيق الدمج بين العقيدة و الحقوق السياسة يعيد فتح المناظرة فى موضوع السيادة الشعبية و السيادة الإلهية ممثلة فى الأكليروس الدينى السلفى، و يؤكد مرة أخرى على أن الدولة ليست سوى منبر دعوى و أداة قهر بيد الدعاة. و بطبيعة الحال، فإن تأسيس الدولة على خطاب دينى من هذا القبيل يفضى، تلقائيا، إلى تصديع قواعد استقرارها و تقويض مبررات بقائها، و من ثم تفكّكها، و حينذاك فحسب، يترك للحوالى و الصفوة الدعوية المتصلة به حق ممارسة بيان دعوة الحق!

إن الحقوق السياسية فى الدولة الحديثة مؤسسة على مبدأ المواطنة، أما فى وعى الحوالى فهى مؤسسة على العقيدة، و هذا ما يجعل التناظر قائما ليس بين المواطنة و العقيدة بل بين الدولة و اللادولة. فالقبول بالدولة يعنى القبول بمتطلباتها و كامل تجهيزاتها و منظومة المفاهيم الضابطة لروابط القاطنين فى داخلها، و هى فى الحصيلة النهائية تجسيد لوطن و أمّة، و هما لم يولدا بعد فى هذا البلد.

##PAGE=170##

إن نموذج الدولة الدينية الحاضر بسطوة و استحواذ فى تفكير الحوالى يفرض تصنيفا مختلفا للقاطنين فى داخل هذه الدولة، تتشكّل على أساسه السلطة و تتوزّع فى ضوئه المناصب و الثروة. و هذه الدولة تتجاوز حدود مراعاة التقسيمات الدينية و المذهبية و الإثنية، كما أولاها فقهاء المسلمين من الفريقين اهتماما فريدا و خصوصا فى ما يتصل بحقوق أهل الذمّة و فى الجزء السياسى منها. فلجوء الحوالى إلى مرجعيات جدلية عقدية و فقهية تحول دون تقديم موقف فقهى متوازن يعيد النصاب إلى النص الدينى القاضى بتحقيق العدل كشرط أساس لتحقيق الشرع. كذلك يلفت إلى ذلك الشيخ ابن تيمية فى كتابه «منهاج السنّة» و الشيخ ابن القيّم الجوزية فى «الطرق الحكمية»[٦٢].

تفتقر المقارنة التى يعقدها الشيخ الحوالى بين الشيعة و طوائف دينية مسيحية مثل شهود يهوه أو المورمن، هى مقارنة بائسة. و حدها حرية الاعتقاد هى العنصر المشترك فى المقارنة و القابل للاستعمال ليس بين الشيعة و هذه الطوائف فحسب، بل بين أبناء آدم و حواء على هذا الكوكب. أما الميل إلى استعمال تلك المقارنة من أجل إثبات نتيجة أخرى، كالقول بالحق فى نقض عقائد الآخر أو إنقاص حقوقه السياسية، أو إن السماح بممارسة الشعائر الدينية لطائفة معيّنة لا يلغى حق الطوائف الأخرى فى الهجوم عليها و نقدها، فذاك ميل معتلّ، و انجرار إلى غير المسار العلمى للبحث. ثمة تأسيس ذهنى تتصارع فيه المعلومة الخاطئة، مع نظرية المؤامرة. فهناك معلومات عدة وردت فى مقالة الحوالى عن طوائف دينية غير إسلامية، لكن كلامه يفتقر إلى الدقة العلمية و التحليل الصحيح. فهو يفترض أن مطالب الأقليات الدينية و خصوصا البوذية فى الدول الإسلامية، تنحصر فى حيّز ممارسة شعائرها الدينية، و أنها لم ترتق بمطالبها «إلى حد إلغاء العلوم الشرعية و حذف المواد التى تدل على كفرهم و فساد دينهم من المناهج و المدارس الإسلامية، و لم يشترطوا أن يكون لهم فى كل مؤسسة حكومية وزير أو مسؤول، فالكل هناك يحترم دستور البلاد و يقبل نتيجة الاقتراع».

##PAGE=171##

[٦٢] (٥٨) شيخ الاسلام ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، مكتبة دار العروبة ١٩٦٢ مطبعة المدني، ج ٢، ص ٧٨، ابن القيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، دار المدني للطباعة و النشر- جدة، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية بمصر، ١٩٨٥، ص ١٤، ١٦

و لا ندرى من أين يستقى الحوالى معلوماته فى هذا الموضوع تحديدا، و الحال أن هناك تناظرا ممتدا و عميقا فى هذه الدول على وقف حملات الكراهية الدينية التى تتعرض لها هذه الأقلية، و أن غياب ممثليها فى الجهاز الحكومى يعدّ منقصة ليس فى الأقلية بل فى الدول الإسلامية نفسها، لأن العدل يقتضى إشراك من يتقاسمون معک المصير و الأرض بما تحتها، و هذا مقتضى المواطنة.

انتقال الحوالى من العام إلى الخاص، أى من أوضاع الطوائف الدينية الكتابية فى الغرب و البوذية فى الدول الإسلامية، إلى أوضاع الشيعة فى السعودية، هو انتقال مثير للغرابة و السخرية فى آن واحد، و قد لا يتطلب أكثر من قراءة منفردة. يقول الحوالى «و نحن هنا فى بلادنا دستورنا الكتاب و السنّة على منهج السلف الصالح و لا نحتاج إلى صناديق أصلا لإثبات أن الشيعة أقلية ضئيلة، و أن مطالبتها بأن تتحكم فى الأكثرية السنّية لا يستند إلى أى حق شرعى أو قانونى؛ بل هو نوع من استغلال مشكلات الحكومة السياسية و الإدارية و الأمنية للمزايدة و إثبات الوجود». فمهمة صناديق الاقتراع فى التأسيس المنطقى لدى الحوالى، هى على وجه التحديد، لإثبات أن الشيعة أقلية، و ليس بوصف تلک الصناديق أدوات للوصول إلى السلطة، مع أنه قبل ذلک بقليل، يحتج بالاقتراع كحاسم لأى خلاف، و يقرّ بدستور البلاد كضابط للعلاقات الداخلية بين الحكام و المحكومين، فما الذى جعله ينكر مبدأ الاقتراع فى بلاده، دع عنک الزعم بوجود دستور للبلاد، و فوق ذلک إسناد الدستور إلى الكتاب و السنّة و نهج السلف الصالح.

أما مطالبة الشيعة بالتحكّم بالأكثرية السنّية فتلک دعوى غريبة إن لم تكن المطالبة بوقف حملات الكراهية الدينية ضد الشيعة فى مناهج التعليم الدينى الرسمى، تحسب فى إدراک الحوالى تحكّما شيعيا.

نظرية المؤامرة و سبر النيات

الحديث عن خصم عقائدى يجعل استعمال كل الأسلحة مشروعا بل ضروريا، و ليس

هناک ما يحول دون استخدام وسائل المجابهة الشاملة و اللامحدودة، المعنوية و المادية.

و مقالة الحوالى تمثّل نموذجا للكتابات المتمذهبة التى يفضى إخضاعها للفحص العلمى إلى تهافتها، فهى فقيرة إلى الدقة العلمية، و المعلومة الصحيحة، و النية النزيهة. فقد ادّعى بأن الشيعة يتذرعون بدعوى الوحدة الوطنية لغرض «مسخ عقيدة البلاد و زلزله كيانها» و عكس ذلک، بحسب هذه النظرة، أن يتبنّى الشيعة دعوة انفصالية حتى تستتب عقيدة الدولة و يستقر كيانها! يقدّم الحوالى احتجاجا غاية فى الغرابة، مفاده «فإن أهم شروط المواطنة الالتزام بالدستور، و المطالبة بمخالفة الدستور فضلا عن المطالبة بتغييره هى خروج على واجب المواطنة فى كل بلاد العالم». و هو كلام نظرى صحيح، و يبقى السؤال عن أيّة مواطنة يتحدث؟ و الحال أن الحوالى إذا كان يعنى ما يقول فإن ذلک يفيد بإقراره بمبدأ المساواة. فهذا هو مقتضى المواطنة حسب تعريف فلاسفة السياسة. أما الحديث عن دستور لهذه الدولة فهذا أمر لم يخبر به أحد فى هذه البلاد، و إذا كان يساوى الحوالى بين الدستور و الكتاب و السنّة و السلف الصالح فلا يعنى اتفاق القاطنين على ذلک، بمن فيهم النخبة الحاكمة التى تسيّر الدولة بقوانين ليست بالضرورة مستمدة من تلک المصادر التى تخضع لتفسيرات خاصة بالمذهب السلفى و ليست ناطقة عن الاتجاهات الدينية قاطبة فى المملكة.

يزعم الحوالى بأن سيرة الشيعة تكشف عن أنهم «فى كل مرة يشعرون أن الحكومة مشغولة أو ضعيفة يتمردون و يثورون». من دون أن يبذل جهدا بحثيا إضافيا كيما يورد شواهد على ذلک، مع أن الشيعة ثاروا فى أوج قوة الدولة عام ١٩٧٩، و اصطفّوا معها فى أشد حالاتها سوءا و ضعفا فى حرب الخليج الثانية عام ١٩٩١، إذ طالب قادتهم، و منهم من وقّع عريضة «شركاء فى الوطن»، الشيعة بالالتحاق بمعسكرات التدريب الحكومية من أجل الدفاع عن الوطن، فى وقت أدبرت الحكومة المحلية إلى المنطقة الشرقية و الحكومة المركزية إلى الرياض و تسلّم الأميركيون مهمة إدارة الدولة، و لم يغيّر فيهم سعى النظام العراقى عبر إذاعته لتحريض الشيعة ضد الحكومة بالعزف على وتر الحرمان و التمييز الطائفى، كما لم يغيّر فى المعارضة الشيعية فى الخارج موقفها السياسى من الحكومة السعودية فى ذلک الحين.

##PAGE=173##

لا تكتمل حياكة الحوالى لروايته عن الشيعة من دون إدراجها ضمن نظرية المؤامرة، فحين لا يكون النص الأول دليلا كافيا و مقنعا لإدانة الخصم، يصطنع نص آخر غير مروىّ، ينتجه الشارح للنص الأول. يقول الحوالى «هذا ما طفح به القلم فى عريضتهم المختصرة، و لا شک أن ما تخفى صدورهم أكبر» ففحص النيّات و سبرها جزء من الرواية و النص هنا.

أما الجزء المتصل بعقلية المؤامرة فيجلوه مقطع آخر: «و هذا ما قدموه لولىّ عهد المملكة الذى يعلمون تقديره و احترامه لعلماء بلاده، فماذا يقولون إذا كتبوا للأمريكان أو للمنظمات الدولية لتحريضهم على البلاد حكومة و علماء و شعبا؟ و هل هذا أسلوب من يريد الحوار أم الانتقام؟».

لا يتوقف الحوالى فى مقالته عند عريضة «شركاء فى الوطن» بل يفتح النار على الشيعة قاطبة، و يقدّم شروحا لنص العريضة تتجاوز حدود النص. إن انهدام حدود النص بمعوّل التأويل أدّى إلى جعل تلک الشروح مستهجنة. فالحوالى يقدّم قراءة لنص افتراضى ليس جزءا من نص العريضة أو من قائمة المطالب الواردة فيها. فى قراءته للعريضة توصّل الحوالى إلى «أن ما طالب به هؤلاء هو فى حقيقته تغيير دستور البلاد»، و إلى «أن الشيعة يهددون تلميحا و تصريحا بأنه إذا لم تعطهم الحكومة ما يريدون فسوف يتحالفون مع العدوّ الأجنبى و هذا يكشف عن حقيقة ما يريدون و أنه الابتزاز و ليس الوحدة الوطنية!» و «أنهم هم الذين قدّموا للأمريكان نماذج من مناهج التعليم يقولون إنها ضد اليهود و النصارى لكى يساعدهم الأمريكان فى تغيير المناهج التى تخالف عقائد الشيعة و ليس وراء هذا من ابتزاز للدين و الوطن».

هذه القراءة المنحازة ليست مستندة إلى نص العريضة، بقدر ما هى مستندة إلى عقلية سجالية يكتظ فيها سجل الروايات التاريخية المفبركة و تراث الجدل العقدى العقيم مسحوبا على نص عريضة «شركاء فى الوطن»، و لا شک أن ثمة خلطا غريبا بين الأمور يستهدف تنفيذ عقوبة جماعية. و قد نسى الحوالى كيف كان المعارضون الشيعة يكابدون طوال عقدين ظلم أميركا نفسها الحليف الاستراتيجى للسعودية. و اذا ما استحضر المسكونون بنظرية

##PAGE=174##

المؤامرة، التاريخ الثانى للتاريخ، كما حاكه و دوّنه خصوم الشيعة مثل الشيخ ابن تيمية تكتمل فصول مؤامرة العلقمى المزعومة لإسقاط الخلافة العباسية، بتحالف الشيعة فى السعودية مع الأميركيين. هذا التاريخ المتحرک بحلقات متصلة من المؤامرات تجعل الشيعة القوة الخفيّة المحرّكة للعالم، بحسب الحوالى و بقية المرتهنين لنظرية المؤامرة.

يتوّج الحوالى مهمته بارتداء بزّة الجلّاد، حين يطالب كتّاب الشيعة و أثرياءهم أن ينبروا لقمع كل من يتحدث من الشيعة عن الظلم و الاضطهاد، فبحسب هذا المنطق على الشيعة أن يبلعوا الموسى، و يكتموا أنفاسهم، و فوق ذلک على الشيعة كتّابا و تجّارا أن يمارسوا دور السلطة فى قمع الأصوات المفلتة من عقالها و الفاضحة للاضطهاد الطائفى، ثمنا ل «مداهنتهم و إعطائهم فوق ما يستحقون من المناصب و المناقصات». ثمة إسفاف فى هذا الكلام يفقد الأرضية المناسبة للمناظرة، فهو، أى الشيخ الحوالى، لا يكتفى بأن يجعل من نفسه و الدولة من خلفه الحنّان المنّان على الشيعة، بل يطلب من كتّابهم و تجارهم أن يدفعوا ثمنا لأعطيات الدولة تكذيبا لكل صوت مضطهد، و دون ذلک تنتظرهم تهمة المؤامرة الخفية «أم أن هذا توزيع للأدوار بينهم؟» على حد زعمه.

ثمة انعطافة غير مستدركة فى مقالة الحوالى تنخفض فيها حدّة اللهجة المستعملة فى قراءة عريضة الشيعة، و هى انعطافة نحو الهدوء المشوب بالحذر. فقد تنبّه الحوالى إلى آية «لا إِكْراهَ فِى الدِّينِ» كمبدأ أساسى فى الإسلام، إذ دلّ فقهاء المسلمين على أن الحرية شرط التكليف، فالاعتقادات المفروضة تكون أسيرة القيود الخارجية، و إذا ما تكسّرت القيود تكسّرت معها العقيدة. و تنبّه الحوالى أيضا إلى أن من مقتضيات تحقق الشرع إقامة العدل.

لكن خلف هذا المبدأ تقبع قائمة التطبيقات المدرجة فى سياق آخر غير العدل، باستثناء ما ألمح إليه فى الحقوق المدنية، و خصوصا حول تحليله للفقر الذى تعانيه عامة الشيعة و يورد كلاما من صنيعه «إن الفقر الذى يعانى منه بعض عوام الشيعة ليس سببه أهل السنّة بل شيوخهم الذين ينهبون خمس مدخولهم».

##PAGE=175##

فالحوالى يصطنع احتجاجا وهميا بأن الشيعة يحمّلون فقرهم إلى السنّة، و الحال أن الشيعة كما السنّة يحمّلون الدولة مسؤولية تردّى الأوضاع الاقتصادية و انتشار ظاهرة الفقر، و ليس رجال الدين الشيعة أو السنّة.

فى واقع الأمر، إن الحوالى يمارس دورا مزايدا على السلطة، فهو يرشد الحكومة إلى عدم الاستجابة لمطالب الشيعة لأن ذلک سيفتح الباب لجماعات أخرى كالصوفية فى الحجاز كيما تسلک طريقا مماثلا فتطالب بمثل ما طالب الشيعة به.

على أن خلف كثافة اللهجة التقويضية التى كست مقالة الحوالى، إشارات معتدلة يجب تسجيلها له و اعتبارها بشارة خير قد تأتى، فى لحظة ما، بتحوّل فى النظرة إلى الآخر، برغم كل ما سبق قوله. فهو بعد كل ذلک، يقرّ بوجود مشكلة ما، و يرى أن الحوار مدخل الحل، كما يقبل دعوى الشيعة الناقضة للتهم الموجّهة إليهم من قبيل شتم الصحابة و تحريف القرآن. كذلک يعتبر تأييده مطالب الشيعة الدنيوية جزءا من وظيفته الدينية، لكون ذلک، حسب قوله «ينبع من إخلاصنا للّه و نصحنا لخلق اللّه و حبه الخير و الهدى للبشر كافة». و هذا فى كل حال تطوّر محمود، برغم الاستبطانات المندسّة فى ثنايا هذا النص. يوقفنا هنا قبوله بالحديث (و ليس الحوار) مع «من يريد الحق بلا مراء و لا مكابرة و لا تقيّة» استبراء لعقيدة الشيعة و تصحيحا لها، و هذا ما منعه من الدخول فى مؤتمر الحوار الوطنى الذى انعقد فى الرياض فى يونيو/ حزيران ٢٠٠٣. فهو يعتبر أن الحل السياسى يكمن فى تغيير العقيدة، إذ لا حقوق سياسية و لا حوار و مصالحة إلا بالشروط الآتية: «و نبدأ قبل كل شىء بتحقيق التوحيد و البراءة من الشرک و سلامة الصدر من الغلّ للذين سبقونا بالإيمان، و على رأسهم الخلفاء الراشدون الأربعة، و نعيش كما عاشوا أشداء على الكفّار رحماء بينهم. ثم نتباحث فى القضايا السياسية».

يتطلع كثيرون، و أنا فى عدادهم، إلى أن يعيد الحوالى قراءة الآخر الشيعى بقدر كبير من التجرّد و الموضوعية من دون تدخّل أجنبى، من سوابق التاريخ، و العاطفة الجيّاشة، و نظرية

##PAGE=176##

المؤامرة، و النيّات المبيّتة، فقد حمّل الشيعة، كما تنبىء مقالة الحوالى، أكثر مما يحتملون، كما زرع ألغاما كافية لتفجير العلاقة بين أبناء الوطن الواحد.

إستدراك أخير: الغطاء السياسى للطائفية

قبل أكثر من عقدين، رسمت صورة نمطية عن الشيعة فى العالم فى ظل أجواء التوتر الناشئة عن التحوّل السياسى الكبير فى إيران عام ١٩٧٩. و قد شاركت فى رسم تلك الصورة أنظمة سياسية عربية و دولية، و مراكز أكاديمية غربية، و مؤسسات إعلامية محليّة و أجنبية. و هذه الصورة تلخّصت فى قولبة الشيعة عموما ضمن الامتداد الإيرانى المندفع نحو «تصدير الثورة»، بما يوحى تحوّل المجتمعات الشيعية إلى «طابور خامس» يعمل من أجل تنفيذ أجندة القيادة الإيرانية و ربما أجهزة استخباراتها. و لا ريب أن متطلبات الصراع السياسى بين الغرب و إيران، أفضت إلى العبث بالحقائق التاريخية و الجغرافية، عبثا أدى إلى رسم صورة عن الشيعة ينتجها السياسى أكثر مما تنتجها التيولوجيا أو إنثروبولوجيا الأديان أو حتى تاريخ الفرق. إن هذه الصورة التى تمحو الجذور التاريخية للمجتمعات الشيعية فى مواطن النشأة، تقذف بهم فى «المربع الفارسى» كما يشاء بعضهم تسميته تلبية لأغراض سياسية محض لدى أقطاب الصراع و المصالح.

وفق تلك الصورة المتخيّلة، سار الركب السياسى الإقليمى المكفول أميركيا نحو الحافّات النهائية للصراع. كذلك جهدت دوائر الاختصاص فى الصراعات الإثنية فى تخصيب أنوية الكراهية على أساس دينى، و لكنها فى الأصل تقف خلف مسوّغات سياسية. و قد نشأت عن تلك الأنوية نزعة تكاد من فرط ضراوتها تصل إلى حد البدء باقتلاع منظّم لجذور الشيعة من التربة التى ولدوا فيها و تناسلوا عليها. و مع ذلك، أفضت تلك النزعة، فى حدّها المباشر و شبه المعلن، إلى سياسة تمييز ظالمة على مستوى التمثيل السياسى، و توزيع الثروة، و حريات التعبير و المعتقد. و كان نصيب عدد كبير من المجاهرين بألم الاضطهاد الجماعى إمّا السجن و إمّا المنفى و إمّا القتل. هذا المشهد الذى يكاد يتواطأ كثيرون اليوم على إسدال ستار

##PAGE=177##

سميک عليه من أجل فبركة صورة نمطية أخرى، لتسويغ مشروع اضطهاد من نوع آخر، لا بد أن يعاد استحضاره من أجل إزالة كل مصادر التعمية عنه، لأن ثمة اتجاها لا عقلانيا بات يتشكّل الآن بغية إعادة إخضاع ضحايا الأمس إلى دورة اضطهاد أخرى.

فى الأمس القريب، كان الشيعة مصنّفين على اللائحة الأميركية و الغربية عموما بوصفهم العدو الرقم واحد، لكون انهيار أحد «العمودين المتساندين»، أى إيران، قد يؤول إلى انهيار الآخر على الضفة الغربية من الخليج، أى السعودية. و قد وفّرت الولايات المتحدة و الغرب عموما غطاء قانونيا و أمنيا و عسكريا للنظام الإقليمى العربى المحكوم بقيادات سنّية من أجل تنفيذ سياسة اضطهاد طائفى منظّمة ضد مواطنيهم الشيعة، و كان يتم ذلک بذريعة تماهى المجتمعات الشيعية مع المشروع الإيرانى الأممى. فى المقابل، و فى هذا الوقت بالذات، كانت قوافل المجاهدين تنطلق من كل أرجاء العالم «السنّى» إلى

أفغانستان لتأهيل المحاربين فى معسكرات أميركية قبل الدخول فى مشروع الجهاد ضد الاحتلال السوفياتى، و كان التأمرک مصاهرا للأسلمة المحافظة بغية مواجهة المدّ الأحمر، و كانت أميركا أشبه ما تكون ب «الاستعمار المسكوت عنه» كونها متصالحة سياسيا مع نظام الحكم العربى.

لقد شغلت الماكينة الدعائية الغربية و العربية الرأى العام عن وصمة التعالق الحميم بين النظام العربى و أميركا، و بين هذه الأخيرة و مشروع الجهاد الأفغانى بكل متوالياته، بموجة دعائية مكثفة محورها التطلعات الإيرانية التى ستتحقق على يد أهل دعوتها فى العراق و منطقة الخليج.

الواقع أن الاحزاب و التنظيمات الشيعية العربية الكبرى لم تكن وليدة إيرانية، و إن كانت ظروف التحوّل الداخلى فى إيران بعد الثورة، قد وفّرت أرضا لإطلاق كثير من حركات التحرر فى العالم على التراب الإيرانى، و من بينها منظّمات عريقة مثل منظمة التحرير الفلسطينية، بعد أن ضاق عليها أفق الحاضن الافتراضى الأرحب و الممتد من المحيط إلى الخليج، و لكن تلک الوجودات لم تكن تعمل وفق أجندة سياسية إيرانية، و لم يطلب منها ذلک، و هذا ما يفسّر لجوء الحرس الثورى الإيرانى إلى تأسيس امتدادات له فى الخارج بعيدا

##PAGE=178##

عن إطار حركات التحرر التى كانت متمسّكة باستقلاليتها، علما أن الحافز الذى جاء بهذه الحركات إلى إيران، هو الشعارات المناصرة لقضايا التحرر، فى وقت كان العالم العربى خاضعا على نحو شبه كامل لتأثير النفوذ الأميركى.

و لكن مع انتقال إيران من مرحلة الثورة إلى مرحلة الدولة فى نهاية الثمانينيات من القرن العشرين، و خصوصا بعد تصفية الجناح الثورى الذى كان يقوده السيد مهدى هاشمى رئيس مكتب حركات التحرر، إيذانا ببدء صفحة جديدة فى العلاقات الدولية و فکّ الطوق الذى فرضه الغرب على إيران، قرّرت غالبية التنظيمات السياسية العربية الشيعية و السنّية على السواء مغادرة إيران، إما رغبة فى عدم إحراج القيادة الساعية إلى إعادة ترتيب أوراقها السياسية و ترميم علاقاتها على المستويين الإقليمى و الدولى، و إما مرغمة نتيجة تبدّل ظروف العمل السياسى على الساحة الإيرانية.

و على أية حال، فقد تكشّفت بجلاء حقيقة أن الحياكة السياسية لرواية اندغام الشيعة العرب فى المشروع الإيرانى، لم تكن سوى حياكة متهافتة، و قد تنبّه من شاركوا فيها إلى أن وراء الأكمة تكمن حقيقة أخرى لم يرد لفت الانتباه إليها سابقا بسبب الاستقطاب الحاد على المستوى الإقليمى، عليها لإمرار الخدعة. فقد تبدّدت الصورة النمطية عن الشيعة، و صار ينظر إليهم بوصفهم مجتمعات متعددة لكل منها خصوصيات متباينة، و كيانات مستقلة بعضها عن بعض، و تطلعات و هموم قد تلتقى فى خط الاضطهاد العام و العناوين العريضة للأزمة التى صنعها غيرهم، و لكن تتباين فى طرق المقاربة و المعالجة.

العراق و هاجس الطائفية

قبيل شن قوات التحالف الأميركى- البريطانى الحرب على العراق فى مارس/ آذار ٢٠٠٣، و بعده، انفجرت المسألة الطائفية بوتيرة متسارعة و مقلقة، فقد صوّر المهجوسون بالطائفية و المذهبية الحرب فى العراق و كأنها مؤامرة أميركية- شيعية للإطاحة بحكومة سنيّة يترأسها صدام حسين، بناء على المشاعر المختلطة لدى الشيعة فى العراق، و إلى حد كبير

##PAGE=179##

فی خارجه. فمن جهة، کان زوال کابوس الطاغیة قد أشاع ابتهاجا عارما وسط الغالبیة المضطهدة التی شعرت بأن أملا جدیدا فی حیاة کریمة قد بدأ بعد سقوط صدام حسین، و هذا یعکس عمق المأساة الإنسانیة التی کشفت عنها سجون النظام البائد، و سجّلتها ملفات أجهزة الأمن، و فضحتها المقابر الجماعیة، و الصور الصادمة لمعاناة الإنسان العراقی علی المستویات کافة. و من جهة أخری قضیة الاحتلال الأمیرکی للعراق بما هی مقدمة لتغییر خریطة الشرق الأوسط. و بطبیعة الحال، فإن وضعا مربکا کهذا، بکل متضاداته، قد أقحم الشیعة فی تناقضات المعادلة السیاسیة الجدیدة بوصفهم الأکثریة المستفیدة من التغییر السیاسی فی العراق بعد ما کانت فی ما سبق، تمثّل الأکثریة المحرومة. و فیما یغضّ کثیر من المتضررین الجدد النظر عن حقیقة المعاناة التی عاشها الشیعة طوال ثلاثة عقود فی ظل نظام بلغ به الاستهتار بالقیم الإنسانیة حد ابتکار وسائل فی الإبادة الجماعیة، ینزع هؤلاء إلی رؤیة المشهد الحالی مفصولا عن خلفیاته و العوامل الضالعة فی تشکیل الموقف الراهن لدی الشیعة و الأکراد و سائر الجماعات المضطهدة فی العراق. فهل یعنی ابتهاج المحرومین بسقوط الطاغیة التحاما فی المشروع الأمیرکی؟ و هل اختار الشعب العراقی أن یکون زوال الطاغیة علی الید الأمیرکیة فی الأصل؟ أم أن أمیرکا اعتنقت، جدلا، التشیّع، و هذا ما فرض علیها تکلیفا شرعیا بدفع الموت عن أهل دعوتها و شرکائها فی المعتقد؟

هذه الأسئلة یجب أن توضع فی سیاق أسئلة أخری مقابلة: هل کانت أمیرکا سنّیة حین کانت تملأ رکاب صدام بکل أنواع أسلحة الدمار الشامل فی حربه علی إیران طوال ثمانی سنوات حصدت ملیونا و نصف الملیون من البشر؟ أم أن أمیرکا کانت علی مذهب أهل السنّة و الجماعة حین بارکت بالصمت أو بالمجاهرة، مسرحیة القتل و المقابر الجماعیة فی صفوف شیعة العراق علی مدی عقدین من الزمن؟ و لما ذا لم ینظر قادة الأحزاب الشیعیة العراقیة إلی النظام الدموی البائد بوصفه ممثلا للسنّة، برغم التأیید الأمیرکی المفتوح له، حتی ینظر بعض عقلاء السنّة، فضلا عن بعض المتشددین منهم، إلی ما یجری الآن علی أنه تواطؤ أمیرکی- شیعی فی العراق؟

##PAGE=180##

و المستغرب أن التاریخ القریب یطوی سریعا حین یخضع للحساب السیاسی الراهن، و کأن خزی الماضی یراد غسله بماء الحاضر. فقد حمّل الشیعة تبعات مخطط أمیرکی قد أعدّ حین کانوا خصوما لدودین و محاربین فی أصقاع العالم علی أیدی أنظمة مصنّفة زورا فی خانة السنّة. فما الذی جری و تبدّل الآن حتی یرتد إلی الخاصرة الأضعف فی الجسد المتهرّیء لیعید بعض المتطیفین إحیاء أوهام العلقمی و الطوسی مستأنسین لنظریة مؤامرة لیس لها نصیب من الحقیقة إلا ما بصمته الهزیمة علی جدران المدینة المتهدمة.

إن انجرار بعض عقلاء الماضی إلی منزلق الطائفیة یبعث علی الأسی، خصوصا أنهم یعملون القلم لکتابة تاریخ لم یقع، محوره تواطؤ شیعی أمیرکی لم یتم، غافلین عن عمد حقائق کانوا أنفسهم شاهدین علیها، من قبیل أن الشیعة لیسوا وحدة مجتمعیة متوحدة، و أن السیاسات الطائفیة التی فرضتها علیهم حکومات سنیّة، کانت مدعومة من الولایات المتحدة و الغرب عموما طوال عقود، و کانت من القسوة و الوحشیة بحیث ألجأت بعضهم للاعتراض، لکن لم تسلک بهم مسلک التورّط فی علاقات مشتبه فیها مع الغرب، بالطریقة التی کان و ما زال علیها حال أغلب قادة الأنظمة العربیة و شیوخ المجاهدین.

و من دواعی الأسف أیضا، أن یعاد إنتاج الصورة النمطیة عن الشیعة علی النحو الذی اعتمدته بعد الثورة الإیرانیة. فهناک کان ینظر إلی الشیعة باعتبارهم «طابورا خامسا» لإیران.

أما الآن و بعد الحرب على العراق فصار ينظر إليهم و كأنهم «عملاء أميركا»، استنادا إلى متغيّرات منفصلة حصلت فى بقع جغرافية تقطنها غالبية شيعية، علما أن لا صلة مؤكّدة بالمجتمعات الشيعية الأخرى. و من المفارقات المهملة لدى الكثيرين خارج الإطار الشيعى، أن ثمة مآخذ يفصح عنها الشارع الشيعى فى العراق إزاء موقف الاتجاه الشيعى العام فى الخارج من المسألة العراقية حاليا. فالبيانات التى تبثّ على محطّات فضائية تابعة لبعض الجهات الشيعية، تنبىء بوضوح عن موقف شديد العداوة للاحتلال الأميركى للعراق، بل للمؤسسات السياسية الناشئة فى ظل الاحتلال.

##PAGE=181##

إلى ذلك، إن تجربة المقاومة فى لبنان لا تدع مجالا للشك فى أن هناك موقفا شيعيا مختلفا عن فرضية الموقف الشيعى الممإلىء فى العراق. و بعيدا من ضحالة التحليلات السياسية التى تسوّد صحيفة أعمال الآخر من موقع المختلف مذهبيا، فإن تجربة المقاومة التى قادها «حزب اللّه» فى جنوبى لبنان سواء فى إطار تحرير الجزء الأكبر من الأرض اللبنانية عام ٢٠٠٠ أو فى إطار الصمود الأسطورى خلال العدوان الإسرائيلى على لبنان بين ١٢ يوليو– ٤ أغسطس آب ٢٠٠٦ و التى مثّلت أى تجربة المقاومة نصرا حقيقيا و بارقة أمل فى مناخ انهزامى عربى.

و يزيد قيادة حزب اللّه شرفا أنها دافعت عن الأسرى الفلسطينيين و العرب فى وقت يشتغل بعضهم بانتزاع أحكام بالتكفير ضد الشيعة، تماما كما تفعل محطات فضائية عربية باتت الطائفية تأكل من رصيدها و صدقيتها.

و ثمة كلمة يجب أن تقال قبل أن يوقظ بعضهم الطائفية من رقادها. فمن المفيد لبلادنا، بدء مشروع اللقاء الفكرى على خلفية مذهبية، سعيا إلى إحباط المفعولات الكارثية للتمذهب.

فى الماضى كان تصدير الطائفية يتم من بلادنا، أما اليوم فنخشى أن تعاد البضاعة الطائفية نفسها المصدّرة إلى الداخل، خصوصا أن هناك من لا يزال يرى أن تحقيق الذات و الصدقية يتم عبر مخاصمة الآخر مذهبيا.

و لا بد أن يقال أيضا إن الحصاد السياسى للطائفية كان دائما لمصلحة غير المتورطين فيها، كما أن الطائفية تظل الوصفة السحرية لكثير من الطامعين فى تحقيق مصالح سياسية، و من لا يتعلّم من التاريخ يخسر الجغرافيا.

##PAGE=183##

المحتويات

تقديم ٥

(١) مقاربة أوليّة فى الاندماج الوطنى ١٧

مقدمات ضرورية ١٩

مراحل الاندماج الوطنى ٢٨

محرّضات النزوع الانفصالى ٣١

دور الدولة: أزمة التعايش الداخلی ۴۳

وحدة الدولة فی قسمة المجتمع ۵۵

الشیعة السعودیون: هواجس و خیارات ۶۱

الشیعة السعودیون و ردّ الفعل النمطی ۷۶

(۲) نقد الذات الشیعیة ۸۵

مقدمة احترازیة ۸۷

الشیعة و ثنائیة الدین و الدولة ۹۰

التعایش بین الشیعة و السلفیة فی السعودیة ۱۳۱

مدخل إلی فهم الذات و الآخر ۱۴۱

الوعی المثلوم للاندماج الوطنی ۱۶۱[۶۳]

[۶۳] ابراهیم، فؤاد، الشیعه فی السعودیه، ۱جلد، دار الساقي – بیروت، چاپ: اول، ۲۰۰۷ م.