موسسه فرهنگی مطالعات
وتحقیقات بین المللی ابرار معاصر تهران

شیعیان عربستان

فؤاد ابراهیم

شیعیان عربستان

جزیره العرب
۳
۳
۴۹

Tehran International
Studies & Research Institute

The Shi'is of Saudi Arabia

... هرگونه تحلیلی از دولت سعودی، باید سازوکارها و نهادهایی را مورد بررسی قرار دهد که افراد و گروهها از طریق آنها، به دستگاه دولت دسترسی می‌یابند. افزایش انتظارات مردمی و تلاش برای یافتن میزانی از استقلال توسط گروه‌های مختلف (یعنی حجازی‌ها، شیعیان امامی در استان شرقی و اسماعیلی‌ها در جنوب) از یکسو و اصرار دولت در محصور کردن کنترل دولت در دستان خاندان سلطنتی و گروه بسیار کوچکی از متحدانش از سوی دیگر، همه گزینه‌ها را برای تمامی گروه‌های محروم باز نگاه می‌دارد.

برگرفته از متن کتاب

Fouad Ibrahim

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۲۶-۰۷۶-۵

قیمت: ۳۹۰۰ تومان

بسم الله الرحمن الرحیم

شیعیان عربستان

مؤسسهٔ فرهنگی مطالعات و تحقیقات
بین‌المللی ابرار معاصر تهران

۱۳۸۶

سرشناسه	: ابراهیم، فواد Ibrahim, Fouad
عنوان و پدیدآور	: شیعیان عربستان/ نویسنده فواد ابراهیم؛ مترجمین سلیمه دارمی، فیروزه میررضوی؛ نظارت و اجرا مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر تهران، معاونت پژوهشی.
مشخصات نشر	: تهران: مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر تهران، ۱۳۸۶.
مشخصات ظاهری	: ۳۵۰ص.
فروست	: انتشارات مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر تهران؛ ۲۶۷)
شابک	: ۳۹۰۰۰ ریال: 978-964-526-076-5
وضعیت فهرست‌نویسی	:فیپا.
یادداشت	: عنوان اصلی: The Shi'is of Saudi Arabia.
یادداشت	: کتابنامه: ص. [۳۱۳] – ۳۲۵ ص.
موضوع	: شیعه – عربستان سعودی – فعالیت‌های سیاسی.
موضوع	: جنبش اصلاحیه (عربستان).
موضوع	: عربستان سعودی – سیاست و حکومت.
شناسه افزوده	: دارمی، سلیمه، ۱۳۵۹ –
شناسه افزوده	: میررضوی، فیروزه، ۱۳۵۱ –
شناسه افزوده	: مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر تهران.
رده‌بندی کنگره	: ۱۳۸۶ ۹ش ۲ الف/ ۲۲۷ DS
رده‌بندی دیویی	: ۹۵۳/۸
شماره کتابشناسی ملی	: ۱۱۸۷۲۰۱

انتشارات مؤسسهٔ فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر تهران

تهران: صندوق پستی ۳۸۴۹ ـ ۱۵۸۷۵، تلفن: ۸۸۵۰۰۲۵۰، نمابر: ۸۸۷۵۶۲۰۷

نشانی اینترنت:www.tisri.org پست الکترونیک: info@tisri.org

این کتاب ترجمه‌ای است از:

The Shi'is of Saudi Arabia, by Fouad Ibrahim, Published by: SAQI, 2006

شیعیان عربستان

نظارت و اجرا: مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر تهران ـ معاونت پژوهشی

نویسنده: فواد ابراهیم

مترجمین: سلیمه دارمی ـ فیروزه میررضوی

صفحه‌آرا: منصوره سعادت

حروفچین: زهره اسماعیل‌زاده ـ لیلا افشارنجفی

نمونه‌خوان: ساقی پناهی‌نژاد

طراح جلد: مریم جعفری نائینی

چاپ نخست: اسفند ماه ۱۳۸۶

شابک: ۵ ـ ۰۷۶ ـ ۵۲۶ ـ ۹۶۴ ـ ۹۷۸

کدبازیابی در کتابخانه دیجیتالی دید: BB00020085302422610

چاپ و صحافی: باقری

شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

قیمت: ۳۹۰۰ تومان

پیش‌گفتار ناشر

حضور شیعیان در عربستان به قرن اول هجری، یعنی زمانی که شیعیانِ علی(ع)، جانشینی پیامبر توسط ابوبکر را رد کردند، بازمی‌گردد. در حال حاضر، منابع مختلف، جمعیت شیعیان عربستان را بین ۱۰ تا ۱۵ درصد جمعیت کل این کشور، تخمین می‌زنند. اکثریت شیعیان عربستان، شیعه دوازده امامی هستند که بیشتر در منطقه الشرقیه، یا همان استان شرقی زندگی می‌کنند. استان شرقی، استانی است که شیعیان به لحاظ جمعیتی اکثریت غالب را تشکیل داده و از نظر اقتصادی، بزرگ‌ترین منطقه نفتی با گسترده‌ترین تأسیسات پالایش نفت در عربستان می‌باشد. درحالی‌که تعداد کمی از شیعیان در دمام، مرکز استان شرقی، ساکن هستند، اکثریت قریب به اتفاق آنها در شهرها و روستاهای بین دو واحه بزرگ قطیف و حساء زندگی می‌کنند.

در این راستا، کتاب «شیعیان عربستان»، یک نظر اجمالی درخصوص تحول اپوزیسیون شیعه در استان شرقی عربستان، طی مقطع زمانی پیروزی انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۹۷۹ تا روی کار آمدن ملک عبدالله در اوت ۲۰۰۵ ارائه می‌کند.

فؤاد ابراهیم، نویسنده کتاب، در اثر خود به بررسی فعالیت‌های جنبش اصلاحیه (جنبش سیاسی اپوزیسیون شیعه) می‌پردازد. این جنبش پس از قیام شیعیان در حساء و قطیف جایگزین سازمان انقلاب اسلامی شد. از زمان آغاز فعالیت اپوزیسیون شیعه، جنبش اصلاحیه همواره برای ایجاد یک دولت اسلامی، همانند دولت ایران تلاش کرده است. بااین‌حال، پس از در دستور کار قرار گرفتن موضوعاتی چون حمایت از دموکراسی، حقوق بشر و جامعه مدنی، اصلاحیه یک رویکرد کاملاً میانه‌رو را اتخاذ کرد.

جنبش اصلاحیه همچنین توانست با موفقیت توجه سازمان‌های حقوق بشری، دولت‌های غربی و احزاب سیاسی در سراسر جهان را به موضوع آزادی‌های فردی و سیاسی در عربستان سعودی جلب نماید.

در سال ۱۹۹۳، با صدور فرمان عفو عمومی از سوی ملک فهد، دگراندیشان شیعه اجازه یافتند تا به کشورشان بازگردند. اپوزیسیون شیعه پس از بازگشت به وطن، ناچار شد برنامه سیاسی اصلاحات را متوقف سازد. بدین ترتیب مرحله جدیدی در فعالیت‌های شیعیان در استان شرقی آغاز شد.

با در نظر گرفتن مطالب فوق، فؤاد ابراهیم به ارزیابی تلاش‌های قابل توجه رهبران اصلاحیه، برای طراحی یک گفتمان جدید، از طریق مشارکت در امور سیاسی عربستان سعودی و با هدف ایجاد تغییرات سیاسی در این کشور می‌پردازد.

فؤاد ابراهیم، درحال‌حاضر نویسنده و سردبیر نشریه «سعودی افیرز» است. وی دارای آثار متعددی در زمینه اسلام، تشیع و حقوق سیاسی و اجتماعی شیعیان در عربستان سعودی می‌باشد. درحال‌حاضر وی در انگلیس زندگی می‌کند.

مؤسسه مطالعات تهران امیدوار است ترجمه کتاب حاضر، کمکی شایان به مطالعات و تحقیقات پژوهشگران، کارشناسان و متولیان امور مربوط به مسائل خاورمیانه و خصوصاً شبه‌جزیره عربستان بنماید. ضمن آنکه متذکر می‌گردد ترجمه این اثر به معنای تأیید نظرات و دیدگاه‌های ذکر شده توسط نویسنده از سوی ناشر نمی‌باشد.

مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی

ابرار معاصر تهران

معاونت پژوهشی

فهرست

مقدمه

طی دو دهه گذشته مطالعه اسلام سیاسی شیعه توجه طیف گسترده‌ای از محققان رشته‌های گوناگون علمی و تحقیقاتی را به سوی خود معطوف داشته است. امید است که در این کتاب بتوانم روند رشد و تکامل گفتمان سیاسی و روشنفکری اصلی‌ترین اپوزیسیون مذهبی تشیع را که از سال ۱۹۷۵ تاکنون، در استان شرقی عربستان سعودی تمرکز یافته است، به تصویر بکشانم. در این کتاب تأکید ویژه من بر روی اصلی‌ترین و مهم‌ترین گروه‌های اپوزیسیون شیعه (به عبارت دیگر سازمان انقلاب اسلامی (IRO)[1]، یا جنبش اصلاحیه) تمرکز یافته است که در سال ۱۹۷۵ بنیان نهاده شد. این جنبش از بدو تکوین خود تاکنون وابسته به یکی از جنبش‌های اسلامی شیعه در عراق تحت عنوان جنبش مبلغان طلایه‌دار (حرکت الرسالیین الطلعة (MVM)[2]) بوده است، که این جنبش در سال ۱۹۶۸ در کربلا، شهر مقدس شیعیان عراق، بنیان گذارده شد.

برخی از جنبش‌های اسلامی سیاسی شیعه که در آستانه انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۹۷۹ ظهور یافته و تحقیقات و پژوهش‌های علمی که از آن زمان تاکنون انجام پذیرفته است، صرفاً به تشیع براساس بر رویدادها و آثار و نوشته‌های ایران می‌پردازند. باید اذعان داشت که تحلیل‌های ارائه شده در حوزه جنبش‌های شیعه تا حدی دچار کلیشه‌نگری و کلی‌نگری شده و از پرداختن به شاخص‌های درونی و متمایز اجتماعی، فرهنگی و تاریخی این حرکت‌ها که در تشکیل ساختار سیاسی جوامع شیعه مناطق دیگر مشارکت داشته‌اند، بازمانده است. خوشبختانه

---

1. Islamic Revolution Organization 2. Movement of Vanguards' Missionaries

مطالعات گراهام فولر[1] و رِند آر. فرانکی[2] در خصوص اعراب شیعه توجهات را به سوی ارکان مفقوده رویکردهای پیشین جنبش‌های سیاسی تشیع سوق داده است، چرا که در این تحقیقات این جنبش‌ها به مثابه موجودیت‌های مستقل مورد بررسی قرار گرفته‌اند، نه به عنوان ستون‌های پنجم ایران که تنها به منظور تحقق اهداف و مقاصد این کشور تکوین یافته باشند.

بدین ترتیب می‌توان گفت که تحقیقات چندانی بر روی اپوزیسیون شیعیان استان شرقی عربستان انجام نشده است. پژوهش‌ها و مطالعات انجام شده در این حوزه را می‌توان به سه مقوله تقسیم کرد: نخست، مطالعات شیعیان خلیج[فارس]، با توجه به شرایط اجتماعی - اقتصادی آنها و مرارت‌های آنان در مواجهه با تبعیض‌های حکومتی؛ دوم، مطالعات شیعیان سعودی که اگرچه به لحاظ پیشینه تاریخی حائز اهمیت می‌باشند، عمدتاً بر اساس مشاهدات بیرونی و سایر موارد به چاپ رسیده، پایه‌ریزی شده‌اند و به مباحثه در زمینه فعالیت‌ها، راهبردها و نگرش‌های سیاسی مرتبط با ظهور سازمان سیاسی شیعیان در اواخر دهه ۱۹۷۰ نپرداخته و یا حاوی اشتباهات گسترده‌ای در بیان و یا تفسیر و تعبیر حقیقت‌اند و سوم، مطالعات اپوزیسیون شیعیان سعودی که نقش مؤثری را در درک شرایط و موقعیت سیاسی شیعیان ایفا کرده، اما در پرداختن به برهه‌ای که جنبش اصلاحیه خود را از پیشینه انقلابی گسسته و به سوی اعتدال گرویده است، با موفقیت عمل نکرده‌اند.

بدین ترتیب می‌توان شکاف اصلی در این آثار را در مطالعه اصلی‌ترین شاخص‌های مؤثر بر دگردیسی گفتمان اصلاحیه جست‌وجو کرد. من برای پر کردن این شکاف، به پنج منبع اشاره می‌کنم: ادبیات به اصطلاح داخلی جنبش (ادبیات داخلیه) که شامل مجموعه‌ای از معاهدات محرمانه است که توسط رهبران جنبش اصلاحیه و با هدف القاء این موارد به اعضای جنبش نگاشته شده است؛ مصاحبه‌های شخصی با رهبران جنبش اصلاحیه و همچنین اعضای متنفذی که از ادوار ابتدایی تکوین جنبش به آن پیوسته‌اند؛ آثار به چاپ رسیده در زمینه

1. Graham Fuller
2. Rend R. Francke

ایدئولوژی‌های جنبش مبلغان طلایه‌دار؛ تجارب و مشاهدات و مکاشفات شخصی من به عنوان عضو سابق کمیته مرکزی جنبش اصلاحیه و مقالات علمی در زمینه شیعیان عربستان سعودی و به طور کلی شیعیان خلیج[فارس].

آرشیو محرمانه جنبش اصلاحیه شامل اطلاعات ارزشمندی در حوزه گفتمان‌های سیاسی و روشنفکری جنبش است. این آرشیو همچنین مشتمل بر گزارش‌ها، نامه‌ها و یادداشت‌های نگاشته شده توسط رهبران جنبش و اعضای کمیته مرکزی، به ویژه در دوران گفت‌وگو با دولت سعودی از سپتامبر ۱۹۹۳ تا ژوئیه ۱۹۹۴ می‌باشد. مجموعه آثار و انتشارات جنبش اصلاحیه در فاصله زمانی ۱۹۸۹ تا ۱۹۹۳ از اهمیت قابل توجهی برخوردارند، چرا که به انعکاس لحن، معانی و نگرش‌های سیاسی نوین این جنبش می‌پردازند. از میان این آثار می‌توان به ماهنامه الجزیرة العربیة (شبه‌جزیره عربستان) که از ژانویه ۱۹۹۱ تا اوت ۱۹۹۳ در لندن به چاپ رسید، اشاره کرد. با نگاهی به سایر آثار جنبش (از جمله، نظارت عربی، البقیع و اهل‌البیت)، می‌توان دریافت که ماهنامه الجزیرة العربیة ارگان اصلی دستور کار جنبش و نمایانگر رویکردهای آن به موقعیت سیاسی قلمرو سعودی در دوران بحران خلیج[فارس] به شمار می‌آید. این نشریه همچنین شامل رویدادهای تاریخی و ابعاد و جوانب مذهبی و فرهنگی آن دوران، همان‌گونه که در انتشارات انعکاس یافته و فعالیت‌های مؤسسه الباقی لإحیاء التورث (مؤسسه باقی برای احیاء میراث) می‌گردد. همچنین آثار و انتشارات «رابطة عموم الشیعة فی السعودیة» (انجمن پان شیعی در عربستان سعودی) از جمله منابع مهم و اولیه جهت مطالعه اصالت فرهنگی شیعیان به شمار می‌آید.

من تحقیقات و پژوهش‌های خود را بسط و گسترش داده و به مصاحبه با بانیان و سایر اعضای مهم و برجسته جنبش اصلاحیه، به ویژه شیخ حسن الصفار[1] و شیخ توفیق السیف[2] پرداختم؛ چراکه این افراد اطلاعات ارزشمندی را در زمینه شرایط، موقعیت‌ها، شاخص‌ها و

1. Shaikh Hassan al-Saffar 2. Shaikh Tawfiq al-Sai

اهداف سازمان انقلاب اسلامی (IRO) در ادوار نخستین پیدایی آن و دگردیسی‌های سیاسی و روشنفکری گفتمان جنبش اصلاحیه فراهم آورده بودند. نگرش‌ها و رویکردهای آنان به شناخت و درک فرد از روند تحول ایدئولوژی در این جنبش، از انقلاب تا اصلاحات، کمک شایانی می‌کند. این رویکردها همچنین نمایانگر مواضع متضاد در زمینه مباحثی، چون اصل حکومت اسلامی، اتخاذ گزینه نظامی به عنوان ابزار تغییر و تحولات سیاسی، آزادی بیان، کثرت‌گرایی و روابط با رژیم‌های مستبد و خودکامه و سایر گروه‌های سیاسی، به ویژه گروه‌های چپ‌گرا است.

اگر چه جنبش اصلاحیه رسماً در دسامبر ۱۹۹۳ انحلال یافت، اما هویت اصلی خود را حفظ کرده و بدان تداوم بخشید؛ هویتی که می‌توان آن را به مثابه یک گرایش سیاسی و روشنفکری متمایز با سایر گرایشات، چه در جامعه شیعیان و چه در تمامی نیروهای سیاسی یک کشور تلقی کرد. جنبش اصلاحیه در حقیقت بخش قابل توجهی از آثار و ادبیات در عرصه‌های ملی را به خود اختصاص داده است که من نیز به آنها اشارات زیادی کرده‌ام.

در دوران دو دهه از عضویت خود در جنبش اصلاحیه، به فعالیت‌های مختلف جنبش پیوستم، فعالیت‌هایی که این امکان را برای من فراهم آورد تا اطلاعات نامحدودی را گردآوری کرده و به منابع محرمانه دست یابم، منابعی که به طور اختصاصی تنها در اختیار اعضای گروه قرار می‌گیرد، چرا که این منابع حاوی اطلاعات حساسی است که تنها اعضای کمیته مرکزی جنبش بدان دسترسی دارند.

تمایل و علاقه شخصی من به این مبحث را می‌توان در دوران شورش‌ها و ناآرامی‌های شیعیان استان شرقی در سال ۱۹۷۹ جست‌وجو کرد. من اهل شهر نسبتاً کوچکی به نام صفوه[1] در نزدیکی ذخایر نفتی هستم که در روز پنج‌شنبه نهم محرم سال ۱۴۰۰ (مصادف با بیست‌وهشتم نوامبر سال ۱۹۷۹) ۹ تن از ساکنان آن جان خود را از دست دادند. من در میان

1. Safwa

جمعیتی بودم که در اعتراض به کشته شدن یک نوجوان محلی توسط نیروهای گارد ملی در جریان تظاهرات شب گذشته در شهر قطیف[1] به خیابان‌ها هجوم آورده بودند. در جریان این رویداد خونین، ناگهان یکی از بستگان خود را دیدم که به شهادت رسیده و پیکر آن بر روی زمین نقش بسته بود؛ وی به همراه ۹ کودک دیگر که سن آنان بین ۲ تا ۱۲ سال بود، جان خود را از دست داده بود. این همان رویداد مصیبت‌باری است که توجه و علاقه شدید مرا به سوی وضعیت، هویت و حقوق شیعیان این کشور از یک سو و از سوی دیگر چگونگی و نحوه برخورد دولت سعودی با آنها جلب کرد.

من در تابستان سال ۱۹۸۴ به سوریه سفر کردم و در آن جا به جنبش مبلغان طلایه‌دار (MVM) پیوستم. در مرحله آغازین، وارد یک برنامه مقدماتی شدم که عمدتاً بر روی القاء و تعلیم احکام مذهبی، ایدئولوژی و دستور کار سیاسی جنبش متمرکز بود و همزمان این امکان را برای رهبران جنبش فراهم می‌آورد که در مورد شایستگی تازه‌واردین و ورود آنان به جرگه اعضاء تصمیم‌گیری کنند، روندی که به طور معمول بین یک تا دو سال به طول می‌انجامید.

پس از حصول شرایط لازم برای تبدیل شدن به یک عضو رسمی در جنبش مبلغان طلایه‌دار، به بخش تهیه گزارش‌های خبری آن پیوستم. ابتدا به عنوان یک کارآموز و پس از سپری شدن چند سال به عنوان یکی از سردبیران ارشد نشریه الشاهد (Martyr)، نخستین نشریه عرب‌زبان در ایران پس از انقلاب سال ۱۹۷۹ در این کشور، به فعالیت پرداختم. این نشریه که به طور گسترده در ایران و سایر کشورهای جهان انتشار می‌یافت از انقلاب اسلامی ایران حمایت و پشتیبانی کرده و از مسلمانان جهان دعوت می‌کرد که از الگوی انقلابی ایران پیروی نموده و رژیم‌های عرب را محکوم کنند، رژیم‌هایی که دارای روابط نزدیک با ایالات متحده آمریکا بوده و به گفته [امام] خمینی[ره] نماد ظلم، استبداد و خودکامگی بین‌المللی بودند.

این نشریه اگرچه متعلق به جنبش مبلغان طلایه‌دار بود، اما منابع مالی آن در ابتدا توسط

---

1. Qatif

دولت ایران تأمین می‌شد. در فضای عمل‌گرایانه حاکم بر ایران در اواسط دهه ۱۹۸۰ این نشریه به لحاظ مالی وابسته به حمایت‌های شیعیان منطقه خلیج[فارس] بود. با این حال با ظهور بیشتر و بیشتر نشریات و روزنامه‌های عرب‌زبان، از اهمیت نشریه الشاهد رفته‌رفته کاسته می‌شد و همزمان محدودیت‌های بیشتری نیز از سوی رهبری ایران بر مدیران آن تحمیل می‌گشت.

این نشریه در سال ۱۹۸۷ هویت سیاسی خود را به عنوان ارگان جنبش مبلغان طلایه‌دار آشکار ساخته و خود را از دولت ایران منفصل کرد. بدین ترتیب نشریه الشاهد ماهیت جهانی خود را از دست داده و تنها خود را محدود به چاپ وعظ‌ها، خطابه‌ها، مصاحبه‌ها، مقالات و یا فصول کتاب‌های نگاشته شده توسط رهبران جنبش نمود.

من از سال ۱۹۸۴ تا ۱۹۸۸ با فعالیت‌های سیاسی و روشنفکری جنبش مبلغان طلایه‌دار آشنا شدم. به عنوان یک عضو ارشد جنبش، امکان دسترسی به آثار محرمانه جنبش، از جمله العربیه، نشریه داخلی آن را پیدا کردم؛ این نشریه مباحث گوناگونی چون، ایدئولوژی و استراتژی جنبش، ارزیابی سیاسی احکام و دستورات جاری و گزارش‌های ادواری اعضای رهبری جنبش از نقاط مختلف را پوشش می‌داد. من همچنین به مجموعه عظیمی از جزوه‌های نگاشته شده توسط محمدتقی مدرسی[1]، رهبر جنبش مبلغان طلایه‌دار و سایر رهبران جنبش که شامل جهان‌بینی، ایدئولوژی و استراتژی جنبش بود، دسترسی داشتم.

در سپتامبر ۱۹۸۸، گام بزرگی به سوی پذیرش تعهد و پایبندی کامل به آنچه مأمون فندی[2] آن را «مقاومت خلاقانه» می‌خواند، برداشتم. بدین وسیله در حالی که خود را به درک و شناخت نوینی از سامانه جناح مخالف و امکانات لازم برای ارتقاء عقاید جدید و ضروری جهت مبارزه برای تحقق آزادی و دموکراسی مسلح کرده بودم، تصمیم گرفتم خود را وقف آرمان شیعیان استان شرقی کنم.

---

1. Muhammad Taqi al-Mudarresi 2. Mamoun Fandy

بدین ترتیب به نشریه الثورة الاسلامیة[1]، یا صدای سازمان انقلاب اسلامی پیوستم و تا سال ۱۹۹۰ به عنوان سردبیر در این نشریه خدمت کردم، این درست مصادف با دورانی بود که جنبش، حرکت به سوی یک خط‌مشی میانه‌رو را آغاز کرده بود. در زمان اقامتم در سوریه امکان دسترسی به آثار محرمانه سازمان انقلاب اسلامی و برقراری ارتباط نزدیک با شیخ حسن الصفار، رهبر سازمان را یافتم.

در اکتبر ۱۹۹۱، به لندن رفتم و به گروه نشریه جدید الجزیرة العربیة[2]، نماد و مظهر جهت‌گیری نوین اصلاح‌طلبانه جنبش پیوستم، خط‌مشی که جنبش اصلاحیه را جایگزین سازمان انقلاب اسلامی نمود. با انتخاب توفیق السیف به عنوان دبیرکل جنبش اصلاحیه لندن به کانون اهمیت و توجه مبدل شد، چرا که السیف و گروهی از اصلی‌ترین اعضای جنبش، شهر لندن را برای سکونت خود برگزیدند. فعالیت‌های جنبش اصلاحیه در شهر لندن در عرصه‌های سیاسی، روزنامه‌نگاری و حقوق بشر، طی سال‌های ۱۹۹۰ تا ۱۹۹۳ ارزش و اهمیت خاصی یافت و آثار و نتایج آن تقریباً در تمامی کشورهای اروپای غربی گسترش پیدا کرد.

جنبش اصلاحیه در لندن در تلاش جهت ایجاد یک شبکه ارتباطی گسترده و کارآمد، اقدام به اتخاذ یک گفتمان سیاسی جدید میانه‌رو نمود که متناسب با محیط و فضای چندفرهنگی غرب بوده و بدین وسیله راهی را در برابر اعضای جنبش در لندن گشود تا با اطمینان خاطر، نارضایتی‌ها و درخواست‌های خود را بیان نمایند. نشریه الجزیرة العربیة، ارگان جنبش اصلاحیه، بی‌تردید دارای روابط مستحکمی با برخی از روزنامه‌های وزین لندن، همچون گاردین، ایندیپندنت، فایننشال تایمز و ساندی تایمز و همچنین روابط خوبی با نشریاتی چون، اکونومیست بود. به علاوه، شعبه کمیته بین‌المللی حقوق بشر خلیج[فارس] و شبه‌جزیره عربستان (ICHR-GAP) در لندن، روابط مستحکم و محترمانه متقابلی را با سازمان‌های حقوق بشر فعال در لندن از جمله، عفو بین‌الملل و بند ۱۹ برقرار کرده بود و بخشی از فعالیت‌های

1. Al-Thawra Al-Islamiyya 2. Al-Jazira Al-Arabiyya

این دو سازمان به شدت متکی بر گزارش‌ها و اطلاعات گردآوری شده توسط کمیته بین‌المللی حقوق بشر خلیج[فارس] و شبه‌جزیره عربستان، در خصوص شرایط و وضعیت حقوق بشر در عربستان بود. به عنوان مثال، بند ۱۹ که به مقوله آزادی بیان در سراسر جهان می‌پردازد در سال ۱۹۹۱ گزارشی تحت عنوان «پادشاهی سکوت» منتشر نمود که می‌توان گفت تقریباً تمامی گزارش بر اساس آثار توفیق السیف، دبیرکل جنبش اصلاحیه و حمزه الحسن[1]، سردبیر نشریه الجزیرة العربیة تنظیم و تدوین شده بود.

جنبش اصلاحیه در لندن تنها به فعالیت در عرصه‌های روزنامه‌نگاری و حقوق بشر نمی‌پرداخت. برقراری روابط سیاسی، ایجاد ترتیبات سازمانی، جمع‌آوری اعانات و برپایی سمینارها نیز، از بخش‌های اصلی دستور کار جنبش به شمار می‌آمدند. به عنوان یکی از اعضای کمیته مرکزی، من نیز به همراه سایر اعضاء به فعالیت در زمینه تدوین سیاست‌های جنبش در لندن پرداختم.

از اوت ۱۹۹۲ به عنوان سردبیر نشریه الجزیرة العربیة، مضامین اصلاح‌طلبانه نوین گفتمان جنبش همچون، آزادی بیان، کثرت‌گرایی سیاسی و مذهبی، حقوق زنان، کارگران و اقلیت‌ها، اجرای قانون، حاکمیت قانون اساسی و نظام دموکراتیک دولت، تقریباً تمامی ذهن و افکار مرا به خود مشغول ساخته بود. این مضامین تا پایان مباحثات جنبش با دولت سعودی و حتی پس از دستیابی به توافق با یکدیگر در سپتامبر ۱۹۹۳، همچنان از اصلی‌ترین مضامین و موضوعات گفتمان جنبش اصلاحیه به شمار می‌آمد.

اگرچه این کتاب از نقاط مشترک زیادی با سایر آثار چاپ شده در این زمینه برخوردار است، اما باید اذعان داشت که این آثار از عهده پوشش بخش‌های تاریخی این جریان، به ویژه از سال ۱۹۷۵ تا ۱۹۹۳، سال‌هایی که گفتمان جنبش اصلاحیه تغییر و تحولات چشمگیری را تجربه کرد، برنیامده‌اند. درک این تغییر و تحولات مستلزم مطالعه جامع نه تنها آثار چاپ شده

1. Hamza al-Hassan

و وعظ‌ها و بیانات رهبران سیاسی و سایر اعضای متنفذ جنبش، بلکه آثار داخلی جنبش است که به ثبت ایدئولوژی و استراتژی جنبش می‌پردازند.

نگاه اجمالی به کتاب

این کتاب از هفت فصل تشکیل شده است.

فصل اول، «شیعیان استان شرقی و حکومت سعودی»، برداشتی اجمالی از استلزامات سیاسی و اقتصادی جغرافیا و جمعیت‌شناسی شیعیان این منطقه را در اختیار خوانندگان قرار داده و سیاست‌های تبعیض‌آمیز حکومت در قبال جامعه شیعیان را به تصویر می‌کشد. بدین ترتیب در فصل اول تمامی تلاش من بر ارائه طرحی کلی از چگونگی پیچیدگی‌های روابط شیعیان با حکومت سعودی طی دویست سال گذشته، به ویژه دهه‌های اخیر متمرکز است. بررسی دقیق عوامل، نیروها و موقعیت‌های تأثیرگذار بر این عرصه، به شناخت و درک ناآرامی‌های بالقوه مناطق شیعه‌نشین در استان شرقی کمک شایانی می‌کند. در این فصل به مطالعه صُوَر گوناگون اِعمال تبعیض از سوی دولت سعودی و واکنش شیعیان در مقابل آن و همچنین روند تکامل اعتراضات شیعیان، تا تحقق نمود پایانی آن به صورت جنبش اصلاحیه در سال ۱۹۷۹ می‌پردازم.

فصل دوم کتاب به «هویت شیعیان در استان شرقی» می‌پردازد. اگرچه من به آثار محققان علوم اجتماعی، قومیت‌گرایی و ملی‌گرایی علاقمند هستم، اما این مباحث ارتباط چندانی با موضوع این کتاب ندارند. من بیش از هر چیز به روش کاربردی محققان این رشته‌ها در ارائه معضل هویت علاقمند هستم: اینکه هویت چگونه تکامل می‌یابد، چه مؤلفه‌هایی در تکوین آن دخالت دارند و اینکه شیعیان در رابطه با هویت چه گزینه‌هایی را در اختیار دارند. با مطالعه آثار محققانی، چون برایان آر. ویلسون[1]، مردیث بی. مک‌گوایر[2]، سی. فراید[3]، ارنست گلنر[4] و

1. Bryan R. Wilson
2. Meredith B. McGuire
3. C. Fried
4. Ernest Gellner

واکر کانر[1] به شناخت و درک مختصری در این زمینه دست یافتم. هدف من در حقیقت بررسی چگونگی اولویت‌بندی هویت‌های چندگانه توسط شیعیان و مهم‌تر از آن تحقیق و مکاشفه در زمینه گرایشات اپوزیسیون در میان شیعیان است. از نگاه من، کسانی که خود را سعودی نمی‌دانند بیشتر به سوی اپوزیسیون گرایش دارند تا افرادی خود را در درجه اول سعودی می‌پندارند.

مبحث هویت ملی با این موضوع ارتباط نزدیکی داشته و دومین عرصه‌ای است که در آن باید به مباحثه در زمینه هویت شیعه پرداخت. با این حال می‌توان گفت که مباحثه در زمینه هویت ملی تنها زمانی میسر خواهد بود که بتوان بر ایدئولوژی حکومت ـ سازی تمرکز نمود، که خود در درک چگونگی تشکیل هویت سعودی نیز مؤثر واقع خواهد شد. این دوگانگی برای دستیابی به بینش و شناخت بیشتر در مورد ارکان و همچنین تناقضات هویت شیعه امری ضروری است.

فصل سوم، «دهه انقلاب (از ۱۹۷۹ تا ۱۹۸۹)»، به تحلیل شرایط، انگیزه‌ها، گفتمان، رهبران و اهداف شورش‌ها و ناآرامی‌های شیعیان استان شرقی در نوامبر ۱۹۷۹ می‌پردازد. این به اصطلاح انتفاضه، تغییر مهمی را در اپوزیسیون شیعه پدید آورد که تأثیر آن بر ظهور و تبلور اپوزیسیون شیعه از اهمیت خاصی برخوردار است.

قیام شیعیان نقش مهمی را در گسترش آگاهی مذهبی و سیاسی در جامعه شیعه ایفا کرد؛ این ناآرامی‌ها اگرچه موجب افزایش درگیری‌ها با رژیم سعودی شد، اما فرصتی را در اختیار اپوزیسیون شیعه قرار داد تا بدین وسیله از اشکال گوناگون حمایت گروه‌های شیعه در داخل و خارج از کشور بهره‌مند شوند.

در این فصل همچنین به بررسی برخی از پیامدهای انتفاضه، از جمله پاسخ‌های حکومت به درخواست‌های شیعیان و در عوض، پاسخ‌ها و واکنش‌های اپوزیسیون به اقدامات

---

1. Walker Connor

سرکوبگرانه دولت علیه رهبران اپوزیسیون شیعه می‌پردازم. از آنجا که هرگونه اعتراض از سوی دولت رسماً ممنوع اعلام شده بود، گروهی از فعالان شیعه ناگزیر به ترک کشور و سپس اعلام عمومی تشکیل سازمان انقلاب اسلامی به عنوان یک گروه اپوزیسیون شیعه در عربستان سعودی شدند. ایدئولوژی، استراتژی، نگرش‌ها و فعالیت‌های این سازمان چه بودند؟ و این سازمان چگونه توانست در جذب اعضاء، بسیج حامیان و طرفداران، برقراری ارتباط با شیعیان سعودی و انتقال پیام‌های مذهبی و سیاسی خود موفق شود؟

تأثیر انقلاب ایران و سازمان عمل اسلامی عراق که اپوزیسیون شیعه سعودی با هر دو آنها در ارتباط است، نباید تأثیر عوامل دیگر بر اتخاذ گزینه انقلابی از سوی اصلاحیه را تحت‌الشعاع خود قرار دهد. به منظور درک ارزیابی منطقی که در ورای چنین گزینشی نهفته است، با رجوع به آثار و نوشته‌های سازمان انقلاب اسلامی و مصاحبه با رهبران آن به مطالعه و تحلیل گفتمان انقلابی اپوزیسیون شیعه سعودی پرداختم.

فصل چهارم، «از گزینه انقلابی تا راه‌کار اصلاح‌طلبانه (از ۱۹۸۹ تا ۱۹۹۳)» به ارائه معضلات دگرگونی گفتمان اعضای جنبش اصلاحیه در سال ۱۹۹۰ می‌پردازد. در این فصل از کتاب تلاش من بر این بوده است که به شناخت و درک استراتژی و گفتمان نوین اصلاحیه کمک کنم. چنین به نظر می‌رسد که آثار سیاسی و روشنفکری این جنبش، تصویری دوگانه را از هدف و عملکرد آن منعکس کرده‌اند. چرا که علی‌رغم تأکید این آثار بر اسلام به عنوان منشأ الهام و مشروعیت‌بخشی، اشارات متعددی به نظریات و آراء سیاسی غرب و مفاهیم حقوق بشر در آنها به چشم می‌خورد. من در اینجا مجموعه‌ای از دگرگونی‌ها و تحولاتی را که نمایانگر جهت‌گیری جدید جنبش است، مورد توجه قرار داده‌ام.

مباحثه من در زمینه ایجاد دگرگونی و تحول در گفتمان اصلاحیه و حرکت به سوی میانه‌روی با اشارات فراوان به آثار علمی و دانشگاهی صورت پذیرفته است. بدین منظور من آثار و نوشته‌های معاصری را مورد مطالعه قرار دادم، که به ارائه آراء سودمند در خصوص راهبردها، تدابیر و عملکرد گروه‌های اپوزیسیون از جمله، اشکال گوناگون مقاومت اقشار

محروم می‌پردازند.

فصل پنجم، «توافق (۱۹۹۳)»، مروری است مفصل و جزئی‌نگرانه بر توافق حاصله میان دولت سعودی و رهبران جنبش اصلاحیه که در سپتامبر سال ۱۹۹۳ به وقوع پیوست. نخستین پرسشی که در این فصل به آن می‌پردازم در حقیقت مشروعیت گفت‌وگو با حاکمان سعودی از دیدگاه مذهبی شیعه است. شرایط و نتایج این توافق چه بوده است و شیعیان و دولت ملی هر یک چگونه به موفقیت یا شکست حاصل از این توافق پاسخ گفته‌اند؟

در این فصل همچنین به بررسی انگیزه‌های نهانی دولت سعودی جهت آغاز چنین گفت‌وگوی مستقیمی با اپوزیسیون شیعه پرداخته و توجه خاص خود را به موضوعات این مذاکره، تحقق آن و وعده‌ها و امیدهای حاصل از آن معطوف داشته‌ام. آیا دولت سعودی خود را متعهد به اجرای وعده‌های خود در قبال رهبران اصلاحیه می‌داند؟ رهبران اصلاحیه به این گفت‌وگو چگونه می‌نگرند و واکنش‌های آنها چگونه بوده است؟

فصل ششم به ارائه یک مضمون اصلی تحت عنوان «سازگاری و نگرش‌های متکامل (از ۱۹۹۳ تاکنون)» می‌پردازد. بازگشت جنبش اصلاحیه به کشور، نقطه عطفی را در روابط جامعه شیعه با دولت مرکزی و مقامات محلی استان شرقی رقم زد. در این بخش چگونگی سازگاری جنبش اصلاحیه با گفتمان سیاسی و روشنفکری خود پس از بازگشت به کشور و چگونگی پاسخ دولت به خواسته‌های بنیادین شیعیان را مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهم.

در این فصل همچنین به مقایسه استراتژی‌های سعودی‌ها در برابر شیعیان و سایر گروه‌های اپوزیسیون، اعم از سکولار یا مذهبی می‌پردازم تا بدین وسیله چگونگی برخورد دولت با رقبای داخلی خود را دریابم؛ اینکه آیا دولت در نحوه برخورد خود با تمامی گروه‌های اپوزیسیون، صرف‌نظر از فرقه‌ها، مناطق و ایدئولوژی‌های آنان، تنها یک روش را به کار می‌گیرد، یا اینکه گزینه‌های مختلفی را برگزیده و به کار می‌بندد.

گفتمان سیاسی و روشنفکری رهبران جنبش اصلاحیه که در آثار آنها نیز به تفصیل به آن پرداخته شده است، تغییر چشمگیری را در اهداف سیاسی جنبش نمایان می‌سازد. آیا جنبش

اصلاحیه با رغبت تن به سازش داده است؟ آیا این یک استراتژی واقعی است یا صرفاً مانوری از سوی شیعیان و در حُکم تقیّه است؟[1] به علاوه، واکنش‌ها و راه‌کارهای دولت در قبال نگرش و رفتار اصلاحیه چه بوده است؟ آیا دولت به طور تلویحی یا آشکارا تمایل خود را برای بهبود اوضاع اقتصادی و اجتماعی شیعیان بیان داشته است؟ آیا دولت رغبتی به تجدید نظر در مورد سیاست‌های خود در قبال شیعیان و بدین وسیله ایجاد شالوده‌های نوین برای برقراری یک رابطه امن و پایدار را داشته است؟

در اینجا به بررسی مرحله جدیدی از روابط میان شیعیان و دولت می‌پردازم، نه تنها به این دلیل که این مرحله نمایانگر اوج یک رویارویی بلندمدت میان شیعیان و رژیم سعودی است، بلکه به این خاطر که نگرش سیاسی سعودی‌ها را در برابر جنبش‌های اپوزیسیون آشکار می‌سازد. من همچنین بر روی پاسخ‌ها و واکنش‌های اپوزیسیون شیعه در برابر عملکرد دولت، پس از بازگشت اعضای آن و راه‌کارهای پیش روی اصلاحیه جهت کمک به شناخت درخواست‌های آنان تمرکز می‌کنم.

سرانجام فصل هفتم، یک ارزیابی نهایی با نگاهی معطوف به آینده موضوع را از مباحث طرح شده در کتاب، در اختیار خواننده می‌گذارد.

در میان نتایجی که در این کتاب به آن دست می‌یابم، مهم‌ترین آنها این است که فرصت‌های حاصل از تجربه گروه‌ها باید مورد کشف و بررسی قرار گیرند و درک منتج از چنین تجربه‌ای نیز باید به عنوان مهم‌ترین بخش از مطالعه گروه‌های اپوزیسیون در نگاهی کلی، مورد قدردانی و سپاس واقع شود. از آنجا که وقوع دگرگونی در اپوزیسیون شیعه استان شرقی به سوی میانه‌روی و اعتدال، بسیاری از موانعی را که در گُذشته سد راه جنبش شده بود، از میان برداشته است، از این‌رو می‌تواند نقش مؤثری را نیز در سیاست ملی سعودی ایفا کند. اگرچه این توافق با آنچه که شیعیان استان شرقی در آرزوی تحقق آن به‌سرمی‌بردند، تطابق و همخوانی چندانی نداشت، اما تحولات پدید آمده در اوضاع داخلی پس از حملات یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱ و جنگ عراق، فضای جدیدی را رقم زد که موضوع شیعیان را به عنوان یکی از

مهم‌ترین اولویت‌های دستور کار دولت سعودی مطرح نمود. این توافق همچنین به شیعیان کمک کرد تا در ابراز نارضایتی‌ها و خواسته‌های خود در داخل کشور آشکارا و با صراحت بیشتری عمل کنند. بدین ترتیب می‌توان گفت که دوره جدیدی که این کشور از سال ۲۰۰۱ به آن قدم نهاده است، توانست شیعیان را به یکی از ارکان اصلی تحولات سیاسی آتی کشور تبدیل کند.

فصل اول
شیعیان استان شرقی و حکومت سعودی

اهمیت مطالعه اپوزیسیون شیعیان در عربستان سعودی ریشه در برخی حقایق و واقعیات دارد. نخست آنکه، شیعیان در استان شرقی، حیاتی‌ترین منطقه استراتژیک این پادشاهی سکونت دارند؛ منطقه‌ای که بیشترین میدان‌های نفتی کشور، از جمله غوار[1] و قطیف و به عبارت دیگر بزرگ‌ترین حوزه‌های نفتی جهان را در خود جای داده است. دوم اینکه، از دیدگاه امنیت بین‌المللی و تجارت جهانی، شیعیان استان شرقی نقش مؤثری را در ثبات اقتصادی و سیاسی کشور، چه به لحاظ منطقه‌ای و چه بین‌المللی ایفا می‌کنند. این مناطق شیعه‌نشین حدود ۹۰ تا ۹۵ درصد از درآمد کشور و ۱۵ درصد از بازارهای نفت جهانی[(۱)] را تأمین کرده و نیروی کار شیعیان بین ۴۰ تا ۶۰ درصد از نیروی کار کشور در عرصه صنعت نفت را به خود اختصاص داده است.[(۲)] سوم آنکه، شیعیان عربستان در منطقه‌ای نزدیک به سه کشور حوزه خلیج[فارس] که اکثریت جمعیت آنان را شیعیان تشکیل می‌دهند، از جمله بحرین (با بیش از ۶۵ درصد از کل جمعیت)، عراق (با حدود ۶۰ درصد) و ایران (با حدود ۹۰ درصد)،[(۳)] سکونت دارند.

از این گذشته، شیعیان به عنوان یک فرقه متمایز، به دلیل ویژگی‌ها، دیدگاه و نگرش مذهبی و استعداد سیاسی‌شان، بزرگ‌ترین رکن مخالف در پادشاهی سعودی را تشکیل می‌دهند.[(۴)]

---

1. Ghawar

اگرچه آمار رسمی قابل اطمینانی در این زمینه در دست نیست، اما این باور به طور گسترده بر جامعه سایه افکنده است که مقامات سعودی به دلایل سیاسی، امنیتی و اجتماعی ـ اقتصادی، غالباً تعداد شیعیان بومی متمرکز در استان شرقی را کمتر از رقم واقعی آن برآورد می‌کنند.(۵)

آخرین آمارهای نمایانگر جمعیت شیعیان، مشابه یکدیگر هستند. طبق آمارهای به دست آمده از یک گروه ضد شیعه، جمعیت شیعیان (شامل اسماعیلی‌ها و زیدی‌ها)، برابر با ۹۷۰,۴۵۲ نفر، یا ۵ درصد از کل جمعیت عربستان (۱۹,۴۰۹,۰۵۸ نفر) برآورد شده است.(۶) وزارت امور خارجه ایالات متحده آمریکا در سال ۲۰۰۰ اعلام کرد که شیعیان عربستان که تعداد آنها ۹۰۰,۰۰۰ نفر تخمین زده شده است، اکثراً در استان شرقی سکونت دارند.(۷) اگرچه بسیاری از شواهد و اطلاعات حاکی از آن است که جمعیت شیعیان از این برآوردها نیز بیشتر است، اما ارقام نمایانگر آنند که شیعیان مناطق حساء[1] و قطیف، در مقایسه با سایر کشورهای عربی حاشیه خلیج[فارس] به استثنای عراق، بزرگ‌ترین جامعه شیعیان در این منطقه به شمار می‌آیند. به علاوه، شیعیان ساکن این دو منطقه بزرگ‌ترین جامعه شیعیان جهان عرب، به استثنای عراق و لبنان را تشکیل می‌دهند.(۸)

شیعیان به دلیل ارجحیت در جمعیت و جغرافیای استراتژیک، از مهم‌ترین ارکان سیاست سعودی و به طور کلی منطقه به شمار می‌آیند. نگاهی به پیشینه تاریخی روابط شیعیان با حکومت سعودی در دویست سال گذشته، کمک شایانی به درک ما از ناآرامی‌های بالقوه در مناطق شیعه‌نشین استان شرقی می‌کند.

وهابیت: ایدئولوژی فتح

ظهور جنبش احیاگری وهابی در نجد[2] در سال ۱۷۴۵ و تحولات مربوط به آن، عصر نوینی را برای شیعیان و تقریباً تمامی جوامع شبه جزیره عربستان رقم زد، که تاریخ، سرنوشت سیاسی و

1. al-Ḥasa 2. Najd

واکنش‌های آنان را شکل داد.

بهترین تعبیری که از تأثیر وهابیت بر این جوامع ارائه شده، عبارت است از: تلاش برای دستیابی به نوعی استیلا و تفوق با تکیه بر کاربرد افراط‌گونه مذهب به مثابه یک دستاویز. بررسی تنش‌های ایجاد شده توسط جنبش وهابیت در شبه جزیره عربستان نباید موجب گمراهی ما در حوزه دو شاخگی اسلام گردد. در حقیقت این جنبش تقریباً تمامی مسلمانان شبه جزیره عربستان و جهان اسلام را مبتلا و متأثر ساخته است.

آنجلو کدویلا،[1] استاد رشته روابط بین‌الملل دانشگاه بوستون، به این امر پی برده است که جنگ در درون اسلام برای مسلمانان بیش از سایر جهانیان از جدیت و اهمیت برخوردار است؛ چرا که عقاید وهابیت مبتنی بر خصومتی ناسازگارانه، نخست با مسلمانان و سپس با سایر فرق و ملل جهان است.(۹)

ایدئولوژی وهابیت در مراحل آغازین آن به سوی باز آفرینی قاطعانه الگوی امت اسلامی در قرن هفتم گرایش داشته است. این ایدئولوژی رعب‌آور و جاه‌طلبانه بر مبنای یک جهان‌بینی محکم بنیان نهاده شده بود که براساس آن تمامی ناپاکی‌ها و اعمال شرورانه و اهریمنانه مسلمانان عصر حاضر باید ریشه‌کن شده و اصول و معیارهای اسلام واقعی، دقیقاً همانگونه که توسط اجداد پرهیزگار مورد تأسی وهابیون، از جمله امام احمد بن حنبل،[2] شیخ‌الاسلام ابن تیمیه[3] و شیخ ابن قائم‌الجوزیه[4] درک، تعبیر و تفسیر شده بود، جایگزین آن گردد.

این ایدئولوژی از دو گرایش درهم تنیده تشکیل یافته است: نخست، تکفیر تقریباً تمامی مسلمانان غیروهابی، صرف نظر از غیرمسلمانان، که خود نمایانگر جهان‌بینی وهابیت است(۱۰) و دوم، تغییر افراط‌گونه جهان از طریق اجرای مجموعه‌ای از تعارضات و تهاجمات با هدف احیاء و بیداری امت اسلامی.

بدین ترتیب می‌توان گفت که حکومت آل‌سعود براساس تکفیر جوامع همسایه با هدف

---

1. Angelo Codevilla
2. Imam Ahmad b. Hanbal
3. Shaikh al-Islam Ibn Taimiyya
4. Shaikh Ibn Qaim al-Jawziyya

مشروعیت بخشیدن به تجاوز و تعرض به سرزمینشان، اشغال مناطق آنان و مصادره اموالشان بنیان نهاده شده است. گرایش به توسعه‌طلبی که از ارکان تفکیک ناپذیر و ذاتی ایدئولوژی وهابی به شمار می‌آید، در نهایت یکی از ویژگی‌های رژیم سعودی را نیز تشکیل می‌دهد.

تعبیر متداول از سنت اسلامی حاکی از این است که جنگ علیه مشرکان یک تکلیف شرعی بوده که باید توسط مؤمنان و با هدف اجرای شریعت خداوند و بنیان نهادن امت اسلامی به اجرا در آید.(۱۱) این اصل چنانچه در قالب ایدئولوژی وهابی به اجرا در آید، برافروختن جنگ علیه تمامی مسلمانانی که ایمانشان ناخالص است را، مجاز می‌شمارد.

علی الوردی،[1] جامعه‌شناس عراقی، برخلاف دیدگاه ابن سند البصری[2] که حکم تفکیر را از میان عوامل دیگر به عنوان عامل اصلی شکست وهابیون بر می‌گزیند، بر این باور است که این گرایش دستاویزی مشروع را در اختیار آنان قرار داد تا بدین وسیله به جنگ با مخالفان خود پردازند، با این امید که به اموال و غنائم کثیری که حتی رویای آن را نیز در سر نمی‌پروراندند، دست یابند. بدون چنگ انداختن به چنین دستاویزی، ترغیب قبایل اعراب بادیه‌نشین به پذیرش دعوت امکان‌پذیر نبود. به گفته الوردی، قبول دعوت، راه وهابیون را برای حمله و تجاوز به مناطق همسایه گشود و مطابق با تعالیم دینی، امکان انباشتن اموال و غنائم فراوان بر روی زمین، علاوه بر آنچه که در بهشت به آنان بشارت داده شده بود را فراهم آورد.(۱۲)

ایدئولوژی فتح که در اینجا به تشریح آن می‌پردازم توسط شیخ محمد ابن عبدالوهاب[3] ارائه شده است که از اهالی منطقه دور دستی در عربستان به نام روستای الدورعیه[4] در منطقه نجد بود. وی به شدت تحت تأثیر انحرافاتی که گفته می‌شود توسط سلاطین عثمانی، اشراف حجاز، رهبران شمّاری حیل[5] و شیعیان حساء[6] و قطیف در اسلام وارد شده بود، قرار گرفت. وی

---

1. Ali al-Wardi
2. Ibn Sanad al-Basri
3. Shaikh Muhammad Ibn 'Abdulwahab
4. al-Dur'iyya
5. Hail
6. Hasa

چنین نوشت که اسلام بر این اصل استوار است: خدایی نیست جز خدای یکتا و پرستش تنها از آن اوست. وی تأکید می‌کند که شرک گناه است، خواه تقدیس و ستایش شاه، پیغمبر یا اولیاء باشد، خواه درخت و مقبره. بدین ترتیب وهابیون به تخریب مقبره‌های اصحاب پیامبر[ص] پرداختند، چرا که مورد ستایش و احترام قرار گرفته بودند. شیخ ابن عبدالوهاب بر این باور است که «اکثریت افراد بشر تحت کنترل و اختیار شیطان قرار دارند... واضح و مبرهن است که زمین مملو از شرک کبیر و پرستش بتان است».(۱۳)

بدین ترتیب شیخ ابن عبدالوهاب به پیروان خود می‌آموخت که از جامعه جاهلی که در آن می‌زیستند، به لحاظ روحی و جسمی کناره گیرند و به جامعه دیگری که باید در الدورعیه، بنا نهاده می‌شد، مهاجرت کنند. این بدان معنا است که تحقق اسلام مشروط به هجرت به جامعه‌ای نوین است.(۱۴) وی آشکارا بیان می‌دارد که «مهاجرت یک تکلیف شرعی، در زمره پسندیده‌ترین و نیکوترین اعمال، سبب حفظ دین بندگان و پاسداری از ایمان آنان است».(۱۵)

بدین منظور، نجد را از آن زمان که گروهی از مسلمانان پیرو اجرای فرامین امام خود بدان هجرت کرده و در آن سکنی گزیدند، سرزمین هجرت و ساکنان آن را مهاجرون نامیدند.(۱۶) هنگامی که معانی ضمنی واژه هجرت و عرصه کاربردی آن را مورد توجه قرار می‌دهیم، در می‌یابیم که هجرت سرآغاز و گامی مهم و حیاتی برای ظهور جهاد است، به‌گونه‌ای که این دو در یکدیگر تنیده شده‌اند. به عبارت دیگر، توالی رویدادها آشکارا نشان از آن دارد که هیچ جهادی بدون هجرت عینیت و بروز نمی‌یابد.

شیخ عبدالرحیم الشیخ[1] از اخلاف بنیانگذار وهابیت، درباره «هجرت»، که دلالت بر مهاجرت از سرزمین شرک به سرزمین اسلام دارد، چنین می‌گوید:

باید بدانیم که آن هنگام که بی‌عدالتی و نافرمانی مستولی شد، خداوند متعال برای حفظ دین و مصون نگاه داشتن روح مؤمنان از شر گناهان و عدم

1. Shaikh Abdulrahim al-Shaikh

آمیزش آن با گناهکاران و نافرمانان، هجرت را مجاز شمرد، تا بدین وسیله انسان‌های مؤمن و مطیع از منحطان و مخالفان تمییز داده شوند و سرانجام پرچم اسلام برافراشته گردد... بدون هجرت، نه دین ظهور می‌یابد و نه پروردگار مورد ستایش و پرستش واقع می‌شود؛ همچنین بدون هجرت، محکومیت شرک، ظلم و گناه نیز امکان‌ناپذیر است.(۱۷)

بدین ترتیب، بسیاری از پیروان شیخ محمد بن عبدالوهاب به وطن جدید خود هجرت کرده و به اجتماع نوپایی از مؤمنان واقعی پیوستند، جایی که گروه‌ها و عملیات نظامی از آنجا بسیج شده و عنان گسیخته به مناطق همسایه هجوم می‌بردند. این همه امکان‌پذیر نبود مگر آنکه بنیانگذار وهابیت جهان را به دو اردوگاه تقسیم می‌کرد: سرزمین اسلام (دارالسلام) و سرزمین جنگ (دارالحرب)، یا سرزمین مشرکین، مشتمل بر تقریباً تمامی مسلمانان، به استثنای پیروان وی.

امام محمد ابن سعود[1] در پاسخ به انکار اصول تکفیر وهابیت توسط داوود باش،[2] والی عثمانی در بغداد از سال ۱۸۱۷ تا ۱۸۳۱، این احکام را تأیید کرده و عثمانی‌ها را مشرکین و کفار نامید.(۱۸) همچنین، شیخ حمد بن عتیق[3] از محققان سرشناس وهابی (از ۱۸۱۲ تا ۱۸۸۳)، در دوران سلطنت فیصل بن ترکی،[4] در دومین مرحله از حکومت سعودی‌ها، دو شهر مقدس اسلام را به شرک متهم کرد.(۱۹)

جای تعجب است که عبدالعزیز بن سعود[5] نظر مشابهی را در مورد ساکنان مکه ابراز داشته و آنان را مشرکین خوانده است:

چنانچه شما انگلیسی‌ها یکی از دختران خود را برای ازدواج به من معرفی کنید، وی را می‌پذیرم، تنها به این شرط که کودکان حاصل از این ازدواج

---

1. Imam Muhammad Ibn Sa'ud
2. Dawood Bash
3. Shaikh Hamad b. ‘Atiq
4. Faisal b.Turki
5. Abd al-‘Aziz b. Sa‘ud

مسلمان شوند. اما هیچ یک از دختران شریف[1] یا مکه یا سایر مسلمانان را که ما آنان را مشرکین می‌خوانیم، به همسری قبول نمی‌کنم. من گوشتی را که توسط مسیحیان ذبح شده، بی‌هیچ شبهه‌ای می‌خورم. بله، اما این مشرک است که در پرستش و ستایش خداوند شریک برای او قائل می‌شود و این مایه انزجار ماست. حال آنکه مسیحیان و یهودیان اهل کتاب‌اند.(۲۰)

وی همچنین ادعا می‌کند که:

عبادت کعبه، پیامبران و قدیسان؛ روسپی‌گری؛ رباخواری و اشکال گوناگون ظلم و ستم و غفلت از سنت، همگی بدعتی در برابر قرآن بوده و در سرزمین شرک قابل مشاهده‌اند. حتی کم‌هوش‌ترین افراد نیز می‌دانند که این کشور، به عنوان سرزمین کفر و شرک مورد محکومیت قرار گرفته است. به ویژه آنکه، ساکنان آن در مقابل موحدان (یکتاپرستان) خشونت و خصومت نشان می‌دهند و برای نابودی و ریشه‌کن کردن آنان از سرزمین‌های اسلام از هیچ تلاشی دریغ نمی‌کنند. این شرک از مردم شهر برنخواسته است. گفته می‌شود که این شرک از غرور و جهل سرچشمه می‌گیرد... شرک باقی ماند به خاطر عمرو بن‌لوحی.[2](۲۱)

بدین ترتیب می‌توان گفت که تکفیر آمیخته با مفهوم جهاد و تهاجم است، چرا که جهاد تنها با تکفیر جوامع مورد هدف توجیه می‌شود.

خاندان سلطنتی سعود به پایگاه و حامی تعبیر وهابیت از اسلام تبدیل شده و بر این اساس مشروعیت خود را بنا نهاد. بدین ترتیب وهابیت جایگاه دین در حُکومت را به خود اختصاص داد و به عنوان ابزار سیاسی جهت مقابله با سایر مذاهب، مکاتب و مناطق مورد بهره‌برداری قرار گرفت. بدین ترتیب می‌توان گفت که بدون ظهور وهابیت، خاندان سلطنتی سعودی

---

1. Sharif
2. Amr b. Luhayy

مشروعیت حکمرانی بر عربستان سعودی کنونی را نمی‌یافت.

براساس این گواه، ایدئولوژی فتح و غلبه در وهابیت، تقریباً تمامی مسلمانان، چه در شبه جزیره عربستان و چه در مناطق دیگر را مورد هدف قرار داده و در طول تاریخ سیاسی سعودی به عنوان ابزاری برای بسیج و حرکت علیه سایرین مورد استفاده قرار گرفته است.

تأثیر وهابیت بر شیعیان

شیعیان استان شرقی، شیعیان دوازده امامی هستند که از یک توالی جانشینی منتخب، که از حضرت محمد[ص] نشأت گرفته است، پیروی می‌کنند؛ این توالی پی‌درپی از [حضرت] علی[ع]، داماد پیامبر آغاز می‌شود و از طریق فرزند وی [امام] حسین[ع] که در سال ۶۱ هجری قمری در کربلا به شهادت رسید، به نسل‌های بعد از وی منتقل می‌گردد. تفاوت‌های شیعیان با مسلمانان سنی وهابی که گروه مسلط و برتر در کشور را تشکیل می‌دهند، که البته این گروه اکثریت جمعیت کشور را شامل نمی‌شود، عمدتاً در مورد مباحث اعتقادی و الهی است. مهم‌ترین این اختلافات و تفاوت‌ها بر سر اصل توحید است.

عمده‌ترین و مهم‌ترین انتقادی که بر شیعیان وارد شده، این است که آنان پرستش خداوند را با تقدیس و تکریم اولیاء که بندگان او هستند، در هم می‌آمیزند؛ اگرچه که مجادله اصلی بر سر جانشینی پیامبر[ص] است. وهابیون نیز مانند تمامی مسلمانان سنی، ادعاهای شیعیان را در این مورد رد می‌کنند. این مجادله موجب پدید آمدن اختلاف و دو دستگی میان مسلمانان شیعه و سنی شده و به تنش‌ها و کشمکش‌های عمیق و ریشه‌دار میان شیعیان و حکومت سعودی و متحدان دینی آنها، یعنی متولیان وهابیت انجامیده است.

با تشکیل یک ایالت فرقه‌ای در منطقه نجد، تنش‌های داخلی و ناآرامی‌های فرقه‌ای در مناطق شیعه نشین آغاز شد. اتحاد ایالتی وهابی که در سال ۱۷۴۴ میان محمد ابن سعود، حاکم نجد و شیخ محمد ابن عبدالوهاب، مصلح مذهبی پدید آمد، به تکوین ایدئولوژی حکومت انجامید.

شیعیان استان شرقی، نفت‌خیزترین منطقه عربستان، همواره در معرض تدابیر تبعیض‌آمیز قرار داشتند. با آنها به عنوان شهروندان درجه دوم رفتار می‌شد و آنها همواره از حقوق اولیه و بنیادین خود محروم بودند. بدین ترتیب، حس محرومیت شیعیان، وحدتی را که از آن به عنوان وحدت محرومان یاد می‌شود، به ظهور رساند، وحدتی که بعدها در فعالیت‌های اپوزیسیون علیه رژیم سعودی مورد بهره‌برداری قرار گرفت.

وهابیت تحت لوای آل‌سعود به حمایت از اصول توحید، یا وحدانیت پروردگار می‌پردازد. شیخ محمد ابن عبدالوهاب در راستای این اصل، بر ایمان مطلق بندگان به پروردگار و پرستش بی‌چون و چرای وی تأکید می‌کند؛ که این خود مستلزم ایجاد تفکیک و تمایز میان مخلوق و خالق در حوزه‌هایی چون، توسل، تقدیس ولایت و شفاعت است. از نگاه وهابیون، اعمال اکثریت مسلمانان آغشته به چندگانه پرستی یا همان شرک است، چرا که آنها سنگ‌ها و درختان را نیز پرستش می‌کنند.[۲۲] شیخ ابن عبدالوهاب بر این باور است که «نخستین افرادی که شرک را به امت معرفی کردند، رافضی‌ها (واژه توهین‌آمیزی که وهابیون در مورد شیعیان به کار می‌برند) بودند، که برای تحقق نیازها و تسکین رنج‌ها و آلامشان به [حضرت] علی[ع] و دیگران توسل جستند». برای وهابیون این توجیه مکفی و مناسبی برای اعلان جهاد علیه مناطق شیعه‌نشین و مصادره اموال آنان بود، تا بدان وسیله شیعیان را وادار به پذیرش القائات خود از دین سنت و جماعت نمایند، که در این میان به ویژه می‌توان به کسانی که سنن مکتب حنبلی را پیروی و اجرا می‌کردند، اشاره کرد.[۲۳]

نیروهای منطقه نجد که به شدت تحت تأثیر تعلیمات شیخ ابن عبدالوهاب قرار داشتند، دائماً به سواحل شرقی شبه جزیره عربستان یورش می‌بردند.[۲۴] از دیدگاه سعودی‌ها، حمله به حساء در سال ۱۷۹۱، به نقل از ابن غنام[1] مورخ وهابی، با هدف «پاکسازی این مناطق از بت‌ها، تمثال‌ها و تصاویر صورت پذیرفته بود».[۲۵] بدین ترتیب، فاتحان سعودی ـ وهابی مکان‌های

1. Ibn Ghannam

عبادت و پرستش شیعیان (از جمله مساجد و حسینیه‌ها)، همچنین آرامگاه‌های گنبددار (حرم‌ها) و سایر مظاهر پرستش شیعیان را به نابودی کشاندند. سعود الکبیر، فاتح وهابی، فرامینی را مبنی بر بنیان نهادنْ زیربنای وهابیت و «اجرای عملیات گسترده‌ای با هدف القاء این زیرساخت به شیعیان، صادر کرد».[۲۶] در حقیقت سعود تلاش می‌کرد تا به هر طریق ممکن فرامین و دستورات اسلام وهابی را به اجرا در آورد.

در سال‌های ۱۸۰۱ و ۱۸۰۲ نیروهای سعودی ـ وهابی عملیات نظامی خود را تا به آن سوی مرزهای شبه جزیره عربستان گسترش داده و به سوی عراق حرکت کردند. سعود نیروهای خود را به جانب کربلا، شهر امام سوم شیعیان، [امام] حسین[ع] و مرقد مطهر وی هدایت کرد. ابن بشر،[1] مورخ سرشناس سعودی در این باره چنین نقل می‌کند:

> **مسلمانان (نیروهای نظامی وهابی ـ سعودی) به سوی کربلا به حرکت در آمدند، در آنجا گردهم آمده و از دیوارهای شهر بالا رفتند. آنها به شهر یورش برده و اکثر ساکنان آن را در بازارها و خانه‌ها کشتند و گنبدی را که گفته می‌شود بر روی مقبره [امام] حسین بنا نهاده شده، تخریب کردند. آنها همچنین تمام دارایی‌ها و اموال ساکنان شهر اعم از، پول، تسلیحات، البسه، اسباب و وسایل منزل، طلا، نقره و... را مصادره کرده و آنها را میان سپاهیان خود تقسیم و توزیع کردند.**[۲۷]

با آنکه به سبب ضعف و ناتوانی حکومت، مرحله دوم حکمرانی سعودی‌ها (از ۱۸۲۴ تا ۱۸۹۱) دوره‌هایی از آرامش و وقفه‌های نسبی را درپی داشت،[۲۸] اما نگرش و برخوردهای فرقه‌گرایانه ترکی[2] حاکم سعودی (از ۱۸۲۴ تا ۱۸۳۴)، در قبال شیعیان حساء تغییر نیافته بود. وی به منظور جلب وفاداری مردم حساء و تحکیم حکومت خود در منطقه، تلاش نمود تا آرامش و صلح را در میان شیعیان برقرار سازد.[۲۹] با این حال، تمامی شواهد حاکی از آن است

---

1. Ibn Bishr 2. Turki

که شیعیان به دلیل وضع مالیات‌های سنگین از سوی حکومت بر روی محصولاتشان همواره از فشارهای سنگین اقتصادی در رنج و عذاب بودند.(۳۰)

در دوران حکومت فیصل بن ترکی،[1] شیخ عبدالرحمان بن حسن الشیخ[2] از علمای وهابی، وی را وادار کرد تا اعتقادات و ایمان مردم حساء و قطیف را مورد موشکافی و مداقه قرار داده و به تحقیق و بررسی درباره اسلام آنان بپردازد. شیخ به او آموخت تا شیعیان را وادار به پیروی از تعلیمات اسلام وهابی نماید.(۳۱)

با آغاز سومین مرحله از حکومت سعودی‌ها در سال ۱۹۰۲، عبدالعزیز السعود[3] (معروف به ابن سعود) تمایل خود را به باز پس‌گیری حساء و قطیف ابراز داشت. وی پیش از حملات نیروهای سعودی ـ وهابی، نامه‌ای به بزرگان شهر قطیف نوشت و در آن آنها را تهدید کرد که هرگونه تلاش آنها جهت متوقف ساختن پیشروی نیروهای سعودی، منجر به «حمله به شهر، کشتار شهروندان، غارت اموال آنها و نقض حقوق و شکستن حرمت آنها» خواهد شد. شیعیان قطیف در پاسخ تمایل خود را به تسلیم صلح‌آمیز و اطاعت از ابن سعود ابراز داشتند.(۳۲) بزرگان و علمای شیعه در قطیف و حساء نامه‌ای به قائم‌مقام ترکی در حساء فرستاده و به وی دستور دادند تا خود را تسلیم ابن سعود کند.(۳۳) به گفته شیخ علی ابوالحسن الخُنیزی،[4] یکی از مجتهدان برجسته شیعه (از ۱۸۷۴ تا ۱۹۴۴)،(۳۴) مردم قطیف کاروان‌هایی را از سوی ابن سعود، دریافت کردند که رهبری آنها را عبدالرحمان ابن سویلم[5] بر عهده داشت، که وی والی ابن سعود در قطیف شد. الخُنیزی چنین می‌نویسد که وی «مانند غریبه‌ای در موطن خود وارد قطیف شد، بازگشتی بدون جنگ».(۳۵)

با اینکه شیعیان حساء و قطیف خود را با صلح و آرامش تسلیم حکومت ابن سعود کردند، اما باز هم مورد سرکوب قرار گرفتند. در آغاز، ابن سعود علمای شیعه حساء را گردهم آورده

---

1. Faisal b.Turki
2. Shaikh 'Abdulrahman b. Hassan al-Shaikh
3. 'Abdul 'Aziz al-Sa'ud
4. Shaikh Ali Abu al-Hassan al-Khunaizi
5. Abdul Rahman Ibn Suwailim

و به آنان گفت که ایشان باید وی را به عنوان امیر خود به رسمیت بشناسند و از اصول و احکام وهابیت پیروی کنند. وی همچنین حاکم جدیدی را برای قطیف منصوب کرده و شرایطی را بر ساکنان شهر تحمیل نمود که عبارتند از:

۱. شیعیان قطیف باید کتباً تصدیق و اذعان کنند که قطیف متعلق به خاندان ابن سعود است.

۲. چهارده تن از بزرگان قطیف باید نزد ابن سعود رفته و مراتب وفاداری و حمایت خود را به وی اظهار دارند، ضمن آنکه باید مبالغی را نیز تقدیم وی کنند.

۳. هر یک از روستاهای منطقه قطیف باید ده تن از مردان خود را در مواقع لزوم در اختیار نیروهای ابن سعود قرار دهند.

۴. صادرات سبزیجات به بحرین ممنوع است.[۳۶]

علمای شیعه در مواجهه با تحمیل چنین تدابیر سرسختانه‌ای از سوی ابن سعود، ناگزیر به مصالحه و سازش با وی شدند، تا بدین وسیله به عنوان یک جامعه اجتماعی ـ مذهبی بقاء یابند، حال آنکه به نظر می‌رسید که برای تضمین حقوق دینی شیعیان نیز تلاش می‌کنند. بنابر منابع شیعیان، درپی سقوط حساء در سال ۱۹۱۳، موافقتنامه‌ای میان شیخ موسی ابوخمسین،[۱] رهبر دینی شیعیان حساء، و ابن سعود منعقد شد. گفته می‌شود که ابن سعود در این توافقنامه آزادی مذهبی شیعیان را در قبال وفاداری، و اطاعت آنان از حکومت وی تضمین نمود.[۳۷] با وجود اینکه سند و مدرکی دال بر انعقاد چنین توافقی وجود ندارد و با اینکه هیچ یک از پسران ابن سعود بدان اذعان نکرده‌اند، اما در میان علما و بزرگان شیعه اتفاق نظری مبنی بر موضوعات عمده مورد توافق طرفین به چشم می‌خورد.

با این حال، شیعیان بار دیگر در معرض آزارها و شکنجه‌های سازمان یافته و تحمیل خشونت‌بار وهابیت که به دستان اخوان، سپاه عقیدتی ابن سعود، به اجرا در می‌آمد، قرار

1. Shaikh Mussa Abu Khamseen

گرفتند. بنا به اظهارات ابن سعود، شیعیان حق نگهداری کتاب‌ها و مطالب مذهبی در حسینیه‌های خود را نداشتند. وی شدیدترین مجازات‌ها را برای افراد خاطی و نافرمان وضع کرده بود و بر همین اساس نیز سپاه اخوان چند تن از مردان بداقبال بحرینی جامعه شیعیان قطیف را به قتل رساندند.[۳۸]

برخلاف اظهارات ابن سعود مبنی بر بهبود شرایط مذهبی و اقتصادی شیعیان پس از ۱۹۲۲، دادخواست شیعیان در مارس ۱۹۲۳ حاکی از آن است که آزادی‌های مذهبی مردم حساء و قطیف پس از اشغال حساء پایان یافته است. گواه این امر را همچنین می‌توان در درخواست شیعیان از مقامات انگلیسی که در آن زمان تلاش می‌کردند تا ابن سعود را «از ایراد آزار و تعدی مذهبی علیه شیعیان باز دارند»،[۳۹] مشاهده کرد. علاوه بر این، طبق منابع به دست آمده از یکی از مقامات انگلیسی در فوریه ۱۹۲۴، «شواهد و قرائن مشخصی دال بر موارد متعدد و قابل توجه ابراز نارضایتی از حکومت ابن سعود در سال ۱۹۲۳، به ویژه در میان تجار حساء»، که از وضع «مالیات‌های سرکوبگرانه»[۴۰] ناشی می‌شد، به چشم می‌خورد.

فتوای سال ۱۹۲۷

روابط ابن سعود با اخوان، اندکی پس از تصرف حجاز توسط ابن سعود و تکمیل سیطره جغرافیایی وی بر شبه جزیره عربستان، به شدت رو به وخامت نهاد. رهبران اخوان دریافتند که دیگر آنگونه که ابن سعود آنان را مورد خطاب قرار می‌داد، جنگجویان برگزیده و شمشیر اسلام نبودند، بدین ترتیب باید «غنائم به دست آمده را باز گردانده و یا خسارات وارده را جبران می‌کردند».[۴۱] آنها تصمیم گرفتند که در مقابل ابن سعود به پا خیزند. در سال ۱۹۲۶ کنفرانسی در العرتاویه[1] با حضور رهبران اخوان از قبایل مُطیر،[2] عتیبه[3] و عجمان،[4] به عبارت

1. al-'Artawiyya
2. Mutair
3. 'Utaibah
4. 'Ajman

دیگر اصلی‌ترین محور ارتش ابن سعود، برگزار شد. توافق حاصل از این کنفرانس عبارت بود از: پاسداری از دین خدا و اعلان جهاد با کفار در کشورهای همسایه. در این کنفرانس، رهبران اخوان آشکارا به انتقاد از ابن سعود پرداختند. یکی از مهم‌ترین اتهامات وارده به ابن سعود «شکست وی در وادار ساختن شیعیان حساء و قطیف به پایبندی و پیروی از دین سنت و جماعت، یا همان اسلام وهابی بود».[۴۲]

ابن سعود در پاسخ به این اعتراضات، از حجاز به نجد بازگشت تا در ژانویه ۱۹۲۷ با رهبران و رؤسای اخوان در ریاض دیدار کند. وی پایبندی و وفاداری خود به شریعت و تعهد خود به اجرای آن را بار دیگر مورد تأکید قرار داد. این نشست با صدور فتوایی از سوی علماء، که در آن به اعتراضات مهم و اساسی اخوان پرداخته شده بود، به پایان رسید. این فتوا در رابطه با شیعیان حساء چنین گفته است که:

> **رافضی‌های حساء باید خود را تسلیم اسلام واقعی کرده و تمامی مناسک و شعائر نادرست مذهبی خود را ترک گویند. ما از امام، ابن سعود، درخواست کرده‌ایم که به ابن جلووی،[1] والی خود در حساء، فرمان دهد تا شیعیان را فرا خوانده و در حضور شیخ ابن بشر[2] از آنها تعهد بگیرد تا از دین خدا و پیامبر او پیروی کنند و از توسل به اولیای اهل بیت دست شویند و اجرای بدعت‌های دیگر در مجامع عمومی را ترک گویند و از اصل به جا آوردن پنج مرتبه نماز روزانه در مساجد اطاعت کنند. مؤذنان فرستاده می‌شوند. مردم همچنین باید اصول سه‌گانه وهابیت را مورد مطالعه قرار دهند؛ زیارتگاه‌ها تخریب و مخالفان تبعید می‌شوند. ما در رابطه با شیعیان قطیف به امام توصیه کرده‌ایم که مبلغان و واعظان را به برخی مناطق و روستاها که تحت نظارت مسلمین حقیقی در آمده و قوانین**

1. Ibn Jiluwi
2. Shaikh Ibn Bishr

شریعت در آنها به اجرا در می‌آید، گسیل دارد.[۴۳]

اگرچه برخی بر این باورند که این فتوا هرگز به اجرا در نیامده است،[۴۴] اما گزارش‌های متعدد، تحمیل تدابیر سرسختانه بر شیعیان جهت وادار ساختن آنها به پیروی از دستورات علمای وهابی در راستای شروط فتوا را تأیید و تصدیق می‌کند. مطابق با اسناد دفتر هند، شیعیان قطیف در بیستم ژوئیه ۱۹۲۷ نامه‌ای به قائم‌مقام حاکم بحرین نگاشته و در آن از رفتار ابن سعود با شیعیان که آنها را وادار می‌کرد تا به هنگام نماز به امامی اقتدا کنند که «پسر بچه‌ای»[۴۵] بیش نبود، شکایت کردند. از این گذشته، در ژوئن ۱۹۲۷ طوماری خطاب به حمد ابن عیسی الخلیفه،[1] شیخ بحرین به امضائ ۵۰۰ تن رسید.[۴۶] در این دادخواست چنین آمده است که: «عبدالعزیز بن سعود، متأسفانه، فشارهایی را بر ما وارد کرده که تحمل آن برای ما دشوار است و به گونه‌ای ما را مورد آزار و شکنجه قرار داده که تاکنون سابقه نداشته است». دادخواست دهندگان در طومار خود ضمن تقاضای ملتمسانه از حاکم بحرین مبنی بر حمایت آنها در برابر «مصیبت‌هایشان و پایان دادن به آزار آنان»، چنین اظهار می‌دارند که «آنها آزادی‌های مذهبی خود را از دست داده‌اند و ممکن است که حقوق و اموال خود را نیز از کف بدهند».[۴۷] ابن سعود، به امید جلب رضایت خاطر رهبران اخوان، سپاهی از واعظان وهابی را به سوی شیعیان حساء گسیل داشت تا آنان را وادار به پیروی و اطاعت از اسلام وهابی نمایند.[۴۸]

ابعاد وسیع و فحوای ضمنی این فتوا باید به دقت مورد توجه و بررسی قرار گیرد. یکی از این موارد، تأیید و تأکید مجدد این فتوا بر روی یکسان ساختن اتحاد میان محمد ابن سعود و شیخ ابن عبدالوهاب بوده است. به عبارت دیگر، این فتوا به شدت ریشه در مشروعیت بخشیدن به ایدئولوژی حکومت سعودی داشته است که در حقیقت همان پاسداری از اهداف عقیدتی وهابیت است. طبق این فتوا، حکومت ابن سعود باید براساس مجموعه‌ای از اهداف مطلق و آشکار، به‌ویژه تأکید بر اصل توحید و محکوم کردن اعمال مشرکان بنا نهاده شود. این

---

1. Hamad Ibn 'Isa al-Khalifah

بدان معنا است که مشروعیت حکومت ابن سعود بیش از هر چیز متکی بر چگونگی رفتار و برخورد وی با مشرکان، به‌ویژه شیعیان است. مطابق با اظهارات فعالان وهابی در دو دهه اخیر، مشروعیت حکومت سعودی، در عمل، متکی بر موضع و جایگاه آن در برابر شیعیان است.

توجه به دو نمونه از کسانی که مشروعیت و حقانیت سعودی را به چالش کشیدند، به توضیح و تبیین اهمیت فوق‌العاده فتوا در این رابطه کمک شایانی می‌کند. نخست، جهیمان العُتیبی،[1] رهبر شورش مسجد مقدس از نوامبر تا دسامبر ۱۹۷۹، رساله‌ای تحت عنوان العمارة و البیعة و الطاعة (حکومت، بیعت و اطاعت) نگاشت، که در آن به سرزنش و انتقاد از حکام سعودی، به دلیل «پناه دادن به مشرکان، شیعیان و رافضی‌ها»، پرداخت. وی حکام سعودی را که حکومت خود را «حکومت توحید» می‌خواندند، محکوم نمود. «چنین حکومتی موجب اتحاد و یکی شدن مسلمانان با مسیحیان و مشرکان می‌گردد؛ ادیان آنها، روافض (شیعیان)، را به رسمیت می‌شناسد؛ با مخالفان آنها به مبارزه بر می‌خیزد؛ و کسانی را که مشرکین یا متوسلان به [حضرت] علی و [امام] حسین[ع] را می‌کشند، به قتل می‌رساند». وی بار دیگر اعتراض و نارضایتی مهم اخوان از حکومت، از جمله، ممانعت از «ترویج و تبلیغ توحید در کشورهای همسایه، به‌ویژه در عراق، که در آن مشرکین به [حضرت] علی، [حضرت] فاطمه، [امام] حسن و [امام] حسین[ع] توسل می‌جویند»، را احیاء کرد.[۴۹]

دوم، شیخ ناصر العمر،[2] یکی از فعالان نوسلفی سرشناس، در سال ۱۹۹۳ یادداشتی برای هیأت کبار العلما (کمیته علمای ارشد) در رابطه با «نفوذ شیعیان در تمامی عرصه‌های حکومت و دو مسجد مقدس»، فرستاد. این یادداشت تلاش می‌کرد تا توجه دولت را به اهمیت جایگاه شیعیان، که ادعا می‌شد در عرصه‌های آموزش، بازرگانی، کشاورزی و فعالیت‌های تبلیغاتی، روبه افزایش است، جلب نماید. از آنجا که در فصل‌های بعد به این یادداشت اشاره خواهد شد، باید خاطرنشان ساخت که هدف از نگاشتن این یادداشت، متذکر شدن این مهم به دولت

1. Juhiman al-'Utaibi 2. Shaikh Nasir al-'Omar

و علما بوده است که اتخاذ موضع تساهل و رواداری در قبال شیعیان، ناگزیر موجب به مخاطره افتادن حکومت سعودی می‌گردد.[۵۰] شیخ العمر این چنین شیعیان را محکوم می‌کند:

آنان خواستار به رسمیت شناخته شدن تشیع به عنوان یک مکتب مشروع و قانونی، آزادی دین و حفظ حرمت اماکن مذهبی‌شان، حق ساخت حسینیه‌ها و آموزش تشیع در مدارسشان، چاپ کتاب‌های شیعیان و پایان یافتن مبارزه حکومت با تشیع هستند.[۵۱]

بی‌تردید، یکی از شاخص‌هایی که براساس آن عملکرد دولت را مورد قضاوت قرار می‌دهند، این است که دولت به چه میزان خود و عوامل خود را صرف اجرای تعالیم وهابیت در مناطق فتح شده، کرده است. اگرچه که، تمایل حکام سعودی در این خصوص همواره توسط مقاومت شدید غیر وهابیون، به‌ویژه شیعیان مهار و محدود شده است.

ابن سعود در مواجهه با افزایش اعتراضات در مناطق شیعه‌نشین تصمیم به لغو تحریم‌های مذهبی جدید تحمیل شده بر شیعیان گرفت[۵۲] و سرانجام به مطوعین[1] وهابی دستور داد تا از قطیف عقب‌نشینی کنند. در پاسخ، مجتهدان شیعه نیز فتوایی مبنی بر «دستور اطاعت شیعیان قطیف از ملک عبدالعزیز و ممنوعیت استفاده از زور علیه شیعیان»[۵۳] را صادر کردند. این فتوا درپی آغاز شورشی در روستای العوامیه[2] به رهبری مجتهدی به نام شیخ محمد النمر[3] در سال ۱۹۲۸، صادر شد.[۵۴]

بدین ترتیب می‌توان فتوای علمای وهابی را (که پیش از این بدان اشاره شد)، ابزاری مشروع جهت ترغیب جامعه وهابیت بر تحمیل تبعیض و دشواری بر شیعیان تلقی کرد، چرا که ابزار و تشکیلات حکومتی تحت سلطه و اختیار آنان قرار داشت. این فتوا استفاده از حملات فیزیکی توسط مطوعین، جهت ممانعت از برگزاری مراسم و مناسک مذهبی شیعیان را مجاز می‌شمرد.

---

1. Mutawwi'yn
2. al-'Awamiyya
3. Shaikh Muhammed al-Nemr

اهداف مذهبی و سیاسی

شاید بتوان گفت که اکثریت محققان عربستان سعودی مایل به ایجاد تمایز میان دو خط‌مشی کاملاً متفاوت در قلمرو حکومت سعودی، به‌ویژه در ارتباط با چگونگی برخورد با شیعیان هستند. رهبران اخوان همواره بر استفاده از تمامی ابزار ممکن جهت تحمیل تعبیر وهابیت از اسلام بر پیروان خود و ممانعت از انجام مناسک و شعائر مذهبی شیعیان، چه در خفا و چه در انظار عمومی، پافشاری کرده‌اند. حال آنکه ابن سعود و ابن جلووی، از بستگان وی، و نخستین حاکم حساء سیاست متمایزی را دنبال می‌کردند.(۵۵) به گفته جیکوب گلدبرگ[1] نحوه برخورد با شیعیان در حساء همواره میان دو دیدگاه و موضع متفاوت در حال نوسان بوده است، که این خود نمایانگر مناقشات مداوم سیاسی و عقیدتی میان ابن سعود و اخوان است.(۵۶) گواه این امر را همچنین می‌توان در رویارویی آشکار طرفین در سال ۱۹۲۶ و رویدادها و حوادث متعاقب آن جست‌وجو کرد.

تحلیل گلدبرگ بیش از آنکه به تبیین و تشریح موقعیت و جایگاه سیاسی سعودی بپردازد، به توجیه آن کمک کرده است. حکام سعودی همواره درخواست‌های مطرح شده از سوی اخوان را تا بدانجا که اهداف سیاسی آنان را تحقق می‌بخشید، برآورده ساخته‌اند. بدین ترتیب، تمایز میان اهداف سیاسی حاکمان سعودی با اهداف و تقاضاهای اخوان و به دنبال آن علمای وهابی، نمایانگر رویکردهایی کاملاً متفاوت به مسئله شیعیان است. در حوزه فتوا، چنین به نظر می‌رسد که جامعه مذهبی وهابیت سیاست افراط‌گرایانه‌تری را در قبال شیعیان اتخاذ کرده است، به عبارت دیگر، آنها بر این باورند که شیعیان تنها دو گزینه را پیش‌رو دارند: ادغام و پیوستن به جامعه وهابی و یا ترک تمام و کمال کشور. از سوی دیگر ابن سعود که بیش از هر چیز درصدد تحقق انگیزه‌های سیاسی خود بوده است، سیاستی را برگزیده تا حاکمیت خود را

1. Jacob Goldberg

استحکام بخشد، سیاستی آرام‌تر که موجب بروز تنش‌های داخلی و خارجی نگردد؛ به عبارت دیگر وی سیاست هویج و چماق را اتخاذ کرده است. اگرچه اتخاذ چنین سیاستی رضایت خاطر علمای بزرگ را جلب نکرده، اما شالوده آزارها و شکنجه‌های سازمان یافته علیه شیعیان در دوره‌های بعدی را بنیان نهاده است.

به علاوه، این موضوع به کرات مورد بحث قرار گرفته است که علمای وهابی عامل اصلی و نیروی برانگیزاننده نظام تحمیل آزار و شکنجه بر شیعیان هستند.[۵۷] اشاعه این نگرش در حقیقت برای حکام سعودی بسیار رضایت‌بخش است، چرا که مسئولیت بلایا و مصائب تحمیل شده بر شیعیان را از دوش آنان برداشته و علمای وهابی را در نگاه علمای شیعه مقصر جلوه می‌دهد.[۵۸]

در اینجا ما به موازنه قدرت میان علمای وهابی و حاکمان سعودی در خلال سه دوره از قلمرو حکومت آنان (سعودی‌ها) اشاره می‌کنیم. این بررسی آشکارا نشان می‌دهد که در دوره سوم از حکومت خاندان سعودی، استفاده «وهابیون» از سعودی‌ها بسیار کم اهمیت‌تر از بهره‌برداری سعودی‌ها از وهابیون جلوه می‌کند.[۵۹] بدین ترتیب می‌توان گفت که ابن سعود جهت دستیابی به اهداف سیاسی خود، نقش بسیار مهمی را در افراط‌گرایی اخوان ایفا کرده و بدین منظور به القاء حس انزجار و بیزاری از شیعیان در اخوان پرداخته است. به نظر می‌رسد که افراد و کارکنان انگلیسی حاضر در خلیج[فارس] نیز به این امر اذعان داشته‌اند و یکی از گزارش‌های مقامات سیاسی ساکن خلیج[فارس] در هجدهم فوریه ۱۹۲۴ گواه این امر است:

> اگرچه ابن سعود در گذشته همواره خود را به عنوان تنها عامل مهار تأثیرگذار بر این قبایل وحشی (اخوان) نمایانده و معرفی کرده است، اما در حقیقت هیچ فرصتی را برای ترغیب تعصب و تحجر در آنان از دست نداده و بدین وسیله برای ایجاد همبستگی میان اخوان و تحکیم قدرت خود کوشیده است.[۶۰]

ردپای این جریان را همچنین می‌توان در مناظره داغ و پرهیجان میان ابن سعود و رهبران

اخوان، سلطان ابن حُمید[1] و فیصل الدویش،[2] که در ماه مارس ۱۹۲۹ به وقوع پیوست، مشاهده کرد. در این مباحثه رهبران اخوان اظهارات ابن سعود در مورد عراق را به وی خاطر نشان ساختند؛ وی پیش از این اظهار داشته بود که از آنجا که عراق یک کشور شیعه است، سرانجام باید نابود گردد و هر آنچه که از اموال و دارایی‌های مردم آن به دست می‌آید، حلال است.(۶۱) امین ریحانی[3] از ابن سعود پرسید که آیا وی اعلان جنگ علیه مشرکین را یک تکلیف دینی و شرعی می‌شمارد. ابن سعود این مطلب را انکار کرده و شیعیان را تنها نمونه و مثالی از این جریان خواند.(۶۲) بدین ترتیب می‌توان گفت که برخورد سرسختانه ابن سعود با شیعیان از اعتقادات و باورهای وهابیت نشأت گرفته است.

سیاست‌های تبعیض‌آمیز فرقه‌گرایانه

بسیاری از دانشجویان عربستان سعودی بر این باورند که شیعیان عربستان از گذشته تاکنون همواره در پایین‌ترین سطوح اقتصادی و اجتماعی کشور نگاه داشته شده و همواره قربانی تبعیض‌های سازمان یافته بوده‌اند.

پیش از پرداختن به صور گوناگون تبعیض‌های تحمیل شده بر شیعیان استان شرقی، باید شرایط اجتماعی ـ اقتصادی و مذهبی شیعیان این منطقه را مورد بررسی قرار داد. این شرایط بی‌تردید نقش بسیار مهمی را در روند سیاسی کردن و ظهور فعالیت‌های سیاسی در میان شیعیان ایفا کرده و فضای مناسبی را برای تکوین اپوزیسیون شیعه فراهم آورده است. به منظور درک سیاست‌های تبعیض‌آمیز سعودی‌ها در برابر شیعیان باید به بررسی دو منشاء اصلی این موضوع یعنی، دین و حکومت پرداخت.

برخی معتقدند که اسلام عامل اصلی مؤثر در بروز سیاست‌های تبعیض‌آمیز علیه شیعیان

---

1. Sultan Ibn Humaid
2. Faisal al-Dwaish
3. Ameen Rihani

است، که این سوءتفاهمی بیش نیست. حقیقت امر این است که گروه برتر و سلطه‌جو در نظام حاکمیت سعودی رغبتی به مشروعیت بخشیدن به تکثر مذهبی در کشور ندارد و از این رو حقوق شیعیان و سنی‌های غیر وهابی را به مخاطره می‌افکند. باور این گروه بر این است که وهابیون نمایانگر الفرقة الناجیة (فرقه نجات یافته) هستند و اسلام حقیقی، آنان را ترغیب به انحصاری کردن قدرت و ثروت در کشور می‌کند، حال آنکه شیعیان از موقعیت مسلمانان واقعی برخوردار نبوده و از این رو مستحق تنزل مقام به پایین‌ترین سطوح سیاسی و اقتصادی در جامعه هستند.

به عبارت دیگر می‌توان گفت که پادشاهی سعودی به منظور نمایان ساختن منافع گروه اقلیت (آل‌سعود و جامعه وهابیت) پدید آمده است. در چنین جامعه‌ای، مردم به دو گروه محروم و مرفه تقسیم می‌شوند و این تنها زمانی به وقوع می‌پیوندد که چارچوب و ساختار قانونی جهت تضمین آزادی‌های فردی و حقوق جمعی وجود نداشته باشد. در کشوری همچون عربستان سعودی، افراد و گروه‌ها برای تحقق و تضمین منافع خود لزوماً بر قانون تکیه نمی‌کنند، چرا که از یک سو طبقه حاکم در اجرای قانون و تبدیل شدن به حکومت قانون، به عبارت دیگر تضمین واقعی حقوق افراد و گروه‌ها ناموفق عمل کرده و از سوی دیگر به منظور تحقق و حفظ حقوق خود به سایر ابزار غیرقانونی متوسل شده است. بدین ترتیب آثار تبعیض از یک ناحیه به ناحیه دیگر، از گروهی به گروه دیگر و حتی در میان بخش‌ها و اجزای یک گروه نیز تغییر می‌یابد. به عنوان مثال، قوانین تبعیض‌آمیز علیه شیعیان امامی در عربستان سعودی با قوانین تحمیل شده بر شیعیان قطیف، حساء و مدینه متفاوت است. به طور مثال، شیعیان قطیف مراسم مذهبی خود را در روز عاشورا برگزار می‌کنند؛ واعظان و مبلغان آنها لباس مذهبی خود را به تن می‌کنند و مؤذنین آنها هنگام اذان شهادت سوم، «اَشهد اَنَّ عَلیاً ولی‌الله» (شهادت می‌دهم به اینکه علی ولی و جانشین خداوند است) را اعلام می‌کنند. حال آنکه، شیعیان حساء از بیان شهادت سوم اجتناب ورزیده و واعظان آنها نیز از پوشیدن عمامه سنتی خود پرهیز می‌کنند. در این میان شرایط برای شیعیان امامی مدینه کاملاً متفاوت است.

مساجد و حسینیه‌های آنها کاملاً تخریب شده است.[۶۳] به علاوه، آنها حق «بیان اعتقاد خود، اجرای علنی مراسم خود، اعلان اذان برای اقامه نماز و بر سر گذاردن عمامه سنتی خود»[۶۴] را ندارند. آنها همچنین حق ساختن مساجد یا حسینیه‌ها را نیز ندارند و به آنها تنها اجازه داده شده است که برای اقامه نماز در مکان‌هایی به نام مجلس یا سالن (تالار) گردهم آیند.[۶۵]

درجات متفاوت تبعیض را می‌توان با محدودیت‌هایی که حکام سعودی بر شیعیان این مناطق تحمیل می‌کنند، در ارتباط دانست. شیعیان برای دستیابی به حقوقی که حکومت از آنان دریغ می‌کند، ناگزیر به گزینه‌ها و راهکارهایی متوسل می‌شوند که لزوماً توسط حکومت به رسمیت شناخته نشده و یا در قوانین حکومتی گنجانده نشده‌اند.

ناکامی و شکست حکومت در از میان بردن تقسیم‌بندی‌ها و اختلافات بالقوه و برخوردهای تبعیض‌آمیز در میان گروه‌های تشکیل دهنده جمعیت کشور، برخی از اقشار محروم (از جمله، شیعیان) را بر آن داشت تا برای دستیابی به اهداف خود، از اعتراضات اجتماعی بهره گیرند. در حقیقت، عملکرد ایجابی حکومت سعودی در رویارویی با رقبای داخلی، به‌ویژه شیعیان و حجازی‌ها، نقش مؤثری را در بازآفرینی اختلافات مذهبی، اجتماعی و سیاسی کشور ایفا نمود. این امر به وضوح در زبان نمادین مردم که نظام سلسله مراتبی کشور را نمایان می‌سازد، انعکاس یافته است. در یکی از اشکال این زبان نمادین، وضعیت اقتصادی و سیاسی مناطق کشور براساس کد تلفن آنها تقسیم‌بندی می‌شود، بدین ترتیب: استان مرکزی (۰۱)، استان غربی (۰۲)، استان شرقی (۰۳) و به همین منوال تا به آخر. یکی دیگر از این مقوله‌بندی‌ها بر مبنای نوع اختصاص ولتاژ برق محلی صورت می‌پذیرد؛ به عنوان مثال مناطق شیعه‌نشین با ولتاژ برق ۱۱۰ ولت و مناطق سنی نشین با ولتاژ برق ۲۲۰ ولت از یکدیگر مجزا می‌گردند. این اندازه‌ها و مقیاس‌ها نشان می‌دهند که شیعیان در پایین‌ترین لایه‌های جامعه سعودی قرار داده می‌شوند. این دو مثال نمایانگر سیاست‌های تبعیض‌آمیز رژیم سعودی در حوزه تخصیص بودجه و منابع مالی و توزیع خدمات عمومی است. شایان ذکر است که منطقه نجد بیشترین میزان اعتبارات و بودجه‌های عمومی و دولتی را به خود اختصاص می‌دهد.

محرومیت‌های اقتصادی

رابرت لیسی[1] بر این باور است که، «چنانچه استان شرقی هرگز به تصرف آل سعود در نمی‌آمد، این استان با تکیه بر ثروت عظیم نفتی خود به یکی از کشورهای مرفه تبدیل شده و در زمره ثروتمندترین کشورها در میان کشورهای حوزه خلیج[فارس] قرار می‌گرفت».(۶۷) این در حالی است که در گزارش منتشر شده توسط کمیته بین‌المللی حقوق بشر وکلای مینه‌سوتا در سال ۱۹۹۶ چنین آمده است که:

> **استان شرقی یکی از فقیرترین مناطق عربستان سعودی است. دولت هزینه‌های کمتری را برای اجرای پروژه‌های عمرانی، جاده‌ها، بهداشت و آموزش در استان شرقی در مقایسه با مناطق دیگر صرف کرده است... زاغه‌نشینی در این مناطق تا اوائل دهه ۱۹۸۰ همچنان متداول بوده و شهرها و مناطق شیعه‌نشین همچنان فاقد امکانات و تسهیلات مدرن بهداشتی و درمانی هستند که در شهرهایی چون، ریاض و جده قابل دسترس است. این وضعیت تا سال ۱۹۸۷ که دولت سعودی بیمارستان قطیف ـ نخستین بیمارستان مدرن در استان شرقی ـ را بنا نهاد، ادامه داشته است.(۶۸)**

با آغاز عصر نفت، به‌ویژه درپی افزایش سریع بهای نفت در سال ۱۹۷۳، شیعیان و مناطق شیعه‌نشین همچون قطیف و حساء به لحاظ اقتصادی ضعیف شده و برای مدت زمان طولانی مورد آزار و اذیت حکام خود قرار گرفتند. مصائب اقتصادی شیعُیان استان شرقی، از سال ۱۹۱۳ همواره منشأ تنش و رویارویی میان شیعیان و رژیم سعودی بوده است. اشغال حساء نیز به وخامت شدید شرایط اقتصادی شیعیان این منطقه انجامید. در دوران حکومت ابن سعود،

---

1. Robert Lacey

شیعیان از سیاست‌های سخت‌گیرانه مالیاتی حکومت به شدت در رنج و عذاب بودند.[۶۹]

اگرچه تساوی و عدالت اجتماعی ـ اقتصادی در میان گروه‌های مختلف در هیچ کجا به چشم نمی‌خورد، اما برخی بر این باورند که میزان این نابرابری می‌تواند از شدید تا نسبتاً خفیف تغییر یابد.[۷۰] استخدام تعداد زیادی از شیعیان در صنعت نفت باید به دقت مورد ارزیابی قرار گیرد. به نظر می‌رسد که این تصمیم با درنظر گرفتن زیربنای توسعه نیافته و ابتدایی کشور، از جمله فقدان شبکه حمل و نقل، وسایل ارتباطی ضعیف و شرایط سخت و طاقت‌فرسای معیشتی، که بسیاری از مردم را از مهاجرت به مناطق نفت‌خیز باز داشته، اتخاذ شده است.

باید اذعان داشت که، اگرچه شیعیان تا دهه ۱۹۷۰ حدود ۵۰ درصد از نیروی کار شرکت نفتی آرامکو[1] را تشکیل می‌دادند،[۷۱] اما هرگز همچون هموطنان سنی خود از منافع این ثروت عظیم بهره‌مند نشده[۷۲] و از ورود آنان به مشاغل و مناصب ارشد نیز ممانعت به عمل آمده است. از سوی دیگر، اگرچه برخی از کارگران شیعه موفق به کسب تجارب گسترده در حوزه صنعت نفت شده و نقش مهمی را در توسعه شرکت آرامکو، در بخش تولید و تجارت، ایفا کرده‌اند، اما آنها نیز، به جز برخی موارد استثناء، از دستیابی به سطوح بالای مدیریتی در این شرکت منع شده‌اند.[۷۳]

درحالی‌که از گذشته تاکنون، از ورود شیعیان، به استثنای برخی موارد خاص، به بخش‌هایی چون، نیروهای مسلح، گارد ملی، بخش‌های امنیتی و هوانوردی حتی در سطوح داخلی، ممانعت به عمل آمده، اما شرکت آرامکو همواره بیشترین تعداد شیعیان را استخدام کرده است. سیاست استخدامی کورکورانه آرامکو، برخلاف آنچه که ادعا می‌شود، براساس اصول اخلاقی اتخاذ نشده، بلکه صرفاً به دلیل ضرورت‌ها و نیازهای شرکت اجرا شده است. به گفته یکی از رؤسای سابق این شرکت، «استخدام شیعیان لزوماً مورد پسند و مطلوب مقامات شرکت نبوده

1. Aramco

است، بلکه آنها صرفاً به عنوان مناسب‌ترین نیروی کار داخلی مورد بهره‌برداری قرار گرفته و استخدام شده‌اند».(۷۴)

با این حال، باید اذعان داشت که پیش از روند «سعودی‌سازی» در سال ۱۹۸۲، شاخص‌های فرقه‌گرایانه در تحویل و تخصیص مشاغل در سطوح اجرایی شرکت آرامکو، قابل شناسایی نبوده و نقش مهمی را ایفا نمی‌کرده است. دو دلیل برای این امر وجود داشته است: نخست آنکه، مدیریت آمریکایی این شرکت به طور کلی در تخصیص مشاغل، ترفیع‌ها و نقل مکان‌ها، نسبتاً به دور از معیارهای متعصبانه و جانبدارانه عمل می‌کرده و دوم آنکه افزایش درآمدهای دولت پیش از سال ۱۹۸۲، تأثیر چندانی بر روند تحمیل تبعیض‌های اقتصادی بر شیعیان نداشته است، به عبارت دیگر شیعیان تا بدان زمان از شکوفایی اقتصادی کشور بهره‌مند شده بودند، اگرچه که میزان آن قابل قیاس با بهره‌مندی و سودهای وهابیون نجد و یا کل جمعیت سنی کشور از این رشد اقتصادی نبود.

در سال‌های اخیر، عوامل و شاخص‌های قبیله‌ای و مذهبی نقش بسیار مهم و قدرتمندی را در تخصیص مشاغل در شرکت آرامکو ایفا کرده‌اند. در این میان افراد متعلق به قبایل خاصی چون، قحطان،[1] عتیبه[2] و یا فرقه وهابیت از اولویت بیشتری برخوردار بوده‌اند. حال آنکه از شیعیان عمدتاً در مناصبی که نوعی بی‌تفاوتی رسمی و نهادینه در خصوص آنها به چشم می‌خورد، به عنوان مثال در بخش بانکداری استفاده می‌شده است؛ چرا که وهابیون به دستور احکام دینی خود از فعالیت در چنین مشاغلی منع شده‌اند. علمای وهابی معاملات بانکی را مغایر و متضاد با شریعت می‌دانند، چرا که براساس شاخص‌های سود و بهره بنیان نهاده شده‌اند.(۷۵)

به نظر می‌رسد که شیعیان همواره در جست‌وجوی مساوات و برابری بوده‌اند تا بدین وسیله راه‌حلی برای معضلات خود با دولت بیابند، اما تلاش‌های آنان، به‌ویژه در ارتباط با وهابیون نجد خنثی و نقش بر آب شده است. وهابیون، شیعیان را در جایگاهی نازل‌تر و

---

1. Qahtan
2. ‘Utaiba

پایین‌تر از سایر اهل کتاب، همچون مسیحیان و یهودیان قرار می‌دهند، چرا که از دیدگاه آنان مسیحیان و یهودیان یکتاپرست بوده و از مقام و جایگاه ویژه‌ای برخوردارند، حال آنکه شیعیان بدعت‌گذار و مرتد به شمار می‌آیند.

بدین ترتیب بیشتر شیعیان در مراتب میانی و پایینی سلسله مراتب اجتماعی ـ اقتصادی سعودی قرار می‌گیرند. مناطق شیعه‌نشین همواره از فقدان حداقل زیرساخت‌های لازم برای یک جامعه در رنج و مضیقه بوده، حال آنکه سایر مناطق این کشور، به‌ویژه مناطق سکونت وهابیون از رشد و شکوفایی فزاینده‌ای در عرصه‌های اقتصادی، صنعتی و توسعه شهری برخوردار بوده‌اند.

بنابر فتوای صادره از سوی شیخ محمد ابن ابراهیم،[1] شیعیان محروم از شأن و مرتبه سنی‌ها، برای همیشه از دریافت فدیه نیز محروم بوده و حاکم آنها نیز حق اعطای حتی بخشی از این فدیه و غنائم را به آنها ندارد، مگر آنکه آشکارا اعتقادات و باورهای خود را ترک گویند.(۷۶)

اکتشاف نفت در مناطق شیعه نشین، ارکان جدیدی را به سیاست تبعیض‌آمیز حکومت علیه شیعیان استان شرقی افزود. کاستینر[2] خاطر نشان ساخته است که «درآمدهای جدید حاصل از ذخایر نفتی به‌طور منصفانه با جوامع شیعه‌نشین تقسیم نمی‌شود».(۷۷) درحالی‌که شرکت آرامکو رفاه و شکوفایی را برای اکثر مناطق کشور به ارمغان آورده، شهرهای شیعه‌نشین همچنان در عقب‌ماندگی دست و پا می‌زنند. شهرها و روستاهای مناطق حساء و قطیف، به دلیل صرف بودجه‌ها و هزینه‌های ناکافی و سرمایه‌گذاری‌های بلندمدت مورد غفلت و بی‌توجهی قرار گرفته و از هرگونه توسعه و آبادانی به دور مانده‌اند. حال آن که شهرهای دمام،[3] جبیل[4] و خُبَر،[5] چهره‌ای کاملاً متفاوت را به تصویر می‌کشند.(۷۸)

تا اواخر دهه ۱۹۷۰، مناطق شیعه‌نشین نه تنها شاهد فقدان زیرساخت‌های مناسب بوده،

---

1. Shaikh Muhammad Ibn Ibrahim
2. Kostiner
3. Dammam
4. Jubail
5. Khubar

بلکه به دلیل فقدان و کمبودهای شدید در بخش خدمات عمومی، از جمله مدارس، بیمارستان‌ها، مراکز درمانی، جاده‌های مناسب، فاضلاب و امکانات برق و آب نیز در تنگنا و عذاب به سر می‌بردند. برخی از جدی‌ترین نارضایتی‌های آنان به کمبودهای گسترده در بخش‌های آموزش و تحصیل، اشتغال و خدمات درمانی و بهداشتی مربوط می‌شد. دادخواست‌های شیعیان نشان می‌دهد که این مصائب و ناگواری‌ها به اواخر دهه ۱۹۴۰ باز می‌گردد.[۷۹] عدم انتصاب شیعیان در بخش‌های آموزشی و بهداشتی موجب بروز نوعی بیزاری و انزجار در میان آنها شده، که آثار آن تاکنون نیز بر جای مانده است.

در این رابطه، همچنین باید به خاطر داشت که سال‌های ۱۹۷۴ تا ۱۹۸۲، عصر طلایی دولت رفاه در عربستان سعودی به شمار می‌آید، چرا که در این دوران کشور با جمعیت نسبتاً کوچک خود از افزایش ناگهانی و گسترده درآمدهای نفتی بهره‌مند شد.

با این حال دادخواست‌های شیعیان بیش از هر چیز نقش ابن جلووی، حاکم سخت‌گیر و بی‌رحم منطقه حساء[۸۰] را که مانع توسعه و پیشرفت مناطق شیعه‌نشین می‌شد، مورد خطاب قرار می‌داد. با آغاز برنامه‌های ۵ ساله (توسعه) در سال ۱۹۷۰، دولت پول و منابع مالی کمتری را، در مقایسه با شهرهای سنی‌نشین، به اجرای طرح‌های خدمات عمومی و زیرساخت‌های شهری در شهرها و مناطق شیعه‌نشین اختصاص داد. بزرگان شیعه در یکی از دادخواست‌های خود خطاب به ولیعهد فهد (شاه سابق) در سال ۱۹۷۷، ضمن اشاره تلویحی به نقش ابن جلووی چنین اظهار می‌دارند که: «چنانچه یکی از مقامات قدرتمند کشور مایل به برقراری خیر و سعادت در میان ما نیست و ما را به رنج و عذاب می‌افکند... ما نیز چشم امید خود را به پسران ملک عبدالعزیز، به‌ویژه ملک خالد و شما اعلیحضرت دوخته‌ایم».[۸۱]

در دوران وقوع انتفاضه در ماه‌های نوامبر و دسامبر ۱۹۷۹، کاریکاتور معروفی منتشر شد که شتر بسیار بزرگی را در حالت ایستاده بر روی کشور نشان می‌داد: این شتر در شرق کشور تغذیه می‌شد، شیر آن توسط تاجری در غرب کشور دوشیده می‌شد و سرانجام شیر آن در اختیار شخصیت تن پروری در مرکز کشور، یعنی منطقه نجد قرار می‌گرفت.[۸۲]

تبعیض‌های مذهبی

نگرش و رویکرد کلی دولت سعودی و بنیان مذهبی آنها از مواضع و دیدگاه مذهبی فرقه وهابیت در قبال شیعیان نشأت گرفته و شیعیان را از جایگاه هم‌سطح و هم‌تراز با سایر مسلمانان محروم نموده است.

در اینجا می‌توان به موارد متعددی از محدودیت‌های مذهبی تحمیل شده بر شیعیان اشاره کرد. به عنوان مثال شیعیان به طور رسمی نمی‌توانند شغل قصابی را برگزینند، چرا که مطابق با فتوای صادره از سوی کمیته ارشاد و صلاحیت مذهبی، این شغل متعلق به مسلمانان واقعی است «و این عمل باید تنها توسط آنها انجام پذیرد». گوشت قرمز و گوشت مرغ به دست آمده از ذبح قصابان شیعه حرام و خوردن آن ممنوع است، چرا که این ذبح «توسط یک مسلمان انجام نشده و شیعیان مرتد و مشرکند».(۸۳) بر همین اساس، شیعیان حق ازدواج با مسلمانان را ندارند، چرا که در قرآن آمده است که یک مسلمان می‌تواند با یک زن غیرمسلمان اهل کتاب ازدواج کند، اما نمی‌تواند با سایر غیرمسلمانان، یعنی شیعیان ازدواج کند.(۸۴)

این فتواها به طور گسترده در جامعه وهابیت تکرار شده و رواج یافته است. شیخ عبدالله ابن جبرین،[1] یکی از اعضای شورای علمای ارشد، چنین اظهار داشته است که، «گوشت گوسفند ذبح شده توسط یک رافضی (یک فرد شیعه) حلال نیست، چرا که رافضی‌ها همگی از مشرکانند».(۸۵) گزارش‌های مستند متعددی مبنی بر تلاش‌های گسترده و جدی انجام شده برای به اجرا در آوردن این فتوا وجود دارد.(۸۶) در واقع، ابراهیم العنغاری،[2] وزیر امور شهری، فرمانی را مبنی بر دستورات صادره از سوی شیخ ابن باز،[3] مفتی اعظم سابق صادر کرد که براساس آن تمامی شهرداری‌ها و شوراهای شهر سراسر کشور موظف به انجام کشتارها (ذبح‌های) قانونی شدند، به عبارت دیگر این ذبح‌ها نباید توسط رافضی‌ها و قدیانی‌ها انجام پذیرد.(۸۷)

---

1. Shaikh Abdullah Ibn Jibrin
2. Ibrahim al-'Anghari
3. Shaikh Ibn Baz

در رساله‌ای تحت عنوان «یکصد پرسش و پاسخ درباره عمل خیر» که توسط هیأت رهایی بخش اسلامی (هیأت الاغاثة الاسلامیة) به چاپ رسیده بود، حساء پرسشی را در خصوص کمک به بدعت‌گذاران نیازمند از شیخ عبدالله ابن جبرین[1] مطرح نمود. در این رساله که به طور گسترده در منطقه شیعه‌نشین حساء انتشار یافت، شیخ ابن جبرین چنین تفسیر می‌کند:

کمک به مسلمانان بدعت‌گذار جایز شمرده نمی‌شود، مگر آن هنگام که آنان خود را از شر باورهای نادرست خود رهایی بخشند؛ چنانچه آنها از رافضی‌ها بوده و به این توصیه عمل نکرده و به جای ترک اعمال بد خود بر آن اصرار ورزند... بنابراین نباید از آنان حمایت نمود.(۸۸)

نمونه دیگری که می‌توان به آن اشاره کرد، یک کتاب چهار جلدی تألیف ناصر بن عبدالکریم العاقل،[2] یکی از محققان و مبلغان مذهبی سرشناس و از اساتید الهیات دانشگاه امام محمد بن سعود ریاض است که در سال ۱۹۹۶ در عربستان به چاپ رسید. این اثر مملو از انواع اتهامات، حملات و انتقادات شدید است، اما آنچه که بیش از هر چیز در این کتاب قابل توجه است، برابر ندانستن شیعیان با سایر مسلمانان و محروم کردن آنان از جایگاه و شأن مسلمانان است. «شیعیان چه در حوزه اعتقادی و چه در عرصه عمل از جامعه مسلمانان دور و منحرف شده‌اند».(۸۹) این اتهامات توسط عبود بن علی بن دره،[3] از اساتید وهابی دانشکده شریعت و اصول اسلامی دانشگاه امام محمد بن سعود نیز به دفعات تکرار شده است. نویسنده این کتاب شیعیان را فرقه‌ای منحط خوانده که ویژگی‌هایی چون، افراط‌گرایی، خشونت و تروریسم را به تصویر می‌کشند.(۹۰)

باید خاطر نشان ساخت که علاوه بر موارد یاد شده، حقوق مُذهبی شیعیان نیز همواره محکوم شده است، به عنوان مثال، آنها حق اجرای اعمال و آداب مذهبی خود، ساخت مساجد و حسینیه‌ها و چاپ و دریافت کتاب‌های مذهبی را ندارند.

---

1. Shaikh Abdullah Ibn Jibrin
2. Nasir b. Abdulakarim al-'Aqil
3. 'Abud b. Ali b. Dere

در این رابطه، سه موضوع مهم را باید مورد توجه قرار داد: آموزش و تحصیل، امور فقهی و فرهنگ مذهبی.

مهم‌ترین بخش آموزش به حیطه پروژه تبلیغات مذهبی وهابیت اختصاص می‌یابد، که کشور را در کل، محملی برای تبلیغ وهابیت انگاشته که در آن تمامی گروه‌ها باید به فرقه وهابیت بپیوندند. رژیم سعودی بخش آموزش کشور را برای تحقق این هدف مورد بهره‌برداری قرار داده است. بر این اساس شیعیان به دلیل مذهب خود، از تدریس در مدارس محروم شده‌اند. شیخ محمد ابن ابراهیم،[1] مفتی اعظم، در نامه‌ای به وزیر آموزش و پرورش به تاریخ پانزدهم مه ۱۹۶۶، نگرانی عمیق خود را در مورد استخدام شیعیان به‌عنوان آموزگار در مدارس شهر مدینه ابراز داشته و از وی درخواست نمود که پیش از هرگونه اقدامی، درباره صحت و سقم این خبر تحقیق کند.(۹۱)

دانش‌آموزان شیعه مذهب در مدارس دولتی ملزم به فراگیری اصول و تعالیم وهابیت هستند، تعالیمی که آشکارا و بیرحمانه شیعیان را به باد انتقاد گرفته و محکوم می‌کند. یکی از کتاب‌های درسی به نام تاریخ الدولة الاسلامیة (تاریخ دولت اسلامی) که توسط دولت به چاپ رسیده و در مقطع راهنمایی تدریس می‌شود، تشیع را «فرقه مرتدی خوانده که خائنان به اسلام بدان پناه می‌جویند».(۹۲) در کتاب درسی دیگری به نام کتاب التوحید (کتاب یکتاپرستی) که به دانش‌آموزان کلاس یازدهم مدارس دولتی تدریس می‌شود، نویسنده کتاب تأکید می‌کند که، «اهل سنت و جماعت، روافض (شیعیان) را که نخستین بدعت‌ها را در دین اسلام پدید آوردند، محکوم می‌کند». در مدارس به کودکان شیعه تعلیم داده می‌شود که «فرقه آنان به دست ریاکاران و کافران و با هدف تضعیف اسلام و بدنام کردن پیامبر به‌وجود آمده است».(۹۳) مقامات سعودی، در همان زمان، از چاپ تکذیبیه‌ای که توسط یک محقق شیعه به نام شیخ عبدالهادی الفضلی[2] بر این کتاب نگاشته شده بود، ممانعت به عمل آوردند.(۹۴)

---

1. Shaikh Muhammad Ibn Ibrahim 2. Shaikh ‘Abd al-hadi al-Fadli

در کتاب درسی دیگری به نام الثقافة الاسلامیة (فرهنگ اسلامی)، که به دانشجویان سال چهارم دانشگاه دولتی ملک عبدالعزیز در جده تدریس می‌شود، تشیع را «پناه و ملجأیی برای کسانی که قصد نابودی اسلام را دارند و یا کسانی که درصدد معرفی اصول اعتقادی یهودیان، مسیحیان، زرتشتیان و هندوها به اسلام هستند»،[۹۵] تعریف و تفسیر کرده است. برخی از دانشجویان شیعه‌ای که به تکذیب این اتهامات، در پایان سخنرانی که این کتاب در آن خوانده شد، پرداختند، محکوم و روانه زندان شدند.[۹۶]

باید به خاطر سپرد که دروس و آموزه‌های مذهبی بخش قابل توجه و اساسی برنامه‌های آموزشی مدارس دولتی را تشکیل می‌دهند و اصول و تعالیم وهابیت در تمامی مدارس محلی و دانشگاه‌ها تدریس می‌شوند؛ اما بالعکس، تدریس ادبیات و تاریخ تشیع در تمامی مدارس، حتی مدارسی که اکثر دانش‌آموزان آن را شیعیان تشکیل می‌دهند، ممنوع شده است. علاوه بر این، شیعیان حق ایجاد مدارس مذهبی (حوزه‌ها) و یا اجرای برنامه‌های آموزشی جهت تعلیم اصول و تعالیم تشیع به فرزندان خود را ندارند. حوزه مبارز[1] که فعالیت غیرقانونی و پنهانی خود را از سال ۱۹۸۳ آغاز کرده بود، در اواخر دهه ۱۹۹۰ تعطیل و برخی از معلمان و شاگردان آن نیز دستگیر شدند.

در مباحث حقوقی نیز، اندکی پس از اشغال حساء در سال ۱۹۱۳، قوانین، اصول و مفاد قانونی و حقوقی شیعیان به طور کامل کنار گذاشته شد. براساس ماده ۶ از قانون اساسی ۱۹۲۶، تمامی قوانینی که مطابق با اصول و احکام فقهی حنبلی نبودند، کنار گذاشته شدند. بدین ترتیب قوانین حقوقی و فقهی شیعیان و سایر سنی مذهب‌ها رسماً مردود اعلام شد. و شورای عالی قضایی کشور در سال ۱۹۲۸، قانونی را مبنی بر لزوم تطابق و پیروی دادگاه‌های مدنی از منابع حنبلی به تصویب رساند.[۹۷]

اگرچه قضات شیعه مذهب مناطق قطیف و حساء که در دوران عثمانی به قضاوت

1. Mubaraz Hawza

می‌پرداختند، پس از اشغال این مناطق مجدداً در سمت خود منصوب شدند، اما حوزه اختیارات آنها محدود شده و آنان در قوه قضاییه و نظام قضایی کشور از جایگاه برابر با سایر قضات برخوردار نبودند. تا اواخر دهه ۱۹۶۰، دولت قضات شیعه را از دخالت علنی در امور و مسائل قضایی منع کرده و از این رو آنها ناگزیر در منازل خود به امور حقوقی مردم رسیدگی می‌کردند، بدون آن که کوچکترین وجهی را از مقامات سعودی دریافت کنند. آنها همچنین در ارائه نظرات و احکام قضایی مجاز به بهره‌گیری از چهار اصل کلی تشیع (قرآن، سنت، اجماع و منطق) نبودند، چرا که این اصول توسط دولت به رسمیت شناخته نمی‌شدند.

در دوران سلطنت ملک خالد (از ۱۹۷۵ تا ۱۹۸۲)، فرمانی سلطنتی مبنی بر تصویب ایجاد یک دادگاه شیعه صادر شد، اگرچه این دادگاه تنها مجاز به فعالیت در حوزه‌هایی چون، وقف، ارث، ازدواج و طلاق بود. با این حال فعالیت‌های این دادگاه نیز باید به تأیید و تصویب دادگاه‌های حقوقی وهابی (المحاکم الشریعت) می‌رسید، تا بدین وسیله «تطابق و همسانی آنها با شریعت اسلامی» اثبات می‌شد.[۹۸] درخواست‌های متعدد قضات شیعه از پادشاه و شاهزادگان عالی‌رتبه، جهت گسترش حوزه اختیارات و صلاحیت قضات، با واکنش نه چندان گرم خاندان سلطنتی روبه‌رو شد. در حقیقت، محدودیت‌هایی که متعاقب این درخواست‌ها بر اختیارات قضایی و حقوقی شیعیان اعمال شد، نمایانگر آن است که خاندان سلطنتی و نظام مذهبی کشور درصدد خاتمه دادن به فعالیت‌های تمامی دادگاه‌های شیعه بودند.[۹۹]

علاوه بر این، جایگاه و منزلت حقوقی شیعیان قابل قیاس با سنی‌ها، به‌ویژه وهابیون نبود. شیوه برخورد نظام حقوقی کشور با شیعیان در مقایسه با وهابیون کاملاً متفاوت و تبعیض‌آمیز بود، چرا که شهادت یک فرد شیعه، که از نگاه نظام مذهبی وهابیت یک بدعت‌گذار به شمار می‌آمد، در دادگاه‌های سعودی نادیده انگاشته می‌شد. به عنوان مثال، در هنگام بروز مشاجره‌ای میان یک شیعه و یک سنی، شهادت فرد شیعه کاملاً مردود اعلام می‌شود، حال آنکه شهادت فرد سنی معتبر خواهد بود.[۱۰۰]

مقامات سعودی نمادها و فعالیت‌های فرهنگی، جشن‌ها و مراسم مذهبی و میراث تاریخی

شیعیان را سرکوب کرده‌اند. این احساس در میان تمامی شیعیان ریشه دوانیده است که رژیم عمداً قصد نابودی و از میان بردن تمامی آثار و نمادهای فرهنگ شیعه را دارد.[۱۰۱]

حکام حساء درخواست‌های شیعیان مبنی بر اجازه حفظ مساجد و حسینیه‌های خود را همواره رد کرده و از آن امتناع ورزیده‌اند.[۱۰۲] مقامات سعودی، تقریباً تمامی مساجد و حسینیه‌های شیعیان را، به‌رغم اینکه با بودجه و منابع مالی شیعیان ساخته شده است، غیرقانونی انگاشته و در دو دهه اخیر، اقدام به نابودی و یا تعطیل کردن برخی از آنها نموده‌اند.[۱۰۳] تا چند سال اخیر، از انجام آشکار و علنی فعالیت‌ها و مراسم مذهبی شیعیان نیز ممانعت به عمل می‌آمد.

اعمال محدودیت‌های شدید و سختگیرانه دولت در امر ساخت و ساز در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ بسیاری از شیعیان را بر آن داشت تا برای کسب مجوز ساخت مساجد و حسینیه‌ها، از راه‌ها و ابزار انحرافی و غیر مستقیم بهره گیرند، که یکی از آنها کسب مجوز به نام تالارهای عروسی و یا مراکز و باشگاه‌های محلی برای ساخت مساجد و حسینیه‌ها بود.[۱۰۴]

برخلاف آنچه گفته شد، گزارش انتشار یافته توسط وزارت اوقاف در سال‌های ۱۴۱۸ و ۱۴۱۹ هجری قمری (۱۹۹۸ و ۱۹۹۹) حاکی از آن است که تعداد ۳۷۸۵۰ مسجد و ۳۲۱۵ مصلی در کشور وجود داشته که بودجه تقریباً تمامی آنها توسط دولت تأمین می‌شده است.[۱۰۵] همچنین، ریاست شعبه این وزارتخانه و مسئول حمایت از مساجد در استان شرقی اذعان داشته است که وزارت اوقاف «بر ۴۰۰۰ مسجد و مصلی در استان شرقی نظارت می‌کند».[۱۰۶]

از سوی دیگر، دولت سعودی اقدام به تأمین بودجه و ساخت ۱۵۱۰ مسجد در سایر کشورهای جهان، از جمله کشورهای اروپای غربی و ایالات متحده آمریکا نمود،[۱۰۷] حال آنکه تعداد مساجد شیعیان کمتر از ۱۵۰ مسجد در استان شرقی بوده و منابع مالی تمامی آنها نیز توسط اشخاص تأمین می‌شد. مؤذنان شیعه به دلیل فرمان صادره از سوی پلیس مذهبی و تهدید آنها به مجازات‌های سنگین، مجاز به ادای اذان خود نبودند.[۱۰۸]

در اینجا می‌توان به نمونه‌های دیگری از تبعیض‌های فرهنگی اشاره کرد. در دوران حکومت ملک فیصل فرمانی مبنی بر ممنوعیت استفاده از نام‌های عبدالحسین، عبدالرسول و

عبدالعلی صادر شد، که براساس آن حتی کسانی که پیش از این فرمان نیز چنین نام‌هایی را برای خود و یا فرزندان خود برگزیده بودند، ناگزیر باید آن را تغییر می‌دادند.[۱۰۹]

ترویج فرهنگ مذهبی شیعه در عربستان سعودی ممنوع است. ورود کتاب‌های مذهبی و نوارهای شنیداری به کشور ممنوع بوده و کسانی که بدین منظور دستگیر می‌شوند، بابت هر یک از کتاب‌ها موظف به پرداخت جریمه هستند.[۱۱۰] طبق گزارش سازمان عفو بین‌الملل به تاریخ دهم اوت ۱۹۸۹، یک زن ۴۰ ساله به نام زهرا حبیب الناصر[1] به دلیل شکنجه جان خود را از دست داده بود. وی در مرز عربستان و اردن به دلیل در اختیار داشتن عکس [امام] خمینی[ره] و کتاب دعای شیعیان توسط پلیس سعودی دستگیر شده بود.[۱۱۱]

شیعیان همچنین مجاز به چاپ کتاب‌هایی در زمینه تاریخ، فرهنگ و رهبران مذهبی خود نیستند. در اواسط دهه ۱۹۶۰، دولت سعودی، یک محقق شیعه به نام شیخ عبدالله الخنیزی[2] را به دلیل نگارش کتاب جنجال‌برانگیزی درباره ابوطالب، عموی پیامبر، به مرگ محکوم کرد. برخلاف باور مشترک سنی‌ها، نویسنده کتاب، همچون بیشتر شیعیان بر این باور است که ابوطالب به دین اسلام ایمان آورده و یکی از مؤمنان واقعی پیامبر بوده است. این کتاب که عنوان آن «ابوطالب: مؤمن قریش» بود، علمای وهابی را بر آن داشت تا نویسنده کتاب را برای نقض و تخطی از اصول اسلام به مرگ محکوم کنند.[۱۱۲] اگرچه به دنبال میانجی‌گری شاه ایران، نویسنده کتاب از مرگ نجات یافته و حکم مجازات وی لغو شد، اما به ناشر کتاب دستور داده شد تا نشر کتاب را متوقف کند.

شیعیان به طور معمول مجاز به برگزاری مراسم مذهبی خود در ایام عاشورا و ماه رمضان هستند، اما پس از پایان مراسم، بسیاری از واعظان و فعالان شیعه در معرض بازداشت، زندان و بازجویی قرار می‌گیرند.[۱۱۳] درحالی‌که پلیس امنیتی کشور (المباحث) رفتار خشونت‌آمیزی با مبلغان و واعظان شیعه داشته و روحانیون شیعه از حق تکذیب و انکار اتهامات وارده علیه

1. Zahra Habib al-Naser
2. Shaikh Abd Allah al-Khunaizi

اصول و تعالیم تشیع محرومند، علمای وهابی از آزادی منحصر به فردی برای انکار، تکذیب و تکفیر علنی شیعیان برخوردارند. مطابق با فتوای صادره توسط کمیته دائمی پژوهش‌های علمی و فتاوی فقهی در سپتامبر ۱۹۸۷، «یک مسلمان حق پیروی از شیعیان امامی، زیدی و سایر افراد بدعت‌گذار را ندارد».(۱۱۴)

آنچه که بیش از همه موجب نگرانی است این است که علمای وهابی شیعیان را مرتد می‌دانند، که این خود اعلان جنگ علیه آنان و مصادره اموال و دارایی‌های آنها را مشروع و مجاز می‌سازد. در اکتبر ۱۹۹۱، شیخ عبدالالاب بن عبدالرحمن الجبرین،[1] یکی از اعضای کمیته علمای ارشد، فتوایی را صادر کرد که در آن شیعیان را با مرتدان برابر دانسته و حکام سعودی را برای کشتار آنها برمی‌انگیخت.(۱۱۵)

گزارش‌های پی‌درپی سازمان غیردولتی دیده‌بان حقوق بشر[2] حاکی از آن است که دولت از آزادی‌های مذهبی ممانعت به عمل می‌آورده است. این سازمان در سال ۲۰۰۱ چنین گزارش داده است:

> **دولت آزادی‌های مذهبی را به شدت محدود کرده و با جدیت از هرگونه آداب، اعمال و مراسم مذهبی، به استثنای، تفسیر وهابیت از مکتب حنبلی مذهب تسنن ممانعت به عمل می‌آورد... مطوعین همچنین نمایش علنی تمثال‌های مذهبی و عبادت‌های جمعی و یا اجرای اعمال و آداب هرگونه مذهبی به استثنای اسلام وهابی را به شدت تحت کنترل و نظارت قرار می‌دهند... تعصب و سخت‌گیری‌های مقامات رسمی، پیروان تمامی فرقه‌ها و تعابیر حاصل از دین اسلام را تحت تأثیر قرار داده و اقلیت‌های مذهبی این کشور تنها به دلیل اجرای صلح‌آمیز اعمال مذهبی خود همچنان مورد ایذا و آزار قرار گرفته و یا بازداشت می‌شوند. مسلمانان شیعه... چه**

1. Shaikh Abdul Allab b. Abdul Rahman al-Jabrin
2. Human Rights Watch

در انتخاب مشاغل و چه در اعمال مذهبی خود با تبعیض و محدودیت مواجهند. کتاب فقهی شیعیان ممنوع اعلام شده، از اجرای مراسم سالانه عزاداری در روز عاشورا ممانعت به عمل آمده و ایجاد و اداره مراکز مستقل مذهبی اسلامی، امری غیرقانونی به شمار آمده است.[۱۱۶]

گزارش سال‌های ۲۰۰۲ و ۲۰۰۳ نیز نمایانگر آن است که سوابق حقوق بشر در خصوص آزادی بیان و مذهب در این کشور تغییری نیافته است، در گزارش سال ۲۰۰۳ چنین آمده است که، «دولت در این پادشاهی به حقوق اقلیت‌های مذهبی، اعم از سعودی و غیر سعودی احترام نمی‌گذارد».[۱۱۷]

محرومیت‌های سیاسی

به گفته اِی. ام. ترنستروم،[1] تأثیر تبعیض «در حضور کم‌رنگ و کم تعداد مقامات و صاحب منصبان اقلیت»[۱۱۸] نمایان می‌گردد.

در عربستان، شیعیان در سطوح بالای دولت، به‌ویژه در وزارتخانه‌ها و سفارتخانه‌ها جایگاهی ندارند.[۱۱۹] از آنها همچنین در نیروهای مسلح دولتی و یا نهادهای امنیتی دولتی استخدام به عمل نمی‌آید. در حقیقت از ورود شیعیان تقریباً به تمامی مناصب اجرایی ممانعت می‌شود. در استان شرقی نیز که شیعیان بیشترین جمعیت ساکن آن را تشکیل می‌دهند، سمت‌ها و مناصبی چون، حاکمیت یا ولایت شهر، روستا و یا حتی بخش مهاجرنشین، ریاست شهرداری یا کلانتری و یا ریاست یکی از گروه‌ها یا دانشکده‌های یک دانشگاه دولتی، به شیعیان تعلق نمی‌یابد؛ گفتنی است که از استخدام شیعیان حساء حتی در مشاغلی چون، معاونت یک مدرسه ابتدایی ممانعت به عمل می‌آید.[۱۲۰]

---

1. A.M. Thernstrom

فقدان قدرت سیاسی شیعیان ریشه در عدم سازگاری و یکپارچگی آنان با حکومت دارد. شریک کردن شیعیان در سطوح بالای قدرت و حاکمیت و برخورداری از میزانی از استقلال و اختیار از جمله مباحث و موضوعاتی است که هرگز موجب نگرانی و دغدغه خاطر سیاستگذاران حکومتی نشده و در نتیجه موجبات طرد و حذف شیعیان از عرصه‌های سیاسی را به دنبال داشته است. در حقیقت از آنجا که ارتباط تنگاتنگی میان یکپارچگی سیاسی و وفاداری به حکومت نهفته است، یکپارچگی و هماهنگی آنها معیاری برای سنجش میزان وفاداری شیعیان به حکومت به شمار می‌آید.

ورود یک عضو شیعه به مجلس شورا، که در ماه مارس ۱۹۹۲ پس از مدت‌ها انتظار تأسیس شده بود، به تعبیر آر. اچ. دکمجیان[1] در حقیقت به نوعی «تأیید ضمنی و به رسمیت شناخته شدن تلویحی»[(۱۲۱)] آنان را به همراه داشت. وی همچنین ورود دو نماینده شیعه به مجلس در سال ۱۹۹۷ را نشانه تداوم سیاست کشور در سازگاری با شیعیان می‌دانست.

دولت در عمل هیچ‌گونه اشاره‌ای به پذیرش و ورود شیعیان به ساختارهای حکومتی نمی‌کرد. تدوین سه ساختار حکومتی شامل، قانون اساسی (النظام الاساسی للحکم)، مجلس شورا یا شورای مشورتی (مجلس الشورا) و شورای مناطق (نظام المناطق) که به دستور ملک فهد در فوریه ۱۹۹۲ صورت پذیرفت، آشکارا نمایانگر اقدامات مثبت حکومتی بود. انتخاب ۶۰ عضو (نماینده) مجلس شورا براساس ملاحظات و تقسیم‌بندی‌های منطقه‌ای، قبیله‌ای و فرقه‌ای صورت می‌پذیرفت. تحلیل و بررسی چگونگی عضویت نمایندگان در دور نخست انتخابات شورا نمایانگر آن است که استان شرقی پنج کرسی از این دور را به دست آورد که تنها یکی از آنان شیعه بودند؛ منطقه حجاز هفده کرسی را از آن خود ساخت؛ استان جنوبی پنج کرسی را تصاحب کرد و استان شمالی دو کرسی را به خود اختصاص داد، این در حالی است که منطقه نجد نیمی از کل کرسی‌های مجلس را تصاحب کرد. تعداد نمایندگان شیعه در دور دوم

1. R.H. Dekmejian

انتخابات (در سال ۱۹۹۷) با ۹۰ عضو و در دور سوم انتخابات (در سال ۲۰۰۱) با ۱۲۰ عضو همچنان بدون تغییر باقی مانده و آنها تنها با ۲ نماینده به مجلس راه یافتند. چنانچه جمعیت شیعیان دست‌کم ۵ درصد از کل جمعیت کشور نیز باشد، باید ۶ نماینده از سوی آنان به مجلس شورا راه یابد.

چنانچه فرض بر این است که شیعیان صلاحیت و شرایط لازم برای مشارکت سیاسی در دولت مرکزی را ندارند، آیا آنان از صلاحیت و شایستگی لازم برای حضور در دولت محلی خود نیز برخوردار نیستند؟ براساس برآوردها و آمارهای کاملاً محتاطانه و محافظه‌کارانه، شیعیان ۳۳ درصد از کل جمعیت استان شرقی را تشکیل می‌دهند، این در حالی است که سهم آنان از شورای منطقه‌ای که از ۱۲ عضو تشکیل یافته است، تنها ۲ نماینده، یا به عبارت بهتر ۱۵ درصد از کل جمعیت آنها می‌باشد.

محققان حوزه ملی‌گرایی بر این باورند که جوامعی که از مشارکت چندانی در نظام سیاسی و اقتصادی کشور برخوردار نیستند، طبعاً خود را جزئی از آن ملت نمی‌پندارند و این احساس در کشورهایی که از ویژگی‌ها و خصایص ملی‌گرایانه کم‌رنگ‌تری بهره‌مندند، بیشتر خود را نمایان می‌سازد.[۱۲۲] شیعیان عربستان که از صحنه‌های سیاسی طرد و رانده شده‌اند، در چنین جایگاهی به سر می‌برند، به عبارت دیگر نه تنها از هرگونه حس تعلق و مالکیت آنها نسبت به کشور و حکومتشان ممانعت به عمل می‌آید، بلکه سران حکومت نیز سعی در سرنگونی و فروپاشی آنان دارند.

با این حال عملکرد مجلس شورا در دور اخیر نشان می‌دهد که این نهاد در کسب اعتبار و قدرت در میان مردم ناموفق عمل کرده است؛ چرا که سیاست شورا در تضمین حقوق و سهم گروه‌های مختلف ناکارآمد بوده است. به علاوه نقش حاشیه‌ای شورا در روند تصمیم‌گیری‌ها و سیاستگذاری‌های کشور در مقابله با اقتدار و حاکمیت بی‌چون و چرا و خارج از نظارت پادشاه، موجب بروز سرخوردگی و ناکامی در میان تقریباً تمامی گروه‌ها شده است. چنین به نظر می‌رسد که مجلس شورا تنها برای ابلاغ پیامی به جهان خارج بنیان نهاده شده و هدف آن

تحقق و پاسخگویی به نیازهای داخلی کشور نبوده است.

سلطه وهابیون و سعودی‌ها بر مناطق حساء و قطیف در حقیقت جایگاه مذهبی، اقتصادی و سیاسی شیعیان در کشور را تعیین کرده و رقم زده است. رویارویی تلخ و دردناک شیعیان با جنبش احیاءگری وهابیت در سال ۱۷۴۷ پیامدهای وسیع و گسترده‌ای را برای آنان به همراه داشت و شاکله تاریخی، اخلاقی و سیاسی آنها را بنیان نهاد.

با آغاز مرحله سوم از حکومت خاندان سعودی در سال ۱۹۱۳، شیعیان از مقاومت نظامی دست کشیده و در عوض به فرمانبرداری و اطاعت صلح‌آمیز از فاتحان تن در دادند. ابن سعود به منظور تحکیم حکومت و سلطه خود در منطقه اقدام به اعمال تدابیر تبعیض‌آمیز شدید و سرسختانه مذهبی و اقتصادی علیه شیعیان نمود.

اعلان تشکیل حکومت سعودی در سال ۱۹۳۲ مرحله‌ای از تحمیل آزارها و شکنجه‌های دائمی بر شیعیان و نزول جایگاه و موقعیت آنان را به همراه داشت، چرا که طبقه حاکم و نظام مذهبی کشور به شدت متأثر از ماهیت فرقه‌گرایانه و سلطه‌گرایانه خود بود. اگرچه پیروان حکومت سعودی به ظاهر از موقعیت و حقوق مساوی برخوردارند، اما نگرش و رویکرد حاکم بر حکام سعودی نمایانگر آن است که اعمال تبعیض علیه شیعیان همچنان تداوم یافته است. زیر سایه حکومت خاندان سلطنتی سعودی، تکفیر مذهبی شیعیان توسط علمای وهابی، اعمال هرگونه تبعیض علیه آنان را مشروع و مجاز می‌شمارد. در حقیقت می‌توان گفت که جایگاه مذهبی وهابیون زمینه قانونی لازم را برای دولت فراهم می‌آورد تا خود را از هرگونه تعهد جدی در قبال حقوق اساسی و بنیادین شیعیان معاف و رها سازد.

از سال ۱۹۱۳ تا پایان دهه ۱۹۷۰ رویکردها و رفتارهای تبعیض‌آمیز حکومت سعودی در قبال شیعیان، خود را در عرصه‌هایی، چون محرومیت‌های اقتصادی، ممنوعیت برگزاری مراسم مذهبی عمومی، اعمال محدودیت‌های شدید در خصوص ساختن مساجد، حسینیه‌ها و مدارس مذهبی، نادیده گرفتن حقوق شهروندی و اجتماعی و سرانجام ممانعت از ورود آنها به صحنه‌های سیاسی نشان داد. پیامد اجتناب‌ناپذیر برخورد سرسختانه و شدید حکومت سعودی

با شیعیان در حقیقت در تنش‌های میان دولت از یک سو با طرفداران و وفاداران وهابی حکومت و از سوی دیگر با شیعیان نمایان می‌شد که همواره در موقعیت‌ها و مراسم بزرگ مذهبی، به‌ویژه روزهای عاشورا به اوج خود می‌رسید و همواره دخالت و حضور قدرتمندانه پلیس امنیتی را در این مراسم به همراه داشت. در حقیقت پس از برگزاری مراسم عاشورا، دستگیری، بازجویی و شکنجه گروهی از شیعیان، مصادره کتاب‌های مذهبی، عکس‌ها و نوارهای خطابه‌ها و وعظ‌ها و بازداشت افراد حامل یا مالک موارد ذکر شده همواره امری متداول و عادی به نظر می‌رسید.

اعمال و فرائض اسلامی به طور کلی محدود به تعالیم و دستورات وهابیت بوده است، تعالیمی که از مکتب حنبلی تسنن، آنگونه که توسط محمد ابن عبدالوهاب تعبیر و تفسیر شده، سرچشمه می‌گیرد. بدین ترتیب تمامی اعمال و تعالیم مخالف با این تفسیر، حتی اصول و اعتقادات سنی‌های غیروهابی نیز نفی و محکوم شده است.

درحالی‌که دولت تقریباً بر تمامی مساجد کشور نظارت و بودجه‌های لازم برای ساخت، حفظ و نگهداری و فعالیت‌های آنها را تأمین می‌کند، شیعیان از دریافت بودجه‌های دولتی برای ساختن مساجد و یا تأمین بودجه‌های شخصی برای ساخت و ساز مساجد منع می‌گردند. به عبارت دیگر، حقوق اساسی شیعیان چالشی مستقیم برای اصول وهابیت و مشروعیت حکومت سعودی به شمار می‌آید.

به وضوح می‌توان دریافت که شیعیان چه در استان شرقی و چه در سطح کشور برای مخالفت با دولت و به چالش کشیدن سیاست‌های آن از دلایل کافی و لازم برخوردارند. بدین منظور بسیاری از شیعیان ناراضی به اعتراض علیه رژیم پرداخته و جهت تحت فشار گذاردن دولت برای متوقف ساختن تدابیر تبعیض‌آمیز علیه شیعیان، به گروه‌های مقاومت پیوسته‌اند.

فصل دوم
هویت شیعیان در استان شرقی

عرصه‌ای که هویت شیعیان در آن تکوین یافت، از دو جنبه برخوردار است. نخست، بعد شیعی که حس بیگانه بودن و متفاوت بودن با سایر افراد جامعه کاملاً بر آن مستولی بوده و مشاهده می‌شود. دوم بُعد ملی که در آن افراد به مثابه شهروندان یک کشور انگاشته می‌شوند که در یک مرز مشترک جغرافیایی زندگی می‌کنند. میزان تأثیر و دخالت این دوگانگی در شکل‌گیری هویت شیعیان تا حد زیادی به طیف گسترده‌ای از تعاملات فرهنگی، مذهبی و سیاسی بستگی دارد.

این فصل از کتاب در حقیقت به بررسی دقیق مضامین و درون‌مایه‌های نقش‌آفرین در تکوین هویت شیعیان استان شرقی پرداخته و همچنین حوزه‌هایی چون، شیوه شکل‌گیری حس تمایز در شیعیان، چگونگی ایجاد یک جامعه جایگزین، آفرینش حس مالکیت، وفاداری و تعهد و یا عقب‌نشینی، اعتراض و طغیان آنها را مورد مطالعه قرار می‌دهد.

تمایز مذهبی شیعیان

در عربستان سعودی معیارهای شناسایی افراد با یکدیگر متفاوتند. این معیارها را می‌توان بر اساس منطقه (نجد، حجاز، عصیر، شرقیه)، مذهب (تشیع و تسنن در ابعاد بزرگ‌تر و حنبلی/

وهابی، جعفری، اسماعیلی، مالکی و شافعی در ابعاد کوچک‌تر) و یا قبیله (عنیزه، شمّار، قحطان، غمید و...) تقسیم‌بندی کرد. با این حال، برخی از گروه‌ها همچون شیعیان اسماعیلی ممکن است توسط تمامیِ این ویژگی‌ها شناسایی‌شده و در تمامی این قالب‌ها گنجانده شوند.

به طور کلی می‌توان گفت که افراد به طور معمول خود را با بیش از یک معیار به جامعه معرفی می‌کنند، به عنوان مثال به مثابه اعضای یک قبیله، خانواده، کشور، منطقه، شهر، مذهب، فرقه، حزب و... شرایط همواره بر گزینش‌های هویت فردی تأثیرگذارند. افراد در پاره‌ای از موارد و موقعیت‌های خاص تنها بر یک هویت متمرکز می‌شوند، چرا که آن هویت منفرد به تنهایی نمایانگر شخصیت ویژه آنها است و در موارد دیگر شاید حتی از آن هویت اجتناب ورزند، چرا که ممکن است موجب پدید آمدن مشکلاتی برای آنان گردد. هویت زمانی اهمیت می‌یابد که هویت یک گروه در تضاد و تقابل با هویت گروه دیگر قرار گیرد. به عنوان مثال پافشاری وهابیون بر تحمیل فرقه خود، سایر گروه‌های مذهبی را ترغیب به پایبندی بیشتر بر اعتقادات خود نمود. در این میان حس هویت شیعیان خود را این گونه نمایان ساخت. «ما در برابر آنها». گواه این امر را به وضوح می‌توان در دوران گرایشات فزاینده فرقه‌گرایانه در پی انقلاب ایران در سال ۱۹۷۹ مشاهده کرد، هنگامی که لزوم موجودیت هویت شیعیان بیش از پیش اضطرار یافت.

در مدت زمان نسبتاً کوتاهی شیعیان استان شرقی، مجموعه‌ای از مؤلفه‌ها را به هویت خود الحاق کردند. علاوه بر وابستگی‌های مذهبی، گستره‌ای از ویژگی‌ها و خصائص ذاتی و درونی و بیرونی در تکوین آگاهی جمعی شیعیان مشارکت نمود. این ویژگی‌ها شامل لهجه‌ها، ضرب‌المثل‌ها، افسانه‌ها و اسطوره‌ها، فعالیت‌های اقتصادی، آداب و رسوم از جمله، سبک لباس و پوشش و شیوه برگزاری مراسم ازدواج و ارزش‌های اجتماعی و خانوادگی می‌گردد. این خصوصیات در تار و پود و ساختار هویت شیعیان جای گرفته‌اند. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است: چگونه شیعیان به یک آگاهی و شعور جمعی دست یافتند؟ جهت پاسخ دادن به این پرسش توجه به خصلت‌های خاصی که موجب تمایز شیعیان استان شرقی از سایر گروه‌ها می‌شود، سودمند خواهد بود.

نقش فرقه

تشیع دوازده امامی ایدئولوژی مشترک شیعیان استان شرقی را شکل می‌دهد و این نوع تشیع در تمامی گردهمایی‌های مذهبی، نمازهای جماعت یومیه، مناسک گروهی و ویژگی‌های اجتماعی و فرهنگی آنها قابل مشاهده است.

می‌توان چنین گفت که ایدئولوژی تشیع به سرعت افراد را به سوی خود جذب می‌کند چرا که مباحثی را که بشر همواره با آن مواجه بوده، از جمله مبدأ خلقت، سرنوشت و سرانجام هدف از خلقت و معنای زندگی را پاسخ می‌گوید. به عبارت دیگر تشیع نمادی از رستگاری است. برایان آر. ویلسون[1] دو نکته را در این رابطه مورد توجه قرار داده است: نخست آن که، دستیابی به رستگاری مستلزم پرهیز از مجموعه‌ای از محرمات و عمل به مجموعه‌ای از دستورات و احکام برای زندگی روزمره است و دوم آن که، بنا نهادن زندگی حتی بر اساس اطاعت کامل از این محدودیت‌ها و دستورات، به خودی خود موجب تحقق تمام و کمال رستگاری نمی‌گردد. بدین ترتیب، مذهب جایگاهی برای تجربه رستگاری و نماد تعهد است.(۱)

یکی دیگر از ابعاد مهم اجتماعی تشیع را می‌توان در اعمالی که شیعیان را در قبال جامعه خود متعهد می‌سازد، از جمله مشارکت در مراسم مذهبی، جشن‌ها، مراسم تدفین و همکاری و مشارکت در جمع‌آوری اعانات و عمل به احکام ارائه شده در خصوص انفاق و بخشش (همچون، خمس، زکات و نذورات)، جست‌وجو کرد.

از آنجا که اسلام شیعه در نظر پیروان آن، بهترین سرمنشأ اصول و ارزش‌های اجتماعی است، شیعیان نیز باید از مسئولیت خود در قبال این اصول و ارزش‌ها آگاهی یابند. این اصول، معیارها و ارزش‌ها فضا و جایگاه مقدسی را نمایان می‌سازند که توسط تمامی آحاد این گروه حفظ و حمایت می‌شود. فضای مقدس شیعیان تمامی قلمرو و حوزه آنان را دربرمی‌گیرد: به عبارت دیگر، هر یک از نمادها، اعمال، احکام و حتی اسطوره‌ها در این گستره مقدس جای

---

1. Bryan R. Wilson

می‌گیرند. دورکهایم[1] در این رابطه چنین اظهار می‌دارد که «در حیطه تفکر مذهبی، جزء با کل برابر است، چرا که قدرت و کارایی آن با کل برابری می‌کند».[۲] در این رابطه شیعیان عربستان سعودی در خصوص پایبندی به اصول خود، به هیچ‌گونه مصالحه و سازشی تن در نداده و از هیچ‌یک از محرمات دین خود تخطی و آن را نقض نکردند. این امر را می‌توان در دوران حج آشکارا مشاهده کرد. شیعیان استان شرقی، بر خلاف زائران ایرانی، به فتوای [امام] خمینی[ره][۳]، که زائران شیعه را به نماز خواندن پشت امام جماعت وهابی فرامی‌خواند، عمل نمی‌کنند. تمرد آنها از این دستور، دال بر انحراف و تخطی از مذهب نبوده، بلکه در حقیقت نمایانگر آن است که شیعیان استان شرقی هرگونه مصالحه با چنین فتوایی را به مثابه اختلالی در تمایز مذهبی خود و همچنین نوعی تسلیم در برابر فرقه رقیب می‌پندارند.

باید اذعان داشت که تشیع در استان شرقی لزوماً در تقابل با تسنن قرار نمی‌گیرد، بلکه در مخالفت با وهابیت گام برمی‌دارد؛ اگر چه که وهابیت مدعی نمایندگی جامعه واقعی تسنن است. نشانه‌های آشکار این امر را می‌توان در روابط دوستانه و مسالمت‌آمیز میان علمای مذهبی و روشنفکران شیعه مذهب و سنی مذهب ساکن استان شرقی و سنی‌های حجاز جست‌وجو کرد. شیعیان همچنین مایلند که پا از قلمرو خود فراتر نهاده و بیش از آن که به عنوان یک شیعه مذهب مورد شناسایی قرار گیرند، به عنوان یک فرد مسلمان شناخته شوند. از دیدگاه جامعه‌شناختی، چنین می‌توان گفت که اقلیت‌ها در مالکیت‌های گسترده‌تر، از جذبه و گیرایی بیشتری برخوردارند، چراکه حس ناتوانی و آسیب‌پذیری از میان آنها رخت برمی‌بندد. از سوی دیگر، شیعیان زمانی به پشتیبانی و حمایت از تشیع می‌پردازند که با تهدیدهای بالفعل یا بالقوه ازسوی فِرَق دیگر مواجه شوند. بدین ترتیب از منظر شیعیان، سعودیت و وهابیت تکوین‌دهنده یک موجودیت واحدند که مؤلفه‌های فرقه‌گرایانه و منطقه‌گرایانه را به هم پیوند می‌زنند.

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که از آنجا که بسیاری از مردم برای تحقق منافع و

---

1. Durkheim

نیازهای خود، بی‌درنگ و به سهولت هویت قومی خود را تغییر می‌دهند؛ آیا شیعیان آمادگی پذیرش یک هویت مذهبی گسترده‌تر را دارند؟ واکر کانر خاطرنشان می‌سازد که با این حال، از زمان ظهور عصر ملی‌گرایی و اشاعه اصل استقلال فردی، نمونه قابل توجهی از چنین ادغام و همگونی مشاهده نشده و به وقوع نپیوسته است.[۴] در حقیقت بیشتر مردم تمایلی به پذیرش هویت جدیدی ندارند، چرا که این هویت جدید ممکن است موجب به فراموشی سپرده شدن هویت شخصی آنان شده و در اغلب موارد نیز تضمین‌کننده مساوات در حقوق و مسئولیت‌های تمامی گروه‌ها نباشد. شیعیان نیز خود را مشمول هویت حکومت نمی‌نمایند، چرا که این هویت ممکن است آنها را وادار به کنار گذاردن اعتقادات و باورهایشان نموده و از سوی دیگر تغییری در موقعیت سیاسی آنان به عنوان یک گروه محروم ایجاد نکند.

اگرچه مضرات و معضلات الحاق به جامعه شیعیان در عربستان سعودی بسیار بیشتر از مزایای آن است، اما شیعیان هرگز هویت خود را ترک نگفته‌اند. در حقیقت، افرادی که هویت را صرفاً نماد تحقق مزایا و منافع خود می‌پندارند، تمامی ابعاد اخلاقی و روانشناختی آن را نادیده می‌گیرند. بسیاری از اعضای گروه‌های قومی، برای ابراز وفاداری به هویت خود، حتی جان خود را نیز نثار می‌کنند.

کانون و نقطه عطف واقعی حس هویت شیعیان را می‌توان در مضمون اصلی اظهارات دورکهایم در خصوص «نظام مفهومی» تعبیر و تفسیر کرد: «وحدت یک گروه به واسطه مفاهیم مشترک آن تبیین شده و ارتقاء می‌یابد و در مقابل نظام مفهومی نیز به گروه خود، به عنوان یک پایگاه اجتماعی برای تداوم موجودیت و اهمیت خود می‌نگرد».[۵] اعمال این مفهوم در رابطه با شیعیان استان شرقی نمایانگر آن است که به عنوان مثال، حسینیه‌ها تنها یک مکان مذهبی به شمار نمی‌آیند، بلکه در حقیقت بیانگر ارتباطی بنیادین میان نظام مفهومی شیعیان و پایبندان و متعهدان به آن هستند. بدین ترتیب، مناسک و تمثال‌های مذهبی نیز در حقیقت، نمادها و مظاهر تشیع هستند، که دورکهایم آنها را «نمادهای جمعی» می‌خواند. به گفته دورکهایم این اعمال موجب «تحکیم پیوندها میان مؤمن و پروردگار وی و همزمان میان فرد و جامعه‌ای که

وی متعلق به آن است، می‌گردد».[۶]

فتوای صادره توسط علمای وهابی در ژانویه ۱۹۲۷ جهت وادار کردن شیعیان به دست کشیدن از اعتقادات خود و ایمان آوردن مجدد به اسلام، تدابیر سرسختانه‌ای را علیه شیعیان، با هدف برچیدن حسینیه‌ها و مساجد آنان به همراه داشت. این اقدامات که با مقاومت شدید شیعیان مواجه شد، سرانجام به شکست تمام و کمال انجامید.

شیعیان امامی بر خلاف شیعیان اسماعیلی در جنوب کشور، با هر گونه ادغام و همگون‌سازی به مبارزه و مخالفت برخاستند. آنچه که موجب تمایز میان اسماعیلی‌ها و امامی‌ها می‌گردد، این است که شیعیان اسماعیلی بر اساس معیارهای قبیله‌ای سازمان یافته‌اند. به عبارت دیگر، فرقه اسماعیلیه در تعامل نزدیک با ارکان قومی ـ قبیله‌ای است که مثال آن را می‌توان در قبیله یَم[1] جست‌وجو کرد. اسماعیلی‌ها، به عنوان یک فرقه خاص و اسرارآمیز موفق شده‌اند تا خود را با نظام موجود سازگار سازند، بدون آنکه هویت قومی ـ مذهبی خود را ترک گویند. در نتیجه، مبارزات و فعالیت‌های تبلیغاتی مداوم وهابیون و حکومت تأثیر چندانی بر اسماعیلی‌ها نداشته و آنان را جذب فرقه وهابیت ننموده است. بلکه در چند سال گذشته، اسماعیلی‌ها با احیاء میراث تاریخی، اجتماعی و مذهبی خود در منطقه نجران[2] تلاش کرده‌اند تا معیارهای تمایز فرقه خود را نمایان سازند. رویدادهایی که در ماه‌های آوریل و مه ۲۰۰۰ در این منطقه به وقوع پیوست حکایت از بروز یک جنبش احیاءگری قدرتمند اسماعیلی مشابه با داستان‌های مذهبی شیعیان دارد. آنها نیز مانند شیعیان امامی استان شرقی تصمیم گرفتند تا مراسم شهادت امام حسین[ع] را به طور علنی برگزار کنند، تصمیمی که خشم حکومت و مبلغان مذهبی وهابی را به شدت برانگیخت. این حرکت زمانی به وقوع پیوست که تبلیغات وهابیت توجه خاص خود را به این منطقه معطوف داشته بود تا بدین وسیله اسماعیلی‌ها را ترغیب به تغییر فرقه خود و پیوستن به وهابیت نماید.[۷]

---

1. Yam

2. Najran

بزرگداشت‌های مذهبی در حقیقت به عنوان ابزاری در اختیار شیعیان امامی و اسماعیلی قرار گرفتند تا بدان وسیله هویت‌های فردی خود را آشکار و نمایان سازند. این حرکت‌های فرقه‌گرایانه همچنین مکانیسم کارآمدی را در اختیار شیعیان نهاد تا به کمک آن به سازماندهی گروه‌های خود و حفظ وجوه تمایز خود پردازند. تنوع تعاملات فرهنگی و اجتماعی در جامعه شیعیان، آنها را در مقاومت در برابر مخالفت‌های آشکار و نهان گروه حاکم یاری می‌کند. تشیع نیز همچون سایر فرقه‌ها با نمایان ساختن منحصر به فرد بودن خود، تمایز خود را حفظ و تضمین می‌کند. در حوزه تشیع افراد، توسط عبارت من‌الجماعة، یا «از میان گروه داخلی شیعیان»، به تعیین هویت خود و شناسایی سایرین می‌پردازند. با این حال، تقریباً تمامی گروه‌ها، صرف‌نظر از خاستگاه‌های مذهبی و قومی‌شان، جهت تبیین تمایز خود، از عبارات مشابه استفاده می‌کنند.

پیوندهای مذهبی میان شیعیان و سنی‌های غیروهابی کشور در برخی مواقع آشکار و در پاره‌ای از اوقات نیز مبهم و نامشخص است. به عنوان مثال، هم شیعیان و هم شافعی‌ها و مالکی‌های منطقه حجاز با وهابی‌ها متفاوتند، چرا که آنها نیز جشن زادروز تولد پیامبر[ص] را برگزار می‌کنند[۸] و معتقد به تقدیس و شفاعت اهل بیت هستند.[۹] حال آن که، در موارد دیگر همچون، تعیین امامت، معصومیت امامان و گستره وسیعی از فعالیت‌های مذهبی جمعی، اختلافات میان دو گروه لاینحل باقی مانده است. در میان شیعیان، «قدرت وفاداری و پایبندی قومی، همواره خود را در مشارکت در فعالیت‌های گروهی قومی نمایان می‌سازد».[۱۰]

به علاوه، احساسات و وفاداری‌های فرقه‌گرایانه، شیعیان را بر آن داشته تا به کمک مکانیسم‌های داخلی و خارجی و به منظور تأکید بر اتحاد گروهی، اقدام به ایجاد نهادهای خود (از جمله، حسینیه‌ها، مساجد، مؤسسات انتشاراتی، نشریات، باشگاه‌ها و انجمن‌های اجتماعی، مراکز فرهنگی و حتی احزاب سیاسی) کنند. این امر زمانی به وقوع پیوست که شیعیان در سازماندهی رسمی گروه خود، یا به عبارت دیگر استفاده از ساختار رسمی و قانونی برای فعالیت‌های اجتماعی و گروهی، به دلیل فقدان آزادی بیان در کشور، با شکست مواجه شدند.

نقش علما

بسیج عمومی و گروهی و حس انسجام و تعلق در میان شیعیان از مجموعه‌ای از عوامل نشأت می‌گیرد که علما از مهم‌ترین آنها به شمار می‌آیند. آنها در حقیقت مظاهر و مصادیق اجتماعی ـ مذهبی شیعیان را نمایان می‌سازند که بسیاری از دستاوردها نیز به آنها نسبت داده می‌شود، اگرچه که آنها به استثنای برخی موارد معدود از دخالت مستقیم در امور سیاسی اجتناب ورزیده‌اند. با اینکه علمای شیعه تا پیش از وقوع انقلاب ایران در سال ۱۹۷۹ به لحاظ سیاسی خاموش بوده‌اند، اما پیامدهای سیاسی نقش مذهبی آنان بسیار قابل توجه بوده است. پافشاری علما بر حفظ اعمال و مناسک مذهبی گروهی شیعیان، علیرغم تمامی محدودیت‌های تحمیلی از سوی حکام سعودی و علمای وهابی، از اقدامات وهابیون برای جذب شیعیان ممانعت به عمل آورد.

علمای شیعه با کسب تجارب و دانش لازم در زمینه اصول و قوانین اسلامی، تلاش‌های خود را نخست، به اشاعه سنن و تعالیم تشیع در میان شیعیان و دوم به خنثی کردن اتهامات وهابیون علیه شیعیان، از جمله بدعت‌گذار و مشرک خواندن آنان، اختصاص داده‌اند. از سوی دیگر آنها از هیچ تلاشی برای وادار ساختن حکام سعودی به تضمین حقوق مذهبی شیعیان فروگذار نمی‌کنند و از همه مهم‌تر آن که علمای شیعه با حفاظت از انسجام مذهبی، سرانجام شیعیان را از هر گونه اختلاف و شکست داخلی رهایی می‌بخشند. نشانه‌های فعالیت و اقدامات اخیر شیعیان را می‌توان در تلاش‌های اولیه علما جست‌وجو کرد.

پیش از این، در دوران آغازین شکل‌گیری حکومت سعودی، علمای شیعه در برابر جذب اجباری شیعیان به سوی نظام سعودی ـ وهابی، مصرانه مقاومت ورزیدند. فداکاری و پایبندی آنها به جامعه شیعه همواره حامی موجودیت و رشد نظام نمادینی بود که شیعیان استان شرقی با تکیه بر آن به تصریح و تصدیق مجدد تجمع و تمایز خود می‌پرداختند. علیرغم محدودیت‌های اعمال‌شده، آنها بر احیاء مراسم مذهبی و اظهارات گروهی و جمعی، همچون بزرگداشت روزهای تولد و مرگ امامان شیعه، پافشاری می‌کردند. آنها همچنین بر برقراری ارتباط میان اقشار مختلف جامعه با علما در زمینه‌هایی چون، وقف، ازدواج، طلاق، مشاجرات

و اختلافات خانوادگی و... که موجب حفظ وحدت شیعیان می‌شد، تأکید داشتند.

با تحکیم نقش مرجعیت در حوزه تشیع، نقش علمای شیعه در استان شرقی نیز رشد قابل ملاحظه‌ای یافت. اگرچه مرجعیت با ظهور خود در آغاز قرن بیستم مضمون نسبتاً جدیدی را به همراه آورد، اما به سرعت به نیرو و انگیزه قدرتمندی در میان شیعیان تبدیل شد.(۱۱)

با این که مراجع در گذشته تنها نقش انتقال دستورات و احکام پیامبر و امامان را ایفاء می‌کردند، اما تحولات سال‌های بعد نمایانگر وقوع تغییرات چشمگیر در نقش آنان است، به ویژه از آن زمان که ابعاد سیاسی نیز بدان افزوده شد.

از آنجا که شیعیان استان شرقی در روند تعیین مرجع برای خود با شکست مواجه شدند، در نتیجه به لحاظ مذهبی مجبور به پیروی از دستورات مراجع عراق یا ایران بودند.(۱۲) این مراجع نه تنها رهبری معنوی و مذهبی پیروان خود را به عهده داشتند، بلکه با توجه به تحولات اخیر، به ارائه رهنمودهای سیاسی و احکام و دستورات فقهی برای مقلدان خود می‌پرداختند. بدین ترتیب، شیعیان باید در تمامی مراحل و ابعاد زندگی خود، نظرات و آراء قانونی مراجع را جویا می‌شدند.

در سال ۱۹۴۱ دادخواستی توسط شیخ منصور المرهون[1] یکی از محققان سرشناس قطیف، برای سید ابوالحسن اصفهانی[2] مرجع تقلید وقت نجف فرستاده شد. در این نامه در مورد قانونی بودن ترک بیعت با ابن سعود سؤالاتی مطرح شده بود. سیدابوالحسن اصفهانی در پاسخ نوشت که این امر قانونی نیست، اما گاردهای مرزی سعودی این نامه را در مرز عراق و عربستان توقیف کردند. هنگامی که ابن سعود این نامه را خواند، به افراد خود دستور داد تا شیخ منصور و شیخ‌علی، پسر وی، را دستگیر و آنها را روانه ریاض کنند. با اینکه ابن سعود از فتوای اصفهانی در این مورد خشنود بود، اما تهدید کرد که چنانچه شیخ منصور بار دیگر چنین سؤالاتی را مطرح کند، او و پسرش را خواهد کشت.(۱۳) از آنجا که ابن سعود حاکمی کاملاً

1. Shaikh Mansur al-Marhun
2. Sayyid Abu al-Hassan al-Asfahani

خودمختار بود، بنابراین وجود یک قلمرو مستقل و خودمختار مذهبی که وفاداری شهروندان وی را به زیر سؤال ببرد و در این زمینه با وی به رقابت بپردازد، تاب نمی‌آورد.

عوامل منطقه‌ای

اگرچه شیعیان استان شرقی دارای تبار و نسب مشترکی با برخی از خانواده‌های متعلق به قبایل و مناطق مختلف هستند، اما شرایط و موقعیت جغرافیایی نقش مهم‌تری را در تکوین هویت شیعیان ایفا می‌کنند. شیعیان در مناطق مشخص جغرافیایی تمرکز یافته‌اند. اگرچه جمعیت استان شرقی به دو گروه شیعه و سنی تقسیم می‌شود، اما هیچ‌یک از این گروه‌ها هرگز در یک روستا سکنی نگزیده‌اند. شیعیان در روستاهای کاملاً منسجم و متصل به یکدیگر زندگی می‌کنند، با سنی‌ها ازدواج نمی‌کنند و از برقراری ارتباط با جامعه سنی‌ها اجتناب می‌ورزند.(۱۴) به وضوح می‌توان دریافت که شیعیان اکثریت جمعیت منطقه قطیف را تشکیل می‌دهند. تعداد سنی‌های ساکن این منطقه بسیار کم است و اکثر سنی‌ها در مناطق خاص خودشان همچون ام الساهک[1] رحیمه[2]، دعرن[3]، عناک[4] و الزور[5] زندگی می‌کنند. اگرچه روابط شیعیان و سنی‌های این منطقه، به دلیل عوامل اجتماعی و اقتصادی، در اغلب موارد با تنش همراه بوده است، اما به نظر می‌رسد که بهبود شرایط زندگی و تحکیم و تثبیت حکومت سعودی تا حدی آرامش را بر این منطقه مستولی ساخته است، گو اینکه برخی تقسیمات و مرزبندی‌ها همچنان جلب توجه می‌کنند.

علیرغم پراکندگی توزیع جمعیت دو گروه و وقوع تغییرات جمعیت‌شناختی متعاقب روند شهرسازی در منطقه حساء، تمایز میان مناطق سکونت شیعیان و سنی‌ها(۱۵) به سهولت قابل تشخیص و شناسایی است و مرزبندی‌های فرقه‌گرایانه همچنان به چشم می‌خورد. با این حال تمایز میان شیعیان و سنی‌های ساکن منطقه قطیف در مقایسه با منطقه حساء، که همزیستی

---

1. Umm al-Sahik
2. Rahimah
3. Da'rin
4. 'Enak
5. Al-Zur

مسالمت‌آمیز و صلح‌آمیز جوامع دو گروه به وضوح در آن به چشم می‌خورد، بسیار آشکار و قابل توجه است.

با آغاز دهه ۱۹۷۰ بسیاری از شیعیان حساء از روستاها به شهرها، به ویژه به دمام (مرکز استان شرقی و پایگاه تجاری آن)، ریاض و سایر مناطق کشور مهاجرت کردند، حال آن که شیعیان قطیف در مناطق خود باقی ماندند. این تمایز را شاید بتوان به تساهل و رواداری که شیعیان حساء در نتیجه اختلاط و تعامل با سنی‌ها تجربه کردند، نسبت داد. هیچ‌یک شیعیان یا سنی‌های حساء در مورد تعاملات و شراکت‌های تجاری با یکدیگر دغدغه خاطر و تردیدی به خود راه نمی‌دادند. به علاوه شیعیان حساء بر خلاف هم‌مسلکان خود در قطیف دارای انگیزه‌های سیاسی نیستند. برای شیعیان حساء مذهب امری جدایی‌پذیر و قابل تفکیک از تجارت، سیاست و امور اجتماعی و عمومی است، حال آن که پافشاری بر ترکیب و آمیزش این قطب‌ها برای شیعیان قطیف از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

علمای حساء بر ابراز و اجرای نمادهای شیعی از جمله بر تن کردن لباس روحانیت، به ویژه عمامه و یا حتی اظهار شهادت سوم (أشهدُ انَّ علیاً ولیُّ الله) تأکید و پافشاری نکرده‌اند، حال آن که علمای قطیف تمایلی به مصالحه در این زمینه‌ها نداشته‌اند. تفاوت از آن جا ناشی می‌شود که شیعیان حساء از این شیوه برای تکوین و نمایان ساختن هویت خود استفاده نمی‌کنند، بلکه برای ابراز و تبیین آن از اصول و تعالیم تشیع و طیف گسترده‌ای از اعمال، آداب و مناسک اجتماعی و مذهبی گروهی بهره می‌گیرند. حال آن که شیعیان قطیف، این مباحث را ارکان تشکیل‌دهنده هویت و اصالت و اعتبار خود می‌پندارند.

علی‌رغم آنچه گفته شد، تفاوت میان نگرش و رفتار شیعیان حُساء و قطیف لزوماً نمایانگر میزان مذهبی بودن و دینداری هر یک از این جوامع نیست. تعهد و پایبندی مذهبی در میان شیعیان حساء به شدت ریشه در ارکان عرفانی و معنوی داشته، حال آنکه دینداری در میان شیعیان قطیف بیش از هر چیز دارای ابعاد منطقی و سیاسی است. دینداری آنها در حقیقت پاسخی به عوامل خارجی، از جمله فرقه‌گرایی وهابیت، جنبش اسلامی در عراق و مصر و

انقلاب اسلامی در ایران است.

این بدان معنا نیست که اختلافات و تضادهای شدید و آشکاری میان این دو گروه وجود دارد؛ بلکه هدف از این مبحث بررسی و پرداختن به چگونگی تأثیر عوامل منطقه‌ای بر حس هویت شیعیان است. قطیف، حساء و استان شرقی تنها به عنوان مکان‌های سکونت گروهی از مردم پنداشته نمی‌شوند، بلکه در حقیقت نمایانگر محلی برای ارتباط و تعامل میان شیعیان هستند. در چنین فضایی، شیعیان، تمایز فرهنگی، انسجام اجتماعی و علاوه بر اینها، خشم سیاسی خود را نمایان می‌سازند و همچنین بر ضد دشمن فرضی خود که منشأ محرومیت و آسیب‌پذیری آنها است، متحد می‌گردند.

جدایی میان این دو منطقه (استان شرقی و مناطق دیگر) ریشه در ساختارِ احساسی شیعیان دارد. این امر را به سهولت می‌توان در مقاومت شیعیان قطیف در برابر هرگونه دعوت از آنها برای مهاجرت به سایر مناطق کشور مشاهده کرد. امتناع از پذیرش پیشنهادات کاری در سایر مناطق کشور توسط شیعیان جویای کار قطیف، امری کاملاً عادی و متداول به شمار می‌آید، چرا که آنها مایل به جدایی از یکدیگر و از دست دادن انسجام اجتماعی خود نیستند. بیشتر دانشجویان شیعه در دانشگاه ملک سعود ریاض با سایر دانشجویان اختلاط و ارتباط برقرار نمی‌کنند، بلکه در یک گروه کاملاً مجزا در کنار یکدیگر باقی می‌مانند تا بدین وسیله امنیت خود را تضمین کنند.

همبستگی اجتماعی

همبستگی اجتماعی نه تنها از آگاهی مشترک مذهبی، بلکه از روابط و پیوندهای خانوادگی و منافع، ارزش‌ها، آداب و رسوم و بحران‌های مشترک نشأت می‌گیرد. در سطح اجتماعی، مشارکت شیعیان در مناسک و شعائر جمعی، همچون نمازهای جماعت یومیه، مراسم و وعظ‌های مناسبتی (از جمله، جشن‌های روز تولد پیامبر و امامان)، بزرگداشت‌های مذهبی (مانند روز عاشورا) و مراسم تدفین، نمایانگر همبستگی اجتماعی آنان است. این مناسک در

حقیقت ابراز نمادین وحدت گروهی بوده و «مشارکت در مراسم مذهبی تجربه نیروی متعالی و فراگیر جامعه را به دنبال دارد».[۱۶] تجلی علنی این فعالیت‌ها در حقیقت وجوه اشتراک شیعیان را نمایان می‌سازد، یک حافظه، تاریخ و سرنوشت مشترک که شیعیان با اتکای بر آن خود را از سایرین متمایز می‌سازند.

حس همبستگی در میان شیعیان همچنین نقش مهمی را در مواردی چون ازدواج ایفا می‌کند، به گونه‌ای که جدایی افراد از عضویت در این گروه و این همبستگی تقریباً امکان‌ناپذیر است. بیشتر خانواده‌های شیعه مذهب به طور سنتی همواره بر ازدواج فرزندان خود با شیعیان و در درون جامعه شیعه اصرار ورزیده‌اند. تقریباً تمامی شیعیان وقوع موارد معدودی از ازدواج شیعیان با جامعه تسنن، به ویژه وهابیون را که در سال‌های اخیر به وقوع پیوسته به شدت مورد انتقاد و نکوهش قرار داده و همگی علیه آنچه که از نگاه آنان تخطی غیرقابل بخشایش به شمار می‌آمده، بسیج شده‌اند.

از این گذشته، اعمال تهدیدهای مداوم از سوی نظام مذهبی حکومت علیه شیعیان، آنان را از هرگونه بررسی و انتقاد در خصوص ابعاد اعتقادی و نظری فرقه خود بازداشته است، چرا که آنها همواره در این هراس به سر برده‌اند که این اقدام، گامی در جهت تحلیل و تضعیف هویت و وحدت شیعیان تلقی گردد. بنا به گفته دورکهایم، «چنانچه باوری به اتفاق آراء مورد پذیرش گروهی از مردم قرار گیرد، دیگر [...] ایجاد هر گونه تغییر در آن، به عبارت دیگر انکار آن یا مورد سؤال و اعتراض قرار دادن آن ممنوع است. بنابراین انتقاد نیز همچون سایر موارد امری ممنوع و نهی شده است و حکایت از وجود امری مقدس دارد».[۱۷]

از آنجا که افراد هر فرقه یا گروهی همواره با تهدیدهای داخلی یا خارجی مواجهند، بنابراین انتظار می‌رود که از وحدت جامعه خود دفاع کنند. آنها در حالی که مرزها و حدود مشخص فرقه خود را مجدداً مورد تأکید قرار می‌دهند، با بهره‌گیری از بیشترین انرژی و روحیه مذهبی برای حفظ اجماع درونی فرقه خود تلاش می‌کنند.

این مبحث بار دیگر توجه ما را به سوی حوزه قوم‌گرایی و بهره‌گیری از آن به عنوان یک ابزار

تحلیلی برای کشف و بررسی چنین واکنش‌هایی جلب می‌کند. در این رابطه حس تمایز مذهبی شیعیان را می‌توان به مثابه «آگاهی هوشمندانه از یک بحران واقعی و یا تهدید آن و همچنین آگاهی از عامل و انگیزه وجودی بحران و چگونگی رفع آن» تلقی کرد. «بحران» در اینجا به معنای «اضطراب از تبعید و هراس از جدایی، انزوا و رانده شدن»[۱۸] تعبیر و تفسیر شده است.

در خصوص شیعیان سعودی می‌توان چنین گفت که اصل این بحران و میل به انزوا و جدایی از دیگران از حس طرد شدن و محرومیت از جامعه‌ای بزرگ‌تر ناشی می‌شود که توسط اقدامات ایجابی دولت سعودی نیز تشدید شده است. این واکنش را همچنین می‌توان با آن بخش از تعالیم تشیع در ارتباط دانست که مؤمنان را در دوران غیبت امام دوازدهم به پایبندی به اصل تقیه و انتظار فرامی‌خواند. بر این اساس شیعیان باید خود را از حکام نامشروع، به عبارت دیگر حکامی که امام نبوده و یا توسط امامان تعیین نشده‌اند، دور و جدا نگاه دارند. اگرچه این اصل پس از احیاء اسلام شیعه در عراق، ایران و منطقه خلیج[فارس] به سرعت رو به افول نهاد، اما تأثیر آن بر آگاهی مذهبی شیعیان سعودی همچنان تداوم یافت.

در مجموع می‌توان گفت که تمایز و ویژگی مذهبی شیعیان استان شرقی در شبکه قومی آنها یا اعلام عضویت هر فرد از طریق مشارکت در فعالیت‌های گروهی و جمعی، در روابط و ارتباطات قومی یا نمود و ابراز سیاسی آنها و سرانجام در مناطق سکونت آنها، متجلی و متبلور می‌گردد.

بدین ترتیب فرقه تشیع تبدیل به جامعه‌ای شده است که در آن افراد منافع، نگرش‌ها و اعتقادات خود را حفظ کرده‌اند. در چنین اجتماعی، شیعیان همبستگی و یکپارچگی خود را نمایان ساخته و بینش‌ها و درخواست‌های سیاسی جمعی خود را ارتقاء می‌بخشند.

شیعیان و مسئله هویت ملی

حکومت سعودی کنونی در منطقه‌ای بنا نهاده شد که در طول تاریخ هرگز قدرت سیاسی متمرکز را تجربه نکرده بود. شبه‌جزیره عربستان شامل حکومت‌های قبیله‌ای، مذهبی و منطقه‌ای

می‌شد؛ بنابراین عربستان سعودی «مجموعه‌ای از خانواده‌ها و گروه‌های متنوع قومی و مذهبی را دربرمی‌گرفت که در ربع نخست قرن به تسخیر و تصرف عبدالعزیز ابن سعود در آمده و با یکدیگر متحد شدند».[۱۹] این وحدت سیاسی سنن عمیق و ریشه‌دار و حس تعلق و مالکیت آنها را تحت‌الشعاع خود قرار نداد. جوامع عربستان سعودی کنونی، یک اجتماع متکثر را نمایان می‌سازند که فاقد خاستگاه‌های اجتماعی، دیدگاه‌های مذهبی، نمادهای تاریخی، لهجه‌ها، سنن و رسوم و ارزش‌های اجتماعی مشترک و یا هر گونه حافظه و آگاهی فرهنگی جمعی است.

با این حال جیکوب گُلدبرگ بر این باور است که، «جمعیت بومی عربستان به لحاظ قومی و مذهبی در مقایسه با سایر کشورهای عربی از تجانس و انسجام بیشتری برخوردار است و جامعه شیعیان در میان این همگنی یک مورد استثناء به شمار می‌آید».[۲۰] جیمز پیسکاتوری[1] نیز چنین می‌اندیشد: «به استثنای جامعه شیعیان [...]، تفاوت‌های قومی و مذهبی چندان چشمگیر نبوده و وحدت ملی را با دشواری مواجه نساخته است و بی‌تردید می‌توان گفت که این کشور یک پادشاهی متجانس عرب و سنی مذهب است».[۲۱]

این نگرش بر اساس این فرضیه شکل گرفته است که عربستان سعودی به دو بخش یا طبقه تقسیم می‌شود: قبایل سنی که در اکثریت و ساکنان شیعه که در اقلیت قرار دارند. به گفته جوزف کاستینر[2]، «اکثریت جمعیت نواحی مرکزی و اصلی (عربستان) سعودی، همچون، نجد، القاسم[3] و حساء چادرنشین بودند».[۲۲] این گفته بیش از آن که بر اساس پژوهش و تحقیق بیان شده باشد، بیشتر در حکم یک فرضیه است. نخست آن که این مناطق، نواحی مرکزی واقعی کشور را تشکیل نمی‌دهند؛ تا دهه ۱۹۵۰ مکه تنها شهر عربستان بود که ۱۰۰,۰۰۰ شهروند (اکثراً سکنی‌یافته) را در خود جای داده بود و جمعیت شهرهای ریاض و جده هم هر کدام به ۸۰,۰۰۰ نفر می‌رسید.[۲۳] بدین ترتیب تراکم جمعیت در نواحی جنوبی کشور بیش از سایر نقاط است. دوم آنکه، بر خلاف ادعای کاستینر در آغاز قرن بیستم اکثریت جمعیت حساء

1. James Piscatori
2. Joseph Kostiner
3. al-Qasim

چادرنشین نبودند. به گفته جی. جی. لوریمر[1] کل جمعیت ساکن حساء در سال ۱۹۱۵ به ۱۰۱,۰۰۰ نفر می‌رسید، حال آنکه کل جمعیت چادرنشین این منطقه ۵۷,۰۰۰ نفر بود که اکثریت آنان نیز از نجد به این منطقه مهاجرت کرده بودند.(۲۴) اگرچه هیچ‌گونه آمار و ارقام رسمی در این زمینه در دست نیست، اما گفته می‌شود که شیعیان که در طبقه‌بندی جامعه ساکن (غیر مهاجر)، جای می‌گیرند، در حقیقت ۵۰ درصد از کل جمعیت منطقه حساء را تشکیل می‌دهند.

با احترام به تمامی تجانس و یکپارچگی مذهبی نسبت داده شده (توسط محققان مختلف) به کشور عربستان سعودی، باید تمایزهای عمیق و پیچیده اجتماعی، فرهنگی و مذهبی کشور را به دقت مورد بررسی قرار داد. سخن راندن از تجانس مذهبی در عربستان سعودی همچون سخن گفتن از یک جامعه مسلمان متجانس در طول تاریخ اسلام است. تمایزها و تفاوت‌های مذهبی خود را بسیار سهل‌تر از سایر تمایزها نمایان می‌سازند، چرا که اصولاً دین و مذهب آشکارترین و مشخص‌ترین ویژگی تمایز در میان گروه‌های مختلف است.

به همین منوال کاربرد فرضیه مقوله‌بندی اکثریت ـ اقلیت در خصوص جمعیت عربستان نیز باید مورد بررسی قرار گیرد.(۲۵) جامعه‌شناسان سعودی واژه «اقلیت» را به آن دسته از افرادی که در دوران حج و زیارت از کشورهای آفریقایی به عربستان سفر می‌کنند و سرانجام تصمیم به سکونت در دو شهر مقدس مکه و مدینه می‌گیرند، اطلاق می‌کنند، گو اینکه این نیز بستگی به چگونگی درک هر گروه از مردم از خود دارد. به عنوان مثال در مدینه، برخی از گروه‌های اقلیت در منشیه[2] و باب الکوسه[3] زندگی می‌کنند. اگرچه اکثر این افراد تابعیت سعودی یافته‌اند، اما محدودیت‌های قومی ـ فرهنگی مانع از ادغام آنها در جامعه سعودی می‌گردد. این گروه‌های اقلیت در محله‌های مخصوص خود سکونت گزیده و سنن اجتماعی، زبان، آداب و رسوم و پیشینه فرهنگی خود را حفظ می‌کنند.(۲۶) این در حالی است که وهابیون مایل به اطلاق واژه «اقلیت» به شیعیان هستند، تا بدین وسیله خاطرنشان سازند که اجتماع یا منطقه آنها به مراتب

---

1. J. G. Lorimer
2. Manshiyah
3. Bab al-Kusah

حقیرتر و پایین‌تر از طبقه اکثریت یا سنی‌ها قرار دارد.[۲۷]

با این حال این بدان معنا نیست که مابقی جمعیت کشور یک جامعه منسجم و متجانس را به تصویر می‌کشند. با بررسی عدم تجانس موجود در جوامع اهل تسنن و تشیع می‌توان دریافت که مقوله‌بندی «سنی ـ شیعه» برای طبقه‌بندی مذهبی چنین جوامعی کفایت نمی‌کند. به گفته غصان سلامه[1]، «اگرچه سنی‌ها اکثریت قابل توجه جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند، اما به هیچ‌وجه از وحدت و انسجام با یکدیگر برخوردار نیستند و به رغم فشارهای مدلوم وهابیت، همچنان چهار مکتب شناخته شده تسنن در کشور به چشم می‌خورد».[۲۸] شیعیان نیز به‌همین منوال، یک جامعه متجانس را تشکیل نمی‌دهند؛ شیعیان امامی در استان شرقی و مدینه، شیعیان اسماعیلی و زیدی در نجران در نواحی جنوبی و همچنین گروه‌هایی از شیعیان کیسانیات در ینبوع[2] زندگی می‌کنند. بدین ترتیب می‌توان گفت که اطلاق عبارت «اکثریت مذهبی متجانس» به چنین جامعه‌ای، افسانه‌ای بیش نیست، چرا که فرقه‌ها لزوماً موجودیت‌های محض مذهبی نیستند، بلکه هر فرقه دربردارنده ویژگی‌های منطقه‌ای، اجتماعی و مذهبی اعضای آن است. حقیقت امر این است که عربستان سعودی نیز مانند لبنان کشوری متشکل از اقلیت‌های مذهبی است که در میان آنان وهابیون اقلیت برتر و حاکم را تشکیل می‌دهند.

در خصوص پراکندگی قومی نیز باید خاطرنشان ساخت که جوامع چادرنشین و قبیله‌ای در منطقه نجد متمرکز شده‌اند، حالا آن که جوامع شهرنشین و سکنی‌یافته عمدتاً در مناطق حجاز و حساء زندگی می‌کنند. اگر چه این مناطق به لحاظ اسمی همگی در قالب جغرافیای سیاسی حکومت گنجانده شده و به یکدیگر می‌پیوندند، اما به لحاظ فرهنگی، روانشناختی و جامعه‌شناختی کاملاً با یکدیگر متفاوتند. تجربه نشان می‌دهد که مناطق نجد، حجاز، عصیر و... همچنان برای شیعیان استان شرقی بیگانه بوده و بالعکس ساکنان این مناطق نیز شیعیان را بیگانه می‌انگارند. هنگامی که یکی از شیعیان به جده یا عصیر می‌رود، خود را در ویژگی‌های

---

1. Ghassan Salame
2. Yanbu‘

اجتماعی ـ فرهنگی جامعه محلی سهیم نمی‌بیند و همچنین هنگامی که یکی از اهالی حجاز وارد استان شرقی می‌شود، آن منطقه را از آن خود نمی‌انگارد. این امر را همچنین می‌توان به وضوح در میان آن دسته از کارکنان شرکت نفتی آرامکو که از مناطق دیگر کشور به استان شرقی می‌آیند و عدم تمایل آنها به برقراری ارتباط با اهالی این منطقه مشاهده کرد. با این حال آن گروه از کارکنان شرکت که مشمول دریافت زمین و وام برای ساخت مسکن در مناطق شیعه‌نشین می‌شدند، معمولاً اقدام به توافق‌های مالی با همکاران خود، به ویژه شیعیان نموده، تا بدین وسیله از پیشنهادات مالی شرکت به‌طور مشترک بهره‌مند گردند. علی‌رغم سعودی‌سازی شرکت آرامکو و استخدام تعداد زیادی از سعودی‌ها در سال‌های ۱۹۸۲ و ۱۹۸۳، مناطق شیعه‌نشین به لحاظ جمعیت‌شناختی، تغییر چشمگیری را تجربه نکردند. در حقیقت، کارکنان اهل حجاز، نجد، عصیر و سایر استان‌ها تصمیم گرفتند که درآمدشان را صرف ساخت مسکن در مناطق خود نمایند، چرا که بسیاری از آنها اقامت خود در استان شرقی را موردی استثنایی می‌انگاشتند.

تمایز آشکار میان مناطق این سرزمین به شدت ریشه در تاریخ داشته و به پیش از تشکیل حکومت سعودی بازمی‌گردد. به عنوان مثال، ریشه‌های منطقه‌گرایی در حجاز به تاریخ اسلام و مردمان آن دوره مرتبط می‌شود. هنگامی که سپاهیان ابن سعود، حجاز را به تصرف خود درآوردند، به دلیل تمایزهای آشکار فرهنگی، اجتماعی ـ اقتصادی و حتی سیاسی میان دو منطقه نجد و حجاز، شکاف‌ها و اختلافات منطقه‌ای نیز رفته‌رفته شکل گرفت.

به گفته یکی از محققان اهل حجاز، «هنگامی که نجد یک اجتماع قبیله‌نشین را در خود جای داده بود، الحجاز، شهرنشینی و تا حدی ویژگی‌های یک جامعه پیشرفته را تجربه می‌کرد؛ و هنگامی که ابن سعود به الحجاز حمله برد، خود را با آنچه که آن را «پادشاهی دوگانه می‌خواندند، مواجه دید از یک سو بیابان و صحرا با شهرهای کوچک عقب‌مانده که تنها با یک حکومت مذهبی بسیار ساده نیز می‌شد بر آنان حکم راند و از سوی دیگر سرزمین مقدس با پنجره‌ای به سوی جهان که حکومت بر آن مستلزم برخورداری از زیرکی

و ظرافت بود».[۲۹] جی. بی. کیلی[1] در سال ۱۹۸۰ نیز این تحلیل را با جملاتی مشابه ارائه و تبیین کرده است.[۳۰] بدین ترتیب بهترین راه‌کار در این میان، اتخاذ سیاست‌های زیرکانه و بلندمدت جهت ایجاد وفاق میان دو قطب یادشده و به دست آوردن بیعت و حمایت هر دو گروه چادرنشین و شهرنشین بود. با این حال اِخوان که کسانی را که از باورها و اعتقادات آنان پیروی نمی‌کردند، «مشرک» می‌انگاشتند، این راهکار سازشکارانه را رد کرده و آن را «ضعفی گناهکارانه» خواندند. از آنجا که حکومت سعودی نتوانست در ادغام تمام و کمال جامعه حجاز در نظام کشور با موفقیت عمل کند، «از نگاه اهالی حجاز، حکومت ابن سعود تنها یک حکومت خارجی بود که جانشین یک حکومت خارجی دیگر، یعنی عثمانی‌ها شده بود».[۳۱]

در حقیقت آگاهی منطقه‌ای اهالی حجاز چالش دشواری برای حکومت پادشاهی سعودی به شمار می‌آمد. بدین ترتیب، در پی شکست نظام حکومتی اشراف در سال‌های ۱۹۲۵ و ۱۹۲۶، ابن سعود تلاش‌های خود را جهت یکپارچه ساختن حجاز با ساختار حکومتی خود شدت بخشید، به این امید که از حس تمایز و تفاوت در میان مردم بکاهد. بر اساس دیدگاه سیاسی ابن سعود، یکپارچگی حجاز با نظام حکومتی، در روند انتقال کانون قدرت از ساحل به صحرا، امری ضروری و حیاتی به نظر می‌رسید.[۳۲] مهم‌ترین هدف ابن‌سعود بنیان نهادن حکومتی بر مبنای وفاداری و پایبندی مشترک به خاندان السعود و اسلام بود، اسلامی که روایات و تعالیم وهابیت، شالوده آن را تشکیل می‌دادند. حال این پرسش مطرح می‌شود که برای بنیان نهادن این دو اصل به مثابه اساس و شالوده هویت ملی، چه تدابیری اتخاذ شد و گروه‌ها و مناطق دیگر چگونه به این تدابیر پاسخ گفتند؟ به عبارت دیگر این مؤلفه‌ها چه تأثیری بر تکوین هویت ملی سعودی نهادند؟

---

1. J. B. Killy

ملی‌گرایی سعودی ـ وهابی

ملی‌گرایی، رکنی تازه‌وارد و جدید در قلمرو (عربستان) سعودی و همچنان مسئله‌ای دشوار و چالش‌برانگیز است. از آنجا که این کشور سنن و فرهنگ سیاسی متحد و منسجمی را در اختیار ندارد تا افراد بتوانند هنگام پرداختن به تناقضات و تضادهای موجود در خصوص ابعاد نظری و عملی این مقوله (ملی‌گرایی) بدان رجوع نمایند، از این‌رو تمامی تعابیر و تفاسیر در این حوزه در معرض قضاوت‌های فردی و گروهی قرار می‌گیرد. از دیدگاه علمای وهابی ملی‌گرایی برابر است با واژه عربی قومیت که در عین حال با مفهوم العصبیة الجاهلیة[1]، یا به عبارت دیگر نوعی پیوند و ارتباط حاکم بر دوره پیش از اسلام که بر مبنای روابط اولیه (خویشاوندی، قبیله‌ای، خانوادگی و...) استوار بوده، در ارتباط است.[۳۳] بدین ترتیب ملی‌گرایی ناگزیر در تناقض با مفهوم امت اسلامی قرار می‌گیرد. اما چنانچه ملی‌گرایی به معنای وطنیه، یا وطن‌پرستی تلقی گردد، در این صورت این مبحث بیش از آنکه دولت (الدولة) را مورد خطاب قرار دهد، ملت (الامة) را دربرمی‌گیرد. با این حال چه به لحاظ سیاسی و چه مذهبی، یافتن مقوله ملی‌گرایی در این کشور، آن گونه که در ادبیات علوم اجتماعی از آن تعبیر و تفسیر شده، امکان‌ناپذیر است.[۳۴]

چنین به نظر می‌رسد که خاندان سلطنتی تنها تعبیر خاصی از ملی‌گرایی را، که همان وفاداری به پادشاه و خاندان اوست، بر پیروان خود تحمیل کرده‌اند. بنابر این تعبیر، پادشاه فرمانروای مطلق و امام (رهبر مذهبی) مردم، از جمله در نمازهای یومیه است.[۳۵]

مهم‌ترین معضل رویاروی شیعیان در خصوص حس ملی‌گرایی به برداشتی کلیشه‌ای ارتباط می‌یابد که شیعیان را منشأ نفاق و شقاق در درون امت اسلامی و یا جنبش مخالف و معترضی علیه وضعیت کنونی جهان اسلام می‌پندارد. به نظر می‌رسد که این برداشت پس از انقلاب ایران و به تصویر کشیده شدن شیعیان به مثابه پیروان و حامیان ایران در خاک سعودی، بیش از

---

1. al-‘asaḃiyya al-jahiliyya

پیش رواج یافته و از این‌رو آنان را تهدیدی برای انسجام ملی کشور می‌انگارند.

این تعبیر لزوماً از نگرش و شیوه برخورد کنونی شیعیان ناشی نمی‌گردد، بلکه بیش از هر چیز تصویری تاریخی از یک اختلاف و دوشاخگی در دین اسلام یا به عبارت دیگر، رویارویی و مقابله بر سر جانشینی پیامبر و رد مشروعیت دولت سنی توسط شیعیان، را تداوم می‌بخشد. پافشاری وهابیون بر کاربرد واژه «رافضی‌ها»، یا کسانی که مشروعیت و حقانیت سه خلیفه نخست (ابوبکر، عمر و عثمان) را رد می‌کنند، میراثی تاریخی را به یاد می‌آورد که در آن سنی‌ها در جناح دولت و شیعیان در جناح مخالف (اپوزیسیون) قرار می‌گیرند. این بدان معنا است که وفاداری شیعیان به دولت سنی همواره با شک و تردید همراه است. علاوه بر این، از آنجا که شیعیان قادر به پنهان کردن اعتقاد خود هستند، به آنها به چشم آشیانه‌ای نگریسته می‌شود که گروه‌های مخالف از آنجا پرورش و رشد می‌یابند. بنابراین هنگامی که شیعیان هویت خود را بنا نهادند، وهابیون نیز قدم در روند یاد شده نهاده و از این امر برای توجیه طرد کامل شیعیان بهره بردند.

با این حال، رویکرد متداول در خصوص مسئله ملی‌گرایی و هویت ملی، ارتباط میان ملی‌گرایی و تکوین حکومت را مورد تأکید قرار می‌دهد. درک این امر مستلزم بهره‌گیری از تحلیلی ساختاری است تا بدین وسیله بتوان رابطه منطقی میان حس ملی‌گرایی و اصول حکومت سعودی را مورد بررسی قرار داد.[۳۶]

وهابی‌سازی حکومت

محققان حوزه تاریخ سیاسی سعودی، همچون جیمز پیسکاتوری و غصان سلامه اقدام به ایجاد الگویی نموده‌اند که به کمک آن هویتی را که توسط خاندان سلطنتی سعودی تکوین و ترویج یافته، مورد کشف و بررسی قرار دهند. پیسکاتوری چنین اظهار می‌دارد که، ابن سعود نیرویی فراملی‌گرایانه را با هدف منسجم ساختن قبایل و ادغام آنها در حکومت و مشروعیت بخشیدن به نظارت و حکمرانی خود بر قلمرویی فاقد اتحاد ایجاد نمود[۳۷]، حال آن که سلامه بر این

باور است که رژیم سعودی تلاش نمود تا آنچه که وی آن را هویت فراقبیله‌ای می‌نامید، در میان قبایل رشد و پرورش دهد.[۳۸] اگرچه که این واژه‌ها همگی نمایانگر تعبیری جز اسلام وهابی نیستند که ابن سعود،و جانشینان وی از آن به مثابه نیرویی برای ایجاد وحدت و اتحاد در میان تمامی مردم کشور بهره جستند. پیسکاتوری در مقاله خود درباره شکل‌گیری هویت سعودی چنین می‌گوید که، «تلاش‌های انجام شده جهت ایجاد یک نیروی فراملی (اسلام)، به منسجم ساختن قبایل و تکوین یک هویت فراقبیله‌ای کمک نمود و ارزش‌های فراملی در مشروعیت بخشیدن به حکومت سعودی بر قلمرویی نامتحد سودمند واقع شد».[۳۹] وی چنین نتیجه‌گیری می‌کند که ابن‌سعود از اسلام برای «ایجاد یک هویت بنیادی» و یک «اقتدار گسترده‌تر» جهت کنترل و نظارت بر قبایل بهره جست.[۴۰]

آنچه که باید در اینجا مورد تأکید قرار گیرد نوع اسلامی است که مورد بهره‌برداری قرار گرفت و افرادی است که این نوع از اسلام در خصوص آنان به کار بسته شد. شاید از نگاه فردی که از بیرون به این منظر می‌نگرد، اسلام نقش چسبی سحرآمیز را ایفا کند که تمامی کشور را با یکدیگر متحد ساخته است. اما باید میان انواع و گونه‌های مختلف اسلام در اینجا تمایز قائل شد. به عنوان مثال، اسلام تنها به مثابه عرصه‌ای محض در قرآن و سنت و اسلام به مثابه یک مکتب فکری، فرقه‌ها، گرایش‌های اعتقادی و هرمنوتیک و ایدئولوژی حقوقی و سیاسی. کوتاه آن که در شناخت اسلام باید سنت (نص) را از قضاوت و داوری مستقل (اجتهاد) متمایز دانست. اسلام هرگز برای تمامی ملت‌ها در تمامی اعصار یک مفهوم را دربرنداشته و براساس زمان و مکان تعاریف و تعابیر گوناگونی از آن ارائه شده است. عربستان سعودی نیز از این حکم مستثنا نیست.

از آن جا که یک اسلام «استاندارد» در اختیار ما قرار ندارد، از این‌رو اسلام رایج و متداول یک اسلام انسانی است که بنا بر درجات متفاوت آگاهی فردی و گروهی دستخوش مجموعه‌ای از تغییرات شده است. اسلام دیگر تنها دینی در کتابی مقدس نیست، بلکه منظری را به تصویر می‌کشد که مسلمانان از آن درک و تفسیر کرده‌اند. از این گذشته هر یک از

گرایش‌ها ادعا می‌کنند که حقیقت در نزد آنها است و تعبیر و برداشت آنها صحیح و تعبیر گرایش دیگر تحریف شده و مخدوش است و چرخه تباین و دوشاخگی نیز دقیقاً از همین نقطه آغاز می‌گردد.

علی‌رغم تلاش‌های مداوم و مستمر دولت سعودی جهت ایجاد یک چارچوب منفرد برای تعبیر اسلام با بهره‌گیری از اصول و ضوابط قانونی متحد و یکپارچه، اختلافات میان جامعه وهابیت و سایر فِرَق، اعم از تسنن و تشیع عمق و شدت بیشتری یافته است. بدین ترتیب نمی‌توان دین را نیرویی وحدت‌بخش در عربستان سعودی تلقی کرد. در اینجا باید میان نقش دین در ساختارهای منطقه‌ای و ملی تمایز قائل شد. از آنجا که دین در روند ایجاد اتحاد میان قبایل نجد با موفقیت عمل کرده است، بسیاری از محققان چنین تصور کرده‌اند که این امر در خصوص مناطق دیگر نیز صادق است. حال آنکه، دین در مناطق دیگر نقش نیرویی جداکننده و اختلاف‌برانگیز را ایفا نموده، به ویژه آن هنگام که جامه تعبیر سازش‌ناپذیر وهابیت از اسلام را بر تن کرده و در جهت تطهیر و پاکسازی شبه‌جزیره عربستان از «مشرکان» کوشیده است، روندی که با مقاومت‌ها و مخالفت‌های شدید همراه بوده است.[۴۱]

هنگامی که ابن سعود تلاش می‌نمود تا به کمک تحمیل یک اصل قانونی منفرد برگرفته از حقوق و قوانین حنبلی در جهت یکسان‌سازی مذهبی گام بردارد، مانع بزرگی را بر سر راه مذاهب دیگر که می‌بایست با نظام حکومتی منسجم می‌شدند، قرار می‌داد. شیعیان و تا اندازه‌ای نیز، مالکی‌ها و اسماعیلی‌ها به عنوان فرقه‌های قانونی شناخته نمی‌شدند.

اگرچه ابن سعود وجود کثرت‌گرایی مذهبی در کشور، از جمله وجود چهار فرقه اصلی تسنن و دو گرایش امامیه و زیدیه تشیع را به رسمیت شناخت[۴۲]، اما طرحی را که در سال ۱۹۲۶ توسط کمیته قضایی علمای وهابی ارائه شده بود، به تصویب رساند. بر اساس این طرح، «تمامی دادگاه‌های کشور موظف به اجرا و پیروی از قوانینی هستند که بر مبنای دستورات و احکام امام احمد بن حنبل تنظیم و تدوین شده است».[۴۳] تصدیق اولیه ابن سعود در حقیقت تاکتیکی کاملاً سیاسی بود که با هدف آرام ساختن اهالی حجاز که کثرت‌گرایی مذهبی را امری

عادی می‌پنداشتند و همچنین به منظور مستحکم ساختن موقعیت ناپایدار وی در منطقه اتخاذ شده بود. وی به محض آن که توانست تمامی منطقه حجاز را با موفقیت تحت انقیاد و استیلای خود درآورد، مستبدانه تمامی قوانین حقوقی حنبلی را بر نظام قضایی حجاز تحمیل نمود. این اقدام ابن سعود بسیار مورد توجه و استقبال علمای وهابی که فِرَق دیگر را فرق اسلامی نمی‌پنداشتند، قرار گرفت.[۴۴]

گروه‌های دیگر در پاسخ به این اقدام و به منظور حفظ و اجرای اصول و قوانین حقوقی خود، ناگزیر به جست‌وجوی ابزار و راه‌کارهای مختلف پرداختند؛ چرا که در غیر این صورت باید به تمامی قضاوت‌ها و داوری‌های حنبلی گردن می‌نهادند. اگرچه ابن سعود سیاست عثمانی در خصوص برخورداری شیعیان از دادگاه‌های مستقل را تأیید و تصویب کرد، اما حوزه اختیارات و قدرت آنها را به شدت محدود نموده و به مسائل جزئی و کم‌اهمیت اختصاص داد. احکام صادره توسط قضات شیعه به لحاظ قضایی و حقوقی توسط نظام مذهبی وهابیت به رسمیت شناخته نمی‌شدند. اگرچه دادگاه‌های شیعیان تنها به مسائلی، چون ازدواج، ارث و وقف می‌پرداختند، تمامی احکام و آراء آنها باید به تأیید المحکمة الشریعة، یا دادگاه حقوقی که تحت نظارت و اختیار علمای وهابی قرار داشت، می‌رسید. افول حوزه اختیارات قضات شیعه همچنان یکی از مسائل مهم و ارکان اصلی هویت ملی است و ناگزیر میزان اطاعت، پیروی و مشروعیت سایر فِرَق را نیز تحت تأثیر خود قرار خواهد داد. از آنجا که وهابیت به عنوان مذهب رسمی کشور تعیین شده است، علمای وهابی نقش مستقل و مقتدرانه‌ای را در خصوص تمامی مسائل مذهبی ایفا می‌کنند. فتوای آنان ابزاری است که حکومت با اتکاء به آن دشمنان خود را تکفیر نموده و مشروعیت خود را استحکام می‌بخشد.

تلاش‌های علمای وهابی جهت تحمیل تعبیر و برداشت خود از اسلام بر گرایشات دیگر همواره تلخ‌ترین تجربه‌ها را برای شیعیان به همراه داشته است. در سال‌های آغازین حکومت سعودی، شیعیان همواره در گروه مشرکین جای گرفته، وادار به تجدید و احیاء بیعت خود با اسلام شده و از اجرای مراسم و مناسک مذهبی خود در حسینیه‌ها منع و محروم گشته‌اند؛ آنها

همچنین مجبور به اقامه نمازهای یومیه خود در مساجد اهل تسنن شده‌اند.[۴۵] چگونگی برخورد و رفتار مطوعین وهابی با شیعیان همواره تحقیرآمیز بوده است. ابن سعود علاوه بر تعهد خود به فتوای علمای وهابی در خصوص اجرای احکام علیه شیعیان حساء، به والیان خود در حساء و قطیف دستور داد تا علمای شیعه را وادار به بیعت مجدد با اسلام نمایند؛ این فرمان در سال ۱۹۲۷ توسط ابن بشر، مطوع وهابی به اجرا درآمد. بسیاری از علمای شیعه نیز وادار به اظهار شهادتین در برابر مطوع وهابی شدند. از این گذشته ابن سعود در سال ۱۹۲۷ اقدام به انتصاب امام جماعت برای هر یک از روستاهای شیعه‌نشین حساء و قطیف نمود. شیعیان در پاسخ به این اقدامات ناگزیر خواستار کمک از نمایندگی دولت انگلستان در خلیج [فارس] شدند، تا بدین وسیله دولت انگلستان ابن سعود را برای متوقف ساختن سیاست‌های سرکوبگرانه علیه شیعیان تحت فشار قرار دهد.

به نظر می‌رسد که این نقطه آغازین مطالعه آگاهی ملی شیعیان است، آگاهی جمعی که از پدر به پسر انتقال می‌یابد. به گفته غصان سلامه، شیعیان «تعصب و تحجر وهابیون را که به دو سده سرکوبگری آنان انجامید و همچنین وابستگی مذهبی خود را که در بسیاری موارد به بهای از دست دادن جان آنها تمام شد، فراموش نخواهند کرد». این خاطرات مصیبت‌بار شیعیان را بر آن داشت تا «پیوندهای مستحکم خود با مراکز شیعه، همچون نجف در جنوب عراق، قم در ایران و یا بحرین که در آن هم‌مسلکان آنها اکثریت جمعیت کشور را تشکیل داده و نسبتاً از موقعیت بهتری برخوردارند، حفظ نمایند».[۴۶] حملات پی‌درپی علیه شیعیان همچنین به آنها کمک نمود تا انسجام خود را تداوم بخشیده و در عین حال از نفوذ متقابل سیاسی و فرهنگی وهابیت بکاهند. در نتیجه می‌توان گفت که تلاش‌ها و اقدامات وهابیون برای تحمیل وهابیت بر شیعیان نه تنها در همگون ساختن آنها با هویت به اصطلاح ملی با شکست مواجه شد، بلکه آنها را ترغیب نمود تا بیش از پیش بر هویت خود تکیه کنند.

اعمال تبعیض علیه شیعیان در عرصه‌های مذهبی نیز وحدت آنها را افزون نموده و به هویت آنان رنگی مذهبی بخشید. فولر و فرانکی بر این باورند که، «اعمال تبعیض علیه یک

ویژگی یا خصلت خاص در هویت افراد، موجب تقویت آن ویژگی در ارتباط با دیگران می‌گردد».[۴۷] به عبارت دیگر می‌توان چنین گفت که تشکیل هویت شیعیان در حقیقت واکنشی در برابر شیوه نگرش و رفتار علمای وهابی بوده است.

نظام آموزشی دولت مهم‌ترین عرصه‌ای است که برخوردهای هویتی در آن به وقوع می‌پیوندد. از آنجا که کودکان شیعه در مدارس دولتی ناگزیر به فراگیری برداشت وهابیت از اسلام هستند، همزمان توسط خانواده‌های خود و علمای شیعه به یادگیری آموزه‌های مذهبی خود می‌پردازند، تا بدین وسیله در برابر آنچه که در مدارس فرامی‌گیرند، مصونیت یابند. مهم‌ترین هدف این طرح‌های موازی، خلق هویت شیعه (ما) و یا ساختاری شناختی در کودکان شیعه از همان دوران طفولیت است. بدین ترتیب «کودکان خود را بخشی از گروهی درونی پنداشته و در شیوه درک گروه خود از سایر اقشار و گروه‌های جامعه شریک می‌شوند».[۴۸] اگرچه حکومت‌های مدرن جهت حفظ و نظارت بر زیرساخت‌های اجتماعی خود به شدت متکی بر نظام آموزشی خود هستند، اما این نظام در ایجاد و ترویج وفاداری به حکومت سعودی با موفقیت عمل نکرده است. در نتیجه کودکان شیعه‌مذهب و به احتمال زیاد، کودکان فِرَق دیگر از همان دوران کودکی ترغیب می‌شوند تا میان مرزهای اعتقادی تشیع و وهابیت تمایز قائل شوند. چنین به نظر می‌رسد که معضل این جهت‌گیری دوگانه با در نظر گرفتن دروس مذهبی، صرفاً به عنوان مطالب و دروس امتحانی حل شده باشد، به عبارت دیگر دانش‌آموزان شیعه تنها به منظور قبول شدن در امتحانات پایان سال به مطالعه و فراگیری آموزه‌های مذهبی می‌پردازند و این مطالب در نظر آنان از جنبه اعتقادی و باوری ساقط است. از سوی دیگر کودکان موظفند تا به کمک والدین خود و آموزش‌های مذهبی آنان و همچنین حضور مرتب در حسینیه‌ها و مساجد، اصول اعتقادی تشیع، به ویژه اصل امامت و یا حقانیت جانشینی [حضرت] علی[ع] پس از رحلت پیامبر[ص] را فراگیرند.[۴۹] در پایان می‌توان گفت که وهابیت در نگاه شیعیان، یکی از سلاح‌های حکومت در برابر مردم کشور است و آن‌گونه که ادعا می‌شود، مهم‌ترین رکن هویت‌سازی ملی را تشکیل نمی‌دهد.

نمادسازی سلطنت سعودی

نخستین آثار و نمونه‌های تمایل آل سعود به نمادسازی خاندان سلطنتی را می‌توان در مقابله و رویارویی با جنبش اخوان جست‌وجو کرد، که در سال ۱۹۲۷ بنیان و اساس قانونی حکومت ابن سعود را به چالش کشید. ابن سعود در این رابطه چنین اظهار داشته است: «دو چیز برای حکومت و مردم ما ضروری و لازم است [...] دین و حقوق به ارث رسیده از پدرانمان».[۵۰] این گفته نمایانگر مبنای اعتقادی حکومت سعودی و همچنین ارکان و مؤلفه‌های اساسی هویت ملی است که هویت‌های فردی نیز در آن ادغام می‌گردد. تلاش‌های آل سعود، مهم‌ترین نیروی وحدت‌بخش کشور، به ایجاد وفاق ملی در خصوص حق حکمرانی خاندان سلطنتی اختصاص یافته است.

با این حال تأثیر مؤلفه‌های یاد شده از منطقه‌ای به منطقه دیگر متفاوت است. به عنوان مثال، در منطقه نجد، تحکیم حکومت ابن سعود با هدف قطع پیوندهای قبیله‌ای صورت پذیرفته است. رهبری فراقبیله‌ای ابن سعود با تضمین رفاه و امنیت افراد و اعضای قبایل تضمین شده و وی بدین وسیله توانسته بیعت و وفاداری قبایل نجد را از آن خود سازد.

از سوی دیگر فشارهای سنگین مالی تحمیل شده بر شیعیان استان شرقی جهت بنیان نهادن حکومت ابن سعود تأثیری منفی را بر وفاداری شیعیان نسبت به حکومت نهاد. از این فشارهای مالی در حقیقت جهت پرداخت یارانه برای اسکان دادن متحدان قبیله‌ای ابن سعود بهره‌برداری می‌شد. ابن سعود جهت استحکام بخشیدن به نظام حکومتی خود در نجد، از منابع مناطق دیگر به منظور بازسازی شبکه نوینی از متحدان بهره می‌جست و در این راه از ارائه هرگونه یارانه برای بخش‌های صنعتی و کشاورزی، کمک‌های مالی برای ساخت مسکن و خرید زمین، نصب تأسیسات آبرسانی، مشوق‌های مالی برای ازدواج و... دریغ نمی‌کرد. این مزایا در حقیقت با هدف خریدن وفاداری قبایل نجد و ادغام آنها در نظام حکومت پرداخت می‌شد. بدین ترتیب، قبایل نجد ابن سعود را به عنوان رهبر بی‌چون و چرای خود پذیرفتند، چراکه وی معضلات اقتصادی آنان را کاهش داده و سرانجام موقعیت آنان را به‌عنوان برترین و مرفه‌ترین گروه

کشور ارتقاء بخشیده بود.

با این حال تصویر مناطق دیگر کاملاً متفاوت است. جوامع دیگر از چنین مزایایی که منطقه مرکزی کشور از حکومت سعودی دریافت کرد، برخوردار نشدند. از این‌رو، بسیاری از گروه‌ها، حکومت سعودی را مظهر و تجسم نهایی جامعه در منطقه مرکزی و همچنین راه‌حلی برای معضلات داخلی این منطقه می‌پنداشتند.

بدین ترتیب می‌توان گفت که این دیدگاه که خاندان حاکم «قصد از میان بردن هویت‌های گروهی را نداشته، بلکه تنها در راستای بنیان نهادن وفاداری‌های فراگیر و گسترده بر مبنای مشترکات اجتماعی و مذهبی می‌کوشیدند»[۵۱]، کاملاً نادرست است. خلاف این نگرش کاملاً صحت داشته و می‌توان آن را اثبات نمود: خاندان حاکم به شدت سعی در تضعیف و از میان بردن هویت‌های فردی داشتند، اما از سوی دیگر در ایجاد یک هویت ملی جایگزین برای گروه‌های فاتح ناکام ماندند. با این حال باید اذعان داشت که در روند تحکیم حکومت، هویت‌های سنتی قبایل به تدریج تأثیر و نفوذ خود را در قبال یک هویت تحمیلی از دست دادند.

این امر ما را به سوی مبحثی مشترک در خصوص تعریف دولت ملی سوق می‌دهد. چنانچه یک دولت ملی ایده‌آل دولتی است که تنها تمامی آحاد یک گروه ملی منفرد را در یک ساختار سیاسی متحد گردهم آورد، در این صورت نه کشور عربستان سعودی و نه هیچ کشور دیگری نمی‌تواند این آرمان را به طور کامل محقق سازد. با این حال واژه «دولت ملی» باید بدون تمایز و تبعیض در مورد تمامی کشورها به کار برده شود.[۵۲] در میان این دو قطب افراط و تفریط، تعریف واقع‌گرایانه‌تری نیز از دولت ملی وجود دارد که عبارت است از: دولتی که ماهیت خود را بر اساس ویژگی‌های بزرگ‌ترین گروه شهروندان خود بنیان می‌نهد.

جی. پیسکاتوری این سؤال را مطرح می‌کند که آیا می‌توان حکومتی را که ارکان بنیادینی چون، تمامیت ارضی، دولت کارآمد و مردم‌سالاری را در خود گنجانده است، یک دولت ملی نامید؟[۵۳] اگر چنین است، چرا با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی بسیاری از دولت‌های ملی نیز فروپاشیدند، حال آنکه برخی از آنها همچون آلمان شرقی و غربی و یمن جنوبی،و شمالی

مجدداً به یکدیگر پیوسته و یک ملت را تشکیل دادند؟ پاسخ این است که ارکان و خصوصیات یاد شده، ویژگی‌های یک حکومت را تشکیل می‌دهند نه یک دولت ملی را.

نکته مهمی که در اینجا باید بدان اشاره کرد این است که عربستان سعودی فاقد ویژگی‌ها و خصائص ملی است، از این‌رو چنانچه حکومتی وجود نداشته باشد، ساختار ژئوپلیتیکی که گروه‌ها بدان بپیوندند نیز وجود نخواهد داشت. ارنست گلنر[1] در این رابطه چنین می‌گوید که، «ملی‌گرایی تنها در محیطی ظهور می‌یابد که وجود حکومت در آن از پیش مفروض شده باشد».(۵۴) برخی دیگر بر خلاف گلنر بر این باورند که حکومت، حاصل و نتیجه طبیعی برآمده از یک ملت و بیان‌کننده خواست عمومی، ویژگی‌های فرهنگی و اجتماعی، میراث تاریخی و سرانجام، دعاوی کنونی و آتی آن ملت است. کشورهایی چون، مصر، سوریه و یمن که از میراث‌های ملی بسیار غنی برخوردارند، معضلات بزرگی را در خصوص ایجاد حکومت تجربه نکرده‌اند، هرچند که هر یک نمایانگر پیشینه تاریخی متفاوتی از دیگری هستند. اما کشورهایی چون شش عضو شورای همکاری خلیج [فارس] که از تجربه سیاسی و فرهنگ‌های ملی بسیار محدودی برخوردارند، در حقیقت حکومت‌هایی هستند که با استفاده از نیروی نظامی و یا حمایت کشورهای خارجی بنا نهاده شده‌اند.

یکی از ابزار و راه‌هایی که بتوان به کمک آن عربستان سعودی را به عنوان یک دولت ملی شناسایی نمود، شناخت میزان احتمالی سهیم شدن جمعیت بومی آن در یک تاریخ مشترک است.(۵۵) شیعیان نیز مانند سایر مناطق، قبایل و فِرَق طرد شده، خود را بخشی از تاریخ حکومت سعودی به شمار نمی‌آورند، چرا که این تاریخی است که بر اساس انقیاد و شکست آنها و نادیده انگاشتن ویژگی‌های فرهنگی آنان بنا نهاده شده است. شیعیان جایی در نمادها، مناسک، مراسم و جشن‌های حکومتی ندارند. به استثنای اهالی منطقه نجد، سایر گروه‌ها (به جز موارد رسمی و یا از روی تملق و چاپلوسی) در جشن‌های وحدت پادشاهی که توسط

1. Ernest Gellner

شهروندان سعودی مناطق دیگر برگزار می‌شود، شرکت نمی‌کنند، چرا که بر این باورند که از آنجا که این روند اهداف آنان را تحقق نبخشیده است؛ از این‌رو این جشن وحدت آنها نیست، بلکه جشن وحدت اهالی نُجد است. در روزهای جشن نمادها و مظاهر سنتی اهالی نجد همچون رقص مشهور آنها، چادرها، لباس‌ها، میراث فرهنگی و حتی آوازها، آهنگ‌ها و اشعار آنها به نمایش گذارده می‌شود.

حکومت سعودی همواره تلاش نموده تا هویت، نمادها، مناسک، تاریخ و تا اندازه‌ای، لباس و لهجه خاص خود را بر سایر مناطق و گروه‌ها تحمیل کند. خاندان سلطنتی از آغاز همواره بر ترکیب و آمیزش ملی‌گرایی با اتخاذ این ویژگی‌ها پافشاری کرده‌اند. آنها چنین می‌پنداشتند که ماهیت اقتدارآمیز، فراگیر و متعالی این ویژگی‌ها باید در همه جا رایج و حاکم می‌شده و شالوده هویت ملی را تشکیل می‌داده است؛ حال آن که این جاه‌طلبی به سر منزل مقصود نرسیده و محقق نشد. سرمنشأ بحران هویت در کشور را می‌توان در توسل به هویت‌ها و ویژگی‌های منفرد و شخصی (همچون نجد، وهابیت و آل سعود) برای ایجاد هویت ملی، جست‌وجو کرد.

علاوه بر این، رژیم معانی برخی از مفاهیم کلی، همچون وطن، وفاداری و شهروندی را تحریف نمود. «وطن» مفهوم بسیار جدیدی در این کشور به شمار می‌آید. باید اذعان داشت که، «مفهوم وطن (سرزمین پدری) که وفاداری و حمایت اساسی افراد را می‌طلبد با روح اسلام که تأکید خود را بیش از آن که متوجه گروه‌های ملی نماید، بر جهان‌شمولی وطن متمرکز می‌کند، در تضاد و تناقض است».[۵۶] بدین ترتیب وطن به معنای به رسمیت شناختن پادشاهی سعودی به عنوان یک موجودیت ژئوپلیتیک و حاکمیتی است که شهروندان ناگزیر باید بدان وفادار و پایبند بمانند.

از سوی دیگر، دانشمندان حوزه‌های اجتماعی ـ سیاسی به این توافق دست یافته‌اند که مفهوم شهروندی را می‌توان در مورد تمامی کشورها به کار برد، چرا که این مفهوم مبنا و اساس هویت جمعی و تنها پیوند کلی و عمومی است و سایر روابط اجتماعی، شخصی، فردی

و خانوادگی‌اند.[۵۷] ارکان و مؤلفه‌های شهروندی در چارچوب مجموعه خاصی از حقوق و نهادهای اجتماعی ـ یعنی نهادهایی که این حقوق توسط آنها به اجرا درمی‌آیند ـ تعریف می‌شوند. مؤلفه‌های شهروندی شامل حقوق مدنی، سیاسی و اجتماعی می‌شود. مؤلفه مدنی شهروندی متشکل از حقوق لازم برای آزادی‌های فردی است؛ مؤلفه سیاسی مشتمل بر حق مشارکت در اعمال قدرت از طریق پارلمان (مجلس) و سایر نهادهای سیاسی است و سرانجام مؤلفه اجتماعی شهروندی متشکل از حق برخورداری از استاندارد رایج زندگی و میراث اجتماعی جامعه است.[۵۸]

از تعاریف فوق می‌توان دریافت که همه آحاد یک کشور به لحاظ موقعیت با یکدیگر برابرند، به یک میزان به قدرت و منابع کشور دسترسی دارند و در برابر قانون نیز با یکدیگر برابرند. بدین ترتیب هیچ گروه مطرود، رانده شده و یا محروم در کشور وجود نخواهد داشت. واقعیت امر این است که مردم تنها صرف وفاداری محض نمی‌توانند به حکومت وفادار بمانند. در حقیقت میزان ابراز و اثبات وفاداری مردم بستگی به میزان پاسخگویی دولت به نیازها و منافع آنها، چگونگی برخورد و رفتار آن با شهروندان و معضلات و مصائب آنان و ادغام شهروندان و گروه‌ها در ساختارهای حکومتی دارد. هنگامی که حکومتی از توان یا انگیزه و تمایل لازم برای محقق ساختن نیازهای اساسی مردم برخوردار نباشد، بنابراین حس تعلق واقعی به یک هویت گسترده‌تر نیز در میان مردم شکل نمی‌گیرد و از این‌رو حس جدایی و انزوا گسترش می‌یابد.

عدم وجود وفاداری‌های بی‌چون و چرا و مطلق از سوی مردم (عربستان) سعودی به همراه تمامی تفاوت‌های پیچیده آنان با یکدیگر به طور قطع موانعی را بر سر راه روند شهروندی قرار می‌داد، گو اینکه این امر تقریباً در مورد تمامی کشورهای جهان صدق می‌کند. هر حکومتی مسئولیت اداره و حکمرانی بر گروه‌های نامتجانس و متفاوتی را برعهده دارد و نقش حکومت این است که به کمک ایجاد یک پوشش کلی و همزمان تکمیل ساختن هویت‌های شخصی، این گروه‌ها را با یکدیگر یکپارچه و منسجم سازد. در مورد [عربستان] سعودی می‌توان چنین

گفت که حکومت این کشور در نظر بسیاری از مردم آن، به ویژه شیعیان تنها برای خدمت به اعضای یک هویت ارجح در جامعه که شامل خاندان سلطنتی و متحدان آن در قبیله نجد و نظام مذهبی کشور می‌شود، به وجود آمده است.

آیا هویت ملی در نظر حکومت سعودی ـ وهابی امری ضروری و واجب است؟ به عبارت دیگر آیا آل سعود ایجاد یک هویت جمعی/ عمومی/ ملی را یک نیاز مبرم می‌پندارد؟ و به طور کلی برای تبلور و تکوین یک هویت چه شرایط زمانی و مکانی لازم است؟

پیش از پاسخ گفتن به این پرسش‌های اساسی، باید ابتدا به بررسی موقعیت روانشناختی مسلط و برتر سعودی ـ وهابی در برابر سایر مناطق، فرقه‌ها و قبایل پرداخت. از این‌رو می‌توان گفت که رهبران سعودی ـ وهابی نیز مانند تمامی فاتحان، تمایلی به ایجاد یک هویت ملی که آنان را دست‌کم به لحاظ نظری ملزم به پذیرش اصل شراکت پیروان و تابعین خود در منابع سیاسی و اقتصادی کشور نماید، نداشتند. این امر در بیانیه ابن سعود در خصوص حق حکمرانی وی که «میراث پدران او به شمار می‌آید»، کاملاً مشهود است. از سوی دیگر، ایجاد یک هویت ملی/ جمعی مستلزم پذیرش اصل برابری و مساوات در میان تمامی شهروندان کشور است. حال آن که این اصل با ایدئولوژی مذهبی و سیاسی حکومت سعودی نیز در تضاد و تناقض است. در سطوح مذهبی، علمای وهابی چنین ادعا می‌کنند که آنها مظهر الگوی اسلام واقعی و یکتاپرستی هستند و پیامشان پاکسازی امت مسلمان از اصول و اعتقادات مشرکان است. و از این‌رو نمی‌توانند با مؤمنان و مشرکان به طور یکسان و با مساوات رفتار کنند. در سطوح سیاسی نیز، حکام سعودی که برای ایجاد حکومتی به نام خاندان سعودی و با توسل به زور بخش عظیمی از شبه‌جزیره عربستان را تحت انقیاد و استیلای خود درآوردند، نمی‌توانند به سادگی پیروان و تابعان خود را دعوت به شراکت در عرصه قدرت سیاسی نمایند، قدرتی که برای دستیابی به آن این چنین از خودگذشتگی و فداکاری کرده‌اند. خاندان آل سعود در تمامی امور کشور، از جمله امور حقوقی و مالی بر تمامی شهروندان، از جمله اهالی نجد برتری دارند.

بدین ترتیب می‌توان گفت که هویت ملی در سه‌گانه فرقه‌گرایی وهابی، قلمروگرایی نجدی و اقتدارگرایی سعودی تبلور و ظهور یافته است، گو اینکه این هویت در ترغیب مردم برای دست شستن از وفاداری‌ها و تقیدهای سنتی خود ناکام مانده است. از این‌رو، حکومت سعودی همچنان یک حکومت نامتجانس و ناهمگن است که از وحدت خود در قبال تهدیدهای احتمالی حمایت و حفاظت می‌کند، مگر آن که تغییراتی در گفتمان عقیدتی حکومت و متحدان مذهبی آن به وقوع پیوندد.

نقش نوگرایی (مدرنیزاسیون)

مطابق با نظریات قدیمی، تجدد و نوگرایی تمایزهای سنتی، فرهنگی و قومی میان جوامع را از میان می‌برد. نهادهای مدرن جایگزین تشکل‌های اجتماعی سنتی (همچون قبایل، خانواده‌ها و فرقه‌ها) شده و در جایگاهی متعالی‌تر قرار می‌گیرند. بااین‌حال چنین به‌نظر می‌رسد که روند نوگرایی درخصوص از میان برداشتن نظام قبیله‌ای در عربستان سعودی ناموفق عمل کرده است.

پیچیدگی‌ها و معضلات داخلی اجتماعی، فرهنگی و سیاسی موجب محدود شدن نقش تجددگرایی در ایجاد حس ملی هویت شده است. علی‌رغم تلاش‌ها و اقدامات صورت گرفته توسط خاندان سلطنتی در بهره‌گیری از نوگرایی جهت تبدیل وفاداری‌ها و پیوندهای سنتی به هویت ملی، به کمک ادغام تعداد کثیری از گروه‌ها و مناطق در حکومتی نوپا، منطقه‌گرایی، قبیله‌گرایی و فرقه‌گرایی همچنان به قوت خود باقی مانده است. جوزف مالونی[1] در سال ۱۹۶۶ در این رابطه چنین نوشته است که، «مردم همچنان خود را نجدی، حجازی یا عصیری می‌پندارند، از این‌رو می‌توان گفت که تا ایجاد یک حکومت سعودیِ متحد و ظهور یک آگاهی ملی راه زیادی در پیش است».(۵۹) لِوُن ملیکیان[2] در سال ۱۹۷۷ به بررسی احساسات منطقه‌گرایانه در میان دانش‌آموزان کشور پرداخته و چنین نوشته است:

1. Joseph Malone
2. Levon Melikian

سعودی‌های اهل نجد، حجاز و عسیر، سعودی‌های حساء (استان شرقی) را با اسامی چون، انقلابی، ستمدیده، محروم، سخت‌کوش؛ ملی‌گرا، عمل‌گرا و فرقه‌گرا خطاب می‌کردند. اهالی حجاز (استان غربی) با صفاتی چون تاجر، عصبی، مهمان‌نواز، هنرمند، اجتماعی و مترقی شناخته می‌شدند. سعودی‌های اهل نجد (استان مرکزی) با واژه‌هایی چون، مرتجع، محافظه‌کار، مذهبی، مهمان‌نواز، فرقه‌گرا و خسیس توصیف می‌شدند؛ حال آن که اهالی عسیر (استان جنوبی) را، فقیر، ساده، ناآگاه، صبور، سخاوتمند و عقب‌مانده می‌خواندند.[۶۰]

اگرچه این صفات کلیشه‌ای چندان هم واقعی نیستند، اما نمایانگر برخی تفاوت‌های احساسی در میان شهروندان سعودی بوده و شکست و ناکامی حکومت را در جایگزین ساختن گفتمان ملی به جای گفتمان‌های فردی، اعم از فرقه‌ای، منطقه‌ای یا قبیله‌ای به اثبات می‌رسانند.

در سال ۱۹۷۷، یک محقق حجازی تنوع قومی و تمایز فرهنگی در عربستان سعودی را مورد تأکید قرار داده و چنین خاطرنشان می‌سازد:

وجود آگاهی منطقه‌گرایانه در میان اعضای قبایل نجد و ساکنان شهرنشین حجاز را می‌توان در صفاتی که بدان وسیله یکدیگر را مورد خطاب قرار می‌دهند، جست‌وجو کرد. از آنجا که اهالی حجاز از ناهمگونی بیشتری برخوردارند، به عنوان مثال آنان را با عباراتی چون «بقایای زائران (حجاج)» یا «بازمانده از دریا» می‌خوانند؛ حال آنکه اهالی نجد با صفاتی چون «بادیه‌نشین» یا «شرقی‌ها» مورد خطاب قرار می‌گیرند.[۶۱]

وی همچنین تأکید می‌کند که این تنوع و ناهمگونی درونی، در قالب «لهجه‌های متفاوت، مناسک و مراسم مذهبی خاص، غذاهای مختلف، لباس‌های منطقه‌ای و به ویژه فقدان

ازدواج‌های بین منطقه‌ای»[۶۲] به وضوح انعکاس یافته و نمایان شده است.

با این حال باید اذعان داشت که روند تجددگرایی، برداشت‌های مردم از مفاهیم منطقه‌ای، فرقه‌ای و قبیله‌ای را تغییر داده است، چرا که این مفاهیم خود تغییر و تحولات چشمگیری را تجربه کرده و معانی کارکردی جدیدی به آنها افزوده شده است. در نظر یک فرد حجازی با گرایشات منطقه‌گرایانه جدید، منطقه‌گرایی می‌تواند مفاهیمی چون، خودگردانی و یا حکومت فدرال را به دنبال داشته باشد، حال آن که قبیله‌گرایی به عنوان ابزاری برای دستیابی به شغل، بازار و مناصب عالی تعبیر و تفسیر گردد. تشیع نیز به نوبه خود شاهد تغییرات سازمانی بوده و سرانجام شیعیان نیز این تغییرات را در عرصه‌های مختلف تجربه کرده‌اند، به عنوان مثال دگرگونی‌هایی که تحت لوای برنامه‌های نوگرایی و تجددگرایی به وقوع پیوسته است. در این میان می‌توان به تشیع سیاسی اشاره کرد که نسل‌های جدید با بهره‌گیری از تحصیلات، فرهنگ‌ها و ارزش‌های مدرن مسئولیت آن را برعهده گرفتند. همچنین می‌توان گفت که تشیع انقلابی نیز تا حد معینی، روند نوگرایی را تجربه کرده و با آن درآمیخته است.

اگرچه توسعه اقتصادی مهم‌ترین روندی است که مردم به کمک آن در حکومت ادغام می‌شوند، اما موفقیت آن تا حد زیادی بستگی به میزان مشارکت مردم در آن دارد. هنگامی که خاندان سلطنتی سعودی اقدام به اجرای محدود روند نوگرایی در بخش‌های فنی، همچون توسعه شهری، صنعت و نهادهای حکومتی کردند، سایر ابعاد این روند، از جمله نوگرایی سیاسی کاملاً به دست فراموشی سپرده شد. چنین به نظر می‌رسد که این گزینش حتی فعالان نوسلفی را که ثمره تحصیل در دانشگاه‌های شبه مدرنی، چون دانشگاه امام محمد بن سعود، دانشگاه اسلامی مدینه و دانشگاه ام‌القراء مدینه بودند، برانگیخته و انتقادات شدید آنها را علیه ابعاد ایدئولوژیک نوگرایی از جمله، سکولاریسم، دموکراسی و لیبرالیسم به دنبال داشته است.

برخی از فعالان سرشناس سلفی، از جمله سلمان العوده[1]، صفر الحوالی[2] و ناصر العُمَر در

1. Salman al-'Awdah 2. Safar al-Hawali

مجموعه سخنرانی‌ها و وعظ‌های خود در دوران بحران خلیج [فارس] در سال ۱۹۹۰، به انتقاد از نوگراها (مُدرنیست‌ها) که نهادهای حکومتی را تحت تسلط خود درآوردند، پرداختند.[۶۳] بدین ترتیب در جامعه مذهبی وهابیت، نوگرایی به معنای ایجاد گروه‌هایی است که به شدت ریشه در مذهب داشته و همزمان به انتقادات شدید از نوگرایی (مدرنیزاسیون) و نوگراها (مدرنیست‌ها) در کشور می‌پردازند. به نظر می‌رسد که خاندان سلطنتی در پاسخ به این انتقادات، نقش مؤثر و متنفذی را در مخالفت با گرایشات لیبرالیستی به سلفی‌ها اعطاء کردند، چرا که این نقش در تحقق اهداف سیاسی خاندان آل سعود بسیار مؤثر واقع می‌شد. به عبارت دیگر این امر برای حفظ ارزش‌های مذهبی جامعه بسیار ضروری و حیاتی بود.[۶۴]

اگرچه روند نوگرایی و تجددگرایی نقش مهمی را در تحکیم حکومت ایفا کرده، اما فضایی جدید را نیز ایجاد کرده است که تشکل‌های سیاسی در آن به شکوفایی دست یابند. موفقیت حکومت در محدود ساختن و کاهش تأثیر نیروهای سنتی و مدرن چندان چشمگیر نبوده است. گواه این گفته را می‌توان در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ و مجدداً در دو دهه اخیر جست‌وجو کرد، هنگامی که کشور به دلیل گروه‌بندی‌های جدید قبیله‌ای و قومی ـ مذهبی شاهد رویدادها و حوادث جدیدی بود. در جریان اشغال مکه در سال ۱۹۷۹ حضور تعداد زیادی از افراد قبیله عُتیبه در میان اشغالگران حرم برملا و آشکار شد. در دهه ۱۹۹۰ و با افول قدرت حکومت در دوران بحران خلیج [فارس]، بار دیگر گروه‌های سنتی و نوگرا خواستار تحقق اهداف و خواسته‌های سیاسی خود شدند. مضامین درخواست‌های این گروه‌ها بیش از هر چیز بحران هویت ملی را مورد توجه قرار داده بود. تقاضاها و خواسته‌های آنها شامل توسعه مشارکت سیاسی، تمرکززدایی در نظام سیاسی، رعایت مساوات و برابری در میان شهروندان صرف‌نظر از وابستگی‌های نژادی، خانوادگی، فرقه‌ای و اجتماعی آنها و اصلاح نظام قضایی، آموزشی و اطلاع‌رسانی می‌شد.[۶۵]

عدم موفقیت دولت در تحقق انتظارات سیاسی مردم، موجب تعمیق هرچه بیشتر بحران هویت ملی شد. در دهه اخیر گرایشات قبیله‌ای، منطقه‌ای و فرقه‌ای شکوفایی قابل توجهی را

تجربه کردند. آثار متعددی درباره قبایلی چون، شمّار، بانو خالد و الجلـووی و منـاطقی چـون، حائل[1]، حجاز و عصیر و حتی شهرها و روستاهایی چون عوامیه، صفوه و تاروت[2] اشاره کرد.

این گرایشات را نه تنها می‌توان در میان افرادی با انگیزه‌های سیاسی و مذهبی بلکه در میان محققان و اساتید سعودی که در خارج از کشور سکونت دارند، همچون مـای یمنـی[3]، مـداوی الراشد[4] و سریهٔ التركی[5] جست‌وجو و مشاهده کرد. کتاب «مهد اسـلام» (۲۰۰۴)، نوشـته یمنـی به انعکاس ویژگی‌های فرهنگی، اجتماعی و مذهبی جامعه حجاز پرداخته و از هویت آنـان در برابر تلاش‌های حکومت سعودی جهت از میان بردن سرمایه فرهنگی آنهـا دفـاع مـی‌کنـد.(۶۶) الراشد(۶۷) درباره قبیله خود، الراشد، نگاشته و التُرکی نوشته‌های خود را بر قبیله عنیزه[6] متمرکـز ساخته است.(۶۸)

چنانچه بتوان گفت که روند نوگرایی تغییر و تحولات مهمی را متوجـه حکومـت سـعودی ساخته، بدین ترتیب می‌توان اذعان داشت که مفاهیم، ابزار و گفتمان نوینی را نیز ارائه کرده که به کمک آن گروه‌ها می‌توانند به تحکیم و تقویت هویت‌های خـود پردازنـد و بـا برخوردهـای تبعیض‌آمیز حکومت مبارزه کنند.

در نتیجه، اجرای روند نوگرایی در حوزه‌های ارتباطات، حمل‌ونقل و رسانه‌های گروهی به محدود ساختن و کاهش موفقیت‌آمیز نفوذ فرهنگـی و مـذهبی گـروه حـاکم انجامیـد و بـرای شیعیان نیز پایان دوران انزوای فرهنگی آنان را به همراه آورد. آنها دیگر می‌توانند بـه سـهولت به عراق، ایران، سوریه و سایر کشورهای جهان سفر کرده و بیش از پیش در مورد عقیده خـود فراگیرند. آنها همچنین می‌توانند به رادیـو گـوش بـسپارند، بـه تماشـای تلویزیـون بنـشینند و روزنامه‌ها، نشریات و کتاب‌های مورد علاقه خود را مطالعه کنند و بدین وسیله هرچه بیشتر بـا کشورهای جهان و جامعه خود آشنا گردند.

---

1. Ha'il
2. Tarout
3. Mai Yamani
4. Madawi al-Rashid
5. Sorrya al-Torki
6. 'Unayzah

نوگرایی در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ تأثیر نسبتاً قابل توجهی بر آگاهی و شعور سیاسی شیعیان نهاده و با پیوستن گروه‌هایی از آنان به احزاب ناسیونالیست و سوسیالیست همراه بوده، حال آنکه تغییر چندانی را در روابط شیعیان با رژیم ایجاد نکرده است. در حوزه مذهب نیز، موضع هیچ‌یک در خصوص مباحث اصولی و اعتقادی تغییر نیافت. در عربستان سعودی، تشیع نهاد حمایتی و هویت مذهبی شیعیان در برابر مذهب حکومت یا وهابیت است. وظیفه تشیع تأمین نیازهای مادی پیروان خود نیست؛ در حقیقت آنها باید برای تأمین این نیازها به ابزارهای مختلف متوسل شوند. بنابراین، اگرچه روند نوگرایی در واقع ثمره ادغام اقتصادی شیعیان در حکومت است، اما شیعیان در این روند لزوماً وفاداری خود را به ارزش‌های مذهبی و گروهی خود، ترک نگفته و انکار نکردند.

نوگرایی در عرصه نهادینه‌سازی حکومت شاید کارآمدترین مکانیسم برای منسجم ساختن تمامی گروه‌ها (از جمله شیعیان استان شرقی، مدینه و نجران) و ادغام آنها در نظام حکومتی بوده است. در این میان شرکت نفتی آرامکو نقشی بنیادین و محوری را در پیوستن گروه بزرگی از شیعیان به صنعت نفت (عربستان) سعودی ایفا نمود. با این حال، از ورود شیعیان به مناصب وزارتی و مشاغل اجرایی مهم در شهرداری‌ها، دولت محلی و مقامات داخلی ممانعت به عمل آمد. تا چند سال پیش حتی ریاست مدارسی که اکثر دانش‌آموزان آن شیعه بودند، در اختیار شیعیان قرار نمی‌گرفت.

نوعی احساس مشترک در میان تمامی شیعیان رواج یافته بود که از حس تمایز و ناتوانی و نگرانی‌های فزاینده در خصوص رفتار ناعادلانه و راهبردهای تبعیض‌آمیز حکومت سعودی در عرصه‌های حقوقی، اقتصادی و سیاسی ناشی می‌شد.

اسلام وهابی و وفاداری به خاندان سلطنتی ستون‌هایی بودند که هویت ملی بر پایه آنها استوار می‌شد. اگرچه دو رکن یاد شده برای کسانی که به ارتش ابن سعود پیوسته و در تحقق اهداف سیاسی وی مشارکت داشتند در خور توجه و از اهمیت خاصی برخوردار بوده، اما در نظر سایر مناطق و گروه‌ها تنها به مثابه ترک ضمنی ویژگی‌های خاص آنها بوده است.

برخی از محققان تاریخ سیاسی سعودی، نقش اسلام در اتحاد کشور، صرف‌نظر از عدم تجانس مذهبی آن را به شدت مورد تأکید قرار داده‌اند، ویژگی‌ای که بهره‌گیری از اسلام در این مورد را امکان‌ناپذیر می‌سازد. در نتیجه توسل به یک هویت فراملی، همچون اسلام تنها محدوده جامعه نجدی وهابیت را دربرگرفته و فراتر از آن نمی‌رود.

اگرچه گروه‌های تشکیل‌دهنده ساختار کشور به کمک سلطه سیاسی نیروهای متحد سعودی ـ وهابی به یکدیگر پیوسته و انسجام یافته‌اند، اما این اتحاد از یک اراده جمعی نشأت نگرفته و موجودیت خود را مدیون عوامل خارجی، چون اعمال زور بوده است. این گروه‌ها پایبندی به هویت‌های سنتی خود را حفظ کرده و در برابر تلاش‌های گروه حاکم جهت نابودی آنها مقاومت کرده‌اند.

اگرچه هنوز نمی‌توان بر تکوین یک حس ملی‌گرایی فراگیر قطعی و قابل پذیرش در کشور صحه نهاد، اما می‌توان دریافت که تعبیر و درک مقامات رسمی سعودی از این مضمون، همان وفاداری افراد به خاندان سلطنتی است. به عبارت دیگر، ملی‌گرایی از دیدگاه آل سعود، پایبندی و تعهدی کورکورانه در قبال قوانین و مقررات حکومت است. در حالی که در کشورهای غربی ملی‌گرایی موجب کاهش تنش‌ها در میان گروه‌های مختلف شده و چتری حمایتی برای تمامی مناطق کشور به شمار می‌آید، که رژیم سعودی از آن برای تحکیم و تقویت هویت خود بهره برده است. اگرچه بهره‌برداری این چنینی از ملی‌گرایی نقش مؤثری را در تحکیم حاکمیت آل سعود ایفا کرده است، اما حکام سعودی در ایجاد حس آگاهی ملی در میان جمعیت بومی کشور ناموفق عمل کرده‌اند. بدین ترتیب آینده این هویت به اصطلاح ملی به شدت وابسته به آینده خاندان سلطنتی است.

نوگرایی (مدرنیزاسیون) نقش بنیادینی را در ملت‌سازی و تجدید ساختار اجتماعی و سیاسی در میان گروه‌های مختلف کشور ایفا کرد. علی‌رغم اتکای شیعیان به جهت‌گیری‌های اصولی و اعتقادی خود، روند نوگرایی نقش بسیار مؤثری را در تدوین و تعریف دوباره حس تعلق و خودآگاهی و انتظارات سیاسی آنان ایفا نمود.

صرف‌نظر از تمامی دلایلی که در پسِ محرومیت‌ها و طردهای سیاسی و اجتماعی ـ فرهنگی شیعیان نهفته است، هویت آنان به بهای از میان رفتن یک هویت ملی تکوین و توسعه یافت. بخشی از این هویت، نتیجه سیاست‌های تبعیض‌آمیز حکومت و بخشی از آن ناشی از انگیزه‌ها و تمایلات فرهنگی، اجتماعی و عقیدتی است. این هر دو موجب شده تا تعداد زیادی از شیعیان به سازماندهی درونی خود پرداخته و نارضایتی و اعتراض خود علیه برخورد تبعیض‌آمیز حکومت را آشکارا بیان دارند.

فصل سوم

دهه انقلاب

(از ۱۹۷۹ تا ۱۹۸۹)

انقلاب اسلامی تنها راه‌حل است.[۱]

عربستان سعودی پس از سرکوب قیام اخوان در سال‌های ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۰، به مدت نیم قرن، هیچ‌گونه جنبش اپوزیسیون مذهبی را به خود ندیده و تجربه نکرد. تسخیر مسجد مقدس در سال ۱۹۷۹ مشروعیت حاکمیت سعودی را به چالش کشید؛ حاکمیتی که با تعهد و پایبندی آل‌سعود به اصول و تعالیم مذهبی وهابیت و حمایت آن از مکان‌های متبرکه موجه جلوه داده می‌شد. قیام جُهیمان[1] نخستین نشانه‌های شکاف در تشکیلات مذهبی کشور را نمایان ساخت، شکافی که سرانجام به بروز اختلافات بیشتر، ازجمله در میان نوسلفی‌ها، به‌ویژه در خلال بحران خلیج [فارس] در سال ۱۹۹۱ انجامید. خطرناک‌ترین جنبه جنبش جُهیمان این بود که وی برای بی‌ارزش جلوه دادن و تحقیر ادعاهای مذهبی رژیم، از لحن و گفتمان اسلامی استفاده می‌کرد.

اپوزیسیون مذهبی شیعه، که از آن به‌عنوان اپوزیسیون خارجی یاد می‌شد، ظن و گمان‌های افزون‌تری را حول ادعاهای مذهبی که آل‌سعود حاکمیت خود را براساس آن بنا نهاده بود، رقم می‌زد. سازمان انقلاب اسلامی (IRO) از سال ۱۹۸۰ تا ۱۹۹۳ به صدای گویای شیعیان و سایر

---

1. Juhayman

گروه‌های سیاسی با گرایشات و باورهای مختلف (به‌ویژه، کمونیست‌ها، لیبرال‌ها، ملی‌گراها و پان‌عرب‌ها) تبدیل شد؛ گروه‌هایی که در تداوم فعالیت‌های مخالفت‌آمیز خود در عرصه‌های ملی و بین‌المللی با شکست مواجه شدند. این فصل از کتاب به بررسی عواملی می‌پردازد که نقش مهمی را در ظهور قیام شیعیان در نوامبر ۱۹۷۹ ایفا کردند. این بخش همچنین ایدئولوژی سیاسی، استراتژی و اهداف سازمان انقلاب اسلامی را در فاصله سال‌های ۱۹۸۰ تا ۱۹۹۰ مورد تأکید قرار می‌دهد.

پیشینه

در سال‌های دهه ۱۹۷۰ گروهی از فعالان عضو جنبش مبلغان طلایه‌دار، که رهبری آن را شیخ حسن الصفار و شیخ توفیق السیف برعهده داشتند، فعالیت خود را در منطقه قطیف آغاز کردند. آن بخش از فعالیت‌های این گروه که جوانان را مورد توجه قرار می‌داد، عمدتاً بر روی ابعاد روشنفکرانه و سازمانی تمرکز یافته بود و هر کسی که کاملاً آماده پیوستن به جنبش بود به کویت فرستاده می‌شد.

در طول تعطیلات تابستانی مجموعه‌ای از دوره‌های آموزشی روشنفکرانه و سازمانی در مدرسه الرسول الاعظم[1] که تحت حمایت آیت‌الله شیرازی و ریاست محمدتقی مدرسی، رهبری جنبش مبلغان طلایه‌دار در کویت قرار داشت، برگزار شده و بسیاری از جوانان شیعه، به‌ویژه دانش‌آموزان دبیرستانی و دانشجویان در آن شرکت جستند. این دوره‌ها که به مدت دو هفته به طول انجامید، جهت القاء برخی تعالیم به شرکت‌کنندگان، تهذیب اصول و اعتقادات اسلامی آنان و ارتقاء آگاهی سیاسی آنان از بحران‌های رویاروی امت اسلامی و فعالیت‌های سازمانی پنهانی و زیرزمینی جنبش طراحی شده بود.

1. al-Rasqul al-Azam

همزمان با دوره‌های برگزارشده در کویت، جلسات کوچک و محرمانه‌ای نیز در منازل شخصی افراد در قطیف و حساء تشکیل می‌شد. این جلسات نیز عمدتاً بر مباحثی چون، موقعیت سیاسی امت اسلامی، نقد روند مذهبی سنتی در میان شیعیان و اهمیت تحول روشنفکری در جهان اسلام تمرکز می‌یافتند.

به منظور گسترش و حمایت از نظریات اسلامی جدید پیشرو، کتاب‌ها، جزوه‌ها و نوارهای صوتی خطابه‌های سیدمحمد شیرازی به‌طور گسترده دراختیار جوانان شیعه قرار گرفت. مکتب فکری شیرازی عمدتاً تفسیری جدید از اعتقادات، فقه و تاریخ اسلامی را ارائه کرد. تقی مدرسی به همراه سیدمحمد به تدوین تصویری پویا و زنده از تاریخ تشیع، با تمرکز ویژه بر تجربه امام حسین و امام موسی کاظم[ع]، پرداختند. کوتاه اینکه، آنها تلاش نمودند تا با احیاء و تأکید بر بُعد مقاومت در تشیع به بسیج شیعیان و برانگیختن اعتراض آنها علیه تشیع سنتی و عمدتاً منفعل و درون‌گرا پردازند.

علاوه‌براین، مراسم مذهبی بزرگی، چون جشن الغدیر در روز هفدهم ذی‌الحجه، آخرین ماه از تقویم اسلامی، در منطقه قطیف برگزار می‌شد. در این مراسم شیعیان روزی را جشن می‌گیرند که به باور و اعتقاد آنان پیامبر[ص] در آن روز [حضرت] علی[ع]، پسرعمو و داماد خود را به‌عنوان جانشین خود منصوب کرده و برگزید. جشن دیگری نیز در پانزدهم ماه شعبان برگزار می‌شود که به اعتقاد شیعیان امام دوازدهم، [حضرت] مهدی[عج] در آن روز متولد شده است.

شخصیت‌های سرشناس و مذهبی و همچنین جمعیت کثیری از مردم (شیعیان) در این مراسم شرکت می‌کردند. وعظها و خطابه‌هایی که در چنین موقعیت‌هایی ارائه می‌شد، عمدتاً به مباحث اجتماعی و روشنفکری آن دوره می‌پرداخت. تأثیر این مراسم و جشن‌ها بر جامعه شیعیان بسیار قابل ملاحظه و چشمگیر بود.

سازمان انقلاب اسلامی با بهره‌گیری از فضای مذهبی ماه رمضان به ترویج اعتقادات و باورهای خود با هدف ارتقاء بسیج اجتماعی و رشد آگاهی در میان جامعه می‌پرداخت. افزون بر این فعالیت‌های خاصی برای آگاه ساختن شیعیان از شرایط اجتماعی ـ اقتصادی و مذهبی

جامعه و ترغیب آنها در به چالش کشیدن انفعال و رخوت موروثی‌شان در عرصه‌های دین و سیاست، طراحی و تدوین شده بود. شیخ حسن الصفار ازجمله واعظانی بود که در چنین مراسمی که گروه کثیری از شیعیان در آن شرکت می‌کردند، به ارائه سخنرانی‌های متعدد می‌پرداخت. به‌عنوان مثال شیخ الصفار در سال ۱۹۷۶ مجموعه خطابه‌های سازمان‌یافته‌ای را درباره یاران امام علی[ع]، همچون حجر بن عدی[1]، میثم تمّار[2] و مالک اشتر[3] ارائه کرد که در آن مقاومت و پایداری یاران امام علی در برابر حکومت بنی‌امیه و سیاست‌های سرکوبگرانه آن جهت خاموش ساختن اعتراضات اجتماعی را مورد تأکید قرار داد.

احیاء تصاویر این شخصیت‌ها شیعیان را برآن داشت تا راه نیاکان خود را در پیش گیرند، به این امید که بار دیگر خود را در مسیر شخصیت‌های فعال تاریخ اسلام، به‌ویژه یاران و صحابه امامان قرار دهند. هدف واعظان و سخنرانان از تأکید بر نقش این شخصیت‌ها، در حقیقت سیاسی کردن جامعه شیعیان بود.

این فعالیت‌ها سرانجام محیطی را رقم زدند که بذرهای یک جنبش سازمان‌یافته در آن رشدونمو یافتند. اعضای این جنبش به‌منظور دنبال کردن و اجرای وظایف معینی که به‌طور معمول توسط رهبران سازمان انقلاب اسلامی تعیین و تکلیف می‌شد، در هسته‌های جداگانه‌ای سازمان‌دهی شده و تمرکز یافتند؛ هویت رهبران این سازمان بنا به دلایل امنیتی همواره پنهان نگاه داشته می‌شد.

در میان شیعیان استان شرقی، گروه‌های محافظه‌کار همواره این فعالیت‌ها را مورد محکومیت قرار می‌دادند. جناح محافظه‌کار در حقیقت از مجموعه‌ای از فتاوی مذهبی صادره از سوی سیدابوالقاسم خویی[4]، مرجع عالیقدر مذهبی در نجف و نماد محافظه‌کاری در تشیع معاصر، حمایت و پشتیبانی می‌کرد. این فتواها سخنان شیخ الصفار را مردود و بی‌اعتبار دانسته و فعالیت‌های وی را به لحاظ مذهبی نامشروع اعلام نمودند. آنها همچنین خط تمایز باریکی را

1. Hijr B. 'Audi
2. Maitham al-Tammar
3. Malik al-Ashtar
4. Sayyid Abu al-Qasim al-Khoui

میان دو گرایش موجود در میان شیعیان رسم کردند. نخست، گرایش پیشرو و انقلابی همچون مکتب کربلا و مقلدان آیت‌الله سیدمحمد شیرازی، و دوم گرایش سنتی و محافظه‌کار همچون حوزه نجف و مرجعیت مذهبی سید الخویی.

یکی دیگر از وجوه تمایز میان محافظه‌کاران و انقلابیون، امکان حضور و نقش‌آفرینی زنان در فعالیت‌های شق دوم یعنی انقلابیون است. زنانی که تا پیش از این محبوس در خانه بوده و حق ایراد کلام و یا نظری را در ارتباط با مسائل شخصی و خانوادگی خود نداشتند، حضورشان در مسائل اجتماعی و سیاسی نیز به هیچ‌وجه قابل تصور و پذیرش نبود. از این‌رو زنانی که به این جنبش پیوستند، در پرتو تفسیرهای جدید از تعالیم اسلامی و میراث تاریخی و روشنفکری اسلام خواستار بازپس‌گیری و اعاده حقوق خود بودند.

در سال‌های دهه ۱۹۷۰ گروهی از واعظان سرشناس و متنفذ مکتب آیت‌الله شیرازی به استان شرقی آمده و به ایراد مجموعه‌ای از خطابه‌ها و سخنرانی‌ها در حسینیه‌های نقاط مختلف قطیف و حساء پرداختند؛ که از میان آنها می‌توان به سید مورتاد القزوینی[1]، یکی از واعظان سرشناس و متبحر و یکی از شخصیت‌های مذهبی قابل احترام در کربلا اشاره کرد. او پس از دستگیری پدرش از عراق گریخته و در کویت اقامت گزید. بزرگان و علمای شیعه از وی دعوت به عمل آوردند تا در ایام عاشورا به ایراد سخنرانی پردازد. فضای معنوی سخنرانی‌های وی احساسات مخاطبان آن را به‌شدت برانگیخت.

سیدهادی مدرسی یکی دیگر از واعظان بااستعداد، هوشمند و متبحر و نفر دوم جنبش مبلغان طلایه‌دار بود که سخنرانی‌های انقلابی، نحوه بیان و اعتقادات و نظریات متهورانه وی، جمع کثیری از مردم را تحت تأثیر قرار داده و برانگیخت. وی با هدف مستحکم ساختن ساختار جدید جنبش در قطیف و حساء، پا به استان شرقی نهاد. شیخ صاحب الصادق[2]، رئیس مدرسه الرسول الاعظم در کویت نیز به همین منظور به قطیف آمده و سخنرانی‌های متعددی را

1. Sayyid Murartad al-Qazwini 2. Shaikh Sahib al-Sadiq

درباره تفکر مترقی اسلامی برگزار کرد. او همچنین با افراد منتخبی که مسئولیت بنیان نهادن مبنایی نوین برای جنبش در استان شرقی را برعهده داشتند، ملاقات نمود.

از میان واعظان سرشناس منطقه قطیف می‌توان به این افراد اشاره کرد: شیخ حسن الصفار، شیخ توفیق السیف، شیخ فوزی السیف[1]، شیخ محمود السیف[2]، شیخ منصور السیف[3]، شیخ یوسف المهدی[4] و شیخ حسن خویلدی[5]. این افراد در کویت سکونت داشته و به مطالعه و تحصیل در مدرسه الرسول الاعظم می‌پرداختند. آنها علاوه بر تعهدات اجتماعی و سازمانی خود، برای انجام مأموریت‌های تبلیغاتی مذهبی و مشارکت فعالانه در مراسم مذهبی نیز به استان شرقی سفر می‌کردند.

بدین ترتیب در مدت زمان کمتر از پنج سال، روند فکری و گرایشات شیرازی با همراهی رهبران برجسته، مجامع مذهبی و یک ساختار فکری مشخص، موفق به ایجاد یک جنبش فعال شد. این جنبش ابتدا در پاسخ به رکود و افول مرجعیت مذهبی در نجف و برتری و تسلط تشیع محافظه‌کار و منفعل بنیان نهاده شده و سپس به‌دنبال وقوع انقلاب اسلامی در ایران در سال ۱۹۷۹، به یک جنبش سیاسی تبدیل شد.

انگیزه‌های قیام

درک پویایی‌ها، مضامین و شرایطی که نقش مهمی را در خیزش و قیام شیعیان در نوامبر ۱۹۷۹ ایفا کردند، مستلزم مطالعه و بررسی دقیق است. تعداد کثیری از شیعیان که تحت شرایط محرومیت اقتصادی، فرهنگی و سیاسی زندگی می‌کردند با توسل به گفتمان مذهبی اقدام به معرفی و اثبات اصالت خود و پرداختن به معضلات خود نمودند. بسیاری از شیعیان به تدریج

1. Shaikh Fawzi al-Saif
2. Shaikh Mahmoud al-Saif
3. Shaikh Mansour al-Saif
4. Shaikh Yousif al-Mahdi
5. Shaikh Hassan Khuwaildi

به این باور دست یافتند که رژیم در تلاش است تا ویژگی‌های فرهنگی و هویت مذهبی آنها را تضعیف نموده و از میان ببرد. این امر آنها را برانگیخت تا از نیازهای مادی خود گذشته و به حمایت از وحدت اجتماعی و تداوم فرهنگی خود پردازند. به گفته یکی از شیعیان سعودی، «شیعیان آنقدر که از شرافت و عزت آسیب‌دیده خود در رنج و عذابند، از گرسنگی رنج نمی‌کشند».[۲] گواه این امر را می‌توان به وضوح در شعارهایی که تظاهرکنندگان شیعه در دوران انتفاضه در نوامبر ۱۹۷۹ سرمی‌دادند، مشاهده کرد که برخی از آنها عبارتند از: «نه سنی، نه شیعه... فقط وحدت اسلامی» و «ما شیعیان جعفری و خواستار آزادی هستیم».[۳]

قیامی که در استان شرقی به‌وقوع پیوست تنها از محرومیت اقتصادی یا بی‌عدالتی اجتماعی نشأت نمی‌گرفت، بلکه ریشه در حس عمیق وقوع یک بحران جمعی و هراس فزاینده از، از دست رفتن هویت و وحدت اجتماعی و مذهبی داشت.

شیعیان استان شرقی در طول قرن گذشته، برای احقاق حقوق خود، از دو راهبرد متفاوت بهره بردند: نخست، راهبرد قانونی که توسط چهره‌های سرشناس شیعه و وابسته به خانواده‌های عالم و ثروتمندی چون، الخنیزی[۱]، الجیشی[۲]، العوامی[۳] و المبارک[۴] اتخاذ می‌شد. آنها از راه‌های ارتباطی موجود که توسط حکومت تعیین شده بود، استفاده می‌کردند. این شخصیت‌ها به کارایی و تأثیر شیوه‌های درخواست و حفظ روابط دوستانه با حاکمان از طریق «شوراهای باز» (المجالس المفتوحه)، که در آن شیعیان به بیان نارضایتی‌ها و اعاده حقوق و تقاضاهای خود می‌پرداختند، باور و اعتقاد داشتند. بااین‌حال، همچنان‌که انتظارات شیعیان افزایش می‌یافت، این شیوه نیز بیش از پیش عدم کارایی خود را به اثبات می‌رساند.

راهبرد دوم، راهبرد غیرقانونی است که در قیام مردمی سال ۱۹۷۹ ظهور و تجسم یافته و سپس در یک جنبش سیاسی سازمان‌یافته، به نام سازمان انقلاب اسلامی، جای گرفته و ریشه دوانید. این در حقیقت پاسخی به امتناع حکومت از مذاکره با شیعیان بود، حال تحقق نیازهای

---

1. al-Khunaizi
2. al-Jishi
3. al-'Awami
4. al-Mubarak

بنیادین آنها که جای خود را داشت.

به‌منظور درک روند گزینه‌های غیرقانونی، باید دو متغیر را مورد بررسی قرار داد:

۱. انتظارات و توقعات فزاینده شیعیان. تقاضاها و درخواست‌های شیعیان در خلال قرن اخیر افزایش یافته و به سه مقوله اصلی تقسیم شدند: نخست، اقتصادی: برداشتن یا کاهش موانع سنگین مالی تحمیل‌شده بر شیعیان از زمان اشغال حساء در سال ۱۹۱۳ تا زمان مرگ ملک عبدالعزیز در سال ۱۹۵۳؛ دوم، اصلاحات اجتماعی ـ اقتصادی: ساخت و احداث مدارس و بیمارستان‌ها، سیستم‌های لوله‌کشی آب و فاضلاب، جاده‌ها و راه‌ها و... با تکیه بر شور و شوق ملی‌گرایانه در دوران حکومت ملک سعود و ملک فیصل، از ۱۹۵۴ تا ۱۹۷۴؛ و سرانجام طیف گسترده‌ای از تقاضاهای مذهبی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی در پی بر تخت نشستن ملک خالد، از ۱۹۷۵ تاکنون.[۴]

۲. ایدئولوژی‌گرایی حکومت. اگرچه اسلام نمایانگر یک ایدئولوژی مشروعیت‌بخش برای حکومت بوده که براساس آن حکومت سعودی شالوده خود را در تعالیم و احکام وهابیت و به گفته یکی از سفرای سابق انگلستان در عربستان سعودی در سال ۱۹۵۵، در «بتون محض»[۵] استحکام بخشید، اما آثار فرهنگی و اجتماعی ایدئولوژی‌های سکولار و ملی‌گرایانه بر جامعه کاملاً آشکار و قابل مشاهده است. بااین‌حال، تحولات بعدی نمایانگر آن است که اختلاف میان رژیم ناصر و آل‌سعود، این خاندان را برآن داشت تا به‌منظور مقاومت در برابر صدور ناصریسم به عربستان سعودی، اقدام به ایجاد یک بسیج گسترده اسلامی نماید. با پیروزی انقلاب ایران و بهره‌گیری فزاینده از گفتمان اسلامی، رژیم سعودی با توسل به علما، تمامی تلاش خود را جهت دفاع از مشروعیت مذهبی خود به‌کار بست. دولت سعودی از این می‌هراسید که اسلام انقلابی ایران به الگویی برای تمامی مسلمانان تبدیل شود. از این‌رو از علمای وهابی خواسته شد که وارد رویارویی‌های میان رژیم و مخالفان آن شده و در آن نقش‌آفرینی کنند.

نظام مذهبی کشور شیعیان مخالف را، مشرک نامیده و بدین‌ترتیب امکان هرگونه فعالیت در داخل کشور را از آنان سلب نمود. سازمان انقلاب اسلامی نگران موانع فرقه‌گرایانه‌ای بود که

رویارویی شیعیان مخالف با رژیم سعودی را با مشکل مواجه می‌ساخت. الصفار بر این باور بود که یک جنبش اسلامی در مخالفت با یک رژیم ضداسلامی، اعم از رژیم‌های کمونیستی، بعثی، ملی‌گرا و سکولار، نیازی به توجیه انقلاب و جهاد خود ندارد، حال آنکه این جنبش در رویارویی با یک رژیم ریاکار و مزور همچون رژیم عربستان سعودی که در ظاهر اسلامی می‌نُماید، جهت آگاه ساختن افرادی که فریب ریاکاری رژیم را خورده‌اند، باید به ارائه دلایل و توجیهات محکم و قاطعانه پردازد. بنا به گفته رهبر سازمان انقلاب اسلامی، «آنچه که ما در مبارزه علیه رژیم سعودی، که خود را به جامعه اسلام ملبس کرده، با آن مواجهیم، همین امر است».[۶]

سازمان انقلاب اسلامی با توسل به چنین دستاویزی، تمامی تلاش خود را جهت محکوم ساختن اظهارات مذهبی رژیم سعودی به‌کار بست. به‌عنوان مثال، این سازمان در اکتبر ۱۹۸۱ اطلاعیه‌ای را خطاب به زائران خانه خدا در مراسم حج صادر کرد به این امید که ظن و گمان مردم را درخصوص ادعاهای عربستان سعودی درباره اسلام برانگیزد. برخی از موضوعات چالش‌برانگیز این اطلاعیه عبارت بودند از:

آیا حکومت موروثی توسط اسلام تأیید و مجاز شمرده شده است؟

آیا استبداد و فقدان مشارکت سیاسی در اسلام مجاز است؟

آیا ترک آزادی‌های معنوی، سیاسی و اجتماعی به لحاظ قانونی جایز است؟

آیا ائتلاف با آمریکای کافر و ظالم و گشودن درهای کشور به روی نیروهای نظامی و هواپیماهای آواکس آن در تطابق و سازگاری با شاخص‌ها و معیارهای اسلامی است؟

آیا به اتمام رساندن ثروت ملی در راستای منافع کارخانه‌های خارجی از منظر اسلام قابل پذیرش است؟[۷]

اشکال متغیر اعتراض

مقاومت شیعیان در برابر سیاست‌های سرکوبگرانه سعودی به سه شکل متفاوت ظهور یافت: اعتراض محدود که نمونه آن را می‌توان در جنبش مردمی که در سال ۱۹۲۸، به

رهبری شیخ محمد النمر آغاز شده بود، مشاهده کرد؛ جنبش نخبگان که شامل ملی‌گراها و سوسیالیست‌ها در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ می‌شد و سرانجام جنبش‌های مذهبی مردمی که در اواخر دهه ۱۹۷۰ بروز یافتند. هریک از این اعتراضات و جنبش‌ها به‌نوبه خود رژیم سعودی را تحت فشار قرار می‌دادند؛ با نگاهی به واکنش‌های دولت در برابر درخواست‌های شیعیان و توجه به این امر که آیا این واکنش‌ها سرانجام به تحقق و تصدیق نیازهای مردم انجامیده و ارزیابی پذیرش یا رد این تقاضاها توسط حکومت، می‌توان کارایی و تأثیر هر یک از این اعتراضات را مورد بررسی قرار داد. سرانجام اینکه این آزمونی برای سنجش میزان تمایل و انگیزه دولت برای تغییر رویه خود در جهت بهبود وضعیت معیشتی شیعیان است. پاسخ‌های این آزمون به سهولت به‌دست نمی‌آیند، چراکه هریک از این جنبش‌ها یا اعتراضات نتایج خاص خود را به همراه داشته‌اند، اگرچه که تغییر شکل اعتراضات خود بیانگر این امر است که گونه‌های قبلی از کارایی و تأثیر لازم برخوردار نبوده‌اند.

تأثیر نوگرایی

روند سریع توسعه شهری، به همراه توسعه و پیشرفت آموزشی، اقتصادی و فنی، مردم عربستان را متحول و دگرگون ساخت. جمعیت شهرنشین از ۳۰ درصد در سال ۱۹۶۰ به ۸۲ درصد در سال ۲۰۰۰ افزایش یافت. دولت عربستان سعودی از سال ۱۹۷۰ تا ۱۹۹۰ حدود ۷۷۶ میلیارد دلار برای اجرای چهار طرح پنج ساله توسعه خرج نمود. در خلال نخستین طرح پنج ساله که از سال ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۵ به‌طول انجامید، دولت، مجری اصلی ۶۷ درصد از کل فعالیت‌های عمرانی، ازجمله جاده‌ها، خطوط راه‌آهن، بنادر، فرودگاه‌ها، مراکز نظامی، بیمارستان‌ها، مدارس، دانشگاه‌ها، پروژه‌های ساخت مسکن و ساختمان‌های دولتی بود.[۸]

به‌منظور یادآوری شرایط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی حاکم بر استان شرقی و منطقه خلیج

[فارس] به‌طورکلی، باید به اظهارات ال. اس. ایمری[1] در سال ۱۹۲۸ در مقدمه کتاب «خلیج‌فارس» نوشته آرنولد ویلسون[2] رجوع کنیم. ایمری در این مقدمه خلیج [فارس] را چنین توصیف می‌کند: «... منطقه‌ای با سواحل تیره‌وتار، بادهای سوزان و تابش بی‌رحمانه نور آفتاب که... طبیعت خشن‌ترین طنز خود را در آن به نمایش می‌گذارد و اثری از فعالیت‌های مترقی انسان در آن دیده نمی‌شود».(۹)

بااین‌حال شرایط این منطقه به‌تدریج بهبود یافته، چراکه نفت ثروت بی‌سابقه‌ای را برای آن رقم زد که به توسعه و پیشرفت جوامع خلیج [فارس] در طول دهه‌های متمادی انجامید:

> **استان شرقی سریع‌تر از سایر مناطق عربستان سعودی توسعه یافت. با گذشت یک نسل، روستاها تبدیل به شهرهای بزرگ شده و شهرهای کاملاً جدید بنا نهاده شدند. کل جمعیت کشور به‌تدریج شهرنشین شدند. محیط کاملاً جدیدی ایجاد شده است. این تغییرات فرصت‌هایی را برای تحقق نیازهای ساکنان در عرصه‌های آموزش، بهداشت و مسکن فراهم می‌آورد.**(۱۰)

توسعه اقتصادی موجب وقوع تغییرات چشمگیر در عرصه‌های اجتماعی ـ اقتصادی، فرهنگی و سیاسی شد. عربستان سعودی میزبان گروه‌هایی از کارشناسان خارجی متبحر و متخصص در استان شرقی کشور بود که براساس امتیازی که در سال ۱۹۳۳ به شرکت آرامکو اعطاء شده بود، از زمان اکتشاف نخستین چاه نفت در سال ۱۹۳۸، به توسعه و گسترش حوزه‌های نفتی کمک می‌کردند.

شرکت آرامکو، با توجه به گسترش و توسعه تأسیسات نفتی کشور و نیاز مبرم به مهارت و تخصص کارشناسان آمریکایی، از صدها کارشناس خارجی دعوتُ به‌عمل آورد تا از طریق برگزاری برنامه‌ها و دوره‌های آموزشی برای کارگران شرکت، در توسعه صنعت نفت این کشور مشارکت نمایند.

---

1. L. S. Amery
2. Arnold Wilson

نقش شرکت نفتی عربی ـ آمریکایی (آرامکو) تا چه میزان در بنیان نهادن زیرساخت‌های کشور حائز اهمیت بوده است؟ نقش آرامکو تنها به استخراج نفت و ارسال آن به بازارهای خارجی محدود نمی‌شده، بلکه مشارکت در پروژه‌های بزرگ عمرانی را نیز شامل می‌شده است. این شرکت علاوه بر جاده‌سازی، نصب خطوط لوله و ایجاد بنادر و فرودگاه‌ها در مناطق نفت‌خیز و سایر مناطق در ساخت مدارس، بیمارستان‌ها و ادارات و سازمان‌های نیمه‌دولتی مشارکت داشته است. آرامکو در حقیقت خلاءهای موجود در بخش‌های خدمات عمومی، آموزش و تحصیل و بهداشت و درمان را در مناطقی که این بخش‌ها در آنها به‌ندرت توسعه‌یافته و یا در برخی مناطق عملاً اثری از آن دیده نمی‌شد، پر کرد. این شرکت خدمات ضروری و مهمی چون «آب و بهداشت»[۱۱] را برای مردم فراهم می‌آورد.

آرامکو در سال ۱۹۴۱، عملیات گسترده‌ای، جهت مبارزه با مالاریا که جان ساکنان استان شرقی را مورد تهدید قرار داده بود، را آغاز کرده و در سال ۱۹۴۲ یک مرکز پزشکی را برای مداوای مبتلایان به این بیماری تأسیس کرد.

بیماری مالاریا از نگاه این شرکت معضل دشواری به‌شمار می‌آمد، چراکه در مناطقی، چون قطیف حدود ۹۸ درصد از مردم از این بیماری رنج می‌بردند. این شرکت به کمک حشره‌کش‌ها عملیات گسترده‌ای را در شهرهای ساحلی آغاز کرد و بدین وسیله تعداد مبتلایان به این بیماری، به‌ویژه در میان کارکنان شرکت به میزان قابل توجهی کاهش یافت.[۱۲]

همچنین هنگامی که دولت از ریشه‌یابی و مهار اپیدمی تراخُم در کشور بازماند، آرامکو به کمک تحقیقات و پژوهش‌های انجام‌شده توسط دانشکده بهداشت و درمان عمومی دانشگاه هاروارد به مبارزه همه‌جانبه با این بیماری شتافت. مراکز خدمات بهداشتی آرامکو در عربستان، تا سال ۱۹۸۳، شامل سیزده کلینیک عمومی، چند کلینیک دندان‌پزشکی و دو بیمارستان تخصصی و مجهز در شهرهای رأس تنوره[۱] و ظهران[۲] می‌شد.

---

1. Ras Tanoura 2. Dhahran

در حقیقت از دهه ۱۹۴۰ تا ۱۹۵۰، شرکت آرامکو ازیک‌سو، مرکز خدمات عمومی و وزارت نفت عربستان و از سوی دیگر مقر عملیات دیپلماتیک و اطلاعاتی آمریکا در این کشور بود.[۱۳] در طول این دوران، سعودی‌ها در ارتباط چندانی با این شرکت و یا مدیران آمریکایی و خانواده‌های آنان نبودند، چراکه مقالات عالی‌رتبه این شرکت زندگی کاملاً مجزایی را در «کمپ‌های آمریکایی» تجربه می‌کردند، جایی که تفکیک‌های نژادی و طبقاتی به‌طور کامل به‌اجرا درمی‌آمد. در واقع می‌توان گفت که نهادها و ضوابط نژادپرستانه آن زمان موجب اعمال جدایی و عدم تساوی حقوق و امتیازات می‌شد.[۱۴] از این‌رو کارکنان آمریکایی آرامکو از موقعیت و مزایای ویژه‌ای برخوردار بودند.

> **تمامی کارکنان آمریکایی این شرکت در دوره ۲۴ ماهه مأموریت خود، از ۱۴ روز مرخصی منطقه‌ای با حقوق و مزایای کامل برخوردار می‌شوند، که می‌توانند این دوران را در قاهره، بیروت، تهران، اسمره[1] یا سایر شهرهای منطقه خاورنزدیک سپری کنند. آنها همچنین در هر دو سال خدمت خود، ۲ ماه مرخصی با حقوق دریافت می‌کنند که می‌توانند آن را در ایالات متحده سپری کنند. طیف دستمزدهای این شرکت از ۲۵۰ دلار در ماه برای یک کارمند ساده تا بیش از ۸۰۰ دلار در ماه برای مدیران اجرایی است؛ گفتنی است که بخش قابل توجهی از این دستمزدها قابل پس‌انداز است، چراکه در عربستان چیزی برای خرج کردن وجود ندارد.[۱۵]**

میزان دستمزد اولیه کارگران محلی برخلاف کارکنان آمریکایی، نیم ریال یا ۱۲ سنت در روز بود که در سال ۱۹۵۴ به ۳ ریال در روز رسید. بنابراین میزان حقوق ماهانه افراد براساس نوع فعالیت آنها از ۹۰ ریال تا ۱۵۰۰ ریال تغییر می‌یافت.[۱۶]

بی‌رحمی‌ها و ظلم و ستم‌هایی که کارکنان ساکن «اردوگاه‌های سعودی» متحمل شده‌اند،

---

1. Asmarah

همچنان در پرده‌ای از ابهام باقی مانده است، شاید بدین علت که قربانیان این ماجرا از دنیا رفته و یا فرصت و به‌دلایل امنیتی تمایل و رغبتی برای آشکار کردن این جریان نداشته‌اند. ازآنجاکه هیچ‌گونه جاده و یا وسایل حمل‌ونقل و ارتباطی در این منطقه وجود نداشت، افرادی که از این شرایط جان سالم به‌در می‌بردند، باید پای پیاده ده‌ها کیلومتر را تا ظهران طی می‌کردند. بیشتر این افراد از قطیف و حساء می‌آمدند. آنها اجازه داشتند که تنها یک بار در ماه اردوگاه را ترک گفته و با خانواده‌های خود دیدار کنند.

تا سال ۱۹۳۳، سالی که شرکت استاندارد اُویل کالیفرنیا[1] عملیات خود را در خاک عربستان آغاز کرد، هیچ کارگر بومی در شرکت آرامکو مشاهده نمی‌شد. در سال ۱۹۵۰، ۲۰,۴۰۰ نفر در شرکت آرامکو کار می‌کردند که از این تعداد، ۴۰۰ نفر آمریکایی، ۱۳,۴۰۰ نفر سعودی و مابقی از ملیت‌های دیگر (آفریقایی، عربی و مدیترانه‌ای) بودند.(۱۷) تقریباً تمامی کارکنان سعودی دارای مشاغل سطح پایین و غیرتخصصی بوده، حال آن که مدیران شرکت که بالاترین سطوح مشاغل را به خود اختصاص می‌دادند (۵ درصد)، عمدتاً از افراد خارجی مقیم عربستان بودند.(۱۸) کارکنان سعودی این شرکت که از میان شیعیان بومی منطقه حساء استخدام می‌شدند، در سال ۱۹۵۴، ۶۰ درصد از نیروی کار آن را تشکیل می‌دادند.(۱۹) تعداد کارکنان سعودی آرامکو در سال ۲۰۰۴ به ۴۳,۲۲۶ نفر رسید، این در حالی است که تعداد کل کارکنان این شرکت ۵۴,۰۰۰ نفر بود.(۲۰)

درحالی‌که شیعیان استان شرقی تا اوایل دهه ۱۹۵۰، زندگی در انزوا و جدا از جهان خارج را تجربه می‌کردند، با آغاز عملیات اکتشاف نفت شرکت آرامکو در سطوح تجاری، هزاران تن از کارگران داخلی و خارجی به استخدام آن درآمدند. از این‌رو امکان سفر به کشورها و مناطق دیگر برای کارکنان شیعه فراهم شد. برخی از آنان برای شرکت در دوره‌های آموزشی به لبنان، مصر، کشورهای اروپایی و ایالات متحده سفر کردند و برخی از کارکنان برجسته با توجه به

1. Standard Oil of California

افزایش نیاز شرکت به نیروهای متخصص و ماهر برای ادامه تحصیلات به کشورهای دیگر فرستاده شدند. از میان این افراد، کسانی که پس از غیبتی نسبتاً طولانی به وطن خود بازگشتند، علی‌رغم تمامی تلاش‌های دولت سعودی جهت خنثی ساختن تأثیر فرهنگی و سیاسی سایر ملل بر آنان، ارزش‌ها، عقاید و آداب و رسوم جدیدی را با خود به همراه آوردند.

در اوایل دهه ۱۹۵۰ تنها تعداد محدودی از سعودی‌های حساء از خدمات بهداشتی و درمانی ارائه‌شده در بیمارستان‌ها و خدمات آموزشی مدارس بهره‌مند می‌شدند. این شرایط پس از وقوع مجموعه‌ای از اعتصابات کارگری در سال‌های ۱۹۵۳ و ۱۹۵۶ به رهبری ناصرالساعد[1]، یکی از مخالفان سیاسی سعودی، بهبود یافت.

این اعتصابات به مدت سه هفته ادامه یافته و به تضمین بهبود نسبی شرایط معیشتی کارگران انجامید. اعتصاب سال ۱۹۵۶ در حقیقت اعتراضی به دیدار ملک سعود از پایگاه هوایی ظهران در استان شرقی بود که به مداخله ارتش سعودی و نظامیان آمریکایی منجر شد.

پس از مدتی اعتراض کارگران سعودی آرامکو شکلی سیاسی به خود گرفت. اتحادیه خلق آزادی‌بخش شبه‌جزیره عربستان در سال ۱۹۶۶ و تحت تأثیر ایدئولوژی ناصر بنیان نهاده شد. این اتحادیه تقریباً از تمامی کارگران شرکت با مذاهب و اعتقادات مختلف که در آرزوی تحقق یک حکومت ملی عرب بودند، یاری طلبید.

به‌رغم شکست ناصریسم پس از جنگ ۱۹۶۷، کارگران آرامکو نقش بسیار مهمی را در حمایت از جنبش ستوان داوود الرُمیحه[2]، فرمانده پایگاه هوایی ظهران و ساعد العَمری[3]، فرمانده نظامی پایگاه در سال ۱۹۶۹ ایفا کردند. این جنبش که هدف آن سرنگونی رژیم سعودی بود، شکست خورده و رهبران آن زندانی و یا کشته شدند، که از میان آنها می‌توان به محمد الرابع[4] اشاره کرد که در زندان عبید[5] در جدّه جان سپرد.

---

1. Nasir al-Sa'id
2. Dawood al-Rumaihi
3. Sa'id al-'Amri
4. Muhammad al-Rabi'
5. 'Abeed

پس از آن به کارگران محلی دستور داده شد که اردوگاه‌های خود را در ظهران تحت هیچ شرایطی حتی به بهانه شیوع بیماری وبا در منطقه قطیف ترک نکنند؛ هدف اصلی حکومت از این دستور در حقیقت ممانعت از برگزاری اعتصابات و تجمعات بود. کارگران آرامکو در منطقه‌ای که توسط آرامکو تعیین شده بود، یعنی از ایستگاه رادیویی دمّام[1] در مسیر بزرگراهی بین دمام و صیحات[2] محبوس و زندانی شده بودند.

با این حال، شیوه برخورد آرامکو با کارگران سعودی به‌تدریج بهبود یافت، چراکه نیاز کمپانی به یک نیروی کار متبحر و متخصص محلی برای اجرای عملیات مهم آن نیز افزایش یافته بود. آرامکو اقدام به اجرای طرح‌های آموزشی مقدماتی و برگزاری کلاس‌های سوادآموزی نمود. این شرکت در سال ۱۹۵۳ نخستین مدرسه ابتدایی را در استان شرقی تأسیس کرده و در سال ۱۹۵۹ اقدام به ساخت مدارس راهنمایی نمود. در سال ۱۹۶۰ مدارس دخترانه در استان شرقی تأسیس و افتتاح شد. آرامکو تا سال ۱۹۷۹ بودجه لازم برای ساخت ۵۸ مدرسه پسرانه و دخترانه با ۲۵۰۰۰ دانش‌آموز را تأمین کرد؛[۲۱] که این رقم در سال ۲۰۰۴ به بیش از ۱۵۰ مدرسه برای شهروندان سعودی و مهاجران خارجی رسید.[۲۲]

کارکنان آرامکو علاوه بر برخورداری از مزایای متعددی، چون دسترسی به خدمات بهداشتی و درمانی، مسکن، حمل‌ونقل و دستمزد آبرومندانه، از احترام و موقعیت اجتماعی مناسبی برخوردار بودند و هیچ‌گونه مشکلی در انتخاب همسر نداشتند، چراکه بسیاری از خانواده‌های شیعه مایل به ازدواج دخترانشان با یک کولی[3]، واژه‌ای که برای کارکنان آرامکو به‌کار می‌بردند، بودند.

در سال ۱۹۶۸ آرامکو در گزارش سالانه خود چنین اظهار داشته است که: «برای بسیاری از کارکنان سعودی آرامکو، زندگی در تمامی ابعاد و جوانب آن مشابه با زندگی در غرب است؛ آنها با وسایل نقلیه مدرن سر کار می‌روند، قادر به خرید مسکن‌های رهنی هستند و شب‌ها به

---

1. Dammam
2. Saihat
3. Kouli

تماشای تلویزیون می‌نشینند».[۲۳]

بااین‌حال، این احساس حقیقی در میان کارگران شیعه مذهبی که زمانی رکن اصلی نیروی کار آرامکو را تشکیل می‌دادند، به‌چشم می‌خورد که منطقه و جامعه آنان همچنان عقب‌مانده‌تر از سایر مناطق و جوامع‌اند.

منابع نفتی استان شرقی همچنان توسط حکام منطقه مرکزی نجد مورد بهره‌برداری قرار می‌گرفته و تباه می‌شد. اقلیت بزرگ شیعه‌مذهب استان شرقی (۴۰ درصد) که مقامات آمریکایی آنان را به‌عنوان «شهروندان درجه دوم» عربستان سعودی توصیف می‌کردند، باید بهای بی‌رونقی بازار نفت، روابط متشنج با ایران و عراق و حکام دیکتاتور خود را می‌پرداختند.[۲۴]

رژیم سعودی همواره این‌گونه استدلال می‌کرد که مجاز شمردن استخدام تعداد نسبتاً زیادی از شیعیان توسط آرامکو، مشوق و انگیزه‌ای مهم برای جبران خسارت وارده به آنان به‌شمار می‌آید.[۲۵] اما حقیقت این بود که حکومت سعودی نیازمند استخدام یک نیروی کار محلی بزرگ برای راه‌اندازی صنعت نفت کشور بود. بنابراین تغییر سیاست حکومت در قبال شیعیان تنها به ضرورت مقتضیات و شرایط موجود صورت پذیرفته بود و نشانی از تغییر دیدگاه و نگرش دولت نسبت به شیعیان را با خود به همراه نداشت.

بااین‌حال می‌توان گفت اجرای طرح‌های توسعه تأثیر سیاسی عمیقی را بر مردم عربستان سعودی نهاد. فرایند شهرسازی و توسعه شهری، تغییرات اجتماعی گسترده‌ای را به همراه داشت. حکام سعودی شهروندان را به مثابه عناصر خطرناکی تلقی می‌کردند که با گذشت زمان و تحت تأثیر و نفوذ روند نوگرایی در عرصه‌هایی چون، آموزش و تحصیل، ارتباطات و صنعتی شدن، به لحاظ سیاسی فعال شده بودند. نخستین تجلی این امر را می‌توان در تشکیل مرکز فن‌مداران (تکنوکرات‌های) شهری در دوران حکومت ملک سعود جست‌وجو کرد. ملک سعود در آن زمان چنین اظهار داشت که: «منشأ اصلی تمامی مشکلات، شهرها و مردمان تحصیل‌کرده آن هستند».[۲۶]

در عربستان سعودی، هر کجا که مردم در معرض روند نوگرایی قرار می‌گرفته و تحصیلات

و آموزش‌های مدرن را تجربه می‌کردند، ناخودآگاه بسیاری از آنان جذب و درگیر مسائل سیاسی نیز می‌شدند. به‌رغم تمامی تلاش‌های حکومت برای خنثی کردن این روند، بسیاری از این افراد آماده و مستعد پذیرش هرگونه جنبش مذهبی و سیاسی بودند. آنها با آگاهی از شکوفایی و رونق اقتصادی کشور، جایگاه و موقعیت خود را با سایر گروه‌ها مقایسه کرده و متوجه شکاف عمیق موجود میان فقیر و غنی و طبقه حاکم و حامیان و اطرافیان ثروتمند آنها با اکثریت مردم جامعه، شیعیان و سنی‌ها، کشورشان و جهان خارج، به‌ویژه آمریکا و به‌طورکلی غرب شدند. شیعیان استان نفت‌خیز شرقی همواره در معرض گرایشات مختلف سیاسی و روشنفکری، به‌ویژه از سوی مهاجرانی که از نقاط گوناگون جهان به این منطقه آمده بودند، قرار داشتند. آمار رسمی (اما محافظه‌کارانه) سال ۱۹۷۵ حاکی از این است که در آن سال ۳۱۴,۰۰۰ نفر از افراد غیر سعودی در این پادشاهی کار می‌کردند؛[۲۷] که این تعداد تا پایان سال ۲۰۰۰ به بیش از ۷ میلیون نفر رسید.[۲۸]

تحصیلات و آموزش‌های امروزی نیز بر شیعیان تأثیر گذارده و آنان را ترغیب نمود تا برای شناخت هرچه بیشتر نکات مثبت و تحسین‌برانگیز جوامع دیگر، به‌ویژه جوامع پیشرفته تلاش کنند. کمبود معلم در مدارس عربستان موجب شد که تعداد زیادی معلم از سایر کشورهای عرب، ازجمله مصر، فلسطین، اردن، سوریه، عراق و سودان و برخی از اعضای سازمان‌های سیاسی (همچون، سازمان آزادی‌بخش فلسطین (PLO) و اخوان‌المسلمین) وارد این کشور شوند. ادبیات این سازمان‌ها به بازارهای سعودی نفوذ کرده و نقش مهمی را در ارتقاء آگاهی مذهبی مردم ایفاء نمود، که این امر سرانجام منجر به پدید آمدن «جوّ نارضایتی عمومی در کنار خصومت دیرینه‌ای شد که همواره در بسیاری از محافل این کشور به‌چشم می‌خورد».[۲۹] نوشته‌ها و آثار سیدقطب، حسن البنّا[1]، فتحی یاکون[2] و زینب الغزالی[3]، بی‌تردید نقش بسیار مهمی را در افزایش آگاهی مذهبی و سیاسی شیعیان استان شرقی ایفا کردند.

---

1. Hasan al-Banna
2. Fathi Yakun
3. Zeinab al-Ghazali

تأثیر انقلاب ایران

برخی ناظران بر این باورند که شیعیان استان شرقی به شدت تحت تأثیر و پذیرای سخنان [امام] خمینی[ره] بودند؛ سخنانی که آنان را برای قیام علیه ظالمان و مستبدان (شاهان) و سرنگونی حکومت آنها برمی‌انگیخت.[۳۰] بی‌تردید می‌توان گفت که انقلاب اسلامی تمامی جهان اسلام را تحت تأثیر خود قرار داد، اما برای شیعیان از اهمیت خاصی برخوردار بود. آغاز تظاهرات مردمی در سراسر ایران در سال ۱۹۷۸، جان تازه‌ای به شیعیان عربستان سعودی و دیگر کشورهای جهان اسلام بخشیده و روحیه آنان را تقویت نمود. این تظاهرات حس قدرت، اعتمادبه‌نفس و شجاعت ایستادگی در برابر حکام سعودی را به آنان عطا کرد، تا بدین وسیله نارضایتی‌ها و درخواست‌های خود را به‌طور علنی به گوش حکام خود برسانند.[۳۱] در حقیقت، انقلاب ایران «آگاهی و هوشیاری جدیدی را در میان شیعیان پدید آورد و به الگویی برای عملکرد آتی آنان تبدیل شد»[۳۲]، این انقلاب همچنین موجب پدید آمدن جوی جدید و تسریع اقدامات سیاسی اپوزیسیون شیعه شد.[۳۳]

انتفاضه ۱۹۷۹

موقعیت اجتماعی و سازمانی جنبش مبلغان طلایه‌دار تا پیش از قیام نوامبر ۱۹۷۹، قدرتمند و مستحکم بود. این جنبش تا آن زمان از یک پایگاه گسترده مردمی و پیروان قدرتمند و ثابت‌قدم در میان شیعیان بهره می‌برد، که با تکیه بر آن بر مشکلات ایجاد شده توسط گرایش محافظه‌کار، که به شدت مخالف هرگونه مداخله شیعیان در امور سیاسی بود، با موفقیت غلبه یافت.

و از آنجا که فعالیت احزاب سیاسی رسماً در کشور ممنوع اعلام شده بود،[۳۴] تقاضاها و درخواست‌های سیاسی از طریق بخش‌هایی که در ارتباط مستقیم با سیاست نبوند، مطرح می‌شد. همان‌گونه که دیوید ایستون[1] می‌گوید: «تقاضاها شکاف موجود میان بخش‌های سیاسی

1. David Easton

و غیرسیاسی زندگی را از میان برداشت».[۳۵] بدین ترتیب فعالیت‌های سیاسی در نهادهای غیرسیاسی، ازجمله مساجد و حسینیه‌ها انجام می‌پذیرفت، چراکه این نهادها، بسیاری از مردم را در زمان‌های خاص و برای اهداف خاص گردهم می‌آوردند. این نهادها تحت نظارت و کنترل حکومت قرار نداشتند و از آنجا که بودجه آنها طبق سنت توسط شیعیان تأمین می‌شد، نظارت حکومت بر آنها مشکل بود.

ایدئولوژی‌ها و نگرش‌های سیاسی شیعیان در مساجد و حسینیه‌ها اشاعه می‌یافت. بنابراین جای تعجب نبود که اپوزیسیون شیعه بسیج نیروهای خود را از بخش‌هایی آغاز نمود که نمی‌توانست تحت نظارت و کنترل تشکیلات مذهبی و حکومتی کشور قرار گیرد، چراکه ورود به آن به مثابه تجاوز به حریمی بود که شیعیان برای حفظ آن، ایثار و ازخودگذشتگی کرده بودند.

مساجد و حسینیه‌های شیعیان تا پیش از آغاز انقلاب ایران نقشی سیاسی را ایفا نمی‌کردند. این نهادهای سنتی برای بسیاری از شیعیان نماد همبستگی و وحدت اجتماعی بودند. پس از سال ۱۹۷۹ نقش این نهادها به‌شدت تغییر یافت: مساجد و حسینیه‌ها به پایگاه‌هایی برای جنبش‌های مختلف مذهبی و سیاسی شیعیان تبدیل شدند. افزون بر این، مراجع شیعه بر مبنای نگرش سیاسی و میزان مداخله و مشارکت در امور سیاسی مورد شناسایی قرار می‌گرفتند. حسینیه‌ها در دوران برگزاری مراسم عاشورا مراکزی برای گردهمایی شیعیان و سخنرانی‌های پرشور شیخ حسن الصفار و سایر واعظان وابسته به جنبش مبلغان طلایه‌دار، همچون شیخ فوزی السیف[۱] بودند که به تظاهرات شیعیان منجر می‌شدند. شیخ حسن الصفار، رهبر سازمان انقلاب اسلامی، در سخنرانی‌های خود در نوامبر سال ۱۹۷۹ مصادف با دهه نخست ماه محرم، تصویر اسلامی انقلابی و نوین را ترسیم نمود که شیعیان استان شرقی از آن آگاهی نداشتند. الصفار که یک روانشناس اجتماعی متبحر و متهور بود، می‌دانست چگونه و با چه شیوه‌ای مخاطبان خود را سر ذوق آورد. وی سخنرانی‌های خود را به حل‌وفصل معضلات روانشناختی پیش روی فعال‌گرایی

1. Shaikh Fawzi al-Saif

شیعیان اختصاص می‌داد. او معتقد بود که ترس علت اصلی رکود شیعیان است.

وی چنین اظهار می‌کرد: «ترس مفرط که موجب ازکارافتادگی ذهن و خستگی بدن و ممانعت از پیشرفت و فوران انرژی‌ها می‌شود، بیماری است که اکثریت قابل توجهی از جامعه ما از آن رنج می‌برند». از دیدگاه وی، شیعیان به‌طور افراطی از همه چیز می‌ترسند: از شکست، خستگی، درد، حکومت، مراکز قدرت، آینده و مرگ. «این امر مهم که بر جامعه ما سایه افکنده است به ظالمان اجازه می‌دهد که ما را سرکوب کرده و در ناآگاهی و حماقت نگاه دارند».[۳۶]

اگرچه وی می‌دانست که ترس، یکی از خصوصیات ذاتی طبیعت بشر است، اما بر این باور بود که با هدایت این ترس به‌سوی ترس از خداوند می‌توان آن را از میان برد و ترس از پروردگار خود مستلزم پایبندی به قوانین و دستورات خداوند، اجتناب و دوری گزیدن از محرمات و شرارت‌ها، حرکت به سوی اعمال و کردار نیک، محقق ساختن ارزش‌های الهی و استهزاء ارزش‌های دنیوی، زودگذر و دروغین است. پیامبران «مظهر ترس حقیقی از پروردگار هستند که مسئولیت و وظیفه الهی تحقق حق، آزادی و پیشرفت را برعهده دارند».[۳۷] مردمی که تحت سرکوب حکومت‌های مستبد یا دست‌نشانده واقع شده‌اند، باید بی‌درنگ برای رهایی خود از سلطه این حکومت‌ها که خود منشأ ترس و هراسند، تلاش و اقدام کنند. «انتظار برای وقوع خطر بدتر از خود خطر است و از این‌رو باید به خطر حمله کرد».[۳۸] الصفار همچنین به انتقاد از نظام آموزشی جامعه شیعیان در استان شرقی پرداخته و بر این باور بود که این نظام علت اصلی سرکوب شیعیان از سوی حکومت است. ترس از حکومت «مردم ما را متواضع و آسیب‌پذیر کرده است».[۳۹]

الصفار در رابطه با مرگ این سؤال را مطرح کرده است، که چنانچه مرگ امری اجتناب‌ناپذیر است، «چرا باید به آن اجازه دهیم که به ما حمله کند؟» او چنین استدلال می‌کند که این انسان است که باید «با تکیه بر اهداف والا، پرچم مقدس و وظیفه‌ای بزرگ و عالی» به مرگ حمله کند «تا بدین وسیله خود را در معرض مخاطرات قرار دهد، در حوادث غوطه‌ور سازد و در راه خداوند از ایمان و اعتقاد خود دفاع کند».[۴۰] الصفار با بهره‌گیری از لحن و

گفتاری متعالی، بر قدرت والایی که دین در اختیار شیعیان قرار داده، تأکید می‌ورزد و معتقد است که شیعیان باید به پیروی از دستورات و فرامین دین پرداخته و سرانجام قیام کنند.

در شب ششم محرم سالْ ۱۴۰۰ (مصادف با ۲۵ نوامبر سال ۱۹۷۹) شیعیان نقاط مختلف قطیف و حساء پس از پایان بازخوانی واقعه عاشورا توسط شیخ حسن الصفار و سایر واعظان، به خیابان‌ها ریختند. عزاداران شیعه تصمیم گرفته بودند که مراسم عاشورا را در ملأ عام به‌اجرا درآورند که با دخالت نیروهای گارد ملی، این مراسم چهره‌ای سیاسی به خود گرفت. هنگامی که اجرای مراسم و نمایش وقایع محرم به اوج خود رسید، شیعیان برآن شدند تا شهادت [حضرت] عباس بنْ علی[ع]، برادر [امام] حسین[ع]، علی‌اکبر، فرزند [امام] حسین[ع] و [امام] حسین[ع] را برای مردم به‌اجرا درآورند. در این هنگام بود که شور و هیجان مذهبی مردم به اوج خود رسید.

واعظان جنبش مبلغان طلایه‌دار از حسینیه‌ها برای بسیج شیعیان در منطقه بهره می‌بردند، تا بدین وسیله فرمان رسمی حکومت مبنی بر برگزاری مراسم عمومی را به چالش کشیده و اراده خود در سرپیچی و نافرمانی از حکومت را به اثبات رسانند. در شب هفتم محرم (۲۶ نوامبر)، مراسم سنتی عزاداری به تظاهراتی انجامید که حد ۷۰,۰۰۰ نفر از شیعیان نقاط مختلف منطقه در آن حضور داشتند؛ این تظاهرات با دخالت نیروهای امنیتی حاضر در منطقه به سرعت تبدیل به درگیری‌های خشونت‌آمیز شد. دخالت نیروهای پلیس و گارد ملی برای متفرق ساختن جمعیت حاضر در مراسم عاشورا که در ۲۸ نوامبر در منطقه قطیف برگزار شد، شیعیان را برآن داشت تا در برابر نیروهای حکومتی مقاومت کنند، که این امر سرانجام موجب گسترش تظاهرات و درگیری‌ها و سرایت به دیگر نقاط قطیف و حساء شد.

مقامات سعودی که از جنبش جُهیمان در مکه ترسیده بودند، از حوادث به‌وقوع پیوسته در استان شرقی نیز به‌شدت نگران و مضطرب شدند. از این‌رو، ۲۰,۰۰۰ سرباز از نیروی گارد ملی را به منطقه فرستادند، تا انتفاضه را خاموش و نابود سازند. به‌رغم تلاش‌های بزرگان شیعه و نیروهای پلیس، این تظاهرات به مدت پنج روز ادامه یافت. هنگامی که نیروهای گارد ملی به

روی جمعیت تظاهرکننده در شهر قطیف آتش گشودند، شیعیان مناطق دیگر به خیابان‌ها ریختند، تا بدین وسیله خشم خود را به نمایش گذارده و تقاضاهای خود را مطرح کنند. در روزهای نهم و دهم محرم، منطقه قطیف توسط نیروهای گارد ملی بسته شد و خبر کشته شدن تعدادی از شیعیان به مناطق دیگر رسید. تظاهرکنندگان شیعه شعارهایی در مورد برخورداری از حقوق برابر با سنی‌ها و تأکید بر هویت قومی ـ مذهبی خود سرمی‌دادند که برخی از آنها عبارتند از: «نه سنی، نه شیعه، فقط وحدت اسلامی»، «ما شیعیان جعفری هستیم... ما خواستار آزادی هستیم» و «دین پیامبر یکی است بدون تبعیض».[۴۱]

نیروهای گارد ملی بیست تن از مردم را کشتند و بیش از صد نفر را مجروح کردند. از این بیست نفر، چهار نفر بین ۱۷ تا ۱۹ سال؛ هفت نفر بین ۲۰ تا ۳۰ سال و سه نفر بین ۳۰ تا ۴۰ سن داشتند و یک نفر نیز ۶۰ ساله بود. هشت تن از آنان دانش‌آموزان دبیرستانی؛ هشت نفر دارای شغل آزاد؛ یک نفر معلم، یک نفر (زن) خانه‌دار و دو تن، از کارگران شرکت آرامکو بودند.[۴۲]

رژیم سعودی در تلاش برای از بین بردن خشم و بیزاری حاکم بر مناطق شیعه‌نشین، بی‌درنگ، اقدام به سرمایه‌گذاری‌های گسترده جهت توسعه ساختار اقتصادی، نظام آموزشی و سایر خدمات عمومی در این مناطق کرد. در دوره کوتاهی از سال ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۵، تغییر و تحولات چشمگیری در منطقه به‌وقوع پیوست، که از آن جمله می‌توان به جاده‌سازی و راه‌سازی، ساخت مدارس و بیمارستان‌ها، توزیع و تقسیم زمین‌ها، اعطای وام، ساخت سیستم آب و فاضلاب و افتتاح مراکز خرید اشاره کرد.

بااین‌حال، هدف رژیم تنها گسترش کنترل و نظارت بر منطقه‌ای بود که در مجاورت چاه‌های نفت قرار داشت. اعمال تبعیض علیه شیعیان پایان نیافت، بلکه اشکال دیگری به خود گرفت. رژیم در تلاش برای تحکیم مجدد کنترل و سلطه خود بر منطقه، اقدامات سخت‌گیرانه‌ای را علیه فعالان شیعه اتخاذ کرد. صرف میلیاردها دلار توسط رژیم سعودی در سال‌های پس از انتفاضه، تأثیر قابل توجهی بر رویکرد شیعیان در قبال رژیم نهاد. با این حال دور از واقعیت است اگر بگوییم که شیعیان از «نفوذ ایرانی‌ها در امان ماندند»[۴۳]، چراکه،

اگرچه با اقدامات رژیم، شرایط اقتصادی شیعیان بهبود یافت، اما اعمال تبعیض‌های مذهبی علیه آنها، بیگانه ساختن آنها به لحاظ سیاسی و نادیده گرفتن آنها به لحاظ فرهنگی، همچنان خشم و بیزاری آنها را شعله‌ور می‌ساخت.

قیام خودجوش انتفاضه که به گفته شیخ الصفار، «فراتر از انتظار» بود، نقطه عطفی در تاریخ شیعیان سعودی به‌شمار می‌آید. خشم و بیزاری در میان شیعیان موج می‌زد. دولت سعودی، بهت‌زده از قیام شیعیان، بی‌درنگ اقدام به مهار شرایط بحرانی در استان شرقی نمود. حکومت سعودی واعظان و مبلغان را فراخوانده و آنان را از سخنان و اظهارات تحریک‌آمیز که مخاطبان را به طغیان و خشونت وامی‌داشت، برحذر داشت. اما، شرایط با برنامه‌ها و اظهارات (بخش عرب‌زبان) رادیو تهران به‌شدت تغییر یافت؛ این بخش که تحت نظارت اعضای جنبش مبلغان طلایه‌دار قرار داشت، ساعت‌هایی از برنامه خود را به انتفاضه استان شرقی اختصاص می‌داد. این رادیو همچنین از شیعیان می‌خواست که به اعتراضات خود علیه رژیم سعودی ادامه داده و خواستار آزادی‌های مذهبی و بنیان نهادن جمهوری اسلامی مطابق با الگوی انقلاب ایران شوند.

به‌طورکلی می‌توان گفت که انتفاضه «نماد سرکوبگری است که جامعه در طول تاریخ در معرض آن قرار داشته و با آن مواجه بوده است».[۴۴] به‌نظر می‌رسد که انتفاضه درک و شناخت شیعیان از خودشان، به‌عنوان یک گروه محروم را متحول و دگرگون ساخته و آن را به جامعه‌ای تبدیل نموده است که سیاست‌های تبعیض‌آمیز رژیم را به چالش می‌کشد.

علمای شیعه در نوامبر ۱۹۸۰، دادخواستی را تقدیم فهد بن عبدالعزیز، ولیعهد وقت و شاه سابق، نمودند و در آن سیاست‌های تبعیض‌آمیز حکومت علیه شیعیان را محکوم کردند. «ما به بی‌رحمی‌ها و ستم‌های تحمیل‌شده علیه شیعیان اعتراض داریم و همچون گذشته تصریح می‌کنیم که این ظلم و ستم‌ها باید پایان یابد. ما هیچ نتیجه مثبتی تاکنون به‌دست نیاورده‌ایم و این تقاضاها نمایانگر حداقل تقاضاها و درخواست‌های ما است». آنها همچنین افزودند: «ما در خلأ زندگی نمی‌کنیم و از اصول اخلاقی لازم برای جلب حمایت و اعتماد حکومت برخورداریم». این دادخواست دو مسئله مهم را مورد تأکید قرار داده است: نخستین تبعیض

مذهبی همچون محروم ساختن شیعیان از حقوق مذهبی‌شان و دوم، شرایط اجتماعی - اقتصادی شیعیان که مدت‌ها از طرح آن می‌گذرد، اما نتیجه مثبتی حاصل نشده است».[۴۵]

مهم‌ترین تحولی که پس از انتفاضه به‌وقوع پیوست، ظهور سازمان انقلاب اسلامی در دسامبر ۱۹۷۹ بود که فصلی نوین را در روابط میان شیعیان و حکومت رقم زد. این سازمان جایگاهی سیاسی را برای شیعیان پدید آورد.

در کشوری که تشکیل احزاب سیاسی، تجمعات آزاد، جلسات مباحثه و یا نقد وضعیت سیاسی موجود به‌طور رسمی ممنوع اعلام شده بود، اپوزیسیون شیعه ناگزیر صدای نارضایتی و اعتراض خود را توسط دفاتر و شعبات اپوزیسیون، مراکز رسانه‌های گروهی و سازمان‌های حقوق بشر در ایران، لبنان، لندن و واشنگتن به گوش همگان می‌رساند. رژیم سعودی فعالیت اپوزیسیون شیعیان را در داخل کشور ناممکن ساخته و آنها را وادار نمود تا از سایر راه‌کارها و ابزارهای سیاسی استفاده کنند.

روند اجتماعی عضویت در سازمان انقلاب اسلامی

انتفاضه به تجدید ساختار جامعه شیعیان از درون کمک نموده و هویت فرهنگی آنان را مورد تأکید قرار داد. این حرکت، گروهی از افراد و رهبران را از پیرامون به مرکز جامعه منتقل کرده و گردهم آورد. این گروه‌ها تحت تأثیر و نفوذ فعالیت‌های مختلف مذهبی و سیاسی در داخل و خارج از کشور، روش‌ها و شیوه‌های مخالفت را فراگرفتند.

به‌طورکلی می‌توان گفت که سازمان انقلاب اسلامی، سازمانی مستقر در شهر بود که افرادی عمدتاً از طبقات متوسط و پایین جامعه را به سوی خود جذب نمود. با این که اعضای اصلی و مهم این سازمان دارای مدارج و مراتب عالی علمی از دانشگاه‌های سعودی و آمریکایی بودند، اما این سازمان توانست حمایت بسیاری از دانش‌آموزان دبیرستانی، دانشجویان، متخصصان جوان و کارگران نیمه‌ماهر آرامکو را کسب کند. سازمان انقلاب اسلامی از طریق مساجد نیز افراد زیادی را به عضویت خود درآورد، چراکه قدرت این سازمان از مساجد نشأت می‌گرفت.

اعضای سازمان انقلاب اسلامی با گرایشات و جهت‌گیری‌های اسلامی و پایبندی به فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی همچنان بر این باور بودند که وظیفه نهایی آنان، بنیان نهادن یک جامعه اسلامی‌تر است. این هدف در نوشته‌ها و فعالیت‌های آنان انعکاس یافته است. در پی مهاجرت رهبر و کمیته رهبری سازمان انقلاب اسلامی، تعداد زیادی از افراد در دهه ۱۹۸۰ به عضویت این سازمان درآمدند. طبق اظهارات سخنگوی سازمان، ۳۰۰۰ نفر از مردم، وطن خود را ترک گفته و به پایگاه‌های این سازمان در تهران و دمشق پیوستند.[۴۶]

ایدئولوژی سیاسی سازمان انقلاب اسلامی (از ۱۹۸۰ تا ۱۹۹۰)

پیش از وقوع انتفاضه، شعبه جنبش مبلغان طلایه‌دار در استان شرقی ایدئولوژی و استراتژی سیاسی خاص و مشخصی را اتخاذ نکرده بود، اگرچه که گفتمان فکری آن، قیام‌های سیاسی شیعیان در سراسر تاریخ اسلام، ازجمله تجارب عصر حاضر همچون جنبش امام موسی صدر در لبنان و انقلابیون ایران را مورد تأکید قرار می‌داد. اما هدف این جنبش در حقیقت ترغیب افراد جامعه به مشارکت در فعالیت‌های اجتماعی و فرهنگی و دوری جستن از تأثیر گرایشات محافظه‌کارانه بود.

در مجموع می‌توان گفت که جنبش مبلغان طلایه‌دار زمینه را برای قیام نوامبر ۱۹۷۹ آماده کرد. در پی پیروزی انقلاب اسلامی در ایران در فوریه ۱۹۷۹، فضای سیاسی، روانی و اجتماعی منطقه به‌شدت تغییر یافت، چراکه انقلاب ایران شور و شوقی سیاسی را در میان شیعیان منطقه و دیگر نقاط جهان اسلام پدید آورد.

رهبران جنبش تلاش نمودند تا با بهره‌گیری از انقلاب ایران، تأثیر و نفوذ خود را در تمامی منطقه خلیج [فارس] تحکیم بخشند. در واقع پیروزی انقلاب اسلامی در ایران فرصتی طلایی را برای جنبش مبلغان طلایه‌دار رقم زد تا پایگاه مردمی خود را استحکام بخشیده و گرایشات انقلابی خود را براساس آن بنا نهند. این انقلاب همچنین سلاحی ایدئولوژیک را دراختیار جنبش نهاد، تا به کمک آن با رقیب خود، به‌ویژه جریان‌های محافظه‌کار و تقدیر باوز به مبارزه

برخیزد. کوتاه اینکه، جنبش مبلغان طلایه‌دار خوش‌اقبال‌ترین گروهی بود که توانست از انقلاب ایران برای دستیابی به اهداف خود بهره‌برداری کند.

ایدئولوژی سیاسی سازمان انقلاب اسلامی را می‌توان با توجه به دو موضوع تبیین کرد: انقلاب اسلامی و جهان وطنی.

انقلاب اسلامی: ابزاری برای تغییر

در خلال سال‌های ۱۹۸۰ تا ۱۹۹۰، تشیع فعالیت خود را افزایش داده و به‌طور فزاینده‌ای به جذب جوانان پرداخت، جوانانی که برای دهه‌های متمادی پذیرای ایدئولوژی‌های سکولار بودند. بازگشت آنها به دین، از طریق تشیع نمایانگر، ویژگی الهام‌بخش آن است. تفسیر جدید از تشیع این امکان را برای بسیاری از پیروان آن فراهم آورد تا نارضایتی خود را به زبان مذهبی ـ سیاسی بیان دارند. افزون بر این، شیعیان در تفسیر جدید از تشیع به ایدئولوژی دستیابی به رستگاری در این جهان و جهان پس از مرگ دست یافتند. گواه این امر را می‌توان در توسل آنها به سنن شیعیان درخصوص عدالت و مساوات و حتی موضوع غیبت [حضرت] مهدی [عج]، که نماد زندگی آرمانی برای بشریت به‌شمار می‌آید، جست‌وجو کرد. با توجه به زندگی پس از مرگ، شهادت یکی از ویژگی‌های ذاتی تشیع به‌شمار می‌آید، برای برخی از فعالان شیعه «تشیع در حقیقت، نوعی شهادت است» و برای دیگران بزرگراهی است به سوی بهشت.

اگرچه نمی‌توان اسلام شیعه را علت وقوع انقلاب دانست، اما می‌توان گفت که مضامین تشیع پس از تفسیر دوباره توسط جنبش مبلغان طلایه‌دار، اهداف سیاسی آنان را مشروعیت بخشید. ماروین زونیس[1] و دنیل برومبرگ[2] بر این باورند که، «تشیع از نگاه پیروان آن هم به اطاعت انفعالی و هم فعال‌گرایی انفجاری مشروعیت می‌بخشد».(۴۷) بنابراین آنچه که تشیع انقلابی را قابل عرضه و پذیرش نمود، امکان بهره‌برداری از آن برای تبیین و تشریح شرایط

1. Marvin Zonis 2. Daniel Brumberg

اجتماعی و اقتصادی تحمیل شده بر شیعیان، تصریح و چگونگی برخورد و شیوه نگرش آنها برای غلبه بر این شرایط بود.

استفاده از مضامین تشیع برای تبیین و تدوین راه‌حل‌هایی برای مشکلات جاری شیعیان، نمایانگر تمرکز ویژه‌ای بر روی فعالان شیعه‌ای است که با ترک همراهان منفعل خود، حرکتی چشمگیر را به نمایش گذارده‌اند، همراهانی که همچنان به باقی ماندن شیعیان در انزوا اصرار می‌ورزیده‌اند.

کاهش محبوبیت سنت‌گرایان شیعه به ظهور روندی انقلابی انجامید که از اوایل دهه ۱۹۸۰، شیعیان را به‌شدت تحت تأثیر خود قرار داد. سنت‌گرایان و تقدیرگرایان شیعه که با هرگونه دخالت سیاسی مخالفت می‌کردند، با انتقادات سرسختانه سازمان انقلاب اسلامی مواجه شده و ناگزیر عقب‌نشینی کردند؛ این در حالی بود که سازمان انقلاب اسلامی به افرادی که خود را به ظواهر مذهبی آراسته می‌ساختند حمله کرده و آنان را «نیروی عقب‌مانده» می‌نامید. بنا به اظهارات الصفار این گروه «با مشاهده موفقیت نیروهای انقلابی در دستیابی به محبوبیت و طرفداران فراوان در میان مردم، اقدام به نجات نفوذ و منافع اجتماعی خود نمودند».[۴۸]

پذیرش تغییر و تحولات انقلابی از سوی رهبران شیعه در جهان عرب (به‌عنوان مثال، لبنان، عراق و منطقه خلیج [فارس])، موجب حمایت عموم مردم از آنان شد. این بدان معنا نیست که جنبش‌های شیعه محبوبیت خود را تنها از طریق حمایت‌های مردمی کسب کردند؛ بلکه سازمان‌های مردمی نیز با پذیرش و حمایت از اصول و شعارهای سیاسی آنان، نقش بسیار مهمی را در این عرصه ایفا نمودند. از زمان پیروزی انقلاب ایران، تقریباً تمامی گروه‌های سیاسی شیعه تلاش خود را بر بنیان نهادن حکومتی بر مبنای اصول و تعالیم اسلام متمرکز ساخته و در راه رسیدن به این هدف بر سازمان‌هایی که وظیفه و نقش اصلی آنها گشودن راه برای پیروزی انقلاب بود، تکیه می‌کردند. پیروزی انقلاب ایران در سال‌های ۱۹۷۸ و ۱۹۷۹ تداوم قدرت دین در جهان معاصر را در عمل به اثبات رساند. کارشناسان و محققان نظریه نوگرایی و توسعه به ارزیابی مجدد فرضیات خود و پیش‌بینی دوباره نتایج نوگرایی پرداخته و

به این نتیجه دست یافتند که برخلاف پیش‌بینی‌های بسیاری از آنان صنعتی شدن، توسعه شهری و پیشرفت‌های آموزشی موجب کاهش اهمیت دین در عصر حاضر نمی‌گردد. بلکه برخلاف تصور آنان، روند سریع تحولات به‌وقوع پیوسته در جوامع امروز، موجب تجدید گرایشات و تمایلات مردم به سوی ارزش‌های مذهبی سنتی در برخی از نقاط جهان شده است؛ همچنان که الیویه روی[1] معتقد است که نوگرایی موجب ظهور سکولاریسم و احیاء اسلامی در کنار یکدیگر شده است.(۴۹)

تأسیس سازمان انقلاب اسلامی در پایان برنامه پنج ساله نخست توسعه در سال ۱۹۷۵، تغییرات چشمگیری را در آگاهی و شعور سیاسی شیعیان پدید آورده و حاکی از آن بود که بسیج سیاسی شیعیان و آشکار ساختن تقاضاها و درخواست‌های آنان مستلزم برخورداری از یک سازمان حمایتی است. در واقع می‌توان گفت که ظهور سازمان انقلاب اسلامی تمایزی را در میان دو گرایش موجود در جامعه شیعیان استان شرقی پدید آورد: محافظه‌کار/ سنتی و انقلابی.

جنبش مبلغان طلایه‌دار تحت تأثیر و نفوذ تجارب و ادبیات انقلابی فلسطین و ایران به تشریح و تبیین تغییر انقلابی پرداخته است. نظریه‌پردازان این جنبش برخلاف مارکس[2] بر این باورند که نقاط عطف تاریخ بشر بر مبنای جنبش‌های انقلابی برخاسته از کل جامعه و نه طبقه اجتماعی خاص (همچون کارگران تحت استثمار، پرولتاریا) شکل می‌گیرند. آنها همچنین معتقدند که تنها هدف انقلاب، تغییر شیوه تولید و عرضه نیست، بلکه انقلاب پیش‌درآمد و مقدمه سلسله اصلاحاتی است که براساس یک نظام ارزشی، شیوه تفکر، نظم اجتماعی و حکومت نوین پایه‌ریزی می‌شود. نخستین هدف انقلاب «بازگرداندن بشریت به نوع بشر است. انقلاب به انسان اعتمادبه‌نفس می‌دهد و به وی خاطرنشان می‌سازد که او توانایی پیشرفت و ترقی را دارد». «طاغوت» ظالم و مستبد تلاش می‌کند تا «به کمک ابزار عوامفریبانه، سرکوبگری و ایجاد رعب و وحشت، آسیب‌پذیری و ضعف را بر شما (انسان‌ها) مستولی سازد».(۵۰)

---

1. Olivier Roy 2. Marx

بنابراین انقلاب در اسلام رو به سوی از میان بردن تمامی منابع ضعف و ناتوانی داشته[۵۱] و هدف نهایی آن غلبه بر تمدن مدرن و پیشی گرفتن از آن به کمک ایمان و علم و با توسل به همان ابزار تمدن مدرن، ازجمله قوانین علمی است.[۵۲]

به‌نظر می‌رسد که جنبش مبلغان طلایه‌دار از این عبارت معروف مارکسیستی که انقلاب‌ها «قطار تاریخ‌اند»، حمایت کرده است. «انقلاب در همه جا حضور دارد» شعار وحدت جنبش در خلال دهه ۱۹۸۰ بود که در نوشته‌ها، وعظ‌ها و خطابه‌ها و فعالیت‌های بخش‌های مختلف آن به‌چشم می‌خورد. به گفته شیخ حسن الصفار «انقلاب اسلامی یک وظیفه دینی و برعهده تمامی مسلمانان است»؛[۵۳] انقلاب اسلامی، «در حقیقت انقلابی علیه عقب‌ماندگی، ظلم و استبداد»[۵۴] است. هریک از مؤمنان آگاه باید این مسئولیت دینی را برعهده گرفته و به قیام و اعتراض علیه واقعیت تحریف شده و منحط برخیزند.[۵۵] الصفار معتقد است که شیعیان برای انجام و به ثمر رساندن این وظیفه باید سازمانی پیشرفته متشکل از رهبری، استراتژی آشکار و صریح و راه‌ها و کانال‌های مرکزی برای تدوین یک دستور کار انقلابی مؤثر را بنا نهند. ایجاد یک سازمان انقلابی تنها ابزار مؤثر در مبارزه با تدابیر سرکوبگرانه رژیم‌های استبدادی به‌شمار می‌آید.[۵۶] براساس تعالیم اسلامی مسلمانان باید با ظلم و ستم و انحطاط به مبارزه برخیزند. به‌نظر می‌رسد که هدف الصفار زدودن جامعه شیعیان از تصورات و برداشت‌های نادرست جهت بنا نهادن تفسیر نوین خود از تشیع است که براین‌اساس تشیع یک ایدئولوژی انقلابی است. اما سؤال مهمی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چه زمانی جنبش مبلغان طلایه‌دار اقدام به اتخاذ یک گزینه انقلابی نمود؟

ناظران و محققان به‌طورکلی چنین استدلال می‌کنند که هدف و راهبرد جنبش‌های اسلامی در نیمه دوم قرن بیستم دستیابی به قدرت سیاسی از طریق سرنگون ساختن دولت‌ها و جایگزین کردن دولت‌های اسلامی بوده است. الیویه روی در این رابطه می‌گوید که اسلام‌گرایان به‌طورکلی انقلابی‌اند.[۵۷] با این حال این دیدگاه ناشی از برآوردی است که بعدها عمدتاً براساس تحولات سیاسی به‌وقوع پیوسته در ایران و مصر ارائه شده و لزوماً از دهستور

کارها و راهبردهای اصلی و واقعی این جنبش‌ها نشأت نگرفته است.

در حقیقت بسیاری از جنبش‌های اسلامی بر این باورند که فرایند اسلامی‌سازی روندی است که از پایین به بالا حرکت می‌کند.[۵۸] تقریباً تمامی جنبش‌های اسلامی که پیش از پیروزی انقلاب ایران در سال‌های ۱۹۷۸ و ۱۹۷۹، بنا نهاده شدند، سیاست یا راهبرد اصلاحات گام به گام یا تدریجی را برگزیدند؛ که ازجمله می‌توان به اخوان‌المسلمین، حزب التحریر، حزب الدعوة الاسلامیة و جنبش مبلغان طلایه‌دار اشاره کرد. به استثنای حزب التحریر که گفته می‌شود در سال ۱۹۶۵ قصد در دست گرفتن قدرت در کشورهای اردن و عراق را داشت،[۵۹] سایر جنبش‌های نامبرده شده فعالیت‌های خود را محدود به اشاعه پیام اسلام و دخالت‌های محدود در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی نمودند.[۶۰]

ادبیات این جنبش‌ها نمایانگر هدف کلی آنها بوده و حاکی از آن است که امت اسلامی تا زمان تسلیم و فرمانبرداری کامل تمامی اعضای آن در برابر قوانین و فرامین پروردگار قیام نخواهد کرد. این امر مستلزم برخورداری از یک استراتژی بلندمدت است که از عامه مردم آغاز شده و سرانجام به سطوح بالای جامعه و دستگاه و تشکیلات سیاسی می‌رسد.

اگرچه اکثر این جنبش‌های اسلام‌گرا در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ بر این باور بودند که کشورهای آنان غیراسلامی‌اند، چرا که شریعت را پایگاه و حامی خود ندانسته و از آن اطاعت نمی‌کنند، اما از هرگونه تلاش برای براندازی حکومت‌ها اجتناب می‌ورزیدند. در خلال سه دهه پیش از وقوع انقلاب ایران، روند و خطر فکری جنبش‌های اسلامی براین‌اساس استوار بود که تحولات و دگردیسی‌های فردی و اجتماعی پیش زمینه‌ای برای ایجاد یک دولت اسلامی حقیقی‌اند.[۶۱] با این حال، با پیروزی انقلاب ایران تغییر چشمگیری در گفتمان جنبش‌های اسلامی شیعه در راستای اتخاذ یک گزینه انقلابی به‌وقوع پیوست.

ادبیات و آثار جنبش مبلغان طلایه‌دار در سال‌های نخست تکوین خود، واژه «انقلابی» را به جنبش‌های چپ‌گرای افراطی‌ای منتسب می‌کرد که از خشونت به مثابه ابزار تغییر و تحول استفاده می‌کردند. با گذشت زمان و آشنایی جنبش با مکاتب فکری و تجارب سیاسی مختلف

در ایران، مصر و فلسطین، این واژه حساسیت خود را تا حدی از دست داده و به تدریج، به‌ویژه پس از پیروزی انقلاب ایران، به واژگان و ادبیات مذهبی ـ سیاسی اسلام‌گرایان پیوست. در واقع استراتژی جنبش مبلغان طلایه‌دار به‌شدت تغییر یافت، به‌گونه‌ای که سیاست اصلاحات تدریجی و گام به گام دیگر یک گزینه ارجح برای آن به شمار نمی‌آمد. تمایزی میان حزب الدعوة و جنبش مبلغان طلایه‌دار به‌وقوع پیوست: حزب الدعوة از سیاست تدریجی حمایت می‌کرد، حال آنکه جنبش، طرفدار انقلاب ناگهانی بود، انقلابی که در آن تمامی مراحل در یک مرحله ادغام شده و به یکدیگر می‌پیوندند.

محمدتقی مدرسی مغز متفکر ایدئولوژی انقلابی به‌شمار می‌آمد، ایدئولوژی که هدف آن بنیان نهادن حکومت اسلامی نه تنها در عراق، بلکه در سراسر جهان اسلام بود. نقش جنبش مبلغان طلایه‌دار در جامعه شیعیان عراق و به‌طور کلی خلیج[فارس] و تلاش‌های آن در جهت مقابله و مخالفت با واقعیات سیاسی این مناطق به بروز دوره‌ای از آشوب‌ها و ناآرامی‌های گسترده در منطقه انجامید. این جنبش تأثیر چشمگیری بر مردم منطقه خلیج[فارس]، نظام‌های سیاسی و ساختار اجتماعی آنها نهاد.

ادبیات جنبش مبلغان طلایه‌دار و سازمان انقلاب اسلامی نمایانگر دو نوع تغییر اجتماعی ـ سیاسی است: تکاملی و انقلابی. تغییر تکاملی در حقیقت به فرایند تدریجی و صلح‌آمیز تحولات اجتماعی اطلاق می‌شود که سرانجام به تغییر حکومت می‌انجامد. تحقق چنین تغییری با بهره‌گیری از نهادهای موجود همچون سندیکاها، پارلمان‌ها، مطبوعات و... امکان‌پذیر است. تغییر انقلابی به معنای تغییرات جامعی است که از ایجاد تغییر و تحول در افراد آغاز می‌شود و به تغییر ارزش‌های اجتماعی، ساختارهای اجتماعی و نهادهای سیاسی می‌انجامد. این تغییرات با توسل به هرگونه ابزار ممکن، از ابزار صلح‌آمیز گرفته تا خشونت‌آمیز قابل دستیابی و تحقق‌اند و انتخاب نوع ابزار تنها با توجه به میزان کارایی آن در روند دستیابی به این تغییر انقلابی انجام می‌پذیرد.[۶۲]

جنبش مبلغان طلایه‌دار و سازمان انقلاب اسلامی شیوه تکاملی و تدریجی را به‌شدت رد

می‌کردند. آنها در یکی از جزوه‌های بسیار مهم خود به ایجاد تمایز میان پنج نوع جنبش اسلامی براساس استراتژی اتخاذ شده توسط آنها پرداخته‌اند. این استراتژی‌ها عبارتند از: استراتژی سیاسی (جمال‌الدین الافغانی [اسدآبادی])؛ استراتژی روشنفکری (شیخ محمد عبده، محمد اقبال و ندوت العلما)[1]؛ استراتژی نظامی (فدائیان اسلام در ایران و الجزایر، الاخوان المسلمین یا شاخه نظامی)؛ استراتژی تحریف شده رسالت (اخوان المسلمین و جماعة الاسلامی) و سرانجام استراتژی وفادار و مؤمن به رسالت (جنبش مبلغان طلایه‌دار).

استراتژی جنبش مبلغان طلایه‌دار، استراتژی جامعی است که به سوی تغییر ابعاد و جوانب فکری، نظامی، سیاسی و تمدنی جامعه حرکت می‌کند. این بدان معنا است که اسلام پیام (رسالت) و شکل معتبر «انقلاب» در سراسر جهان است.(۶۳) به گفته الصفار، «انقلاب یک پروژه جامع تمدن‌ساز و مقابله با حکومت، وجه قابل لمس این پروژه است».(۶۴)

جنبش مبلغان طلایه‌دار همچنین میان اصلاحات و انقلاب تمایز قائل شده است. اصلاحات، فرایندی پیوسته و دائمی در زندگی مادی و معنوی بشر است، حال آنکه انقلاب یک پدیده بشری تکرار نشدنی است.(۶۵) مطابق با یکی از جزوه‌های داخلی جنبش، سازمان انقلاب اسلامی، اصلاحات محدود و جزئی را مردود می‌شمارد، چرا که معتقد است که طرفداران این گزینه جامعیت مقوله امت را که مستلزم ایجاد تغییرات عمیق و چندجانبه در جامعه است، نادیده می‌گیرند.(۶۶)

در این صورت اوضاع و شرایطی که می‌توانست به وقوع انقلابی دیگر در عراق و دیگر نقاط جهان منجر شود، چه بود؟ مدرسی می‌گوید که وقوع انقلاب‌ها مستلزم چهار شرط اصلی است:

۱. انحراف آشکار از اسلام در جامعه؛

۲. آگاهی عمیق از این انحراف؛

۳. عزم راسخ برای تغییر؛

---

1. Nadwat al-'Ulama

۴. استراتژی برای تبدیل این عزم (قصد) به عمل.[۶۷]

از دیدگاه مدرسی این چهار شرط مهیا است، اگرچه که موفقیت انقلاب به چهار عامل اصلی بستگی دارد که عبارتند از: حمایت مالی، تفکر اسلامی، طلایه‌داران متعهد و توده‌های حامی.[۶۸] بنابراین وی چنین نتیجه‌گیری می‌کند که، «برای ما ـ مسلمانان ـ اکنون مناسب‌ترین زمان در تاریخ برای وقوع انقلاب است».[۶۹]

سازمان انقلاب اسلامی بر این باور است که انقلاب از نهادهای مذهبی، مدارس اسلامی و دانشگاه‌ها، مساجد و مراکز مذهبی سرچشمه می‌گیرد و علما به‌عنوان طلایه‌داران و پیشگامان جامعه، نقشی مهم و اساسی را در وقوع انقلاب و تغییر در آن ایفا می‌کنند.[۷۰] بنابراین انقلاب همواره با خشونت همراه نیست، بلکه یک فرایند چندجانبه است. «خطر انحراف و تحریف همواره در مسیر حرکت توده‌های مردم وجود دارد و تنها راه مقابله با این خطر وقوع جهاد فکری و فرهنگی است که موجب روشنگری مردم می‌شود».[۷۱]

با این حال به‌نظر می‌رسد که این دیدگاه در تضاد و تقابل با اصل اساسی ایدئولوژی انقلابی جنبش مبلغان طلایه‌دار یا همان اصل خشونت است. براین‌اساس «انقلاب به معنای نابودی ناگهانی یک ساختار باطل با تکیه بر خشونت و شور و اشتیاق است».[۷۲] این دیدگاه همچنین در تضاد با این باور صریح سازمان انقلاب اسلامی است که، «خشونت تنها ابزار تغییر یک واقعیت نادرست و معیوب است».[۷۳]

نظریه‌پردازان جنبش در عمل به این تعریف به‌عنوان یک ارزش ثابت نمی‌نگرند. چراکه در نهایت انقلاب دارای معانی و الزامات پیچیده و چندجانبه‌ای است که با توجه به منطقه، جامعه و گروه‌هایی که در آن به‌وقوع می‌پیوندد، قابل تغییر است. به گفته الصفار، انقلاب در راه تقابل و تضاد با سنن و رسوم حاکم و واقعیات نادرست و تحریف شده اجتماعی به‌وقوع می‌پیوندد.[۷۴] از این رو، یکی از مهم‌ترین ابعاد انقلاب، بُعد فرهنگی آن است. از دیدگاه الصفار، وظیفه جنبش اسلامی تلاش برای پر کردن (تکمیل) «ربع خالی فرهنگ» است. میل به تحقق و اجرای اسلام مستلزم تعهد و پایبندی عمیق فردی به مطالعات دقیق درباره ابعاد و

جوانب مختلف اسلام است که قرن‌ها مورد بی‌توجهی و غفلت روشنفکران مسلمان قرار گرفته است.[۷۵]

با این همه می‌توان گفت که مطابق با ادبیات جنبش مبلغان طلایه‌دار، انقلاب در حقیقت به معنای سرنگونی یک رژیم است. اتخاذ ایدئولوژی انقلابی توسط سازمان انقلاب اسلامی، دست‌کم در مرحله نظری، به معنای برچیدن رژیم سعودی و جایگزین کردن آن با حکومتی اسلامی مطابق با الگوی جمهوری اسلامی ایران بوده است.

اگرچه ایدئولوژی انقلابی در دهه ۱۹۸۰ نیروی مؤثر در بسیج مردم بوده است، اما رهبر سازمان انقلاب اسلامی بر این باور است که:

> **عقاید و نظریات انقلابی اشاعه یافته توسط سازمان انقلاب اسلامی به منظور به اجرا در آوردن دستور کار صلح‌آمیز اپوزیسیون، به عبارت دیگر فعالیت‌های سیاسی و مطبوعاتی همچون، تظاهرات، راه‌پیمایی‌ها، چاپ کتاب‌ها، نشریات، جزوه‌ها و اعلامیه‌ها و همچنین نوشتن شعارهای ضد سعودی بر روی دیوارها، مورد استفاده قرار گرفتند.[۷۶]**

بااین‌حال این نگرش، استراتژی بنیادین جنبش مبلغان طلایه‌دار را که همچنان مبتنی بر تداوم حمایت و پشتیبانی از گزینه انقلابی است، نمایان نمی‌سازد. در حقیقت نوعی فرصت‌طلبی در لحن و آثار انقلابی به‌چشم می‌خورد که همان نیروی لازم برای بسیج مردم است، چرا که لحن و سخن کارآمدترین و مؤثرترین ابزاری است که در اختیار شیعیان و هدف آنان قرار گرفته است. از این رو، باید خاطرنشان ساخت که سازمان انقلاب اسلامی از اعمال خشونت علیه رژیم سعودی اجتناب ورزید، به این بهانه که شیعیان «آمادگی چنین مرحله‌ای را ندارند».[۷۷] با این حال پس از آنکه انقلاب ایران به فعالان شیعه و اسلام‌گرا در تمامی نقاط منطقه جرأت و جسارت بخشید و باور قدرت یافتن اسلام از طریق انقلاب را تقویت نمود، خشونت انقلابی نیز همچنان به‌عنوان گزینه ارجح جایگاه خود را در جنبش مبلغان طلایه‌دار حفظ کرد.

اتخاذ گزینه انقلابی به مباحثات گیرتز[1] در نظریه مصلحت ارتباط می‌یابد که در آن ایدئولوژی به یک نقاب و یک سلاح تبدیل می‌شود.(۷۸) از دیدگاه سازمان انقلاب اسلامی، ایدئولوژی انقلابی بر مبنای اعتقاد و ایمان بنا نهاده نشده، بلکه بیش از هر چیز ابزاری برای بسیج افراد و نیرویی برای متقاعد کردن و ترغیب آنها است. همان‌گونه که به صراحت گفته شده است که «اختلافات و تضادهای میان مردم و حکومت بدون برکناری حکومت کفر، از میان نمی‌رود».(۷۹) این یکی از اقدامات آشکار سازمان انقلاب اسلامی برای توجیه دعوت خود از مردم به سوی تغییر انقلابی و سرانجام سرنگونی حکام نامشروع، همچون آل سعود است.

اگرچه ایدئولوژی جنبش مبلغان طلایه‌دار تمامی ابعاد و جوانب زندگی مسلمانان را مورد توجه قرار داده است، اما تفاوت‌های زیادی میان شاخه‌های مختلف آن به چشم می‌خورد که خود نمایانگر واقعیت‌های محلی، ملی، فرهنگی و سیاسی است. با این حال این تفاوت‌ها تا پیش از پایان دهه ۱۹۸۰ مجالی برای ظهور نیافتند، چرا که تا آن زمان سازمان انقلاب اسلامی فاقد نقشی مستقل در میان شیعیان سعودی عضو جنبش بود.

شهادت: یک سلاح انقلابی

اصل شهادت بخش مهم و اساسی تدوین ایدئولوژی انقلابی در سازمان انقلاب اسلامی را تشکیل می‌دهد. فلسفه شهادت مبتنی بر دو رکن است: نخست، هدف یا آرمان و دوم رغبت و رضامندی مردان لایق برای ریختن خون خود و از جان گذشتگی به‌منظور حفظ آن هدف. ایثار در راه دستیابی به یک هدف، رنج و درد را به همراه دارد. به گفته دکتر شریعتی ایثار ماشین زندگی است، چراکه بدون وجود مردانی که درد و رنج را به جان می‌خرند، نمی‌توان هدفی را دنبال و یا آن را حفظ کرد. علاوه بر [امام] خمینی[ره] که شهادت را مورد تأکید قرار می‌داد، فعالان شیعه نیز از تکرار واقعه عاشورا برای الهام بخشیدن به افراد ناراضی و «توجیه از خود

1. Geertz

گذشتگی و ایثار در راه اسلام»[۸۰] استفاده می‌کردند. پیروزی انقلاب ایران تمامی گروه‌های اسلام‌گرا را بر آن داشت تا برای دستیابی به قدرت، اقدامات خود در راستای به کارگیری خشونت انقلابی را ارتقاء بخشند.

اگرچه شهادت همواره در آگاهی و ذهن تمامی مسلمانان حضور دارد، اما این مفهوم در عرصه تشیع به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های اصلی ایمان به اسلام کاملاً شرح و بسط داده شده است. از این رو شعار شیعیان این است: «هر روز عاشورا است و همه جا کربلا است» ـ که به شهادت امام حسین [ع] اشاره دارد.

شهادت امام حسین [ع] یکی از ویژگی‌ها و ارکان مهم فعال‌گرایی شیعیان است. دعوت به ایثار و از خودگذشتگی همواره در حسینیه‌ها و یا ایام محرم انجام شده و اعتبار شهادت همچنان به واقعه کربلا، نماد رویارویی ظالم و مظلوم، ارتباط داده می‌شود.

سازمان انقلاب اسلامی با الهام از پیروزی جنبش [امام] خمینی[ره] و تعالیم نظریه‌پردازان جنبش مبلغان طلایه‌دار موفق به کسب حمایت‌های مردمی و هدایت خشم و نارضایتی شیعیان علیه رژیم سعودی شد. الصفار بر استفاده از شهادت به‌عنوان یک سلاح ضروری در راه مبارزه سیاسی با رژیم سعودی پافشاری می‌ورزد. وی چنین می‌گوید، «شهادت به خودی خود، سلاحی مهم و حیاتی است که قیام‌کنندگان از آن در مقابل رژیم‌های استبدادی استفاده می‌کنند. شهادت از نیروی بالقوه عظیمی برای نابودی تاج و تخت ظالمان برخوردار است».[۸۱] به عبارت دیگر، «ما هنوز هم سلاح مؤثری در اختیار داریم که آن، سلاح شهادت است».[۸۲]

توده‌های انقلابی

ادبیات جنبش مبلغان طلایه‌دار، نقش توده‌ها در انقلاب را به‌شدت مورد تأکید قرار می‌دهد. مدرسی بر این باور است که شکست اخوان المسلمین و حزب ماشومی[1] در اندونزی را

1. Mashumi

می‌توان به فقدان نقش توده‌ها، به‌عبارت دیگر ناکامی این جنبش‌ها در تبدیل شدن به جنبش‌های مردمی و تکیه زدن آنها تنها بر واحدهای سازمانی نسبت داد. جنبش اسلامی مستلزم «افزایش تلاش‌ها در راستای سازماندهی توده‌ها است، تابدین‌وسیله وقوع انقلاب امکان‌پذیر گردد».[۸۳]

سازمان انقلاب اسلامی توجه خود را به‌شدت معطوف قشر جوان جامعه نمود، چراکه بر این باور بود که جوانان مستعد پذیرش هرگونه عقیده جذاب و الهام‌بخش، صرف‌نظر از منبع آن، هستند[۸۴] و چنانچه نقشی اجتماعی و مسئولیتی مذهبی به آنان واگذار شود، بیش از سایر اقشار جامعه از نیازهای همنوعان خود آگاه شده با آنها همدردی می‌کنند و بیش از سایرین متعهد و پایبند به دین خود خواهند بود. بنابراین وارد کردن آنها در فعالیت‌های اجتماعی به‌منظور تعیین نقش آنها در جامعه از اهمیت خاصی برخوردار است.[۸۵] از این رو سازمان اقدام به توزیع نوار سخنرانی‌ها و خطابه‌ها، جزوه‌ها، اعلامیه‌ها و برگزاری جشنواره‌های مذهبی به‌منظور جذب جوانان شیعه در استان شرقی نمود. بدین ترتیب آنها به‌شدت درگیر انتفاضه و فعالیت‌های سیاسی روزافزون سازمان انقلاب اسلامی در داخل و خارج از کشور شدند.

به گفته الصفار، بیزاری و روگردانی جوانان از اسلام به‌دلیل عدم حضور اسلام واقعی است. وی بر این باور است که، «بیشتر جوانان ما با اصول و فرامین دین اسلام آشنایی ندارند. دریافت و درک آنها از اسلام به احکام عبادت محدود می‌شود، این‌درحالی است که ابعاد روشنفکری، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی اسلام نادیده گرفته شده است».[۸۶]

زنان نیز نقش بسیار مهم و حیاتی را در انقلاب ایفا کردند. سازمان انقلاب اسلامی، به‌طورکلی، دو الگوی متناقض از زنان را مردود می‌شمارد. گروه نخست زنان محافظه‌کار، عقب مانده و تقدیر باورند که «به‌نام عفت، پاکدامنی و حجاب... در امور خانه و خانواده و درعین‌حال در غفلت و ناآگاهی مداوم باقی مانده و ریشه دوانیده‌اند»، زنانی که جامعه آنها را تحقیر کرده و جایگاه آنان را در مقایسه با مردان تنزل داده است. گروه دوم زنان آزاد و تحت تأثیر تمدن غرب که «خود را از تعهدات خانوادگی رهانیده و به‌طور فزاینده‌ای درگیر خدمات

اجتماعی و تفریحات و سرگرمی‌های روزمره شده‌اند».[۸۷]

الگوی جایگزینی که سازمان انقلاب اسلامی برای زنان ارائه می‌دهد، «زن رسالیه» نام دارد که با فرهنگ واقعی اسلام آشنا بوده و در فعالیت‌های اجتماعی مشارکت می‌ورزد. نظریه‌پردازان سازمان انقلاب اسلامی بر این باورند که نقش زنان در جامعه و سیاست، نقشی حیاتی است، این نقش، نقشی داوطلبانه نیست، بلکه یک وظیفه دینی است. براین‌اساس از زنان خواسته شده است تا به تحریک و بسیج توده‌های مردم پردازند و همچنین برخی از وظایف و نقش‌های محرمانه را با استفاده از امکان پوشش صورت خود به انجام رسانند، چراکه این امکان در اختیار مردان قرار ندارد.[۸۸] بدین ترتیب تغییر اجتماعی به تصویر کشیده شده توسط سازمان انقلاب اسلامی تنها با حرکت توده‌های مؤمن و بهره‌گیری آنان از خشونت انقلابی قابل تحقق است.

امیّه (جهان وطنی)

مضمون امت بی‌تردید یک محصول تاریخی و در ارتباط نزدیک با ظهور و گسترش اسلام است. از این‌رو امیّه گرایشی به‌سوی سازمان دهی و ایجاد یک ملت جهانی برمبنای اصول و مباحث دینی و با الهام از تعالیم اسلامی است. از زمان سقوط امپراطوری عثمانی در سال ۱۹۲۴، امت به‌عنوان یک واقعیت مذهبی ـ سیاسی دیگر وجود نداشته است و این امر جنبش‌های اسلامی را بر آن داشت که به مبارزه برای احیاء آن برخیزند.

گرایش جهان‌شمولی در میان رهبران جنبش مبلغان طلایه‌دار انعکاسی از شعار [امام] خمینی[ره] در مورد «مردم ستمدیده جهان» است. این مضمون همچنین به گرایشات جهانی مارکس درخصوص دعوت از توده‌های رنج کشیده سراسر جهان برای قیام و طغیان شباهت دارد. اگرچه رسالت جهانی جنبش از آغاز عمیقاً ریشه دوانیده و جای خود را پیدا کرده بود، اما بدون شک انقلاب ایران نیز به اضطرار و ضرورت آن افزود. نیازی به تأکید نیست که از آنجا که این گرایش جامعه مسلمانان جهان را به وحدت فرا می‌خواند، پیامدهایی را نیز به

همراه دارد. در واقع ادبیات جنبش مبلغان طلایه‌دار در خلال دهه ۱۹۸۰ نمایانگر باور نظریه‌پردازان جنبش به لزوم جهانی شدن انقلاب اسلامی ایران بوده است. رهبر سازمان انقلاب اسلامی در این رابطه چنین می‌گوید، «پیروزی انقلاب ایران منوط به تبدیل آن به یک انقلاب جهانی، با همکاری جنبش‌های آزادی‌بخش ضد امپریالیستی و توجه به مسائل مردم مظلوم و ستمدیده جهان است».[۸۹]

الصفار نیز با تکیه بر سخنان [امام] خمینی[ره] چنین اظهار می‌دارد:

> **... به‌راستی ما بخشی از قلمرو مستضعفان و آل‌سعود (طاغوت) بخشی از قلمرو مستکبران و استعمارگرانند، مبارزه میان این دو قلمرو همچنان ادامه دارد... مبارزه ما علیه حکومت استبدادی (سعودی) چرخه‌ای از زنجیره بلند یک انقلاب جهانی است که ناگزیر به سقوط ابرقدرت‌های امپریالیست و ظهور جهان مستضعفان خواهد انجامید.**[۹۰]

تلفیق نظریه وحدت اسلامی با خشونت انقلابی نمایانگر اصل معاد در تشیع و مبتنی بر مضمون امام غایب است، امامی که با قیام خود ریشه‌های و ظلم را در سراسر جهان نابود خواهد ساخت.

نظریه‌پردازان جنبش مبلغان طلایه‌دار، همچون شریعتی، برخلاف مقوله‌بندی سنتی تشیع، نگرش خود در مورد ثنویت جهان را بیش از آنکه بر مبنای قلمرو اسلام (دارالاسلام) و قلمرو جنگ (دارالحراب) بنا نهند، آن را براساس اکثریت مظلوم (مستضعفین) و اقلیت ظالم (مستکبرین) پایه‌ریزی می‌کنند.[۹۱] جنبش مبلغان طلایه‌دار نگرش خود در مورد ثنویت جهان را تا نهایت پیش برده و به همه چیز در قالبی دوتایی می‌نگرد، به‌عبارت دیگر همه جهان در دو مقوله ظالمانه و عادلانه تقسیم می‌شود. تقسیم جهان به دو اردوگاه موجب بروز مناقشات و اختلافات انسانی در سراسر جهان می‌شود. با وجود اینکه نظریه‌پردازان جنبش همچون اکثریت قریب به اتفاق فعالان شیعه براین باورند که تنها راه اجتناب از جهان ظالمان، چنگ زدن به اسلام و قوانین آن است، توسل به مضامینی چون «مظلومان» که مسلمانان و غیرمسلمانان را

زیر لوای یک مقوله متحد گردهم می‌آورد، نمایانگر حرکت از قلمرو مذهب به یک قلمرو انسانی است.

در این میان، پیروزی انقلاب ایران کسانی را که خود را قربانی دولت‌های ملی مدرن استبدادی می‌دانستند، بر آن داشت تا بر میراث تمدن اسلامی تکیه زنند. از این رو بسیاری به حمایت از جهان‌شمولی یا همان امت اسلامی پرداختند، ایدئولوژی که واقعیت موجود را به چالش می‌کشید. بدین ترتیب می‌توان گفت که گرایشات جهان‌گرایانه جنبش مبلغان طلایه‌دار در حقیقت رد ضمنی دولت‌های ملی است.

مدرسی در مخالفت با وضعیت موجود به ارائه تصویری از ملی‌گرایی می‌پردازد که میان مسلمانان و وطن‌پرستی تمایز قائل می‌شود، چراکه وطن‌پرستی براساس اسلام، ایمان و تقوا بنا نهاده نشده و همچون سایر ارزش‌های دروغین و بت‌ها باید از میان برود.[۹۲] از این‌رو مدرسی به مخالفت با جنبش‌های اسلامی می‌پردازد که فعالیت‌های خود را محدود به ایران و یا منطقه یا جامعه خاصی نموده‌اند و در عوض خواستار جنبش اسلامی جهانی می‌شود.[۹۳]

سازمان انقلاب اسلامی به‌منظور توجیه گرایش خود به‌سوی یک موجودیت گسترده‌تر مذهبی ـ سیاسی به تصریح مخالفت خود با مضمون دولت ملی پرداخته است. این سازمان بر این باور است که رژیم سعودی برای تعمیق اختلافات فرقه‌ای میان مسلمانان تلاش می‌کند تا بدین وسیله وحدت آنان را خدشه‌دار سازد، چراکه این وحدت می‌تواند به سرنگونی رژیم بیانجامد؛ امت اسلامی را متلاشی سازد، چراکه جو حاکم بر امت همواره هدف استعمارگران قرار گرفته است؛ توجه مردم را از مسائل مهم جامعه منحرف کند و یک دشمن خیالی را ایجاد نماید تا بدین وسیله هر فرقه‌ای سایر فرقه‌های موجود را دشمن اصلی خود پندارد.[۹۴]

سازمان انقلاب اسلامی آرامش و تسکین خود را در انقلاب ایران جست‌وجو می‌کند، چراکه آن را «انقلاب خود» می‌پندارد. «... این انقلاب اسلام در ایران است، نه انقلاب ایرانی‌ها».[۹۵] افزون بر این، رهبر جنبش مبلغان طلایه‌دار بر این باور است که انقلاب اسلامی ایران از خاک ایران دفاع نمی‌کند، بلکه به دفاع از اعتبار و منزلت همه مسلمانان می‌پردازد؛[۹۶]

چراکه انقلاب متعلق به شخص، منطقه یا گروه خاصی از مردم نیست.[۹۷]

از دیدگاه مدرسی، صدور انقلاب باید با تلاش مشترک تمامی مسلمانان و به‌منظور متوقف ساختن فرایند غرب‌زدگی وُ وابستگی کامل مسلمانان به غرب انجام پذیرد.[۹۸] به گفته وی، تحقق این هدف مهم و اساسی، مستلزم اصالت اسلامی، استقلال سیاسی و پیشرفت‌های فنی است.[۹۹]

مدرسی بر این باور است که انقلاب باید ریشه در خاک جامعه داشته باشد: «انقلابی که خارج از خاک این جامعه رشد و نمو یابد، در برابر طوفان‌های احتمالی محکوم به شکست است».[۱۰۰] این نگرش بر یک تناقض دلالت دارد. چراکه جنبش مبلغان طلایه‌دار از یک سو بر پیروی از راه اسلام به‌منظور گردهم آوردن امت پراکنده پافشاری می‌کند و از سوی دیگر بر واقعیت‌های سیاسی موجود، از جمله کشور، اذعان داشته و بر این باور است که انقلاب باید درون خاک کشور به‌وقوع پیوندد. برای درک این تناقض باید دو مضمون جهان‌گرایی (عام‌گرایی) و منطقه‌گرایی را مورد توجه و بررسی قرار داد. دفاع از مضمون امت تضمین‌کننده مشروعیت جنبش است، حال آنکه پذیرش و اذعان به واقعیت‌های سیاسی موجود راه را برای دستیابی جنبش به قدرت می‌گشاید.

آنچه که در ارتباط نزدیک با گرایشات جهان‌گرایانه جنبش مبلغان‌طلایه‌دار قرار می‌گیرد، عرصه سیاسی است که این گرایشات در آن تبلور و تجلی می‌یابد. اگرچه پایگاه این جنبش در ایران بنا نهاده شده است، اما همواره تلاش نموده تا خود را از هرگونه نفوذ و تأثیر رهبری ایران برهاند. بنابراین جنبش مبلغان طلایه‌دار همواره از ورود به هرگونه ائتلاف با حکومت ایران و یا ائتلافی مبتنی بر برنامه‌ریزی، هماهنگی و همکاری متقابل امتناع ورزیده و در عوض خواستار تشکیل ائتلافی گسترده‌تر مبتنی بر یک جبهه انقلابی اسلامی جهانی مشتمل بر جنبش‌های آزادی‌بخش سراسر جهان اسلام شده است. از دیدگاه جنبش اتکاء و اعتماد بر مردم، استقلال و هدف آن را ارتقاء می‌بخشد، چراکه «مردم سپر حمایتی، سلاح و منابع را در اختیار آن قرار می‌دهند».[۱۰۱]

مفهوم جهان‌وطنی و جهان‌شمولی برای شیعیان سعودی در مقایسه با شیعیان عراقی و

بحرینی از جذابیت بیشتری برخوردار است. شیعیان سعودی تقریباً در تمامی فعالیت‌های جنبش مبلغان طلایه‌دار در نقاط مختلف جهان مشارکت کرده‌اند. علاوه بر این تعداد زیادی از افرادی که در کودتای ناموفق بحرین در دسامبر ۱۹۸۲ شرکت کردند، از شیعیان سعودی بودند. برخی دیگر از آنان در ورود غیرقانونی مواد منفجره، کتاب‌ها، نامه‌های محرمانه و... به عراق و بحرین دخالت داشتند. از سوی دیگر سازمان انقلاب اسلامی گستره عضویت خود را تنها به عربستان محدود نکرده و از نقاط دیگر نیز عضو می‌پذیرفت، حال آنکه سازمان عمل اسلامی و سازمان رهایی‌بخش اسلامی اعضای خود را از میان شیعیان سعودی برمی‌گزیدند. دلیل وجود تفاوت میان شاخه‌های مختلف جنبش مبلغان طلایه‌دار، یا دست‌کم بخشی از دلیل آن را می‌توان در پیشینه اجتماعی ـ سیاسی آنها، به‌ویژه حس در اقلیت بودن آنها، جست‌وجود کرد. به‌نظر می‌رسد که شیعیان سعودی از هویتی گسترده‌تر برخوردارند که این هویت از نگاه روانشناختی نوعی تسلی و مایه‌دلگرمی برای آنها به‌شمار می‌آید، حال آنکه شیعیان بحرینی و عراقی که اکثریت جمعیت کشورهای خود را تشکیل می‌دهند، به‌عنوان یک گروه اکثریت از تمامی منابع موجود برای دستیابی به هدف خود بهره می‌برند.

بااین‌حال رهبری سازمان انقلاب اسلامی در سطوح بالاتر واقع‌گرایانه‌تر عمل کرده و علاوه بر تلاش برای تحقق هدف اولیه خود که مبارزه با سیاست‌های تبعیض‌آمیز سعودی بود، از یک ایدئولوژی مردمی و یا همان جهان‌وطنی حمایت می‌کرد. این سازمان در اعلامیه‌ها و اطلاعیه‌های عمومی خود، خواستار تشکیل یک امت جهانی در سراسر جهان اسلام می‌شد، حال آنکه از پرورش چنین گزینه‌ای در داخل کشور اجتناب می‌ورزید. این بدان معنا نیست که دستور کار سازمان انقلاب اسلامی از جنبش مبلغان طلایه‌دار، که جهان‌وطنی ویژگی اصلی و اساسی گفتمان آن را تشکیل می‌دهد، مجزا است.

تبلور اپوزیسیون سیاسی داخلی

کمی پس از پایان قیام نوامبر ۱۹۷۹ شیخ حسن الصفار و شیخ توفیق السیف، رهبران سازمان

انقلاب اسلامی، از کشور گریخته و به پایگاه خود در ایران پناه بردند. سایر رهبران سازمان در کشور باقی‌مانده تا به مدیریت فعالیت‌های سازمان و ایجاد یک شبکه سازمانی به‌منظور جذب اعضای جدید و انجام وظایف مهم سازمان پردازند. به‌دنبال آغاز موجی از دستگیری‌ها در دسامبر ۱۹۷۹، شبکه سازمانی سازمان انقلاب اسلامی نیز باید برچیده می‌شد. این امر با توجه به اعمال تدابیر امنیتی شدید بر شهرها و روستاهای شیعیان، چالشی جدی برای رهبران سازمان به‌شمار می‌آمد.

در سال‌های پس از انتفاضه رهبران داخلی سازمان انقلاب اسلامی بیش از هر چیز به توزیع کتاب‌ها، جزوه‌ها، نشریات و خطابه‌های ضبط شده می‌پرداختند، این اقلام از ایران و از طریق کشورهای حاشیه خلیج[فارس] به‌طور غیرقانونی وارد عربستان سعودی می‌شد. یکی دیگر از فعالیت‌های سازمان در شهرها و روستاهای شیعه‌نشین به نوشتن شعارهای انقلابی بر روی دیوارها و ساختمان‌های عمومی اختصاص می‌یافت که در آنها آزادی زندانیان شیعه را خواستار شده و انزجار خود را از احکام سعودی ابراز می‌داشتند. رهبران داخلی سازمان همچنین به فعالیت‌های لجستیک، همچون فراهم آوردن بودجه و منابع مالی برای حمایت از فعالیت‌های سازمان در خارج از کشور می‌پرداختند.

پس از انتصاب شاهزاده محمد بن فهد به جانشینی شاهزاده عبدالمحسن بن جلووی[1] به‌عنوان فرماندار استان شرقی در سال ۱۹۸۴، تمامی زندانیان آزاد شده و شرایط اجتماعی - اقتصادی شیعیان ساکن این استان به‌طور چشمگیری بهبود یافت. دولت میلیاردها دلار برای اجرای یک برنامه جامع توسعه در منطقه قطیف اختصاص داد.

با این حال، شرایط امنیتی شدید حاکم بر استان شرقی از سال ۱۹۸۲ بسیاری از اعضای سازمان انقلاب اسلامی را وادار به ترک کشور نمود، چراکه فعالیت‌های آنان در خارج از کشور گسترش یافته بود، حال آنکه شبکه سازمانی داخلی سازمان که در سال ۱۹۸۲ بازسازی شده

1. ‘Abdulmuhsin b. Jiluwi

بود، درپی عملیات و سرکوب سرسختانه تعداد زیادی از اعضای مظنون از هم فروپاشید. موج دستگیری‌های سال ۱۹۸۲ همچنین شامل بخش قابل توجهی از حزب کمونیست و حزب سوسیالیست در عربستان سعودی می‌شد، که اکثر اعضای آن را شیعیان تشکیل می‌دادند. پس از وقوع انتفاضه، این احزاب بار دیگر تمامی تلاش خود را برای سازمان‌دهی مجدد مراکز و از سرگیری فعالیت‌های خود به کار بستند.

اعضای سازمان انقلاب اسلامی در زندان تحت شکنجه‌های شدید و بی‌رحمانه «مباحث» (پلیس امنیتی کشور) قرار می‌گرفتند. از این رو برخی از آنان همچون سعود الحمد[1] از اهالی روستای العوامیه[2] در سن ۲۲ سالگی جان خود را از دست دادند و برخی دیگر دچار معلولیت‌های دائمی شدند. اعضای سازمان انقلاب اسلامی به بهانه در اختیار داشتن کتاب‌های ممنوعه، نوارهای سخنرانی‌ها یا عکس‌های رهبران شیعه به‌مدت ۳ تا ۵ سال زندانی می‌شدند. موج دستگیری‌ها به‌مدت دو سال و نیم ادامه یافت؛ هرچند که تقریباً تمامی زندانیان براساس حکم عفو عمومی صادر شده از سوی ملک فهد در اواسط سال ۱۹۸۴ آزاد شدند.

با نگاهی دیگر می‌توان دریافت که این دستگیری‌ها نقش مؤثری را در تثبیت تجربه سیاسی و سازمانی سازمان انقلاب اسلامی ایفا کردند؛ چراکه عزم و اراده اعضای سازمان را در به‌کارگیری تدابیر و شیوه‌های جدید جهت مقابله با چالش‌های تحمیل شده از سوی نیروهای امنیتی ارتقاء بخشیدند. به‌علاوه، فعالیت‌های اپوزیسیون خارجی و تبلیغات در زمینه نارضایتی‌ها و مصائب فعالان داخلی، موجب اطمینان خاطر آنان می‌شد.

تثبیت اجتماعی و مبارزه سیاسی

در سال‌های ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۵ سازمان انقلاب اسلامی موفق به تعمیق و تثبیت حضور اجتماعی و گسترش نفوذ اجتماعی ـ مذهبی و فکری خود در میان جامعه شیعیان شد. رهبران مذهبی داخلی

1. Sa'ud al-Hamad
2. al-'Awamiyya

که در ارتباط و وابسته به سازمان انقلاب اسلامی بودند نقش بسیار مهمی را در تحکیم موجودیت سازمان ایفا کردند. آنها همچنین در جلب حمایت بخش عظیمی از شیعیان مؤثر واقع شدند. شیخ یوسف سلمان المهدی[1] که نهادهای اجتماعی و روشنفکری متعددی را بنا نهاد و نقشی محوری را در فعالیت‌های داخلی سازمان ایفا نمود، به یکی از شخصیت‌های سرشناس مذهبی تبدیل شده و به‌دلیل ویژگی‌های اخلاقی و معنوی خود مورد احترام قرار گرفت. یکی دیگر از این شخصیت‌های سرشناس شیخ حسن الخویلدی[2] بود، که در سال‌های ۱۹۸۳ تا ۱۹۸۷ چندین بار در عربستان سعودی دستگیر شد. وی به‌عنوان یک واعظ مردمی و متنفذ آشکارا به محکوم ساختن مبارزات مذهبی و اعمال تبعیض‌های اجتماعی ـ اقتصادی علیه شیعیان می‌پرداخت.

فعالان دیگری که در تحکیم و تقویت موقعیت سیاسی و اجتماعی سازمان انقلاب اسلامی مشارکت کردند، شامل عبدالمحسن علکدار[3]، عبدالجبار صلاة[4] و اعضای قوم قریش در شهر صفوه از جمله، محمدعبدالرحیم القریش[5] می‌شوند. تمامی این افراد از اعضای سازمان انقلاب اسلامی به‌شمار می‌آمدند، اگرچه که عضویت آنان وجهه‌ای آشکار و علنی نداشت.

بااین‌وجود، در واکنش به دستگیری‌های پی‌درپی پیروان سازمان، برخی از اعضاء خود را از جنبش جدا ساخته و از سیاست دوری گزیدند. برخی دیگر استراتژی سیاسی سازمان را مجدداً مورد بررسی قرار داده و به این نتیجه دست یافتند که تحول فکری پیش‌زمینه وقوع تغییر در سایر زمینه‌ها و حوزه‌ها است. این گروه همچنین بازنگری گفتمان مذهبی جنبش را مورد تأکید قرار داده و آن را ضروری دانستند.

چالش دوگانه

سازمان انقلاب اسلامی در مواجهه با خطر بروز اختلافات داخلی، درپی عقب‌نشینی گروهی از

---

1. Shaikh Yousif Salman al-Mahdi
2. Shaikh Hassan al-Khuwaildi
3. ‘Abdulmuhsin ‘Al Kidar
4. ‘Abduljabbar Salat
5. Muhammad ‘Abdulrahim al-Quraish

اعضاء و دغدغه‌ها و نگرانی‌های روزافزون در خصوص مسائل امنیتی، تمامی توجه خود را به جذب عناصر جدید و ارتقاء ساختارهای سازمانی معطوف ساخت. این سازمان به‌دلیل مسائل امنیتی وظایف و گروه‌هایی با تدابیر سازمانی جدید را به «جزیره‌های» جداگانه‌ای که هسته‌های سازمان از طریق آنها به‌طور مستقل عمل می‌کردند، اختصاص داد. هریک از این هسته‌ها وظیفه معینی را بر عهده داشتند، که در صورت کشف آن توسط پلیس امنیتی، هسته‌های دیگر خود را درگیر نساخته و هرگونه تماس خود با آن هسته را قطع می‌کردند. به‌منظور تسهیل وظایف جنبش و خنثی کردن مخاطرات امنیتی، هسته‌های متعددی نه‌تنها در استان شرقی، بلکه در سراسر این پادشاهی تشکیل شد.

افزایش و گسترش سریع فعالیت‌های سازمان انقلاب اسلامی، مقامات امنیتی کشور را بر آن داشت تا از اقدامات شدیدتر و سخت‌گیرانه‌تر استفاده کنند. مقامات امنیتی در سال ۱۹۸۵ اقدام به سرکوب و قلع و قمع طرفداران سازمان کردند. این اقدام یکی از سازمان‌یافته‌ترین و دقیق‌ترین موج‌های دستگیری بود که علیه اعضای جنبش مبلغان طلایه‌دار به اجرا در آمد. در این دستگیری‌ها تعداد زیادی از شخصیت‌های اصلی سازمان، از جمله علما، شخصیت‌های اجتماعی و سازمان‌دهندگان و بانیان ارشد بازداشت شده و اعترافات آنان امکان ردیابی خطوط داخلی ساختار سازمان را برای مقامات امنیتی فراهم آورد.

در پاسخ به این اقدامات و تدابیر سرسختانه و افزایش حمایت شیعیان جهان از ایران، گروهی از اعضای سازمان خواستار پذیرش نظریه ولایت فقیه و مرجعیت مذهبی [امام] خمینی[ره] شدند. این پیشنهاد موجب ایجاد سردرگمی در بسیاری از جوامع شیعه در استان شرقی و دیگر نقاط خلیج[فارس] شد.

سازمان انقلاب اسلامی برای نخستین بار در مورد مشروعیت و اعتبار خود به‌عنوان یک جنبش انقلابی با چالش مواجه شد. شک و تردیدهایی در مورد آن دسته از رهبران سازمان به‌وجود آمد که مرجعیت [امام] خمینی[ره] را نپذیرفته بودند. در حقیقت سازمان انقلاب اسلامی و جنبش مبلغان طلایه‌دار تحت نظارت سیدمحمد شیرازی قرار داشتند که از رهبری و

استراتژی ایران پیروی نمی‌کرد.

رهبران داخلی سازمان در واکنش به این چالش‌ها، اقدام به تحکیم و تقویت پایگاه‌های جنبش و حفظ استقلال آن، با تأکید خاص بر ویژگی‌های منطقه‌ای کردند و به کمک وحدت یکپارچه و اثربخشی خود موفق به رفع این چالش‌ها شدند. رهبران خارجی سازمان نیز نقش مهمی را در مهار تهدیدهای جدید رویاروی جنبش ایفا کردند. چراکه رهبران سازمان از یک‌سو با گروه‌های مذهبی مختلف شیعه، از جمله گروه‌های سنتی در ارتباط بودند، که آنها را عقب‌مانده و واپس‌گرا می‌شمردند و از سوی دیگر با مقامات مذهبی شیعه در قم ارتباط داشتند.

یکی از ویژگی‌های منحصر به فرد سازمان انقلاب اسلامی، حضور و مشارکت زنان در فعالیت‌های سیاسی، سازمانی و اجتماعی آن بود. گروه بزرگی از زنان جوان برای تحصیلات و آموزش‌های مذهبی به ایران سفر کرده و بسیاری از آنان پس از بازگشت به کشور در فعالیت‌های مذهبی و روشنفکری مشارکت کردند. زنان برای نخستین‌بار در تاریخ شیعیان استان شرقی، در مقابل جمعیت ایستادند و موعظه و سخنرانی کردند. جنبش بهای تفکر مترقی و جسارت و صراحت خود را با دستگیری فعالان زن توسط نیروهای دولتی پرداخت کرد؛ که از میان آنها می‌توان به عالیه مکی فارض[1] که در سال ۱۹۸۵ دستگیر شد، اشاره کرد. خانم فارض پس از آزادی تجارب و خاطرات خود در زندان را در کتابی تحت عنوان «خاطرات روزانه یک زن در زندان سعودی» گردآوری کرده و مستند ساخت.

ظهور سازمان انقلاب اسلامی نقطه عطفی در تاریخ شیعیان استان شرقی و همچنین در داستان اپوزیسیون شیعیان در عربستان سعودی به‌شمار می‌آید. در اینجا باید سه نکته مهم را مورد تأکید قرار داد.

نخست اینکه، محافظه‌کاری مذهبی شیعیان که حامی جدایی و دوری از سیاست بود، خود را رویاروی روندی انقلابی دید که از محافل مذهبی نشأت می‌گرفت و از مشارکت و دخالت

1. ‘Aliya Maki Farid

در امور سیاسی طرفداری می‌کرد. این روند، محافظه‌کاری مذهبی را محکوم کرده و آن را گرایشی ارتجاعی و مانعی در برابر پیشرفت مردم می‌دید.

دوم اینکه، جنبش مبلغان طلایه‌دار و سازمان انقلاب اسلامی تمامی تلاش خود را برای جذب افراد از میان شیعیان خلیج[فارس] و به‌منظور کسب قدرت و تشکیل یک حکومت اسلامی به کار بستند. و برای دستیابی به این هدف یک استراتژی دقیق و موشکافانه را برای القاء تعالیم خود به انقلابیون و مبارزه با رژیم‌های فاسد طراحی کردند. این جنبش سپس اقدام به اجرای قوانین اسلامی و صدور انقلاب اسلامی به سراسر جهان نمود.

سوم اینکه، یکی از مهم‌ترین پیامدهای انتفاضه فروریختن ترس از حکومت بود. شیعیانی که پیش از این به‌شدت از ظلم و ستم حکومت می‌ترسیدند، اکنون می‌توانستند تقاضاها و خواسته‌های خود را بدون درنظر گرفتن پیامدهای آن با جسارت به گوش مقامات حکومتی برسانند. در حقیقت هرچه مردم بیشتر درگیر مبارزات سیاسی شدند، بر ترس خود از رژیم نیز بیشتر غلبه یافتند.

البته باید اذعان داشت که تحقق این امر مدیون تحریک مردم از سوی سازمان انقلاب اسلامی برای به چالش کشیدن نیروهای مسلح گارد ملی بود. در این رابطه رهبران سازمان تفسیر مردم و برداشت آنان از تشیع را متحول ساختند و آن را از رخوت و انفعال به سوی حرکت و فعالیت سوق دادند. بدین ترتیب تشیع به ایدئولوژی اعتراض اجتماعی تبدیل شد. ارائه تفسیری نوین از سنت و تاریخ تشیع جان تازه‌ای به روحیه مقاومت شیعیان بخشید و فعال‌گرایی سیاسی به یکی از ویژگی‌های مهم و اساسی فعالیت‌های مذهبی جامعه شیعه تبدیل شد. شیعیان حتی در صورت عدم آشنایی کامل با اصول سنتی تشیّع، خود را با امامانی که به لحاظ سیاسی فعال بودند، در ارتباط و یکی می‌دانستند. بنابراین پس از پیروزی انقلاب ایران فعال‌گرایی سیاسی به یکی از اجزای تشکیل دهنده رهبری شیعیان تبدیل شد.

همزمان احساسات مشترک و گروهی در میان شیعیان افزایش یافت. پیش از انتفاضه شیعیان بیشتر نگران وضعیت و شرایط روستای خود بودند که این نمایانگر محدودیت فضای

جغرافیایی و فرهنگی آنان بود. آنها از وضعیت روستاهای دیگر آگاهی نداشتند. به‌علاوه، به‌دلیل ضعف روابط در میان شیعیان، ازدواج آنها با شیعیان سایر شهرها و روستاها به‌ندرت به‌وقوع می‌پیوست. با وقوع انتفاضه، ارتباطات میان شیعیان به‌شدت تحکیم یافته و ازدواج‌های بین شهری و بین روستایی رواج پیدا کرد. گرایشات فردگرایانه در میان شیعیان رفته‌رفته تحلیل یافته و جای خود را به روحیه جمعی بخشید، که گواه آن را می‌توان در دادخواست‌های امضاء شده توسط تعداد زیادی از شیعیان از نقاط مختلف کشور در زمینه نیازها و تقاضاهای اساسی آنان جست‌وجو کرد.

اگرچه سازمان انقلاب اسلامی به‌عنوان بخشی از یک جنبش انقلابی فعالیت‌های خود را محدود به مسائل فرهنگی و اجتماعی ـ مذهبی کرده و به بهانه عدم آمادگی شیعیان برای اعمال خشونت‌های انقلابی، از فعالیت‌های تحریک‌آمیز همچون عملیات نظامی که موقعیت آن را به مخاطره می‌افکند، اجتناب ورزید. اما از حمایت گزینه انقلابی دست‌کم به‌منظور فرونشاندن و تسکین گرایشات برتری‌طلبانه در جنبش مبلغان طلایه‌دار و در میان شیعیان، دست برنداشت.

فصل چهارم
از گزینه انقلابی تا راه‌کار اصلاح‌طلبانه
(از ۱۹۸۹ تا ۱۹۹۳)

سازمان انقلاب اسلامی در پایان دهه ۱۹۸۰ تغییری اساسی و قابل توجه را تجربه کرد. این سازمان از یک گزینه افراطی و تهاجمی به یک دیدگاه متعادل و مدرن تغییر جهت داد، به‌گونه‌ای که وارد مرحله‌ای جدید گردید که می‌توان از آن به عنوان یک «راهکار اصلاح‌طلبانه»[1] یاد کرد. این جنبش وضعیت موجود و اقدامات متعاقب نیروهای مختلف ملی را برای تثبیت وضعیت [عربستان] سعودی پذیرفت. در این راستا بر یک الگوی مشارکتی جایگزین پافشاری نمود که شامل تمامی قبایل و گروه‌های موجود در نظام سیاسی عربستان سعودی همانند الگوی اولیه انقلاب [اسلامی] ایران می‌شد، این جنبش بر تغییرات صلح‌آمیز نظام سیاسی و جلوگیری از درگیری‌های نظامی تمرکز یافته بود. هدف این رهیافت جدید، ترغیب مدارا و تسامح میان مناظره و تکثرگرایی بود. اگرچه در طول دهه ۱۹۸۰ جنبش اصلاح‌گرا تحت تاثیر ایدئولوژی انقلابی که توسط جنبش مبلغان طلایه‌دار تدوین و طراحی شد، روندی افراط‌گرایانه را در پیش گرفته بود، اما جهت‌دهی جدیدی امکان‌پذیر شده بود. علت اصلی این امر، متقاعد شدن بسیاری از شیعیان سعودی به عدم موفقیت گزینه انقلابی در منطقه بود.

---

1. Reformative Alternative

این گرایش جدید باید در بستر رهیافت عمل‌گرا نسبت به موضوع شیعیان عربستان، پیشی گرفتن اسلام پر عظمت و نظریه‌پردازی شده جنبش مبلغان طلایه‌دار و در نتیجه بازگشت به یک خواسته و انتظار واقع‌گرایانه برای بقا و تلاش برای نایل شدن به اهداف اولیه شیعیان در استان شرقی مورد توجه قرار گیرد.

این فصل به بررسی چشم‌انداز سیاسی نوین جنبش اصلاح‌گرا و نقش متغیر آن در سیاست‌های [عربستان] سعودی می‌پردازد. در این فصل تغییرات تاکتیکی در جنبش و بستر تاریخی و سیاسی این تغییرات مورد بررسی قرار می‌گیرد. همچنین پیامدهای این تغییرات پس از تحولات داخلی و خارجی تحلیل خواهد شد. از همه مهم‌تر آنکه اصلی‌ترین موضوعات مرتبط با گفتمان اصلاح‌گرا مورد بررسی و توجه قرار می‌گیرد.

یک تغییر سیاسی

زمینه‌های تغییر حدوداً در سال ۱۹۸۵ ایجاد شد. به هر حال این امر تنها در مورد تعداد اندکی از اعضاء اصلی [جنبش] که عقاید آنها هرگز به صورت گسترده به سایر اعضاء عادی انتقال داده نمی‌شد، به کار گرفته شد. بنا به گفته حمزه الحسن[1] سر دبیر اصلی الجزیره العربیه، شیخ حسن‌الصفار در جلسه سالیانه کمیته مرکزی در دمشق در اوت ۱۹۸۵ پیشنهاد کرد که نام سازمان و نشریه به دنبال گزارش‌هایی که سازمان را به ایران وابسته می‌کرد، به یک نام میانه‌رو تغییر یابد. علی‌رغم توافق عمومی میان اعضاء کمیته مرکزی، بحث در خصوص این پیشنهاد بدون دستیابی به نتیجه‌ای مشخص پایان یافت؛ چرا که این تصمیم می‌توانست موجب تحریک رهبران جنبش مبلغان طلایه‌دار و پایه سازمانی درون کشور گردد.(۱) در پایان دهه ۱۹۸۰، اعتبار و عقلانیت تغییر به صورت گسترده‌ای مورد بحث و جدل قرار گرفت.

---

1. Hamza al-Hassan

به دنبال کشتار زائران ایرانی در سال ۱۹۸۷ در مکه که چند صد نفر جان خود را از دست دادند، اغتشاشات زیادی رخ داد و شرایط داخلی و منطقه‌ای، چالش‌های جدی جدیدی را برای رژیم سعودی پیش آورد. این چالش‌ها باید به همراه نقش‌های سیاسی و ژورنالیستی سازمان انقلاب اسلامی در بخش‌های مختلف جهان، از جمله اروپا و ایالات متحده درنظر گرفته شود.

ملک فهد، پادشاه عربستان، در تلاش برای کاهش این تنش‌ها در درون کشور دستور عفو عمومی تمامی زندانیان شیعه استان شرقی را صادر کرد که بسیاری از این زندانیان از اعضای انقلاب اسلامی بودند. سازمان انقلاب اسلامی این اقدام ملک فهد را به عنوان یک دستاورد بزرگ توصیف کرد. در این هنگام، سازمان انقلاب اسلامی، با توجه به تحولات منطقه‌ای، به‌ویژه آتش‌بس میان ایران و عراق در سال ۱۹۸۸ وارد مرحله جدیدی در بازنگری استراتژی سیاسی خود گردید.

یکی از مهم‌ترین موضوعات برای رهبران داخلی و خارجی سازمان انقلاب اسلامی، سازماندهی مجدد ساختار داخلی جنبش بود، رهبران جنبش همچنین توافق کردند که تأکید بر نیازهای بنیادین شیعیان اولویت اصلی این جنبش بوده است. این تغییر انعکاسی از ماهیت کشمکش با حکومت بود. در این راستا وضعیت منطقه شیعه‌نشین آرام‌تر گردید و مصالحه و اصلاح در دستور کار آنها قرار گرفت.

این جنبش همچنین بر نقش‌های فرهنگی و اجتماعی خود تمرکز نمود. مهم‌ترین ویژگی برجسته این مرحله جدید آن بود که سازمان انقلاب اسلامی به برقراری یک ارتباط استراتژیک با نیروهای اجتماعی مختلف، از قبیل نیروهای محافظه‌کاری پرداخت که مخالف اهداف سیاسی شیعیان بودند. تحول دیگر آن بود که شماری از کادر سازمان انقلاب اسلامی، پس از عفو عمومی به بازگشت به کشور خود ترغیب شده بودند. بسیاری از آنها در همکاری با سازمان برای تقویت جهت‌گیری اصلاح‌گرایانه جدید و توزیع انتشارات سازمان انقلاب اسلامی و نیز جمع‌آوری اطلاعات و مدارک در خصوص میراث شیعیان در استان شرقی مشارکت داشتند.

تأثیر حزب‌الله

روابط میان ایران و عربستان سعودی از زمان آمدن [امام] خمینی[ره] و تأسیس یک دولت اسلامی در ایران در سال ۱۹۷۹ روبه وخامت گذارد. پس از کشتار زائران ایرانی در سال ۱۹۸۷، این روابط با وخامت بیشتری روبه‌رو شد و بر این اساس اوضاع و احوال سیاسی در استان شرقی پر تنش و ناآرام گردید. بسیاری از شیعیان حامی جمهوری اسلامی برای تلافی اقدام رژیم سعودی، متمایل به استفاده از ابزار نظامی بودند. انفجارهای کوچکی در تأسیسات نفتی جبیل[1] و جعیمه[2] در استان شرقی در اوایل سال ۱۹۸۸ رخ داد. گروه جدیدی با نام حزب‌الله مسئولیت آنها را بر عهده گرفتند. در نتیجه مقامات امنیتی به دستگیری اعضاء مظنون حزب‌الله و نیز تعدادی از اعضاء سازمان انقلاب اسلامی و گروه‌های چپ اقدام نمودند.

یک درگیری نظامی میان ۴ تن از عناصر حزب‌الله و نیروهای امنیتی سعودی در ساختمانی در قطیف در تابستان ۱۹۸۸ رخ داد. این ۴ نفر پس از دستگیری در ملأ عام در شهر قطیف به دار آویخته شدند.

این حادثه غم‌انگیز که تمامی شیعیان استان شرقی را متأثر ساخت، تمایز آشکاری میان گرایش‌های افراطی، میانه‌رو و سنتی در میان شیعیان پدید آورد. سازمان انقلاب اسلامی به گرایش‌های اهل رضا و توکل[3] و افراطی تقسیم شد. اگرچه این طبقه‌بندی، اختلاف و جدایی میان جامعه شیعیان و همچنین تنوع جهت‌گیری‌ها و وفاداری‌ها را مشخص می‌سازد، اما سازمان انقلاب اسلامی به عنوان محبوب‌ترین و شناخته شده‌ترین نیروی سیاسی در استان شرقی باقی ماند. این وضعیت تا زمان اعلام پیشنهاد گفت‌وگو میان جنبش اصلاح‌گرا و حکومت سعودی که منجر به دیدار میان ملک فهد و رهبران جنبش در اکتبر ۱۹۹۳ گردید، همچنان ادامه داشت.

---

1. Jubail
2. Ju'aimah
3. Quietist

در سال ۱۹۸۷ کمیته مرکزی جنبش تصمیم گرفت تا پس از صدور فرمان عفو عمومی توسط پادشاه عربستان، به تدریج به کاهش تنش با رژیم سعودی اقدام نماید. به هسته‌های سازمانی که درون پادشاهی عربستان فعالیت می‌کردند، دستور داده شده بود تا از اقدامات تحریک‌آمیز نظیر توزیع اعلامیه‌های ضد سعودی جلوگیری به عمل آورند.

در سال ۱۹۹۰ منافع ناشی از اصلاح‌گری شتاب گسترده‌ای میان بخش‌های شیعیان سعودی در جنبش مبلغان طلایه‌دار یافت؛ یعنی همان زمانی که ایدئولوژی انقلابی در دستیابی به اهداف اعلامی خود با شکست مواجه شده بود.

تغییر ایدئولوژیک در پایان دهه ۱۹۹۰ به نوبه خود منجر به تغییر در مراکز فعالیت‌های سیاسی گردید. تحول و تغییر از جنبش انقلابی به جنبش اصلاح‌طلب کاهش اهمیت تهران، یعنی جایی که مقر و فعالیت‌های جنبش در آن پایه‌گذاری شده بود را به دنبال داشت. پس از اینکه بخش عمده‌ای از جنبش در سال ۱۹۸۹ از تهران به دمشق منتقل شد، لندن و واشنگتن به لحاظ مراکز فعالیت‌های سیاسی، ژورنالیستی و حقوق بشری اهمیت یافتند؛ این در حالی بود که دمشق همچنان به عنوان مرکزی برای اجرای فعالیت‌های روشنفکری، اجتماعی ـ مذهبی و سازمانی باقی مانده بود.

به هر حال نقش لندن و واشنگتن (یا به عبارت دقیق‌تر ایالات متحده) به اوایل دهه ۱۹۸۰ باز می‌گردد و برای درک بستری که تغییرات مرکز ثقل جنبش در آن اتفاق افتاد، نیازمند بررسی نقش این دو [لندن و واشنگتن] می‌باشیم.

دفتر لندن (۱۹۸۳ تا ۱۹۹۴)

به دنبال بحث‌های شدید صورت گرفته در دمشق در مارس ۱۹۸۳، کمیته مرکزی سازمان انقلاب اسلامی موافقت کرد تا لندن را به عنوان مکان انجام فعالیت‌های سیاسی و ژورنالیستی انتخاب نماید. تمرکز سازمان انقلاب اسلامی در ایران، این سازمان را در معرض خطرات

غیرقابل پیش‌بینی ناشی از شرایط متغیر در ایران قرار داده بود. در سال ۱۹۸۳، شایعاتی در خصوص شروع فصل جدیدی از روابط میان تهران و ریاض به دنبال دیدار سعود الفیصل، وزیر خارجه عربستان سعودی، از تهران مطرح گردید. در این راستا رهبران سازمان انقلاب اسلامی مجبور به انتقال بخشی از مسئولیت سازمان به نقاط دیگر، برای متأثر نشدن از این روابط گردیدند.

سازمان انقلاب اسلامی مکان‌های زیر را برای جابه‌جایی درنظر گرفت: قبرس، فرانسه و انگلیس. قبرس به عنوان مکانی برای ارتباط سازمانی انتخاب شده بود؛ درحالی‌که لندن به عنوان محل اصلی فعالیت‌های سیاسی و ژورنالیستی درنظر گرفته شده بود.

از اوایل دهه ۱۹۸۰، لندن مرکز رسانه‌های عربی گردید؛ یعنی همان زمانی که جنگ داخلی، بیروت را با مشکلاتی مواجه ساخته بود و این امر منجر به مهاجرت صاحبنظران رسانه‌های لبنان به لندن گردید. تا اوایل دهه ۱۹۹۰ سیزده روزنامه [عربی] و تعداد زیادی هفته‌نامه و ماهنامه در لندن منتشر می‌شد. افزون بر این، جامعه عربی و اسلامی لندن، که بزرگ‌ترین آنها در اروپا بود، لندن را به یک مکان آشنا و امن برای زندگی و کار تبدیل کرده بود. حضور جنبش مبلغان طلایه‌دار در این شهر نیز به اواخر دهه ۱۹۷۰ باز می‌گشت.[۲] علاوه بر این، دیدارهای مکرر خانواده‌های خلیجی از لندن، ارتباطات با این شهر را در مقایسه با سوریه و ایران بسیار آسان‌تر می‌ساخت. ارتباط با دیدارکنندگان شیعی از ایران و سوریه برخی اوقات منجر به دستگیری و بازجویی از آنها به هنگام بازگشت به کشورشان می‌گردید. سرانجام اینکه اعضاء سازمان انقلاب اسلامی برای بازگشت به لندن احساس راحتی می‌کردند؛ چرا که زبان انگلیسی را در آن کشور آموخته و با این زبان راحت بودند.

یکی از مهم‌ترین فعالیت‌های سازمان انقلاب اسلامی در خلال سال‌های ۱۹۸۳ تا ۱۹۸۷ انتشار نشریه‌ای با عنوان الثورة الاسلامیة[1] یا انقلاب اسلامی بود. یک خانه نشر با عنوان

1. al-Thawra al-Islamiyya

دارالصفا[1] در این مقطع تأسیس گردید که محلی برای انتشار مجموعه کتاب‌هایی بود که به انتقاد از رژیم سعودی و ارتباط با رهبران داخلی سازمان انقلاب اسلامی می‌پرداخت.

[جنبش] اصلاحیه در ایالات متحده (۱۹۷۵-۱۹۹۴)

پیش از انتقاضه ۱۹۷۹، گروهی از پیروان گرایش به اصطلاح شیرازی در میان دانشجویان شیعه در ایالات متحده حضور داشتند. آنچه که آنها را به رهبران این گرایش در درون کشور مرتبط می‌ساخت، تعهد آنها به یک مقام مذهبی مشترک یا مرجع تقلید، یعنی آیت‌الله سیدمحمد شیرازی بود. به هر حال فعالیت این گروه در ایالات متحده تنها به توزیع کتاب‌ها و نوارهای موعظه واعظان و روحانیون وابسته به مکتب فکری شیرازی محدود می‌شد.

با آغاز انتفاضه در سال ۱۹۷۹، این دانشجویان فعالیت‌های خود را تشدید کرده و به صورت منظم با رهبران گرایش شیرازی در استان شرقی ارتباط برقرار می‌نمودند. این دانشجویان به تأسیس یک اتحادیه اسلامی دانشجویان شبه جزیره عربستان که همزمان با تأسیس سازمان انقلاب اسلامی بود، تشویق شده بودند.

اتحادیه اسلامی، در حقیقت بازوی سیاسی فعالیت‌های دانشجویی در ایالات متحده بود. اولین فعالیت سیاسی این اتحادیه، تظاهرات دانشجویان در نزدیکی کاخ سفید بود که در اولین سالگرد انتفاضه در نوامبر ۱۹۸۰ صورت گرفت. شمار زیادی از دانشجویان سعودی، از سراسر ایالات متحده در واشنگتن گردهم آمدند.

تعداد دیگری از دانشجویان شیعه نیز از سایر کشورهای شورای همکاری خلیج[فارس] و دیگر کشورهای عربی به این تظاهرات ملحق شدند؛ این تظاهرات انعکاس مهمی در رسانه‌های آمریکایی یافت و بسیاری از روزنامه‌های واشنگتن و دیگر نقاط آمریکا پوشش

1. Dar al-Safa

خبری وسیعی به این رخداد دادند.

پس از این، اعضای اتحادیه[اسلامی] نشریه‌ای را با عنوان الاتحاد[1] منتشر ساختند که به‌وسیله پست، میان بسیاری از دانشجویان در سراسر آمریکا توزیع می‌گردید. این نشریه به پوشش خبری فعالیت‌های سازمان انقلاب اسلامی در درون عربستان سعودی و نیز در میان دانشجویان شیعه سعودی در ایالات متحده اختصاص داشت. این نشریه همچنین به تحلیل مسائل سیاسی روز در منطقه خلیج[فارس] با هدف تشویق دانشجویان به مشارکت در فعالیت‌های سیاسی در ایالات متحده آمریکا، جهت فشار آوردن به دولت سعودی برای برآوردن نیازهای مردم، می‌پرداخت.

در همین حال دانشجویان شیعه‌ای که وابسته به سازمان انقلاب اسلامی بودند، شروع به عضوگیری از میان اتحادیه اسلامی نمودند. آنها همچنین در کنفرانس‌های اسلامی که در برخی ایالات آمریکا به هنگام تعطیلات کریسمس برگزار می‌شد شرکت می‌کردند؛ از جمله این کنفرانس‌ها می‌توان به کنفرانس سالانه حزب‌الدعوة تحت پوشش گروه مسلمان (الجماعة الاسلامیة) که در اوایل دهه ۱۹۸۰ تأسیس شده بود، با حمایت و پشتیبانی اعضای حزب‌الدعوة از کویت، عراق و لبنان به‌ویژه آنهایی که وابسته به جنبش امل لبنان بودند، اشاره کرد. اعضاء سازمان انقلاب اسلامی از چنین گردهمایی‌هایی، برای برقراری ارتباط با دانشجویان عربستان سعودی و به طور کلی خلیج[فارس] به خوبی استفاده می‌کردند.

تا این هنگام تمرکز گروه الجماعة الاسلامیة منحصر به امور مذهبی و دوری از فعالیت‌های سیاسی شده بود. بنابراین، این گروه برای بسیاری از دانشجویان شیعه که تاکنون از انقلاب ایران سرمشق می‌گرفتند، جذابیت چندانی نداشت. برخی از این دانشجویان به اتحادیه[اسلامی] پیوستند و از اعضای فعال آن شدند و نقش‌ها و مسئولیت‌های مهمی را بر عهده گرفتند.

---

1. al-Ettihad

در تابستان ۱۹۸۱، بررسی مقدماتی بر روی دانشجویان شیعه در ایالات متحده توسط رهبران اتحادیه با تأکید ویژه بر آنهایی که وابسته به ایدئولوژی سازمان انقلاب اسلامی بودند، انجام گرفت. این بررسی با هدف مطالعه اشتیاق این دانشجویان به مشارکت در فعالیت‌های عمومی صورت پذیرفت. پس از آن عیسی المزعل[1]، یکی از اعضای اصلی سازمان انقلاب اسلامی، که توسط سازمان برای عضوگیری و سازماندهی فعالیت‌های سیاسی و فکری به ایالات متحده فرستاده شده بود، تلاش کرد تا با گردهم آوردن تعداد زیادی از دانشجویان شیعه سعودی، یک تشکیلات دانشجویی وسیع‌تر در درون ایالات متحده ایجاد نماید. بنابراین وی از شیخ حسن الصفار، رئیس سازمان انقلاب اسلامی، دعوت نمود تا با گروهی از اعضاء و کادر جدید ملاقات نماید. این جلسه در سپتامبر ۱۹۸۱ در تگزاس برگزار شد و به بحث و بررسی در خصوص گزینه‌های موجود برای طراحی چنین تشکیلاتی پرداخت که در آن دانشجویان بتوانند بدون هیچ‌گونه محدودیتی به فعالیت بپردازند. جالب آنکه در تابستان همان سال اعضاء جنبش مبلغان طلایه‌دار به رهبری جعفر الشایب[2]، یکی از اعضاء رده‌بالای سازمان انقلاب اسلامی، کنفرانسی دانشجویی را با همکاری جماعة الاسلامیة با موفقیت سازماندهی کرده بود.

شیخ الصفار در خلال دیدار خود از ایالات متحده با چندین گروه از دانشجویان ملاقات کرد و بر ضرورت فعالیت و وابستگی دانشجویان به موضوعات اسلامی در سراسر جهان تأکید نمود. این امر منجر به یک نشست گسترده در تگزاس گردید که در آن تصمیم تأسیس مرکز جوانان مسلمان[3] اتخاذ شد؛ این مرکز در سپتامبر ۱۹۸۱ در دنور کلرادو تأسیس شد. جعفر الشایب و احمد الناصر، که هر دو از رهبران سازمان انقلاب اسلامی بودند و در این شهر زندگی می‌کردند، مسئول سازماندهی نخستین کنفرانس دانشجویی در دسامبر همان سال بودند.

در اولین کنفرانسی که توسط مرکز جوانان مسلمان در کلرادو اسپرینگز در ایالت کلرادو برگزار شد، ۲۰۰ دانشجوی دختر و پسر حضور یافتند. برگزار کنندگان و سخنرانان این

---

1. Isa al-Miz'el
2. Ja'far al-Shayeb
3. Markaz al-Shabab al-Muslim or Muslim Youth Center (MYC)

کنفرانس که از ایالات متحده، ایران و پاکستان آمده بودند، بحث و مناظره پر حرارتی را در خصوص اختلاف‌نظرهای موجود درباره انقلاب در میان مقامات مذهبی شیعه (مراجع تقلید) به راه انداختند.

این کنفرانس انگیزه و محرک جدیدی به گرایش شیرازی بخشید و توانمندی این جریان را برای تبدیل شدن به یک بازیگر فعال در عرصه‌های اسلامی و سیاسی در ایالات متحده اثبات کرد. از آن زمان، مرکز جوانان مسلمان به یک ارگان مؤثر و با نفوذ تحت نظارت سازمان انقلاب اسلامی و اداره شیخ حسین الجدر[1] که پیش از این در ایران تحصیل می‌کرد، تبدیل شد. شیخ جدر از زمان اقامت خود در دنور، از طریق نامه، تلفن و نیز توزیع نوارهای موعظه و کتاب‌های رهبران جنبش مبلغان طلایه‌دار، شروع به برقراری ارتباط با دانشجویان در تمامی ایالت‌های آمریکا نمود.

اهمیت مرکز جوانان مسلمان از این حقیقت نشأت می‌گرفت که در این چارچوب شمار زیادی از دانشجویان مشتاق که بسیاری از آنها به فعالیت‌های فکری و سیاسی در جنبش مبلغان طلایه‌دار اشتغال داشتند، به عضویت سازمان انقلاب اسلامی در آمدند. مرکز جوانان مسلمان به یکی از مهم‌ترین، شناخته شده‌ترین و بانفوذترین مراکز دانشجویی در ایالات متحده تبدیل گردید و از آن پس به برگزاری کنفرانس‌های سالانه اقدام نمود. این مرکز به افتتاح ۹ شعبه در بزرگ‌ترین ایالات آمریکا اقدام کرد و دو ماهنامه منتشر ساخت؛ یکی از این ماهنامه‌ها به دانشجویان دختر اختصاص یافته بود که «مریم» نام داشت. افزون بر این، هر شاخه از این مرکز به انتشار کتابچه‌ها و برگزاری جلسات و سمینارهایی برای اعضاء خود اقدام می‌کرد.

در این راستا تشکیل یک کمیته اجرایی برای کنترل و مدیریت فعالیت‌های مرکز جوانان مسلمان و خدمت به اهداف وسیع آن ضروری به نظر می‌رسید. در این ارتباط یک مجمع عمومی تشکیل شد که اعضاء آن از جمله عناصر فعال هر یک از این شاخه‌های نه‌گانه بودند.

---

1. Shaikh Hussain al-Jadar

اعضاء مجمع عمومی یک برنامه ادواری در شاخه‌های جلسات و نشست‌ها ترتیب دادند که به بحث در خصوص علایق عمومی، طرح‌ها و اهداف مرکز جوانان مسلمان می‌پرداخت. کنفرانس‌های سالانه سازمان برای دانشجویان شیعه تمامی کشورها اهمیت خاصی یافت؛ چرا که این کنفرانس‌ها به خوبی برگزار می‌شد و خدمات کیفی مناسبی را به دانشجویان و خانواده‌های آنها ارائه می‌داد و سخنرانان معروف اسلامی سنی و شیعه موضوعات جذابی را در این کنفرانس‌ها مطرح می‌کردند.

آخرین کنفرانس از این مجموعه کنفرانس‌های سالانه در دسامبر ۱۹۹۰ در آتلانتا، در ایالت جورجیا برگزار گردید.

فعالیت‌های سیاسی در ایالات متحده

فعالیت‌های مرکز جوانان مسلمان زمینه مساعدی را برای فعالیت‌های سیاسی فراهم می‌ساخت. تجربه برگزاری کنفرانس‌ها و هدایت روابط منطقی با گروه‌ها و نهادهای مختلف به اعضاء سازمان انقلاب اسلامی کمک می‌کرد تا وارد فعالیت‌های برجسته‌تری به‌ویژه در زمینه سیاسی شوند. این موضوع همزمان مصادف با گرایش جدید سازمان انقلاب اسلامی، در خصوص فعالیت‌های سیاسی و ژورنالیستی در اواخر دهه ۱۹۸۰ گردید.

گروهی از اعضای اصلی سازمان انقلاب اسلامی به رهبری جعفر الشایب، به تنسی[1] رفته و فعالیت‌های سیاسی و حقوق بشری خود را آغاز نمودند. در سال ۱۹۸۷، این گروه با همکاری دوستان خود در سازمان انقلاب اسلامی در سوریه، کمیته بین‌المللی حقوق بشر در خلیج[فارس] و شبه جزیره عربستان[2] را تأسیس نمودند. این کمیته به بررسی و نظارت بر وضعیت حقوق بشر در عربستان سعودی و به طور کلی کشورهای شورای همکاری خلیج[فارس] می‌پرداخت و در این رابطه مجموعه‌ای از اعلامیه‌های رسمی، اقدامات فوری و

1. Tenennessee
2. International Committee for Human Rights in the Gulf and Arabian Peninsula (ICHR-GAP)

گزارش‌ها را منتشر می‌نمود.

طی فعالیت این گروه در تنسی در خلال سال‌های ۱۹۸۷ تا ۱۹۹۰، تمرکز اصلی آنها بر ایجاد طیفی وسیع از روابط با گروه‌ها و نهادهای مختلف به‌ویژه شخصیت‌های دانشگاهی و فعالان حقوق بشر قرار گرفته بود. از همه مهم‌تر آنکه این گروه تلاش کرد تا به ایجاد پلی میان علاقمندان به مسائل عربستان سعودی، به‌ویژه محققان، روزنامه‌نگاران و سازمان‌های حقوق بشری اقدام نماید. در نتیجه، این گروه موضوعاتی از قبیل حقوق بشر و اصلاحات سیاسی در عربستان سعودی را به موضوعات مورد توجه دانشگاهیان، فعالان حقوق بشر و رسانه‌های ایالات متحده تبدیل کرد. به عنوان مثال کمیته حقوق بشر وکلای مینه‌سوتا در مه ۱۹۹۲ به انتشار یک گزارش دقیق با عنوان «ننگ در خاندان سعودی»[1] پرداخت که در این گزارش نگرش رژیم سعودی در قبال شیعیان، زنان و کارگران خارجی تقبیح و محکوم شده بود. کمیته ICHR-GAP در تهیه اطلاعات مورد نیاز این گزارش کمک چشمگیری کرده بود.

علاوه بر این کمیته مزبور تماس‌های منظم و نشست‌های متقابلی با دیده‌بان حقوق بشر داشت که به ارائه اطلاعات و اسنادی در خصوص موارد نقض حقوق بشر در عربستان سعودی اقدام می‌کرد. گزارش‌های منتشر شده از سوی سازمان‌های حقوق بشر در آمریکا، به وضوح به انعکاس شماری از این اطلاعات می‌پرداخت. علاوه بر این تظاهرات متعددی از سوی سازمان انقلاب اسلامی در واشنگتن، آتلانتا، دالاس، لس‌آنجلس، نیویورک و دیگر نقاط ایالات متحده صورت می‌گرفت که همراه با برگزاری نمایشگاه‌هایی با عنوان «عربستان سعودی میان دیروز و امروز» بود. تظاهرات‌کنندگان به گونه‌ای سازمان‌دهی شده بودند تا جریان تظاهرات را به نفع خود تغییر دهند، این امر از طریق دعوت از بازدیدکنندگان از نمایشگاه به خواندن گزارش‌های [وضعیت] حقوق بشر در عربستان سعودی و امضای بیانیه‌ها و نامه‌هایی به مقامات ایالات متحده برای تحت فشار قرار دادن دولت عربستان، جهت احترام

1. Shame in House of Saud

به کنوانسیون‌های حقوق بشری صورت می‌گرفت. حضور معترضان، تحت پوشش خبری وسیع رسانه‌های ایالات متحده قرار گرفته و این در حالی بود که برگزارکنندگان نمایشگاه، از هرگونه اظهارنظر در این مراسم خودداری نمودند. برعکس، اعضای [جنبش] اصلاحیه توانسته بودند با دیگر نیروهای مخالف [رژیم] سعودی (که بیشتر آنها چپ‌گرا بودند) ارتباط برقرار نمایند؛ بسیاری از اعضای این نیروهای مخالف تمایلی به مشارکت آشکار در فعالیت‌های سیاسی نداشتند. فعالیت‌های طراحی شده اصلاحیه در مطبوعات ایالات متحده، بخش‌هایی از این نیروهای مخالف را برای همکاری با اصلاحیه ترغیب کرده بود. همچنین اعضاء اصلی روابطی را با چهره‌های شاخص سنی سعودی که مرتباً از ایالات متحده دیدار می‌کردند و در کنفرانس‌هایی که توسط اتباع سعودی ترتیب داده شده و در آنها حضور داشتند، نظیر انجمن جوانان مسلمان عرب[1] آغاز کرده بودند. در این همایش‌ها، اعضای اصلاحیه به توزیع آثار و کتب اعتراضی می‌پرداختند.

انتقال به واشنگتن

در پایان سال ۱۹۹۰، گروه سیاسی اصلاحیه به دلیل منافع سیاسی و ژورنالیستی از تنسی به واشنگتن نقل مکان کرد. آنها دفتری را در نشنال پرس بیلدینگ (ساختمان مطبوعات ملی) اجاره کردند و تحت عنوان کمیته بین‌المللی حقوق بشر در خلیج[فارس] و شبه جزیره عربستان آغاز به کار نمودند. این کمیته در واشنگتن به عنوان یک سازمان غیرانتفاعی به ثبت رسید.

اولین فعالیت این کمیته انتشار یک ماهنامه با عنوان عربیا مانیتور[2] [نظارت عربی] به زبان انگلیسی بود که به وضعیت حقوق بشر و تحولات سیاسی در منطقه خلیج[فارس] و به ویژه عربستان سعودی می‌پرداخت. این ماهنامه همچنین موضوعاتی چون اصلاح قوانین و مقررات این کشور و نیز تمامی تحولات مهم از قبیل تحولات سیاسی، اقتصادی و یا فکری را مورد

1. al-Rabitat al-Shabab al-Muslim al-'Arabi
2. Arabia Monitor

توجه قرار می‌داد. اگرچه این ماهنامه به صورت عمومی انتشار نمی‌یافت، اما صدها نسخه از آن از طریق پست و به صورت مرتب برای دانشگاهیان، مراکز مطالعاتی، روزنامه‌نگاران، سیاستمداران و کارشناسان مسائل منطقه ارسال می‌شد.

علاوه بر این، اعلامیه‌های رسمی منظمی توسط کمیته در خصوص دستگیری یا آزادی فعالان سیاسی اصلاحیه و دیگر گروه‌های سیاسی، بدون درنظر گرفتن سوابق ایدئولوژیک آنها انتشار می‌یافت. این اعلامیه‌ها و بیانیه‌ها که توسط کمیته بین‌المللی حقوق بشر در منطقه خلیج[فارس] و شبه جزیره عربستان منتشر می‌شد، به وسیله فکس به سازمان‌های حقوق بشری، مطبوعات ایالات متحده و سیاستمداران و نیز مقامات سعودی در عربستان ارسال می‌شد. فعالیت‌های این کمیته توسط روزنامه‌های محلی، به ویژه در واشنگتن تحت پوشش خبری قرار می‌گرفتند. مبارزات حقوق بشری همچنین توسط این کمیته از طریق همکاری با سازمان‌های حقوق بشری که برخی از آنها محلی بودند، نظیر شعبه‌های عفو بین‌الملل که به صورت منظم در دفاع از زندانیان سیاسی مبارزاتی انجام می‌داد، سازمان‌دهی می‌شدند.

کمیته مزبور کنفرانس‌های عمومی را در خصوص عربستان سعودی، در ساختمان مطبوعات ملی برگزار می‌کردند که عمدتاً بر موضوع اصلاحات سیاسی و وضعیت حقوق بشر در عربستان سعودی تمرکز داشت. دانشگاهیان، گزارشگران خبری، کارشناسان حقوقی و فعالان حقوق بشر در این کنفرانس‌ها شرکت داشتند. این کنفرانس‌ها توجه طیف وسیعی از رسانه‌ها و نهادهای دانشگاهی را به خود جلب می‌کردند. برخی روزنامه‌های ایالات متحده، کانال‌های تلویزیونی و ایستگاه‌های رادیویی با اعضاء این کمیته مصاحبه می‌کردند که در این میان می‌توان به «صدای آمریکا» و کانال تلویزیونی پی.بی.اس (PBS)[1] اشاره کرد.

کمیته ICHR-GAP در تلاش بود تا روابط خود را با نهادهای سیاسی و حقوق بشری مختلف در ایالات متحده، نظیر اعضاء کمیته حقوق بشر در کنگره آمریکا و بخش حقوق بشر

1. Public Broadcasting Service (PBS)

وزارت خارجه آمریکا تقویت نماید. کمیته مذکور اطلاعاتی را در خصوص نقض حقوق بشر در عربستان سعودی برای هر دو نهاد فوق‌الذکر با هدف لابی‌گری در حکومت سعودی، در جهت اصلاح روش‌های آنها فراهم می‌ساخت. این کمیته همچنین با مقامات سفارت عربستان در واشنگتن ارتباط برقرار می‌نمود.

با وجودی که این مقامات شرایطی برای فعالیت کمیته قائل بودند، اما مقامات سعودی رابطه خود را با کمیته، به عنوان ابزاری برای کاهش نفوذ آن حفظ کرده بودند. در اکتبر ۱۹۹۰، جلسه‌ای میان شاهزاده بندر بن‌سلطان، سفیر عربستان در واشنگتن، و اعضای اصلاحیه که شامل جعفر الشایب، عیسی المزعل و علی شویخات[1] تشکیل شد. محور این نشست وضعیت حساس و آسیب‌پذیر منطقه پس از اشغال کویت، در ۲ اوت ۱۹۹۰ و ظهور نیروهای اصلاح‌طلب با سوابق لیبرال و مذهبی در درون عربستان سعودی بود. آنها همچنین بر ضرورت تقویت نظام سیاسی عربستان سعودی تأکید نمودند. به گفته جعفر الشایب، شاهزاده بندر بن‌سلطان، به شرح و بیان اصل انتخابات برای مجلس شورا[2] و تأکید بر ضرورت ارتقاء نظم سیاسی عربستان پرداخت. اعضاء جنبش اصلاحیه همچنین به بیان موضوع تبعیض علیه شیعیان در عربستان سعودی پرداختند. شاهزاده بندر بن‌سلطان نیز سعی کرد با مقصر جلوه دادن افراط‌گری مذهبی در عربستان سعودی، مشکلات شیعیان را توجیه نماید.

جالب آنکه اعضاء کمیته ICHR-GAP مرتباً برای شرکت در مناسبات ملی و دیدار با مقامات سعودی که طی سال‌های ۱۹۹۱ تا ۱۹۹۳ از واشنگتن دیدن می‌کردند، دعوت می‌شدند. از دیگر نتایج این نشست‌ها آن بود که این کمیته، روابط مناسب و خوبی با نهادهای سعودی در ایالات متحده از قبیل مؤسسه علوم عربی و اسلامی[3]، اتحادیه اسلامی جهانی[4] و کنفرانس بین‌المللی جوانان مسلمان[5] برقرار کرده بود. علی‌رغم وجود برخی اختلافات فرقه‌ای، روابط

---

1. Ali Shwaikhat
2. al-Shura Council
3. Institute of Arabic and Islamic Sciences
4. World Islamic League
5. International Conference for Muslim Youth

کمیته و این مؤسسات تا حدی خوب بود.

از سویی دیگر با پیدایش کمیته دفاع از حقوق مشروع[1] به عنوان راه نجات سیاسی جریان نوسلفی که در خلال بحران خلیج[فارس] پا به عرصه وجود گذاشت، کمیته ICHR-GAP تحرکات مهمی انجام داد. در یک تماس تلفنی با دکتر محمد المصاری[2]، دبیرکل کمیته دفاع از حقوق مشروع (CDLR)، جعفر الشایب، رئیس کمیته ICHR-GAP به وی پیشنهاد هرگونه کمک و پشتیبانی از این کمیته نوظهور را داد. پس از بازداشت المسعری و دیگر اعضاء کمیته دفاع از حقوق مشروع، رئیس ICHR-GAP با شیخ عبدالله، پدر المصاری، تلفنی تماس گرفت و به وی پیشنهاد همکاری برای تحت فشار قرار دادن دولت سعودی جهت آزادی بنیانگذاران CDLR را داد.

ارتباطات میان مخالفان شیعی و مخالفان سلفی برای مقامات سعودی بی‌سابقه و حتی غیرقابل تصور بود؛ به‌گونه‌ای که این مقامات نگران گسترش روابط میان مخالفان شیعی و وهابیون میانه‌رو و پیامدهای این همکاری‌ها بودند.

اگرچه اثبات این امر امکان‌ناپذیر است، اما ارتباطات واضح و روشنی میان خطرات بالقوه ناشی از روابط میان [جنبش] اصلاحیه و CDLR از یک سو و ابتکار پادشاه برای رسیدن به یک توافق با [جنبش] اصلاحیه وجود داشت. به هر حال با آغاز مذاکرات در لندن و بیروت که منجر به برگزاری نشستی میان هیأت جنبش اصلاحیه و ملک فهد در اکتبر ۱۹۹۳ گردید، تغییرات چشمگیری رخ داد. ICHR-GAP فعالیت‌های خود را کاملاً رها کرد و سفارت عربستان در واشنگتن، مدارک سفر اعضاء [جنبش] اصلاحیه را برای بازگشت به وطن صادر نمود.

هزینه و بستر تغییر

تصمیم حیاتی [جنبش] اصلاحیه برای کناره گرفتن از جنبش مبلغان طلایه‌دار بسیار مهم بود؛ چرا که مشروعیت مذهبی آنها تنها از طریق پیروی و تبعیت مبلغان طلایه‌دار از مرجعیت (نگاه

1. Committee for the Defence of Legitimate Rights (CDLR)
2. Mohammad al-Masari

کنید به فصل ۴) و پوشش معنوی سیدمحمد شیرازی حاصل می‌شد. اما پیامدهای منفی این اقدام، توسط رهبران جنبش اصلاحیه از سال ۱۹۹۱ به بعد مهار شد. رهبران جنبش اصلاحیه از طریق تکیه بر صداقت خود در برابر دیگر رهبران و جنبش‌های شیعی و نیز متعادل کردن گروه‌بندی‌های سنی و لیبرال به دنبال ایجاد چارچوبی جدید با هدف کاهش آثار سیاسی فعالیت‌های مرجعیت بودند.

اگرچه جنبش اصلاحیه شکست‌هایی را تجربه کرده و انتقادات تندی را به دنبال جدایی‌اش از جنبش مبلغان طلایه‌دار متحمل شده بود، اما به یک جنبش شاخص در میان دسته‌بندی‌های شیعه در منطقه خلیج[فارس] تبدیل شده بود. برای شناخت و درک عوامل پشتیبان میانه‌روی و متعادل سازی جنبش اصلاحیه بررسی سه عامل غیرمعمول ضروری است. نخست آنکه، در ژوئیه ۱۹۸۸ آتش‌بس میان ایران و عراق برقرار شد. این تصمیم ناگهانی که توسط ایران مطرح شد، به معنای آن بود که امیدها برای وقوع یک انقلاب در عراق از بین رفته است؛ امیدی که به واسطه آن، جنبش اصلاحیه بسیاری از منابع خود را سرمایه‌گذاری کرده بود. در نتیجه جنبش مبلغان طلایه‌دار دچار شکاف شد و این امر منجر به بروز اختلاف نظرهایی میان رهبران این جنبش در خصوص تصویب استراتژی لازم برای مقابله با این چالش جدید گردید.

دوم آنکه، در سال ۱۹۸۹ اتحاد جماهیر شوروی و سیاست پرسترویکای میخائیل گورباچف فرو پاشید، این موضوع دو نکته اصلی را دربر دارد: بازسازی/ تجدید سازمان کردن و شفاف‌سازی. شماری از اعضای جنبش اصلاحیه که پس از برقراری آتش‌بس میان عراق و ایران در سال ۱۹۸۸ در سوریه زندگی می‌کردند، تحت تأثیر ادبیات وسیع اصلاحات گورباچف قرار داشتند که به سرعت در سوریه و لبنان جمع‌آوری شد. تأثیر این اصلاحات در فرایند بازسازی انقلاب اسلامی و موضع‌گیری آن در قبال شفاف‌سازی و صداقت، هم به لحاظ روابط درونی جنبش [اصلاحیه] و هم به لحاظ روابط جنبش با دیگر گروه‌های سیاسی کاملاً آشکار بود. تصمیم اعضا به ترک اسامی جعلی حاکی از این [سیاست] شفاف‌سازی می‌باشد؛ این شفاف‌سازی همچنین در عرصه ادبیات داخلی که در آن دستور کار و ایدئولوژی به صراحت

بیان می‌شد، نیز رخ داده بود. در حقیقت تأثیر برنامه‌های اصلاحات گورباچف تقریباً تمامی جنبش‌های سیاسی در سوریه و لبنان، از جمله طیف وسیعی از گرایشات ایدئولوژیک سکولار و اسلامی را متأثر از خود ساخته بود. افشاگری‌های سازمان انقلاب اسلامی برای فعالیت‌ها و ادبیات روشنفکری در یک دولت سوسیالیست نظیر سوریه، با عدول این کشور از ایران و تغییر جهت به سمت میانه‌روی همزمان شده بود. در نتیجه، ملاحظات اصلاحی گورباچف باعث افزایش اراده سازمان انقلاب اسلامی گردید و بر جهت‌گیری آن تأثیر گذارد.

سوم آنکه اشغال کویت در اوت ۱۹۹۰ و دوره انتقالی حساس در بحران خلیج[فارس] در سال ۱۹۹۱، نظم نوین جهانی مدنظر جورج بوش، رئیس‌جمهور پیشین آمریکا، را به خوبی مشخص ساخت. منطقه مستعد تجربه یک فرایند خشونت‌آمیز از اصلاحات بود. به فاصله کوتاهی پس از اشغال کویت و رسیدن نیروهای خارجی به عربستان سعودی، ناخشنودی میان بخش وسیعی از جمعیت این کشور به شدت افزایش یافت. از همان آغاز، خاندان سلطنتی [آل سعود] به واسطه بی‌لیاقتی خود در دفاع از کشور و نیز اتکای آنها به غیر مسلمانان، علی‌رغم صرف هزینه‌های نظامی سنگین طی دو دهه گذشته، مورد انتقاد قرار گرفتند. انتقاد از خاندان سلطنتی از طریق جریان‌های ناسیونالیستی و نوسلفی که دولت را در جهت عرضه اصلاحات اساسی برای نهادهای دولتی تحت فشار قرار داده بودند، به فعالیت‌های سیاسی آزاد تغییر یافته بود.

تحولاتی که در درون سازمان انقلاب اسلامی رخ داده بود، حاکی از یک جهت‌گیری جدید در سیاست و اولویت‌های استراتژیک بود. اصلاحات سیاسی، فعالیت‌های اجتماعی، تحولات جامعه و تبلیغ ارزش‌های اسلامی و اقدامات مذهبی و فرهنگی، در زندگی شیعیان به مثابه ایدئولوژی انقلابی/ نظامی مورد تأکید قرار گرفته بود. این تغییرات همچنین کشمکش بر سر تعریف و اجرای هنجارها و ارزش‌ها در عرصه عمومی و نیز خصوصی را به نمایش می‌گذاشت و نیز تلاشی بود در راستای بازسازی گروهی در درون یک چارچوب اسلامی معتبر و مدرن. این تغییر استراتژیک از مقابله به میانه‌روی، با تعریف مجدد از بحران شیعیان سعودی همراه شده بود؛ تا جایی که جنبش اصلاحیه از قرار دادن جامعه شیعیان در یک بستر

آسمانی که در آن رژیم سعودی بزرگ‌ترین تهدید علیه خیزش امت اسلامی بود، دست برداشت. این دیدگاه نابودی رژیم [سعودی] را به یک گزینه استراتژیک برای جنبش تبدیل نمود. جنبش اصلاحیه استدلال می‌نمود که برطرف کردن خواسته‌های اقتصادی و حقوق مذهبی و حقوق بشر شیعیان از اهداف اولیه جنبش است و در این معامله شناسایی وضعیت موجود در عربستان، باید پیش برده می‌شد.

در اوایل سال ۱۹۹۱ سازمان انقلاب اسلامی در راستای حذف لحن انقلابی و مذهبی‌اش مجدداً به الحرکة الاصلاحیة[1] تغییر نام داد. این سازمان در صدد بود تا در بازی سیاسی در قلمرو سعودی جایی را برای خود اشغال نماید. این استراتژی جدید نیازمند یک دستور کار واضح، ابزار مسالمت‌آمیز و یک ساختار روشن بود. تا اواخر سال ۱۹۸۹، جنبش اصلاحیه بر یک ساختار سازمانی ناآشکار قابل توجه متکی بود. با این تغییر و تحول سیاسی جدید، یک ساختار سازمانی آشکار مورد نیاز بود تا به تنظیم روابط با عموم بپردازد.

برخلاف جنبش مبلغان طلایه‌دار، جنبش اصلاحیه علی‌رغم تأکید بر نقش علما در جامعه به عنوان یک ویژگی اصلی اسلام شیعی و در نتیجه ساختار جنبش اصلاحیه، به جای آنکه توسط یک شخصیت کاریزماتیک رهبری شود، دارای [سیستم] رهبری دسته‌جمعی بود. افزون بر این، حتی پیش از انشعاب از جنبش مبلغان طلایه‌دار، سازمان انقلاب اسلامی دارای یک کمیته مرکزی هشت نفره بود که به اداره روزانه فعالیت‌ها می‌پرداختند.

به لحاظ ساختاری، اولین ارگانی که پس از انشعاب سازمان انقلاب اسلامی از جنبش مبلغان طلایه‌دار تأسیس شد، شورای مشورتی (مجلس الشورا) بود که ۴۰ عضو داشت. این شورا اگرچه اصلی‌ترین سازمان تصمیم‌گیرنده جنبش نبود، اما نقش بسیار مهمی در هماهنگ‌سازی کار کمیته‌های جنبش ایفا می‌نمود. مجلس شورا معمولاً به صورت سالانه، برای بررسی استراتژی عمومی بلندمدت جنبش [اصلاحیه] تشکیل جلسه می‌داد. مجلس شورا مأمور

1. al-Haraka al-Islahiyya

اداره کلی جنبش و فراخوان جلسات به هنگام ضرورت بود و تصمیمات آن بـه اتفـاق آراء یـا اکثریت آراء اتخاذ می‌شدند. این مجلس، همچنین حق داشت درخواسـت برگـزاری انتخابـات دبیرکل جنبش را ارائه دهد.[۱] در انتخابات ۱۹۹۱، اعضای مجلس شیخ توفیق السیف را به عنوان دومین دبیرکل جنبش اصلاحیه برگزیدند. السیف کـه بـه عنـوان یکـی از بنیانگـذاران سـازمان انقلاب اسلامی شناخته شده بود، پس از انتقادات بسیار از رهبری شیخ الصفار این پست را بـر عهده گرفت. درحالی‌که الصفار بر موضوع تنظیم روابط با چهره‌های شاخص شیعه تمرکز کرده بود، السیف و دیگر اعضاء اصلی جنبش به‌ویژه در لندن و واشنگتن، مشغول انجام فعالیت‌های سیاسی بودند. علت این دوگانگی، تغییر سیاسی تاکتیکی بود و گرایش جدید جنبش اصـلاحیه به میانه‌روی، باعث افزایش فعالیت‌های سیاسی و ژورنالیستی مسالمت‌آمیـز گردیـد؛ بـه همـین دلیل لندن و واشنگتن پایگاه‌هـای اصـلی تلقـی شـده، درحـالی‌کـه سـوریه و در یـک مقیـاس کوچک‌تر ایران، محدود به فعالیت‌های مذهبی شده بودند. بسیاری از شیعیان سعودی به امـاکن مقدس سوریه سفر می‌کردند؛ چرا که آنها از سفر به عراق از زمان شروع جنگ این کشور علیه ایران در سال ۱۹۸۱ منع شده بودند.

فعالیت‌های سیاسی مؤثر [شورا]، جنبش اصلاحیه را قادر به دستیابی به نیـروی فزاینـده‌ای، میان بخش وسیعی از شیعیان و دیگر دسته‌بندی‌های سیاسـی در پادشـاهی عربـستان، بـه‌ویـژه لیبرال‌ها، ناسیونالیست‌ها و سوسیالیست‌ها نموده بود.

در نتیجه جواز یا تأیید رسمی از طرف ولی فقیه برای تصمیمات مشروع شورا، از زمانی که جنبش سنت‌های محلی را برگزید، دیگر لزومی نداشت. بنابراین نقش مهمی به شـورا و دیگـر ارگان‌های تصمیم‌گیرنده در مجلس شورا نظیر کمیته مرکزی سپرده شده بود.

تحول [جنبش] اصلاحیه به یک جنبش میانه‌رو، پیامدهای مهمی را به دنبال داشت. نخست آنکه نوعی آشتی و مصالحه میان گفتمان‌های مذهبی و مدرن به وجود آمده بود. در کل ادبیات سیاسی و فکری جنبش اصلاحیه، تصویری دوگانه از هدف و کارکرد آن به تصویر کشیده بود. تصویر نخست، جنبش را در قلمرو احزاب سیاسی ثابت نگه داشـته بـود؛ دومـین تـصویر نیـز

اسلام را به عنوان چارچوبی برای تمامی فعالیت‌ها و انگیزه‌های جنبش تعریف کرده بود. علی‌رغم تأکید جنبش بر اسلام به‌عنوان منبع وحی و مشروعیت، جنبش اصلاحیه در بسیاری موارد به ملاحظات سیاسی و تعابیر حقوق بشری غربی مراجعه می‌نمود. این نگرش که با ظرافت مختلفی بیان می‌شد، از آشتی میان تعهدات مذهبی و واقعیت‌های گذرا استفاده می‌کرد.

برمبنای جهت‌گیری جدید جنبش اصلاحیه، متون مقدس تغییر نمی‌کردند. اما تفسیر آنها تغییرپذیر بود، چرا که شناخت و درک، دستخوش شرایط متغیری بود که مسلمانان در آن زندگی می‌کردند. بنابراین هیچ تفسیری برای تمام زمان‌ها و همه جا مطلق و ثابت نبود. اگر اسلام دینی است که برای آخرالزمان طراحی شده است، بنابراین باید با شرایط متغیری نظیر ترسیم این مرحله مهم تاریخی سازگار باشد.[۳] با این وجود باید بر این نکته تأکید کرد که اسلام از منظر جنبش اصلاحیه، ابزاری برای تجمیع حمایت سیاسی است و این تجمیع ناشی از اسلام، می‌تواند در جلب پشتیبانی و مشروعیت موفق باشد.

دوم آنکه جنبش اصلاحیه از طریق انتخاب گزینه اصلاحات، تلویحاً وضعیت موجود در عربستان و رژیم سعودی را به رسمیت شناخته بود. این امر در فراخوان رهبران اصلاحیه برای دفاع از مرزهای سعودی، در برابر تهدیدات رژیم عراق، طی بحران خلیج[فارس] در ۱۹۹۱ کاملاً مشهود است.

صدام [در آن سال] فرمان جهاد را که در قوانین اسلامی آمده است، برای مقابله با نیروهایی که در عربستان سعودی جهت مبارزه با سربازان وی جمع شده بودند، صادر کرده بود. جنبش اصلاحیه به این فرمان واکنش منفی نشان داد، چرا که رهبر عراق در کل فاقد صلاحیت و اعتبار اسلامی مشروع بود و در سرکوب مردم خود به‌ویژه شیعیانُ سابقه داشت. برعکس رهبری جنبش اصلاحیه، از شهروندان شیعه مؤکداً خواسته بود تا با هدف دفاع از کشور به خدمت نظامی بروند. در این راستا سخنگوی جنبش اصلاحیه گفته بود: «ما آماده دفاع از ملت و استقلال کشور هستیم».[۴]

در این خصوص بیانیه‌ای که توسط جنبش اصلاحیه منتشر شده بود، به خوبی نمایانگر

تغییر چشمگیر در گفتمان ایدئولوژیک و سیاسی آن می‌باشد؛ در این بیانیه آمده است: «خاندان سلطنتی نقش حیاتی و مهمی را در تثبیت اوضاع در قلمرو پادشاهی عربستان و توسعه نظام سیاسی ایفا می‌کند و به مردم اجازه می‌دهد در بر عهده گرفتن مسئولیت در این نظام مشارکت کنند، کسی نمی‌تواند این نقش را انکار کند».(۵)

سوم آنکه جنبش [اصلاحیه] خشونت‌های انقلابی را به عنوان ابزاری برای تغییر کنار گذاشت و یک موضع صلح‌آمیز و طرفدار دموکراسی اتخاذ نمود. برنامه اصلاح‌طلبانه اصلاحیه تا حدی میانه‌رو بود، این امر شاید به دلیل آن بود که نزدیک به ۶۰ درصد از اعضاء کمیته مرکزی اصلاحیه در غرب تحصیل و یا زندگی کرده بودند و تمایل داشتند از ابزار مسالمت‌آمیز، نظیر ژورنالیسم و سازمان‌های بشردوستانه برای ابراز نارضایتی خود و بیان درخواست‌هایشان استفاده نمایند. این رهبران نه متمایل به خشونت بودند و نه در داخل و خارج اقدام به برپایی عملیات نظامی علیه منافع سعودی و غربی می‌نمودند. علاوه بر این، تقریباً تمامی اعضا، شامل رهبران جنبش که از آن میان می‌توان به محمدعابد الجابری،[1] هشام شرابی[2] و برهان غلیون[3] اشاره کرد، تحت تأثیر فرهنگ مدرن از طریق روشنفکران سکولار و لیبرال قرار داشتند. این مسئله می‌تواند به عنوان شاخصی از بازگشایی سیاسی اصلاحیه در مقابل نهادهای سیاسی غربی، نظیر کنگره ایالات متحده و وزارت خارجه آمریکا، پارلمان و وزارت خارجه انگلیس و پارلمان اروپا درنظر گرفته شود. اعضاء اصلی اصلاحیه جلسات منظمی برگزار می‌کردند که به گفت‌وگو با مقامات این نهاد، با امید به تشویق آنها برای اعمال نفوذ بر رژیم سعودی جهت انجام اصلاحات سیاسی و برقراری شرایط حقوق بشر می‌پرداختند.

بنابراین به کار بردن این نظر که جنبش اصلاحیه، در اصل حامی خشونت و مقابله نظامی است، همان گونه که مداوی الرشید[4] آن را فرض می‌گیرد،(۶) نامناسب است؛ علی‌رغم اینکه در اوایل دهه ۱۹۸۰ ادبیات پراکنده‌ای در خصوص جنبش [اصلاحیه] وجود دارد، اما هر یک

1. Muhammad 'Abid al-Jabiri
2. Hisham Sharabi
3. Burhan Ghalioun
4. Madawi al-Rasheed

نقش‌های متفاوتی بر جای گذاشته‌اند. میانه‌روی جنبش در ابتدا خود را در تصمیم سال ۱۹۸۹ جنبش اصلاحیه، در خصوص فاصله گرفتن از مبلغان طلایه‌دار یک جنبش انقلابی که متمسک به گزینه نظامی بود، نشان داد و سپس در تصویب یک دستور کار اصلاحی در اوایل دهه ۱۹۹۰ خود را ثابت نمود.

هدف جنبش، حداقل در کوتاه‌مدت، ایجاد یک جامعه اسلامی به عنوان بنای یک اجماع اخلاقی و سیستم ارزشی اسلامی به عنوان مبنای رشد، پیشرفت و بازسازی ملی نبود. نوشته‌های الصفار از سال ۱۹۸۹ به بعد شعارهای میانه‌روی جدیدی را به نمایش گذاشت که بر تکثرگرایی مذهبی، آزادی‌های فکری و نهادهای مدنی تأکید می‌کرد.(۷) بنابراین کشمکش در اصل بر سر دستیابی به قدرت سیاسی نبود، بلکه تعریف ترتیبات اجتماعی جدید و الگوهای فرهنگی و نهادی مناسب برای رفع نیازهای اجتماعی بدون [استفاده از] خشونت را مدنظر قرار می‌داد.

پس از آن جنبش اصلاحیه، اهمیت افزایش آگاهی مردمی را مورد توجه قرار داد؛ این کار با استفاده از رسانه‌ها به عنوان ابزار مؤثر و صلح‌آمیز انتشار عقاید، همکاری با سازمان‌های حقوق بشری، از قبیل عفو بین‌الملل، دیده‌بان حقوق بشر، سازمان ماده ۱۹،[1] کمیته بین‌المللی وکلای مینه‌سوتا در حوزه حقوق بشر[2] و نظیر آن صورت می‌گرفت. این جنبش همچنین نقش برجسته نهادهای سیاسی و دیپلمات‌های غربی را در تأثیرگذاری بر رژیم سعودی مورد شناسایی قرار داد.

چهارم آنکه جنبش، گرایش جهان شهری یا امتی[3] خود را در راستای المحلیة[4] یا بومی‌گرایی کنار گذاشت. در اینجا دو جهت‌گیری متداخل اما کاملاً جداگانه در سازمان انقلاب اسلامی وجود داشت: جهان‌گراها و بومی‌گراها. این دو گرایش در ابتدا در ایدئولوژی سازمان انقلاب اسلامی تجسم یافته بودند که پشتیبان تبعیت از دیدگاه جهانشمول بود که در امت اسلامی

---

1. Article 19
2. Minnesota Lawyers International Committee for Human Rights
3. Umami
4. al-Mahaliyya

سرمشق قرار گرفته بود و جنبش مبلغان طلایه‌دار آن را گسترش داده و سعی بر بقای آن داشت؛ در همین حال شیعیان سعودی استان شرقی از انواع مختلف تبعیض رنج می‌بردند و نیازمند بسیج تمامی تلاش‌ها برای تحت فشار قرار دادن رژیم سعودی جهت متوقف ساختن تبعیض علیه آنها بودند.

با پایان یافتن بحران اول خلیج[فارس] در سال ۱۹۸۸ و از بین رفتن امید تغییر در عراق، این دو جهت‌گیری از یکدیگر جدا شدند. به هر حال جهت‌گیری بومی (محلی) جدید یک بعد جهانی را دربر می‌گرفت. چرا که اجماع میان رهبران جنبش اصلاحیه که یک موازنه پایدار میان گرایش‌های محلی و جهانی بود، باید برای به دست آوردن مشروعیت و حمایت از جانب سلسله مراتب و جنبش شیعی خارج از وطن نیز حفظ می‌شد.

جدا از این، گرایش محلی در پایان دهه ۱۹۸۰، یعنی زمانی که عراق کویت را اشغال کرد و ژئوپولیتیک منطقه تغییرات حادی را تجربه می‌کرد، روی کار آمد. اگرچه اکثریت اعضاء جنبش اصلاحیه طی سال‌ها با دیدگاه امت اسلامی جهانی آموزش دیده بودند، اما رهبران جنبش صراحتاً بر این مسئله تأکید نمی‌کردند. بنابراین موضوع امت اسلام در سلسله مراتب و پرونده‌های جنبش باقی ماند، اما این موضوع آشکارا به عنوان یک هدف فوری اعلام نشد، چرا که این امر منجر به ایجاد اختلاف در گرایش بومی‌گرایان جدید می‌گردید.

در حالی که جنبش اصلاحیه پیش از این مسئله دولت ـ ملت را رد کرده بود و در عوض خواستار همگرایی امت اسلامی بزرگ، ایدئولوژی که توسط مدرسی طراحی شده و از نوشته‌های سیاسی ـ مذهبی آیت‌الله محمد شیرازی مشتق شده، گردیده بود، اما به نظر می‌رسید جنبش اصلاحیه در آن موقع به بومی‌گرایی تغییر مسیر داده باشد. اگرچه آرمان پردازان (ایدئولوگ‌های) جنبش مبلغان طلایه‌دار یک دیدگاه جهانشمول را ترجیح می‌دادند، اما موضع شیخ‌الصفار، ریشه در وطن وی و به‌ویژه استان شرقی داشت که پس از آن به دیگر جوامع اسلامی نیز آن را سرایت می‌داد. وی به شدت تحت تأثیر ناسیونالیسم عربی و دیدگاه‌های روشنفکران اسلامی سنی در منطقه خلیج[فارس] قرار داشت؛ به‌ویژه آنهایی که به جنبش

اخوان وابسته بودند و منطقه خود را درگیر یک کشمکش علیه ناسیونالیسم می‌دیدند. در نتیجه سازمان انقلاب اسلامی طرح‌ها و برنامه‌های خود را برای دعوت از افراد جهت ترک سرزمین خود و پیوستن به جنبش متوقف ساخت و در عوض تصمیم گرفت فعالیت‌های خود را به مسائل محلی اختصاص دهد. برای درک این تصمیم نیازمند مراجعه به ادبیات جنبش مبلغان طلایه‌دار که در آنها مفهوم مهاجرت (هجرت) به شدت با مفهوم امت اسلامی جهانی و تا حدی با انقلاب اسلامی و جهاد ارتباط دارد، هستیم. به همین منظور صرف‌نظر از مهاجرت (هجرت) این امر به معنی آن است که امت اسلامی هدف اولیه جنبش اصلاحیه به شمار نمی‌آید؛ اگرچه این مفهوم همچنان به عنوان الگویی برای آرزوهای اعضای آن باقی خواهد ماند.

با این وجود جنبش اصلاحیه به لحاظ شمارگان بسیار کوچک بود، چرا که شمار نسبتاً زیادی از اعضای آن که به جنبش مبلغان طلایه‌دار وابسته بودند، آموزش مذهبی را از سرگرفته و یا به کشور بازگشته بودند و تعداد زیادی از اعضا نیز که در لندن و ایالات متحده حضور داشتند، نقش محوری را در انعکاس نارضایتی‌های درون کشوری ایفا می‌نمودند. جنبش اصلاحیه از طریق همکاری کردن با فعالیت‌های محلی و نیروهای سیاسی به مفری برای گروه‌های اپوزیسیون در منطقه خلیج[فارس] و عربستان تبدیل گردید. این امر به‌ویژه در «الجزیرة العربیة»، ارگان جنبش اصلاحیه، جایی که دیدگاه‌های مختلفی در آن انعکاس می‌یافت، کاملاً مشهود بود. از میان نویسندگان این نشریه می‌توان به اعضای اصلی حزب کمونیست در عربستان سعودی، جبهه مردمی[1] و جنبش احرار[2] در بحرین و فعالان سیاسی در قطر، امارات عربی متحده و کویت اشاره نمود. افزون بر این با اعلام کمیته دفاع از حقوق مشروع در سوم مه ۱۹۹۳، الجزیرة العربیة پوشش خبری انحصاری این کمیته را در اختیار گرفت.[۸] گرایش جدید [جنبش] اصلاحیه مورد انتقاد شدید برخی افراط‌گرایان شیعه، به‌ویژه در ارتباط با توجه ویژه [اصلاحیه] به فعالیت‌های سلفی قرار گرفت که عمدتاً در این مجلس

1. Popular Front
2. Ahrar Movement

منعکس می‌گردید.[۹] این گرایش جدید مجدداً اختلاف میان رهبران جنبش مبلغان طلایه‌دار را برانگیخت؛ رهبرانی که تلاش می‌کردند حمایت روبه رشد اصلاحیه را در میان شیعیان استان شرقی تضعیف نمایند؛ در این خصوص شیعیان استان شرقی از جدایی اصلاحیه از جنبش مادر استقبال کرده بودند.

با این وجود پیروان اصلاحیه و حامیان آن، طیفی از سرشناسان شیعه و روحانیون جوان گرفته تا مخالفان رژیم، روشنفکران، نمایندگان مستقل سیاسی و فن‌سالاران حکومتی را دربر می‌گرفت. اگرچه دولت انتشارات این جنبش را در درون کشور ممنوع کرده بود، اما جنبش در رساندن انتشارات خود که بسیاری از آنها تجدید چاپ و توزیع می‌شدند، به مناطق شیعی‌نشین و دیگر نقاط کشور موفق عمل می‌کرد.

در این ارتباط به بررسی اجمالی نوشته‌های اصلاحیه در خصوص حقوق بشر، اصلاحات سیاسی و اصالت بخشیدن به شیعیان می‌پردازیم.

گفتمان حقوق بشر

موضوع حقوق بشر در دهه ۱۹۹۰ شکل متفاوتی به خود گرفت. علی‌رغم اینکه در دهه ۱۹۸۰ موضوع زندانیان سیاسی، توجه سازمان انقلاب اسلامی را به خود جلب کرده بود، فعالان حقوق بشر اصلاحیه به گسترده کردن موضوع حقوق بشر برای دربر گرفتن حقوق فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقلیت‌ها پرداختند.

اصلاح‌طلبان این جنبش استدلال می‌کردند که اسلام انعطاف‌پذیر است و انگاره‌های اسلامی می‌توانند به گونه‌ای تفسیر شوند که مدارا، آشتی (مصالحه) و تکثرگرایی را تعدیل و تشویق نمایند. این عناصر پیش نیازهای همزیستی میان گروه‌های مختلف در یک دولت می‌باشند.

جنبش اصلاحیه به تصویب سند جهانی حقوق بشر اسلامی پرداخت، این سند توسط پژوهشگران و روشنفکران مسلمان در سپتامبر ۱۹۸۱ امضاء و تصویب گردید. از جمله حقوق محوری که در این سند آمده است می‌توان به این موارد اشاره کرد:

آزادی فردی، برابری، آزادی اعتقادات و بیان، عدالت، حقوق محاکمه منصفانه و حمایت در برابر سرکوب دولتی، شکنجه یا تجاوز به حریم خصوصی.[۱۰]

رهبر جنبش اصلاحیه، حکومت وهابی سعودی را با رژیم کمونیستی سابق برابر می‌دانست، به گونه‌ای که هر دو علی‌رغم تلاش‌های مکرر، به‌ویژه در خصوص مسلمانانی که در اتحاد جماهیر شوروی زندگی می‌کردند، برای تضعیف اعتقادات دیگری شکست خوردند. بنابراین الصفار استدلال می‌کرد که سعودی‌ها به مرحله مشابهی [با کمونیست‌ها] می‌رسند که در آن نیازمند شناسایی سایر عقاید نیز می‌گردند.[۱۱] پذیرش تکثرگرایی در دیدگاه الصفار در حقیقت پاسخ به آن چیزی است که به عنوان گرایش استبدادی وهابی توصیف می‌شود. وی اظهار می‌کند که آزادی مذهبی اولین حق بنیادی است که بشر از آن بهره‌مند می‌باشد.[۱۲]

الصفار با استناد به برخی آیات قرآنی استدلال می‌کند که تنوع و تکثر مردم و فرهنگ‌ها، حقایق جاودانی از زندگی بشر می‌باشند، بر این اساس وی خواستار شناسایی و همزیستی متقابل می‌گردد. وی همچنین بیان می‌دارد که اسلام مخالف استفاده از زور برای تحمیل عقاید می‌باشد. الصفار در این راستا به یادآوری تجربه شیعیان استان شرقی به دنبال صدور فتوای ۱۹۲۷ که براساس آن مجبور به تجدید اسلام خود شدند می‌پردازد (به فصل نخست بنگرید).

به هر حال با وجود آنکه الصفار می‌پذیرد اسلام آزادی‌های مذهبی و فکری را به رسمیت شناخته است، به بیان این مطلب می‌پردازد که اسلام از بشریت می‌خواهد تا مسیر درست را بپذیرند؛ بنابراین اسلام پیروان خود را مسئول هدایت و راهنمایی دیگران به این دین، از طریق گفت‌وگو در یک فضای توأم با آزادی و احترام متقابل می‌داند. الصفار اظهار می‌کند که آموزه‌های اسلامی خواستار آزادی برای دیگر ادیان، مذاهب و ایدئولوژی‌ها و نیز گفت‌وگو میان آنها براساس منطق و استدلال می‌باشند.

الصفار در سال‌های پس از انشعاب از جنبش مبلغان طلایه‌دار در ۱۹۸۹ به صورت آشکاری اندیشه‌های خود را گسترش می‌دهد. با این حال، درک وی از تکثرگرایی صرفاً در چارچوب نظری بود. وی معمولاً به عنوان یک اسلام‌گرا اظهار می‌داشت که از عقاید [مختلف] هراسی

ندارد و خواستار یک گفت‌وگوی آزاد میان پیروان عقاید و نظام‌های سیاسی مختلف می‌باشد. از زمان آغاز تبعید وی در سال ۱۹۸۰، وی با طیف وسیعی از فعالان مسلمان و رهبران مرام‌های مختلف تماس برقرار کرد. با این حال به نظر می‌رسد پذیرش تکثرگرایی یا پلورالیسم در دیدگاه الصفار تنها محدود به جهان اسلام می‌گردید. به‌عنوان مثال وی تصریح می‌کند که تنها اتحادی که اسلام آن را می‌پذیرد، اتحاد میان پیروان راستینی است که ممکن است متعدد نیز باشند. از طرف دیگر خارج از دین اسلام، اتحاد غیرمسلمانان و مشرکان (به عنوان مثال مسیحیان و یهودیان) به نفع نوع بشر نیست؛ چرا که اتحاد آنها موجب تقویت آنها می‌گردد و این قدرت، ناگزیر امنیت و آزادی تمام مردم را به خطر خواهد انداخت.

شیخ توفیق السیف، سخنگوی جنبش اصلاحیه، ارتباط دقیقی میان جنبش‌های چپ‌گرای عرب که برای دستیابی به اتحاد عربی تقلا می‌کردند، صرف‌نظر از مرام و اعتقادات ایدئولوژیکی آنها برقرار می‌کند. السیف در شماری از کنفرانس‌هایی حضور یافته بود که در سوریه، لبنان و لیبی توسط سوسیالیست‌هایی که به صورت سنتی به بی‌اعتقادی معروف بودند، برگزار می‌شد. به باور السیف، جنبش اصلاحیه یک جنبش مکتبی و عقیدتی نبود، بلکه یک نیروی رهایی‌بخش اجتماعی بود که بسیج تمامی نیروها برای اصلاح رژیم فعلی سعودی را جستجو می‌کرد.(۱۳) این به مفهوم وجود اختلاف میان دو موضع می‌باشد؛ موضع مذهبی و سیاسی مربوط به پلورالیسم که موضع مذهبی از تکثرگرایی در یک چارچوب اسلامی حمایت می‌کند، اما غیرمسلمانان را مستثنی می‌کند و موضع سیاسی که از تکثرگرایی در یک بازی سیاسی و کشمکش قدرت حمایت می‌کند و تمامی نیروها از ایدئولوژی‌ها و اعتقادات مختلف را مجاز می‌داند.

از بسیاری از انتشارات الجزیرة العربیة ارگان رسمی جنبش اصلاحیه، می‌توان دریافت که تأکید ویژه‌ای بر گزارشهای حقوق بشری وجود داشته است که از جانب سازمان‌های حقوق بشری نظیر عفو بین‌الملل، دیده‌بان حقوق بشر، وزارت خارجه ایالات متحده، مجمع عربی حقوق بشر،[1] کمیته

1. Arab Forum for Human Rights

بین‌المللی وکلای مینه‌سوتا در زمینه حقوق بشر و سازمان ماده ۱۹ انتشار می‌یافت.

رهبران جنبش اصلاحیه که از پیش نگران سابقه وحشیانه رژیم سعودی در سرکوب جامعه شیعیان [این کشور] بودند، بر موضوع آزادی بیان در دو فضای مذهبی (از جمله غیرمسلمانان) و سیاسی تمرکز کردند. کمیته ICHR-GAP که وابسته به جنبش اصلاحیه بود و در سال ۱۹۸۳ تأسیس شد، نقش مهمی را در افشای موارد نقض حقوق بشر در این کشور ایفا نمود. این کمیته با همکاری سازمان‌های حقوق بشری اروپایی و آمریکایی اطلاعات اصلی در خصوص موارد نقض آزادی بیان را فراهم ساخته بود. در اکتبر ۱۹۹۱، گزارشی دقیق با عنوان «پادشاهی سکوت»[1] توسط سازمان ماده ۱۹ که در لندن مستقر بود، گردآوری و منتشر شد.(۱۴) این گزارش بر مقرراتی که توسط دولت سعودی مجاز شمرده شده و به ظاهر از آزادی بیان در این کشور جلوگیری می‌کرد، تمرکز داشت.(۱۵) طبق قوانین عربستان، آزادی بیان، مطبوعات و تجمع و حق اعتصاب و حق تظاهرات در دو زمینه سیاسی و مذهبی ممنوع بود.(۱۶)

فشار برای دموکراسی

در خلال جنگ دوم خلیج[فارس] و همزمان با ورود نیروهای خارجی به کشور در سال ۱۹۹۱، رژیم سعودی، دشمنی خود را با دموکراسی آغاز نمود؛ در حالی که شدیداً از درون با یک چالش واقعی روبه‌رو بود.(۱۷) در همان آغاز سال ۱۹۹۱، جنبش اصلاحیه، سیاستگذاران سعودی را برای اولویت بخشی به ایجاد تغییرات اساسی در نهادهای دولتی و اعلام مبارزه با فساد تحت فشار قرار داد.

در سال‌های ۱۹۹۱ تا ۱۹۹۳ مجموعه‌ای از تغییرات نمادین در محیط سیاسی سعودی به وقوع پیوست. گروه‌های سیاسی و مذهبی میانه‌رو و افراطی در بسیاری از مناطق کشور سعی کردند، با بسیج فعالیت‌های خود در عرصه‌های سیاسی و مذهبی از این اوضاع نابسامان در

1. Kingdom of Silence

منطقه پس از اشغال کویت توسط عراق، استفاده نمایند.

گروه‌های متعددی در این مقطع زمانی در پاسخ به فریفتگی به رژیم صدام حسین، که شدیداً توسط رژیم سعودی در زمان جنگ علیه ایران حمایت می‌شد، ظهور یافتند؛ بیشتر این واکنش‌ها همان‌گونه که ذکر شد به دلیل موضوعات محلی از طریق موعظه‌ها و جزوه‌هایی بود که در طی این سال‌ها منتشر شده بودند.

در این راستا ۴۳ تن از شخصیت‌های ملی در دسامبر ۱۹۹۰ درخواستی را خطاب به پادشاه امضاء کرده و در آن به شدت خواستار افزودن مسئولیت صلاحیت نظارت بر اجرای مقررات بر سایر مسئولیت‌های مجلس شورا شدند. براساس این درخواست، مجلس شورا باید قدرت تصویب قوانین و مقررات مربوط به موضوعات سیاسی، اقتصادی، آموزشی و دیگر موضوعات را داشته و نظارت دقیقی را بر تمامی کارگزاری‌های اجرایی اعمال کند. امضاءکنندگان این عرضحال همچنین خواستار رسانه‌های مستقل و آزاد، برابری میان تمامی شهروندان و اصلاح سازمان امر به معروف و نهی از منکر گردیدند.[۱۸] در فوریه ۱۹۹۱ شماری از رهبران مذهبی و دانشگاهیان دادخواستی را خطاب به ملک فهد به امضاء رساندند که در آن برخی اصلاحات حکومتی را درخواست نمودند. آنها از ایده تأسیس یک مجلس شورای انتخابی با تأکید بر استقلال کامل آن و عاری از هرگونه اعمال فشار بر مقامات آن حمایت نمودند. این مجلس همچنین می‌بایست از قدرت قانون‌گذاری بهره‌مند می‌شد. این دادخواست همچنین خواستار تقویت نظام پاسخگویی تمامی مقامات حکومتی بود که تمامی کارگزاری‌های حکومتی می‌بایست از وجود هر عنصری که فساد یا قصور وی صرف‌نظر از هرگونه ملاحظه‌ای به اثبات رسیده است، پاک می‌شدند.[۱۹]

در کشوری که فعالیت سیاسی سازمان یافته ممنوع شده و انتشار دادخواست محدود گردیده بود، فعالان سلفی شروع به بیان انتقادات خود از ابعاد زندگی سیاسی در پادشاهی عربستان از طریق منابر مساجد و نوارهای کاست که به وسیله کتابفروشی‌های اسلامی و مؤسسات مذهبی منتشر می‌شد، نمودند. دولت سعودی تصمیم گرفت تا با درخواست از

رهبران مذهبی جهت متوقف ساختن رادیکال‌ها و نیز از طریق بازجویی از رهبران بنیادگرا، به مهار گرایش وهابی افراطی در استان مرکزی، بپردازد.[۲۰] دولت سعودی حتی آنها را از منابر خود در مساجد محروم ساخت و برخی از فعالان مهم و کلیدی سلفی را زندانی نمود.[۲۱]

مقاله الصفار در «اتحاد ملی» در عربستان سعودی، صراحتاً حکومت سعودی را در درون مرزهای موجود به رسمیت می‌شناسد و [تحقق] امت اسلامی را علی‌رغم اینکه یک الگوی مطلوب است، در آینده نزدیک کمتر وارد می‌داند. در عوض، وی بر ضرورت [وجود] یک چارچوب و استراتژی ملی که تمامی گروه‌های مذهبی، منطقه‌ای و قومی را دربر می‌گیرد، تأکید می‌کند.[۲۲] افزون بر این جنبش اصلاحیه خود را به عنوان یک نیروی ملی معرفی می‌کند؛ چرا که این جنبش از خواست‌های ملی یعنی یک قانون اساسی، یک مجلس انتخابی، حکومت تمرکززدایی شده و مطبوعات آزاد حمایت می‌کند.[۲۳]

به هر حال گرایش ملی جنبش اصلاحیه از جانب جریانات شیعی و سنی با مقبولیت نسبتاً کمی روبه‌رو شده است، چرا که عربستان سعودی همان‌گونه که اپوزیسیون ناپیوسته نشان داده است، فاقد فرهنگ ملی می‌باشد. علی‌رغم این، جنبش اصلاحیه در میان هواداران فعال خواست‌های ملی نظیر دموکراسی و حقوق بشر قرار داشت.

از همان آغاز، نشریه الجزیرة العربیة تبدیل به یک مجمع ملی برای اجرای خواست‌های سیاسی گروه‌های مختلف و افشا کردن موارد نقض حقوق بشر در کشور گردید، تا از این طریق انحصار دولت را در خصوص اطلاعات کشوری که از مدت‌ها پیش رژیم آن را حفظ کرده بود، از بین ببرد.[۲۴] علاوه بر این، این نشریه به محلی برای تجمیع و بسیج محلی دیدگاه‌های مختلف در دادخواست‌ها، گزارش‌ها و مقالات گروه‌های مختلف از به اصطلاح لیبرال/ سکولاریست‌ها گرفته تا سنی‌های سلفی تبدیل شده بود.

سخنگوی جنبش اصلاحیه در نامه‌ای انتقادی با عنوان مذکرات النصیحة[1] (یادداشت‌های

1. Mudhakirat al-Nasiha or Memorandum of Advice

پندآمیز) که توسط ۱۰۸ تن از فعالان سلفی در نوامبر ۱۹۹۲ در پاسخ به فرمان‌های سه‌گانه سلطنتی ملک فهد در مارس ۱۹۹۲ به امضاء رسیده بود، این انتقادات را مورد تشویق قرار داد. السیف در مقاله‌ای با عنوان «یادداشت‌های پندآمیز به نمایندگی از تمامی مردم است»، اظهار می‌دارد «راه‌حل‌های ارائه شده در این یادداشت همانند راه‌حل‌های اپوزیسیون سیاسی سازماندهی شده اساسی می‌باشند... ما حمایت کامل خود را از محتویات این نامه که به بیان نقطه نظرات ما، در ارتباط با اصلاحات مورد نیاز کشور می‌پردازد اعلام می‌داریم».(۲۵)

اعضای جنبش اصلاحیه به دنبال اعلامیه کمیته دفاع از حقوق مشروع در مه ۱۹۹۳ با دکتر محمد المصاری[1] تماس برقرار کردند.(۲۶) این اعضا تمایل خود را برای همکاری با کمیته در دفاع از حقوق بشر در کشور بیان نمودند. هنگامی که المصاری به زندان افتاد، نویسنده [اعلامیه] و اعضاء کمیته ICHR با شیخ عبدالله المصاری، پدر وی و رئیس سابق شورای [بررسی] شکایت (دیوان المظالم)[2]، تماس گرفته و وعده دادند تا حداکثر تلاش خود را برای آزادی پسرش به کار گیرند.

عیسی احمد،[3] یکی از نمایندگان کمیته ICHR تردید خود را در خصوص انتقاداتی که در بیانیه‌ای توسط وزارت خارجه آمریکا در واشنگتن علیه کمیته CDLR و اظهارات شیخ عبدالله ابن جبرین[4] در خصوص شیعیان و زنان بیان شده بود، ابراز کرد. ابن جبرین، یکی از اعضای سابق کمیته CDLR و نیز یکی از اعضاء شورای ارشد علما[5]، فتوایی صادر کرده بود که شیعیان را تکفیر می‌نمود و به آنها برچسب مرتد بودن زده و خواستار مرگ آنها شده بود.(۲۷) احمد با حمایت از تأسیس این کمیته (CDLR) استدلال می‌کند که اگر وزارت خارجه [آمریکا] قصد انتقاد از آنهایی را دارد که وضعیت زنان را تنزل می‌دهند و منکر حقوق شیعیان می‌گردند، باید توجه خود را مستقیماً معطوف به حکومت سعودی نماید که به خاطر این مسئله باید مقصر

---

1. Muhammad al-Masari
2. Diwan al-Mazalim
3. Isa Ahmed
4. Shaik Abdullah Ibn Jibrin
5. Senior Ulama Council

شناخته شود.[۲۸]

در مجموع، گروه‌های سیاسی یعنی شیعیان، ناسیونالیست‌ها، لیبرال‌ها و به‌ویژه سلفی‌های میانه‌رو (نظیر دکتر محمد المصاری و سعاد الفقیه)[1] و نه سلفی‌های افراطی، تمایل داشتند تا تعداد طرفداران خود را جهت به دست آوردن اعتبار مردمی بیش از حد واقعی نشان دهند. بدین منظور این گروه‌ها نیازمند انجام برخی محاسبات سیاسی دقیق بودند. منصور اولسون[2] در «منطق اقدام جمعی» تأکید می‌کند که مشارکت در اقدامات دسته‌جمعی ریشه در یک محاسبه سنجیده و آگاهانه از هزینه و سود دارد.[۲۹] اولسون تأکید می‌کند که:

> یکی از عناصر تعیین کننده در تصمیم‌گیری به این موضوع می‌پردازد که آیا امکان دارد پیگیری عقلانی و داوطلبانه منافع فردی، رفتار گروه ـ محور آشکار را به دنبال داشته باشد. گروه‌های کوچک منافع مشترک خود را بهتر از گروه‌های بزرگ گسترش می‌دهند.[۳۰]

به عبارت دیگر همان‌گونه که گروه‌های فاقد قدرت نیازمند مصالحه بر سر اصول خود، جهت به دست آوردن دستاوردهای سیاسی هستند، رهبران این گروه‌ها نمی‌توانند احساسات اعضاء خود و واقعیت‌های رقابت‌های سیاسی در داخل و خارج از کشور را نادیده بگیرند، بنابراین به تدریج ابزاری را می‌یابند که به وسیله آنها ایدئولوژی خود را اعلام کنند. هنگامی که شیعیان، سلفی‌ها و لیبرال‌ها در اقدامی تلاش‌های خود را معطوف کشمکش سیاسی با رژیم سعودی نمودند و تلاش کردند تا مواضع ایدئولوژیک خود را در قبال یکدیگر آشکار نسازند، ادبیات و پیروان معمولی آنها صراحتاً دیدگاه‌های ایدئولوژیک خود را علی‌رغم اختلاف بر سر تاکتیک‌های سیاسی یکدیگر، یکپارچه نمودند. در کل می‌توان گفت، جنبش اصلاحیه بر نارضایتی سیاسی مردم، برای به دست آوردن پیشگاهی سیاسی سرمایه‌گذاری کرد. این جنبش از آشتی با دیگر بنیادگراها و گروه‌های غیربنیادگرا حمایت کرد و در نتیجه از تملق‌های جنبش

---

1. Sa'ad al-Faqih
2. Mansur Olson

در خصوص روند کلی سیاست‌های سعودی طرفداری نمود. برای بسیاری از رهبران جنبش اصلاحیه، درگیری طولانی با فعالیت‌های سیاسی در سراسر کشور، همان‌گونه که در سال‌های پس از بحران خلیج[فارس]، و به هنگام سرعت یافتن شتاب فعالیت‌های سیاسی در میان بسیاری از بخش‌های جمعیت اتفاق افتاد، می‌توانست موجب اعطای امتیازاتی از سوی قوانین حاکم از طریق قوانین جدید و توزیع مجدد قدرت سیاسی و اقتصادی گردد.

در چنین فضایی، جنبش اصلاحیه بر مسئله فقدان یک سیستم مشروط و دموکراتیک در عربستان سعودی تمرکز کرد. این جنبش خواستار مشارکت سیاسی گسترده‌تر شهروندان، محدودیت قدرت خاندان سلطنتی، تکثر سیاسی و کاستن قدرت سرویس‌های امنیتی در مسائل عمومی گردید.[۳۱]

جنبش اصلاحیه از یک نظام سیاسی که دارای انتخابات آزاد، مطبوعات آزاد، حمایت از اقلیت‌ها، برابری تمامی شهروندان و حق رأی زنان باشد پشتیبانی می‌کرد. در این راستا نقش اسلام فراهم ساختن نظامی است که دارای ارزش‌های اخلاقی باشد. جنبش اصلاحیه به خودی خود تضادی میان اسلام و آزادی‌های ذاتی دموکراسی نمی‌دید. پشتیبانی آنها از دموکراسی در عربستان سعودی بر دو مبنا قرار داشت: آزادی بیان و تکثر مذهبی.

می‌توان این‌گونه استدلال کرد که حمایت اصلاحیه از دموکراسی به معنای استفاده از آن به عنوان ابزاری بود که از طریق آن این جنبش امیدوار بود بتواند، خواسته‌های خصوصی خود را دنبال نماید و در نتیجه این تنها به معنای پشتیبانی آن از یک اصل اساسی نظام سیاسی در یک دولت اسلامی نبود. علی‌رغم تردیدهای مشترک غرب در خصوص حمایت از دموکراسی توسط جنبش‌های اسلامی، به بهانه اینکه این جنبش از دموکراسی به‌عنوان وسیله‌ای برای کسب قدرت و ایجاد تغییرات در سیستم سیاسی تنها برای تضعیف نهایی دموکراسی استفاده می‌کند، نوعی تناقض در ادبیات جنبش اصلاحیه دیده می‌شود. پذیرش دموکراسی توسط جنبش اصلاحیه بیشتر به‌عنوان یک ضرورت است تا یک انتخاب آزاد، چرا که دموکراسی به نفع اقلیت شیعه خواهد بود و در نتیجه حقوق سیاسی و مذهبی آنها را تأمین خواهد کرد.

اصلاحیه تحت تأثیر میانه‌روهای شیعه و سنی، نظیر شیخ محمد مهدی شمس‌الدین،[1] شیخ راشد الغنوشی،[2] شیخ حسن الترابی[3] و سایر افرادی قرار داشت که از دموکراسی و تناوب قدرت از طریق صندوق رأی حمایت می‌کردند.

واکنش جنبش اصلاحیه به فرامین ملک فهد

در مارس ۱۹۲۲، ملک فهد یک حکم سلطنتی را صادر کرد که شامل سه فرمان می‌گردید: فرمان اساسی،[4] فرمان شورای مشورتی[5] و فرمان شورای منطقه‌ای.[6]

این حکم پس از شکل‌گیری موجی از درخواست‌ها، در خصوص ارائه برخی تغییرات اساسی در نظام سیاسی و در کل، نهادهای دولتی از سراسر کشور صادر گردید. این فرامین مطابق انتظارات مردم نبود و از این‌رو انتقادات گسترده‌ای را به دنبال داشت.

الصفار در این باره می‌گوید:

> **موضع اپوزیسیون در برابر فرامین سه‌گانه جدید توأم با ناخشنودی بود، چرا که این فرامین با تحولات بین‌المللی نظیر فروپاشی بلوک شرق و آزادی مردم آن از بند دیکتاتوری و حکومت استبدادی، مطرح شدن دموکراسی و حقوق بشر در یک سطح وسیع و نیز تحولات منطقه‌ای صورت گرفته در کشورهای همسایه نظیر یمن، ایران و کویت سازگار نبودند و نهایتاً این فرامین با تحولات داخلی عربستان نظیر دادخواست‌های متعددی که خطاب به پادشاه این کشور نوشته می‌شدند و انجام اصلاحات سیاسی را درخواست می‌کردند، مطابقت نداشتند.**(۳۲)

از سویی دیگر این فرامین در میان مردم شوک ایجاد کردند.

---

1. Shaikh Muhammad Mahdi Shams al-Din
2. Shaikh Rashid al-Ghanoushi
3. Shaikh Hassan al-Turabi
4. Basic order
5. Consultative Council order
6. Regional Council order

در ۲۸ مارس ۱۹۹۳ ملک فهد در مصاحبه با روزنامه کویتی السیاسة[1] صراحتاً به بیان این مطلب پرداخت که اصلاحات وی منجر به [ایجاد] یک نظام دموکراتیک در این کشور نخواهد شد. وی اظهار داشت: «دموکراسی غربی در کل مخالف ویژگی‌های [عربستان] سعودی است... نظام انتخابات آزاد، بخشی از ایدئولوژی اسلامی نیست. دموکراسی‌های غربی ممکن است در آن کشورها خوب به نظر برسند، اما این دموکراسی‌ها مناسب کشور ما نیستند».[۳۳]

شیخ الصفار در این باره نظر مخالفی دارد:

> **آنچه که پادشاه در خصوص دموکراسی و انتخابات اظهار داشت، بسیار عجیب و نامربوط می‌باشد؛ چرا که تاریخ اسلام نشان می‌دهد که اولین انتخابات به فرمان و با هدایت پیامبر (ص)، یعنی بیعت عقبه دوم برگزار گردید که در آن ۷۰ تن از مردم مدینه مخفیانه به مکه رفتند و با پیامبر پیمان بیعت بستند و از آن پس ۱۲ تن به‌عنوان نمایندگان قبایل مدینه انتخاب شدند.**[۳۴]

همانند بسیاری از اسلام‌گراها، الصفار شورا را با دموکراسی برابر می‌داند بدون اینکه توجهی به معانی عمیق، مفاهیم و شرایط دموکراسی داشته باشد. وی دموکراسی را منحصر به جنبه انتخابی آن، یعنی انتخاب اعضای پارلمان می‌کند و توجه اندکی به کل مقوله دموکراسی، به‌ویژه عنصر سکولاری که به مفهوم حق مردم برای قانون‌گذاری می‌باشد، دارد.

در مجموعه‌ای از مقالات، اعضاء اصلی جنبش اصلاحیه به انتقاد از فرامین سه‌گانه پرداختند. به عنوان مثال در مقایسه با قوانین اساسی دولت‌های عربی و غربی، مفاد فرامین اصلی سعودی در خصوص حقوق شهروندان بسیار کلی، مبهم و مختصر هستند.[۳۵] با درنظر داشتن روابط میان سه قوه، ماده ۴۴ فرمان اساسی بیان می‌دارد که پادشاه در رأس قوا قرار دارد و این ماده صلاحیت و اختیار مطلق را به رئیس دولت ارزانی داشته است. مواد بعدی صراحتاً

---

1. al-Siyasa

بیان می‌کنند که پادشاه حق کنترل اجرای شریعت و قوانین دولتی (ماده ۵۵)، لغو حق مجلس شورا در زمینه کنترل و بررسی اجرای قوه مجریه، رهبری نیروهای مسلح، اعلان جنگ، اعلام وضعیت فوق‌العاده و صدور قوانینی برای مدت زمانی طولانی و نامحدود را دارا می‌باشد. بر این مبنا پادشاه همچنین حق انتصاب و برکناری اعضاء شورای مشورتی، انحلال و تعویض این شورا، صدور مقررات معاهدات و قراردادهای بین‌المللی بدون ارجاع آنها به شورای مشورتی را دارد.[۳۶] این فرامین به خوبی فقدان کلی هرگونه نظام دموکراتیک را مشخص می‌سازند.

رهبر جنبش اصلاحیه در این باره استدلال می‌کند که فقدان یک حکومت مشروطه در مقایسه با اپوزیسیون، خطر بزرگ‌تری را برای دولت به همراه می‌آورد و از حکومت می‌خواهد که ساختار سیاسی حاکم بر دولت را اصلاح نماید. بنابراین همانند بسیاری از حکومت‌ها در خاورمیانه، رژیم سعودی نگران ایجاد فضای باز در نظام سیاسی کشور بوده است، چراکه از طریق آن قدرت و امتیازات خاندان سلطنتی تحلیل می‌رود. استراتژی‌های درونگیر حکومت، معمولاً محدود به حق تاریخی مورد ادعای خاندان سلطنتی، در زمینه حکومت بر کشور بوده و این امر را در انحصار خاندان آل سعود قرار داده است.

در حقیقت کشورهایی که در آنها نیروهای سیاسی اجازه مشارکت فعالانه در فرایند سیاسی را ندارند، در معرض فعالیت‌های پیش‌بینی نشده و افراطی قرار دارند که دولت قادر به کنترل آنها نمی‌باشد. در این باره شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد در خلال بحران خلیج[فارس] در سال ۱۹۹۱ شکل جدیدی از افراط‌گرایی، در واکنش به سیاست بلندمدت به حاشیه راندن گروه‌های سیاسی مذهبی در مناطق مختلف عربستان سعودی پدید آمد. به همین علت، خاطرات پیشین، بسیاری از فعالان سعودی به‌ویژه لیبرال‌ها، ناسیونالیست‌ها و اسلام‌گرایان مدرن را از آن جهت تحت تأثیر قرار داده که بهتر است رژیم سعودی به جای پذیرفتن خطرات و پیامدهای تهدیدانگیز حفظ حاکمیت استبدادی، یک نظام سیاسی باز را انتخاب نماید.

به هر حال تا تبدیل عربستان سعودی به یک دولت دموکراتیک راه طولانی باقی مانده است. عربستان فاقد یک زیربنای دموکراتیک از نظر نهادهای جامعه مدنی است. ارگان‌های

اجتماعی محلی نظیر باشگاه‌های زنان و نهادهای خیریه نقش محدودی را در مقابله با مسائلی که زندگی مردم را تحت تأثیر قرار می‌دهد، ایفا می‌کنند. از این رو این اجماع وجود دارد که گزینه دموکراتیک برای حل مسائل داخلی، به‌ویژه تنش‌های سیاسی میان حکومت و بخش‌های وسیعی از جمعیت بسیار حیاتی می‌باشد. مشارکت در فرایند سیاسی، تبدیل به یک درخواست مشترک از سوی نیروهای سیاسی با زمینه‌های متفاوت گردیده که با ابزاری نظیر درخواست، منابر وعظ و رسانه‌ها مرتبط شده است.

لازم به ذکر نیست که در غیاب سنن دموکراتیک، تمرین دموکراسی توسط هر گروهی، صرف‌نظر از اعتقادات ایدئولوژیک آنها متزلزل و بی‌ثبات خواهد بود. فرهنگ سیاسی هر کشوری تأثیر مستقیمی بر هدایت گروه‌ها دارد. در این ارتباط، جنبش اصلاحیه اساساً با سایر بازیگران سیاسی در این کشور تفاوتی ندارد. روشن نیست که آیا گفتمان دموکراتیک پذیرفته شده توسط جنبش اصلاحیه مرزهایی فراتر از ایدئولوژی، کمونیست‌ها، مسیحیان (علی‌رغم عدم حضور مسیحیان در عربستان سعودی) و یا زنان را دربر می‌گیرد. این موضوع به شکل گسترده توسط رهبران جنبش اصلاحیه مورد بحث و بررسی قرار نگرفته، اما ارائه برخی شاخص‌های معین در این باره می‌تواند مفید واقع شود. مهم‌ترین معضل استراتژی سیاسی جنبش اصلاحیه آن است که این جنبش در کل آمادگی همکاری با افراد یا جریاناتی که اسلام‌گرا نبودند را نداشت. همکاری با نیروهای سکولار می‌توانست آنها را هدف مخالفان افراطی، از هر دو جناح شیعه و سنی قرار دهد.

هرج و مرج ایدئولوژیکی که جنبش اصلاحیه خود را در آن یافته بود، تا حدی به خاطر عدم آمادگی آن در شناسایی حقوق مشروع نیروهای غیرمذهبی برای مشارکت در مجامع سیاسی، نمایش سیاسی و قدرت بود. علی‌رغم اینکه الصفار از نیروهای اپوزیسیون می‌خواهد تا برای به چالش کشیدن حکومت استبدادی و اعمال فشار بر حکومت، جهت شناسایی آزادی و مشارکت سیاسی و حقوق بشر همکاری کنند، اما این وضعیت چندان بر مبنای زمینه‌های سیاسی قرار نداشت و بیشتر بر مبنای زمینه‌های مذهبی بود.[۴۷] الصفار در جایی دیگر اعتراف

می‌کند که از مخالفت میان جنبش‌های اسلامی و سکولار و جنبش‌های چپگرای پیش از دهه ۱۹۹۰، در حال حاضر کاسته شده و خواستار همکاری و گفت‌وگوهای سازنده شده است.(۳۸)

اصالت بخشی به فرهنگ شیعه

جست‌وجو برای اصالت‌بخشی فرهنگی اساساً تلاشی برای بازسازی و ریشه دواندن مجدد هویت شیعی در بستر سعودی بود؛ بستری که شدیداً تحت نفوذ و تأثیر مذهبی ـ فرهنگی وهابیت قرار داشت.

رهبران جنبش اصلاحیه با قدرت دولت و تأثیر وهابی‌گرایی بر جامعه داخلی دست و پنجه نرم کرده بودند و این در حالی صورت می‌گرفت که شدیداً تلاش می‌کردند تا منافع، حمایت و ارتقاء مشروعیت مذهبی خود را به پیش برند و با بیشترین احترام و نیک‌نامی آن را اجرا نمایند.

فنون مقاومت گروه‌های وابسته متفاوت است، اما همه آنها هرگونه اتکا بر گزینه نظامی را محدود می‌سازند. در خصوص اپوزیسیون شیعه نوعی تغییر چشمگیر در خصوص رژیم سعودی دیده می‌شود که در قالب تأمین نیازهای اولیه اقلیت شیعه در استان شرقی، نظیرامنیت عینی، شرایط زندگی مناسب و حق اجرای مناسک مذهبی که جیمز اسکات[1] از آن تحت عنوان «رسوم یومیه ابراز»[2] یاد می‌کند، قابل تفسیر می‌باشد.(۳۹) فرض اسکات درباره ترفندهای مقاومت حاکی از آن است که مردم به نمادهایی نزدیک می‌شوند که یک چارچوب ویژه را برای مبارزه جهت بقا و پیشرفت مطالبه و ادعا می‌کنند. وی تأکید می‌کند که هر آنچه که به افراد شکل می‌دهد ـ هجو پشت صحنه، آرزوهای انتقام خشونت‌آمیز، دیدگاه‌های طلایی زیر و رو شدن جهان ـ این تصویر پنهانی جمعی را نمایان می‌سازد و برای هرگونه دیدگاه پویا از روابط قدرت ضروری می‌باشد.(۴۰)

---

1. James Scott
2. Everyday Forms of Expression

نقاب‌هایی که [این گروه‌ها] در جمع بر چهره دارند، ممکن است صاحبان قدرت را در خصوص پیروی متقاعد سازد، اما تنها آنچه که اسکات از آن به‌عنوان «هوشیاری کاذب» یاد می‌کند، را منعکس می‌سازد؛

اگرچه رهیافت اسکات در خصوص تصویرهای پنهانی به شدت از جانب مردم شناسان مورد انتقاد قرار گرفت، اما اهمیت این رهیافت در آن است که بر چگونگی مقاومت روزانه گروه‌های وابسته تأکید می‌کند. وی میان ۴ نوع گفتمان سیاسی موجود برای گروه‌های وابسته تمایز قائل می‌شود: نسخه آشکار[1] (گفتمان ساختار قدرت مسلط)؛ نسخه پنهان حاکمان[2]؛ سیاست زیرین[3] (یا سیاست مبدل که به صورت آشکار و در ملأ عام اتفاق می‌افتد اما دارای مفاهیمی دوگانه است)؛ و نمایش آشکار مقاومت[4] که در کانون توجه تحلیل‌های میانه‌رو قرار دارد.(۴۱) از نظر اسکات همه این گفتمان‌ها به‌ویژه گفتمان نخست از این لحاظ که به بیان تعامل آزاد میان گروه‌های مسلط و وابسته می‌پردازد ستیزه‌جو می‌باشند،(۴۲) تصویر آشکار به بیان گفتمان روی صحنه، گفتمانی که توسط قدرتمندان و نیز تابعان اجرا می‌شود، می‌پردازد. بنابراین نسخه آشکار توسط هر دو گروه برای مخفی کردن مفاهیم پنهان در سخنان و شعارها تدوین می‌شود. آن مقصود بنیادین که در نسخه‌های پنهانی فراهم می‌شود، کلیدهایی را برای افشاء رازهایی فراهم می‌سازد که در گفتمان عمومی تدوین شده‌اند.

علاوه بر این، نسخه‌های پنهانی توسط اعضای گروه‌های وابسته به هنگام گردهم آمدن آنها در پشت صحنه برای بیان کردن و اقدام نمودن در خارج از گستره گروه حاکم ساخته می‌شوند. نسخه‌های پنهانی این گروه‌ها به آنها اجازه می‌دهد که درحالی‌که آشکارا تابع گروه مسلط می‌باشند، به صورت مخفیانه مخالفت خود را با گروه حاکم ابراز نمایند. این نوع از سیاست زیرین، تنها شکل مقاومت امکان‌پذیر در شرایطی است که گروه‌های فاقد قدرت جرأت مقابله آشکار را ندارند.

---

1. Public Transcript
2. The Hidden Transcript of Dominated Peoples
3. Infrapolitics
4. Public Display of Resistance

به تدریج نسخه‌های پنهانی در فضای عمومی به صحنه می‌آیند و در جایی که در نسخه‌های عمومی تغییر می‌یابند، یک شور و هیجان سیاسی برای گروه‌های فاقد قدرت تولید می‌کنند که اقدامات، نگرش‌ها و ادعاهای آنها توسط گفتمان ناشی از نسخه‌های آشکار هدایت شده‌اند.[۴۳] به گفته مأمون فندی مفهوم اسکات از نسخه‌های پنهانی به ما کمک می‌کند تا تغییر مقاومت جنبش اصلاحیه، از مقابله به مخالفت سازنده را درک کنیم.[۴۴]

بنابراین تأکید بر اصالت فرهنگی و تاریخی و نیز هویت مذهبی شیعیان در استان شرقی اعلام آشکار یک نسخه پنهانی پیشین است که در میان همگان مشترک است، اما به وضوح در فضای عمومی بیان نشده است.

این بخش بر اقدامات جنبش اصلاحیه برای برقراری مجدد اصالت فرهنگی خود تمرکز دارد که از طریق بررسی انتشارات دو مؤسسه وابسته یعنی مؤسسه الباقی لإحیاء التراث و مؤسسه رابطة عموم الشیعة فی السعودیة (یا انجمن پان شیعی در عربستان سعودی) صورت می‌گیرد.

اگرچه مؤسسه الباقی در ۱۹۸۷ تأسیس شد، اما تا سال ۱۹۹۰ غیرفعال بود. نخستین وظیفه این مؤسسه جمع‌آوری اسناد، دست‌نویس‌ها و اطلاعات مربوط به شیعیان سعودی از گذشته و حال بود. اهداف بیان شده این مؤسسه عبارتند از:

تأکید بر اهمیت میراث اهل البیت و شیعیان در شبه جزیره عربستان از طریق جمع‌آوری و تهیه اسناد و اطلاعات مربوط به تاریخ سیاسی، اجتماعی و فرهنگی شیعیان در گذشته و حال؛ مطالعه و گردآوری یک دائره المعارف جامع درباره زندگی شخصیت‌های برجسته شیعی در شبه جزیره عربستان و حفاظت از کتاب‌ها و نسخ خطی شیعیان و تفسیر و آماده‌سازی برای انتشار.

مؤسسه باقی به انتشار شماری از کتاب‌ها در خصوص شخصیت‌های برجسته در استان شرقی و نیز تاریخ‌نگاری شیعی پرداخته است. در اینجا من بر سه منبع اصلی متمرکز می‌کنم: شیخ علی البلادی القُدیحی[۱].

---

1. Shaikh Ali al-Biladi al-Qudaihi

(وفات در ۱۸۵۳) از شیخ حسن الصفار؛ شیخ حسن علی البدر قطیفی[1] (۱۸۷۸ تا ۱۹۱۴) از نویسنده همین کتاب و[۴۵] شیعیان در کشور عربستان سعودی از حمزه الحسن، یکی از اعضاء اصلی جنبش اصلاحیه و سردبیر الجزیرة العربیة.

کتاب شیخ الصفار در خصوص شیخ البلادی حامل پیام روشنی برای شیعیان در جهت احیاء آنها و حفظ و انتشار میراث تاریخی و فرهنگی آنها می‌باشد.[۴۶] الصفار با برانگیختن توجه مخاطبان به کار البلادی در خصوص زندگی‌نامه روحانیون استان شرقی و بحرین، به این مطلب می‌پردازد که البلادی احتمالاً نخستین پژوهشگر شیعی می‌باشد که میراث شیعی را در منطقه زنده نگهداشته است.

در این کتاب الصفار به ذکر شمار زیادی از شخصیت‌ها، نمادها و فعالیت‌هایی که ارتباط مستقیم یا غیرمستقیمی با البلادی دارند پرداخته تا احتمالاً تصویری جذاب و غنی از اطلاعات درباره شیعیان در استان شرقی، یعنی همان منطقه‌ای که به شکل فزاینده‌ای چه توسط ساکنان خود و چه دولت سعودی مورد غفلت واقع شده، به تصویر بکشد. کتاب البلادی با عنوان «انوار البدرین فی تراجیم علماء قطیف و الاحساء و البحرین» (روشنایی‌های دو ماه در زندگی‌نامه‌های دانشمندان قطیف، حساء و بحرین) یک منبع مشخص برای تاریخ نوین شیعیان در استان شرقی را مورد توجه قرار داده و اطلاعات، گزارش‌ها و اسناد ارزشمندی درباره شیعیان طی ۳۰۰ سال گذشته فراهم می‌سازد، بدون شک این کتاب به تشریح اهمیت وابستگی الصفار به البلادی، یک دانشمند شیعی نمونه که زندگی خود را وقف ثبت و حفظ میراث شیعیان در منطقه نمود، می‌پردازد.[۴۷]

الصفار همچنین بر نقش مهم مکاتب مذهبی و دانشمندان شیعی در خلال زندگی البلادی در حفاظت از میراث مذهبی شیعه تأکید می‌کند.[۴۸]

از سویی دیگر الصفار همچنین در خصوص شرایط سیاسی که در آن شیخ البلادی زندگی

---

1. Shaikh Hassan Ali al-Badr al-Qatifi

کرده، یعنی هم در بحرین و هم در استان شرقی بحث می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه مردان شیعه مذهب در مقابل دشواری‌ها و سختی‌هایی که توسط فرمانروایان به‌ویژه فرمانروایان سعودی بر آنها تحمیل شده، مقاومت کرده‌اند.(۴۹)

هدف اصلی شیخ حسن‌علی البدر قطیفی فراهم ساختن روایتی است که در خدمت جریان جدید جنبش اصلاحیه باشد، به‌ویژه در راستای اثبات اصالت شیعیان در منطقه در برابر تبلیغات وهابیون سعودی که سعی دارند تا آنها را به‌عنوان مهاجران ایرانی نشان دهند. تحقیقات نویسنده حاکی از آن است که شیعه‌گرایی در استان شرقی به زمان مهاجرت عبدالقیس،[1] قبیله‌ای قدیمی از مرکز عربستان به استان شرقی باز می‌گردد. بخش‌هایی از این قبیله در زمان خلافت عثمان به بصره در جنوب عراق رفته و با [امام] علی(ع) علیه دشمنانش متحد شدند. برخی از رهبران ارتش [امام] علی طی جنگ‌های جمل، صفین و نهروان از این قبیله بوده‌اند.(۵۰) این اثر همچنین به ابعاد زندگی شیخ علی‌البدر، نظیر فعالیت سیاسی وی، فداکاری وی در خدمت به انگیزه مردم خود و سایر مردم مسلمان در هر نقطه از جهان اسلام (لیبی، عراق، ایران و شبه قاره هند) و نهایتاً گرایش اصلاح‌طلبانه وی به عنوان یک مجتهد می‌پردازد. این مطالب در حقیقت به نوعی به انتقاد تلویحی از دانشمندان منفعل، راکد و عقب افتاده شیعی در استان شرقی اقدام می‌کند.(۵۱)

زندگی شیخ البدر به جهت وابستگی وی به رهبران جنبش مشروطه‌خواه ایرانی در نجف، به‌ویژه شیخ سیدکاظم خراسانی مهم می‌باشد. با به وجود آمدن فضای سیاسی در عراق، در سال ۱۹۰۹ البدر مقاله‌ای با عنوان «دعوة الموحدین الی حمایة الدین» (دعوت از یکتاپرستان برای دفاع از انگیزه دین) به رشته تحریر در آورد که در آن به تقبیح اشغال لیبی توسط ایتالیا و اعلام جهاد براساس ۴ منبع شریعت، طبق مکتب شیعی فقه می‌پردازد.(۵۲)

سومین کتاب توسط حمزه الحسن، فعال شیعی سعودی، نگاشته شده که در درجه اول به

---

1. 'Abdulqais

دفاع از شهروندان شیعه در پادشاهی سعودی از زمان تبدیل آنها به یک جامعه محروم و سرکوب شده در این کشور اقدام می‌نماید.(۵۳) در اصل این کتاب تاریخ، فرهنگ و هویت شیعیان سعودی را توصیف کرده و به بیان و اثبات بی‌گناهی شیعیان در زمینه‌های فرقه‌گرایی می‌پردازد.(۵۴)

الحسن همچنین یک روایت تاریخی را ارائه می‌دهد که به دنبال تأکید بر اصالت شیعیان در استان شرقی می‌باشد.(۵۵) وی استدلال می‌کند که شیعی‌گرایی در این منطقه به زمان پیامبر و به هنگام بروز اختلاف میان ابوبکر و [امام] علی(ع) باز می‌گردد. نمایندگان منصوب در بحرین به [امام] علی(ع) وفادار بوده و از حق وی برای جانشینی پیامبر (ص) حمایت می‌کردند و آنها همان کسانی هستند که بذر شیعه‌گرایی را در منطقه کاشتند.(۵۶) افزون بر این الحسن شجره‌نامه خانواده‌های شیعی را ترسیم کرده و عرب بودن آنها را مستند می‌کند.

آنچه که این تحقیق نشان می‌دهد نگرانی شیعیان سعودی درباره عربیت خود و در نتیجه هویتشان می‌باشد.(۵۷) در اواخر دهه ۱۹۵۰ شیخ فرج العمران،[1] روحانی مذهبی برجسته، به وقایع‌نگاری روزمره در منطقه قطیف می‌پردازد که بعدها در ۱۴ جلد با عنوان الازهار العربیة فی آثار الفرجیة (شکوفه‌های معطر میراث فرجی) چاپ شد. این کتاب جذابیت اندکی در میان شیعیان پیدا کرد، با این حال برخی از نویسندگان و روحانیون مذهبی را برای ثبت، حفظ و احیاء میراث فرهنگی و تاریخی شیعیان در استان شرقی ترغیب کرد. در دهه ۱۹۶۰ محمدسعید المُسالم[2] شیعه، کتابی با عنوان «ساحل الذهب الاسود» (ساحل طلای سیاه) به نگارش در آورد که در آن به میراث اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و ادبی شیعیان در استان شرقی توجه ویژه‌ای شده است. اگرچه این کتاب در ابتدا در عربستان توقیف و نویسنده آن بازداشت شد، اما در میان شیعیان سعودی شیوع گسترده‌ای پیدا کرد. این کتاب به خوبی سازماندهی شده است و حاوی اطلاعات غنی می‌باشد و بسیاری از نویسندگان به آن ـ به‌عنوان یک منبع اصلی در خصوص

1. Shaikh Faraj al-'Umran 2. Muhammad Said al-Musalim

شیعیان استان شرقی رجوع می‌کنند.

الحسن در بحث خود درباره احساسات ملی اپوزیسیون شیعی، بر اهمیت یک جبهه ملی که گروه‌های مختلفی را از بسترهای مختلف منطقه‌ای، اجتماعی و فکری دربرگیرد، تأکید می‌کند.

پیام آشکار این کتاب تحت فشار قرار دادن دولت سعودی، برای ایجاد تغییرات اساسی در نهادهای دولتی مبتنی بر مفهوم کامل شهروندی است.[۵۸]

دومین سازمانی که موظف به تأکید بر اصالت و هویت شیعیان است، انجمن پان شیعی است که در ۱۹۸۹ تأسیس شد. ضرورت‌های اعلام شده این انجمن به قرار زیر می‌باشد:

حکومت سعودی باید آشکارا احترام خود را نسبت به مذهب شیعی به عنوان یکی از مذاهب اسلامی اعلام کند و حق شهروندان شیعه را در اجرای مناسک مذهبی خود به رسمیت بشناسد.

آزادی مذهبی شیعیان در ساخت مساجد، حسینیه‌ها و مدارس مذهبی (حوزه‌ها) باید به رسمیت شناخته شود. همچنین اعمال فرقه‌ای باید مجاز شمرده شوند.

مفاد مذهبی نظام آموزشی دولتی در مناطق شیعه‌نشین باید مطابق با آموزه شیعی باشند.

به آزادی فکری شیعیان باید احترام گذاشته شود و محدودیت (ممنوعیت) چاپ و وارد کردن ادبیات مذهبی باید رفع شود. علاوه بر این، شیعیان باید حق انتشار نشریات و روزنامه‌ها را مطابق با قوانین دولتی داشته باشند.

مبارزات تبلیغاتی علیه شیعیان باید ممنوع شود و شیعیان باید حق دفاع از فرقه خود را داشته باشند.

محاکم شیعی باید همانند سایر محاکم در این کشور از صلاحیت تام برخوردار باشند. تبعیض‌های فرقه‌گرا علیه شیعیان در زمینه آموزش، استخدام و نهادهای دولتی، نظامی و امنیتی باید متوقف شود.

شرایط زندگی شیعیان باید بهبود یابد و شهری کردن مناطق شیعیان باید انجام گیرد.[۵۹]

این درخواست‌ها در آثار و انتشارات انجمن پان شیعی منعکس شده است. این

درخواست‌ها نشان می‌دهد که جنبش اصلاحیه درصدد است تا با اثبات خصومت رژیم سعودی نسبت به شیعیان، بار دیگر موقعیت خود را در ساختار سیاسی و اجتماعی سعودی، تحکیم و ثابت نماید. الصفار طی مقاله‌ای با عنوان «شیعیان دشمن نیستند» بر این موضوع تأکید می‌کند که شیعیان علی‌رغم تاریخ آنها در عربستان سعودی و وفاداری آنها به این سرزمین که صداقت و عشق آنها را به کشورشان و موضع سازگار آنها را در قبال حکومت ثابت می‌کند، در معرض اقدامات تبعیض‌آمیز قرار داشته‌اند. وی اظهار می‌دارد که آنها هیچ‌گونه اعتراض نظامی علیه رژیم نکرده‌اند، بلکه به دنبال گفت‌وگو با مقامات سعودی در راستای تأمین حقوق و آزادی خود بوده‌اند. حسن نیت آنها در ترجیح حکومت سعودی به تحت الحمایگی انگلیس نیز شاهد دیگری در این باره می‌باشد.[۶۰]

الصفار با قرار دادن مخالفت شیعیان در یک بستر متفاوت انگیزه‌های اعتراض شیعیان، یعنی تبعیضات فرقه‌ای و سیاست‌های خصمانه حکومت را که یک اشتباه خطرناک در یکی دانستن دوستان و دشمنان می‌باشد، تشریح می‌کند.[۶۱]

جنبش اصلاحیه همچنین تلاش کرد تا گفتمانی را برای بازسازی هویت شیعی که توسط قدرت عظیم دولت و نهادهای مذهبی آن، ناتوان و آشفته نشده بود، ایجاد نماید. در همین حال چنین هویتی نیازمند آن بود که در یک مسیر مثبت، خلاق و سازنده توسعه یابد تا منجر به انتزاع یا ایجاد اختلال در وحدت ملی نگردد. درحالی‌که جنبش اصلاحیه بر احیاء میراث شیعیان در استان شرقی تأکید می‌کرد، در عین حال از موضوعات بحث برانگیز سنی و شیعه احتراز می‌کرد.

آنچه که نویسندگان این کتاب‌ها تلاش دارند تا به بیان آن بپردازند آن است که تمامی هویت‌های وابسته به عربستان سعودی علی‌رغم تنوع و اختلاف می‌توانند در کنار یکدیگر در عربستان سعودی زندگی کنند. قدرت عظیم وهابی‌گرایی نباید به آنها حق بدهد تا خود را برتر از دیگر هویت‌های مذهبی بدانند یا اینکه هژمونی مذهبی را [بر آنها] اعمال نمایند.

لازم به ذکر نیست که تأکید بر هویت شیعی و اصالت تاریخی و فرهنگی آن پاسخی به

تمایل دولت برای تحمیل هویت مذهبی و میراث فرهنگی و تاریخی مورد علاقه خود بر شیعیان و دیگر گروه‌های موجود در کشور می‌باشد. در چنین بستری، انتظار می‌رود که شیعیان از گروه‌های مختلف سیاسی و ایدئولوژیکی در برابر سرکوب هویت و حفظ میراث خود مقاومت نمایند، در این راستا ادبیات اپوزیسیون سیاسی در میان شیعیان استان شرقی این امر را تایید می‌کند.

روایت‌های تاریخی و فرهنگی ـ مذهبی جنبش اصلاحیه همان چیزی است که اسکات از آن به‌عنوان «اعلامیه‌های آماده»[1] یاد می‌کند چرا که در شرایطی به وجود می‌آیند که روش خوبی از آزادی پشت صحنه در میان گروه‌های وابسته است که به آنها اجازه می‌دهد تا یک تصویر غنی و عمیق پنهانی را تقسیم نمایند؛ این نسخه پنهانی محصول ارتباطات متقابلی است که پیش از این، ماهیتی نیمه آشکار داشته است.(۶۲)

جنبش اصلاحیه یک اپوزیسیون مبتنی بر خارج است که از آزادی‌های بیشتر بهره برده که در آن «اعلامیه‌های آماده» شیعیان می‌توانند تولید شوند و اعضای جنبش می‌توانند نگرانی‌ها و تقاضاهای خود را بدون ترس از حکومت تقسیم و یکپارچه سازند.

در این راستا شماری از عوامل وجود دارند که پویایی‌های سیاسی جنبش اصلاحیه را شکل داده‌اند. جهت‌گیری این جنبش در مقیاس وسیعی به تغییرات در ایران، به دنبال برقراری آتش‌بس با عراق در ژوئیه ۱۹۸۸ وابسته بوده است. در نتیجه پس از انشعاب از جنبش مبلغان طلایه‌دار، جنبش اصلاحیه شروع به برنامه‌ریزی یک روش عملی‌تر در سیاست نمود.

جنبش اصلاحیه نیروی پویا و پرانرژی و نیز اهمیت خود را در سیاست عربستان به طرز فزاینده‌ای در مدت زمانی کمتر از ۴ سال از ۱۹۸۹ تا ۱۹۹۳ به اثبات رساند. تغییر جهت آن به سمت میانه‌روی دلالت بر آن دارد که این جنبش وارد فرایندی از بلوغ سیاسی و فکری شده بود که ناشی از شرایط و موقعیت‌های متنوعی بود که منطقه خلیج[فارس] را در اواخر دهه

1. Cooked Declaration

۱۹۸۰ و نیز کل جهان احاطه کرده بود؛ به‌ویژه در شرایطی که اتحاد جماهیر شوروی فروپاشید و موج اصلاحات دموکراتیک در کل بلوک گسترش یافت.

جنبش اصلاحیه که مسلح به یک آگاهی آزموده بود، قادر به اذعان و درک نکات مدرن و برخورد مؤثر با مشکلات جدید کشور، نظیر افزایش شتاب درخواست‌های مردمی برای اصلاحات بود. جنبش اصلاحیه اهمیت ویژه‌ای را برای حقوق بشر، دموکراسی‌سازی در عربستان سعودی و معتبرسازی فرهنگ شیعیان قائل شده بود.

این جنبش شناخت و فعالیت‌های خود را در حوزه حقوق بشر در دهه ۱۹۹۰ گسترش داد. درحالی‌که موضوع زندانیان سیاسی توجه سازمان انقلاب اسلامی را به خود معطوف کرده بود، فعالان حقوق بشر جنبش اصلاحیه، تمایل به پرداختن به حقوق فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقلیت‌ها و نیز آزادی‌های فردی، آزادی بیان، آزادی مطبوعات و آزادی تجمع داشتند. پذیرش جهانی حقوق بشر شناخته شده، با تغییر در گفتمان سیاسی جنبش همراه شده بود که این تغییر، تصمیم به گسستگی از گذشته انقلابی و وارد شدن به بازسازی سیاسی در قلمرو سعودی داشت.

جنبش اصلاحیه همچنین خواستار شماری از اصلاحات سیاسی در قلمرو عربستان شد. همزمان با تغییرات ایدئولوژیک در محیط سیاسی پیش آمده پس از بحران خلیج[فارس] در ۱۹۹۱، به همراه درخواست بخش‌های مختلف کشور که برای انجام تغییرات سیاسی در سیستم سیاسی سعودی شکل گرفته بود، جنبش اصلاحیه بر مسئله فقدان یک قانون اساسی و مجمع ملی تمرکز کرده و خواهان مشارکت سیاسی گسترده‌تر شهروندان، محدود کردن قدرت خاندان سلطنتی، تکثرگرایی سیاسی و کاهش دادن قدرت سرویس‌های امنیتی در امور عمومی شده بود.

حمایت جنبش اصلاحیه از یک نظام سیاسی دموکراتیک، ناشی از تعهد آنها به آزادی بیان و تکثرگرایی مذهبی بود. به هر حال این امر حاکی از آن است که پذیرش گزینه دموکراتیک از سوی اصلاحیه برای پیگیری تقاضاهای خصوصی و نه ضرورتاً اصل بنیادین نظام سیاسی، در یک دولت اسلامی مورد استفاده قرار می‌گرفت. به بیان دیگر دموکراسی برای اصلاحیه یک ضرورت بود و نه یک گزینه؛ چرا که دموکراسی اقلیت شیعه را منتفع می‌ساخت و در نتیجه

حقوق سیاسی و مذهبی آنها را تأمین می‌کرد. جنبش اصلاحیه همچنین متعهد به اصالت‌بخشی فرهنگی شیعیان در استان شرقی بود. تلاش این جنبش برای بازسازی و ریشه‌دار کردن مجدد هویت شیعیان در بستر سعودی، که تحت تأثیر وهابیت بود، تغییر کشمکش با رژیم برای دستیابی به حقوق سیاسی، اجتماعی ـ اقتصادی و مذهبی شیعیان را نشانه گرفته بود.

فنون و روش‌های مقاومت اصلاحیه از اعتراض دسته‌جمعی آشکار علیه رژیم سعودی، به شکل‌های روزمره ابراز مدنظر جیمز اسکات تغییر یافت. به هر حال تغییر روش‌های اعتراضی به معنای آن نیست که جنبش اصلاحیه پیش از این متوسل به خشونت بوده و در عوض گزینه انقلابی را به عنوان ابزاری برای تغییر کنار گذاشت.

تأکید جنبش بر هویت شیعی و اصالت تاریخی و فرهنگی آنها به میزان زیادی واکنشی در برابر گرایش دولت، به تحمیل هویت مذهبی و میراث فرهنگی و تاریخی دلخواه بر شیعیان و دیگر گروه‌های موجود در این کشور بود. واکنش به تلاش‌های دولت برای فروپاشی ساختار هویت شیعیان به عنوان شکلی از مقاومت ادامه دارد و اعلامیه‌های میراث شیعی مهم‌ترین نگرانی تمامی گروه‌های اپوزیسیون شیعی می‌باشد. چنین گرایشی احتمالاً در آینده به شکل قوی‌تری رشد خواهد یافت و احتمالاً به یک گرایش غالب تبدیل خواهد شد که این امر به خاطر عوامل محلی، مدرنیزاسیون و آسیب‌پذیری وحدت ملی می‌باشد.

فصل پنجم
توافق (۱۹۹۳)

در اکتبر ۱۹۹۳ دولت سعودی با جنبش اصلاحیه به توافقی رسید که برمبنای آن این جنبش، باید در همه جا انتشارات خود را که به انتقاد از سرکوبگری رژیم سعودی علیه فعالیت‌های سیاسی و حقوق بشری می‌پرداختند، به ویژه نشریه الجزیرة العربیة متوقف می‌ساخت. در سپتامبر ۱۹۹۳ به دنبال گفت‌وگوهای اولیه با مقامات سعودی اعلام شد که این نشریه به مدت دو ماه انتشارات خود را تعطیل خواهد نمود و انتشار مجدد پس از آن مورد بررسی قرار خواهد گرفت. در عوض اعضای اپوزیسیون شیعی شامل حزب‌الله حجاز[1] که شاخه‌ای از شبکه حزب‌الله ایران بودند، اجازه یافتند تا صحیح و سالم به کشورشان بازگردند، همچنین قرار شد برخی از زندانیان (که اغلب آنها از اعضای حزب‌الله بودند) آزاد شوند و برای اعضای شیعه در استان شرقی گذرنامه صادر شود.(۱)

در این فصل به بررسی نقطه‌نظرات ایدئولوژیک و سیاسی اپوزیسیون و دولت سعودی در ارتباط با این توافق و میزان پایبندی هر یک از دو طرف به آن می‌پردازیم. همچنین با بحث درباره مشکلات و موضوعاتی که این توافق را احاطه کرده بودند، شرایطی که در آن توافق مزبور حاصل گردید، مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

---

1. Hizbullah al-Hijaz

اطلاعات درخصوص توافق کم و سطحی می‌باشد و هیچ‌گونه مطالعه و بررسی دقیقی تاکنون در این باره منتشر نشده است. گفت‌وگوها نیز در خفا انجام گرفت و بازبینی‌های زیر با احتساب حساسیت لازم در ذکر اسامی میانجی‌ها در مذاکرات صورت گرفته است.

پیشینه

ده سال پیش از حصول توافق میان جنبش اصلاحیه و دولت سعودی، دولت عربستان تلاش‌های متوالی برای رسیدن به یک موافقتنامه در پاسخ به تقاضاهای شیعیان، در برابر پایان دادن به تمامی فعالیت‌های مخالفت‌آمیز هم در داخل و هم در خارج از کشور نموده بود. این اقدامات به چند دلیل با شکست روبه‌رو شد که مهم‌ترین آنها عدم قطعیت هر دو طرف بود. هم دولت و هم جنبش اصلاحیه اعضاء دون‌پایه خود را مأمور کرده بودند در مذاکرات شرکت کنند، اما به آنها اختیارِ واقعی برای اقدام از جانب خود را نداده بودند. افزون بر این، شرایط سیاسی دهه ۱۹۹۰ برای چنین گفت‌وگوهایی مساعد نبود. خصومت و نه مصالحه میان اپوزیسیون شیعی و دولت سعودی در دستور کار قرار داشت. به علاوه اصلاحیه که وابسته به یک جنبش وسیع یعنی جنبش مبلغان طلایه‌دار بود، در موقعیتی نبود که بتواند بدون رجوع به رهبری آن جنبش که غرق در فعالیت‌های انقلابی در عراق، ایران و در یک مقیاس کوچک‌تر در بحرین بود، ابتکار عمل را به دست گیرد.

شماری از مردم از شخصیت‌های سرشناس شیعی گرفته تا روزنامه‌نگاران و دیپلمات‌های عرب تلاش کردند تا راه‌های ارتباط میان دولت و جنبش اصلاحیه را باز کنند. برخی از این افراد با ابتکارات شخصی و بدون همکاری یا بدون رضایت طرف دیگر اقدام کردند. دیگران نیز خارج از روابط دوستانه‌ای که میانجی‌ها با دو طرف داشتند اقدام نمودند. علاوه بر این، رهبران جنبش اصلاحیه از این کانال‌ها برای رساندن نقطه نظرات و تقاضاهای خود به مقامات سعودی و نه ضرورتاً دستیابی به یک توافقنامه با دولت استفاده می‌کردند. این امر بدان دلیل

بود که آن هنگام، زمان مناسبی برای پذیرفتن برخی تغییرات ساختاری و ایدئولوژیکی از سوی جنبش اصلاحیه، در راستای حصول یک راهکار صلح‌آمیز مذاکره با رژیم سعودی نبود. به بیان دیگر اپوزیسیون شیعه در آن زمان متعهد به یک ایدئولوژی انقلابی بود. در این باره سخنگوی جنبش اظهار داشته است:

> **جنبش ما بر این فرض بنیان نهاده شده است که رژیم سلطنتی سعودی مخالف شریعت اسلامی است و از نقطه‌نظر حقوقی واجد شرایط حکومت بر این کشور نمی‌باشد؛ بنابراین، هرگونه مذاکره با این رژیم را رد می‌کنیم. آنچه که ما خواهان آن هستیم، اصلاحات جزئی نیستند، بلکه [درخواست‌های ما] این امکان را به مردم می‌دهند که شکل حکومت دلخواه خود را انتخاب نمایند؛ کشور را از قید و بندهای وابستگی اقتصادی به بازارهای سرمایه‌داری آزاد کنند و هژمونی فرهنگی غربی را از بین ببرند.**[۲]

با این حال تلاش برای گفت‌وگو میان اصلاحیه و دولت سعودی برمبنای طرح‌های پذیرفته شده توسط شخصیت‌های برجسته شیعی در استان شرقی، به اواسط دهه ۱۹۸۰ بازمی‌گردد. به عنوان مثال گفت‌وگویی در سوریه در اوت ۱۹۸۶ میان سه شخصیت برجسته شیعی عبدالحمید المطوء[۱]، سلمان الناصر[۲] و عبدالکریم بن‌حُمود[۳] و شیخ توفیق السیف، سخنگوی سازمان انقلاب اسلامی، برگزار گردید. آنها در این چارچوب به محمد بن فهد[۴]، فرماندار استان شرقی، پیشنهاد دادند در ازای عفو عمومی اعضای سازمان انقلاب اسلامی، کلیه فعالیت‌های مخالفت‌آمیز سازمان انقلاب اسلامی را تعطیل نمایند. این پیشنهاد همانند درخواست‌های مذهبی و اجتماعی ـ اقتصادی شیعیان مورد قبول واقع نشد.

نشستی دیگر در واشنگتن با شاهزاده بندر بن سلطان، سفیر عربستان در ایالات متحده

---

1. Abdulhamid al-Mutawu‘
2. Salman al-Nasir
3. Abdulkarim b. Humoud
4. Muhammad b. Fahad

برگزار گردید. این نشست در سفارت سعودی در واشنگتن در سپتامبر ۱۹۹۰ رخ داد و با حضور جعفر الشایب، یکی از اعضای اصلی جنبش اصلاحیه و عیسی المزعل، رئیس کمیته ICHR-GAP و علی الشویخات از اعضای اصلی کمیته سیاسی جنبش اصلاحیه برگزار شد. اگرچه هیچ توافقی در خصوص درخواست‌های شیعیان حاصل نشد، اما چنین جلساتی در تسهیل ترتیبات بعدی و گفت‌وگوهای ۱۹۹۳ بسیار مؤثر بودند.

گفت‌وگوی ۱۹۹۳: بستر

تحول جنبش به یک جنبش اصلاح‌طلب و گرایش آن به سمت مؤسسات صلح‌طلب و شناخته شده در عرصه جهانی در فعالیت‌های مخالفت‌آمیز خود، جایگاه احترام‌آمیزی را در میان سازمان‌های سیاسی و حقوق بشری برای جنبش اصلاحیه فراهم ساخت، به گونه‌ای که سازمان‌های حقوق بشری و نهادهای سیاسی غربی اتکای قابل توجهی به اطلاعات فراهم شده توسط اصلاحیه، در خصوص موارد نقض حقوق بشر داشتند.

بحران خلیج[فارس] در سال ۱۹۹۰ زمینه‌ای را فراهم ساخت که اپوزیسیون شیعه ترغیب شود تا به انتقال دیدگاه‌ها و تقاضاهای خود به رسانه‌های بین‌المللی که علاقه‌مند به رخدادهای منطقه در نتیجه بحران خلیج[فارس] شده بودند، بپردازند. علاوه بر این، دولت سعودی به دلیل نقض حقوق بشر، فقدان دموکراسی و فساد سیاسی در کانون توجه رسانه‌ها و مورد انتقاد قرار گرفت.

سرانجام دولت سعودی به چند دلیل با اپوزیسیون شیعه وارد گفت‌وگو شد:

افزایش نارضایتی‌های داخلی

به گفته بسیاری از اعضای خاندان سلطنتی، این تحرکات [توافق با جنبش اصلاحیه] بخشی از یک تلاش گسترده‌تر در راستای خنثی کردن [فعالیت‌های] مبارزان جوانی بود که در رده‌هایی از روحانیون سنی به پا خواسته بودند. این روحانیون سنی، مخالف سیاست‌هایی نظیر ارتباط با

غرب و حضور سربازان خارجی بودند.[۳] ظهور گروه‌های سازمان یافته لجام گسیخته با اعتقادات سیاسی و ایدئولوژیک مختلف که خواستار اصلاحات سیاسی بودند، به همراه اعزام سربازان خارجی [به این کشور] رژیم سعودی را وادار کرد تا برای فرونشاندن جنجال‌های خواهان تغییر، سریعاً اقدام نماید.

مشروعیت رو به افول

هودسون[1]، در اظهارنظری درباره توافق میان دولت سعودی و گروه اپوزیسیون شیعه بیان می‌دارد که:

> **با دستورالعمل مشروعیت عمیقاً اسلامی، منابع مالی تقریباً نامحدود و چتر امنیتی آشکار آمریکایی، خاندان سعودی خود را در یک موضع تدافعی در برابر اعتراضات جدید گروه‌های مخالف اسلامی و کشمکش‌های آنها برای جلوگیری از چالش‌ها یافت.[۴]**

این تا حدی درست است که:

> **نخبگان حاکم سعودی در جستجوی یک دستورالعمل مشروعیت‌بخش نیرومند، به جای آنچه که توسط سنت و پول‌های نفتی حاصل شده بود، محتاطانه به بررسی سود و هزینه یک سیستم مشارکتی‌تر پرداختند. ائتلاف ـ که کمتر به نظر می‌آید ائتلاف باشد ـ میان سکولاریست‌های وابسته و اسلامگراهایی که در حال حاضر از قدرت کنار گذاشته شده‌اند، ممکن است یک استراتژی پیشدستانه که برای حفاظت در برابر خودکامگی خاندان سلطنتی ناکافی است ارائه دهد.[۵]**

---

1. Hudson

تحولات ایدئولوژیک جنبش اصلاحیه

گرایش آشتی‌طلبانه اپوزیسیون شیعی، رژیم را تشویق کرد تا به ارزیابی مجدد نگرش خود در قبال اپوزیسیون شیعه بپردازد و یک گام به جلو حرکت نموده و گفت‌وگوی مستقیم را آغاز نماید.

تغییر از یک ایدئولوژی انقلابی به یک ایدئولوژی تغییر تدریجی، آشکارا توسط رهبران جنبش اصلاحیه عقلانی جلوه داده شده بود و بر مبنای شش تامل قرار داشت. نخست آنکه اعلام آتش‌بس میان ایران و عراق در ژوئیه ۱۹۸۸ به گزینه انقلابی پایان بخشید، چراکه ایران تصمیم گرفت تا حمایت از جنبش‌های آزادی‌بخش را متوقف سازد. دوم، شیعیان استان شرقی که در حال تبدیل شدن به یک اقلیت منزوی بودند، نمی‌توانستند در شرایط ناشی از آتش‌بس، با هزینه‌های گزینه انقلابی که جنبش آن را پذیرفته بود، مدارا نمایند. سوم، انعطاف رو به افزایش و آشکار دولت سعودی، توسط اپوزیسیون شیعیان به عنوان نشانه‌ای دلگرم‌کننده تفسیر شده بود که براساس آن ممکن بود رژیم آماده گفت‌وگو باشد. آنها (رژیم سعودی) اینگونه تصور می‌کردند که تحقق برخی از این درخواست‌های شیعیان، ممکن است باعث گسترش حدود جنبش برای افزایش فشار در راستای تقاضاهای ملی گردد. چهارم، در حالی که جنبش ادعای رهبری جامعه شیعیان را داشت، اما مجبور به پذیرش روند فکری شیعیانی بود که ضدانقلابی بوده و به یکسری تقاضاهای محدودتر و واقع‌گرایانه گرایش داشتند. پنجم، همانگونه که جنبش تصمیم به برگزیدن [روش] تحول به جای انقلاب گرفت، ضرورت داشت تا از میزان مخالفت خود با رژیم بکاهد تا با گرایشات موجود میان شیعیان مخالف سازگار گردد. ششم، کشتار حجاج ایرانی در سال ۱۹۸۷ و اقدامات تلافی‌جویانه ایران پس از آن، منجر به ظهور و پیدایش حزب‌الله حجاز گردید که خود باعث شکل‌گیری یک مبارزه سخت علیه شیعیان استان شرقی و اعمال اقدامات تبعیض‌آمیز علیه آنها در همه جا شد؛ جامعه شیعیان، در ابتدا اپوزیسیون شیعه را مسئول تحمیل چنین اقداماتی از سوی دولت شناخت.[۶]

دولت همچنین گفت‌وگوهایی را با شیعیان برگزار کرد تا فعالیت‌های اپوزیسیون شیعه، به ویژه جنبش اصلاحیه را تحت تأثیر قرار دهد. به گفته اکونومیست:

شماری از شیعیان سعودی در مخالفت با رژیم از زمان انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۹۷۹ بسیار خروشان بوده‌اند. آنها هم به جهت خودشان و هم به جهت نفوذشان بر مسلمانان سنی بسیار مذهبی که فساد و تخلفات اعضای خاندان سلطنتی را محکوم می‌کردند، بسیار مهم بودند.[۷]

یکی از مثال‌های قابل توجه در این باره اعتراض دانشجویان در مقابل نمایشگاه تبلیغاتی عربستان با عنوان «عربستان سعودی میان دیروز و امروز» در واشنگتن، آتلانتا، دالاس، لس‌آنجلس و نیویورک در سال ۱۹۹۰ می‌باشد. این اعتراضات تأثیر بسیار زیادی بر رژیم سعودی داشت؛ به گونه‌ای که گروه‌هایی از جنبش اصلاحیه از این واقعه سود برده و اعلامیه‌هایی درخصوص موارد نقض حقوق بشر در عربستان سعودی توزیع کردند. معترضان شعارهایی درخصوص آزادی، قانون اساسی، حقوق بشر، عدالت و برابری سر دادند که برای مخاطبان غربی آنها بسیار جالب بود. مقالات زیادی در روزنامه‌های کثیرالانتشار ایالات متحده نظیر واشنگتن پست و نیویورک تایمز منتشر شده بود که در کانال‌های تلویزیونی سی.بی.اس و ان.بی.سی نیز به صورت نقل قول ذکر می‌شدند. این مطالب منتشر شده، جهت مبارزه تبلیغاتی را تغییر داد.

شرایط اقتصادی کشور

نیویورک تایمز در تابستان ۱۹۹۳ اظهار داشته بود که آشفتگی اقتصادی عربستان سعودی به یک آشفتگی سیاسی منجر خواهد شد، چراکه پیش از این نارضایتی سیاسی با ابتکار [اعطای] یک هدیه سخاوتمندانه فرونشانده شده بود. به خودی خود پسروی اقتصادی عربستان منجر به اعطای امتیاز، یعنی توافق با مخالفان مسلمان شیعه در تبعید شد.[۸]

نگرش شیعیان به بحران خلیج[فارس] اهمیت ویژه‌ای داشت. فرماندار استان شرقی، تعدادی از شخصیت‌های برجسته شیعی را در قصر خود در دمام گرد هم آورد تا به اطلاع آنها برساند که رئیس جنبش اصلاحیه به اوضاع ناخوشایندی که عربستان در حال حاضر در آن به سر می‌برد، اذعان کرده و از شیعیان خواسته است برای دفاع از مرزهای کشور به پادگان‌های

نظامی بپیوندند. بدین ترتیب شیخ حسن الصفار از شیعیان در استان شرقی خواست تا بسیج شوند. نگرش مطلوب جنبش اصلاحیه در زمانی که رژیم عراق فشار زیادی بر شیعیان سعودی می‌آورد تا علیه حکام خود قیام کنند، به شکل مطلوبی رژیم سعودی را تحت تأثیر قرار داد. این فراخوان [عراق] از طریق رادیو بغداد برای شیعیان استان شرقی برای قیام به نام اسلام، علیه رژیم سعودی و حضور نظامی آمریکا پخش شد. در نتیجه یکی از مقامات سعودی به ماهنامه تایم اعلام کرد؛ ما گمان می‌کنیم که می‌توانیم به تدریج شیعیان را وارد نظام کنیم و این بسیار خوب خواهد بود.[۹]

طی نامه‌ای که در ۲۸ سپتامبر ۱۹۹۰ به شاهزاده بندر بن سلطان، سفیر عربستان در واشنگتن ارسال شد، یکی از اعضای اصلی جنبش اصلاحیه نوشته است، خواسته اصلی شیعیان به دست آوردن چیزی بیش از رفتار برابر با این بخش از جمعیت، به عنوان پیش‌شرط وفاداری به دولت نیست. وی می‌افزاید: «وفاداری مبتنی بر منافع متقابل است؛ وفاداری و وابستگی مکتبی دو موضوع جداگانه هستند، در غیر این صورت حزب‌الله و امل در لبنان و بعث در عراق و سوریه نمی‌توانند دشمن باشند و بدین ترتیب جمهوری اسلامی ایران و رژیم بعث نیز در سوریه نمی‌توانند با یکدیگر متحد باشند».

شاهزاده بندر نیز در پاسخ [به این نامه] اظهار داشت، «بسیاری از شیعیان هم زن و هم مرد، به مراکز داوطلبان پیوستند تا از کشور دفاع نمایند؛ حرکتی که می‌تواند یک سیلی بر صورت کسانی باشد که در این باره تردید دارند». وی می‌افزاید: «دشمنان ما تلاش می‌کنند تا شکاف‌هایی را در جامعه مسلمان عرب کشورمان، از طریق فرق قائل شدن میان سنی و شیعه یا از طریق گفتن این نکته که شیعیان شهروند نیستند، یا اینکه شهروند درجه دو هستند، یا اینکه به حاشیه رانده شده‌اند، یا حقوقی ندارند و ... ایجاد نمایند».[۱۰]

به وضوح، شاهزاده بن سلطان انتقادات مشترکی که علیه رژیم سعودی، به دلیل نگرش تبعیض‌آمیزش در قبال شیعیان وجود داشت را یادآوری کرد؛ وی همچنین پیام تحریک‌آمیزی که از رادیو بغداد پخش شد را مجدداً یادآوری نمود. ظاهراً هدف وی رد این انتقادات و دفاع از رژیم بود.

بهبود روابط ایران و عربستان سعودی

بهبود روابط ایران و عربستان بخشی از نگرش سعودی را در قبال شیعیان تشکیل می‌داد؛ اگرچه تحقق این امر تا حدی دشوار بود. در نوامبر ۱۹۸۸، ملک فهد اعلام کرد که مبارزات تبلیغاتی علیه ایران باید متوقف شود؛ تصمیمی که به روشنی حاکی از بهبود روابط میان دو کشور بود. ملک فهد اعلام کرد که من به وزیر اطلاعات دستور دادم تا مبارزه تبلیغاتی علیه ایران را متوقف سازد. در عوض یک دستور داخلی به مطبوعات محلی در ایران صادر شده بود که انتقادات علیه دولت سعودی را متوقف کنند.

افزایش فشارهای بین‌المللی از سوی سازمان‌های حقوق بشری و دولت‌های غربی

آخرین عامل، به دولت سعودی توصیه می‌کرد تا پرونده شیعیان را حل و فصل نماید. گزارش‌های سالانه‌ای که در خصوص وضعیت حقوق بشر در عربستان سعودی توسط اداره دموکراسی، حقوق بشر و کار وزارت خارجه ایالات متحده منتشر می‌شد، در مقطع زمانی ۱۹۹۱ تا ۱۹۹۳ به ویژه بر سه موضوع اصلی تمرکز داشت. حقوق زنان، کارگران خارجی و اقلیت شیعه در استان شرقی.

درخواست‌های اصلاحیه

چالش اصلی جنبش اصلاحیه در تمامی دوران گذشته‌اش، تقویت و ترویج یک شناخت و ارزیابی از درخواست‌های اساسی و بنیادین شیعیان، توسط دولت سعودی و جهان بیرونی بود. این درخواست‌ها یا توسط دولت نادیده گرفته شده بود و یا اینکه تحت‌الشعاع تهدیدات امنیتی و سیاسی شناخته شده از جانب شیعیان به دنبال انقلاب ایران قرار گرفته بود.

گفت‌وگو با دولت سعودی برای نشان دادن روی دیگر شیعیان یعنی انعطاف‌پذیری، عملگرایی و گفت‌وگوپذیری آنها مدنظر قرار داشت. رهبران جنبش اصلاحیه امیدوار بودند که

[انجام] گفت‌وگو به دولت کمک خواهد کرد که دلایل، انگیزه‌ها و خواسته‌های اپوزیسیون را درک کنند.

براساس پیش‌نویس نامهٔ توفیق السیف، سخنگوی جنبش اصلاحیه، به ملک فهد در سپتامبر ۱۹۹۱ علت اصلی مخالفت، ستم عقیدتی و شکل‌های مختلف آزار و اذیت اقتصادی و فرهنگی بود. وی در این نامه نوشته است که «آنچه که میان شیعیان و دولت وجود دارد، ستم فرقه‌گرایی است». به صورت تحریک‌آمیزی السیف تأکید می‌کند که شیعیان به رژیمی که به آنها ستم می‌کند، احترام نمی‌گذارند. السیف همچنین این دیدگاه ادعایی دولت که سرکوب شدگان باید مخالفت را رها کنند و از سرکوب‌کنندگان طلب عفو کنند، را رد می‌کند. وی در عوض اظهار می‌دارد که فرمانروا متعهد به تضمین حقوق شهروندان است و نه تضمین حقوق فرمانروا و ادعا می‌کند که احساس کلی [میان شهروندان] آن است که دولت هدفی ندارد جز تحقیر و آزار و اذیت شیعیان.

اهداف جنبش در مقاله‌ای در مجله‌ای داخلی کمی پیش از آغاز گفت‌وگوها به شرح زیر ذکر شده بود،

> **۱. [تحقق] حقوق مذهبی شیعیان که شامل آزادی انجام اعمال مذهبی، آزادی و حفظ مکان‌های مقدس (نظیر مساجد و حسینیه‌ها)، مطابقت متون مذهبی منتشره در مدارس مذهبی دولتی با پایه‌های فکری شیعیان، آزادی فرهنگ عقلانی و فرقه‌ای از قبیل مجاز بودن انتشار کتاب‌های مذهبی شیعیان در داخل کشور، حق تأسیس مدارس مذهبی (حوزه)، ترک مبارزات تبلیغاتی علیه شیعیان و دادن حق دفاع از خود در برابر اتهامات به ویژه اتهامات وارده از سوی وهابیون و استقلال اصول و سنت‌های قانونی شیعیان می‌گردد.**
>
> **۲. برابری در فرصت‌های شغلی، توزیع دارایی و خدمات و تحصیلات.[۱۱]**

در این راستا شخصیت‌های شیعی شماری از این درخواست‌ها را در مراسم مختلف به عرض ملک فهد می‌رساندند. بنا به گفته السیف، درخواست‌های کنونی شیعیان تقریباً همان تقاضاهایی بودند که در عرضحالی در ۳۰ سال پیش به پادشاه عربستان ارائه شده بود. ده فقره از این درخواست‌ها که در عرضحال شخصیت‌های برجسته شیعی آمده بود، حول محور آزادی‌های مذهبی در راستای ساخت مساجد و حسینیه بودند. در نامه‌ای دیگر به ملک فهد در دسامبر ۱۹۹۰، توفیق السیف بر درخواست‌های ملی و محلی تأکید کرده بود. در سطح ملی وی خواستار تحقق وعده‌هایی [در ارتباط با اصلاحات سیاسی] شده بود که وی (پادشاه) آنها را قریب‌الوقوع می‌دانست؛ براساس سخنرانی پادشاه در ۱۹ نوامبر ۱۹۹۰ این وعده‌ها عبارت بودند از: تصویب یک نظم بنیادین برای دولت، [تشکیل] مجلس شورا و احکام صلاحیت‌های منطقه‌ای. السیف با ابراز تمایل جمعی در جهت انجام اصلاحات سیاسی در کشور، می‌افزاید: من امیدوارم که خادم حرمین شریفین، گروهی را انتخاب نماید که از آگاهی و خردی برخوردار باشند که مسیر را برای دستیابی به این هدف هموار سازد.

در سطح محلی نیز، السیف متوقف کردن تبعیض علیه جامعه شیعیان هم در استان شرقی و هم در هر جای دیگر از عربستان سعودی، برابر دانستن شیعیان با شهروندان دیگر بخش‌ها و توقف تبعیض‌های فرقه‌گرایانه که طی دهه‌های متمادی تقریباً در تمامی زمینه ها علیه آنها تحمیل گردیده است را خواستار شده بود. وی در این خصوص می‌افزاید: ما تصور نمی‌کنیم که پادشاه از آنچه که پسران وی [شیعیان] از آن رنج می‌برند و با آن مواجه هستند؛ آگاهی نداشته باشد. وی نگرش شیعیان در خلال جنگ خلیج [فارس] و چگونگی اعلام آمادگی شیعیان برای مقابله با تهدیدات نیروی نظامی عراق و دفاع از سرزمین [عربستان] را به ملک فهد یادآوری می‌کند. این نگرش مطمئناً دلیلی کافی برای توقف سیاست‌های تبعیض‌آمیز از جانب دولت علیه شیعیان درون ارتش می‌باشد. «شیعیان همچنان از ورود به ارتش و نیروهای نظامی در کل منع می‌شوند».

السیف با مشخص کردن شکایت شیعیان در خصوص استخدام در آرامکو، ساخت مساجد و

حسینیه‌ها، انجام مناسک مذهبی، بازداشت‌های اختیاری، تبعیض در تحصیلات و دیگر دستگاه‌های دولتی ادعا می‌کند که «برخی مردم گمان می‌کنند که دولت تصمیم دارد، شیعیان را به عنوان شهروندان درجه دو مورد توجه قرار دهد؛ نگرشی که هم در داخل و هم در خارج از کشور بسیار عادی شده است». وی تصریح می‌کند که «شیعیان بخشی از جمعیت هستند و سرزمین آنها بخشی از کشور عزیزشان می‌باشد». در نتیجه وی خواهان باز کردن فصل جدیدی در خارج و داخل کشور، جهت اطمینان دادن به شیعیان درخصوص آغاز دوره‌ای جدید از عدالت‌محوری و برابری می‌گردد. این امر محقق نمی‌گردد مگر زمانی که حسن نیت در عمل ثابت شود.

السیف خاطرنشان می‌کند که فعالیت‌های اپوزیسیون می‌تواند متوقف شود و جنبش اصلاحیه به کشور بازگردد و این هنگامی محقق می‌شود که این خواسته‌ها برآورده شوند. «ما معتقدیم که حل این مسائل بسیاری از مردم را دلگرم می‌کند، اعتمادسازی کرده و بسیاری از شیعیان را متقاعد می‌کند که اصلاحات از درون امکان‌پذیر است که این امر نهایتاً آنها را به بازگشت [به وطنشان] و ایفای یک نقش اجتماعی ترغیب خواهد کرد». وی صراحتاً اظهار می‌دارد:

> **تمامی برادران ما در سازمان‌ها، شخصیت‌ها، دانشمندان مذهبی و جوانانی که من با آنها در خصوص محتویات این نامه و بحث‌های پیشین رایزنی کردم، اشتیاق کامل خود را برای همکاری در یک مسیر مثبت اعلام نمودند. [...] آنها منتظر ابتکار و پیشنهاد دولت عظیم شما می‌باشند.**

در نامه‌ای که به شیخ عبدالعزیز التویجری[1]، مشاور ویژه ولیعهد عبدالله (ملک عبدالله کنونی) و معاون گارد ملی، در سپتامبر ۱۹۹۱ ارسال شد، رهبر جنبش اصلاحیه بر شماری از «حقوق بنیادین [شیعیان] در سطح حداقلی از درخواست‌های شیعیان» تأکید می‌کند.

> **۱. درخواست‌های مذهبی. [این درخواست‌ها] شامل شناسایی شیعیان به عنوان مسلمان؛ جلوگیری از هرگونه اجحاف علیه شیعیان و گروه آنها؛ و**

1. Shaikh 'Abdul 'Aziz al-Tuwaijri

اعطای حق دفاع و رد اتهامات مربوط به خود می‌گردد. این درخواست‌ها همچنین شامل اعطای حق ساخت و قانونی کردن مساجد و حسینیه‌ها، آموزش آموزه‌های شیعی به کودکان خود، انجام اعمال و مناسک مذهبی بدون مداخله مقامات و تخصیص مجدد صلاحیت‌های کامل و برابر به دادگاه‌های شیعی می‌باشد. در سطح فرهنگی نیز مجاز شمرده شدن کتاب‌های شیعه، به ویژه کتاب‌هایی که آسیب یا تهدیدی برای وحدت ملی نیستند و هیچ‌گونه اختلاف فرقه‌ای را برنمی‌انگیزند، درخواست شده است.

۲. درخواست‌های اجتماعی ـ اقتصادی. شیعیان نباید به عنوان شهروندان درجه دو مورد توجه قرار گیرند، تبعیضات فرقه‌ای در دانشگاه‌ها و دستگاه‌های دولتی باید متوقف شوند و نیز تمامی قوانینی که از مشارکت شیعیان در [تأمین] امنیت و ارتش در ساختن کشورشان جلوگیری به عمل می‌آورد، باید متوقف شوند. شیعیان باید از فرصت‌های برابر جهت دستیابی به موقعیت‌های عالی در دولت بهره‌مند گردند. افزون بر این سیاست اقتصادی که شیعیان را از کار کردن در آرامکو بازمی‌دارد، باید بی‌اعتبار و ممنوع شود. شهروندان شیعی باید امکان ادامه تحصیل در سطوح عالیه برمبنای نمرات خود و نه برمبنای روابط فرقه‌ای را داشته باشند.

۳) درخواست‌های سیاسی که منجر به حذف هرگونه تنش در استان شرقی گردد. این درخواست‌ها عبارتند از آزادی تمامی زندانیان سیاسی، اعطای مجدد گذرنامه به صدها تن از شهروندان شیعه که بتوانند در آرامش و آزادانه سفر نمایند؛ توقف هرگونه دستگیری دلبخواهانه و احترام گذاردن به شأن شهروندان شیعه به گونه‌ای که در امور خصوصی آنها دخالت نکرده و به ارزش‌های مذهبی و اجتماعی آنها توهین نشود. به تمامی زندانیان سیاسی شیعه باید فرصت دفاع از خود و داشتن یک محاکمه عادلانه

براساس حقوق بشر جهانی داده شود. هرگونه شکنجهٔ فیزیکی یا روانی باید متوقف شود و تمامی اعترافات تحت فشار و اجبار، باید بی‌اعتبار گردند.(۱۲)

این درخواست‌ها در نامه‌های دیگر رهبران جنبش اصلاحیه به ولیعهد عبدالله (پادشاه کنونی) که گمان می‌شد بهترین گزینه برای حل مسئله شیعیان است تکرار شده است. در نامه‌ای به شیخ عبدالعزیز التویجری در تاریخ ۲۱ مه ۱۹۹۲، سخنگوی جنبش اصلاحیه تأکید می‌کند که جنبش اصلاحیه، وی و ولیعهد عبدالله را به عنوان یک نقطه امید در نظر دارد. در این راستا سخنگوی جنبش ضمن اطمینان دادن به وی درخصوص آمادگی جنبش اصلاحیه برای انجام گفت‌وگو، یادآوری می‌کند که التویجری خواهان موفقیت در دستیابی به درخواست‌های شیعیان می‌باشد.

علی‌رغم اینکه سخنگوی جنبش از فرمان اساسی[1] پادشاه انتقاد می‌کند، با این حال السیف از این فرمان به عنوان مبنایی مناسب برای آغاز نمودن فرایند توسعه و تغییرات مورد انتظار یاد می‌کند. السیف اعتراف می‌کند که:

اگرچه دولت تا حدی از ما به علت عدم اعلام حمایت کامل از فرمان‌های جدید ناراحت شده است، با این وجود ما کاملاً آنها را رد نکرده و آشکارا از آنها انتقاد نمی‌کنیم. با این حال ما این فرمان‌ها را به عنوان یک نقطه آغاز در نظر می‌گیریم و با اشتیاق در انتظار آنیم که این فرمان‌ها به چارچوبی برای تعیین مجدد شرایط کشورمان و ایجاد مصالحه و توافقی میان گروه‌های رقیب تبدیل گردد.[...] هدف پایدار ما حاکمیت قانون و برابری میان تمامی شهروندان، محرکی برای درخواست‌های ما جهت اصلاحات است و به محض آنکه پایه‌های اولیه مستقر شوند، بسیاری از درخواست‌های ما محتمل می‌شوند. بنابراین، ما در بحث و گفت‌وگو درخصوص این

1. Basic Order

درخواست‌ها بسیار انعطاف‌پذیر خواهیم بود و همچنین فرایند طولانی مورد نیاز در رسیدگی به این درخواست‌ها را به خوبی درک خواهیم کرد.[۱۳]

در نامه‌ای دیگر، السیف دست به دامان ولیعهد [عبدالله] می‌شود تا او یا ملک فهد، ابتکاری برای حل مسئله شیعیان به خرج دهند. این طرح که توسط السیف پیشنهاد می‌شود شامل اذعان دولت به حقوق مذهبی شیعیان؛ توقف تمامی اشکال تبعیض؛ اعطای اجازه بازگشت به اعضای اپوزیسیون به وطن؛ از بین بردن تمامی انگیزه‌های تنش نظیر تحریم‌های اعمال شده علیه تدریس آموزه‌های شیعیان و فعالیت‌های اجتماعی و فرهنگی می‌گردد.

به هر حال مقایسه نامه‌ها و عرضحال‌های متعدد رهبران جنبش اصلاحیه به دولت سعودی در موقعیت‌های مختلف، حاکی از آن است که درخواست‌های سیاسی در رده‌های پایین‌تری قرار دارند. این امر شاید به دلیل آن است که جنبش نسبت به تحقق چنین خواسته‌هایی تردید داشته، یا اینکه کارت‌های کمی برای بازی کردن در این باره در مذاکرات داشته و یا اینکه دولت سعودی بر محدود کردن گفت‌وگوها به موضوعات مذهبی و اجتماعی ـ اقتصادی اصرار می‌کرده و از پرداختن به درخواست‌های سیاسی خودداری می‌نموده است.

واکنش سعودی‌ها

پیشنهاد رژیم به راستی بی‌سابقه بود، چراکه برای نخستین بار در تاریخ خاورمیانه جدید بود که یک رژیم از مخالفان می‌خواست تا درخواست‌های خود را به بحث و گفت‌وگو بگذارند. آنچه که بسیار جالب می‌نمود آن بود که رژیم سعودی با در نظر گرفتن تُجربه قبلی، پی برده بود که در قبال مخالفان خود بسیار متعصب و نابردبار بوده است و این یک انتظار بسیار نادر بود که رژیم با اپوزیسیون شیعه وارد گفت‌وگو شود.

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، مجموعه‌ای از تلاش‌ها که توسط شاهزاده محمد بن فهد، فرماندار استان شرقی، شخصیت‌های شیعی، روزنامه‌نگاران عرب و دیپلمات‌ها پیش از

این با هدف آوردن دو طرف بر سر میز مذاکره صورت گرفته بود، همگی با شکست روبه‌رو شده بودند. آنچه که باعث موفقیت گفت‌وگوهای سال ۱۹۹۳ گردید، دخالت شخصی خود شاه بود. وی نماینده شخصی خود را به لندن فرستاد تا با رهبران اپوزیسیون تماس برقرار نماید؛ همچنین ملک فهد فرمان عفو عمومی را صادر کرد و هیأتی از جنبش اصلاحیه را در قصر خود در جده به حضور پذیرفت. برخلاف عفو عمومی که به دنبال مرگ ملک فیصل در سال ۱۹۷۵ صادر شد، مذاکره با جنبش اصلاحیه، به مخالفان چپ اجازه داد تا بدون هیچ‌گونه مذاکره و دربرگیری موضوعات سیاسی و مذهبی، به کشور بازگردند.

براساس جلسات متعددی که با مقامات بلندمرتبه در وزارت کشور برگزار گردید، یکی از اعضای کمیته مرکزی اصلاحیه ادعا کرد که دولت به محقق شدن فوری درخواست‌های شیعیان، در راستای متوقف ساختن [فعالیت‌های] کسانی که مخالف گفت‌وگو بودند، نظیر تندروهای سلفی در دستگاه‌های مذهبی و برخی عناصر درون سرویس‌های امنیتی تمایل داشته است.

توافق

طی گفت‌وگوها و مذاکرات انجام شده میان رهبران جنبش اصلاحیه و نمایندگان دولت، یک فرمان سلطنتی تلگرافی در تاریخ ۱۰ اوت ۱۹۹۳ به سفارتخانه‌های سعودی در سراسر جهان ارسال شد. این فرمان اظهار می‌داشت: «ما به اطلاع شما می‌رسانیم که فرامین بزرگوارانه سلطنتی به وزیر کشور صادر شده است تا تمامی گروه‌های شیعی را که مرتکب هرگونه اقدام مخالفت‌آمیز شده‌اند، عفو نموده و به آنهایی که در خارج از مملکت سعودی هستند، اجازه داده شود در صورت تمایل به وطن بازگردند».

در همان هنگام که این فرمان اجرایی شد، ترتیبات سفر برخی از اعضای اصلی انتخاب شده جنبش اصلاحیه به جده، برای ملاقات با ملک فهد فراهم گردید. در دوشنبه، ۲۰ سپتامبر ۱۹۹۳ هیأتی از جنبش اصلاحیه شامل توفیق السیف، جعفر الشایب، صدیق

الجبران[1] و عیسی المزعل وارد جده شدند. پیش از جلسه، این هیأت با ژنرال محمد الحویرینی[2] و ژنرال خالد الحمدان[3] (هر دو از گروه روابط عمومی وزارت کشور) دیدار کردند. الحویرینی در این جلسه ادعا کرد که شکایات شیعیان جزئی و قابل حل و فصل می‌باشد و تصریح کرد که وی در این باره حسن نیت دارد. وی در عین حال شیعیان را در منزوی کردن خود و عدم برقراری ارتباط با دیگران و نیز برای عدم بهره‌گیری از فرصت‌های موجود در دیگر عرصه‌ها به ویژه درخصوص استخدام مقصر دانست.

در چهارشنبه ۲۲ سپتامبر ۱۹۹۳، هیأتی از جنبش اصلاحیه در کاخ السلام[4] با ملک فهد و در حضور شاهزاده محمد بن فهد، فرماندار استان شرقی دیدار کردند. سخنگوی جنبش اصلاحیه از تلاش‌های شاه و به حضور پذیرفتن این هیأت تشکر کرد. وی همچنین از تصمیم شاه برای آزادی زندانیان سیاسی سپاسگزاری کرد. وی سپس بر اهداف جدید جنبش در آغاز بحران خلیج[فارس] تمرکز کرد و گفت: «ما در برخورد با وضعیت جدید به باورهای جدیدی رسیده‌ایم و به ساخت کشور خود کمک کرده و امیدواریم فرصتی برای مدیریت این نقش به دست آوریم».

این هیأت درخواست‌های خود را با پادشاه در میان گذاشتند که این خواسته‌ها شامل استخدام شیعیان در شرکت‌های محلی، حقوق مذهبی و اجازه ورود همسران خارجی اعضای جنبش به کشور و ملحق شدن به شوهران و فرزندان خود می‌گردید.

تعدادی از جلسات نیز میان هیأت مذکور و مقامات بلندپایه نظیر شاهزاده نایف[5]، وزیر کشور و شاهزاده محمد بن فهد، فرماندار استان شرقی برگزار گردید.

در ۲۵ سپتامبر ۱۹۹۳ واسطه‌ای ادعا کرد که وی با ملک فهد دیدار و درخصوص موضوعاتی که هیأت خواستار بحث درباره آنها با شخص شاه شده بود، یعنی تبعیض علیه

---

1. Sadiq al-Jabran
2. Muhammad al-Hawairini
3. Khalid al-Hamdan
4. al-Salam Palace
5. Prince Naif

شیعیان در مسئله استخدام، تحصیل اقدامات قضایی و اعمال مذهبی گفت‌وگو کرده است. ملک فهد نیز فهرستی از اسامی کارگران شیعی اخراج شده را درخواست کرده تا آنها بتوانند مجدداً به کار خود بازگردند. وی همچنین فهرستی از اسامی کسانی که ممنوع‌الخروج شده بودند را درخواست نموده و وعده حل این موضوع را داده بود. ملک فهد همچنین وعده داد که جلسه‌ای با وزیر دادگستری و وزیر امور اسلامی برای حل و فصل موضوع مساجد و حسینیه‌های شیعیان برگزار خواهد شد.

شاهزاده نایف بن عبدالعزیز، وزیر کشور، در ۱۸ اکتبر ۱۹۹۳ گفت که امنیت ملی، اولویت نخست می‌باشد و تردیدناپذیر است. شاهزاده [نایف] همچنین به صورت دوستانه‌ای تأکید کرد که «شیعیان بخشی از این کشور هستند و ما از اسناد شناخته شده برای شخصیت‌های شیعیان و خودمان، از زمان تأسیس این کشور توسط ملک عبدالعزیز پاسداری و حفاظت می‌کنیم.[۱۴]

تحلیل گفتمان [جنبش] اصلاحیه

این نگرانی فزاینده میان اعضای جنبش اصلاحیه وجود داشت که گفت‌وگوها شکست خواهد خورد. طبق گزارشی که توسط یکی از اعضای کمیته مرکزی (دسامبر ۱۹۹۳) ارسال گردید، گفته شده بود که «اوضاع بسیار حساس است و دستاورد مهمی به جز صدور گذرنامه تاکنون به دست نیامده است». این هراس میان رهبران اصلاحیه وجود داشت که جنبش ممکن است، تحت تأثیر فضای اجتماعی ـ سیاسی کشور قرار گیرد و در نتیجه امور شخصی آنها به هزینه انگیزه‌ای که برای آن تلاش کرده‌اند، موضوع اصلی تلقی شود.

این برآوردها تنها برای تعداد کمی از اعضای کمیته مرکزی فاش شدند؛ چراکه برقراری ارتباط میان بازگشت‌کنندگان و آنهایی که در خارج منتظر نتیجه مذاکرات بودند، دشوار بود.

تلاش‌هایی تقریباً در تمامی سطوح جنبش اصلاحیه، برای طرح‌ریزی پاسخ‌های احتمالی به تاکتیک‌ها و تکنیک‌های دولتی صورت گرفته بود. بحث‌های صورت گرفته در جنبش دیدگاه‌ها

و مواضع مختلفی را به نمایش می‌گذارد. برخی بر این باور بودند که یک بازگشت صلح‌آمیز به وطن باید به عنوان هدف اصلی تلقی شود؛ چراکه این بازگشت می‌تواند فرصتی برای جنبش در جهت برقراری ارتباط مستقیم با جامعه فراهم کند و از داخل به دولت فشار آورد تا درخواست‌های خود را به دست آورند. به نظر می‌رسد توفیق السیف تحت تأثیر شماری از اعضای اسلامگرا نظیر شیخ راشد الغنوشی قرار گرفته بود که چنین هدفی را به عنوان یک هدف حیاتی برای جنبش‌های اسلامی تلقی می‌کردند.(۱۵) السیف همچنین به یکسان نمودن باورهایی می‌پردازد که میان گروه‌هایی نظیر احزاب چپ‌گرای بحرینی و برخی فعالان عراقی نظیر دکتر موفق الربیعی، عضو سابق حزب الدعوة و عضو شورای حکومتی آمریکایی در عراق[1] مورد بحث قرار گرفته بود.(۱۶)

اکثریت اعضای کمیته مرکزی جنبش استدلال می‌کردند که بازگشت به کشور به خودی خود کافی نیست چراکه جنبش نمایندگی جامعه‌ای را برعهده دارد که از فرقه‌گرایی رنج می‌برد و جنبش تنها به علت تحت فشار قرار دادن دولت برای سرعت بخشیدن به خواسته‌های بنیادین جامعه شیعیان، کشور را ترک کرده بود.

دو تن از اعضای کمیته مرکزی در نامه‌ای به سخنگوی جنبش اظهار می‌دارند:

> **ما مخالف پیشنهاد بازگشت مسالمت‌آمیز هستیم، مگر اینکه این پیشنهاد با تحقق تقاضاهای حداقلی نظیر آزادی زندانیان، پس دادن گذرنامه‌ها به آنهایی که در داخل کشور هستند، فراهم ساختن فرصت‌هایی برای استخدام در تمامی شرکت‌ها، به ویژه آرامکو و اجازه ساخت مساجد و حسینیه‌ها به شیعیان همراه گردد. بازگشت بدون مزایای محسوس منجر به پیامدهای منفی خواهد شد(۱۷) که مهم‌ترین این پیامدها آسیب رساندن به شهرت و اعتبار جنبش اصلاحیه است.**

تعداد کمی از اعضایی که موضوع شیعیان را مورد بحث قرار داده بودند، بخشی از بحران

---

1. American based Governing Council

ملی بودند و اینکه حل مسائل شیعیان تنها در صورتی امکان‌پذیر خواهد بود که تصمیم و خواستی برای این مسائل در ارتباط با کل ملت (کشور) وجود می‌داشت. براساس این دیدگاه، مسائل زیادی در کشور وجود داشت که محدود به شیعیان نمی‌گردید، اما اکثریت گسترده‌ای از جمعیت را دربرمی‌گرفت که از آن میان می‌توان به بیکاری، فقدان آزادی‌های فردی، آزادی بیان، مطبوعات آزاد و ... اشاره کرد. با این حال به نظر می‌رسد این دیدگاه برای تعداد اندکی از اعضاء نظیر حمزه الحسن، نماینده جنبش در مذاکرات صورت گرفته در لندن، در فاصله سال‌های ۱۹۹۳ و ۱۹۹۴ جذاب بود.

در بحبوحه گفت‌وگوها در میان جنبش اصلاحیه، درخصوص سناریوهای احتمالی برای برخورد با نگرش‌های دولت، فرمان سلطنتی عفو عمومی در ۲۸ ژوئیه ۱۹۹۳ صادر شد و منجر به آزادی نزدیک به ۴۰ تن از زندانیان سیاسی شیعه گردید. جنبش اصلاحیه به گرمی از این مرحله استقبال نمود. طبق اعلامیه‌ای که توسط کمیته بین‌المللی حقوق بشر در خلیج [فارس] و شبه جزیره عربستان صادر شد، «کمیته مزبور می‌خواهد که چنین حرکتی منجر به یک تحول گسترده هماهنگ با تغییرات بین‌المللی، در زمینه احترام به حقوق بشر و اجرای آزادی‌های عمومی گردد».[۱۸]

در واکنش به این فرمان سلطنتی، جنبش اصلاحیه انتشار نشریه تحریک‌آمیز خود، یعنی الجزیرة العربیة، را متوقف کرد. نویسنده این کتاب که در آن زمان سردبیر مجله بود، در ۲۷ سپتامبر ۱۹۹۳ طی نامه‌ای به اطلاع مشترکان رساند که «[انتشار] این نشریه در فاصله زمانی سپتامبر و اکتبر متوقف خواهد شد». این تصمیم با عبارات مبهمی از قبیل اینکه «این تصمیم نشاندهنده وضعیت سیاسی عربستان سعودی است که باید با احتیاط با آن برخورد کرده و با دقت بدان نگریست، توجیه می‌شد».

جالب آنکه، مقاله‌ای توسط توفیق السیف نوشته شد که در آن از مجلس شورا تمجید شده

بود؛ این مقاله در روزنامه الریاض دیلی[1] منتشر شد. السیف به اعلام حمایت خود از هوشیاری سیاسی ملک فهد در تأکید بر اهمیت مجلس شورا پرداخت. این مقاله همچنین شوکی را در میان اعضای جنبش و رهبران آن ایجاد کرد؛ به گونه‌ای که الصفار نامه‌ای در رد محتویات این مقاله نوشت:

> **این مقاله به لحاظ محتویات، رویکرد و مناسبت زمانی آن یک اشتباه آشکار می‌باشد. در حالی که ما هنوز در فرایند مذاکرات هستیم، هر اقدام ما باید محتاطانه ارزیابی شود. این مقاله بر مبنای محاسبه دقیق و تفکر دسته‌جمعی نبوده است [... این مقاله] آسیب مهمی به اعتبار ما وارد ساخت.**(۱۹)

توجیه السیف در این باره آن بود که جنبش یک تحول سیاسی تدریجی در کشور را انتخاب کرده است و مجلس شورا ابزاری بود که توسط آن این تحول سیاسی به دست آمده است، پس حمایتِ از آن ضروری می‌نماید و همزمان با آغاز به کار این مجلس، وی به حمایت از نقش آن و تأکید بر اهمیت شورای مشورتی پرداخته است.(۲۰) به هر حال چنین توجیهی با مقاله‌ای که السیف در الجزیرة العربیة نوشته بود و در آن استدلال کرده بود که فرامین سلطنتی کمتر از حد انتظارات مردمی است، تضاد دارد.(۲۱)

واکنش‌ها

مذاکرات میان جنبش اصلاحیه و دولت سعودی واکنش‌های متفاوتی را در میان گروه‌های مختلف با سوابق مذهبی، سیاسی و یا ایدئولوژیکی به دنبال داشت. یکی از این واکنش‌ها بی‌سابقه توصیف کردن مذاکرات میان اپوزیسیون شیعی و رژیم سعودی بود. به لحاظ تاریخی

---

1. al-Riyadh Daily

شیعیان اغلب به عنوان یک اپوزیسیون در نظر گرفته می‌شدند؛ در حالی که به سنی‌ها به عنوان حاکمان سرزمین سعودی نگاه می‌شد، این تصور پس از وقوع انقلاب اسلامی ایران و رشد گروه‌های اپوزیسیون شیعی مختلف در همه مناطق، به ویژه عراق و کشورهای خلیج[فارس] تقویت شد. این گروه‌ها به تبعیت از سبک تغییر ایران پرداختند و از مصالحه با دولت‌هایشان که به عنوان دولت‌هایی فاسد و سرکوبگر مد نظر قرار می‌دادند، اجتناب کردند. تا زمان آغاز مذاکرات میان جنبش اصلاحیه و رژیم سعودی، هیچ نمونه و عرفی میان شیعیان معاصر برای مصالحه و آشتی با رژیم سنی وجود نداشت.

شیعیان سعودی

بنا به گفته یک روزنامه لبنانی، طی روزهای اولیه مذاکرات میان جنبش اصلاحیه و رژیم سعودی، درخصوص درخواست‌ها میان شیعیان نوعی اجماع وجود داشت.[۲۲] شیعیان استان شرقی به مذاکرات به عنوان یک پیروزی بزرگ نگاه می‌کردند که به معنای پایان بخشیدن به سیه‌روزی آنها بود. آنها حمایت کامل خود را از جنبش اصلاحیه با تجمعات گسترده در خانه‌های شیعیان بازگشته به وطن و حسینیه‌ها، جایی که به ارائه سخنرانی می‌پرداختند، اعلام نمودند.

با این حال پشتیبانی شیعیان از گفت‌وگو رو به افول گذاشت. اهداف آنها حاصل نشد و بنابراین امید آنها به تدریج تبدیل به ناامیدی شد. نویسنده خود به عنوان یکی از اعضای کمیته مرکزی، شاهد آن بود که اکثریت شیعیان از بازگشت برادران خود استقبال کردند [...] اما استقبال از بازگشت دیگر صورت نگرفت؛ چراکه بسیاری از مردم که برای مدت‌ها منتظر تحقق درخواست‌های خود بودند، در نهایت ناامید شده بودند.[۲۳]

اگرچه آنها تصور نمی‌کردند که گفت‌وگو عصری جدید برای شیعیان را به دنبال داشته باشد، موج شایعات انتظاراتی را ایجاد کرد که واهی و غیرواقعی بودند؛ بسیاری از شیعیان فکر می‌کردند که دولت در برابر اپوزیسیون شیعه سر تسلیم فرود خواهد آورد و با تقاضاهای آنها موافقت خواهد کرد. اما در آن زمان، شیعیان نسبت به سیاست‌های دولت بسیار بدبین شده

بودند. می‌توان اینگونه نتیجه گرفت که واکنش در ابتدا و تا هنگامی‌که انتظارات آنها را برآورده بود، مثبت بود اما با ناکامی آنها، این واکنش‌ها به یک افول شدید گرایش یافت.

حزب‌الله

ظهور و پیدایش حزب‌الله حجاز در ۱۹۸۷، به دنبال کشتار زائران ایرانی در زمان حج در مکه، می‌تواند به عنوان یک شاهد و مدرک قوی درخصوص قطع ارتباط میان دولت ایران و جنبش اصلاحیه تلقی گردد. ایرانیان در پاسخ به این کشتار، در جستجوی یک گروه اپوزیسیون شیعی در عربستان سعودی برای انتقام‌گیری برآمدند. تا زمان اعلام وجود حزب‌الله، جنبش اصلاحیه تنها گروه شیعی اپوزیسیون در عربستان سعودی بود:

> **تلاش‌های ایران برای متقاعد کردن رهبران جنبش اصلاحیه از علل، شکایات و دستور کار سیاسی شکست خورده است، بنابراین یک حزب مخالف تشکیل شده که به رهبران ایران وفادار است و آکنده از شعار و جاه‌طلبی می‌باشد و در حال حاضر طبق برنامه سیاسی ایران فعالیت می‌کند.**

حزب‌الله حجاز به تبعیت از خط فکری ایران، نسبت به مذاکرات مخالفت شدیدی نشان داد. براساس یکی از مقالات سردبیر ماهنامه رسالات الحرمین، سخنگوی حزب‌الله [گفت]:

> **تجارب گذشته، رژیم سعودی را تحت تأثیر قرار داده و رازهای آن را فاش کرده است؛ بنابراین اذعان به هرگونه تغییر در آینده نزدیک غیرممکن است؛ بنابراین کل مذاکرات فایده‌ای برای استراتژی و فعالیت ما ندارد [...] ما به کرات گفته‌ایم که تغییرات جدید در سیاست رژیم، بنا هدف جذب اپوزیسیون برای متمرکز شدن بر سرکوب اپوزیسیون سلفی است [...] اگر صداقتی در این باره وجود دارد، رژیم باید رسماً جمعیت شیعه را به رسمیت بشناسد [...] یک شناسایی صوری کافی نیست؛ بلکه باید عملاً این اقدام صورت پذیرد.**

حزب‌الله مجدداً تأکید کرد که باورهای اصلی حزب، در وهله اول آن است که رژیم سعودی نماینده تمامی جمعیت عربستان نیست و از حمایت بخش‌های مختلف برخوردار نمی‌باشد؛ دوم آنکه این رژیم واجد شرایط حکومت بر این کشور نیست؛ سوم آنکه رژیم سعودی فاسد و دروغگوست؛ و چهارم آنکه کل جمعیت عربستان به ویژه شیعیان، باید با یکدیگر همکاری و روابط خود را تقویت نموده و هوشیارانه برنامه‌های رژیم را زیرنظر بگیرند.[۲۴] حزب‌الله در یک بیان تند و تهاجمی از نیروهای اپوزیسیون می‌خواهد تا تلاش‌های خود را برای مقابله با خیانت جنبش اصلاحیه و کناره‌گیری اعضاء آن، که آنها را ترسو می‌خواند، مضاعف نمایند. «بگذارید ترسوها بروند و اجازه دهید مردم خود به انتخاب راه و هموار نمودن مسیری که منجر به ظهور مردان راستین و متعهد می‌شود، بپردازند».[۲۵] حزب‌الله همچنین بنیادهای روشنفکری جنبش اصلاحیه را به سخره می‌گیرد:

> **اگر احتمال عهدشکنی [جنبش] نفی شود، بنابراین کاستی‌های فکری ایدئولوژی جنبش هنوز به قوت خود باقی است، این بدان معنی است که این گروه یا انگیزه خود را برای طرفداری از یک نسخه از اسلام ارتجاعی از دست داده باشد و نقش خود را به انجام مناسک فردی محدود کرده باشد و یا اینکه آنها به لحاظ سیاسی نابالغ و بی‌مایه هستند، چراکه معتقدند این توافق با رژیم در خدمت جنبش اسلامی خواهد بود.**[۲۶]

به هر حال، نگرش حزب‌الله متلون و ناهماهنگ بود. در این راستا یکی از منابع حزب‌الله در اظهارنظری درخصوص توافق میان جنبش اصلاحیه و رژیم اظهار داشت که «اگر ما از این توافق حمایت نکنیم، در عین حال با آن مخالفت هم نمی‌کنیم، بلکه منتظر نتیجه آن هستیم».[۲۷]

از دیدگاه حزب‌الله این توافق در زمانی حاصل شد که رژیم می‌توانست از صرف‌نظر کردن جنبش اسلامی از گزینه انقلابی سوءاستفاده نماید. این حرکت رژیم با هدف «از میان برداشتن و نابود کردن منابع خشونت و پایان بخشیدن به فصل تنش‌های امنیتی که منطقه چندین دهه شاهد آن بوده است، صورت گرفت». با ظهور و پیدایش جنبش‌های جهادی در الجزایر و مصر،

جنبش‌های سلفی در نجد مسئول گرایش یافتن اسلام سنی به جریانات انقلابی جدید بودند.[۲۸]

انتقادات حزب‌الله بر میانه‌روی فزاینده جنبش اصلاحیه که به عنوان «تسلیم» تعبیر می‌شد، تمرکز یافته بود.[۲۹] به هر حال، اکثریت غالب اعضاء حزب‌الله از گفت‌وگو سود می‌بردند، چراکه براساس عفو عمومی ملک فهد که بخشی از این توافق بود، آنها می‌توانستند به میهن بازگردند و تمامی زندانیان آنها آزاد شده بودند.

ایران

اگرچه دیدگاه‌ها و نگرش‌های حزب‌الله، موضع ایران را در قبال گفت‌وگو منعکس می‌کرد، اما این سابقه و پیش‌زمینه باید مورد توجه قرار گیرد. در کل، واکنش ایران تحریک‌آمیز بود، چراکه ایرانیان از مذاکرات تا پایان آن مطلع نشده بودند. روابط میان جنبش اصلاحیه و مقامات ایران بسیار ضعیف بود، این امر به ویژه پس از مهاجرت گروهی از جنبش از ایران به سوریه، لبنان، هند و پاکستان در سال‌های ۱۹۸۸ تا ۱۹۸۹ شدت یافته بود.

در تلاش برای کسب امتیاز، مقامات ایرانی سعی کردند تا آزادی زندانیان سیاسی حزب‌الله را به مصالحه میان ایران و عربستان سعودی ربط دهند.[۳۰] افزون بر این، جناح انقلابی در دولت ایران، به ویژه جناح مسئول شبکه حزب‌الله در خارج از ایران، سعی کرد تا متحد خود، یعنی حزب‌الله حجاز را متقاعد کند که در آزادی زندانیان حزب‌الله که متهم به مشارکت در اقدامات خشونت‌آمیز در عربستان سعودی بودند، نقش داشته است. به هر حال این اقدام ایران در تأثیرگذاری بر حزب‌الله و تصمیم آن به انتفاع از عفو عمومی صادره توسط ملک فهد در خلال گفت‌وگوها میان جنبش اصلاحیه و رژیم سعودی با شکست روبه‌رو شد.

علماء وهابی

یکی از واکنش‌های جالب و قابل توجه به توافق مزبور، فتوای شیخ عبدالله بن جبران، یکی از اعضای شورای عالی علما در ۳۰ ژانویه ۱۹۹۴ می‌باشد که در آن فتوای پیشین خود را که در

اول اکتبر ۱۹۹۱ صادر کرده بود، پس می‌گیرد. در آن فتوا، وی شیعیان را مستحق کشته شدن دانسته بود. این فتوا توسط بسیاری از شیعیان به عنوان نشانی از مخالفت فعالان نوسلفی با توافق میان جنبش اصلاحیه و دولت تفسیر شده بود.

این فعالان شامل شیخ سلمان العوده[1]، شیخ صفر الحوالی[2]، شیخ ناصر العمر[3]، و دیگر مخالفان هرگونه مصالحه با شیعیان می‌شدند. این فعالان، شیعیان را به عنوان مشرکانی توصیف می‌کردند که مصالحه با آنها امکان‌پذیر نبود.

از سوی دیگر، شیخ عبدالعزیز بن باز[4]، مفتی اعظم سابق عربستان، به صورت محبت‌آمیزی شیخ حسن الصفار رهبر جنبش اصلاحیه، را در خانه خود در اکتبر ۱۹۹۵ به حضور پذیرفت. به گفته توفیق السیف، که در این ملاقات حضور داشت، شیخ بن باز، مشتاق آموختن بیشتر درباره عقاید مذهبی جنبش به نظر می‌رسید و بر این مسئله تأکید می‌کرد که این دیدار، وی را به ارزش گفت‌وگو ترغیب کرده؛ با این حال وی اتهامات رایج درخصوص شیعیان در ارتباط با تقدیس امامان، نفرین برخی همسران و اصحاب پیامبر و غلو در آن را تکرار کرده است. به گفته سیف، شیخ بن باز در این ملاقات که یک ساعت به طول انجامید بسیار مؤدب بود.[۳۱]

اسلامگرایان خارج از عربستان سعودی

واکنش اسلامگرایان در منطقه خلیج[فارس] با توجه به باورهای سیاسی و مذهبی آنها متمایز از یکدیگر بود. به گفته یک اسلامگرای سنی بحرینی، این توافق گامی در یک مسیر درست بود، با این حال وی نسبت به اهداف پنهانی رژیم بدبین بود. «شاید به راحتی بتوان این مصالحه را در راستای تمایل رژیم به تمرکز بر دیگر مشکلات در دیگر گرایشات اسلامی در داخل کشور تفسیر کرد [...] به هر حال چنین توافقاتی سزاوار مورد استقبال قرار گرفتن، تشویق و تبلیغ

1. Shaikh Salman al-'Awda
2. Shaikh Safar al-Hawali
3. Shaikh Nasir al- 'Omar
4. Shaikh 'Abdulaziz bin Baz

می‌باشند.[۳۲] اسلامگرایان در کویت، نظیر اسماعیل الشطی[1]، مبارک الدویله[2]، یوسف الصنیع[3] (که همگی سنی بودند) و عدنان عبدالصمد[4] (شیعی)، اعضای سابق پارلمان کویت (مجلس العلماء) که دارای روابط دوستانه با رهبران اصلاحیه بودند، بر این مبنا از این مذاکرات حمایت نمودند که نیروهای اپوزیسیون باید در میهن خود قرار داشته باشند تا نیازهای جوامع خود را درک نموده و ابزارهایی را به کار گیرند که مؤثر و متناسب با شرایط داخلی باشند. شیخ راشد الغنوشی، از این اقدام اصلاحیه استقبال کرده و اظهار داشت: جنبش‌های اسلامی مهاجر، همگی باید تلاش کنند به آغوش طبیعی خود، یعنی مردمشان بازگردند. نیروهای اپوزیسیون همانند ماهی‌هایی هستند که از دریا گرفته شده‌اند و با انتقال آنها از میهنشان خواهند مرد.

رهبران جنبش مبلغان طلایه‌دار، شدیداً با این توافق و جهت‌گیری جدید جنبش اصلاحیه مخالفت کرده و بر نقش مرجعیت در چنین مسائلی تأکید نمودند و به این امر اذعان کردند که جنبش اصلاحیه در کسب اجازه از آیت‌الله شیرازی برای هدایت چنین گفت‌وگوهایی با رژیم سعودی شکست خورده‌است. به هر حال آیت‌الله شیرازی شرایط خود را درخصوص این توافق داشت و بر اهمیت نقش شورای مشورتی جنبش تأکید کرد و همزمان به رهبران جنبش درخصوص حقه‌های رژیم هشدار داد.[۳۳]

حرکت الاحرار، جنبش مردان آزاد در بحرین، که طرفدار ایرانیان بود، اذعان کرد که جنبش اصلاحیه در تحت فشار قرار دادن رژیم سعودی برای آغاز گفت‌وگوها تا حدی نقش داشته است، اما با این حال بر اهمیت دیگر عوامل نظیر بحران خلیج[فارس]، ظهور گرایش سلفی و فعالیت‌های گروه‌های لابی در سراسر جهان غرب نیز تأکید نمود.[۳۴]

ارزیابی

گفت‌وگو میان جنبش اصلاحیه و دولت سعودی اتفاق بی‌سابقه‌ای بود که نه‌تنها در تاریخ

---

1. Esma'il al-Shati
2. Mubarak al-Dwuailah
3. Yousif al-Sani'
4. 'Adnan 'Abdulsamad

روابط شیعیان و دولت، بلکه در کل تاریخ سعودی بی‌نظیر بود. این اتفاق شاهدی بود بر اینکه تغییر و تحولاتی در هر دو گروه یعنی دولت سعودی و اپوزیسیون شیعه، یا همان گروه وابسته صورت گرفته بود. هر دو طرف به این نقطه رسیده بودند که آنها آمادگی ورود به یک گفت‌وگو، برای حل و فصل مسائل ریشه‌دار عمیق را دارا می‌باشند. در گذشته، هر دو سرسختانه بر مبارزه و استفاده از زور تکیه می‌کردند، به گونه‌ای که این امر احتمال توافق و تفاهم دوجانبه را محدود می‌ساخت، به گفته جین مانسبریج[1]، «اعضاء گروه‌ها در سنتی از کنترل و فرمانبرداری قرار گرفته بودند و در اغلب اوقات از ارتباطات نادرست رنج می‌بردند: گروه مسلط (دولت عربستان) نیاموخته است که گوش فرادهد و گروه تابع هم آموخته است که بی‌اعتماد باشد.[۳۵]

بنابراین به دلیل فقدان زیربناها و سنت‌های دموکراتیک گفت‌وگو، هم درون عربستان و هم در کشورهای همسایه، رهبران جنبش اصلاحیه این اقدام جدید و پیچیده را با طرح‌ها و سناریوهای توسعه‌نیافته دنبال کردند.

ذکر این نکته خالی از لطف نیست که بدانیم رهبران جنبش اصلاحیه در هیچ سطحی مشروعیت گفت‌وگو با رژیمی را که سابقاً آن را به عنوان طاغوت یا خودکامه توصیف می‌کردند، مورد تردید و بررسی قرار نداده بودند. ممکن است اینگونه بتوان نتیجه‌گیری کرد که جنبش در تلاش برای دستیابی به اهداف سیاسی بسیار عملگرا شده بود و از اهداف آرمانگرایانه خود صرف‌نظر کرده بود. در حقیقت با مستثنی کردن حزب‌الله حجاز، [گروه] رقیب شیعیان، جنبش اصلاحیه با هیچ‌گونه مناقشه‌ای بر سر مشروعیت موضع آن در خلال کل مذاکرات، از جانب متحد قبلی خود، جنبش مبلغان طلایه‌دار یا از جانب مرجعیت، سید محمد شیرازی، روبه‌رو نشده بودند.

با این وجود، دو سال پیش از شکل‌گیری توافق، یکی از اعضای جنبش اصلاحیه از توفیق

---

1. Jane Mansbridge

السیف، دبیر کل جنبش اصلاحیه پرسیده بود که به عنوان یک جنبش مذهبی آیا مصالحه با رژیم سعودی را مشروع می‌داند؟ السیف پاسخ داده بود که اصلاحیه به لحاظ وابستگی‌های اجتماعی، یک جنبش مذهبی است و گفتن اینکه این امر آن را از همزیستی با رژیمی که در تطابق کامل با مذهب نمی‌باشد محروم می‌کند، دشوار است. وی همچنین گفت حکم نهایی چنین موضوعاتی به کارشناسان قضایی سپرده شده و ما پایبند قضاوت آنها هستیم، حتی اگر خود کارشناسان کاملاً موافق مشروعیت روابط میان یک گروه اپوزیسیون و یک دولت نباشند. وی افزود:

> **اگر ما این دولت را به لحاظ مذهبی کافر در نظر بگیریم، بنابراین موضوع متفاوت می‌شود، البته دولت سعودی را نمی‌توان کافر در نظر گرفت. دیدگاه ما آن است که این حکومت در اجرای آموزه‌های مذهبی عقب می‌باشد، که مهم‌ترین آن حاکمیت شورا (مشورت) است. در صورتی‌که [دولت سعودی] این موضوع را تحقق بخشد، می‌تواند خود را در یک بستر مذهبی مجدداً اثبات کند و این آن هدفی است که ما خواهان دستیابی به آن هستیم.[۳۶]**

از سوی دیگر به گفته یکی از اعضای کمیته علمای ارشد، پیش از ارائه طرح گفت‌وگو در سپتامبر ۱۹۹۳، درخصوص مشروعیت آغاز مذاکره با جنبش اصلاحیه، ملک فهد به دنبال کسب نظر قانونی شیخ عبدالله الغدیان[۱][۳۷] بوده است. الغدیان به عنوان یکی از علماء وهابی میانه‌رو و وفادار در کمیته علمای ارشد شناخته شده بود.[۳۸]

به هر حال برای دولت سعودی برخورد با گروه‌های اپوزیسیون راحت بود، چراکه این رژیم با مخالفان زیادی با سوابق مختلف که نهایتاً یا تطمیع شده بودند و یا مشمول حکم سلطنتی عفو عمومی بودند، مقابله کرده بود. برخی از این مخالفان سابق، از اینکه مذاکره با

1. Shaikh ‘Abdullah al-Ghadiyan

دولت به این نتیجه ختم شود که دگراندیشان بدون قید و شرط بازگردند و همانند سرنوشت چپگرایان و ناسیونالیست‌ها در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، منجر به حذف یا انزوای تدریجی اپوزیسیون شود، هراس خود را ابراز کرده بودند.

علیرغم آگاهی از این تجارب قبلی، رهبر جنبش اصلاحیه نظر متفاوتی داشت. برخی از اعضای جنبش نتایج و پیامدهای گفت‌وگو را بزرگنمایی کرده که در نتیجه، این امر انتظارات شیعیان را بیش از حد معمول بالا برده بود. در نهایت شیعیان ناامید شدند. رهبران جنبش اصلاحیه از یک ادبیات پوزش‌آمیز استفاده کرده و نگرش بازدارنده مقامات محلی نسبت به اجرای درخواست‌ها را بهانه کردند. به گفته یکی از اعضای کمیته مرکزی، «ما به اطلاع مردم [شیعیان] رسانده بودیم که موضوع صدور گذرنامه‌ها به زودی حل خواهد شد، اما با گذر زمان ما به استفاده از زبان دیپلماتیک برای دفاع از موضع خود روی آوردیم، ولی از آن زمان به بعد مردم اعتماد خود را به ما از دست دادند و این سؤال که خواسته‌ها کجا هستند بارها تکرار شد».[۳۹] شش ماه پس از بازگشت گروهی از اعضای اصلاحیه به کشور، یکی از اعضای کمیته مرکزی رهبران جنبش را اینگونه مورد خطاب قرار داد، «زمان برای بازگشت بقیه اعضای جنبش مناسب نیست، چراکه هیچ‌یک از خواسته‌های اصلی ما تحقق نیافته‌اند [...] شخصیت‌های برجسته شیعه معتقدند بازگشت شما چندان فایده‌ای ندارد؛ مگر آنکه این خواسته‌ها تحقق یافته باشند».[۴۰]

اعضای گروه اول، یعنی آنهایی که طی سه ماه پس از گفت‌وگوها به کشور بازگشتند، بر این امر توافق داشتند که آنهایی که هنوز در خارج از کشور به سر می‌برند، نباید برای بازگشت تحت فشار قرار گیرند؛ چراکه به نظر می‌رسد دولت در مشخص کردن شرایط و مناسبات گفت‌وگو دچار تناقض شده است. دولت در به کار گرفتن و اعمال فشار بر آنهایی که خارج از کشور هستند، قدرت کمی دارد و بازگشت تمام اعضای جنبش موضع آن را در برابر رژیم تضعیف می‌کند.

افزون بر این، هیچ نشان امیدوارکننده‌ای در ارتباط با درخواست‌های اپوزیسیون مشاهده نشده است.

براساس نامه‌ای که توسط توفیق السیف، سخنگوی جنبش، از ریاض به کمیته مرکزی ارسال شد:

> **در سطح رسمی هیچ مکانیسم مشخصی در ارتباط با رابطه با دولت وجود ندارد و ما دقیقاً نمی‌دانیم علی‌رغم وجود برخی نشانه‌های مثبت نظیر احکام صادره به ائمه جمعه در خصوص پرهیز از مسائل محرک فرقه‌ای و اصلاحات چشمگیر در نگرش‌های رسمی نسبت به شیعیان، در آینده نزدیک چه اتفاقی خواهد افتاد.**

سؤال اصلی که باید بدان پاسخ داد آن است که چرا تقاضاها محقق نشدند. برخی اعضا اظهار می‌دارند که از آنجا که درخواست‌ها طی دهه‌ها روی هم انباشته شده بودند، رسیدگی به آنها زمان زیادی می‌برد. برخی دیگر اظهار می‌دارند که مانع واقعی در حل مسئله شیعیان، حکومت محلی در استان شرقی بود که توسط شاهزاده محمد بن فهد، اداره می‌شد و تلاش‌های گذشته وی در انجام گفت‌وگو با اپوزیسیون با شکست روبه‌رو شده بود. برخی اعضاء جنبش حتی ادعا کرده‌اند که وی تمامی ابزار برای جلوگیری از موفقیت توافق را به کار گرفته بود. به گفته دیگر اعضاء این ناکامی وابسته به موانعی بود که اعضاء در تلاش برای حصول تصمیمات مقامات محلی در ارتباط با حقوق مذهبی، نظیر ساخت مساجد و استخدام شیعیان در آرامکو با آن روبه‌رو بودند.

به هر حال یکی از اعضای کمیته مرکزی که در ملاقات با شاهزاده محمد بن فهد شرکت داشت، مخالف این امر بود و می‌گوید «شاهزاده محمد [بن فهد] می‌خواهد به اغتشاشات منطقه‌ای خاتمه دهد، ولی وی به این مسئله اشاره می‌کند که این مُوضوع نیازمند زمان است و در این موقعیت تغییرات شدیدی که ممکن است به پیامدهای پیش‌بینی نشده بینجامد، جایز نیست». با ترس از اینکه شاهزاده محمد به این توافق آسیب برساند، رهبر اصلاحیه، ترجیح داد بخشی از جزئیات گفت‌وگوها را حداقل برای برخی گروه‌ها و روزنامه‌نگاران افشاء نماید. آنها اظهار داشتند که درخواست‌ها با پادشاه، که خود پیشنهاد انجام گفت‌وگو با اپوزیسیون را داده

بود، به بحث و بررسی گذاشته شده‌اند.[۴۱] شاهزاده محمد ادعا کرد که خاندان سلطنتی هنوز متعهد به وعده‌های خود درخصوص رعایت احترام و دادن گذرنامه‌ها است؛[۴۲] این موضوع تلویحاً به معنای آن بود که اساسی‌ترین خواسته‌های شیعیان بخشی از گفت‌وگوها نبوده است.

گروهی دیگر در جنبش اصلاحیه مدعی بودند که دولت مهم‌ترین مانع در موفقیت جنبش بوده است. در یک دولت تمرکزگرا نظیر عربستان سعودی که شاه قدرت مطلق دارد، رفع اتهام از پادشاه در خصوص شکست گفت وگوها دشوار است.

با این وجود، گفت‌وگوها خود به عنوان یک گام مهم مورد توجه قرار گرفت. این امر در نگرش شیعیان، اظهارنظرهای خصوصی و عمومی و حتی داستان‌ها و روایت‌ها انعکاس یافته است. برخی شیعیان معتقد بودند که یک توافق باید راه‌حل‌هایی را برای مشکلات مورد بحث فراهم نماید. برخی دیگر که بسیار بدبین‌تر بودند، بر جزئیات مذاکرات تمرکز کردند تا اثبات کنند که این مذاکرات یک اشتباه غیرقابل بخشش بودند.

یکی دیگر از پیامدهای مذاکرات کاهش هراس شیعیان از دولت بود، به گونه‌ای که افراد شروع به مطرح ساختن درخواست‌های خود، مشارکت و مداخله در امور و مسائل جامعه خود و نیز امضای عرضحال‌ها نمودند. از همه مهم‌تر آنکه مذاکرات فضایی بسیار باز و نویدبخش به وجود آورد. در این راستا شیعیان به وضوح به بیان خواسته‌های خود بدون ترس از دستگیری یا بازداشت شدن پرداختند.

سخنگوی اصلاحیه، که با مقامات وزارت کشور جلسات متعددی برگزار کرد، ادعا نمود که تصور دولت از شیعیان در خلال دوره‌های رودررویی بسیار مخدوش شده بود. دیدگاه رایج میان دولت آن بود که شیعیان به شکایت می‌پردازند اما نمی‌دانند چه می‌خواهند و زمانی که به خواسته‌های خود می‌رسند، احساس رضایت نمی‌کنند. وفاداری آنها نیز براساس مشروعیت مبتنی بر زمینه‌های مذهبی که در مرجعیت انعکاس یافته، متزلزل و ناپایدار است. به گفته یکی از اعضای کمیته مرکزی، شاهزاده فیصل بن سلمان[1]، پسر فرماندار ریاض، «صدای شیعیان

1. Prince Faisal b. Salman

آنچنان ضعیف است که بسیاری از مردم مخالف آنان هستند، چراکه تصویر مبهمی از آنها منعکس شده است؛ یک ایراد تکراری آن است که آنها با موقعیت کشور تعامل نمی‌کنند؛ چنین ضعفی پیام نادرستی را به مقامات دولتی می‌رساند.[۴۳]

یکی از اعضای کمیته مرکزی اظهار داشت که گفت‌و گوهای انجام شده میان دانشمندان و شخصیت‌های برجسته شیعه در استان شرقی نشان داد که علی‌رغم صحت این دیدگاه که وفاداری شیعیان در مذهب ریشه دارد، اما تبعیض مذهبی و استفاده از خشونت علیه شیعیان باعث شده است که آنها دولت را به عنوان یک دولت سرکوبگر و غاصب درنظر بگیرند که به‌واسطه ایدئولوژی فرقه‌گرایانه این دولت، شیعیان از حقوق اساسی خود محروم شده‌اند.[۴۴]

ارزیابی شیخ حسن الصفار، رئیس جنبش اصلاحیه، تا حدی متفاوت از نظر اکثریت اعضاء کمیته مرکزی است. وی در خصوص تحقق خواسته‌های شیعیان خوشبین بود، ولی معتقد بود که دو عامل در پیشرفت آهسته این هدف دخیل می‌باشند: نخست، سنت‌های بوروکراتیک دولت و دوم نگرش ناعادلانه دولت محلی، به ویژه شاهزاده محمد بن فهد و سرویس امنیتی (المباحث) در قبال شیعیان. در نتیجه تلاش‌های شدید و منسجمی برای تحت فشار قرار دادن دولت جهت تسریع در فرایند رسیدگی به درخواست‌های شیعیان باید صورت گیرد.[۴۵]

یک ارزیابی افراطی از سوی یکی از اعضای کمیته مرکزی صورت گرفته که معتقد است «جنبش، اهداف سیاسی زیادی را به نسبت اندازه واقعی خود به دست آورده است». وی اظهار می‌دارد «شتاب همگانی که جنبش در روزهای اولیه بازگشت بدان دست یافت، این تأثیر نادرست از ما را در ذهن مردم به جای گذاشت که ما نیروی قدرتمندی هستیم که می‌توانیم رژیم را تهدید نماییم. هدف به دست آوردن اعتبار شخصی بوده و نه حل مشکلات شیعیان و نتیجه این امر کاهش اعتماد مردمی به ما بوده است».[۴۶]

به محض پیدایش نشانه‌های مثبت داخلی، در ارتباط با تحقق درخواست‌های شیعیان، آن دسته از شیعیانی که در خارج از کشور بودند، کل مذاکرات و مفید بودن ادامه آن را زیر سؤال بردند. در جلسه‌ای که در هشتم آوریل ۱۹۹۴ در دمشق برگزار شد، اعضاء این سؤال را مطرح

کردند که آیا جنبش باید فرصت بیشتری به دولت سعودی در راستای اجرای خواسته‌های آنها بدهد یا خیر. اگرچه اکثریت اعضای کمیته مرکزی امید خود را از دست نداده بودند، اما به نظر می‌رسید جنبش با فشارهای داخلی، یعنی جامعه شیعیان در استان شرقی و دیگر نیروهای شیعیان در خارج، عمدتاً جنبش مبلغان طلایه‌دار و حزب‌الله روبه‌رو شده بود. عزم مردمی در نتیجه پاسخ کند حکومت به خواسته‌های اپوزیسیون رو به افول گذارده بود.

آنچه که بسیار چشمگیر بود، تصویر مثبت و خوش‌بینانه‌ای بود که توسط سخنگو و دیگر اعضای کمیته مرکزی درخصوص پیشرفت گفت‌وگوها ترسیم شده بود تا تصمیم جنبش اصلاحیه را تقویت نموده و یا اینکه توانایی خود را برای مدیریت مذاکرات اثبات کنند.

به هر حال گزارشی که توسط یکی از اعضای هیأت به کمیته مرکزی در خارج فرستاده شده بود، تمام این انتظارات را دگرگون ساخت، چراکه ملاقات با ملک فهد به یک توافق با دولت درخصوص تقاضاهایی که پیش از ملاقات با وی در یک نامه مطرح شده بود، منجر نگردید.

انتظارات اعضای جنبش اصلاحیه، همانند شیعیان استان شرقی به شدت مطابق با شرایط مربوط به گفت‌وگوها و میزان دستیابی آنها به جزئیات خواست‌ها، دائماً در تغییر بود. این امر اعضای عادی و رهبران جنبش از قبیل شیخ توفیق السیف، سخنگوی جنبش و در یک مقیاس کوچک‌تر، شیخ حسن الصفار، رهبر معنوی جنبش را دربرمی‌گرفت. سخنگوی اصلاحیه که از نخستین ملاقات خود با شاه بسیار امیدوار شده بود، درخصوص مذاکرات آشکارا اظهارنظر کرد که «موفقیت در این مذاکرات تضمین نشده است [...] این مذاکرات تنها تلاشی است برای نزدیک شدن به هدفمان، یعنی بهبود شرایط جامعه شیعیان».

توضیح احتمالی در این باره، فقدان یک برنامه دقیق و دوراندیشانه پیش از بازگشت جنبش است که منجر به ناهماهنگی‌ها و دودستگی‌ها میان بازگشت‌کنندگان و میان اعضای خودی و بیگانه، یا به عبارت بهتر، میان اعضاء و غیراعضاء گردید. اینکه هیچ طرحی توسط رهبری جنبش یا کمیته مرکزی نه برای داخل و نه برای خارج برنامه‌ریزی نشده بود، هیچ ارزشی

نداشت غیر از اینکه اختلاف‌نظر میان دو گروه در درون جنبش وجود داشت، یک گروه به کشور بازگشته بود و گروه دیگر در خارج منتظر تحولات ناشی از مذاکرات با دولت بود. به هر حال آنهایی که در خارج بودند، علی‌رغم اینکه هیچ تغییر مهمی رخ نداده بود، شروع به بازگشت به کشور نمودند. در حقیقت فضای روانشناختی ناشی از بازگشت بخشی از اصلاحیه، فشار زیادی را بر آنهایی وارد ساخت که در خارج زندگی می‌کردند، به ویژه در میان همسران اعضاء اصلاحیه که خواستار شرایط زندگی پایدار و مناسب بودند.

به محض آنکه رهبران جنبش متوجه شدند که دولت قصد جدی برای حل مشکل شیعیان ندارد، توجه خود را به آینده و تغییراتی که ممکن است با مرگ ملک فهد و توازن جدید قوا و نیز با افزایش آگاهی عمومی درخصوص بدتر شدن اوضاع سیاسی و اقتصادی و تغییرات منطقه‌ای، بین‌المللی و سیاسی رخ دهد، معطوف کردند.

این توافق میان رهبران جنبش وجود داشت که شیعیان خود باید برای مدیریت مستقیم وضعیت تشویق شوند تا بر دولت در راستای حل مشکلات فشار آورند. با این حال آنها می‌دانستند که ترویج یک فرهنگ تظلم‌خواهی[۱] (۴۷) می‌توانست آثاری منفی نظیر کناره‌گیری و به حاشیه رانده شدن آنها را به دنبال داشته باشد، بنابراین در جلسه‌ای در هشتم آوریل ۱۹۹۴، کمیته مرکزی تصمیم گرفت که شیعیان باید برای مشارکت در مبارزه سیاسی تشویق شوند تا فشار بیشتری بر دولت اعمال کنند.

در کل، مذاکرات میان اپوزیسیون شیعه و رژیم سعودی دیدگاه‌ها، نقطه نظرات و ایدئولوژی‌های متعارض را آشکار ساخت. با این حال این گفت‌وگوها بدان جهت حائز اهمیت بود که شناسایی عینی دولت سعودی را توسط اپوزیسیون شیعه و اذعان به اینکه چنین شناسایی‌ای تنها راه تأمین و تضمین حقوق شیعیان است را دربرداشت. به گفته السیف «ما خواستار براندازی رژیم یا تغییر قانون نیستیم. هدف ما دقیقاً یافتن راه‌حل‌هایی برای علل تنش

---

1. Culture of Complaint

اجتماعی است که در صورت عدم رسیدگی به آنها ممکن است به تنش‌های سیاسی بینجامد». دیدگاه متعارفی که اغلب توسط فولر و فرانکی بیان و تکرار می‌شد آن است که «موقعیت شیعیان در دولت‌ها و جوامعی که زندگی می‌کنند، میراث تاریخی انکار مشروعیت دولت‌ها توسط آنها می‌باشد».[۴۸] به هر حال چنین دیدگاهی رد شده است و رواج اندکی میان پیروان مکتب سیاسی تشیع داشته است. نمونه‌های متعددی از جوامع شیعه در حال حاضر وجود دارد که در هماهنگی با دولت‌هایشان زندگی می‌کنند؛ نظیر کویت و عمان. وانگهی، انکار مشروعیت دولت توسط شیعیان، مستلزم زمینه‌های مذهبی نمی‌باشد: برعکس بیشتر مبتنی بر شرایط سیاسی و اجتماعی ـ اقتصادی است که شیعیان در آن زندگی می‌کنند. بنابراین در جایی که دولت آماده احترام گذاشتن به حقوق بنیادین شیعیان بوده، متقابلاً شیعیان نیز آماده وفاداری به دولت بوده‌اند. برعکس، ناکامی دولت در تضمین حقوق شیعیان، ناگزیر منجر به عدم پذیرش مشروعیت دولت توسط آنها می‌شود. افزون بر این، ایجاد مانع در انجام گفت‌وگوها توسط مقامات سعودی، یک پیامد منفی به دنبال داشت که نه‌تنها شیعیان را تحت تأثیر قرار داد، بلکه تقریباً تمامی گروه‌های مذهبی و سیاسی با پیشینه‌های مختلف را متأثر ساخت. در موقعیت‌های مختلف، مخالفان سابق حکومت، عمدتاً از جناح اهل تسنن، جنبش اصلاحیه را به دلیل بازگشت [به وطن] مورد انتقاد قرار می‌دادند؛ چراکه دولت را مزور و غیرقابل اعتماد می‌دانستند.

با این حال، گفت‌وگو با جنبش اصلاحیه لزوماً منجر به شناسایی اپوزیسیون نگردید. علاوه بر این، گفت‌وگوها این موضوع را روشن ساخت که رژیم کل کشور را به عنوان ملک خصوصی خود می‌دید و مخالفان رژیم [سعودی] را علناً و به صورت چشمگیری غیرقانونی و مزاحم درنظر می‌گرفت. یکی از مقامات سعودی در پاسخ به استعلام کمیته تخصصی سازمان ملل در خصوص تبعیض‌های مذهبی در نوامبر ۱۹۹۰ اظهار داشت:

هیچ‌کس مجبور به کار یا زندگی در عربستان سعودی نیست. هر آنکه ظاهراً مخالف قوانین و مقررات عربستان است، باید محل دیگری را برای زندگی انتخاب کند. ولی هر کسی که ترجیح می‌دهد در این کشور زندگی کند، باید به قوانین آن احترام بگذارد و مو به مو قوانین و

محدودیت‌های عربستان را بپذیرد؛ اگر از آنها تخطی کند، مشمول مجازات مشخص فعلی می‌شود.

این اظهارات نه‌تنها به دلیل انعطاف‌ناپذیری شدید آن قابل توجه می‌باشند، بلکه به دلیل آنکه تردیدهایی را درخصوص اصل تشیع وارد می‌سازد، تلویحاً این مسئله را مطرح می‌کند که شیعیان مهاجرانی از ایران یا دیگر کشورهای همسایه می‌باشند.

این اظهارات همانند سخنان ملک خالد در پاسخ به یک عرضحال از جانب شخصیت‌های برجسته شیعه در ۲۴ دسامبر ۱۹۷۹ می‌باشد که به دنبال اقدامات تحریک‌کننده‌ای نظیر استفاده از گلوله‌های گرم، دستگیری، حکومت نظامی و شلیک از هلی‌کوپتر که توسط نیروهای امنیتی در خلال انتفاضه صورت گرفت، ایراد شد. شاه ادعاها درخصوص مرگ شماری از تظاهرات‌کنندگان و مجروحیت دیگران را رد کرد و گفت: «هرکسی که می‌خواهد در این کشور بماند، باید اینچنین رفتار کند در غیر این صورت باید [عربستان] را ترک کند».

شخصیت‌های شیعه با این پاسخ شاه غافلگیر شدند و عرضحال دیگری (۲۸ ژانویه ۱۹۸۰) به ولیعهد فهد (پادشاه سابق) نوشتند که در آن صراحتاً این اظهارات شاه را تقبیح کردند و گفتند: «ما در سرزمین خود، مهد اجداد و فرزندانمان، علی‌رغم خواست توطئه‌گران می‌مانیم؛ ما عربستان را حتی اگر بر ما تحمیل شود، ترک نخواهیم کرد».

مناقشه بر سر راه‌حل امنیتی

اعضاء جنبش به شدت نگران شده بودند که دولت با موضوع شیعیان از منظر امنیتی برخورد کند، در حالی که آنها بر یک راه‌حل سیاسی تأکید می‌کردند. علاوه بر این، نوع راه‌حلی که به نتیجه می‌رسید (چه سیاسی و چه امنیتی) ناگزیر بر همه آنچه که میان دولت و اپوزیسیون جریان داشت، تأثیر می‌گذاشت. در اینجا سؤالی مطرح می‌شد: تصور دولت از توافق با جنبش اصلاحیه چه بود؟

به گفته یکی از اعضای برجسته خاندان سلطنتی «شما همیشه دری را باز گذاشته‌اید که

می‌گوید شما می‌توانید هنوز یکی از اعضای این خط فکری باشید، این آن چیزی است که ما انجام داده‌ایم». وی می‌افزاید «هیچ راه‌حل اینچنینی وجود ندارد، اما آنهایی که این آثار را منتشر می‌کنند، می‌توانند آنها را متوقف سازند و به خانه‌ای که در آن از آنها استقبال می‌شود، بازگردند».[۴۹]

چنین اظهاراتی تجلی ایدئولوژی طبقه حاکم می‌باشد و حاکی از نگرش این طبقه درخصوص مخالفانش است. عفو عمومی و بخشندگی سلطنتی (مکرمة ملکیة)، واژگان رایجی بودند که توسط دولت سعودی به کار می‌رفتند و حاکی از برداشت خاندان سلطنتی از کشور و اهالی آن می‌باشد. پرونده شیعیان به عنوان یک موضوع امنیتی و نه سیاسی مورد توجه قرار داشت و اعضای جنبش اصلاحیه در رده یک خطر امنیتی در نظر گرفته می‌شدند.

از سوی دیگر به نظر می‌رسید دلمشغولی امنیت فردی منجر به آن شده بود که اعضای جنبش اصلاحیه بر موضوع امنیتی تمرکز کنند و به کرات آن را به عنوان اصلی‌ترین بخش گفت‌وگو با دولت ارزیابی نمایند. السیف نقش نیروهای امنیتی را نکوهش کرده و گفت «این برخورد مأموران امنیتی (المباحث) باعث رنجش بسیاری از مردم شده [...] به دلیل تخلفات آنها از حقوق بشر جهانی، روش آنها کاملاً توسط افراد خوشنام و ملی تقبیح شده است». وی می‌افزاید: «مأموران امنیتی امنیت را حفظ نمی‌کنند، بلکه برعکس آنها به تضعیف امنیت کمک می‌کنند [...] آنها گروه‌هایی از مردم را به سمت مخالفت با دولت، به عنوان واکنشی به برخورد بد آنها تشویق می‌کنند.»[۵۰]

وی به مثال‌هایی از برخورد مأموران امنیتی اشاره می‌کند و می‌گوید «خود وی توسط یکی از ماشین‌های امنیتی از اول صبح تا نیمه شب تحت تعقیب[۵۱] قرار گرفته بود و یکی دیگر از اعضای کمیته مرکزی تحت نظر مداوم و تعقیب پنهانی ماشین‌های امنیتی در هر کجا که می‌رفت، قرار داشت و بر این باور بود که تلفن و خانه وی کنترل می‌شد.[۵۲]

کاملاً آشکار است که دولت و اپوزیسیون به شدت در تعریف آنچه که میان آنها در ۱۹۹۳ گذشته بود، اختلاف‌نظر داشتند. در حالی که اپوزیسیون ادعا می‌کرد که توافق، برمبنای

مذاکرات لندن و بیروت شکل گرفت، رژیم سعودی این موضوع را رد کرد و آن را به عنوان یک عفو عمومی توصیف نمود. به هر حال این نشست‌ها، گفت‌وگوها، مکاتبات و توافقات، از قبیل جلسات میان هیأتی از جنبش اصلاحیه و پادشاه، اگر یک توافقنامه نباشد، می‌تواند به عنوان یک قرارداد مورد توجه قرار گیرد. مکاتبات، گزارشات و یادداشت‌های اعضای جنبش اصلاحیه درباره پاسخ کند دولت به درخواست‌های شیعیان نشان می‌دهد که اختلافات میان اعضا، بر اجماع درباره بازگشت به کشور تأثیر نگذاشته بود. اگرچه اکثریت قاطع اعضای اصلاحیه تلاش داشتند تا با خود دستاوردهایی برای مردمی که از آنها دفاع می‌کردند، همراه داشته باشند، اما اولویت با بازگشت امن به وطن بود، چیزی که تقریباً تمامی اعضاء مدنظر داشتند. در ژوئیه ۱۹۹۴، جنبش در خارج از مرزهای کشور هیچ حضوری نداشت.

روشن است که گفت‌وگوها، نقطه عطفی در تاریخ سعودی به لحاظ رابطه میان نیروهای اپوزیسیون و رژیم می‌باشد. برای نخستین بار، شاه و مخالفان وی بر سر یک میز و در زیر یک سقف گرد هم آمدند. افزون بر این، این گفت‌وگوها گام مهمی در زمینه روابط میان شیعیان و دولت سعودی بود و عنصر جدیدی را به وجود آورد که در آن دو طرف توانستند به یک سازگاری دست یابند.

با این حال، گفت‌وگوها موفقیتی نبود که براساس آن شکایات و نارضایتی‌های شیعیان از بین برود، اگرچه این امر باعث کاهش شدت این نارضایتی‌ها گردید. برخورد دولت با شیعیان دستخوش تغییرات اندکی به ویژه در مسائل مذهبی شد، اما در حوزه مسائل اجتماعی ـ اقتصادی و سیاسی که مستلزم راه‌حل‌های جامعی بود، این رفتار آشتی‌ناپذیر بود.

فصل ششم
سازگاری و نگرش‌های متکامل
(از ۱۹۹۳ تاکنون)

پس از یک دهه و نیم مبارزه آشکار میان اپوزیسیون شیعه و رژیم سعودی، از سپتامبر ۱۹۹۳ دوره‌ای جدید آغاز گردید. برای جنبش اصلاحیه، بازگشت اعضا به کشور، آغاز مقطعی از سازگاری را به دنبال داشت که در آن جامعه شیعیان نهایتاً در روند کلی جامعه سعودی ادغام شد. این بازگشت توسط بسیاری از ناظران، به عنوان نقطه عطفی در روابط میان جامعه شیعیان با دولت سعودی و مقامات محلی در استان شرقی در نظر گرفته می‌شد.

در کل می‌توان گفت در طول چهار دهه گذشته، دولت سعودی شاهد شکل‌های مختلفی از مقاومت بوده است: مقاومت سکولاریستی، مقاومت ناسیونالیستی، مقاومت چپگرایان و مقاومت مذهبی. در این خصوص تدبیر سنتی طبقه حاکم سعودی مهار اپوزیسیون از طریق زور، بازدارندگی، محروم‌سازی، منزوی ساختن، پیشگیری یا سازگاری بسیار محدود بوده است. از برخی از کسانی که در فعالیت‌های ضددولتی در دهه ۱۹۶۰ شرکت داشتند، با عفو دلجویی شد یا اینکه از بهبود نسبی صورت گرفته در موقعیت خودشان راضی شدند.[1]

این فصل به بررسی موضع سیاسی و فکری اصلاحیه، پس از بازگشت به کشور می‌پردازد. همچنین استراتژی‌های سعودی در برابر اپوزیسیون در کل و به ویژه در قبال جنبش اصلاحیه

مورد توجه قرار می‌گیرد و به ویژه این مسئله بررسی می‌شود که آیا دولت سعودی روش محروم‌سازی، منزوی‌سازی و بازدارندگی را در قبال جنبش به کار گرفت، یا از شیوه دربرگیری، سازگاری و همکاری با اپوزیسیون استفاده کرد. ما احتمالاً یک استراتژی سوم را مورد توجه قرار می‌دهیم که شامل عناصری از هر دو راهبرد می‌گردد. این فصل چالش‌های پیش روی فرایند سازگاری را نیز بررسی خواهد کرد.

اگرچه زمینه‌های مورد بحث در این فصل، با برخی از درون‌مایه‌های دوران اصلاح‌طلبی سازگار و همساز هستند، اما این زمینه‌ها بسیار خاص‌تر از دوره اصلاح‌گری می‌باشند؛ به گونه‌ای که به روشنی و مستقیماً به مشکلات مبرم شیعیان و دولت می‌پردازند و دقیقاً بر آنچه که باید برای غلبه بر آنها انجام پذیرد، تمرکز می‌کنند. این درون‌مایه‌ها در بستر استراتژی سازگاری پذیرفته شده از سوی جنبش اصلاحیه مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند، بستری که چالشی را برای جنبش فراهم ساخت؛ به گونه‌ای که [اصلاحیه] تلاش کرد به یک جنبش محلی تبدیل گردد و خود را از طریق فعالیت‌های اجتماعی و فکری بازسازی نماید، در حالی که از دربرگرفتن یک چارچوب سیاسی مشخص خودداری می‌کرد.

پس از بازگشت اصلاحیه (۱۹۹۳ تا ۲۰۰۴)

نشست اکتبر ۱۹۹۳ میان رهبران اصلاحیه و ملک فهد، شاهزاده نایف، وزیر کشور، شاهزاده محمد بن فهد، فرماندار استان شرقی و شاهزاده سعود بن نایف، معاون فرماندار، نقطه عطفی در روابط میان شیعیان و رژیم سعودی است. پس از این نشست، رهبران اصلاحیه مجموعه‌ای از نشست‌های عمومی را در استان شرقی ترتیب دادند که در آنها به تشریح انگیزه‌ها و شرایطی که منجر به مذاکرات آنها با دولت گردید و در نتیجه توقف فعالیت‌ها و بازگشت اعضای اصلاحیه به کشور را به دنبال داشت، پرداختند.

این نشست‌ها در سالن‌های عمومی و حسینیه‌ها برگزار شد که شمار زیادی از مردم در آنها

حضور می‌یافتند. برخی مشتاقانه به طرح سؤالاتی در خصوص ماهیت توافقنامه و درخواست‌های اصلاحیه می‌پرداختند، در حالی که دیگران نگران جهت‌گیری جدید جنبش، پس از تصمیم آن به استقرار مجدد در درون کشور بوند.

آزادی زندانیان سیاسی شیعه و اعطای گذرنامه به چندین هزار تن از کسانی که از سفر به خارج از کشور منع شده بودند، فضای خوش‌بینانه‌ای در کشور ایجاد کرد که در نتیجه برای رهبران اصلاحیه اعتبار به شمار آمده و از آنها همانند قهرمان استقبال شد. با این حال، رهبران جنبش با انبوهی از پرسش‌ها درخصوص مشکلات اساسی شیعیان در خصوص اشتغال، تحصیل، خدمات عمومی و آزادی مذهبی روبه‌رو شدند که از دادن پاسخ‌های متقاعدکننده به ویژه پاسخ به محرومان جامعه شیعه، خود را ناتوان دیدند. با گذشت شش ماه، پس از آنکه رهبران اصلاحیه با سیستم بوروکراسی کند و پیچیده به کشمکش پرداختند، امید شیعیان به ناامیدی تبدیل شد.

مرحله بلاتکلیفی (۱۹۹۳ تا ۱۹۹۴)

پس از بازگشت تعداد زیادی از اعضای اصلاحیه به کشور، در پایان سال ۱۹۹۳ سه موضوع مهم به شدت مورد توجه قرار گرفتند. نخست ضرورت ارائه تضمین مجدد به سازمان‌های امنیتی در این باره بود که اصلاحیه به عنوان یک جنبش سازمان یافته، به صورت رسمی و عملی منحل شده و در نتیجه این جنبش وارد مرحله جدیدی از فعالیت‌های آشکار و تا حدی قانونی شده است. دوم بازگشت‌کنندگان به وطن باید دارایی‌ها و مراتب قانونی خود را جدا نموده و خود را در جوامع محلی‌شان مجدداً بومی کنند. سوم اینکه مشکلات شیعیان باید مدنظر قرار می‌گرفتند و تمامی مراحل لازم برای تحت فشار قرار دادن دولت جهت حل و فصل آنها اتخاذ می‌شد.

در میان اولویت‌های نخستین، مسئله [اعمال] محدودیت‌های امنیتی بر شمار زیادی از شیعیان و آزادی‌های مذهبی قرار داشت. رهبران اصلاحیه، اغلب غرق در چگونگی برخورد با

این موضوع بودند، به گونه‌ای که به گفته الجزیرة العربیة این موضوع، اهداف ملی و اهداف سیاسی جنبش را تحت تأثیر قرار داده بود.

شرایطی که در آن بازگشت‌کنندگان به وطن زندگی می‌کردند، بسیار ناخوشایند بود، با اینحال آژانس‌های امنیتی در ترتیبات مقرر میان جنبش اصلاحیه و دولت از همان آغاز مداخله نکرده بودند. بازگشت‌کنندگان به ویژه در مرزها، در معرض اقدامات امنیتی قرار داشتند؛ جایی‌که از آنها درخصوص محل زندگی‌شان برای فراهم نمودن اطلاعات جزئی و دقیق پرسش می‌شد. تلفن‌های آنها شنود می‌شد و ماشین‌های آنها از زمان خروج از منزل تا هنگام بازگشت، توسط وسایل نقلیه امنیتی تحت تعقیب قرار می‌گرفتند.

افزون بر این، خطابه‌ها، نوشته‌ها و ارتباطات رهبران جنبش به شدت کنترل می‌شد. واعظان برجسته شیعه که با جنبش اصلاحات موافق بودند، نظیر شیخ حسن الصفار و شیخ فوزی السیف[1] در برخی فرصت‌ها و رویدادهای خاص، توسط مقامات امنیتی در استان شرقی بازداشت می‌شدند تا ادعای انحلال جنبش مورد بررسی قرار گیرد.

طی دو سال نخست، موقعیت سیاسی جنبش اصلاحات در یک مقیاس وسیع متغیر و مبهم بود. اعضاء [جنبش]، شدیداً درگیر امور شخصی خود و بسیاری از آنها به دنبال کار بودند، اگرچه رهبران جنبش تلاش می‌کردند تا به بازگشت‌کنندگان به وطن، کمک‌های مالی ارائه دهند. بازگشت‌کنندگان همچنین به لحاظ اجتماعی بسیار تحت فشار بودند، در حالی که انتظارات شیعیان در ارتباط با دولت در سطح بسیار بالایی قرار داشت، بسیاری از اعضا خجالت‌زده شده بودند و از ناتوانی در تحقق این انتظارات درمانده و از جامعه خود جدا شده بودند.

از نظر رهبران جنبش اصلاحیه، دولت سعودی خواستار به زیر کشیدن و بی‌اعتبار ساختن جنبش از طریق تکرار وعده‌های بیهوده‌ای بود که در ابتدا منجر به افزایش ناخشنودی در میان بازگشت‌کنندگان و سپس باعث ایجاد شکاف در جنبش شد. شمار نسبتاً زیادی از اعضا به

1. Shaikh Fawzi al-Saif

زندگی و آینده خود مشغول شدند و انرژی و زمان کمی را به نگرانی‌ها و مسائل عمومی اختصاص دادند؛ اعضای دیگر ترجیح دادند تا به کشوری که پیش از بازگشت در آن زندگی می‌کردند، بازگردند. تا امروز، گروه‌هایی که همچنان تحت کنترل امنیتی هستند و در کشورهایی نظیر سوریه، انگلیس یا ایالات‌متحده زندگی می‌کنند عبارتند از: شیخ توفیق السیف، دبیر کل سابق [جنبش]، حمزه الحسن، یکی از اعضای کمیته مرکزی و سردبیر الجزیره العربیه و اعضای دیگر. در این میان دیگر رهبران جنبش اصلاحیه تلاش کردند تا یک گفتمان جدید، برای ترویج میان شیعیان طرح‌ریزی کنند. این گفتمان جدید در وهله اول بر توجیه مذاکره با حکومت و در نتیجه تقویت جهت‌گیری سیاسی جدید جنبش اصلاحیه تمرکز یافت. این گفتمان، علی‌رغم وجود برخی محدودیت‌ها، از بسترهای متفاوتی نظیر آزادی اجتماعی و فرهنگی، مدارای مذهبی، تکثرگرایی سیاسی و آزادی‌های مدنی استقبال می‌کند.

چنین تغییر چشمگیری باید با انتقادات گسترده‌ای از سوی دیگر نیروهای مذهبی شیعه و نیز گروه‌های انقلابی نظیر چپ‌گرایان روبه‌رو می‌شد. با این حال، به دلیل تصمیم و عزم رهبران اصلاحیه در راستای مداخله شدید در فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی در هر دو سطح محلی و ملی، به تدریج از میزان چنین انتقاداتی کاسته شد. علاوه بر این، این امر منجر به تشکیل ائتلافی میان گروه‌های مختلف ایدئولوژیک گردید.

مرحله خودسازی مجدد (۱۹۹۵ تا ۱۹۹۷)

هنگامی که برای رهبران جنبش اصلاحیه آشکار شد که ممکن است خواسته‌های آنها به صورت رسمی تحقق نیابند، مرحله بعدی مداخله در بازی سیاسی در سراسر کشور، به ویژه ایجاد یک ائتلاف گسترده با بخش‌هایی از خاندان سلطنتی بود. بنابراین مرحله خودسازی مجدد، در پایان سال ۱۹۹۵ با جدایی از میراث سیاسی گذشته (یعنی جنبش مبلغان طلایه‌دار) و در نتیجه استقرار مجدد جنبش اصلاحیه، علی‌رغم ساختارها و دستور کار متفاوت آغاز شد. پیام اصلی [بازسازی مجدد] آن بود که جنبش اصلاحیه در کل به یک نیروی سیاسی تبدیل

شده بود که هیچ تعهد خارجی در قبال مرجع تقلید، یعنی آیت‌الله سید محمد شیرازی یا رهبران جنبش مبلغان طلایه‌دارکه تا این هنگام پیروانی در میان شیعیان استان شرقی داشتند، نداشت. رهبران جنبش اصلاحیه تمامی تلاش‌ها را برای پر کردن شکاف، میان دیگر نیروهای فعال سیاسی و اجتماعی محلی بسیج کردند که شامل نیروهای سنتی نیز می‌شدند. همکاری میان جنبش اصلاحیه و این گروه‌ها، به شکلی از تفاهم متقابل درخصوص فوریت مشکلات شیعیان و بهترین گزینه‌های موجود برای حل آنها تبدیل شد.

افزون بر این رهبران جنبش اصلاحیه، بر حفظ و گسترش رابطه با مقامات سعودی در سطوح مختلف پافشاری کردند. در این مرحله آنها همچنان محتاطانه عمل می‌کردند و سعی داشتند از طریق نشان دادن وفاداری خود به دولت، در خواسته‌های شیعیان توازن ایجاد کنند. گروه‌هایی برای ایجاد ارتباط با مقامات سعودی به ویژه در وزارت کشور، از قبیل شاهزاده نایف و شاهزاده محمد بن نایف، فرزند و معاون وزیر کشور و اعضای ارشد خاندان سلطنتی نظیر ولیعهد [امیر] عبدالله (پادشاه کنونی) و شاهزاده طلال[1] ایجاد شدند. بدون شک، چنین روابطی برای رهبران اصلاحیه، چتر امنیتی و سیاسی مطمئنی را تضمین می‌کرد. در همین حال، این ترتیبات، برای مقامات سعودی فرصتی را فراهم می‌ساخت که از طریق آن شکایات و خواسته‌های شیعیان را بشناسند.

با این حال چنین جاه‌طلبی‌هایی بلافاصله محقق نشدند، چراکه این استراتژی و جهت‌گیری جدید مبتنی بر اجماع نبود ـ رهبران جنبش از حق انحصاری تصمیم‌گیری بهره‌مند بودند و شکاف در اصلاحیه بسیار عمیق بود. در این مرحله اختلال در جنبش را می‌توان به ناکامی و استیصال برخی اعضای اصلی، از کوتاهی دولت سعودی در تحقق وعده‌های اکتبر ۱۹۹۳ نسبت داد.

یکی از موضوعات پیچیده اصلی که در این مرحله بروز کرد، مسئله ساختار سازمانی جنبش اصلاحیه بود. بحث و گفت‌وگوها بر حول این موضوع می‌چرخید که آیا باید ساختار

---

1. Prince Talal

سازمانی قدیمی را حفظ نمود یا اینکه باید ساختار جدیدی را شکل داد که رهبران داخلی را دربرگیرد. یکی دیگر از موضوعات بسیار مهم، مجموعه مقالات بحث‌برانگیزی بودند که توسط رهبران جنبش اصلاحیه، در روزنامه‌های محلی به نگارش درمی‌آمدند. به عنوان مثال، توفیق السیف، طی دو مقاله مجلس شورا و رژیم طالبان در افغانستان را تأیید کرد که در روزنامه ریاض دیلی در دسامبر ۱۹۹۳ و در روزنامه عکاظ در جده، در ژانویه ۱۹۹۹ منتشر شدند. این دو مقاله مجموعه‌ای از بحث‌های دائمی را در جنبش اصلاحیه و به‌طور کلی جامعه شیعیان برانگیخت. جنبش به دلیل حمایت از یک رژیم ضدشیعی (طالبان)، مورد انتقاد قرار گرفت و السیف شخصاً به دلیل چنین نظر غیرقابل دفاعی شدیداً مورد انتقاد واقع شد.

در این هنگام گروهی از اعضای اصلی فعال جنبش اصلاحیه کشور را ترک کردند و بسیاری از آنها برای اقامت در خارج از کشور، راهی بریتانیا و ایالات متحده آمریکا شدند. اعضای این گروه بر سر مجموعه‌ای از اهداف و اقدامات وحدت‌نظر نداشتند، اما سطح اندکی از هماهنگی را میان خود حفظ کردند. در حالی که برخی از اعضا در ایالات متحده درگیر فعالیت‌های حقوق بشری، نظیر فعالیت‌های مؤسسه سعودی در واشنگتن به رهبری علی الاحمد شده بودند، اعضای دیگر در لندن چون حمزه الحسن و نویسنده [این کتاب] یک نشریه نیمه علمی با عنوان سعودی افیرز[1] (امور سعودی) منتشر کردند که از اصلاحات سیاسی در عربستان جانبداری می‌نمود. این نشریه به تشریح و بیان درخواست‌های گرایش اصلاح‌طلبان ملی می‌پرداخت که در ژانویه ۲۰۰۳ در درون کشور ظهور یافته بود. اعضای اصلاحیه در سوریه، صرفاً به فعالیت‌های مذهبی و فکری اشتغال داشتند.

مرحله کنش‌گرایی مجدد (۱۹۹۸ تا ۲۰۰۲)

از سال ۱۹۹۸ کنش‌گرایی و تعامل در سطوح داخلی و اجتماعی، زمینه‌ای را برای جنبش

---

1. Saudi Affairs

اصلاحیه مهیا کرد تا به واسطه آن جنبش با اطمینان درگیر سیاست‌های داخلی شود. روابط با سازمان‌های دولتی، به طرز چشمگیری بهبود یافت که این موضوع برپایه احترام متقابل صورت می‌گرفت و محدودیت‌های امنیتی در همه موارد به جز تعداد اندکی بسیار تعدیل شدند. علاوه بر این، مشکلات شیعیان به صورت کلی و گسترده‌ای مورد بحث و بررسی قرار گرفتند.

از آن زمان به بعد، جنبش اصلاحیه راه‌حل‌های جانبدارانه را برای مشکلات شیعیان انتخاب کرد. در راستای برقراری یک وضعیت قابل قبول مشخص برای اصلاحیه، رهبران جنبش هوشیارانه روابط خود را با مقامات رده پایین و روحانیون و قضات میانه‌روی وهابی، در استان شرقی و دیگر نقاط کشور افزایش دادند. چنین روابطی در حل مشکلاتی نظیر ساخت مساجد مجوزدار و بهبود خدمات عمومی در شهرها و روستاهای شیعه‌نشین بسیار مؤثر بود. یک تحول قابل توجه دیگر در این مقطع، همکاری با طیف وسیعی از نیروهای سیاسی و اجتماعی و نخبگان فکری در سراسر قلمرو سعودی بود که تا حدی به واسطه دیدارهای دوجانبه میان رهبران جنبش اصلاحیه و رهبران این نیروها به دست آمده بود. در این راستا همکاری و فعالیت سیاسی دوجانبه حاصل شده بود. جالب آنکه، اعضای اصلی جنبش، اجازه پوشش خبری وسیع از فعالیت‌های خود را داده بودند که در این میان شیخ الصفار بیش از همه در کانون توجه برخی روزنامه‌های محلی نظیر الیوم در دمام، عکاظ در جده و المدینه در شهر مدینه قرار گرفته بود. الصفار و دیگر اعضا، به‌طور مرتب مقالاتی را برای روزنامه‌های کثیرالانتشار در عربستان به رشته تحریر درمی‌آوردند.

شیخ الصفار در مراسم عاشورا تلاش کرد تا پیامی مبتنی بر تساهل و تسامح مذهبی درخصوص شیعیان ارسال کند. نوارهای سخنرانی وی که به صورت گسترده‌ای انتشار یافت، شدیداً جامعه وهابی را هدف قرار داده بود. اگرچه الصفار باصراحت از افراط‌گری‌های مذهب وهابی انتقاد می‌کرد، با این حال بر دعوت از روحانیون وهابی برای شرکت در مراسم مذهبی شیعیان اصرار می‌کرد. وی به صورت هفتگی گردهمایی‌های عمومی برگزار می‌کرد که بسیاری از شخصیت‌های برجسته و فعالان سیاسی با سوابق مختلف در آنها حضور می‌یافتند.

یکی دیگر از ابعاد جالب این مرحله از تحولات، گسترش سایت‌های اینترنتی قابل دسترسی شیعیان نظیر وب‌سایت روشنفکری قطیفیات[1] (qateefiat.com) شبکه فکری هجر[2] (hajr.org) دائره‌المعارف الکترونیکی الساحل[3] (alsahel.org) مجمع پناهگاه صیحات[4] (Saihat.net) می‌باشد. این وب‌سایت‌ها که توسط اعضاء یا حامیان جنبش اصلاحیه پشتیبانی می‌شدند، نقش مهمی در جلب توجه عمومی شیعیان به موضوعات اصلی و اهداف پذیرفته شده جنبش اصلاحیه ایفا کرده‌اند.

تأثیر جنگ عراق

زشتی‌های حادثه ۱۱ سپتامبر نقطه عطفی در شرایط سیاسی و فکری جنبش اصلاحیه، شیعیان استان شرقی، مملکت عربستان و در نهایت کل جهان به وجود آورد.

این حوادث غمبار، انتقادات گسترده‌ای از گفتمان مذهبی وهابی را به دنبال داشت و به یکباره کانون توجهات را از شیعیان دور کرد.

بدون شک، تغییرات سیاسی چشمگیر در عراق و فروپاشی رژیم صدام حسین، شکایات شیعیان را در عراق آشکار کرد. این امر به شیعیان عربستان سعودی نیز سرایت کرد که در وهله اول به عنوان یک اقلیت سرکوب شده و دوم از منظر برخی محافل آمریکایی، به عنوان ایفاگر یک نقش تفرقه‌افکنانه در کشورشان در نظر گرفته شدند. تعداد زیادی از مقالات در مطبوعات آمریکایی به چاپ می‌رسیدند که دولت ایالات متحده را تشویق به ایجاد گرایشات جدایی‌طلب در عربستان سعودی می‌نمودند، بدون شک این اقدامات عملاً شیعیان استان شرقی عربستان را که محروم‌ترین جامعه عربستان سعودی بودند، هدف قرار داده بود.

به هر حال درخواست‌های جدایی‌طلب‌ها، از سوی شیعیان استان شرقی با استقبال اندکی

---

1. Qateefiat Intellectual Website
2. Hajr Intellectual Network
3. al-Sahel Electronic Encyclopedia
4. Saihat Oases Forum

مواجه شد. رهبران جنبش اصلاحیه با صراحت و اقتدار چنین درخواست‌هایی را تقبیح کردند و در عوض انجام فعالیت‌هایی با انگیزه‌های ناسیونالیستی را پیشنهاد دادند. این درخواست‌ها نقش مهمی را در ارسال دادخواستی با عنوان «شرکة فی‌الوطن» (شرکایی در یک وطن) به ولیعهد امیرعبدالله (پادشاه کنونی) ایفاء کردند؛ این دادخواست به امضای ۴۵۰ تن از روحانیون شیعه، شخصیت‌ها و فعالان سیاسی رسیده بود. آنها از شرایط سیاسی جدید برای افزایش روابط خود با مقامات سلطنتی سعودی استفاده کردند.

دولت سعودی تلاش کرد تا از رهبران اصلاحیه و شیعیان استان شرقی دلجویی نماید. تظلم‌های شیعیان، آشکارا در دو سطح رسمی و غیررسمی مورد بررسی قرار گرفت. برخی از شاهزادگان و وزرای سعودی، به مداخله در چنین بحث‌هایی پرداختند و آمادگی خود را برای کمک به حل مشکلات شیعیان اعلام کردند.

در این مقطع، استان شرقی کانون توجه گزارشگران غربی، محققان و روزنامه‌نگارانی قرار گرفته بود که به مصاحبه با فعالان سیاسی شیعه از قبیل برخی اعضای جنبش اصلاحیه نظیر جعفر الشایب، محمد المحفوظ[1]، زکی المیلاد[2]، محمدباقر النمر و عالیه مکی می‌پرداختند.

در این دوره، اعضای جنبش اصلاحیه مقالات زیادی را در مطبوعات به خود اختصاص داده بودند. شماری از نویسندگان و روزنامه‌نگاران شیعه که برای مطبوعات محلی و روزنامه‌ها می‌نوشتند، پوششی برای روحانیون شیعه ایجاد کرده بودند و تصاویر آنها را با لباس‌های مذهبی سنتی به چاپ می‌رساندند. برای نخستین بار، برخی از کتب شیعه به چاپ رسید و در درون کشور توزیع شدند.

مهم‌ترین ویژگی این مقطع زمانی، مشارکت شیخ حسن الصفار در دو نشست مجمع ملی گفت‌وگوهای روشنفکری بود. رهبران جنبش اصلاحیه، این امر را در راستای شناسایی صریح شیعیان، به عنوان جامعه‌ای که نیازمند ادغام و احترام می‌باشد، تعبیر کردند و شیخ حسن

1. Muhammad al-Mahfuz 2. Zaki al-Milad

الصفار در آن نقش نمایندگی رهبری شیعیان در استان شرقی را برعهده داشت. برخی دیگر که برخلاف این فکر می‌کردند به انعکاس دیدگاهی رسمی پرداختند که براساس آن مشارکت الصفار در گفت‌وگوهای ملی، صرفا موضع سعودی را تقویت کرد.

در این باره لازم است توضیحات اندکی در خصوص نشان دادن اهمیت «گردهمایی روشنفکری سه‌شنبه»[1] که به وسیله جعفر الشایب، یکی از اعضای اصلی جنبش اصلاحیه برپا می‌شد، ارائه شود. این گردهمایی که فعالیت‌های خود را در تابستان ۲۰۰۱ آغاز کرد، میزبان گروهی از روشنفکران با پیشینه‌های ایدئولوژیکی متفاوت بود. رویدادهای این گردهمایی‌ها طیفی از فعالیت‌های اجتماعی و خیریه (به عنوان مثال فراهم ساختن کمک‌های مادی و معنوی برای دردمندان) و فعالیت‌های روشنفکری صرف (نظیر بحث در خصوص قیدوبندهای اجتماعی ـ فرهنگی که توسعه اجتماعی را محدود ساخته یا ناشی از خشونت در جامعه سعودی بوده‌اند) تا بحث‌های حساس سیاسی نظیر اصلاحات سیاسی و مکانیسم‌های تغییر را دربرمی‌گرفت.(۲)

این گردهمایی در سطح ملی شهرت زیادی یافت؛ به گونه‌ای که تقریباً اکثر متفکران برجسته سعودی و فعالان سیاسی در فعالیت‌های این گردهمایی شرکت می‌کردند، مقالاتی که در آن گردهمایی ارائه می‌شدند، از طریق وب‌سایت منتشر شده و مورد استقبال طیف گسترده‌ای از مخاطبان قرار می‌گرفت.

در سال ۲۰۰۳ این گردهمایی ۲۷ سخنرانی درباره جهت اصلاحات در عربستان سعودی، پروژه‌های تحول در استان شرقی، گسترش مؤسسات مذهبی، دادخواست‌های روشنفکران سعودی، تأثیر تحولات عراق بر منطقه، پیامدهای گفت‌وگوی ملی و حقوق بشر در خلیج[فارس] برگزار کرد. این گردهمایی، در فراهم ساختن یک زمینه مشترک برای گروه‌بندی‌های سیاسی مختلف، بسیار مؤثر بود.

---

1. Tuesday Intellectual Salon

دو گردهمایی دیگر در شهرهای شیعی وجود داشتند که یکی از آنها در قطیف واقع شده بود و از جانب نجیب الخُنیزی، یکی از فعالان چپ‌گرا پشتیبانی می‌شد و دیگری در دمام واقع شده بود که توسط شیخ حسنُ النهر، از اعضای اصلی سابق حزب‌الله پشتیبانی می‌گردید.

سیاست‌های سازگارانه اصلاحیه

دانلد هوروویتز[1] معتقد است که «بسیاری از سیاست‌های سازگارانه از اقدامات واقعی برای کاهش درگیری ناشی می‌شوند».[۳] در نخستین نگاه، گرایش به رویکرد سازگاری در میان جنبش اصلاحیه، منبعث از تغییرات فکری ناشی از تحول (تغییر) یک جنبش انقلابی به یک جنبش اصلاح‌طلب بود، تغییر و تحولی که در حین و پس از گفت‌وگو با دولت سعودی و بازگشت اعضای اصلاحیه به کشور متبلور گردید. از آن زمان به بعد، یک طبقه روشنفکر در جنبش شروع به رشد کرد و تلاش‌های خود را به طراحی یک گفتمان جدید، با هدف تقویت و توجیه استراتژی سازگارانه جنبش اصلاحات معطوف ساخت.

گفتمان تکثرگرا و ترویج اصول جامعه مدنی، دموکراسی و آزادی‌های فردی و نهایتاً تأکید بر مدارای مذهبی، گفت‌وگو و اختلاف[نظر] و مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و ارزش‌های چشمگیر، دستور کار جنبش را از زمان تحول به سمت یک جنبش اصلاح‌طلب، تحت تأثیر قرار داده است. در این چارچوب نوشته‌ها، موعظه‌ها و درخواست‌های مطرح شده توسط رهبران اصلاحیه، عمدتاً به ترویج و تبلیغ این اندیشه‌ها اختصاص داشت.

با این حال این زمینه‌ها که توجه زیادی را در این مقطع، در میان طبقه روشنفکری جدید به خود جلب کرده بود، عبارتند از: تکثرگرایی؛ از میان بردن علل درگیری؛ تبلیغ فرهنگ مدارا و آشتی؛ و پیشنهاد چارچوبی برای همکاری میان گروه‌های گوناگون.[۴] در این میان به نظر

1. Donald Horowitz

می‌رسد تکثرگرایی [نسبت به دیگر بحث‌ها] اولویت داشته است. به عنوان مثال از نظر شیخ‌الصفار، تکثرگرایی همان‌گونه که در جوامع متمدن مشاهده می‌شود، منبعی برای توانمندسازی است، در حالی که در جوامع عقب‌مانده، پلورالیسم بهانه‌ای برای سرکوب و مقدمه تبعیض می‌باشد.[۵] این درک از تکثرگرایی (پلورالیسم) در بستر قلمرو سعودی، جایی که گرایش مذهبی وهابی سعی در تحمیل یک تفسیر مشخص از اسلام دارد، صورت می‌گیرد.

اندیشه‌ها و ملاحظات جدید نظیر همزیستی، تکثرگرایی، آزادی بیان، گفت‌وگو و سازگاری معمولاً با ترس و بدگمانی مواجه می‌شوند، چراکه شیعیان متهم به استفاده از تقیه هستند که تردیدهایی به اظهارات الصفار وارد می‌سازد.

استراتژی سازگاری اصلاحیه را می‌توان به دو بعد اصلی تقسیم کرد: اجتماعی ـ مذهبی و سیاسی.

موضوعات مذهبی و اجتماعی

به نظرمی‌رسد نقش مذهب در جوامع، رسوم، روابط میان غیرروحانیون شیعه و مجتهدان و ... مورد تأکید قرار گرفته است. همزمان، رهبران اصلاحیه بر ضرورت احیاء مفاهیم اسلامی که در جهت‌گیری جدید جنبش جای خواهد گرفت، تأکید می‌کنند. به عنوان مثال الصفار اظهار می‌دارد که بازسازی مذهبی در صورتی که جامعه از عهده نیازهای روز برآید، واجب و ضروری است.[۶]

افزون بر این، تمایل اصلاحیه به سازگاری، رهبران این جنبش را به ایجاد یک تفسیر جدید از سنت‌های شیعه برانگیخت تا علاوه بر تفاسیر جدید از اندیشه‌هایی که آنها در طول دوران مبارزه برای شکوفایی گفتمان انقلابی با هدف بسیج همگانی استفاده می‌کردند، فراهم نمایند. دو موضوع کلیدی و محوری که توسط رهبران جنبش اصلاحات مورد بحث و تفسیر مجدد قرار گرفته‌اند، مرجعیت و عاشورا هستند.

مرجعیت

نقش مرجعیت اغلب سؤالاتی را در خصوص وفاداری شیعیان سعودی به دولتشان یادآور می‌شود. شیعیان سعودی به کرّات، به ابراز وفاداری به رهبران مذهبی خود که در خارج از مرزهای عربستان زندگی می‌کنند و به خاطر آنها حاضر به جنگیدن با دولت سعودی می‌باشند، متهم شده‌اند. این مسئله پس از انقلاب ایران در سال ۱۹۷۹ به عنوان واکنشی به ظهور یک مرجع تقلید، یعنی [امام] خمینی[ره]، رهبر مذهبی دولت مطرح شد.

کاریزمای [امام] خمینی[ره] باعث شده بود بسیاری از شیعیان از فتواهای وی پیروی کنند؛ این امر در یک زمان بسیار حساس رخ داده بود، یعنی زمانی که روابط ایران ـ عربستان بر اثر شورش شیعیان در ۱۹۷۹ به سرعت رو به وخامت نهاده بود. افزایش شمار پیروان [امام] خمینی[ره] در میان شیعیان سعودی، باعث افزایش نگرانی در میان طبقه حاکم سعودی شده بود و چنین تحولاتی را به مثابه شاهدی بر خیانت و بی‌وفایی شیعیان، به وطن و دولت سعودی در نظر می‌گرفتند.

با این حال، تحولات بعدی به تغییر موقعیت و روابط میان ایران و عربستان که پس از اعلام آتش‌بس میان ایران و عراق در ژوئیه ۱۹۸۸ بهبود قابل توجهی یافته بود، کمک کرد. افزون بر این، درحالی که شیعیان سعودی سیاسی‌تر شده بودند و بسیاری از روحانیون و فعالان شیعه درگیر مسائل داخل عربستان بودند، صلاحیت و اختیار مرجعیت بر شیعیان به تدریج کاهش یافت. جهت‌گیری جدید شیعیان، با پندار بندیکت اندرسون[1] درخصوص نوآفرینی مجدد خود همخوانی داشت. وفاداری شیعیان سعودی به نگرانی‌ها و منافع اولیه خود می‌تواند، به عنوان تلاشی در راستای نوآفرینی مجدد خود در بستر محلی که برای مدت‌ها از آن محروم بودند، تفسیر شود.(۷)

---

1. Benedict Anderson

عاشورا

تفسیر و درک سیاسی «عاشورا» آن است که این واقعه روایتی از انقلاب (قیام) مظلومان است. در حالی که در مرحله انقلابی ۱۹۷۹ تا ۱۹۹۰ حسینیه‌ها به عنوان ابزاری برای بسیج سیاسی مورد توجه قرار می‌گرفتند، نقش عاشورا و حسینیه‌ها از زمان توافق ۱۹۹۳ کاهش یافت و در افزایش وحدت ملی و اسلامی مورد استفاده قرار گرفت.[۸] اینگونه تصور می‌شود که امام حسین در یک نمونه مشابه، در مرحله سازگاری، نه به عنوان یک گزینه انقلابی، بلکه به عنوان نهادی از وحدت امت اسلامی خود را قربانی ساخت.

به نظر می‌رسد در آن مرحله، گرایشی میان واعظان شیعه، برای تبدیل نکردن مراسم عاشورا به یک انقلاب وجود داشته است. آنها بر موضوعات اجتماعی و اخلاقی این آیین تأکید می‌کردند و از [تأکید بر] بعد سیاسی عاشورا و تفسیر متفاوت آن احتراز می‌کردند. همچنین جنبش اصلاحیه، به تفسیر متعارف از عاشورا که در میان شیعیان عرب، پیش از انقلاب ایران در سال ۱۹۷۹ رایج بود، متوسل شد.

به سوی سازگاری مجدد با جامعه

رهبران جنبش اصلاحیه دوری از جامعه، انزوا و بیگانگی [با جامعه] را به عنوان مهم‌ترین موانعی در نظر می‌گیرند که در فرایند سازگاری اختلال ایجاد می‌کند. بنابراین، آنها بر این باورند که شیعیان باید فرهنگ دادخواهی[۹] خود را به فرهنگ کنش‌گرایی[۱۰] تغییر دهند، بر این اساس شیعیان می‌توانند موقعیت خود را در صورت پرجنب‌وجوش و مجهز شدن به دانش تغییر دهند.[۱۱]

احساس آسیب‌پذیری میان اقلیت شیعه در استان شرقی، موضوعاتی از قبیل وحدت ملی، ادغام اجتماعی و آزادی را بسیار حساس ساخته بود، به ویژه زمانی که این موضوعات در بستری نظیر عربستان سعودی رخ بدهند؛ جایی که جامعه مذهبی غالب، هیچ گزینه‌ای را برای کسانی که دارای فرقه‌های متفاوتی هستند باقی نمی‌گذارد، مگرآنکه باورهای خود را باز پس

گیرند. بنابراین رهبران جنبش اصلاحیه مجبور به پذیرش اعتقاداتی شدند که حاکی از ضعف و هراس آنها از گسستگی بود. به گفته محمد مهفود[1]، یکی از اعضای اصلی جنبش اصلاحیه، وحدت به معنای همنوایی افکار، نظام‌ها و دیدگاه‌های فکری میان شهروندان یک کشور نیست؛ بلکه وحدت به معنای احترام به تنوع است.(۱۲) این دیدگاه یادآور این استدلال رابرت ملسون[2] است که «ثبات جوامعی که دارای تکثر فرهنگی می‌باشند، نه‌تنها خودبه‌خود مورد تهدید حکومت‌های فرقه‌گرا قرار می‌گیرد، بلکه ناکامی آشکار نهادهای ملی در شناسایی و تطبیق گروه‌ها و منافع اشتراکی نیز خود تهدیدکننده است».(۱۳)

شیعیان به عنوان یک اقلیت، اغلب با تهدیداتی در برابر انسجام اجتماعی خود روبه‌رو بودند؛ این امر کاملاً در خصوص موضوع پیوندهای زناشویی میان شیعیان و اهل تسنن آشکار است. در حالی که جنبش اصلاحیه اثبات خود در بستر اجتماعی ـ سیاسی سعودی را ترجیح داده بود، رهبران جنبش به دنبال یافتن راه‌حلی بودند تا ضمن عملی بودن، تأثیر منفی کمی بر شناخته شدن شیعیان به عنوان یک «گروه جدا از جامعه»[3] داشت. خطابه شیخ الصفار با عنوان «آیا اختلافات فرقه‌ای مانعی بر ازدواج‌های میان نژادی است؟»، یک تلاش تهورآمیز برای مطرح ساختن یک موضوع بسیار حساس اجتماعی است. برخلاف پیشینه‌های قومی ـ مذهبی شیعیان و پیشینه سیاسی جنبش اصلاحیه، شیخ الصفار اظهار می‌دارد که در گذشته «ازدواج میان نژادی و تعاملات فامیلی مظهر وحدت و همبستگی مسلمانان بود، به گونه‌ای که اختلافات مانع از چنین ازدواج‌هایی نمی‌شد». الصفار معتقد است به دلیل برخی عوامل تفرقه‌انگیز، کینه‌های دوجانبه و دشمنی‌های فرقه‌ای، [شیعیان و سنی‌ها را] به بیگانگی و جدایی از جامعه تشویق می‌کند که این امر منجر به صدور فتواهایی می‌گردد که در نتیجه آن، یکدیگر را تکفیر می‌کنند و مانع از انجام ازدواج‌های درون نژادی میان مسلمانان [اهل تسنن و تشیع] می‌شود.(۱۴)

مفهوم احتمالی چنین دیدگاهی آن است که ازدواج میان نژادی، میان شیعیان و سنی‌ها

---

1. Mohammad Mahfoud
2. Robert Melson
3. A group for themselves

می‌تواند به عنوان شاخصی از آمادگی شیعیان برای آشتی با وهابیون در نظر گرفته شود، با این وجود چنین دیدگاهی در معرض آزمایش قرار نگرفته است؛ الصفار معتقد است که «مسئله [ازدواج میان نژادی] در اصل به فضای همزیستی مسالمت‌آمیز و احترام متقابل ارتباط دارد».(۱۵)

محمد مهفود، تأکید می‌کند که آرامش اجتماعی در جوامعی که به گروه‌های مختلف تقسیم شده و از هم جدا می‌باشند، به دست نمی‌آید، بلکه فقط در جوامعی که متحد هستند و به دنبال تشابه و همانندی‌ها می‌باشند محقق می‌شود.(۱۶) الصفار در خطابه‌هایش، استدلال می‌کند که عدالت و برابری مبانی آرامش اجتماعی هستند: «جامعه‌ای که افراد آن نزد قانون از حقوق برابر بهره‌مند هستند، از دشمنی و خصومت در امان می‌ماند».(۱۷)

در اینجا این رهیافت اجتماعی، در خدمت جهت‌گیری جدید و اهداف سیاسی جنبش اصلاحیه است و از ذات بیگانگی اجتماعی به ویژه، عامل مذهبی که نگرش غالب شیعیان است، دوری می‌کند. بیگانگی [از اجتماع] ضرورتاً پاسخی به سرکوب از سوی دولت نیست، اما ممکن است به پیشینه‌های قومی و فرهنگی گروه‌ها نسبت داده شود.

مسائل سیاسی

رهبران جنبش اصلاحیه رهیافت ناسیونالیستی خود را به عنوان پیش‌درآمد دستیابی به اهداف مذهبی و سیاسی خود حفظ کردند. آنها پندارهایی نظیر ملت، وحدت ملی، شهروندی و همگرایی ملی را به عنوان ابزار سازگاری مورد توجه قرار دادند؛ اگرچه همان‌گونه که در فصل دوم اشاره شد، این پندارها با تفسیر مذهبی وهابیت از این موضوعات در تضاد بودند.

افزون بر این، این پندارها به ویژه تفکر امت اسلامی و موضوعات مرتبط به آن، هنگامی که در چارچوب پیشینه مذهبی مورد ملاحظه قرار می‌گیرند، بی‌طرف نیستند.

باور رهبران اصلاحیه به ترویج آزادی‌های فردی با هدف سازگاری، آنها را تشویق کرد تا اندیشه‌های روشنفکران غربی را در دوره سازگاری یکپارچه سازند. رهبران اصلاحیه با الهام از

حمایت جرمی بنتام و جان استوارت میل از آزادی‌های نامحدود فردی، بحث‌هایی درباره محدودیت‌های شدید علیه آزادی‌های فردی در جامعه سعودی به راه انداختند.

به دنبال بحث‌های اینچنینی، محمد مهفود بر اهمیت آزادی به عنوان گامی به سوی احترام متقابل تأکید کرد. وی اظهار داشت که آزادی، گزینه صحیحی برای برقراری زمینه‌های گفت‌وگوی اجتماعی پیشرفته است که باعث غنی شدن فضای اجتماعی و تحقق اصول وحدت ملی می‌گردد.[۱۸] افزون بر این وی استدلال می‌کند که آشتی میان دولت و جامعه، باز شدن فضای سیاسی برای همه گروه‌ها را به دنبال دارد، آنچنان که هیچ گروهی محروم و یا به حاشیه رانده نمی‌شود.[۱۹]

هدف از طرفداری از آزادی، تسهیل ارتباط مستقیم میان گروه‌های مختلف است تا بتوانند به یکدیگر بدون [وجود] طرف ثالث گوش فرادهند. همچنین این امر به آنها اجازه می‌دهد تا یکدیگر را در عمل بشناسند، بدون اینکه واسطه‌ای برای گفت‌وگو میان خود، درخصوص موضوعات بحث‌برانگیز فراهم سازند.[۲۰]

مأمون فندی اظهار می‌دارد که تقاضای سرسختانه الصفار در راستای آزادی برای شیعیان، مبتنی بر پاسخ به رهنمود رسمی سعودی در این خصوص است که تنها در صورت آزادسازی خود از قید و بند واگرایی، اوضاع شیعیان بهبود می‌یابد. فندی اظهار می‌دارد این امر بر چرایی آنکه الصفار مخاطبان خود را به مشارکت در حیات سعودی تشویق می‌کند، دلالت دارد.[۲۱] این دیدگاه اگرچه درست است، اما باید در یک بستر مورد توجه قرار گیرد، چراکه الصفار به دنبال یافتن یک موقعیت سیاسی در قلمرو سعودی، هم برای خود و هم برای پیروانش بود. چنین جستجویی، با تحولات ایدئولوژیک درون جنبش که به سمت میانه‌روی گرایش داشت، همراه بود.

الصفار پس از بازگشت به وطن، ترغیب شده بود تا گفتمانی را برمبنای زمینه‌های مذهبی و جهت‌گیری سیاسی جدید که باز و سازگارانه بود و برای شیعیان و سنی‌ها نیز جذاب بود، طراحی نماید. الصفار برخلاف دوره انقلابی، بارها به تجربه امام حسن[ع] که در ادبیات شیعه به عنوان یک امام صلح‌طلب به تصویر کشیده شده است و از قدرت به نفع رقیب خود،

معاویه، صرف‌نظر کرده بود، اشاره می‌کرد. الصفار با هم راستا قرار دادن معاویه و آل سعود، درصدد متقاعد ساختن مخاطبان خود، به دنباله‌روی از روش امام حسن[ع] بود، زیرا وی یک گزینه صلح‌آمیز و گفت‌وگو با رژیم را انتخاب کرده بود. علاوه بر این، آن نسخه از شیعه‌گرایی که توسط الصفار به استعاره گرفته شده بود، یک رویکرد انفعالی نبود، بلکه یک جهت‌گیری عملگرا و مصالحه‌ای داشت.

الصفار در کتاب معروف خود با نام «الوطن و المواطنة» (وطن و شهروندی) که نخستین بار در ۱۹۹۶ به چاپ رسید، پا را از وابستگی‌های قومی، منطقه‌ای و فرقه‌ای فراتر می‌گذارد تا احساس ملی را در میان شیعیان ترویج دهد. دریافت جدید وی آن بود که عشق به وطن، دلیلی بر ایمان است.[۲۲] الصفار در یکی دیگر از خطابه‌های خود، به شماری از سنت‌های مذهبی اشاره می‌کند تا مخاطبان خود را به احترام و عشق ورزیدن به وطن تشویق نماید. وی استدلال می‌کند که عشق ورزیدن یک فرد به وطن خود، تعارضی با اعتقاد وی ندارد؛ بلکه بیان اعتقاد است.[۲۳]

توفیق السیف، سخنگوی سابق جنبش اصلاحات، با الهام از ادبیات مذهبی ـ سیاسی نظریه‌پردازان جنبش‌های مشروطه‌گرا، تصریح می‌کند که رابطه میان مردم و دولت، باید مبتنی بر پیوند تابعیت باشد که برابری میان مسلمانان و غیرمسلمانان را در نزد قانون در پی دارد.[۲۴] با در نظر داشتن کار شیخ نائینی در زمینه حکومت مشروطه، به نظر می‌رسد السیف چارچوب راهنمای موضوع اقلیت اساسی را تأسیس کرده است. نائینی تأکید می‌کند که اقلیت غیرمسلمان باید به صورت برابر و منصفانه در پارلمان نماینده داشته باشند؛ چراکه غیبت آنها از شورای نمایندگی آن را ناکارآمد می‌سازد.[۲۵]

رهبران اصلاحیه برخلاف دیدگاه‌های قبلی خود، ارزش تابعیت (شهروندی) برای مردم ساکن در مرزهای سعودی را به عنوان راه‌حلی برای درگیری‌های فرقه‌ای، منطقه‌ای یا قبیله‌ای ارزیابی می‌کنند. همچنین کتاب الصفار به دنبال بیان مشکل عمیق پایه‌های ایدئولوژیک دولت سعودی است؛ دولتی که هوادار بخش‌های خاصی از هویت، یعنی فرقه وهابی، منطقه نجد و خاندان آل سعود است.

در این راستا توجه ویژه‌ای به مفهوم مدرن تابعیت شده بود؛ نوعی از تابعیت که با تفسیر خاندان سلطنتی از این مفهوم که آن را به وفاداری مرتبط می‌کرد، مغایرت داشت. الصفار سه حق شهروندی اصلی را مشخص می‌کند؛ احترام، امنیت و شرایط مناسب زندگی.[۲۶] وی اظهار می‌دارد فقر، احساس تعلق شهروندان را از بین می‌برد.[۲۷]

در همین راستا، رهبران جنبش اصلاحیه، جامعه مدنی را به عنوان واسطه‌ای برای شکوفایی یک رابطه متوازن میان جامعه به عنوان یک کل و به عنوان منشوری برای اقدامات دسته‌جمعی برابر که به ایجاد یک فضای تساهل، آزادی و مسئولیت کمک می‌کند، در نظر می‌گیرند. از نظر مأمون فندی، جامعه مدنی قدرت لازم برای به چالش کشیدن ظلم و ستم دولت را فراهم می‌سازد. وی اظهار می‌دارد که جامعه مدنی یک چارچوب قانونی برای تحمل و تحقق مسئولیت‌های ملی و مذهبی است. همچنین حفظ نظم و امنیت، تنها در صورت عمل نمودن نهادهای مدنی به موازات دولت امکان‌پذیر می‌گردند.[۲۸]

الصفار الگوی آمریکایی جامعه مدنی را مورد تحسین قرار می‌دهد، «جایی که فراوانی سازمان‌ها و مؤسسات مدنی و نظایر آنها، به حل و فصل مشکلات و دردهای جامعه کمک می‌کند».[۲۹] در این موضوع، الصفار همچون بسیاری دیگر از موضوعات تلاش می‌کند، مرزهای میان دولت و جامعه را ترسیم کند و بر نقش جامعه به عنوان نیروی محدودکننده در مقابله با قدرت سرکوبگر دولت تأکید می‌کند. وی بر این باور است که مدارا و آزادی، باید از سوی جامعه آغاز گردد و سپس توسط دولت حمایت شود، چراکه این ارزش‌ها نمی‌توانند از بالا [دولت] تحمیل شوند. پیام الصفار آن است که هیچ قدرتی حتی از نوع دولتی نمی‌تواند جلوی خشونت را بگیرد، مگر آنکه مدارا و آزادی بخشی از فرهنگ جامعه شود.

با این وجود، موضوع اصلی مورد توجه در دستور کار سازگاری نویسندگان و روشنفکران اصلاحیه، آزادی فکری است که ابزاری برای متوقف ساختن فشارهای احتمالی دستگاه مذهبی وهابی می‌باشد. توفیق السیف، با الهام از نظریه‌های جنبش مشروطه ایران استدلال می‌کند که آزادی‌هایی که توسط قانون اساسی تضمین شده باشند، همگی با آزاد کردن شهروندان از

سرکوب دولتی هماهنگ می‌باشند: «این آزادی‌ها موافق جلوگیری از سرکوب دیگران یا وادار کردن آنها به انجام عملی خلاف میل و رغبت خود، با استفاده از منابع سرکوب‌گری هستند».[۳۰]

برخی دیگر معتقدند که آزادی و دموکراسی ابزار مهار اختلافات فکری و سیاسی می‌باشند. بنابراین باید بر ارزش آزادی در راستای ایجاد یک فضای گفت‌وگو میان گروه‌های مختلف افزوده شود، زیرا گفت‌وگو بدون آزادی امکان‌پذیر نیست.[۳۱] همچنین وحدت بدون قبول تنوع محقق نمی‌شود.[۳۲]

طبقه روشنفکری جنبش اصلاحیه تلاش کرد تا تمامی موضوعات ضروری شیعیان (اعمال مذهبی، آزادی بیان، مشارکت، نمایندگی سیاسی، بیکاری و ...) را با استفاده از یک زبان میانه‌رو، با هدف بیان درخواست‌هاو نظراتشان مورد توجه قرار دهد. با این حال، راه‌حل‌های پیشنهاد شده برای این مشکلات تا حدی مبهم و دارای تعابیر متفاوت و ناهمخوان هستند.

چالش‌های پیش‌روی [رهیافت] سازگاری

اختلاف شیعی ـ وهابی

اگرچه اختلاف شیعه و سنی به تاریخ صدر اسلام و دوره جانشینی پیامبر بازمی‌گردد، می‌توان اظهار داشت که ابن تیمیه (تولد ۱۲۶۳، وفات ۱۳۲۸)، به‌عنوان نخستین مجادله‌گر سنی که انتقادات تند و نظام‌مندی به عقاید شیعیان وارد ساخت، مطرح می‌باشد.

پس از فروپاشی خلافت عباسی در ۱۲۵۸، ابن تیمیه، مؤید الدین محمد بن احمد الالقمی[1] (وفات ۱۲۸۵)، یکی از وزرای بانفوذ شیعه در خلافت المستنصر[2] (۱۲۲۶ تا ۱۲۴۲) و

1. Mu'aid al-Din Muhammad B. Ahmad al-Alqami
2. al-Mustansir

مستعصم[1] (۱۲۴۲ تا ۱۲۵۸) را برای سقوط غم‌انگیز خلافت توسط مغول‌ها مقصر می‌داند. اتهام خیانت شیعیان، با تغییر مذهب حکام مغول به مذهب شیعه به وسیله شیخ ابن مطهرالحلی[2]، عالم بلندآوازه شیعه، رواج بیشتری یافت.

کتاب منهاج «السنة فی نقد کلام الشیعه و القدریه» ابن تیمیه (روش سنی نقد الهیات شیعه و قدریه ـ فرقه جبرگرا) ـ به رد استدلالات، ابن مطهر الحلی، عالم معروف الهیات شیعه، در کتاب منهاج الکرامة فی معرفت الامامة اختصاص یافته است. منهاج السنة ابن تیمیه که در میان دانشمندان و جدل‌گرایان وهابی بسیار تأثیرگذار بود، مذهب یهود و شیعه را مقایسه می‌کند. ابن تیمیه ادعا می‌کند که میان این دو مذهب به لحاظ رفتارها و باورها، افراط‌گرایی، جهالت و ... شباهت‌هایی وجود دارد.[۳۳] علاوه بر این، ابن تیمیه مقداری زیادی از نوشته‌های خود را به شباهت‌های موجود میان شیعیان و یهودیان اختصاص داده که بسیاری از شاخص‌های ذکر شده، بر تحلیل‌های عمیق منابع شیعه یا یهودی مبتنی نیست.

علمای وهابی تحت تأثیر آثار ابن تیمیه، تحقیر شیعیان را ادامه دادند. این در حالی بود که اقتباس اندیشه‌های جدلی ابن تیمیه توسط وهابیت، تشدید اختلافات میان شهروندان سعودی و نیز کل جامعه مسلمان را به دنبال داشت. اختلافات شیعه ـ وهابی، تأثیر ویژه‌ای بر شیعیان و دولت عربستان دارد.

در حالی که اختلافات در جامعه اسلامی در دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ با اقدامات جدی علما و دانشمندان بلندآوازه و نیکنام شیعیان و سنی‌ها مهار شده بود، به دنبال برگزاری برخی نشست‌ها در قاهره، که علمای وهابی در آنها به تلاش‌های صورت گرفته برای برقراری آشتی میان اهل سنت و شیعه شدیداً حمله نمودند، این اختلافات مجدداً به اوج رسیدند.

برخی محققان بر این باورند که وهابیت نماینده بخش اصلی اختلافات در درون جامعه اسلامی می‌باشد. برخی دیگر معتقدند وهابیت نه‌تنها تهدیدی اساسی علیه وحدت ملی است،

---

1. al-Musta'sim
2. Sheikh Ibn Motahhar al-Hilli

بلکه وحدت اسلامی را نیز به خطر می‌اندازد. دکتر محمد البهی[1]، متفکر برجسته اهل سنت، اظهار می‌دارد که «وهابیت شکاف اختلاف‌نظر میان سنی‌ها و شیعیان را گسترش داده و حاکی از تأثیر منفی فراخوان وهابی است».[۳۴] یان ریچارد[2] در ادامه، بحث‌هایی مشابه وهابیت را به عنوان یک مانع اصلی در همزیستی شیعیان و سنی‌ها توصیف می‌کند.[۳۵] در همین راستا، حمید عنایت[3] معتقد است وهابیت بزرگ‌ترین چالش بر سر راه تشیع، از زمان آغاز اسلام می‌باشد.[۳۶]

این نوشته‌های جدلی وهابی، به طراحی تصورات، نگرش‌ها و مواضع سیاسی درخصوص شیعیان کمک کرده است و این امر، تعمیق اختلافات میان جمعیت سعودی را در پی داشته است. کتابی تحت عنوان «تبدید الظلام و تنبیه النیام الی خطر الشیعه و التشیع علی المسلمین و الاسلام» (اشاعه جهل و آگاه کردن خفتگان نسبت به خطر شیعه و تشیع برای مسلمانان و اسلام) نوشته ابراهیم الجبهان[4]، وهابی جدل‌گرای سرشناس، شاهدی بر چنین نوشته‌های تحریک‌آمیزی می‌باشد. این کتاب در اواسط دهه ۱۹۷۰ به چاپ رسید و پس از انقلاب ایران در سال ۱۹۷۹ در داخل و خارج عربستان سعودی، به شدت مورد توجه قرار گرفت. نویسنده این کتاب، جایگاه علمی برجسته و تحصیلات مذهبی ندارد و هیچ کتاب دیگری را نیز به رشته تحریر درنیاورده است. با این حال، کتاب وی مورد استقبال گسترده جامعه وهابی قرار گرفت و طی سال‌های ۱۹۷۶ تا ۱۹۸۸، نه بار تجدید چاپ شد. در حقیقت هدف اصلی نویسنده، تقبیح شیعیان بود.

نویسنده در این کتاب ادعا می‌کند که تشیع توسط یهودیان، برای خدمت به اهداف یهود پایه‌گذاری شده بود. برخلاف تعریف متعارف از رافضه، الجبهان رافضه را به کسانی نسبت می‌دهد که «کل اسلام را نفی می‌کنند». وی تشیع را به عنوان یک «دکترین خارجی و پوچ توصیف می‌کند که دارای سنت‌های فاسد است که کانون های روشنفکری را فاسد می‌نماید». از نظر وی تشیع از «مجوس [روحانیون ایران باستان]، مسیحیت و یهودیت نشأت گرفته است

1. Muhammad al-Bahi
2. Yann Richard
3. Hamid Enayat
4. Ibrahim al-Jabhan

و یک مذهب مستبد، یک شرع منبعث از مراکز ماسونی و محافل یهود، [مبتنی‌بر] مهملات، حیله‌گری، [یک مذهب] فرتوت، سرطان و ... است». افزون بر این، وی می‌گوید: «آنهایی که نسبت به این انگ‌ها بدبین هستند، مانند خود شیعیان مجوس می‌باشند».(۳۷) درواقع این انگ‌ها چیزی بیش از اتهامات شیخ ابن تیمیه، عالم معروف ضدشیعه نیست.

با الهام از میراث [فکری] ابن تیمیه، جدل‌گرایان سنی و به ویژه وهابیون، اتهامات مشابهی به شیعیان وارد می‌سازند.(۳۸) در میان دیگر جدل‌گرایان، محب‌الدین الخطیب[1] مصری و احسان علاهی ظهیر[2] پاکستانی در اشاعه ادبیات جدل‌گرای وهابیت نقش داشتند. کتاب «الخطوط العریضة» الخطیب، در حقیقت مخالف تلاش‌های علماء سنی و شیعه در اواسط دهه ۱۹۵۰، برای هموار کردن مسیر آشتی میان دو فرقه بود و درصدد اثبات این امر بود که اسلام سنی و اسلام شیعی مغایر هم هستند؛ چراکه به ادعای الخطیب اسلام شیعی در کل، یک مذهب متفاوت است. علمای وهابی همچنین هرگونه تلاش برای برقراری آشتی و مصالحه میان سنی‌ها و شیعیان را رد می‌کردند. الخطیب اظهار می‌دارد:

> **حقیقت آن است که امکان‌پذیر نبودن برقراری مصالحه میان فرقه‌های سنی از یک طرف و فرقه‌های شیعه از طرف دیگر، به دلیل مخالفت و ستیز فرقه‌های شیعی با بقیه مسلمانان، در بسیاری از اصول اعتقادی است که ما شاهد این مخالفت، در اعلامیه‌های علمای شیعه و اعتقادات و اعمال بسیاری از شیعیان می‌باشیم. این شرایط امور در گذشته و شرایط امور در حال حاضر است.(۳۹)**

وی در این خصوص به شناسایی دیدگاه‌ها و سنت‌هایی می‌پردازد که می‌توان از آنها به عنوان شاهدی علیه درخواست شیعیان برای مصالحه با سنی‌ها استفاده کرد. یکی از این مستندات، کتابی است تحت عنوان «الزهراء»[3] که توسط شماری از علمای شیعه به نگارش

---

1. Muhib al-Din al-Khatib
2. Ehsan 'Elahi Zahir
3. al-Zahra'

درآمده و در آن روایت‌هایی برای بدنام کردن خلیفه عمر بیان شده است. اینگونه روایت‌ها را می‌توان در مجموعه چند جلدی معروف شیعیان با عنوان «بحارالانوار» از شیخ محمدباقر مجلسی، یکی از دانشمندان دوره صفویه نیز (وفات در ۱۶۶۹) یافت.

شیخ بن جبرین، دانشمند برجسته وهابی که یکی از تندروهای بانفوذ سعودی است، تحت تأثیر الخطیب اظهار می‌دارد «آنهایی که هنوز درخصوص رافضه تردید دارند، باید به مطالعه موارد ردّ اعتقادات آنها که توسط قفری[1]، نوشته شده و در کتاب الخطوط العریضة الخطیب و کتاب‌های احسان علاهی ظهیر آمده است، بپردازند».[۴۰]

شیخ بن باز، مفتی اعظم سابق، نیز تأکید می‌کند که شیعیان به مذهب متفاوتی تعلق دارند و بنابراین «همان‌گونه که ایجاد آشتی میان یهودیان، مسیحیان، بت‌پرستان و اهل تسنن امکان‌پذیر نیست، مصالحه میان رافضی‌ها و سنی‌ها نیز امکان‌ناپذیر است».[۴۱]

محمد خلیل الحراس[2]، یکی از اساتید دانشگاه اسلامی در مدینه، در رد انتقادات محمد بهی از وهابیت، به تقبیح اتهاماتی پرداخته که در آنها وهابیون مخالف اصل آشتی و مصالحه نشان داده شده‌اند و بر این امر تأکید می‌کند که «جنبش وهابیت خود را گرفتار مصالحه با شیعیان نکرد [...] چراکه این مصالحه بی‌پایه است و این موضوع به دلیل اختلافات عمیقی است که ریشه در بنیادها و اصول مذهبی دارد».[۴۲]

علی‌رغم اینکه وهابیت بر وجود اختلافات بنیادین میان سنی‌ها و شیعیان تأکید می‌کند، نوشته‌ها و آثار ضدشیعی وهابیون حاکی از آن است که دو عملی که از نظر وهابیون و شاید تمامی اهل سنت تحریک‌آمیز تلقی می‌شود عبارتند از: سب، یا همان بدگویی‌های آشکار نسبت به سه خلیفه اول، صحابه و همسران پیامبر، به ویژه عایشه، دختر ابوبکر و حفصه[3]، دختر عمر؛ و رفض که همان حاشا کردن و رد مشروعیت خلافت سه خلیفه اول است.

با این همه، اینکه علمای مذهبی جبهه متحدی را علیه اسلام شیعه تشکیل داده‌اند و یا

---

1. Qafari
2. Muhammad Khalil al-Harras
3. Hafsa

اینکه میان علمای میانه‌رو و تندروی وهابی اختلاف‌نظر وجود دارد، تاکنون بی‌پاسخ باقی مانده است. با این حال بر این نکته توافق وجود دارد که گرایش‌های مختلف در وهابیت داخلی است، یعنی اینکه آموزه‌های وهابیت تمایز آشکاری میان مسلمانان راستین و دروغین ترسیم می‌کند، چراکه وهابیون اظهار می‌دارند که نماینده پیروان واقعی پیامبر و صحابه وی می‌باشند، در حالی که دیگر فرقه‌های سنی و به ویژه شیعیان با ابداع و ارتداد [در دین] احاطه شده‌اند.(۴۳) از نظر علمای وهابی، جهان به دو اردوگاه تقسیم شده است: یکتاپرستان (اهل التوحید) و مشرکین که بدعت‌گذار هستند (اهل البدعة). این دسته‌بندی انعطاف‌ناپذیر نشاندهنده آن است که از نظر وهابیون مدارا با دیگر فرقه‌های اسلامی امکان‌پذیر نیست. این موضوع در کتاب‌های گوناگون، فتواها و نوارهای خطابه متعدد آمده است که کسانی که به چارچوب راهنمای وهابیت متعهد نیستند، در بهترین حالت در رده گمراهان مذهبی و در بدترین حالت در رده کافران قرار می‌گیرند.(۴۴)

با این وجود، تاکنون تمایز قائل شدن میان علمای میانه‌رو و افراطی وهابی در عربستان سعودی دشوار بوده است. با این حال می‌توان میان خطوط متفاوت مکتب وهابیت تفاوت قائل شد. نخست آنکه شماری از تندروها نظیر شیخ بن جبرین، شیخ عبدالمحسن العُبیکان[1]، شیخ ناصر العمر و شیخ الحظیفی[2] در میان بسیاری از علمای مشهور وهابی وجود دارند. این گروه از سوی مردان جوانی پشتیبانی می‌شوند که آماده استفاده از خشونت برای دستیابی به اهداف خود هستند و همچنین خاندان سلطنتی سعودی را به عنوان یک خاندان فاسد و بی‌صلاحیت توصیف می‌کنند. این گروه بر این باورند که مقامات سعودی نباید به شیعیان اجازه دهند تا اعمال بدعت‌آمیز خود را اجرا کنند: «شیعیان باید سرکوب شده، وادار به بازگشت به دین، کشته یا از کشور اخراج شوند».

در این راستا یکی از وهابیونی که در شرکت نفتی آرامکو کار می‌کند از شیخ بن جبرین

1. Sheikh Abdul Mushin al'Ubaikan 2. Sheikh al-Hadhaifi

پرسید آیا جایز است که در کنار یکی از همکاران شیعه خود بر سر میز ناهار بنشیند. شیخ بن جبرین هم در پاسخ به او گفت: «شما باید سعی کنی به جایی منتقل شوی که آنها [یعنی کارگران شیعه] حضور ندارند؛ در غیر این صورت شما باید نفرت، بی‌احترامی و تمسخر خود را نسبت به آنها نشان دهی». وی می‌افزاید، «شما باید سعی کنی باورهای ناقص آنها را افشاء کرده و آنها را متقاعد به حقانیت خود بنمایی، در نتیجه آنها از اقدامات تظاهرآمیز خود صرف‌نظر می‌کنند؛ در غیر این صورت آنها باید کشته شوند». از بن جبرین در خصوص صحت پرداخت زکات به خانواده‌های فقیر شیعه پرسیده شد. وی در پاسخ گفت: «در کتاب‌های فقهی، علما تصریح کرده‌اند که زکات نباید به مشرکین و بدعت‌گذاران پرداخت شود؛ بدون شک رافضی‌ها مشرک هستند».[۴۵]

شیخ ناصر العمر، یکی از اعضای سرشناس گرایش تندروی سلفی، به شدت مخالف مفهوم مصالحه با شیعیان است، زیرا معتقد به ناسازگاری و مغایرت اسلام سنی و تشیع می‌باشد. وی اظهار می‌کند، «اختلاف ما با رافضی‌ها صرفاً یک اختلاف فرقه‌ای نیست. ما در اصول و مبانی با آنها اختلاف داریم و از یک دین نیستیم.[...] در حقیقت، ما در هیچ موضوعی با آنها وحدت نظر نداریم.» در پاسخ به گفت‌وگوهای درون فرقه‌ای که در ژوئن ۲۰۰۳ در ریاض صورت گرفت، العمر «خواستار دعوت از رافضی‌ها برای بازگشت به اسلام حقیقی [...] و تعهد به روش اهل سنت می‌گردد».[۴۶]

وب‌سایت‌های اینترنتی وهابیون مطلبی «با عنوان یهودیان، مسیحیان و رافضی‌ها را از شبه جزیره عربستان اخراج کنید» منتشر کردند که در حقیقت اظهارات امام جمعه سابق مسجدالنبی در مدینه در سوم مارس ۱۹۹۸ بود که در حضور [آقای] هاشمی رفسنجانی، رئیس‌جمهور سابق ایران، ایراد شده بود.[۴۷]

شیخ الحظیفی به تقبیح آنهایی می‌پردازد که خواهان مصالحه میان سنی‌ها و شیعه‌ها هستند، وی این پرسش را مطرح می‌کند که:

چگونه می‌توان میان سنی‌ها که حافظ قرآن و سنت پیامبر هستند و

شکوفایی و حفظ دین توسط آنها صورت گرفته و رافضی‌ها که صراحتاً صحابه پیامبر را تحقیر می‌کنند و در نتیجه اسلام را تخریب می‌کنند، آشتی برقرار کرد [...] مگر اینکه شیعیان باورهای خود را ترک کرده و به اسلام بازگردند، ما مردم اهل تسنن، قدمی به سمت آنها برنمی‌داریم؛ آنها بیش از یهودیان و مسیحیان برای اسلام خطرناک هستند، هرگز سزاوار اعتماد نیستند؛ بنابراین مسلمانان باید در قبال آنها بسیار محتاط باشند.(۴۸)

دوم در میان مکتب وهابیت علمای وهابی سنتی وجود دارند که شماری از اعضای نسل قدیم نظیر شیخ بن باز و شیخ محمد بن عُثیمین[1] و برخی از اعضای گرایش نوسلفی چون شیخ صفر الحوالی را دربرمی‌گیرند. اگرچه آنها پیرو میراث جدلی هستند که دیدگاه‌ها و مواضع خصمانه خود را در قبال شیعیان از آن گرفته‌اند، این دسته از علماء اعتقادی به کشتن شیعیان، اخراج یا بازگشت اجباری آنها به اسلام وهابی ندارند، چراکه این امر [از نظر آنها] به بی‌نظمی و هرج و مرج منجر خواهد شد. آنها در عوض ترجیح می‌دهند تا شیعیان را به استغفار از اعمال بدعت‌آمیز نصیحت کنند.(۴۹)

گروه سوم آنهایی هستند که شامل روشنفکران وهابی نظیر عبدالله الحمید[2]، عبدالله الصُبیح[3]، عبدالعزیز القاسم[4] و عبدالعزیز الخُدر[5] می‌شوند، این گرایش عقاید پیشرفته و مصالحه‌آمیزی را ارائه کرده است. اگرچه این گرایش در یک شکل اجتماعی ـ مذهبی متبلور نشده است، اما شاخص‌های زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد، این گرایش به سرعت در درون جامعه وهابی در حال رشد است.

به عنوان مثال، الحمید توجه زیادی به ترویج مفاهیم حقوق بشری برمبنای دریافت‌ها و تفاسیر متفاوت از تاریخ و سنن اسلامی معطوف داشته است. وی تصریح می‌کند که اسلام

---

1. Sheikh Muhammad bin 'Uthimein
2. Abdullah al-Hamid
3. Abdullah al-Subaih
4. Abdulaziz al-Qasim
5. Abdulaziz al-Khudr

برپایه دو اصل عدالت و آزادی بنا شده است؛ دو اصلی که از گسترش اسلام پشتیبانی کرده است. وی بر این باور است که امویان و عباسیان، آزادی و عدالت را به مناطقی که به آنها حمله کردند، نبردند؛ بلکه آنها مردم را از مجموعه حقوق خود محروم کرده و نوعی از اسلام را تحمیل کردند که از وحی و تجربه پیامبر منبعث نشده بود. الحمید به این جمع‌بندی می‌رسد «دولت های عرب و جنبش‌های سلفی معاصر وارث ماترک امویان و عباسیان هستند که ظاهراً به نام اسلام و اصالت از آن پشتیبانی می‌کنند». وی هشدار می‌دهد که «حکام عرب فراموش کردند که هر دولتی که آزادی را سرکوب کند صد درصد می‌میرد؛ چراکه سرکوب، خلاف سرشت بشری است [...] و جنبش‌های سلفی فراموش کردند که هر فرقه‌ای که رابطه نزدیک میان اسلام و عدالت و آزادی را به درستی درک نکند، تحریف وحی الهی است». نهادهای جامعه مدنی به تنهایی شکل نمی‌گیرند مگر اینکه آزادی عقیده و بیان و عدالت تضمین شوند. بنا به گفته الحمید:

> **ابطال عقایدی نظیر این اعتقاد که سرکوب بدعت‌گران منجر به توقف آزادی‌های اساسی مردم گردید، موجب متلاشی شدن صلح و آرامش میان مسلمانان شد و راه را برای پیدایش یک دولت فرقه‌گرا هموار ساخت.**(۵۰)

الحمید آن دسته از نیاکان سلفی را مقصر می‌داند که متعصبانه، مسلمانان دیگر فرقه‌ها را بدون تحقیق و بررسی دقیق تکفیر کردند.(۵۱)

یکی از فعالان سلفی و مدرس دانشگاه اسلامی امام محمد بن سعود[1] بر اهمیت اشتراکات میان گروه‌های مختلف ساکن در یک کشور تأکید می‌کند. عبدالله الصبیح با مبنا قرار دادن نظریه روانشناختی، اظهار می‌کند که سرزمینی که در آن گروه‌های مختلف زندگی می‌کنند، باعث شکل‌گیری احساسات مصالحه‌آمیز، عواطف مثبت و شفقت میان مردم می‌گردد که این امر به همزیستی و همکاری منتهی می‌شود. وی می‌گوید «حفظ اشتراکات یک مسئولیت جمعی است

1. Imam Muhammad bin Saud Islamic University

که نیازمند درجه بالایی از تعامل اجتماعی، رواداشتن تکثر و نقطه‌نظرات متفاوت است».[۵۲]

شیخ سلمان العوده[1] یک وهابی تندروی توده‌گرا است که همزمان با شنیده شدن زمزمه‌های نوسلفی پس از حمله عراق به کویت در اوت ۱۹۹۰ روی کار آمد. وی در مجموعه‌ای از سخنرانی‌های انتقادی، به تحقیر شیعیانی پرداخت که آنها را برابر با مشرکین می‌پنداشت.[۵۳] با این حال از زمان آزادی وی از زندان در سال ۱۹۹۸، افکار وی به سمت میانه‌روی و آزاداندیشی متمایل شد، اگرچه وی شدیداً بر این باور بود که وحدت اسلامی تحقق‌ناپذیر است، اما به دلیل تضادهای عمیق، مواضع گروههای مختلف می‌تواند یکپارچه شود.

«نقطه‌نظرهای مشترک زیادی وجود دارد که می‌توان از آنها استفاده کرد و به جای پررنگ کردن موضوعات اختلاف‌برانگیز آنها را توسعه داد [...] حوزه‌های توافق میان بخش‌های مختلف این امت به پهنای این مذهب گسترده هستند که این موضوع می‌تواند باعث وحدت میان کسانی شوند که با یکدیگر اختلاف‌نظر دارند».[۵۴] اگرچه این دیدگاه تنها برای مسلمانان سنی کاربرد دارد، اما زبان به کار رفته در طراحی آن، آشکارا با زبان سلفی معمولی در این خصوص متفاوت است که در بسیاری موارد ناشایست بود.

نویسنده به طرح سؤالی از سعادالفقیه[۵۵]، رهبر جنبش اصلاحیه در لندن، درباره جهت‌گیری جدید شیخ سلمان العوده پرداخت. وی در این باره گفت که «العوده با دیگر سلفی‌های میانه‌رو، نظیر شیخ عبدالعزیز القاسم، وارد بحث‌های عمیقی شده که این امر به گسترش افق فکری وی کمک کرده است». وی افزود: «العوده در حال حاضر به میانه‌روی، آزادی و گفت‌وگو گرایش پیدا کرده است».[۵۶]

شیخ العوده در حوزه گفت‌وهای درون فرقه‌ای در ژوئن ۲۰۰۳، به یک بازیگر فعال تبدیل شد که درصدد بود زمینه‌های برقراری آشتی ملی را فراهم سازد. شیخ العوده در یک موضع متفاوت نسبت به مواضع گذشته خود، از ولیعهد خواست تا گفتمان اسلامی میانه‌رو را که نقطه

1. Shaikh Salman al-'Awda

مخالف افراط‌گرایی و بزرگنمایی است، تقویت نماید. وی درخواست می‌کند تا این گفتمان از طریق رسانه‌ها و آموزش در سراسر کشور ترویج داده شود.[۵۷]

یک روزنامه‌نگار سعودی در نقل قولی از شیخ الصفار در خلال نشست گفتمان ملی در ریاض گفت: «وی [الصفار] از سخاوت شیخ سلمان العوده در پذیرش یک نشست مفصل در راستای آشنایی و تبادل‌نظر ابراز خشنودی کرد». الصفار در این باره افزود: «شیخ سلمان با مهربانی به وی پیشنهاد داد تا وی را در مسیر حرکت به کنفرانس ملی، واقع در کتابخانه ملی ملک فهد در ریاض، در ماشین شخصی‌اش همراهی نماید».[۵۸]

با این حال از نظر بسیاری، نگرش مصالحه‌آمیز الصفار باعث تقویت گفتمان سیاسی سعودی شده است، چراکه وی اعتبار خود را به عنوان یک مخالف بی‌عدالتی، فساد و حکومت استبدادی در کشورش از دست داد. به باور بسیاری از ناظران، به ویژه در غرب، سعودی‌ها در حال حاضر می‌توانند ادعا کنند که موضوع اعمال تبعیض علیه شیعیان مربوط به گذشته است، زیرا آنها رهبران اپوزیسیون شیعه را وارد فرایند سیاسی کرده‌اند.

در ۱۷ سپتامبر ۲۰۰۴ شیخ الصفار گزارش وزارت خارجه [آمریکا] را درخصوص آزادی مذهبی در عربستان سعودی محکوم کرد. وی اظهار داشت «شهروندان شیعه در عربستان سعودی مداخله خارجی در امور داخلی خود را نمی‌پذیرند».[۵۹] الصفار به کرات هرگونه نقش آمریکاییان در حمایت از حقوق اقلیت‌ها یا ترویج دموکراسی در منطقه را رد کرده است. وی اینگونه می‌پندارد که آمریکایی‌ها با مطرح کردن حقوق اقلیت‌ها، قصد دارند بر منطقه تسلط یابند. بنابراین وی هشدار می‌دهد «تمامی مسلمانان، اعراب و جامعه شیعیان در استان شرقی، نباید در برابر پندارهای پوچ آمریکا، یعنی ترویج دموکراسی و حمایت از حقوق بشر و حقوق اقلیت‌ها فریب بخورند». با این حال وی خواهان یکپارچه‌سازی وحدت ملی و حذف آثار تبعیض فرقه‌گرا است.[۶۰]

شیخ الصفار در بیستم سپتامبر ۲۰۰۴ در مصاحبه‌ای با وب‌سایت العربیه که وابسته به شبکه ماهواره‌ای العربیه عربستان می‌باشد، ادعا کرد که شرایط عمومی شیعیان به صورت چشمگیری

بهبود یافته است. «تغییرات قابل توجهی در شرایط کلی [شیعیان] از سال ۱۹۹۴ رخ داده است. علیرغم برخی مشکلاتی که تاکنون حل نشده‌اند، تلاش‌های متقابل برای حل و فصل این مسائل ادامه دارد»؛ وی همچنین گفت‌وگوهای ملی برگزار شده از جانب دولت را تحسین کرد و اظهار داشت که این گفت‌وگوها منجر به تعامل گروه‌های مختلف شده است.(۶۱)

واکنش شیعیان

اگرچه آثار بازمانده از شیعیان مملو از مقالاتی است که علیه سنی‌ها نگاشته شده‌اند و نیازمند بررسی دقیق می‌باشند، رهبران جنبش اصلاحیه اهمیت ویژه‌ای برای موضوع مصالحه میان سنی‌ها و شیعیان قائل بودند. تقریباً تمامی نویسندگان پرآوازه جنبش، کتاب‌ها یا مقالاتی را در الواحه[1] و الکلمه[2] منتشر کرده‌اند یا در جلسات، کنفرانس‌ها یا فعالیت‌های مربوط به این موضوع مشارکت داشته‌اند. به نام برخی از این نویسندگان در این فصل اشاره شده است.

این آثار حاکی از آن است که رهبران جنبش اصلاحیه بر ایده «وحدت در کثرت» اجماع دارند. پشتیبانی از وحدت اسلامی، به معنای حذف تکثرگرایی یا ادغام گروه‌های مختلف در یک گروه نیست؛ برعکس وحدت اسلامی به معنای اذعان به اختلافات در امت اسلامی برپایه اصل اجتهاد است، چراکه هیچ گروه واحدی حق انحصاری سخن گفتن به نمایندگی از اسلام را ندارد.(۶۲)

اذعان به اجتهاد به عنوان یک روش استنتاج الزامات مذهبی، باید مبنای سامان دادن به اختلافات مسلمانان قرار گیرد. اگر مسلمانان اجتهاد را قبول دارند، بنابراین باید به اختلاف‌نظر هم اعتقاد داشته باشند، زیرا بی‌گمان اجتهاد در صورت وجود رویه‌های مختلف معنا می‌یابد. افزون بر این، پذیرش اجتهاد باعث تحول اختلاف‌نظرها از قلمرو مذهبی به قلمرو سکولار می‌شود که در نتیجه معیارهای مذهبی نظیر حلال (مجاز از نظر مذهبی) و حرام (ممنوع از نظر مذهبی) ملاک قضاوت قرار نمی‌گیرند، بلکه معیارهای منطقی از قبیل درست یا نادرست مبنا

---

1. al-Waha 2. al-Kalima

قرار داده می‌شوند. این دیدگاه، مشابه رهیافت شیخ حسن البنا درخصوص اختلافات شیعه - سنی است،[۶۳] که درصدد جلوگیری از ملبس شدن اجتهاد گروه‌های مختلف به جامعه مذهبی می‌باشد. به بیان دیگر تقدس‌زدایی از فرایند اجتهاد، باید مانع از انحصارگرایی مذهبی توسط فرقه‌ها شود. آزادی عقاید به عنوان یک ارزش مذهبی پذیرفته شده است، زیراکه ایمان و پرستش بدون آزادی پذیرفته نیست. «آزادی عقیده همزیستی پایدار میان فرقه‌ها و مکاتب فکری مختلف را دربرمی‌گیرد».[۶۴]

بنابراین برای کسانی که به فرقه‌های مختلف گرایش دارند، اما در یک کشور زندگی می‌کنند سه گزینه وجود دارد. نخست آنکه گروه مسلط می‌تواند با استفاده از زور عقاید و باورهای خود را به گروه‌های دیگر تحمیل کند؛ دوم آنکه هر گروهی می‌تواند خود را از گروه‌های دیگر جدا کند و پیروان خود را علیه آنان بسیج نماید؛ سوم آنکه گروه‌ها می‌توانند با یکدیگر همزیستی داشته باشند که این امر شامل اذعان متقابل به حقوق یکدیگر از قبیل حق [آزادی] عقیده است.

جنبش اصلاحیه ضمن تأیید دیدگاه فولر و فرانکی در کتاب «مسلمانان فراموش شده: شیعیان عرب»، از رهیافتی جدید در خصوص شیعیان سعودی طرفداری کرد که در آن سعی می‌شد تجربه دردناک شیعیان به تصویر کشیده شود؛ در این رویکرد، شیعیان قربانی مناقشه سیاسی میان ایران و عربستان سعودی نشان داده می‌شوند که پس از انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۹۷۹، شکل گرفته و تصویر آنها در رسانه‌های محلی و بین‌المللی تحریف شده است.

به گفته الواحه این قرائت جدید شیعیان، تصویر آنها را بهبود بخشید و واسطه‌ای برای وحدت ملی شد.[۶۵] رهبران جنبش اصلاحیه بر این موضوع تأکید داشتند که فرقه‌گرایی نیرویی بازدارنده است که وحدت ملی و آینده کشور را مختل می‌سازد.[۶۶] بنابراین اختلاف‌نظرهای مذهبی نباید به مبارزه و مناقشه منجر شوند.[۶۷] الواحه در یک پیغام غیرمستقیم به علماء وهابی، هشدار می‌دهد که «مجموعه‌ای از فتواها، مقالات، کتاب‌های فرقه‌گرا و رساله‌ها به شکل تحریک‌آمیزی به ارائه مطالب خطرناکی می‌پردازند که علیه [...] وحدت ملی می‌باشند».[۶۸]

الصفار فرهنگ مذهبی حاکم بر عربستان سعودی را مسئول نفرت و خصومت حاکم بر مردم می‌داند که ضمن بزرگنمایی اختلاف‌نظرها، نقاط توافق را نادیده می‌گیرد.[۶۹] وی از روحانیون وهابی می‌خواهد تا «آغاز گفت‌وگوها را تشویق نموده و بر چالش‌های بالقوه و خطرات پیش روی مردم غلبه نمایند».[۷۰] در دهه ۱۹۸۰، الصفار استدلال می‌کرد که یک فضای خصومت‌آمیز [در عربستان] حاکم شده است، اما شرایط در دهه ۱۹۹۰ تغییر کرد، به گونه‌ای که گروه‌های مختلف قادر به بازبینی گذشته و ورود به مذاکرات جدی با هدف حل و فصل اختلافات بودند.[۷۱]

الصفار تأکید می‌کند که نباید درخصوص شیعیان و سنی‌ها براساس میراث [فکری] نیاکان آنها قضاوت کرد. برعکس «باید ابعاد تیره و منفی این میراث را فراموش کرده و تنها بر جنبه‌های درخشان و مثبت آن تمرکز کرد، این موضوع به هر دو طرف کمک می‌کند تا موقعیت خود را اصلاح نموده و مشکلات را حل کرده و اتحادمان را استوار سازیم». درواقع، اگرچه چنین دیدگاهی برای بخش وسیعی از اهل تسنن و اهل تشیع جذاب می‌باشد، اما دفاع از آن دشوار است، چراکه نادیده گرفتن بخشی از این میراث [فکری نیاکان] به معنای رد و یا رها کردن آن نیست و همچنین این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که بخش نادیده گرفته شده از این میراث فکری، همچنان قسمتی از نظام فکری هر دو فرقه را تشکیل می‌دهد.

در حقیقت، الصفار اهمال را به انکار از آن جهت ترجیح می‌دهد که وی از برانگیخته شدن سنت‌گرایی شیعه و تحریک اختلافات جدلی میان فرقه‌ها واهمه ندارد.[۷۲]

جوهره گرایش جدید جنبش اصلاحیه، اصل تکثر مذهبی می‌باشد. در یک مقاله بلند که در نشریه الواحه به چاپ رسید، توجه همگان به اختلافات موجود میان جامعه مسلمان بر سر اصول اساسی و منابع اسلام در سه سده نخست اسلامی جلب می‌شود: توحید، قرآن، سنت، عقل و امامت.[۷۳] این مقاله پیشینه‌ای تاریخی از مکاتب فکری و رویه‌های مختلفی ارائه می‌کند که در سراسر تاریخ اسلام وجود داشتند. این مقاله بیان می‌کند که در خلال سه سده نخست تاریخ اسلامی، طیف وسیعی از مکاتب فکری و رویه‌ها وجود داشته که با گذشت زمان، اسلام

آفرینش‌گر تحت الشعاع شکلی از اسلام ساختگی و انعطاف‌ناپذیر قرار گرفت. در تمام این مقاله به این مسئله اشاره می‌شود که تلاش‌های وهابیت برای تحمیل تفسیر خود از اسلام، مغایر روح تکثرگرا و آفرینش‌گر و میراث اسلامی است.[۷۴]

محفل کوچک اما کارآمدی درون کمیته مرکزی جنبش اصلاحیه وجود داشت که معتقد بودند، سرآغاز برقراری آشتی میان وهابیون و شیعیان سعودی باید انتقاد از خود باشد، زیراکه وارد شدن در موضوعات جدلی باعث شده که هر فرقه بر کاستی‌های دیگری تمرکز نماید، در حالی که کاستی‌های خود را نادیده انگاشته یا توجیه می‌نمایند. به گفته این گروه، ناکارآمدی این روش در خنثی کردن مناقشات فرقه‌ای که حمید عنایت در بحث خود درباره مناظرات جدلی شیعه ـ سنی از آن یاد می‌کند، اثبات شده است. وی به این موضوع اشاره می‌کند که «درونمایه‌های مناظرات ابن تیمیه و ابن مطهر الحلی در قرن سیزدهم تا به امروز، لاینحل باقی مانده‌اند و در صد سال گذشته جدل‌گرایان سنی و شیعه بحث‌های خود را تنها به درونمایه‌های قدیمی مشابه خلاصه کرده‌اند».[۷۵] وی همچنین یادآور می‌شود که «جدل‌های شیعه ـ سنی به جوهره اسلام یا مبانی آن مربوط نیست؛ بلکه این جدل‌ها مربوط به جزئیات عینی تاریخ، الهیات، آیین و قوانین اسلامی است».[۷۶]

تصویر وهابیت در آثار شیعه به همان نسبت از اهمیت برخوردار است، این تصویر نشان‌دهنده میزان علاقه شیعیان عربستان سعودی، به آشتی کردن با وهابیت است. آثار شیعی این انگ را به وهابیون وارد می‌کند که آنها دشمنان (نواصب) اهل بیت پیامبر هستند.[۷۷] براساس فقه شیعه، ناصبی در حکم یک مشرک است.[۷۸]

با این وجود در سال ۱۹۷۹ ایران به رهبری [امام] خمینی[ره] هرگونه اظهارات تند ضدسنی را در گفتمان رسمی سیاسی یا مذهبی در خطابه‌ها، کتاب‌ها، روزنامه‌ها یا برنامه‌های رادیو و تلویزیون ممنوع کرد،[۷۹] یک نشریه ایرانی وجود ۲۰۰ عنوان کتاب و جزوه را که در رد وهابیت نگاشته شده‌اند برمی‌شمارد که شمار زیادی از این آثار، توسط جدل‌گرایان شیعه به رشته تحریر درآمده‌اند.[۸۰] به گفته برخی ناشران شیعه، استان شرقی عربستان سعودی، بازار

فروش بزرگی برای کتاب‌های ستیزه‌جوی چاپ شده در لبنان است.[۸۱]

حمایت رهبران اصلاحیه از آشتی میان شیعیان و وهابیون، در یک چشم‌انداز کلی طرح‌ریزی نشده بود که به بیان محکومیت آنها بپردازد. نویسنده از یکی از اعضای اصلی جنبش در این باره پرسید که همان‌گونه که شیعیان از علماء وهابی می‌خواهند تا اعمال تحریک‌آمیز خود را محکوم کنند، آیا وی تمایل دارد برخی از اعمال شیعیان که وهابیون آنها را تحریک‌آمیز می‌دانند، نظیر لعنت کردن سه خلیفه اول و صحابه [پیامبر] تقبیح کند؟ وی پاسخ داد، «من شخصاً مخالف این اعمال هستم، اما وظیفه من نیست که آنها را محکوم کنم، بلکه باید به مردم بیاموزم که روش درست آنها چیست».[۸۲]

رهبران اصلاحیه، همانند اکثریت روشنفکران و فعالان شیعه تصریح می‌کنند که نباید در مورد موضوعات جدلی فرقه‌گرا بحثی صورت گیرد، به این دلیل که بحث در این باره منبع تحریک‌آمیزی برای شیعیان و وهابیون است. این عضو ارشد اصلاحیه اذعان کرد که «امروزه یافتن یک دانشمند رافضی که صحابه را نفرین می‌کند دشوار است».[۸۳]

تمرکز بر جاودانه ساختن اختلاف میان اهل تسنن و اهل تشیع، علمای دو طرف را تحت تأثیر قرار می‌دهد. زیرا علمای سنی به شدت تحت تأثیر دولت قرار دارند و علمای شیعه به پرداخت‌کنندگان خمس وابسته هستند، به ویژه بازرگانان شیعه‌ای که از فعالیت‌های علما حمایت مالی می‌کنند. حمایت مالی علمای شیعه از جانب مقلدین آنها، به ویژه بازرگانان شیعه باعث می‌شود از مسائل تحریک‌آمیز برای پیروانشان پرهیز کنند تا منابع مالی و حمایت مردمی خود را حفظ کنند. به گفته شیخ مرتضی مطهری، متفکر ایرانی، زمانی که آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری (وفات ۱۹۳۶)، بنیانگذار حوزه [علمیه] قم پیشنهاد کرد زبان‌ها و اصول خارجی در برنامه آموزش حوزه ارائه شود، تا اسلام را در میان گروه های تحصیل‌کرده مدرن و نیز کشورهای خارجی اشاعه دهد، گروهی از شیعیان برای اعتراض از تهران به قم می‌آیند. آنها ادعا کردند که پول‌های خمسی که به عنوان سهم امام پرداخت می‌شوند، نباید صرف آموزش زبان مشرکین شود. آنها هشدار دادند به هر شکلی تلاش می‌کنند تا چنین طرحی را ملغی

سازند. شیخ حائری نیز برای حفظ ثبات و سلامت حوزه، در برابر اعتراض آنها تسلیم می‌شود. مخالفت با هرگونه تلاش برای تغییر برنامه آموزشی حوزه، حتی به موضوعات بی‌اهمیت نیز کشیده شد. همچنین در نجف، علمای ارشد نشستی را در دوره سید ابوالحسن اصفهانی (وفات ۱۹۴۶) برگزار کردند و همگی بر ضرورت تجدیدنظر در برنامه درسی حوزه نجف و وارد کردن اصول جدید و مدرن توافق کردند. با این حال، این طرح بلندپروازانه به شکست انجامید و اصفهانی تجربه حائری را تکرار کرد و جلوگیری از اعتراض عموم شیعیان را ترجیح داد. وی طی یادداشتی به علما گفت که «وضعیت حوزه باید در طول دوران زندگی وی بدون تغییر باقی بماند و افزود که سهم امام [خمس] باید به شرطی میان طلاب تقسیم شود که آنها پیرو اصول کلاسیک شیعه نظیر فقه و اصول باشند».[۸۴]

براساس مقاله‌ای در الواحه، علما تحت تأثیر عوام شیعیان قرار داشتند که این امر مانع فرایند بازسازی مذهبی، انتقاد از خود و آشتی می‌گردید. این مقاله که شرح مفصلی بر ایده «حاکمیت مردم عوام» مرتضی مطهری است، اظهار می‌کند که علما برخی مواقع توسط عامه مردم گمراه شده‌اند؛ مردمی که اطلاعات نادرستی از دیگر گروه‌ها به علما ارائه داده‌اند یا سؤالاتی می‌پرسند که آنها را وادار می‌سازد تا مسائل پنهانی را آشکار سازند که در حقیقت مواضع تحریک‌آمیزی در خصوص دیگر گروه‌ها می‌باشند.[۸۵] یکی از واعظان بلندآوازه شیعه در پاسخ به سؤالی در مورد اشاعه مطالب ضد سنی، در بیرون از حسینیه‌ای که وی در آن به بیان حادثه عاشورا می‌پرداخت، مخالفت خود را با این مطالب اعلام کرده، ولی از بیان موضع آشکار خود امتناع نمود.[۸۶]

بنابراین این یک پیام مهم درخصوص موضع رهبران مذهبی شیعه و وهابی است که آشتی باید در قالب جوامع آنها ظهور یابد، در حالی‌که تاکنون سنت‌های مُذهبی در این جوامع غالب هستند. در صورت حل و فصل یا قاعده‌مند ساختن این اختلاف، احتمالاً رهبران شیعیان و وهابیون نیازمند شکستن این چرخه ناقص یعنی، تابوهای اجتماعی هستند که آنها را از یکپارچه کردن اعتقادات واقعی (یعنی متکی بر آشتی بیشتر) بازمی‌دارد، تا مبادا آنها محبوبیت خود را به خطر اندازند.

وفاداری و هویت دوگانه شیعیان

اتهامات مشترکی که از سوی مقامات سعودی علیه شیعیان مطرح شده است، مسئله بی‌وفایی آنها به وضع موجود است. افزون بر این از زمان ظهور دولت ـ ملت‌ها، وارد ساختن اتهام بی‌وفایی به اقلیت‌هایی که در شرایط تبعیض و جور و ستم، به ویژه در دولت‌های ناهمگن زندگی می‌کنند، موضوعی عادی است. در میان بسیاری از عواملی که احساس وفاداری را ایجاد می‌کنند، نگرش کلی دولت‌ها به نیازها و منافع مشهود شهروندان خود است که بر این اساس، وفاداری مربوط به نارضایتی‌ها و ادغام افراد در ساختارهای دولتی توسط حکومت می‌باشد.

در ایام حج در سال ۲۰۰۰ پرسشنامه‌ای میان گروهی از شیعیان به صورت تصادفی توزیع شد که از آنها خواسته شده بود تا گزینه‌های مربوط به هویت خود را برمبنای اهمیت انتخاب کنند. بیش از ۵۰۰ پرسشنامه میان کاروان‌های مختلف حاجیان (حملات الحج) توزیع شد، ۱۸۶ پرسشنامه بازگردانده شد که شامل ۳۰ درصد[۸۷] از پاسخ‌دهندگان بود، با در نظر داشتن اینکه این پرسشنامه‌ها در جایی توزیع شده بودند که انجام چنین فعالیت‌هایی، بدون رضایت وزارت اطلاعات و تدابیر امنیتی مجاز نبود، بازگشت این تعداد از پرسشنامه‌ها بد نبود.

در این راستا نتایج حاصله، به درک گرایش کلی شیعیان کمک می‌کند. شواهد تجربی حاکی از آن است که احساسات ملی به ندرت در میان شیعیان به چشم می‌خوردند و در این نظرسنجی، هویت سعودی [در میان شیعیان] در مقایسه با دیگر گزینه‌ها در حداقل قرار داشت. پیوندهای هویتی به شرح زیر بودند: مسلمان (۶۹ درصد)، شیعیان (۲۲ درصد)، عربی (۶ درصد)، سعودی (۲ درصد)، قطیفی ـ حساوی (۱ درصد).

اولین نتیجه‌ای که می‌توان از داده‌های فوق به دست آورد آن است که سیاست‌های سازگارانه‌ای که دولت آنها را دنبال کرده است، مؤثر نبوده‌اند یا به بیان درست‌تر، شیعیان را به اظهار وفاداری به رژیم سعودی ترغیب نکرده‌اند. علاوه بر این در کشوری همچون عربستان سعودی که در آن احساسات و خصیصه‌های ملی غیرقابل دفاع هستند، کاملاً قابل تصور است که وفاداری تنها در برابر چیزی که ارزنده، ارزشمند و معتبر باشد، ارزانی داشته می‌شود.

یادآوری این مطلب خالی از لطف نیست که از پس از اشغال حساء در سال ۱۹۱۳ شهروندان شیعه، برای حفظ یا تأمین فرهنگ و میراث خود، هرگونه معاشرت و یکپارچه شدن با نیروهای خارجی را متوقف ساختند. در عوض، شیعیان به سنت‌ها، اعمال و مکانیسم‌هایی شکل دادند که ضرورتاً تحت تأثیر تصورات مذهبی نبودند، اما با اختلافات فرقه‌گرایانه تحریک شده و یا اعمال سختی بودند که توسط اخوان بر آنها تحمیل شده بود. هدف اصلی تمامی این اعمال، افزایش هویت فرقه‌گرایانه شیعیان بود. میراث فرقه‌گرای شیعیان، نسل‌های بعدی را از تعامل با جامعه محلی، در شرایط تغییر یافته ممنوع کرده بود. همچنین میراث فرقه‌گرایانه شیعیان، نسل جدید را نسبت به رهایی از گذشته بی‌میل کرده و همچنین نسبت به ایفای نقش در صحنه سیاسی حاضر، به صورت برابر با دیگر گروه‌ها، از قبیل دولت و سلفی‌ها کم اشتیاق ساخته بود.

انزوای شیعیان نه‌تنها به دلیل سرکوب آنها بود، بلکه این امر ناشی از آموزه‌های تشیع بود که از پیروان خود می‌خواست منتظر ظهور مجدد امام غایب باشند و خود را از حکام غاصب، یعنی تمامی حکام دنیوی جدا سازند، تا زمانی که حکومت امام مهدی (ع) امکان‌پذیر گردد.

تمرکز بر بخش فرقه‌گرای هویت شیعیان، به شهرت و محبوبیت آنها لطمه زده است، به گونه‌ای که آنها را خائن به مملکت و دولت معرفی کرده است. این موضوع مسئله‌ساز شده است؛ تا جایی که تعامل آنها را با مسائل داخلی به حاشیه رانده و بیگانگی و انزوای آنها را منعکس می‌سازد.

به هر حال گفته می‌شود برای تقویت یک حس مشترک از تعلق، در میان جوامع فرهنگی که یک جامعه چندفرهنگی را تشکیل می‌دهند، وجود ۴ شرط ضروری است: سازگاری قانونی تنوع؛ عدالت؛ فرهنگ مشترک اساسی چند فرهنگی؛ و یک احساس مشترک از وفاداری به جامعه سیاسی.[۸۸] آیا این شرایط برای شیعیان در راستای ایجاد یک حس تعلق، در عربستان سعودی فراهم است؟

پاسخ به این پرسش را می‌توان در عرضحالی که توسط ۴۵۰ تن از شخصیت‌های برجسته

شیعه به امضاء رسیده و در ۲۹ آوریل ۲۰۰۳ به ولیعهد ارائه شده است، یافت.(۸۹) این عرضحال پیامدهای بسیار مهمی را به دنبال داشت.

نخست آنکه این عرضحال توسط شیعیان امامی بخش‌های مختلف عربستان سعودی، به ویژه قطیف، حساء و مدینه به امضاء رسید. قرار گرفتن [نام] شیعیان مدینه در کنار امضاء کنندگان عرضحال، بی‌سابقه بود و می‌توان آن را نشانه‌ای از احیاء اتحاد مذهبی میان شیعیان، در سراسر کشور دانست که تعلق آنها به فرقه‌های مختلف، باعث احساس کارآمدی و خاطرجمعی می‌گردد.(۹۰)

دوم آنکه، همان‌گونه که این ارتباط در عرضحالی که پیش از این توسط گروهی از فعالان لیبرال و اسلامگرا ارائه شده بود آشکار است، این دادخواست بر چارچوب محلی و ملی و انگیزه‌های کسانی که آن را امضاء کرده‌اند، تأکید می‌کند. به دلیل آنکه این عرضحال به دنبال سقوط رژیم صدام، با تغییرات چشمگیر در منطقه همزمان شده بود، امضاءکنندگان آن تلاش کردند تا اتهام وارده علیه شیعیان مبنی بر اینکه آنها تحت تأثیر نیروها و عوامل خارجی هستند را رد کنند. بنابراین در حالی که امضاءکنندگان این عرضحال، تقاضاهای خصوصی خود را مطرح کردند، بر تعهدات خود در چارچوب ملی تحقق این تقاضاها تأکید نمودند.

سوم آنکه این عرضحال پا را فراتر از درخواست‌های متعارف شیعیان گذاشت و خواستار شناسایی تشیع به عنوان یک عقیده اسلامی و برابر با دیگر گرایشات اسلامی سنی و مشارکت شیعیان در دستگاه‌های مذهبی تحت حمایت دولت سعودی، نظیر جامعه جهانی اسلامی (رابطة العالم الاسلامی)، انجمن جهانی جوانان مسلمان، شورای عالی مساجد[1]، انجمن خیریه اسلامی جهانی[2] و دیگر سازمان‌ها گردید. افزون بر این، امضاءکنندگان عرضحال از دولت درخواست کردند تا براساس کنوانسیون وحدت اسلامی[3] که توسط مجمع فقه اسلامی صادر شده بود، راه را برای برقراری آشتی میان فرق اسلامی هموار سازد.

1. Higher Council for Mosques
2. The World Muslim Charity Association
3. Islamic Unity Convention

چهارم، علی‌رغم آنکه نویسندگان عرضحال وفاداری خود را به دولت سعودی تصریح کرده بودند، همزمان بر اصل شهروندی و تمامی مفاهیم ضمنی سیاسی و حقوقی آن تأکید کردند. «شهروندان شیعه در مملکت عربستان سعودی، یک بخش تفکیک‌ناپذیر از موجودیت این سرزمین عزیز هستند، این سرزمین، وطن آخر آنهاست، آنها هیچ جایگزین دیگری ندارند و به هیچ کشور دیگری، به جز این سرزمین وفادار نیستند».

تأکید بر وضعیت شیعیان به عنوان شهروندان دولت سعودی، ناگزیر مسئله زیردستی و حقارت آنها را مطرح می‌سازد که مهم‌ترین علت نارضایتی شیعیان بوده و تاکنون نیز می‌باشد. در پاسخ به این مسئله مفهوم شهروندی به عنوان مکانیسمی برای جذب تمامی گروه‌ها در یک کشور باقی می‌ماند. از منظر شیعیان، شهروندی بهترین منبع و مرجع حمایت است. این مرجع همچنین برای ثبات دولت و شکل‌گیری هویت و وحدت ملی بسیار مهم است.

این عرضحال، حاکی از آن است که وضعیت شیعیان از زمان انجام گفت‌وگو میان دولت و رهبران جنبش اصلاحیه در سپتامبر ۱۹۹۳ همچنان بدون تغییر باقی مانده است، به گونه‌ای که همچنان سیاست‌های تبعیض‌آمیز علیه آنها در زمینه تحصیل و تقسیم شغل به ویژه در حوزه نظامی، امنیتی و دیپلماتیک وجود دارد. این عرضحال همچنین محدودیت‌های سنتی در خصوص ساخت مساجد و حسینیه‌ها، واردات یا انتشار کتاب‌های مذهبی و قدرت رو به افول دادگاه‌های شیعه را یادآور می‌شود.

پنجم آنکه برخلاف عرضحال‌های گذشته که توسط دانشمندان و شخصیت‌های مطرح شیعه ارائه شده‌اند، این دادخواست در میان دیگر خواسته‌ها، خواستار نمایندگی سیاسی و تقسیم قدرت می‌شود. امضاءکنندگان این عرضحال، خواستار بهره‌مندی از نمایندگی برابر، در قوه مجریه و مجلس شورا می‌گردند.

درنتیجه می‌توان گفت که به نظر می‌رسد مندرجات این عرضحال، به دنبال مطرح کردن تقاضاهایی است که با وجود گذشت یک دهه از انجام گفت‌وگوها همچنان تحقق نیافته‌اند. این عرضحال اشاره‌ای به این مطلب نمی‌کند که دولت، در برآورده ساختن درخواست‌های

اساسی شیعیان کاملاً ناکام مانده است. حقیقت آن است که انتظارات امضاءکنندگان نسبت به یک دهه پیش، در سطح بسیار بالاتری است. حتی تصورات و شرح تبعیض‌های تحمیل شده بر آنان نیز متفاوت از گذشته می‌باشد، چراکه به گفته الصفار اعمال محدودیت‌های رسمی بر ساخت مساجد و حسینیه‌ها به طرز چشمگیری سست‌تر شده بود.[۹۱]

بی‌ثباتی سیاسی

تصویر کلیشه‌ای عربستان سعودی به عنوان یک کشور مرفه و باثبات چندان هم درست نیست، زیرا اقتصاد سعودی امروزه همانند گذشته شکوفا نمی‌باشد. کسری بودجه همیشگی که از سال ۱۹۸۳ آغاز شد و تا ۲۰۰۳ ادامه یافت، مشکلات بالقوه‌ای را در آینده مشخص می‌کند. وزیر دارایی سعودی اعلام کرد که بدهی دولت به ۱۶۸ میلیارد دلار رسیده است و ما انتظار داشتیم که تا پایان سال ۲۰۰۲ به ۱۸۰ میلیارد دلار برسد، در حالی که کسری انباشته در فاصله سال‌های ۱۹۸۳ تا ۱۹۹۹ دویست میلیارد دلار بود.[۹۲]

از دید نویسنده این بدان معنا نیست که اقتصاد عربستان در آستانه فروپاشی است، اما به طور قطع، ضعیف شدن اقتصاد پیامدهای اجتماعی نامطلوبی را به دنبال دارد و در ابتدا بر خدمات عمومی تأثیر خواهد گذاشت. افزون بر این، ارتباط میان اقتصاد اجتماعی و انتظارات سیاسی مردم و توانایی کم دولت برای رهایی از این وضعیت، بر روابط میان دولت و جامعه تأثیر می‌گذارد که ممکن است منجر به یک درگیری برگشت‌ناپذیر گردد؛ به ویژه اگر تلاش‌های کند مبارزه با مشکلات اقتصادی، شتاب نیابند و اقداماتی جدی برای ارائه تسهیلات اجتماعی اساسی انجام نپذیرد.

حقیقت آن است که عربستان سعودی دارای یک درآمد ثابت با یک اقتصاد نمایشی فقیر و سطح فزاینده بیکاری (نزدیک به ۳۲ درصد) است که این امر می‌تواند چالش‌های جدی را برای سازگار شدن شیعیان با جامعه به وجود آورد و به ویژه آنکه توسعه سیاسی مورد پذیرش حکومت مطلقه، از انتظارات مردم و تغییرات سیاسی که در حال حاضر، در کشورهای همسایه

به ویژه بحرین و قطر رخ داده است، بسیار عقب می‌باشد.

ارزیابی واکنش سعودی

آشتی با شیعیان، سطح چشمگیری از آرامش در استان شرقی را به دنبال داشته است، چراکه شیعیان همواره به عنوان یک کانون انجام فعالیت‌های اعتراض‌آمیز در کشور مطرح بوده‌اند که در نتیجه منبع ناآرامی به شمار می‌آیند. به گفته مداوی الرشید، «آشتی را می‌توان به عنوان یک حمله پیشدستانه از سوی دولت برای جلوگیری از احتمال پیوستن اپوزیسیون شیعه، به نیروهای دگراندیش وهابی تفسیر کرد».(۹۳) سیاست دولت در تبعیض علیه شیعیان با توجه به تغییرات داخلی، منطقه‌ای و بین‌المللی، به ویژه پس از حملات ۱۱ سپتامبر، فروپاشی رژیم صدام و به قدرت رسیدن شیعیان در عراق، افزایش گرایشات اصلاح‌طلبانه ملی در درون کشور در ژانویه ۲۰۰۳ و تشدید اقدامات خشونت‌آمیز، توسط گروه‌های جهادی متهم به وابستگی به القاعده، تعدیل شد.

تعدادی مجوز برای ساخت مساجد شیعه صادر شد، محدودیت‌های برگزاری مراسم عاشورا کمتر شده و تبعیض علیه متقاضیان دانشگاه‌ها و نیز استخدام در آرامکو کاهش یافت. آرامکو در برنامه مقدماتی مدرسه عالی ۲۰۰۳ تا ۲۰۰۴، ۱۲۰ تن از فارغ‌التحصیلان دبیرستان را استخدام کرد که در میان آنها ۶۰ تن از فارغ‌التحصیلان شیعه قرار داشتند و به برخی از آنها بورس تحصیلی در انگلیس، ایالات متحده، کانادا، لبنان و مصر داده شد.

علاوه بر این، اعضای جنبش اصلاحیه شروع به ترک مواضع اعتراض‌آمیز خود کردند و وارد فعالیت‌هایی شدند که می‌توان از آنها با عنوان بازسازی تصویر شیعیان در رژیم سعودی یاد کرد. سه تیم سردبیری از الجزیرة العربیة برای روزنامه‌های محلی کار می‌کردند (توفیق السیف برای عکاظ در جده، مرضا الخویلدی[1] برای الشرق الاوسط و فایق هانی[2] برای الیوم در

1. Merza al-khuwaildi 2. Faiq Hani

دمام). این در حالی بود که شیخ الصفار به صورت هفتگی برای الیوم مقاله می‌نوشت. همچنین تقریباً تمامی نویسندگان و خبرنگاران اصلاحیه، به صورت منظم یا هرچند وقت یکبار برای روزنامه‌های محلی مطلب می‌نوشتند.

با این وجود، از ۲۰ خبرنگار و نویسنده جنبش اصلاحیه که به کشور بازگشته بودند، تنها ۵ تن رسماً از سوی روزنامه‌ها استخدام شدند. اکثریت نویسندگان شیعه از نوشتن در روزنامه‌های محلی، براساس احکام رسمی صادره از سوی وزیر کشور یا المباحث [سرویس امنیتی عربستان] محروم شده بودند، در حالی که به برخی از آنها اجازه داده شده بود تا مقالات خود را بدون قرارداد مکتوب منتشر سازند.

به هر حال آشتی چیزی نیست که بتوان به یکباره آن را به دست آورد، بلکه [فرایند آشتی] نیازمند مجموعه‌ای از اقدامات از سوی هر دو طرف است. از سپتامبر ۱۹۹۳ دریچه‌ای برای افکار و اندیشه‌های جدید، درخصوص درخواست‌های دوجانبه و اهداف شیعیان و دولت باز شده است.

یکی از شکایات اصلی شیعیان آن است که نظام سیاسی در کشور انحصاری است. گروه‌های اپوزیسیون شیعه مستقیماً کنترل کشور، توسط خاندان آل سعود را مورد حمله قرار داده‌اند. شیعیان سعودی در حال حاضر به صورت برابر در ارگان‌های دولتی و در شوراهای مشورتی یا منطقه‌ای نماینده ندارند. برمبنای یک تخمین کاملاً میانه‌رو از درصد کل جمعیت (نزدیک به ۱۰ درصد)، نمایندگان شیعیان عبارت خواهند بود از: سه وزیر، ۱۲ تن در شورا و نزدیک به یک سوم اعضای شورای منطقه‌ای در استان شرقی (جایی که براساس برخی منابع، شیعیان ۳۳ درصد ساکنان آن را تشکیل می‌دهند). در حال حاضر شیعیان در شورا دارای دو نماینده و در میان اعضای مجلس شورای منطقه‌ای دارای سه نماینده هستند، در حالی که در هیأت دولت هیچ نماینده‌ای ندارند.

در اینجا حقایق دیگری باید در نظر گرفته شوند. رژیم سعودی به ویژه، بازدارنده انجام اعمال مذهبی توسط شیعیان است و واردات ادبیات مذهبی شیعیان را ممنوع ساخته است، این

در حالی است که به فرزندان [شیعیان] آموزه‌های مذهبی وهابیت محافظه‌کار افراطی، تدریس می‌شود که در آن مکتب اسلامی آنها [یعنی تشیع] به عنوان اسلام ارتدادی تلقی می‌شود. افزون بر این، شیعیان به لحاظ اجتماعی بدنام شده‌اند؛ هم دولت و هم وهابیون شیعیان را مرتد می‌دانند. خاندان سلطنتی سعودی از بازداری[1] [شیعیان] طرفداری کرده‌اند، اما همزمان طرد سیاسی را نیز دنبال کرده‌اند که این امر باعث به حاشیه رانده شدن شیعیان شده است.

این موضوع پیامدهایی را از سوی شیعیان به همراه دارد. بعید است که شیعیان بر سازگاری خود با دولتی که آنها را بدنام نموده و ویژگی‌های مذهبی یا حقوق و آزادی‌های مذهبی آنها را به رسمیت نشناخته است، شتاب دهند. همچنین بعید است که شیعیان خدمت دولتی را بپذیرند که در ارائه نشانی قوی از تعهد خود به وعده‌هایش در برابر رهبران جنبش اصلاحیه، شکست خورده است.

استراتژی‌های سعودی برای برخورد با اپوزیسیون، شامل طیفی از کنترل‌های امنیتی قوی، پذیرش دگراندیشان بالقوه، ایجاد تفرقه و حکومت کردن و انعطاف‌پذیری ایدئولوژیک تا مشارکت کاذب می‌گردد. این استراتژی‌ها را نمی‌توان به عنوان استراتژی‌های سازگارانه توصیف کرد و رابطه شیعیان با رژیم سعودی، همچنان به عنوان رابطه یک زیردست با مافوق باقی می‌ماند. دستاوردهای ناشی از فرایند به اصطلاح سازگاری برای شیعیان، در راستای تشویق آنها به ابراز وفاداری و تسلیم شدن به رژیم سعودی کافی نیست. شاید در صورت پذیرش نمایندگان شیعه در ارگان دولت، فرایند سازگاری محتمل گردد، چراکه نمایندگی سیاسی معمولاً انعکاسی از پیوستگی و همگرایی واقعی است. علاوه بر این، شیعیان همانند هر جامعه پدرسالاری، تنها در صورتی از نظر سیاسی ادغام می‌شوند که در رأس سلسله مراتب مذهبی و اجتماعی از قبیل دولت قرار گیرند. به گفته کلود آکه[2] «هدف نهایی همگرایی سیاسی، درجه قابل توجهی از ثبات است که تنها در صورتی حاصل می‌شود که دولت در دستان کسانی

1. Containment
2. Claude Ake

باشد که «ائتلاف نخبگان» نامیده می‌شوند که در حقیقت ائتلافی از رهبران تمامی گروه‌های اجتماعی، مذهبی، شغلی و قومی اصلی هستند». این دیدگاه مبتنی بر این باور است که اجماع را می‌توان در سطح رهبری جُستجو کرد و نه در سطح مردم عادی.[۹۶]

دستاوردها

از زمان بازگشت رهبران جنبش اصلاحیه به وطن در سال ۱۹۹۳ آنها توانستند، به صورت موفقیت‌آمیزی از برخی از ابزارها، برای تشویق چرخه مقامات سعودی استفاده کنند تا نگرش‌های مختلف در قبال شیعیان را سازگار کنند. در هر حال گام‌های برداشته شده توسط دولت سعودی برای برطرف ساختن شرایط اجتماعی ـ اقتصادی و مذهبی شیعیان و تشویق جنبش اصلاحیه به افزایش سرعت انطباق ناکافی بوده است. برعکس، شتاب این روند با وخامت اوضاع اقتصادی در کشور، رو به کندی نهاد.

ادبیات وهابیون و شیعیان آشکارا نشان می‌دهد که هر دو به یک اندازه در پیشبرد منافع و ناکامی در حل موضوعات جدلی خود سزاوار سرزنش هستند. بنابراین در اینجا یک بن‌بست پیش می‌آید، سازگاری مذهبی دست‌نایافتنی باقی می‌ماند، مگر اینکه مصالحاتی در این بین صورت پذیرد.

همچنین علمای وهابی و شیعه، برای پذیرش برخی مسائل به چالش کشیده شده‌اند. آنها باید با سوءتفاهمات و نگرش‌های خصمانه رایج میان پیروانشان، مقابله نمایند تا انگیزه‌های بالقوه یک شکاف فرقه‌گرا از بین برود. چنین ایده‌هایی در صورت آمیخته شدن با عوامل مذهبی، قومی و منطقه‌ای قابلیت شعله‌ور ساختن یک اختلاف عمده را خواهند داشت.

دولت سعودی برای دستیابی به منافع خود می‌تواند نقش مهمی را در درخواست از مخالفان هر دو طرف، برای رسیدگی به اختلافات خود و متوقف ساختن این اختلافات با ابزار سیاسی ایفا نماید و از به خطر افتادن ثبات و پایداری مقررات سعودی جلوگیری کند.

در این راستا بمب‌گذاری انتحاری در ۱۲ مه ۲۰۰۳ در ریاض، انگیزه‌ای قوی برای این کار

می‌باشد. اشغال حساء و قطیف در سال ۱۹۱۳ و تأسیس دولت سعودی در سال ۱۹۳۲ وضعیت مذهبی، اقتصادی و سیاسی شیعیان در استان شرقی را مشخص کرده است. اگرچه شیعیان گردن نهادن به قوانین سعودی را به عنوان ابزاری برای دستیابی به حقوق مذهبی و اجتماعی ـ اقتصادی خود ترجیح می‌دهند، اما دولتمردان سعودی بر تحمیل اقدامات تبعیض‌آمیز شدید علیه شیعیان تحت فرمان خود، در راستای تقویت مقررات دولت اصرار دارند. بی‌گمان، استان شرقی مسئول ناآرامی‌ها در مراسم مذهبی، به ویژه ایام عاشورا شناخته می‌شود که به حضور گسترده پلیس انجامید. سیاست‌های تبعیض‌آمیز آل سعود در برابر شیعیان باعث شد تا بسیاری از مخالفان شیعه علیه رژیم اعتراض کنند و به گروه‌های مقاومت بپیوندند تا با دولت ارتباط برقرار نمایند.

نگرش سازش‌ناپذیر رژیم [سعودی] نه‌تنها احساس تمایز را در میان شیعیان پدید آورد، بلکه احساس ناتوانی و خطر را به دنبال داشت، همچنین نگرانی فزاینده‌ای درباره رفتار ناعادلانه و تبعیض‌آمیز علیه شیعیان ایجاد کرد که این رفتار از سوی دولتمردان سعودی در فضاهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی مقرر شده بود.

احساس خطر میان شیعیان، با افزایش تمایل جامعه مذهبی وهابی و خاندان سلطنتی سعودی به تأکید بر اینکه هویت فردی دارای دو بخش اصلی است شدت گرفته است؛ این دو بخش عبارتند از: اسلام وهابی و وفاداری به خاندان سلطنتی. این اجزا ممکن است برای کسانی جذاب بوده باشد که به نیروهای ابن سعود پیوسته و به تحقق اهداف سیاسی آن کمک کرده‌اند، اما دیگر مناطق و گروه‌ها به طور ضمنی صرف‌نظر کردن از هویت خود را دنبال نموده‌اند. این سیاست دو پیامد متضاد برای شیعیان به همراه داشته است: یکی از این پیامدها، افزایش وحدت و یکپارچگی آنها بوده است و دیگری منزوی شدن آنها، به همراه بسیاری از گروه‌های دیگر از دولت می‌باشد.

به نظر می‌رسد این فرضیه متعارف که اسلام باید نقش محوری را در یکپارچه کردن کشور ایفا نماید و پس از تأسیس دولت نیز ادامه داشته باشد، نادرست بوده و ناهمگونی مذهبی

کشور را دست کم گرفته است. گروه‌های مسلط برای ترویج هویت ملی برمبنای ادغام سیاسی، اقتصادی و فرهنگی گروه‌های مختلف در ساختار دولت ناکام بوده‌اند که این امر تنها منجر به بیگانگی این گروه‌ها و ترغیب آنها به متمسک شدن به هویت‌های سنتی خود گردیده است. پیدایش سازمان انقلاب اسلامی در سال ۱۹۷۹ نقطه عطفی را در تاریخ شیعیان در استان شرقی و نیز در تاریخ اپوزیسیون شیعه در عربستان سعودی نمایان ساخت. سازمان انقلاب اسلامی که در سال ۱۹۶۸ در کربلا به عنوان فرزند یک جنبش اسلامی تأسیس شد، نماینده دیدگاه اجتماعی ـ مذهبی اسلام جهانی است که توسط رهبران جنبش مبارزان طلایه‌دار برای پیگیری اهداف آن، یعنی تشکیل یک پیشقراول انسانی وفادار که یک تمدن اسلامی را تأسیس خواهد کرد، طرح‌ریزی شد.

سازمان انقلاب اسلامی در پاسخ به بحران آشکار امت اسلامی، بر پندار یک اسلام جامع تأکید دارد، با این امید که ریشه‌های جاهلیت را از بین ببرد و یک اسلام مدرن و بسیار جذاب برای بخش‌های گسترده‌تر مردمی که در معرض گرایشات سکولار بودند، را تقویت کند.

پذیرش یک تفسیر مترقی و انقلابی از آموزه‌های اصلی تشیع (انتظار، تقیه، غیبت، عاشورا و نظایر آن) جریانی از هواداران را ایجاد کرد که برای مدت زمان طولانی از نظر مذهبی، به دلیل غلبه تشیع انفعالی بیگانه شده بودند. پس از انتفاضه ۱۹۷۹ محافظه‌کاری مذهبی شیعه که از کناره‌گیری از سیاست پشتیبانی می‌کرد، از سوی یک گرایش انقلابی نشأت گرفته از محافل مذهبی، به چالش کشیده شد. این جریان، محافظه‌کاری مذهبی را به عنوان یک واپس‌گری و مانع در پیشرفت جوامع شیعه تقبیح می‌کرد. فضای جدیدی به وجود آمد که در آن جلب کردن شیعیان خلیج [فارس] با هدف دستیابی به قدرت و تشکیل یک دولت اسلامی امکان‌پذیر گردید.

انتفاضه نقطه عطفی در رابطه میان شیعیان و دولت به وجود آورد؛ اگر رهبران سازمان انقلاب اسلامی نقش اصلی را در ترغیب بخش گسترده‌ای از شیعیان، در به چالش کشیدن اقدامات سرکوبگرانه دولت ایفا نمی‌کردند، به طور طبیعی این امر اتفاق نمی‌افتاد. در این ارتباط، رهبران انتفاضه تصویر مردمی تشیع را از حالت انفعالی به فعال تغییر دادند و بنابراین

تشیع، به ایدئولوژی اعتراض اجتماعی تبدیل شد.

با کاهش نیروی انقلابی در سال ۱۹۸۹ (پس از برقراری آتش‌بس میان ایران و عراق) اختلافات داخلی میان رهبران جنبش مبلغان طلایه‌دار و اشاعه عقاید جدید نظیر شفاف‌سازی، سیاست بحث آزاد مطالب و مسائل (گلاسنوست)، حقوق بشر و اصلاحات دموکراتیک، ایدئولوژی سیاسی جنبش اصلاحیه طرح‌ریزی یک خط مشی سیاسی عملگراتر را پس از انشعاب از جنبش مبلغان طلایه‌دار آغاز نمود. تغییر جهت جنبش به سوی میانه‌روی به این مفهوم است که اصلاحیه می‌توانست ملاحظات نوینی را اذعان و هضم کند و به صورت کارآمدتری با مشکلات جدید مطرح شده در کشور برخورد نماید.

اگرچه پذیرش گزینه دموکراتیک از سوی اصلاحیه، با هدف خدمت به تقاضاهای فردی و نه برمبنای یک اصل اساسی در نظام سیاسی دولت اسلامی بود، این جهت‌گیری جدید به نفع تمامی مردم [عربستان] و تأمین حقوق سیاسی و مذهبی آنها بود. همچنین پشتیبانی از دموکراسی و حقوق بشر، زمینه مشترکی برای جنبش اصلاحیه و طیف وسیعی از گروه‌ها در عربستان سعودی به ویژه گروه‌های لیبرال و ناسیونالیست پدید آورد. همان‌طور که اصلاحیه در تصریح بعد ملی فعالیت‌ها، شعارها و اهداف خود موفق شد، همچنین توانست علایق، منافع و نقش‌های مشترک خود را با گروه‌هایی که از نظر باورهای ایدئولوژیک متفاوت بودند، تقسیم نماید. این امر با کاهش شدید شرایط سیاسی، اجتماعی ـ اقتصادی و امنیتی و نابودی دولت رفاه از سال ۲۰۰۱ که احساس محرومیت بسیاری از گروه‌ها را فراگرفته است، آشکار شد. گرایش جنبش اصلاحیه به مطرح ساختن خود به عنوان یک جنبش ملی امروزی، به تقویت گزینه‌های آن در سیاست‌های ملی و محلی کمک کرده است. در نتیجه این جنبش در ایجاد رابطه با دیگر گروه‌های سیاسی ملی موفق عمل کرد، دیدگاهی متفاوت را نسبت به شیعیان در محفل مقامات سعودی و گروه‌های سیاسی ملی ایجاد نمود و به بهبود روابط شیعیان و برخی گروه‌ها و مناطق کمک کرد.

همانگونه که پیش از این گفته شد، مناقشه میان شیعیان و وهابیون همچنان ادامه دارد،

چراکه حل و فصل اختلافات میان آنها نیازمند مجموعه‌ای از تلاش‌های پیچیده است. به نظر می‌رسد هر دو طرف در ملایم کردن و تعدیل بحث و جدل‌های خود و پیشبرد منافع ناتوان هستند. هراس از هزینه مصالحه، رهبران دو دیدگاه را نسبت به ذکر مسائلی که عمیقاً ریشه در تفکر، نگرش و دیدگاه پیروان آنها دارد، بی‌میل کرده است. به عنوان مثال، شیعیان به واسطه اعتقاد به حق امام علی[ع] در جانشینی پیامبر [ص] خود را متمایز می‌دانند؛ حقی که به واسطه آن، حکومت سه خلیفه اول را غصبی می‌دانند. وهابیون نیز از منظر خود، هنوز بر این باورند که شیعیان بدعت‌گذار و رافضی هستند؛ چراکه آنها از پذیرش اسلام سنی که شامل جانشینی سه خلیفه اول و نیز شناسایی وضعیت همسران پیامبر، عایشه و حفصه به عنوان مادران مؤمنان، خودداری ورزیده و به برخی صحابه بی‌احترامی می‌کنند. ناکامی در حل‌وفصل این موضوعات، ناگزیر باعث لاینحل ماندن این اختلاف میان شیعیان و وهابیون می‌گردد. چهره‌های مذهبی هر دو جناح تلاش‌های زیادی انجام داده‌اند، اما مصالحه مستلزم انتقاد از خود و ارزیابی مجدد میراث فرقه‌گرایی است که مسئول اختلافات فرقه‌ای می‌باشد و اینکه تنش‌ها تنها با گفتگوهای روشنفکری نظیر گفت‌وگوهای ریاض در ژوئن ۲۰۰۳ از بین نمی‌روند. دولت سعودی تنها خود می‌تواند نقش اصلی را در تلاش برای حل این معضل ایفا کند.

همزمان با تغییرات سریع در ژئوپولیتیک منطقه خلیج[فارس]، پس از اشغال عراق در مه ۲۰۰۳ دولت عربستان سعودی با واگرایی و هرج و مرج‌های داخلی ناشی از بحران‌های اقتصادی، سیاسی و امنیتی مواجه بود. نیروهای ملی و اسلامی مناطق مختلف تحریک شده بودند تا با تشکیل یک جبهه متحد، دولت را برای انجام اصلاحات اساسی تحت فشار قرار دهند. اگرچه همکاری میان لیبرال‌ها، سلفی‌های میانه‌رو و شیعیان با ملاحظات سیاسی همراه شده بود، اما شاخص‌های زیادی در این باره وجود دارد که نشان می‌دهد شیعیان اصلی‌ترین بازیگر صحنه ملی سعودی شده‌اند. آنها نویسندگان اصلی عرضحال‌هایی بودند که به ولیعهد عبدالله (پادشاه کنونی) در سال ۲۰۰۳ ارسال می‌شد و توسط گروهی از اصلاح‌طلبان به امضاء می‌رسید؛ از مهم‌ترین این دادخواست‌ها عرضحال‌هایی با عنوان «رویایی برای حال و آینده

کشور» و «برای دفاع از کشور» است که به ترتیب در ژانویه و سپتامبر ۲۰۰۳ ارسال شدند. هر دو دادخواست، به شکل بی‌سابقه‌ای مورد حمایت شمار زیادی از سعودی‌ها قرار گرفتند، چراکه محتوای آنها اهداف و انتظارات این دسته از سعودی‌ها را بیان می‌کرد.

آر. دکمجیان[1] اظهار می‌دارد که «مشارکت شیعیان در به اصطلاح عرضحال رویا (وثیقات الرؤیا) شاخصی نمادین از تغییرات جامعه سعودی در آخرین دهه است که شکیبایی بیشتر، در برابر اقلیت شیعه را دربرمی‌گیرد».(۹۵)

تا اینجا روشن است که دولت سعودی، پیشرفت قابل ملاحظه‌ای در اصلاحات سیاسی داشته است. در سال ۲۰۰۳ مجموعه‌ای از اتفاقات رخ داد که به پیدایش سه سازمان غیردولتی (NGO)، اعلام انتخابات محلی و تأسیس مرکز گفت‌وگوی ملی ملک عبدالعزیز منجر شد، آزادی بیان از آن زمان بیشتر شد و در محرم ۲۰۰۴ مراسم مذهبی شیعیان مورد پوشش خبری بی‌سابقه رسانه‌ها قرار گرفت. بسیاری از گزارشگران خارجی، طی روزهای عاشورا از استان شرقی دیدار کردند و با عزاداران شیعه‌ای که از آزادی مذهبی ارائه شده خشنود بودند، مصاحبه کردند. سانسور مقالات انتقادی در مطبوعات محلی درباره موضوعات داخلی، تا حدی مرتفع شده است. گزارشگران و نویسندگان در روزنامه‌های ارزشمندی چون الوطن و الریاض به اظهارنظر درباره تغییرات محسوس در آزادی بیان خود و توزیع مطبوعات برای ایجاد یک فرهنگ اصلاح‌طلبانه پرداخته‌اند.(۹۶)

از سویی دیگر، گام‌های برداشته شده از سوی دولت سعودی برای برطرف ساختن نیازهای اجتماعی ـ اقتصادی و سیاسی شیعیان اندک شده است و الهام‌بخش نمی‌باشند. همان‌گونه که پیش از این گفته شد، این امر ممکن است به دلیل کاهش درآمد دولت باشد، اما این موضوع برای شیعیانی که طی دهه‌های متوالی محروم بوده و مورد تبعیض واقع شده‌اند، نه تنها مایه تسلی نیست بلکه موجب رنج بیشتر آنها می‌باشد.

---

1. R. Dekmejian

باید به یاد داشته باشیم که تغییرات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و مذهبی معمولاً در معرض نقض شدن قرار دارند. در کشوری همچون عربستان سعودی که پادشاه و خاندان سلطنتی والاترین نقش را در سیاست‌های ملی بر عهده دارند، اصلاحات از هر نوع که باشد نمی‌تواند امری تضمین شده به شمار آید. شاهد واقعی ناکامی در این باره در مارس ۲۰۰۴ اتفاق افتاد که جنبش اصلاحیه از لحاظ شمول سیاسی، آزادی بیان و حقوق بشر در آستانه فروپاشی بود، بسیاری از سعودی‌ها دستگیری شماری از اصلاح‌طلبان سرشناس در ۱۵ مارس [۲۰۰۴] را به عنوان یک شاخص ناامیدکننده در نظر می‌گیرند که امید اصلاح‌طلبی را به ناامیدی تبدیل کرده است. علاوه بر این، مجموعه‌ای از کنفرانس‌های خبری شاهزادگان بلندمرتبه بر این امر تأکید داشت که خاندان سلطنتی تصمیم گرفته بود که جریان اصلاحات را وارونه کند.[۹۷] ولیعهد سلطان، وزیر دفاع و هوانوردی، بارها اعلام کرد که «هیچ انتخاباتی در ارتباط با مجلس شورا برگزار نخواهد شد ... ما خود انتخاب می‌کنیم که چه کسی برای مردم مفید است».[۹۸]

طی یک جلسه خصوصی در ۲۳ مارس ۲۰۰۴ شاهزاده نایف، وزیر کشور، بسیار خشمگین و بحث‌برانگیز برخورد کرد. وی در آغاز به ارزیابی تاریخ سلطنتی و حق آن برای حکومت بر کشور پرداخت. شاهزاده نایف همچنین بر نقش پدرش در نابود کردن دگراندیشان، یعنی اخوان، در سال ۱۹۲۸ تأکید کرد و به افراد حاضر در جلسه (نزدیک به ۱۴۰ نفر) هشدار داد که او و خاندانش اقدامات بیشتر از جانب آن گروه [جنبش اصلاحیه] را روا نمی‌دانند. شاهزاده نایف تصریح کرد «این کشور با شمشیر [زور] متحد شده است و هرکسی که مخالف این دولت است، باید شمشیر [قدرت] خود را نشان دهد».[۹۹]

به گفته مای یمنی «با دستگیری گسترده چهره‌های میانه‌رو و شناخته شده، دولت ادعاهای خود درباره پیشبرد فرایند سیاسی، وعده‌های خود درباره یک جامعه باز و آرزویش برای ایفای یک نقش کامل در سازمان‌های جهانی نظیر سازمان تجارت جهانی را مورد تمسخر قرار داده است». یمانی اظهار می‌دارد «در نتیجه چنین اقداماتی، یعنی دستگیری چهره‌های میانه‌رو، دورنمای روابط عمومی عربستان سعودی برای راغب کردن غربِ بدبین به اصلاحات سیاسی

در این کشور، فروپاشیده است».[۱۰۰]

شایان ذکر است ولیعهد، که به عنوان پیشنهاددهنده اصلاحات در قلمرو سعودی توصیف می‌شد، به گفته گروه سیاسی حجاز به یک ستاره رو به افول تبدیل شده است[۱۰۱] و همچنین علی‌رغم وعده‌هایش برای برطرف ساختن درخواست‌های شیعیان، حتی در توجیه دستگیری اصلاح‌طلبان نیز ناکام بوده است.

علاوه بر این، فراخوان وی برای اصلاحات باید در چارچوب بستر تنش‌های داخلی که پس از ۱۱ سپتامبر ایجاد شده بود، مورد توجه قرار گیرد.[۱۰۲] سطح فزاینده خشونت و فشارهای بین‌المللی بر خاندان سلطنتی، به همراه درخواست مردمی برای اصلاحات، دولت را وادار ساخت تا محدودیت‌های اعمال شده بر رسانه‌ها و مطبوعات محلی را تعدیل نماید تا از توفان جلوگیری کند. با موفقیت دولت در مقابله با گروه‌های خشونت‌طلب، شاهزادگان تندرو، یعنی هفت سدیری (ملک فهد و شش برادرش) تشویق شده بودند تا خطرات پیش روی حکومت خود را از سوی دیگر گروه‌ها، نظیر اصلاح‌طلبان لیبرال میانه‌رو از بین ببرند.

هرگونه تحلیلی از دولت سعودی باید سازوکارها و نهادهایی را مورد بررسی قرار دهد که افراد و گروه‌ها از طریق آنها، به دستگاه دولت دسترسی می‌یابند. افزایش انتظارات مردمی و تلاش برای یافتن میزانی از استقلال توسط گروه‌های مختلف (یعنی حجازی‌ها، شیعیان امامی در استان شرقی و اسماعیلی‌ها در جنوب) از یکسو و اصرار دولت در محصور کردن کنترل دولت در دستان خاندان سلطنتی و گروه بسیار کوچکی از متحدانش از سوی دیگر، همه گزینه‌ها را برای تمامی گروه‌های محروم باز نگاه می‌دارد. این موضوع می‌تواند آینده‌ای را در پی داشته باشد که در آن شکل‌های جدیدی از ائتلاف، مخالفت اجتماعی و نهایتاً تغییرات غیرمنتظره ظاهر شود. روشن است که عربستان سعودی در حال حاضر کشوری بدون ملت است که این امر می‌تواند به واگرایی بینجامد. بنابراین تصور هر یک از گروه‌ها از دولت، تفکر آنها درخصوص آینده و اینکه چه گزینه‌هایی توسط این گروه‌ها دنبال می‌شوند، بسیار مهم خواهد بود. درصورت از هم پاشیدن دولت سعودی، جاه‌طلبی پنهان شیعیان همانند دیگر

جوامع محروم و دارای امتیازات اجتماعی کمتر، ظاهر خواهد شد.

علاوه بر این، با ناکامی دولت عربستان در ایجاد اصلاحات اساسی در حوزه‌های سیاسی و اجتماعی ـ اقتصادی برای دلجویی از اکثریت مردم خود، این کشور شاهد افزایش اقدامات خشونت‌آمیز، گروه‌های سیاسی سازمان‌یافته و حتی در برخی نقاط کشور شاهد اعتراض‌های سیاسی خواهد بود که ممکن است کاهش نظم و مقررات را به عنوان شکل ابتدایی جدایی و انشعاب در پی داشته باشد؛ همانند اغتشاشات جوف[1] که در شمال شرقی عربستان سعودی اتفاق افتاد.[۱۰۳]

بنابراین نویسنده پیشنهاد می‌کند که پژوهش‌های آینده به جای بررسی موضوعات گذشته و حال به بررسی مسائل مربوط به آینده کشور بپردازند و در وهله اول موضوعاتی از قبیل بی‌ثباتی‌هایی که روی هم انباشته خواهند شد، رابطه میان دولت و جامعه، شرایط اجتماعی ـ اقتصادی، مشارکت و نمایندگی سیاسی، هویت ملی و در نهایت، سرانجام دولت سعودی را مورد بررسی قرار دهند.

1. Jouf

فصل هفتم

پادشاه جدید: چالش اصلاحات

جلوس [امیر] عبدالله بر تخت سلطنت در اول اوت ۲۰۰۵ بلافاصله پس از مرگ برادرش، فهد که از زمان سکته مغزی‌اش در سال ۱۹۹۶ همواره بیمار بود، عصر جدیدی را برای عربستان به‌دنبال داشت. این عصر جدید، پس از یک دهه تمرکز قدرت در دستان یک شاه بیمار آغاز شده بود که این تمرکز قدرت، رکود سیاسی و شرایط دشوار اقتصادی را به‌دنبال داشت. انتقال قدرت، انحصار قدرت در دستان به اصطلاح «هفت سدیری»[1] را که برادران تنی ملک فهد بودند، از بین برد.

دو رویداد مهم در ابتدای دوره سلطنت ملک عبدالله رخ داد. نخستین رویداد، افزایش بهای نفت بود که منجر به بهبود چشمگیر اوضاع اقتصادی کشور گردید و انعکاس آن در افزایش درآمد دولت(۱) و فراوانی پول در بازارهای مالی داخلی نمود یافت.(۲) دومین رویداد، پیشرفت قابل توجهی بود که در جنگ علیه تروریسم از طریق اعمال زور و وادارسازی حاصل شد. در آن هنگام، مشروعیت رژیم سعودی به‌دلیل افزایش خشونت گروه‌های سلفی مرتبط با شبکه القاعده، در مقیاسی وسیع خدشه‌دار شده بود؛ این شبکه به لحاظ لجستیکی و ایدئولوژیکی از سوی چهره‌های شاخصی حمایت می‌شد که از اعضای دستگاه‌های مذهبی سنتی و تحت

1. Seven Sudairies

نظارت دولت بودند.

در نتیجه دولت به بازسازی تصویر خود که از زمان ۱۱ سپتامبر خدشه‌دار شده بود پرداخت؛ خدشه‌دار شدن تصویرِ دولت ناشی از فشارهای شدید علیه فعالان سیاسی در مارس ۲۰۰۴، جلوگیری از رشد منابع خشونت و تشویق اعضای القاعده به انتقال عملیات‌های جهادی خود به عراق بود. این تحولات با بهبود چشمگیر اوضاع اقتصادی ناشی از افزایش بهای نفت همزمان شده بود، اما تأثیر مستقیمی بر نقش، سیاست و دستورکار پادشاه جدید داشت، پادشاهی که به‌نظر می‌رسید تنها فرد اصلاح‌طلب در خاندان سلطنتی سعودی بود. به‌هر حال، تصویرسازی از ملک‌عبدالله به‌عنوان یک اصلاح‌طلب، بر مبنای پذیرش و تصدیق متملقانه وعده‌های وی قرار داشت و نه بر مبنای حرکت واقعی به سمت اصلاحات.

در نهایت، ثبات سیاسی کنونی نه براساس یک استراتژی تلفیق یافته از اقدامات امنیتی و اصلاحات سیاسی، اجتماعی و ساختاری، بلکه بر مبنای عوامل اقتصادی، به‌ویژه افزایش قیمت نفت ایجاد شده است که شکوفایی قدرت و اعتبار خاندان سلطنتی را پس از یک دهه آشفتگی به همراه داشته است. درحالی‌که رسانه‌های داخلی و در برخی موارد رسانه‌های خارجی، توجه زیادی به انتقال آرام قدرت به پادشاه جدید نشان داده‌اند، تعداد کمی از آنها به موضوعات متناوبی که ملک‌عبدالله باید آنها را بر عهده بگیرد، توجه کرده‌اند؛ در این راستا می‌توان به مسئله توزیع قدرت در میان خاندان سلطنتی و اصلاحات اجتماعی و اقتصادی اشاره کرد.

[امیر] عبدالله پیش از به سلطنت رسیدن، طرح مهمی را با حمایت از مرکز تازه تأسیس گفت‌و گوی ملی ملک‌عبدالعزیز ارائه داد که کنفرانس‌هایی را در زمینه اصلاحات، زنان، جوانان و نگرش نسبت به غیر مسلمانان در شهرهای مختلف برگزار می‌کرد و تعداد زیادی از روشنفکران از سراسر کشور در این کنفرانس‌ها حضور می‌یافتند. [امیر]عبدالله در پایان هر کنفرانس، از تمامی شرکت‌کنندگان دعوت می‌کرد تا پیشنهاداتی به وی ارائه دهند. این موضوع به‌عنوان «فرصتی برای بحث آزاد در خصوص آنچه که به‌عنوان موضوعات مهم و حساس درنظر گرفته می‌شدند، نظیر هویت ملی، تکثرگرایی، اصلاحات اجتماعی و اقتصادی و حقوق

زنان» توصیف می‌شد.[۳]

با این حال دولت تاکنون هیچ‌یک از این پیشنهادات ارائه شده در این کنفرانس‌ها را نپذیرفته است. دخالت مستقیم ملک‌عبدالله در ترتیبات قدرت، این احساس را ایجاد کرده که آن میزان که اصلاحات سیاسی نیازمند ایجاد تغییر در ساختارهای سیاسی و اقتصادی هستند، وابسته به فرمان پادشاه نیستند. برعکس برخی ممکن است این‌گونه اظهار دارند که اصلاحات سیاسی تنها با حل و فصل اختلافات میان خاندان سلطنتی به دست خواهند آمد.

در این ارتباط مسائل مهمی درباره جهت‌گیری و موفقیت آینده حکومت ملک‌عبدالله وجود دارند. دوره [سلطنت] فهد، تاریخچه‌ای طولانی از مشکلات اجتماعی ـ اقتصادی و سیاسی داشت. پروفسور مداوی الرشید، معتقد است که ملک‌عبدالله نمی‌تواند نقش یک قهرمان را ایفا کند؛ زیرا وی تحت‌الشعاع کنترل رژیم سابق و تأثیر گسترده آن بر ساختارهای دولتی قرار خواهد گرفت.[۴]

در همین چارچوب برخی ملک‌عبدالله را به‌عنوان یک مقام تشریفاتی بدون قدرت واقعی درنظر می‌گیرند.[۵] به گفته نشریه الحجاز، «عبدالله فاقد اراده و لیاقت [لازم] برای آغاز اصلاحات مؤثر و مهم سیاسی است؛ وی یک فرد سالخورده است که زمان چندانی برای اصلاحات ندارد».[۶]

افراد بدبین معتقدند عبدالله یک اصلاح‌طلب نیست و هرگز نبوده است، بنابراین حتی اگر وی این تصمیم را داشته باشد، فرصت کمی برای ایجاد تغییرات بنیادین در کشور دارد.

برعکس، وی به سنت‌های آبا و اجدادی خود وابسته خواهد ماند و تغییرات آرام و بسیار محتاطانه‌ای را دنبال خواهد کرد که در نتیجه پیامدهای غیرمنتظره‌ای نخواهد داشت. خلیل الخلیل[1]، مشاور ارشد ملک‌عبدالله، ادعا می‌کند که نظام دولتی و سازمان اجرایی، به‌صورت اساسی تغییر خواهند کرد. وی تصریح می‌کند «در دوره حکومت ملک‌عبدالله، عربستان سعودی به یک دولت قانونمند تحول می‌یابد».[۷]

---

1. Khalil al-Khalil

ملک‌عبدالله در خصوص شیعیان استان شرقی فرصتی منحصر به فرد و امید برطرف ساختن نیازهای اجتماعی ـ اقتصادی و سیاسی آنها را خواهد داشت. هیأتی از دانشمندان سرشناس شیعه در سپتامبر ۲۰۰۵ در جده، با ملک‌عبدالله دیدار کردند تا ضمن تجدید بیعت آزادی زندانیان را نیز درخواست کنند. با این حال زندانیان شیعه هنوز در زندان به‌سر می‌برند، درحالی‌که شمار زیادی از زندانیان سلفی که در اقدامات خشونت‌آمیز دست داشته‌اند، براساس توصیه به اصطلاح کمیته مشورتی (لجنة المناصحة)[1] وزارت کشور که توسط محققان ارشد وهابی اداره می‌شود، آزاد شدند. در این راستا شکایات شیعیان در کشور، به‌وضوح در وب سایت‌ها و مطبوعات خارجی بیان می‌شوند.[۸]

به‌نظر می‌رسد انتظارات از ملک‌عبدالله در خصوص انجام اصلاحات سیاسی، در سطح بسیار بالایی قرار داشت. این پادشاه و همراهان وی بودند که تصویر اصلاح‌طلبی از پادشاه را ایجاد کردند.

ملک‌عبدالله، نخستین پادشاهی است که کلمه اصلاح را در بستر سیاسی رسمی به‌کار برده است و همچنین وی تنها عضو خاندان سلطنتی است که طرح اصلاح‌طلبانه‌ای را در جریان اجلاس سران بیروت در مارس ۲۰۰۲ تنظیم کرد. وی همچنین به‌صورت قابل توجهی، علیه بی‌بند و باری و فساد در خاندان سلطنتی مبارزه کرده است.

در خارج از کشور نیز، دولت ایالات‌متحده حمایت تردیدآمیزی را از تغییرات دموکراتیک در عربستان سعودی از خود نشان داده است. همچنین پس از گفت‌وگوی آوریل ۲۰۰۵ سران دو کشور در دالاس آمریکا، شعارهای دموکراتیک ایالات‌متحده به‌شدت کاهش یافت. توافق میان عبدالله و بوش، اشتیاق عربستان سعودی برای تولید نفت به فرمان واشنگتن و افزایش سرمایه‌گذاری عربستان سعودی در ایالات‌متحده و همکاری نزدیک با آمریکا در مبارزه با تروریسم را آشکار ساخت.[۹] به گفته برخی ناظران، پیشنهاد سخاوتمندانه ملک‌عبدالله به

1. Lajnat al-Munasaha

جورج بوش، فوراً بر لفاظی‌های برخی از مقامات آمریکا تأثیر گذاشت که چند هفته پیش از برگزاری جلسه، بارها خود را برای حمایت از یک رژیم خودکامه در خاورمیانه سرزنش می‌کردند. به‌هرحال آشتی محقق نشد و مقامات سعودی به اندازه کافی برای فرونشاندن تقاضاهای اصلاح‌طلبی در درون دولت بوش واجد شرایط لازم بودند. عبدالله در مصاحبه‌ای با لوموند در ۱۲ آوریل ۲۰۰۵ اظهار داشت که وی قصد دارد طی ۲۰ سال [آینده]، عربستان سعودی را به یک دولت دموکراتیک تبدیل کند و اصلاحات نمی‌تواند از بیرون تحمیل شود!(۱۰)

به همین ترتیب، ولیعهد سلطان، امید بخش بسیاری از جمعیت را در کشور به ناامیدی تبدیل کرد؛ چرا که وی از تغییر و اصلاحات دولتی سرباز زد. وی در ۲۵ دسامبر ۲۰۰۵ تصریح کرد: «ما مخالف انتخابات نیستیم، اما منافع عمومی هم‌اکنون اقتضاء می‌کند که درحال‌حاضر و آینده، در راستای منافع مردم از رهبران هوشمند خود، حمایت کنند.»(۱۱) از قرار معلوم سلطان، بر این باور است که اصلاحات در تضاد با منافع عمومی هستند، چرا که می‌گوید وی از پادشاه حمایت می‌کند.

این امر نشان‌دهنده آن است که ملک‌عبدالله یک اصلاح‌طلب خرد و نه‌چندان مشتاق است.

ملک‌عبدالله صرف‌نظر از اجازه آزاد کردن سه اصلاح‌طلب کلیدی در ۸ اوت ۲۰۰۵، نشان داده است که عزم جدی برای متعهد ساختن خود به یک دستورکار اصلاح‌طلبانه ندارد. به گفته شیخ محسن الاواجی[1]، یکی از اصلاح طلبان سلفی، «فرمان عفو به این مفهوم نیست که ملک‌عبدالله گام‌های مهمی را در مسیر اصلاحات بردارد»،(۱۲) این نظر با دیدگاه عبدالعزیز عُریر[2]، معاون سابق وزیر مالیه و عضو مجلس شورا، مطابقت دارد که انجام تغییرات چشمگیر در دوره حکومت عبدالله را انتظار ندارد.(۱۳)

یکی از مشخصه‌های اصلی حکومت عبدالله، ناپدید شدن اصلاح‌طلبان برجسته از صحنه سیاسی عربستان سعودی، از زمان دستگیری ۱۲ تن از اصلاح‌طلبان اصلی در ۱۶ مارس ۲۰۰۴ می‌باشد. این کناره‌گیری می‌تواند در دلسردی آنها از جریان اصلاح‌طلبانه ملی و عدم اعتماد به

1. Shaikh Muhsen al-Awaji 2. Abdulaziz 'Urai'r

ملک عبدالله، ریشه داشته باشد که یکبار به هیأتی از اصلاح‌طلبان گفت «دیدگاه شما برنامه من است». به‌هر حال، به‌نظر می‌رسد برنامه وی به‌شدت به سمت دیگری تغییر مسیر داده است. ممکن است ملک عبدالله، تلاش‌هایش را بر موضوعات اقتصادی متمرکز کرده باشد که این امر باعث جلوگیری از شتاب درخواست‌های سیاسی می‌شود.

این باور رایج وجود دارد که احیاء یک دولت با درآمد ثابت، ناگزیر اگر فرایند اصلاحات را ملغی نکند، آن را به تعویق می‌اندازد. ملک عبدالله بلافاصله پس از به قدرت رسیدن فرمان افزایش ۲۰ درصدی حقوق کارمندان دولت را صادر نمود، به‌دنبال آن ۵ هزار بورس تحصیلی را برای دانشگاه‌های ایالات‌متحده اعطا کرد؛ بسیاری از این بورس‌های تحصیلی به دانشجویان شیعه داده شد و علاوه بر این، تأمین امنیت اجتماعی خانواده‌ها افزایش یافت. همچنین ممنوعیت مشارکت زنان در محیط‌های اجتماعی ـ اقتصادی تاحدی رفع شد، اگرچه زنان هنوز راه طولانی‌ای را باید برای به‌دست آوردن حقوق سیاسی و اجتماعی خود طی کنند. سخنرانی عبدالله برای مردم عربستان پس از جانشینی، بر «تقویت حقوق، اجرای عدالت و خدمت به شهروندان بدون تبعیض تمرکز داشت».[۱۴]

به‌نظر می‌رسد این اتفاق‌نظر عمومی وجود دارد که [ملک] عبدالله تمایل دارد مشکلات اساسی [کشور] را رفع نماید، اگرچه تاکنون، بسیاری نسبت به توانایی وی برای تبدیل گفتار به عمل و آرزوها به واقعیت تردید دارند.

تجربه سعودی نشان می‌دهد که رفاه اقتصادی، به‌عنوان جایگزینی برای اصلاحات سیاسی به‌کار رفته است. به‌نظر می‌رسد ملک عبدالله با افزایش بهای نفت و بهبود اقتصادی چشمگیر که حیات جدیدی به دولت سعودی بخشید، تلاش‌های خود را وقف ارتقای وضعیت معیشتی مردم نماید که البته این کار به کندی و در همنوایی با سنت‌های خاندان سلطنتی پیش می‌رود.

در نهایت اینکه، مقابله با چالش‌های پیش‌روی عربستان سعودی چندان آسان نیست و لازم است که هوشیاری ملک عبدالله به یک دستورکار اصلاح‌گر عمیق تبدیل شود تا کشور را بر پایه یک شالوده صحیح بازسازی نماید.

ضمیمه

در ۲۹ آوریل ۲۰۰۳ عرضحالی به ولیعهد عبدالله (پادشاه کنونی) نوشته شد که به امضای ۴۵۰ تن از شیعیان رسیده بود. در میان امضاءکنندگان این عرضحال، ۱۵۱ تاجر، ۴۲ تن از دانشگاهیان، ۵۰ تن از علماء مذهبی، ۲۴ زن و ۳۱ روزنامه‌نگار قرار دارند.

شرکایی در یک وطن

والاحضرت شاهزاده عبدالله بن‌عبدالعزیز السعود

ولیعهد، معاون نخست‌وزیر و رئیس گارد ملی

سلام و رحمت خداوند بر شما باد

با توجه به مسئولیت‌های مذهبی و ملی و وظیفه شما در حفظ یکپارچگی و صلاحدید [کشور]، به‌ویژه در این زمان حساس، و به‌دلیل باور ما به شکوه مملکت و حمایت و پشتیبانی از وحدت آن، به‌عنوان یک مسئولیت مشترک میان رهبری و مردم، برخی از نگرانی‌ها و نقاط امید شهروندان این کشور را به عرض جنابعالی می‌رسانیم. ما کاملاً به حسن درایت و اشتیاق شما برای یافتن راه‌حل صادقانه و درست اندیشیدن برای ترویج توافق و اصلاحات اطمینان داریم. ما می‌خواهیم از این فرصت برای اعلام همبستگی خود با کشور و رهبر شریف آن، در

راستای مقابله با تهدیدات و چالش‌ها استفاده کنیم.

سپاس و امتنان خود را از حرکت سخاوتمندانه شما، در ملاقات با برخی از روشنفکران و نخبگان آگاه از میان شهروندان کشورمان اعلام می‌کنیم، همچنین استقبال شما را از برنامه روشنفکران با عنوان «توجه به حال و آینده کشور» که شامل دیدگاه‌ها و پیگیری رفاه شهروندان می‌شود، به‌عنوان نشانه خوبی مورد ملاحظه قرار می‌دهیم که قلب‌های ما را از امید به یک آینده بهتر سرشار می‌سازد.

در برداشت اولیه ما که بر یک آگاهی عمیق و ملی مبتنی است، رسیدگی به وضعیت فرقه‌گرایانه حاکم بر سرزمینمان به‌عنوان یک نشانه مهم در مسیر اصلاحات و توسعه درنظر گرفته می‌شود. ما به‌دنبال حل این مسئله به‌عنوان یک مسئولیت ملی و جمعی هستیم که باید تمامی شهروندان کشور در آن مشارکت نمایند.

نخست: ارتقاء وحدت در کشور (امت)

در این مرحله، کشور عربی و اسلامی ما با چالش‌های بسیار خطرناکی روبه‌رو است. درحال‌حاضر یک پیکار خصومت‌آمیز جهانی و گسترده، با هدف تصویرسازی نادرست از اسلام و مسلمانان در جریان است. همچنین جنایات [رژیم] صهیونیستی در فلسطین اشغالی عنان گسیخته شده است، نیروهای آمریکایی و انگلیسی بدون توجه به شورای امنیت و سازمان ملل و افکار عمومی، حملات گسترده خود را علیه عراق آغاز کرده‌اند و تهدیدهای خود را علیه دیگر کشورهای عربی و اسلامی افزایش داده‌اند.

هستی، منافع و سیمای مقدس این کشور (امت) هدف قرار گرفته است؛ این خطر بدون اینکه تفاوتی میان فرقه‌ها و جهت‌گیری‌ها قائل باشد، همه ما را احاطه کرده است. مقابله با این خطر مستلزم آن است که پیش از شدت یافتن این چالش‌ها در کنار هم و شانه به شانه به‌پاخیزیم.

با این وجود، مناقشه مذهبی و فرقه‌ای همانند ابزاری برای از بین بردن وحدت در کشور عمل می‌کند. این مناقشات، مانع از همبستگی و همکاری ملی می‌گردد. افزون بر این، این درگیری‌ها باعث مشغول شدن بخش‌های گسترده‌ای از مردم و انحراف توجه آنها از مسائل واقعی می‌شود.

از دولت عربستان سعودی که نقش ویژه‌ای در رهبری جهان عرب و اسلام دارد، نقشی که ناشی از قرار گرفتن حرمین شریفین در این سرزمین و خدمت به آنها می‌باشد و نیز به‌دلیل بهره‌مندی از نقش رهبری در حفظ یکپارچگی اسلامی، انتظار می‌رود در از بین بردن مناقشات فرقه‌ای و اختلافات موجود میان فرقه‌های مذهبی نقش اصلی را ایفا نماید.

ناتوانی در انجام این وظیفه و روا دانستن رشد این گرایش‌های ناخوشایند و افراطی، کشورمان را در معرض سوء شهرت و بدنامی قرار می‌دهد و باعث می‌شود دیگران به این دولت، همانند شریکی در این مناقشه نگاه کنند.

بنابراین برای زدودن نابسامانی و ارتقای سیمای تابناک کشورمان به‌عنوان مرکز جهان اسلام و نیروی وحدت بخش اسلامی، کمی تأمل لازم است. این امر از ایجاد موضع خصمانه از جانب فرقه‌های مختلف مذهبی علیه کشور جلوگیری می‌نماید.

براساس دیدگاه ما اقدامات زیر در دستیابی به هدف مذکور کمک می‌کند:

صدور یک اعلامیه صریح که در آن از سوی مقام سلطنت، به همه گروه‌های اسلامی از جمله تفکر شیعه ارج نهاده شود.

امکان‌پذیر ساختن حضور نمایندگانی از همه فرقه‌ها، در تمامی سازمان‌های اسلامی چون: اتحادیه جهانی اسلامی (رابطة العالم الاسلامی)، انجمن جهانی جُوانان مسلمان (WAMY)، شورای عالی مساجد، انجمن خیریه مسلمانان جهان و دیگر سازمان‌هایی که مربوط به امور عمومی اسلامی و بشری می‌باشند، زیرنظر پادشاه.

تشویق ارتباطات میان ارگان‌های مذهبی سعودی و رهبران مذهبی اسلامی دیگر فرقه‌ها، در راستای ایجاد همگرایی میان فرقه‌های اسلامی. این امر می‌تواند بر مبنای میثاق وحدت اسلامی

که در تاریخ ۲۵ رجب ۱۴۱۹ هجری قمری توسط شورای فقه اسلامی[1] ـ قطعنامه (۱/۱۱) ۹۸ منتشر شد و نیز براساس استراتژی تقریب فرقه‌های مذهبی کارشناسان سازمان اسلامی آموزش، علوم و فرهنگ[2] (ISESCO)، صورت گیرد.

دوم: وحدت ملی

تغییرات چشمگیری که امروزه در منطقه و جهان شاهد آن هستیم، فشار ابرقدرت‌ها را تشدید کرده است، به‌گونه‌ای که به صورت مبهمی از تغییر نقشه سیاسی منطقه، تفکیک هویت‌ها و متلاشی کردن کشورها صحبت می‌کنند. برای مقابله با این فشارها لازم است وحدت و یکپارچگی تضمین شود و از طریق تضمین پشتیبانی و همبستگی در جبهه داخلی، به‌صورت عملی ارتقاء یابد تا از نفوذ دشمن جلوگیری کرده و تلاش‌های آن را برای برانگیختن هرگونه گرایش‌های فرقه‌گرای گمراه خنثی نماید.

والاحضرت

شهروندان شیعه در مملکت عربستان سعودی یک بخش تفکیک‌ناپذیر از موجودیت این سرزمین عزیز می‌باشند. عربستان آخرین وطن آنهاست؛ آنها هیچ جایگزینی و هیچ وفاداری به غیر از آن ندارند. از زمانی که ملک عبدالعزیز، سلام خداوند بر او باد، این کشور را تأسیس کرد و شیعیان تمامی توان و ثروت خود را صرف ساختن این کشور کردند، شیعیان بدون هیچ تردید یا مخالفتی از همان ابتدا به این ابتکار پیوسته‌اند. آنها به دنبال عدالت، امنیت، برابری و ثبات هستند. در این شرایط دشوار، آنها اطمینان می‌دهند که به این سرزمین وفادار هستند. فارغ از پیروی آنها از وحدت ملی و علاقمندی آنها به توسعه و آینده کشورشان، شیعیان بر این باورند که این موضوعات نیازمند رسیدگی فوری هستند؛ این مسائل بارها و همواره به عرض

1. Islamic Jurisprudence Council
2. Islamic Organization for Education, Sciences and Culture

والاحضرت و تمامی مقامات محترم رسیده است.

۱. شهروندان شیعه به آینده‌ای می‌نگرند که در آن دارای موقعیتی برابر با دیگر شهروندان باشند و فرصت خدمت به سرزمین خود را در تمامی زمینه‌ها داشته باشند. شیعیان از ورود به شماری از کارگزاری‌ها و سازمان‌های دولتی نظیر بخش‌های نظامی، امنیتی و دیپلماتیک محروم هستند. زنان از هرگونه موقعیت دولتی حتی در بخش مربوط به دختران در وزارت آموزش و پرورش محروم شده‌اند.

این در حقیقت نوعی تبعیض فرقه‌ای است که قوانین (شریعت) اسلامی و کنوانسیون‌های بین‌المللی آن را مجاز نمی‌دانند. این تبعیض، شهروندان شیعه را از حق طبیعی خود و نیز سرزمین عربستان را از بهره‌مندی از توانایی و استعدادهای شیعیان محروم می‌سازد.

برنامه‌های آموزشی دولت، توانایی‌ها و استعدادهای فرزندان خود را پرورش داده است. آنچه که باعث ناکامی و استیصال شیعیان شده، آن است که استعدادهای آنها به رسمیت شناخته نشده و شیعیان در مقایسه با دیگر اتباع سعودی که دارای موقعیت‌ها و جایگاه‌های بهتری در سازمان‌های دولتی می‌باشند، فرصت کمتری دارند. شیعیان به‌دلیل سیاست‌های فرقه‌گرایانه، به حاشیه رانده شده و مورد بی‌اعتنایی قرار گرفته‌اند. برای رسیدگی به این موضوع پیشنهادات ما عبارتند از:

الف. اقدامات رسمی برای تضمین قطعی برابری میان تمامی شهروندان، صرف‌نظر از فرقه‌ها و مناطق آنها.

ب. تشکیل فوری یک کمیته ملی معتبر که شیعیان واجد صلاحیت در آن حضور داشته باشند و به بررسی مسئله تبعیض فرقه‌ای بپردازند و بتوانند با مجاز دانستن حضور نمایندگان خود در موقعیت‌های عالی دولتی نظیر شورای وزیران، معاونت وزارتخانه‌ها، پست‌های دیپلماتیک، حوزه‌های نظامی و امنیتی و نیز ارتقاء مشارکت خود در مجلس شورا به این موضوع رسیدگی کنند.

ج. محکوم کردن و جرم شناخته شدن تبعیض‌های فرقه‌ای صورت گرفته توسط افراد مغرض و مصون در هر نقطه‌ای از کشور و تصویب قوانین لازم برای برخورد با این‌گونه اقدامات و نیز ابطال تمامی بخشنامه‌های قبلی و رویه‌های اداری تبعیض‌آمیز.

د. متوقف ساختن تمامی رویه‌های امنیتی غیرقانونی نظیر دستگیری، تعقیب، بازجویی، ممنوع‌الخروج بودن، توقیف در مرزها و بازرسی بدنی شخصی و تلاش برای فرونشاندن آثار بازداشت‌های قبلی.

۲. کشور ما از جریان‌های فرقه‌گرایانه افراطی رنج می‌برد که این مسئله نفرت و بیزاری از دیگر فرقه‌ها و پیروان آنها به‌ویژه شیعیان را تشدید می‌کند. برنامه‌های آموزشی مذهبی در مدارس و دانشگاه‌ها، بارها از دیگر فرقه‌های اسلامی و عقاید آنها ـ شیعیان و دیگران ـ به‌عنوان بی‌ایمان، مشرک، گمراه و مرتد یاد می‌کند.

برنامه‌ریزی مذهبی و رسانه‌های رسمی انحصاراً در خدمت یک فرقه هستند و فرهنگ عدم پذیرش دیگر فرقه‌های اسلامی و اهانت به پیروان آنها را پخش می‌کنند. این سیاست در بیشتر سازمان‌های مذهبی کشور، نظیر دادگاه‌های قانونی و در سازمان اخلاق عمومی و مراکز و سازمان‌های مبلغین به‌کار گرفته می‌شود.

بسیاری از فتواهای تحریک‌آمیز از سوی برخی از این سازمان‌ها، علیه شهروندان شیعه صادر شده‌اند. افزون بر این تعداد زیادی از کتاب‌ها، خطابه‌ها و سخنرانی‌های مشابه چاپ و توزیع شده‌اند و درحال‌حاضر نیز این روند همچنان ادامه دارد.

این اقدامات تحریک‌آمیز پایدار، طی گذشت نسل‌ها تعصب و بدخواهی را آموزش داده است و فضای نفرت و خصومت میان شهروندان یک کشور را به‌وجود آورده است که مایه نگرانی برای آینده وحدت، صلح و امنیت اجتماعی است. در این راستا ممکن است قدرت‌های خارجی از تشدید این فضا بهره‌برداری کنند و از آن علیه منافع کشور ما استفاده نمایند. آنچه که بر اثر جنگ‌های داخلی و مناقشات فرقه‌ای شدید در دیگر کشورهای مسلمان رخ داده است، نباید در کشور ما اتفاق بیفتد.

امید است دولت اقدامات زیر را برای مبارزه با این وضعیت دشوار به کار بندد:

الف. پایان بخشیدن به جریان‌ها و اقدامات افراطی از طریق راه‌اندازی برنامه‌های آموزشی، و رسانه‌ها و سازمان‌های مذهبی رسمی.

ب. تصویب یک سیاست ملی فرهنگی و اعلام مدارا، شناسایی و اذعان به تنوع فرقه‌ای در کشور، تضمین احترام به حقوق بشر و شأن شهروندان و آزادی مذهبی و فکری آنها.

ج. تصویب آئین‌نامه‌ای برای محکوم کردن هر نوع برانگیختن نفرت میان شهروندان یا اهانت به فرقه‌های اسلامی مختلف.

د. رهبران باید با اعلام رسمی، حقوق شیعیان را در مملکت سعودی و برابری با دیگر شهروندان را تضمین نمایند.

۳. وقتی که دولت تابعیت مردم خود را صرف‌نظر از فرقه‌ها و مناطق مختلف آنها به رسمیت بشناسد و مسئولیت مراقبت از آنها و حفاظت از منافع آنها را برعهده گیرد، این به معنی آن است که آنها بر مبنای قوانین دولت خود، از حق پرستش براساس آموزه‌های [مذهبی] خود برخوردارند و آئین مذهبی خود را به جا می‌آورند. شهروندان شیعه در عربستان هنوز از محدودیت‌هایی در خصوص انجام مراسم مذهبی خود رنج می‌برند، در ساخت مساجد و حسینیه‌ها با دشواری‌هایی روبه‌رو هستند، آزادی فرهنگی ندارند و اجازه چاپ و انتشار کتاب‌های خود یا وارد کردن این کتاب‌ها از خارج و یا تأسیس یک مرکز فرهنگی را ندارند.

اختیارات و صلاحیت قضات دو دادگاه وقف و وراثت در قطیف و الاحساء با مداخله دادگاه‌های عالی شریعت (دادگاه‌های سنتی دولتی رسمی) شدیداً کاهش یافته است.

در برخی مناطق مانند مدینه، شهروندان شیعه از محدودیت‌های شدیدی رنج می‌برند که غیرقابل قبول یا توجیه‌ناپذیرند.

این فشارها و موانع به آزردگی و تحریک احساسات شدید شهروندان شیعه کمک می‌کند و باعث کاهش حقوق بشر، حقوق شهروندی و حقوق مذهبی آنها می‌شود. همچنین این امر به

دشمنان ما اجازه می‌دهد تا چهره و آوازه کشورمان را بدنام کنند.

برای رسیدگی به این مشکلات موارد زیر پیشنهاد می‌شود:

الف. تأسیس یک سازمان رسمی وابسته به وزارت اوقاف و امور اسلامی، همانند دیوان اوقاف و میراث مذهبی[1] وابسته به وزارت دادگستری، تحت نظارت علماء شیعه برای سازماندهی امور مذهبی و فرهنگی با نظارت دولت.

ب. ابطال تمامی محدودیت‌های مراسم مذهبی و اعطای آزادی نشر و چاپ کتاب‌های شیعه و مطبوعات آنها و پذیرش آزادی عقاید آنها.

ج. اجازه دادن به شهروندان شیعه برای بهره‌مندی از حق آموزش مذهبی و تأسیس سازمان‌ها و آموزشگاه‌های مذهبی براساس فرقه‌های خود.

د. استفاده از احکام سلطنتی برای اعطای آزادی مراجعه شیعیان به دادگاه‌های شریعت خود و بهره‌مند ساختن این دادگاه‌ها از قدرت اجرایی قانونی مناسب.

انشاءالله خداوند از شما محافظت نماید و کشورمان را از هرگونه بلایی محفوظ دارد و موهبت امنیت و ایمان را در سایه مراقبت‌های خادم حرمین شریفین و حضرتعالی و دولت معزز مستدام دارد. سلام خداوند بر شما باد.

رونوشت با احترامات فائقه به والاحضرت شاهزاده سلطان بن‌عبدالعزیز السعود، معاون دوم شورای وزیران، وزیر دفاع و هوانوردی و بازرس کل.

رونوشت با احترامات فائقه به والاحضرت شاهزاده طلال بن‌عبدالعزیز السعود، رئیس AGFAND.

رونوشت با احترامات فائقه به والاحضرت شاهزاده نواف بن‌عبدالعزیز السعود، رئیس اطلاعات کل.

---

1. Court of Religious Endowments and Inheritances

رونوشت با احترامات فائقه به شاهزاده نایف بن‌عبدالعزیز السعود، وزیر کشور.

رونوشت با احترامات فائقه به والاحضرت شاهزاده سلمان بن‌عبدالعزیز السعود، فرماندار ریاض.

رونوشت با احترامات فائقه به والاحضرت شاهزاده احمد بن‌عبدالعزیز السعود، معاون وزیر کشور.

رونوشت با احترامات فائقه به والاحضرت شاهزاده مقرن بن‌عبدالعزیز السعود، فرماندار مدینه.

رونوشت با احترامات فائقه به والاحضرت شاهزاده سعود الفیصل بن‌عبدالعزیز السعود، وزیر امورخارجه.

رونوشت با احترامات فائقه به والاحضرت شاهزاده محمدبن فهد بن‌عبدالعزیز السعود، فرماندار استان شرقی.

رونوشت با احترامات فائقه به والاحضرت شاهزاده عبدالعزیز بن‌فهد السعود، وزیر دولت، عضو شورای وزراء و رئیس شورای اداره وزیران.

یادداشت: برگردان این نسخه از زبان عربی به انگلیسی پس از امضای اولیه صورت گرفته است.

پی‌نوشت‌ها

مقدمه

۱. تقیه در اصل به معنای آشکار نکردن ایمان و اعتقاد است.

فصل اول

۱. عربستان سعودی صاحب یک چهارم ذخایر نفتی کشف شده جهان است و درآمدهای نفتی، بالغ بر ۹۰ تا ۹۵ درصد از درآمدهای حاصل از کل صادرات عربستان سعودی (و نزدیک به ۳۵ تا ۴۰ درصد تولید ناخالص داخلی) را تشکیل می‌دهد.

See: www.eia.doe.gov/emeu/cabs/saudi.html.

2. R. K. Ramazani, 'Shi'ism in the Persian Gulf', in Juan R. I. Cole and Nikki Keddie (eds), *Shi'ism and Social Protest* (New York, 1986), p. 45.
3. Uzi Rabi and Joseph Kostiner, 'The Shi'is in Bahrain: Class and Religious Protest', in Ofra Bengio and Gabriel Ben-Dor (eds), *Minorities and the State in the Arab World* (London, 1999), p. 172; Introduction, in Cole and Keddie (eds), *Shi'ism and Social Protest*, p. 3.
4. See Jacob Goldberg, 'The Shi'i Minority in Saudi Arabia', in Cole and Keddie, *Shi'ism and Social Protest*, p. 230.
5. *Saudi Country File* 1992-93, The Economist Intelligence Unit, p.9.
6. http://islamicweb.com/beliefs/shia_population.htm 22/01/1421-2000, p. 2; 2000 *Annual Report on Religious Freedom: Saudi Arabia*, issued by Bureau of Democracy, Human Rights and Labor, US Department of State, 5 September 2000. http://www.state.gov/www/global/human_right/index., accessed on 23 March 2001
7. Ibid.

۸. براساس برآوردهای سال ۱۹۹۸ درخصوص شیعیان در عربستان سعودی که در ژوئن ۱۹۹۹ منتشر شد، جمعیت شیعیان بالغ بر سه میلیون و صد و هجده هزار نفر، یعنی ۱۵ درصد از کل جمعیت ۲۰,۷۸۶,۶۰۰ نفری عربستان می‌باشد.

http://www.bsos.umd.edu/cidcm/mar/saudishii.htm.

9. Angelo M. Codevilla, `Heres and Histor`, *The American Spectator,* 14 May 2004.

۱۰. به گفته شیخ صالح الفوزان، از اعضای کمیته دائمی تبلیغ، قضاوت و ارشاد مذهبی، اکثریت انسان‌ها دچار کفر و شرک هستند.

See: Shaikh Saleh b. Fawzan al-Fawzan, *Kitab al-Tawhid* (The Book of Theology; Riyadh, 2003), financed by the Saudi Minister of Defence and Aviation, Prince Sultan b. Abdulaziz, pp. 9, 24, 32, 34, 58-59, 93-95.

۱۱. لازم به ذکر است که به استثنای سنت‌گرایان وهابی، علمای اسلامی معاصر، تفسیر متعارف از آیه‌های قرآنی مربوط به جنگیدن با یهودیان و مسیحیان را مبالغه‌آمیز می‌پندارند.

12. Au al-Wardi, *Lamahat 'Ejtima'iyya min Tarikh al-'Iraq al-Hadith'* (Social Aspects of Modern Iraqi History; London, 1991), p. 182.
13. Ibn Ghanam, Rawdat al-Afkar wa al-Afham (Riyadh, 1947), vol.1, p. 244.
14. Sulaiman Ibn Sahman, *Minhaj Ahl al-Haq wa al-'Etiba' fi Mukhalafat Ahl al-Jahl wa al `Ebtida* (The Method of Rightly Guided People in Opposing the People of Ignorance and Innovation; Riyadh, n.d.), p. 90.
15. *al-Durrar al-Saniyya fi al-Ajweba al-Najdiyya* (The Bright Gems in the Najdi Answers) compiled by `Abdulrahman b. Muhammad b. Qasim al-'Asimi al-Najdi (Riyadh, 2004), vol. 8, p. 455.
16. *al-Durrar al-Saniyya,* vol. 8, pp. 475,478.
17. *al-Durrar al-Saniyya,* vol. 8, p. 238.
18. Faisal b. Mish'al `al-Sa'ud, *Rasail A'emat Da'wat al-Tauhid* (Letters of the Imams of the Monotheist Call; Riyadh, 2001), pp. 55-79.
19. *Majmou'at al-Rasail wa al-Masail al-Najdiyya* (The Collection of Najdi Letters and Jurisdictions, sponsored by Imam `Abdulaziz al-Sa'ud; Egypt, 1928), vol. 1, pp. 742-6.
20. Christine Moss Helms, *The Cohesion of Saudi Arabia: Evolution of Political Identity* (London, 1981), p. 98.
21. Ibid.
22. Shaikh Ahmad b. Hajar al-Tami, *Shaikh Muhammad b. 'Abd al-Wahhab, 'Aqidatahu al Salafiyya wa Dawatahu al-islahiyya wa Thana' al-'Ulama' 'Alaihi* (Shaikh Muhammad b. Abdulawahab. His Fundamental Belief and Reformist Call and the Ulama Praise on him; Riyadh, 1999), p. 79.
23. Ibid., pp. 51,72-3.

24. Abd al-Kareem al-Gharaibah, *Qiyam al-Dawala al-Arabiyya al-Saudiyya* (The Rise of the Saudi Arabian State; Cairo, 1974), p. 75.
25. al-Shaikh al-Imam Hussain b. Ghannam, *Tarikh Najd* (The History of Najd, annotated by Nasir al-Din al-As'ad; Beirut, 1985), p. 179.
26. Goldberg, `The Shi'i Minority in Saudi Arabia', p. 232; also see: Ibn Ghannam, *Tarikh Najd,* p. 182.
27. Ibn Bishr, *`Enwan al-Mjd fi Tarikh Najd'* (The Landmark of Glorification in the History of Najd; Riyadh, 1982), vol. 1, pp. 121-2.
28. Goldberg, `The Shi'i Minority in Saudi Arabia', p. 233.
29. Muhammad `Urabi Nakhlah, *Tarikh al-'Ahsa al-Siyasi* (The Political History of al-Hasa; Kuwait, 1980), p. 54.
30. Palgrave, *Narrative of a Year's Journey,* (London, 1865), vol. 2, pp. 84-6.
31. *al-Durrar al-Saniyya fi al-Ajweba al-Najdiyya,* vol. 14, pp. 66-7.
32. Ouoted from a letter sent by the Shaikh of Saihat Hussain Bin Neser on 8 May 1913 to a notable from Bahrain, Shaikh Yusuf Ahmad Kano; IOR-R\15\2\31.
33. IOR-R15\5\27; based on a report sent by. Captain W. H. I. Shakespear, the Political Agent in Kuwait, to the Political Resident in the Persian Gulf, Bushire, 20 May 1913.

۳۴. شیخ علی ابوالحسن بن علی الخنیزی در سال ۱۸۷۴ در قطیف و در یک خانواده پرآوازه به دنیا آمد. وی برای انجام تحصیلات مذهبی به نجف رفت و از مریدان آخوند خراسانی، رهبر انقلاب مشروطه ایران شد؛ آخوند خراسانی به الخنیزی جواز اجتهاد داد. در سال ۱۹۱۱ وی به قطیف بازگشت و پس از فوت شیخ علی ابو عبدالکریم الخنیزی، برادرزاده‌اش، قاضی منطقه قطیف شد. وی کتاب‌هایی در زمینه الهیات و فقه شیعه به رشته تحریر درآورد که از برجسته‌ترین آنها می‌توان به «الدعوه الاسلامیه إلی وحدت السنه و الامامیه (فراخوان اسلامی برای وحدت سنی‌ها و امامی‌ها) اشاره کرد. این کتاب در رد کتاب الصراع بین الاسلام و الوثنیه (جنگ میان اسلام و بت‌پرستی) عبدالله القاسمی نوشته شده است.

Fouad al-Ahmad, al-Shaikh Hassan Ali Albadr al-Qatifi (Beirut, 1991), pp. 102-4.

35. Shaikh Ali Abu al-Hassan al-Khunaizi, *al-Da'wa al-Islamiyya `ela Wehdat 'Ahlu al-Sunna wa al-Imamiyya* (Beirut, 1958), vol. 1, p. 223.
36. IOR-R\15\5\27,dated 7 June 1913.
37. *Hamza al-Hassan, al-Shi'a fi al-Mamlaka al-'Arabiyya al-Saudiyya* (The Shi'ites in the Kingdom of Saudi Arabia; Beirut, 1993), vol. 2, p. 12.
38. H. R. B. Dickson, *Kuwait and her Neighbours* (London, 1956), p. 281.
39. IOR-R\15\2\74, dated 1 March 1923.
40. IOR-R\15\2\74, dated 18 February 1924.
41. Dickson, *Kuwait and her Neighbours,* p. 302.

42. Hafiz Wahbah, Jazirat al-arab fi al-Qarn al-'Eshrin (The Arabian Peninsula in the Twentieth Century; Egypt, 1935), p. 318.
43. Ibid, p. 320.
44. Goldberg, `The Shi'i Minority in Saudi Arabia', p. 236.
45. IOR-R/15/2/74, dated 10 August 1929.

۴۶. اگرچه این مردان اصالتاً اهل بحرین بودند و در قطیف زیر بار استبداد شیخ عیسی آل خلیفه قرار داشتند، این عرضحال تلویحاً به نقش غیرمستقیم شیعیان در قطیف و تاروت اشاره دارد که «دلیل محرزی برای شکایت کردن دارند». این بدان معنی است که اگر تمامی یا تعدادی از امضاءکنندگان عرضحال تمایل به این کار نداشته باشند، دولت بحرین نمی‌تواند به صورت رسمی در این خصوص اقدامی کند. IOR-R15\2\74

۴۷. IOR-R\15\2\74، مورخ ۱۰ اوت ۱۹۲۹. ادعاهای مطرح شده در این عرضحال توسط یک منبع رسمی بریتانیا در ۲۲ نوامبر ۱۹۲۷ تأیید شد، به گفته این منبع، «در مارس ۱۹۲۷، ابتدا شنیدم که شیعیان وادار شده‌اند از قوانین وهابی در زمینه نمازخواندن در مساجد، پشت سر امام جماعت وهابی پیروی نمایند. ظاهراً این مرد همان پسربچه‌ای بود که نویسندگان نامه به آن اشاره داشته‌اند».

48. John S. Habib, *Ibn Sa'ud's Warriors of Islam* (Leiden, 1978), pp. 123, 129.
49. Juhaiman b. Muhammad b. Saif al-'Utaibi, *al-Emara wa al-Bai'a' wa al-Ta'a... wa Kashf Talbis al-Hukam `ala Talabat al-'Elm wa al-'Awam* (The Government, Allegiance and Obedience ... The Debunking of the Rulers' Deceptions of the Students of Religions and Laymen; no place or date), pp. 13, 28, 29.
50. Shaikh Nasir Bin Sulaiman al-'Omar, al-rafida fi bilad al-tawhid (The Rejectionists [i.e. the Shi'is] in the Land of Monotheism): see http://www.alsunnah.com/rafidah/l.htm. accessed on 17 February 2001.
51. The somewhat stilted language of the text is from Graham Fuller and Rend Rahim Francke's translation in The Arab Shi'ia: The Forgotten Muslims (New York, 1999), p. 184; also see: *al-'O mar, al-rafida fi bilad al-tawhid.*
52. IOR-R15\5\1859, dated 29 April 1927.
53. al-Khunaizi, *al-Da'wa al-Islamiyya `ela Wehdat `Ahlu al-Sunna wa al-Imamiyya,* vol. 1, pp. 170-71.
54. al-Hassan, al-Shi`a fi al-Mamlaka al-'Arabiyya al-Saudiyya, pp. 259-260.
55. Goldberg, `The Shi'i Minority in Saudi Arabia', p. 233; Guido Steinberg, `The Shi'ites in the Eastern Province of Saudi Arabia (al-Ahsaa), 1913-1953', in Werner Ende and Freitage Rainer (eds), *The Twelver Shi'is in Modern Times: Religious Culture and Political History* (Leiden, 2000).

56. Goldberg, `The Shi'i Minority in Saudi Arabia', p. 234.
57. Steinberg, `The Shi'ites in the Eastern Province of Saudi Arabia (al-Ahsaa), 1913-1953.
58. *al-Shi`a fi al-Sa'udiyya* (The Shi'is in Saudi Arabia; London, 1991), p. 22.
59. James Piscatori, `Ideological Politics in Saudi Arabia', in James Piscatori (ed.), *Islam in the Political Process* (Cambridge, 1983), p. 58.
60. IOR-R\15\2\74, dated 18 February 1924.
61. Dickson, *Kuwait and her Neighbours,* p. 302.
62. Ameen Rihani, *Ibn Sa'ud of Arabia* (London, 1928), pp. 234-5.
63. Abdul Rahim al-Harbi, *'Ahl al-Dar wa al-'Eman'* (Abstract of a Book: The People of Land and Faith, unpublished manuscript), p. 24.
64. Yusif al-Khoei, *The Shi'is of Medina,* p.5; quoted in Werner Ende, `*The Nakhawla, A Shi'ite Community in Medina Past and Present',* in Koninklijke Brill, Die Welt des Islams (Leiden, 1997), issue no. 37, p. 329.
65. al-Harbi, *Mulakhas min Kitab 'Ahl al-Dar,* p. 24.

۶۶. براساس یک تحقیق دوره دکتری که در سال ۲۰۰۴ به زبان عربی منتشر شد، نجد ۷۸ درصد از قوه مجریه را در مقایسه با سهم ۱۷ درصدی حجاز و سهم ۵ درصدی دیگر مناطق در اختیار دارد.

See Muhammad b. Sunaitan, *al-Nukhab al-Sa'udiyya: Dirasa fi al-Tahulat wa al-Ekhfaqat* (Saudi Elites: A Study of Transformations and Declines; Beirut, 2004), pp. 176-9.

67. Robert Lacey, The Kingdom (London, 1981), p. 488.
68. Minnesota Lawyers International Human Rights Committee Report, 1996, Chapter IV.

۶۹. بی. دی هکن (B. D. Hakken) در سال ۱۹۳۳ از بحرین گزارش داد: «بسیاری از مالکان زمین از کشور فرار کرده‌اند تا از مجازات عدم پرداخت [مالیات] طفره روند، چراکه آنها توان پرداخت مبلغ مورد نظر را ندارد. در این دوران کساد، مالیات درختان خرما بیشتر از درآمد حاصل از فروش خرما بوده است». وی نتیجه می‌گیرد «نفرت مذهبی [...] اساس و منشأ همه مسائل است».

B. D. Hakken, `Sunni-Shi'i Discord in Eastern Arabia', *The Moslem World,* issue no. 23, 1933, p. 304.

70. Arend Lijphart, `Power-Sharing Approach', in Joseph V. Montville (ed.), *Conflict and Peacemaking in Multiethnic Societies* (New York, 1991), p. 497.
71. Mordechai Abir, *Saudi Arabia in the Oil Era: Regime and Elites, Conflict and Collaboration* (Boulder, 1988), p. 153.
72. Lacey, The Kingdom, p. 488; Piscatori, `Ideological Politics in Saudi Arabia'.

73. Goldberg, `The Shi'i Minority in Saudi Arabia', p. 238.
74. James Buchan, `Secular and Religious Opposition in Saudi Arabia', in Tim Niblock (ed.), *State, Society and Economy in Saudi Arabia* (Beckenham, 1982), p. 119.
75. http://www.ibnbaz.org.sa/Display.asp?f=Bz00654.htm. Retrieved on 22 March 2003.
76. Shaikh Muhammad Ibn Ibrahim, *Fatawa Ibn Ibrahim* (Riyadh, n.d.), vol. 13, p. 248.
77. Kostiner, `Shi'i Unrest in the Gulf', p. 175.
78. Abir, *Saudi Arabia in the Oil Era,* p. 153.
79. *Sawt al-Taliya'* (The Voice of Vanguard), a quarterly magazine based in Baghdad, July 1973, issue no. 3, p. 29.
80. Piscatori, `Ideological Politics in Saudi Arabia', p. 67.
81. al-Hassan, *al-Shi`a fi al-Mamlaka al-'Arabiyya al-Saudiyya,* vol.2, pp. 307-10.

۸۲ این کاریکاتور در سطح گسترده‌ای، در جریان قیام شیعیان در سال ۱۹۷۹ منتشر شد.

also see Lacey, *the Kingdom,* p. 488.

۸۳ این فتوا توسط چهارتن از اعضای کمیته تحقیقات علمی و قضاوت مذهبی امضا شد، vol.2, p. 372

84. Ibid., p. 453.

۸۵ براساس یک نسخه از فتوای صادر شده توسط شیخ عبدالله بن جبرین در سال ۱۹۹۱.

86. al-Hassan, *al-Shi`a fi al-Mamlaka al-'Arabiyya al-Saudiyya,* vol.2, pp. 450-54.
87. Ibid., p. 453.
88. Sponsored by *Hai'at al-'eghatha al-Islamiyya* (al-Hasa, Saudi Arabia, n.d.), p.46.
89. Nasir Abdulakarim al-'Aqil, *Muqadimat fi al-Ahwa' wa `al-Iftriaq wa al-bida'* (Introduction to Factions and Innovations; Riyadh, 1996), vol. 1, p. 27; vol. 2, pp. 49, 138; vol. 3, p. 12.
90. `Abud b. Ali b. Dere, *Dahirat al-Gholuw fi al-Din ...al-Asbab* (The Phenomenon of Religious Extremism ... the Causes; Qasim, 1998), introduction.
91. Shaikh Muhammad Ibn Ibrahim, *Fatawa Ibn Ibrahim* (Riyadh, n.d.), vol. 13, p. 213, dated 25/1/1386, 15 May 1966.
92. The Ministry of Education (Riyadh, 1977), p. 149.
93. al-Fawzan, Saleh b. Fawzan (Cairo, n.d.), PP. 87,90,95, 105-6, 113.
94. *al-Jazira al-'Arabiyya,* monthly magazine based in London, issue no. 21, October 1992, p 16.
95. Muhammad `Abdul Majid, *al-Tamieyz al-Ta'ifi fi al-Saudiyya* (Sectarian Discrimination in Saudi Arabia; Beirut, 1990), p. 99.

۹۶. ترکی احمد الترکی و عبدالخالق الجنبی، در ۱۰ مارس ۱۹۹۲ به دنبال تلاش برای تکذیب

اتهامات علیه دکترین شیعه دستگیر شدند.

al-Jazira al-Arabiyya, issue no. 21, October 1992, p. 17.

97. Geoff Simons, *Saudi Arabia: The Shape of a Client Feudalism* (London, 1998), pp. 16-17.

98. Shi'is notables and `ulama presented these petitions to Crown Prince Fahad in 1975. See al-Hassan, *al-S hi`a fi al-Mamlaka al-Arabiyya al-Saudiyya,* vol. 2, pp. 487-90.

۹۹. عرضحال‌های دیگری در خلال سال‌های ۱۹۷۵ و ۱۹۸۵ به شاهزادگان صاحب نفوذ ارسال شد.

See al-Hassan, *al-Shi`a fi al-Mamlaka al-'Arabiyya al-Saudiyya,* vol. 2, pp. 492, 494, 495, 497-9.

۱۰۰.در دهه ۱۹۶۰ عرضحالی توسط شماری از شخصیت‌های شیعه به شاهزاده طلال، وزیر دارایی، ارسال شد که در آن خواستار برخورداری از وضعیت قانونی برابر با سنی‌ها شده بودند.

101. Mamoun Fandy, `From Confrontation to Creative Resistance: The Shi'is Opposition Discourse in Saudi Arabia', Critique, Fall 1996, p.4.

102. Joseph Kostiner, `Shi'i Unrest in the Gulf', in Martin Kramer (ed.), *Shi'ism, Resistance and Revolution* (London, 1987), p. 175.

۱۰۳.۱۵ مسجد و حسینیه توسط مقامات سعودی تخریب و یا فعالیت آنها متوقف شده بود.

See *Huquq al-Ensan fi al-Mamlaka al-Arrabiyya al-Saudiyya* (Human Rights in Saudi Arabia; October 1989, sponsored by the International Committee for the Defence of Human Rights in the Gulf and Arabian Peninsula), PP. 208-9.

104. Ibid., p. 207.

105. *al-Riyadh* newspaper, issue no. 11701, 7 July 2000. For comparison, James A. Bill wrote in 1984 that there are 20,000 mosques and that another 2000 were to be built in the same year. James A. Bill, `Resurgent Islam in the Persian Gulf', *Foreign Affairs,* Fall 1984, p. 117.

106. *al-Watan,* daily newspaper based in `Asir, dated 18 December 2000.

107. *al-Riyadh,* issue no. 11701, 7 July 2000.

۱۰۸.هیات امر به معروف و نهی از منکر در ۲۶ فوریه ۱۹۸۴ فرمانی (شماره ۶) صادر کرد که به موجب آن تمامی مؤذنان شیعه در منطقه قطیف، باید از شیوه اذان قانونی که هم سنی‌ها و هم شیعیان بر آن توافق دارند پیروی کنند.

109. Sawt al-Tali'ya August 1979, issue no. 20, p. 53.

۱۱۰.براساس یک گزارش مستند، رئیس اداره پست دمام دستور داد که ۲۰ عدد از کتاب‌های

شیعه که به این اداره پست شده بودند، سوزانده شوند.

See *Huquq al-Ensan fi al-Mamlaka al-'Arabiyya al-Saudiyya,* p. 452; see also: The Minnesota Lawyers International Human Rights, *Shame in the House of Saud* (Minneapolis, 1992), p. 102.

111.Amnesty International, Urgent Action dated 10 August 1989.

۱۱۲.شیخ محمد بن ابراهیم، مفتی اعظم به فیصل، ولیعهد آن زمان، متوسل می‌شود تا فرمانی برای اجازه کشتن شیخ الخنیزی صادر کند که از او به عنوان یک «شخص ناپاک» یاد می‌شد؛ چراکه وی آگاهانه باعث ناآرامی شده بود؛ این ناآرامی [با کشتن وی] باید فرونشانده می‌شد؛ در غیر این صورت، این فرقه به انجام دیگر اقدامات بدعت‌آمیز ترغیب می‌شدند.

Note No. 198, dated 24/7/1381, *Fatawa Ibn Ibrahim,* vol. 13, p. 250.

۱۱۳.نزدیک به ۳۰ تن از فعالان شیعه در ژوئیه ۲۰۰۰ در پایان مراسم عاشورا دستگیر شدند. حداقل یکی از واعظان شیعه مجبور شده بود تا فعالیت‌های مذهبی خود را از قبیل موعظه در مراسم مذهبی محرم و رمضان متوقف سازد.

114.*Alyoum,* daily newspaper based in Dammam, issue no. 5208, dated 18 September 1987.

115.http://members.xoom.com_XMCM/aqidah/books/feraq/rafedah.htm, accessed on 25 February 2002.

116.http://www.hrw.org/wr2k1/mideast/saudi.html, accessed on 12 August 2002

117.Human Rights Watch Report 2002, http://www.hrw.org/wr2k2/mena7.html; Human Rights Watch Report 2003, http://www.hrw.org/wr2k3/mideast6.html

118.A. M. Thernstrom, `The Right to Political Representation', in C. Fried (ed.), *Minorities: Community and Identity* (Berlin, 1993), p. 333.

119.Fuller and Francke, *The Arab Shi'is: The Forgotten Muslims,* pp. 185-6; also see: Bengio and Ben-Dor, Minorities and the State in the Arab World, p. 171.

120.*Huquq al-Ensan fi al-Mamlaka al-'Arabiyya al-Saudiyya,* pp. 212-13.

121.R. Harir Dekmejian, `Saudi Arabia's Consultative Council', *Middle East Journal,* 1998 issue no. 52, p. 213.

122.Walker Connor, `When Is a Nation', in Hutchinson and Smith (eds), *Nationalism* (Oxford 1994), p. 154.

فصل دوم

1. Bryan R. Wilson, *The Social Dimension of Sectarianism* (Oxford, 1990), p. 48.
2. Emile Durkheim, *The Elementary Form of the Religious Life* (London, 1915), p. 261.

۳. در سپتامبر ۱۹۷۹، [امام] خمینی[ره] فتوایی برای زائران [ایرانی] مکه و مدینه صادر کرد که برمبنای آن برگزاری نماز جماعت مشترک با مؤمنان سنی الزامی بود.

See: Wilfried Buchta, 'Tehran's Ecumenical Society (*MAJMA' TAQRIB*): A Veritable Ecumenical Revival or a Trojan Horse of Iran?, in Rainer Brunner and Wenner Ende (eds), *The Twelver Shi'a in Modern Times* (Leiden, 2001), p. 334.

4. Walker Connor, 'Nation-Building or Nation-Destroying', *World Politics*, April 1973, p. 350.
5. Meredith B. McGuire, *Religion: The Social Context* (Belmont, CA, 1992), p. 36.
6. Durkheim, *The Elementary Form of the Religious Life,* pp. 256-7.

۷. علمای وهابی سایتی اینترنتی راه‌اندازی کردند تا باورهای اسماعیلی‌ها را پاکسازی نموده و آنها را به وهابیت جذب کنند.

See: http://www.khayma.com/najran.

۸. سید محمد علوی المالکی (Saiyyd Muhammad 'Alawi al-Maliki) (فوت در اکتبر ۲۰۰۴)، معروف‌ترین محقق مکتب مالکی، از سوی علمای وهابی به عنوان کافر شناخته شده بود؛ چراکه وی به عید میلاد پیامبر اعتقاد داشت. یک دانشمند وهابی کتابی با عنوان «مع المالکی فی کفریاته و ضلالاته» (تکذیب کفرگویی‌ها و گمراهی‌های مالکی) نوشت که توسط شیخ بن باز، مفتی اعظم سابق عربستان، معرفی و تفسیر شد.

۹. دانشمندان حجازی به ویژه محمد عبدو یمنی، وزیر سابق اطلاعات، کتاب‌هایی درباره خاندان پیامبر به رشته تحریر درآورده‌اند که یکی از آنها که در سال ۱۹۹۴ منتشر شد، «علّموا ابنائکم حب اهل‌البیت» (به فرزندان خود عشق به خاندان پیامبر را بیاموزید) نام دارد.

10. Charles Fried, in C. Fried (ed.), *Minorities: Community and Identity* (Berlin, 1983), p. 30.

۱۱. اگرچه از زمان‌های دور اصولی‌های شیعه درخصوص مفهوم مرجع تقلید بحث کرده‌اند، این مفهوم در اوایل قرن گذشته توسط سید محمد کاظم یزدی در کتاب مهم وی با عنوان عروه الوثقی، نجف ۱۹۸۱، به صورت حقوقی بیان شده است، در این کتاب (مسئله شماره ۷، ص

۲) وی اظهار می‌دارد: «اعمال یک فرد عادی نادرست است، مگر اینکه برمبنای تقلید از یک مجتهد باشد».

۱۲. تنها اقدام استثنایی که توسط شیعیان برای تعیین مرجع صورت گرفت، در ربع اول قرن بیستم اتفاق افتاد. به گفته یکی از منابع، شیخ حسن علی البدر قطیفی، تمامی تلاش خود را به کار گرفت تا شیعیان را به تبعیت از معتمد زمان، یعنی شیخ علی ابوالحسن الخنیزی، قاضی شیعه در زمان حکومت عثمانی و سعودی، ترغیب نماید. از آن زمان، شیعیان از مراجع عراق و ایران تبعیت کردند.

See Fouad al-Ahmad, *al-Shaikh Hassan 'Ali al-Badr al-Qatifi* (Beirut, 1991), pp. 101-4.

۱۳. این حکایت در چند منبع شیعه معتبر آمده است.

۱۴. فقه شیعه به صورت ناآشکار، ازدواج مرد سنی با زن شیعه و نه برعکس [مرد شیعه با زن سنی] را ممنوع می‌داند. این قاعده برمبنای اصل مردسالاری (قوامیات الرجل علی المرأ) می‌باشد که به معنای تفوق مرد بر زن است. طبق اصل قوامیات یک مرد می‌تواند همسر خود را وادار به پذیرش عقیده خود نماید. علیرغم زبانزد بودن، این فتوا در کتاب‌های حقوقی شیعه ثبت نشده است. این فتوا به صورت گسترده‌ای در استان شرقی و در مقابل سیاست‌های مذهبی وهابیون برای تحمیل وهابیت به شیعیان به کار گرفته شده است.

15. al-Hassan, *al-Shi'a fi al-Mamlaka al-Arabiyya al-Saudiyya,* vol. 1, pp. 32-41.
16. McGuire, *Religion: The Social Context,* p. 178.
17. Durkheim, *The Elementary Form of the Religious Life,* p. 244.
18. Fried, in C. Fried (ed.), *Minorities: Community and Identity,* p. 27.
19. Eleanor A. Doumato, 'Gender, Monarchy and National Identity', *British Journal of Middle Eastern Studies,* vol. 19, no. 1, 1992, p. 36.
20. Goldberg, 'The Shi'i Minority in Saudi Arabia', p. 230.
21. James Piscatori, 'The Formation of the Saudi Identity: A Case Study of the Utility of Transnationalism', in John F. Stack, Jr (ed.), *Ethnic Identities in a Transnational World* (Westport, CT, 1981), p. 59.
22. Kostiner, Joseph, 'Transforming Dualities: Tribe and State Formation in Saudi Arabia', in Philip Khoury and Joseph Kostiner (eds), *Tribes and State Formation in the Middle East* (Berkeley, 1990), p. 226.
23. Muhammad al-Ruwaini, *Sukkan al-Mamlaka al-Arabiyya al-Sa'udiyya* (The Population of Saudi Arabia; Riyadh, 1979), p. 94.
24. Lorimer, J. G., *Gazetteer of the Persian Gulf Oman and Central Arabia*

(Florida, 1908), vol. IIA, p. 664.

۲۵. گابریل بن دور (Gabriel Ben-Dor) اظهار می‌دارد که «در شبه جزیره عربستان یک اکثریت آشکار، حکومت می‌کند».

Bengio and Ben-Dor (eds), *Minorities and the State in the Arab World,* p. 19.

26. Muhammad Ibn Ibrahim al-Saif, *al-Madkhal ela Dirasat al Mujtama' al-Sa'udi* (A Prelude to the Study of the Saudi Society; Riyadh, 1997), pp. 253-4.

۲۷. محمد سعید القحطانی در رد عقاید غازی القصیبی استدلال می‌کند، «شیعیان بخش عظیمی از جمعیت عربستان هستند» یا اینکه «رافضی‌ها در سرزمین ما یک اقلیت نادیده گرفته شده هستند».

See: Ghazi al-Qusaibi, *Hatta La Takun Fitna,* ([In Order] to Avoid the Anarchy; Cairo, 1991), p. 154; Muhammad Said al Qahtani, *al-Qusaibi Sha'ir al-'Ams wa Wai'z al-Youm* (al-Ousaibi [...] Yesterday's Poet and Today's Preacher; Chicago, 1991), p. 74.

28. Ghassan Salamé, 'Political Power and the Saudi State', in Albert Hourani, Philip Khoury and Mary C. Wilson (eds), *The Modern Middle East: A Reader* (London, 1993), p. 591.

29. Fatina Amin Shaker, *Modernization of the Developing Nations: The Case of Saudi Arabia* (Purdue University, University Microfilms, Michigan, 1972), pp. 122-4.

۳۰. کلی (Kelly) به بیان احساسات منطقه‌ای میان اشراف و دیگر خانواده‌های قبایل قریش می‌پردازد. کلی می‌گوید «اشراف همیشه آل سعود را به عنوان مداخله‌گر، تازه به دوران رسیده‌هایی که تبار نامشخصی دارند و غیرمتمدن در نظر گرفته که حفاظت از حرمین را غصب کرده‌اند؛ اماکن مقدسی که قانوناً متعلق به بنی‌هاشم هستند و آنها را از میراث پدری خود، یعنی حجاز، محروم نموده‌اند».

J. B. Kelly, *Arabia, The Gulf and The West* (London, 1980), p. 273.

31. Shaker, *Modernization of the Developing Nations: The Case of Saudi Arabia,* p. 125.

۳۲. نخستین مجلس شورا در کشور براساس فرمان سلطنتی ابن سعود، در ۲۱ ژانویه ۱۹۲۴ در حجاز تأسیس شد. از آن زمان نخبگان حجازی ۱۳ عضو را به رهبری شیخ عبدالشیبه (Shaikh Abd al-Shaibi) انتخاب کردند و مجلس الاهلی را تشکیل دادند (Communal Council). افزون بر این شیخ عبدالشیبه، در سال ۱۹۲۶ یک قانون اساسی را با عنوان التعلیمات الاساسیه للحجاز (رهنمون‌های اساسی برای حجاز) برای تنظیم امور حجاز طراحی کرد. ماده دوم این قانون می‌گوید «دولت عربی حجاز یک نظام پادشاهی، مشورتی و

اسلامی است که در امور داخلی و خارجی خود وابسته می‌باشد». با این حال مجلس و قانون اساسی محقق نشدند.

See: Fahd al-Qahtani, *Sira' al-Ajniha* (The Struggle of the Wings; London, 1988), p. 232; see also: Fouad Hamzah, *al-Bilad al-'arabiyya al-Sa'udiyya* (Riyadh, 1968), p. 99.

33. al-Shaikh `Abd al-'Aziz Ibn Baz, *Naqd al-Qawmiyya al-'Arabiyya `ala daw' al-Qur'an wa al-Sunna* (A Critique of Arab Nationalism in the Light of the Qur'an and the Sunna; Beirut, 1971), p. 63.
34. Manfred W. Wenner, `Saudi Arabia: Survival of Traditional Elites', in Frank Tachau (ed.), *Political Elites and Political Development in the Middle East* (Cambridge, MA, 1975), p. 165.
35. *Area Handbook for Saudi Arabia,* issued by The American University (Washington, DC, 1971), p. 201.
36. Ernest Gellner discusses this topic at length in his book *Nations and Nationalism* (Oxford, 1983).
37. Piscatori, *`The Formation of the Saudi Identity: A Case Study of the Utility of Transnationalism'*, p. 105.
38. Salamé, *`Political Power and the Saudi State'*, p. 588.
39. Piscatori, *`The Formation of the Saudi Identity: A Case Study of the Utility of Transnationalism'*, p. 105.
40. Ibid., p. 131.
41. J. Joseph Nevo, `Religion and National Identity in Saudi Arabia', *Middle Eastern Studies,* vol. 34, no. 3, 1998, pp. 38-9.
42. *Umm al-Qura,* the official newspaper, issue no. 64, 5/9/1344-19 March 1926.
43. `Abd al-Jawad Muhammad Muhammad, *al-Tatur al-Tashri'i fi al-Mamlaka al-Arabiyya al-Sa'udiyya* (Legislative Development in the Kingdom of Saudi Arabia: Cairo, 1977), p. 65.
44. Ibid., p. 78.
45. `Abdulfattah `Abu `Aliyyah, *`al-Islah al-Ijtima'i fi 'Ahd al-Malik 'Abdul'Aziz* (Social Reform in the Reign King Abdul Aziz; Riyadh, 1976), p. 155.
46. Salamé, `Political Power and the Saudi State', p. 591.
47. Fuller and Francke, *The Arab Shi'a: The Forgotten Muslims,* p. 10.
48. McGuire, *Religion: The Social Context,* p. 190.

۴۹. اف. اس. ویدال (The oasis of al – Hasa, Dhahran 1955, p. 96) خاطرنشان می‌کند که اگرچه کودکان شیعه اجازه دارند که به مدارس اصلی هفوف (Hofuf) بروند، اما والدین آنها ترجیح می‌دهند که آنها را به مدارس غیررسمی شیعیان بفرستند تا تحت نظارت روحانیون شیعه در حسینیه‌ها آموزش غیررسمی ببینند.

50. Ameen Rihani, *Ibn Sa'ud of Arabia* (1928), p. 39.
51. Doumato, `Gender, Monarchy and National Identity', p. 36.

۵۲. براساس بررسی واکر کانر، تنها ۱۲ دولت از ۱۳۲ دولت را می‌توان به صورت منطقی به عنوان دولت ـ ملت در نظر گرفت.

Walker Connor, 'The Question of Definition', in John Hutchinson and Anthony D. Smith (eds), Nationalism, p. 39.

53. Piscatori, 'The Formation of the Saudi Identity', p. 117.
54. Gellner, Nations and Nationalism, p. 4.
55. See: Andersen Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and the Spread of Nationalism* (London, 1983).
56. George A. Lipsky, *Saudi Arabia* (New Haven, 1959), p. 311.
57. See: John Shotter, 'Psychology and Citizenship: Identity and Belonging', in Bryan S. Turner (ed.), *Citizenship and Social Theory* (London, 1993), pp. 115-38.
58. Quoted in J. M. Barbalet, 'Citizenship, Class Inequality and Resentment', in Byan S. Turner (ed.), *Citizenship and Social Theory,* (London, 1993), p. 37.
59. Joseph J. Malone, 'Saudi Arabia', in *The Muslim World,* vol. 56, 1966, pp. 294-5; see also: Area Hand book for Saudi Arabia, p. 201.
60. Levion H. Melikian The Modal Personality of Saudi College Students: A Study in National Character', in L. Carl Brown and Norman Itzkowitz (eds), *Psychological Dimensions of Near Eastern Studies* (Princeton, 1977), p. 169.
61. Mai Yamani, 'Health, Education, Gender and the Security of the Gulf in the Twenty-First Century', in David E. Long and Christian Koch (eds), *Gulf Security in the Twenty-First Century,* The Emirates Center for Strategic Studies (Abu Dhabi, 1997), p. 269.
62. Ibid., p. 269.
63. Shaikh Safar al-Hawali, *Fasatadhkrun Ma-Aqul Lakum* (You Will Remember What I Say; September 1990); Shaikh Salman Bin Fahd al-'Awda, Wailun Lil 'Arab Min Sharin Qad Iqtarab (Distress for the Arabs as Evil Has Approached; September 1990). The lectures were recorded on cassettes and widely distributed during the second Gulf crisis.
64. *al-waha*, a quarterly magazine based in Beirut, issue no. 6, July 1997, pp. 4-5.

۶۵. در ژانویه ۱۹۹۱ عرضحالی با امضای ۴۳ تن از اساتید دانشگاه، سیاستمداران و شخصیت‌های برجسته تمام کشور برای ملک فهد ارسال شد.

al-Jazira al-'Arabiyya, issue no. 1, January 1991, pp. 5-6.

66. Mai Yamani, *Cradle of Islam: The Hijaz and the Quest for an Arabian Identity* (London 2004).
67. Madawi al-Rasheed, Politics *in an Arabian Oasis: The Rashidis of Saudi Arabia* (1997; originally a thesis).
68. Soraya al-Torki, *Arabian Oasis City: The Transformation of Unayzah* (Texas, 1989; originally a thesis).

فصل سوم

۱. این شعار توسط گروهی از اعضای سازمان انقلاب اسلامی در سال ۱۹۸۵ و در جریان نمایشگاه تبلیغاتی سعودی با عنوان «عربستان سعودی میان دیروز و امروز» در المپیای لندن سرداده می‌شد.

2. R. K. Ramazani, 'Shi'ism in the Persian Gulf', in Cole and Keddie (eds), *Shi'ism and Social Protest* (New Haven, 1984), p. 45.
3. *Until the Dawn* (London, 1984), p. 14; *Intifadat al-Mantaqa al-Sharqiyya* (The Uprising of the Eastern Province), P. 200.

۴. این دسته‌بندی، برمبنای تحلیل مجموعه‌ای از عرضحال‌ها صورت گرفته است که در خلال سال‌های ۱۹۴۰ تا ۱۹۹۰ توسط شخصیت‌های برجسته شیعه به دولت، ارسال شده است. این عرضحال‌ها توسط حمزه الحسن گردآوری شده و به جلد دوم کتاب «الشیعه فی المملکه العربیه السعودیه» ضمیمه شده است.

5. A letter sent from G. S. Beiham from Jeddah to Sir Anthony Eden. *ES1015/1/55,* dated 21 February 1955.
6. *Kalimat al-haraka al-Islamiyyah fi al-Jazira al-'Arabiyya* (The Discourse of Islamic Movement in the Arabian Peninsula), published by the Islamic Revolution Organization (London, 1986), p. 12.
7. *al-Thawra al-Islamiyya,* the organ of the IRO, issue no. 16, August 1981, p. 3.
8. *Country Profile 1992-93: Saudi Arabia,* The Economist Intelligence Unit (London, 1993), p. 30.
9. Arnold T. Wilson, *The Persian Gulf An Historical Sketch from the Earliest Times to the Beginning of the Twentieth Century* (London, 1928), p. ix.
10. Frank J. Costa and Allen G. Noble, 'Planning Arab Towns', *Geographical Review,* vol. 76, no. 2, Thematic Issue: Asian Urbanization (April 1986), p. 162.
11. Madawi al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* (Cambridge, 2002), p. 96.
12. Richard. H. Sanger, *The Arabian Peninsula* (New York, 1954), p. 109.
13. Robert Vitalis, 'The Closing of the Arabian Oil Frontier and the Future of Saudi-American Relations', *Middle East Report,* no. 204, The Arabian Peninsula (July-September 1997), p. 19.
14. Ibid., p. 17.
15. Sanger, *The Arabian Peninsula*, p. 106.
16. Ibid., p. 108.
17. A. Brown, *Oil, God and Gold: The History of Aramco and Saudi Kings,* (Boston, 1999), p. 140; see also Sanger, *The Arabian Peninsula,* p. 107.
18. Benjamin Shwadran, *The Middle East, Oil, and the Great Powers* (New York, 1955), p. 351.

19. Vitalis, `*The Closing of the Arabian Oil Frontier and the Future of Saudi-American Relations*', p. 10.
20. www.saudiaramco.com, accessed on 25 June 2002.
21. Qafilat al-Zait (The Caravan's Oil; 18 December 1984).
22. See: www.saudiaramco.com.
23. Ja'far al-Shaikh `Abdullah, *al-Naft Wa al-'Est`mar* (Oil and Colonization; London, 1983), p. 81.
24. Vitalis, `*The Closing of the Arabian Oil Frontier and the Future of Saudi-American Relations*', p. 18.
25. Kostiner, `Shi'i Unrest in the Gulf', p. 175.
26. Nadaf Safran, *Saudi Arabia: Ceaseless Quest for Security* (London, 1985), p. 95.
27. See: Ghassan Salamé, `Political Power and the Saudi State', in Berch Berberoglu (ed.) *Power and Stability in the Middle East* (London, 1989), p. 81.

۲۸. به گفته شاهزاده نایف بن عبدالعزیز، وزیر کشور، (عکاظ، ۸ اکتبر ۱۹۹۸) تعداد کل کارگران خارجی در عربستان از ۷ میلیون نفر فراتر رفته بود.

29. Khalid Bin Saeed, *Western Dominance and Political Islam: Challenge and Response* (New York, 1995), p. 83.
30. Michel G. Nehmem, `Saudi Arabia 1950-80: Between Nationalism and Religion', *Middle Eastern Studies,* vol. 30, no. 4, October 1994. p. 941; Joseph Kostiner, `State, Islam, and Opposition in Saudi Arabia: The Post-Desert Storm Phase', in Bruce Maddy-Weitzman and Efraim Inbar (eds), *Religious Radicalism in the Greater Middle East* (Portland, Oregon, 1997), p. 79.
31. Jacob Goldberg, `The Shi'a Minority in Saudi Arabia', in Cole and Keddie (eds), *Shi'ism and Social Protest,* p. 241.
32. Ibid., p. 239.
33. David E. Long, `The Impact of the Iranian Revolution on the Arabian Peninsula and the Gulf States', in John L. Esposito (ed.), *The Iranian Revolution: Its Global Impact* (Miami, 1999), pp. 105-6.

۳۴. براساس فرمان سلطنتی شماره ۲۱۷/۲۳، که در ۱۱ ژوئن ۱۹۵۶ صادر شد، شکل‌گیری احزاب سیاسی ممنوع شد.

See Helen Lackner, *A House Built on Sand: A Political Economy of Saudi Arabia* (London, 1978), p. 89.

35. David Easton, *A System Analysis of Political Life* (Chicago, 1965), p. 53.
36. Hassan al-Saffar, *Kaifa Naqhar al-Khawf* (How We Overcome Fear; Dallas, 1984), Pp. 47-8.
37. Ibid., p. 25.
38. Ibid., p. 31.
39. Ibid., p. 91.

40. Ibid., p. 108.
41. *Until the Dawn*, p. 25.
42. *al-Thawra al-Islamiyya,* issue no. 54, October 1984, pp. 28-37.
43. R. K. Ramazani, *'Shi'ism in the Persian Gulf',* p. 46.
44. Madawi al-Rasheed and Loulouwa al-Rasheed, 'The Politics of Encapsulation: Saudi Policy towards Tribal and Religious Opposition', *Middle East Studies,* vol. 32, no. 1 Jan. 1996, PP. 111-12.
45. *al-Thawra al-Islamiyya,* issue no. 10, January 1981, pp. 6-8.
46. Interview with Shaikh Tawfiq al-Saif, in London, October 2001.
47. Marvin Zonis and Daniel Brumberg, 'Shi'ism as Interpreted by Khomeini: An Ideology of Revolutionary Violence', in Martin Kramer (ed.), *Shi'ism: Resistance and Revolution* (Boulder, 1987), p. 48.
48. Hassan al-Saffar, *Mas'ulyat al-Shabab* (The Responsibility of Youth; Beirut, 1986), pp. 25, 34-35.
49. Olivier Roy, 'Islamists in Power', in Martin Kramer (ed.), *Islamism Debate* (Tel Aviv, 1997), pp. 82-5.
50. Muhammad Taqi al-Mudarresi, *al-'Amal al-Islami* (Islamic Action; Beirut, 1981), p. 15.
51. Muhammad Taqi al-Mudarresi, *al-Tahadi al-Islami* (Islamic Challenge; Tehran, 1990), p. 93.
52. Ibid., p. 105.
53. *Kalimat al-Haraka al-Islamiyya,* p. 30.
54. al Saffar, *Masu'lyat al-Shabab,* p. 45.
55. Hassan al-Saffar, *Fi'at al-'Amal al-Risali* (Message-oriented Action Groups; London, 1986), p. 25.
56. Ibid., p. 29.
57. Olivier Roy, *'Islamists in Power',* p. 69.

۵۸. قطب به‌وضوح اظهار می‌کند: «بعد دوم این دین به عنوان یک جنبش عملگرا، پیشرفت مرحله به مرحله آن است...» *Milestones,* p. 45

59. *Minhaj Hizb al-Tahrir fi al-Taghiyeer* (The Program of the Tahrir Party for Change; private publication), p. 40; see also: Taqi al-Din al-Nabhani, al-Takatul al-Hizbi (Party Conglomerate; private publication). p. 36.

۶۰. اخوان المسلمین با حمایت از حسن البنا، به عنوان کاندیدای اخوان در [انتخابات] پارلمان در ژانویه ۱۹۴۴ نقشی دموکراتیک را ایفا نمود؛ ادبیات حزب‌الدعوه نشان می‌دهد که این حزب یک استراتژی ۴ مرحله‌ای را در پیش گرفته بود: فکری، سیاسی، کشمکش [بر سر] قدرت و اعاده یک دولت اسلامی؛ ادبیات داخلی جنبش مبلغان طلایه‌دار میان جنبش‌های انقلابی و رسالیه که به آن تعلق دارد، تمایز قائل می‌شود.

See: Muhammad al-Taweel, *al-Ikhwan fi al Barlaman* (Ikhwan in the Parliament; Cairo, 1992), P. 46; *Thaqafat al-Da'wa al-Islamiyya* (The Legacy of Islamic Da'wa; Iran, 1985), pp. 90ff.

61. Qutb, *Milestones*, p.45.
62. Fi al-Thawra, `About Revolution' (unpublished pamphlet by the IRO), Pp. 53-5.
63. *al-Taly'a wa al-Muntalaqat al-Thawariyya* (Vanguard and the Revolutionary Principles; unpublished pamphlet), pp. 25-7.
64. al-Saffar, *Fi'at al-'Amal al-Risali*, p. 34.
65. Muhammad Taqi al-Mudarresi, *al-Ba'th al-Islami* (Islamic Renaissance; Tehran, 1984), p. 21.
66. *al-Taghiyeer wa al-Thawra al-Shamila Huwa al-Matloub* (Change and Comprehensive Revolution are Required; unpublished pamphlet), pp. 15-27.
67. Ibid., P. 22.
68. al-Mudarresi, *al-Ba'th al-Islami*, p. 23.
69. Ibid. p. 23.
70. *Kalimat al-Harakah al-Islamiyya*, pp. 68-9.
71. Hassan al-Saffar, *al-Nidal 'Ala Jabhat al-Thaqafa wa al-Fikr* (The Struggle on the Cultural' and Intellectual Front; London, 1983), p.7.
72. *al-Muslim Bain' Waqihi wa Risalatihi* (The Muslim ... between Reality and Message; unpublished pamphlet), p. 5.
73. Fi al-Thawra; Ramazani, *`Shi'ism in the Persian Gulf'*, p.45.
74. Hassan al-Saffar, *Ramadan ... Barnamaj Risali* (Ramadan ... A Message-oriented Programme; Beirut, 1986), p. 83.
75. Ibid., p. 9.
76. An interview with Shaikh Hassan al-Saffar in April 2001.
77. Ibid.

۷۸. در علوم سیاسی، دو رهیافت نظری نسبت به ایدئولوژی وجود دارد. گیرتز از این دو رهیافت با عنوان تئوری علاقه (Interest Theory) و تئوری کرنش (Strain Theory) نام می‌برد. براساس تئوری علاقه مردم «درپی قدرت هستند»؛ در تئوری کرنش مردم «از اضطراب احتراز می‌کنند». قوت تئوری علاقه از آن‌رو است که ایده‌های فرهنگی نظام‌مند را بر یک ساختار اجتماعی برپا می‌کند، اما روانشناسی آن ضعیف و غیرپیچیده است. تئوری کرنش، به «تنش‌ها و نابسامانی‌های فردی» بازمی‌گردد؛ در این تئوری انگیزه و بستر در ارتباط با دیگری به خوبی توصیف شده است.

See: Clifford Geertz, `Ideology as a Cultural System', in David E. Apter (ed.), *Ideology and Discontent* (New York, 1964), p. 52.

79. *al-Thawra al-Islamiyya*, issue no. 10, January 1981, p. 2.
80. Zonis and Brumberg, *`Shi'ism as Interpreted by Khomeini: An Ideology of*

Revolutionary Violence', p. 45.

81. *al-Thawra al-Islamiyya,* issue no. 8, November 1980, p. 1.
82. *Kalimat al-Haraka al-Islamiyya,* p. 76.
83. al-Mudarresi, *al-'Amal al-Islami,* pp. 144-5.
84. al-Saffar, *Mas'uliyatal-Shabab,* p. 15.
85. Ibid., pp. 36, 37.
86. al-Saffar, *Masu'liyat al-Shabab,* p. 55.
87. *Kalimat al-Haraka al-Islamiyya,* p. 83.
88. Ibid., p. 87.
89. *al-Thawra al-Islamiyya,* issue no. 15, July 1981, p. 8.
90. *Kalimat al-Haraka al-Islamiyya,* p. 30.
91. *Risalat al-'Anbiya'* (The Message of the Prophets; unpublished pamphlet), pp. 16-24.
92. *al-Sahafa Tuhawer al-'Alama al-Mudarresi* (The Press Interviews al-Mudarresi; Tehran 1986), p. 70.

این کتاب شامل شماری از مصاحبه‌ها با روزنامه‌ها و نشریات مختلف می‌شود.

93. al-Mudarresi, *al-'Amal al-Islami,* p. 263.
94. *Kalimat al-Haraka al-Islamiyya,* pp. 5-6.
95. Ibid., p. 165.
96. Muhammad Taqi al-Mudarresi, *Mustaqbal al-Thawra al-Islamiyya* (The Future of Islamic Revolution; Tehran, 1985), p. 23.
97. Ibid., pp. 167, 168.
98. *al-Sahafah Tuhawer al-'Alamah al-Mudarresi,* p. 183.
99. Ibid., p. 150.
100. al-Mudarresi, *Mustaqbal al-Thawra al-Islamiyya,* p. 19.
101. *Kalimat al-Haraka al-Islamiyya,* p. 111.

فصل چهارم

1. An interview with Hamza al-Hassan in London in April 2002.

۲. در هشتم ژانویه ۱۹۸۰، اتحادیه اسلامی دانشجویان شبه جزیره عربستان (وابسته به سازمان انقلاب اسلامی) تحصنی را در مقابل سفارت عربستان در لندن برگزار کرد و پس از آن در ۹ تا ۱۱ ژانویه تحصن و اعتصاب غذای دیگری در مقابل مدرسه پلی‌تکنیک کرانه جنوبی در چهلمین روز قیام در استان شرقی برگزار شد.

See: Abdulrahman al-Shaikh, Saleh al-Dakhil and `Abdullah al-Zaier (eds), *Intifadat al-Mantaqa al-Sharqiya* (The Uprising of the Eastern Province; published by the Islamic Revolution Organization, Tehran, 1981), pp. 253-65.

3. Hassan al-Saffar, *al-Ta'adudiya wa al-Hurriyya fi al-Islam* (Plurality and Freedom in Islam; Beirut, 1996), Pp. 184ff.
4. *al-Jazira al-'Arabiyya,* issue no. 1, January 1991, pp. 2-3.
5. Interview with a leading member of the Reform Movement and a representative of the ICHR-GAP, 20 May 1993, *al-Jazira al-'Arabiyya,* issue no. 29, June 1993, p. 18.
6. Madawi al-Rasheed, `The Shi'a of Saudi Arabia: A Minority in Search of Cultural Authenticity', *British Journal of Middle East Studies,* vol. 25, no. 1, May 1998, p. 12.
7. al-Saffar, al-Ta'adudiya wa al-Hurriyya.
8. See: *al-Jazira al-'Arabiyya,* issue no. 29, June 1993, pp. 5-28.
9. See: *al-Jazira al-'Arabiyya,* issue no. 13, February 1992, p. 42.
10. *al-Jazira al-'Arabiyya,* issue no. 11, December 1991, pp. 37-9.
11. *al-Shi'a fi al-Saudi ... al-Waqi' al-Sa'b wa al-Tatalu'at al-Mashroua'* (The Shi'is in Saudi Arabia: The Delicate Situation and Legitimate Pretensions; London, 1991), pp. 37-41.
12. This and subsequent ideas of al-Saffar set out in the following pages are from al-Saffar, *al Ta'adudiya wa al-Hurtiyya fi al-Islam.*
13. Interview with Tawfiq al-Saif in London, April 2002.

۱۴. این گزارش توسط توفیق السیف، حمزه الحسن و عبدالامیر موسی نوشته و به وسیله کارمل بدفورد تدوین شد.

15. *al-Jazira al-'Arabiyya,* issue no. 10, November 1991, p. 19.
16. Ibid., pp. 20-27.
17. *al-Jazira al-'Arabiyya,* issue no. 1, January 1991, p. 1.
18. Ibid.
19. *al-Jazira al-'Arabiyya,* issue no. 3, March 1991.

۲۰. در پاسخ به نامه شاهزاده نایف، وزیر کشور، در ۹ سپتامبر ۱۹۹۳ در ارتباط با به اصطلاح

بی‌حرمتی‌های شیخ صفر الحوالی و شیخ سلمان العوده، شیخ بن باز نامه مفصلی به شاهزاده نایف پس از چهل و یکمین نشست کمیته علماء ارشد در سپتامبر ۱۹۹۳ نوشت. شیخ بن باز گفت اعضای کمیته توافق کردند تا بی‌حرمتی‌های صورت گرفته در خطابه‌ها، سمینارها و کتاب‌ها را به الحوالی و العوده اطلاع دهند. در صورتی که آنها تعهد کنند که از قوانین دولت پیروی کنند، می‌توانند وعظ عمومی و آموزش مذهبی را ادامه دهند؛ در غیر این صورت، از آنها جلوگیری خواهد شد.

The Chamber of Religious Jurisdiction (Dar al-Efta'), the General Assembly of the Committee of Senior `Ulama, no. 2/95 1, dated 3/4/1414- 19 September 1993. See: http://www.alsaha.com/sahat/Forum2/HTML/005476.html, accessed on 27 October 2004.

۲۱. اصلی‌ترین فعالان سلفی چون شیخ سلمان العوده، شیخ صفر الحوالی، شیخ عاید القرنی و دیگران در سپتامبر ۱۹۹۳ به دلیل فعالیت‌های تحریک آمیز دستگیر شدند.

See: The Committee for the Defence of Human Rights in the Arabian Peninsula, http://www.cdhrap.net/text/legna/3.htin, accessed on 23 September 2004.

22. *al-Jazira al-'Arabiyya*, issue no. 12, January 1992, p. 3.
23. *al-Jazira al-'Arabiyya*, issue no. 18, July 1992, p. 47.
24. Fuller and Francke, *The Arab Shi'a: The Forgotten Muslims*, p. 188.
25. *al-Jazira al-'Arabiyya*, issue no. 21, October 1992, pp. 2-3,4.

۲۶. در میان اعضای جنبش اصلاحیه که با المصاری در ارتباط بودند، می‌توان از جعفر الشایب، رئیس JCHR-GAP، عبدالامیر موسی، مدیر مسئول الجزیه العربیه و نویسنده کتاب نام برد.

27. Ibn Jibrin's fatwa was released in September 1991; *al-Jazira al-'Arabiyya*, issue no. 11, December 1992, p. 15.
28. A press conference held in Washington on 20 May 1993, *al-Jazira al-'Arabiyya*, issue no. 29, June 1993, p. 17.
29. Mancur Olson, *The Logic of Collective Action* (Cambridge, 1965), pp. 22ff.
30. Ibid., p. 52.
31. *al-Jazira al-'Arabiyya*, issue no. 1, January 1991, pp. 26-7,40-41.
32. Interview with Shaikh Hassan al-Saffar, *al-Jazira al-'Arabiyya*, issue no. 17, June 1992, p. 19.
33. *al-siyasa*, Arabic daily newspaper based in Kuwait, 28 March 1992.
34. Interview with Shaikh Hassan al-Saffar, p. 18.
35. Fouad Ibrahim, `Critical Reading of the Basic and Shura Orders', *al-Jazira al-Arabiyya*, issue no. 14, 1992, p. 8. Articles of the Basic Order referred to are 26 and 37.
36. Ibid., pp. 8-9. Articles of the Basic Order referred to are: 5, 44, 50, 52, 56, 57,

60, 62, 68, 70, 73, 76, 79, 80.

37. *al-Jazira al-'Arabiyya,* issue no. 20, September 1992, p. 6.
38. An interview with Shaikh Hassan al-Saffar, *al-Jazira al-'Arabiyya,* issue no. 3, March 1991, p.45.

۳۹. مداوی الرشید، به خوبی از نظریه اسکات در مهارت‌های ایستادگی اصلاحیه، در اصالت‌بخشی به خود استفاده کرده است.

Madawi al-Rasheed, 'The Shi'a of Saudia: A Minority in Search of Cultural Authenticity', *British Journal of Middle East Studies,* vol. 25, no. 1, May 1998.

40. James Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (London, 1990), pp. 9ff. Scott's thesis on the arts of contentious politics first appeared in *Weapons of the Weak* (1985).
41. *Scott, Domination and Arts of Resistance,* pp. 18-19.
42. Ibid., p. 2.
43. Ibid., pp. 206-7.
44. Mamoun Fandy, 'Sheikh Hassan al-Saffar and the Shi'a Reform Movement', *in Saudi Arabia and the Politics of Dissent* (London, 1999).
45. Fouad al-Ahmad (pseudonym of the present author), *al-Shaikh Hassan Ali al-Badr al Qatifi* (Beirut, 1991).
46. Shaikh Hassan al-Saffar, *Shaikh Ali al-Biladi al-Qudaihi* (Beirut, 1990), p. 11.

۴۷. شیخ الصفار از شیخ علی البلادی، در خصوص نادیده گرفتن و یا دست‌کم گرفتن اهمیت دانشمندان شیعه در منطقه، علی‌رغم نقش قابل توجه آنها در آموزش مذهبی انتقاد می‌کند؛ ازجمله این دانشمندان به شیخ عبدالله المعتوق (Shaikh Abdullah al-Ma'touq) یکی از دانشجویان البلادی می‌توان اشاره کرد.

See: al-Saffar, *Shaikh Ali al-Biladi al-Qudaihi,* pp.75-101.

48. Ibid., pp. 15-33.
49. Ibid., pp. 43-54, 113-16.
50. al-Ahmad, *Shaikh Hassan Ali al-Badr al-Qatifi,* pp. 44ff.
51. Ibid., pp. 93-133.

۵۲. نویسنده، بر این جزوه حاشیه‌ای نوشته و آن را به این جزوه ضمیمه کرده است. صص ۹۱ ـ ۱۷۳.

53. Hamza al-Hassan, *al-Shi'a fi al-mamlaka al-Arabiyya al-Saudiyya,* vol. 1, p.7.
54. Ibid., p. 9.
55. See: al-Rasheed, 'The Shi'a of Saudia', pp. 125ff.
56. Ibid., pp. 15-26.
57. Ibid., pp. 26-72.
58. Ibid., pp. 378-91.

59. Muhammad Abdulmajeed, al-Tamieyz al-Taifi fi al-Saudiyya (Sectarian Discrimination in Saudi Arabia; London, 1993), pp. 29-13 1.
60. *al-Shi'a fi al-Saudiyya ... al-Waqi' al-Sa'b wa al-Tataluat al-Mashroua'*, pp. 45,49-55.
61. Ibid., p. 47.
62. Scott, *Domination and Arts of Resistance*, pp. 216-17

اسکات میان دو شکل از اعلام آشکار نافرمانی تمایز قائل می‌شود: اعلام خام و پخته (آماده). در حالی که اعلامیه‌های خام از سوی گروه‌های وابسته‌ای صادر می‌شوند که مورد بی‌احترامی قرار گرفته‌اند و توسط فرایند غلبه از هم فرومی‌پاشند، اعلامیه‌های آماده، از سلطه و نظارت رها می‌باشند.

فصل پنجم

1. See: Michael Hudson, `Arab Regimes and Democratization: Responses to the Challenge of Political Islam', in Laura Guazzone (ed.), *The Islamist Dilemma* (Reading and Ithaca, 1995), p. 23, Geoff Simmons, *Saudi Arabia: The Shape of a Client Feudalism* (London, 1995), pp. 24-5.
2. Abdul Latif al-'Amer (pseudonym), *al-haraka al-Islamiyya fi al-Jazira al-Arabiyya* (The Islamic Movement in the Arabian Peninsula; London, 1988), P. 175.
3. `Saudi deal curbs Shi'ite opponents', *New York Times,* 30 October 1993.
4. Michael Hudson, `Arab Regimes and Democratization', P. 231.
5. Ibid.
6. Internal magazine, limited to the members of the Movement, issue 213, p. 52.
7. 15 January 1994, p. 56.
8. Ibid.
9. 24 September 1990.
10. Official letter signed by Prince Bandar on 17 October 1990.
11. Internal magazine (n.d.), issue no. 231, pp. 52-5.
12. Letter sent to Shaikh Abdul Aziz al-Tuwaijri in September 1991.
13. Letter dated 21 May 1991.
14. 20 September and 21 October 1993.

۱۵. شیخ راشد الغنوشی به این جانب گفت وی برای السیف بیان کرده است که «حضور یک جنبش اسلامی در داخل سرزمین خود، باید هدف اصلی تلقی شود، چراکه اقدام از بیرون تأثیر کمی بر موضوعات داخلی در هر کشوری دارد». لندن، ۲۳ آوریل ۱۹۹۹.

London, 23 April 1999.

۱۶. توفیق السیف یکی از اعضای سمینارهای هفتگی‌ای بود که معمولاً از سال ۱۹۹۱ در منزل شیخ راشد الغنوشی در لندن، توسط برخی اسلامگراهای سنی و شیعه برگزار می‌شد.

17. 19 April 1993.
18. Communiqué issued by ICHR-GAP on 29 July 1993.
19. Hamza al-Hassan, 9 January 1994.
20. London, 1 October 2002.
21. *al-Jazira al-'Arabiyya,* issue no. 15, April 1992, pp. 2-3; issue no. 24, January 1993, pp. 2-5.
22. *Qadaya al-'Usbu',* Weekly Issues, issue no.5, 3 November 1993, sponsored by the Preliminary Committee for the Permanent Conference of the Lebanese Dialogue, p. 9.
23. 25 March 1994.
24. *Risalat al-Haramain,* issue no. 45, October 1993, pp. 2-3.
25. *al-Nasr,* issue no. 35, October 1993, p. 56.

26. Ibid., p. 55.
27. *al-'Alam,* monthly magazine based in London, issue no. 209, 12 November 1993, p. 12.
28. *al-Nasr,* issue no. 35, p. 52.
29. Ibid., p. 50.
30. Reported in some Iranian newspapers, such as *Salam* (5 August 1993), and even by BBC World Service - Persian section.
31. Interview with Tawfiq al-Saif in London, 23 August 2002.
32. Hafiz al-Shaikh, 'Khatwa fi al-Ittijah al-Sahih wa Makhafat Ta'wil Ghair al-Sahih' (A Step in the Right Direction and the Fear of Misinterpretation), *Akhbar al-Khaleej,* daily newspaper based in Bahrain, 27 October 1993.
33. *al-'Alam,* issue no. 208, 12 November 1993, p. 12.
34. *Sawt al-Bahrain* (The Voice of Bahrain), issue no. 131, December 1993, p. 3.
35. Jane Mansbridge, 'What Does a Representative Do? Descriptive Representation in Communicative Settings of Distrust, Uncrystallized Interests, and Historically Denigrated Status', in Will Kaymlicka and Wayne Norman (eds), *Citizenship in Diverse Societies* (Oxford, 2000), p. 99.

۳۶. این اطلاعات برگرفته از آرشیو جنبش اصلاحیه می‌باشد.

۳۷. شیخ عبدالله بن عبدالرحمان الغدیان، براساس یک فرمان سلطنتی از سوی ملک فیصل، به عنوان یکی از اعضای کمیته علمای ارشد منصوب شده بود، فرمان شماره ۱/۱۳۸ که در ۲۸ اوت ۱۹۷۰ منتشر شد. الغدیان همچنین یکی از مدرسان کالج حقوق اسلامی، رئیس دادگاه عالی قانونی در خُبر در استان شرقی و نیز یکی از اعضای کمیته دائمی تحقیقات علمی و هدایت مذهبی است.

See: http://www.binbaz.org.sa/Display.asp?f=eng0241 and http://www.islamway.com/?iw_s=Scholar&iw_ a=info&scholar_id=76, both accessed on 17 October 2004.

۳۸. این اطلاعات برگرفته از واسطه سعودی در گفت‌وگو میان شاه و جنبش اصلاحیه است.

۳۹. نامه ارسالی از سوی شیخ محمد الصفار به رهبر جنبش اصلاحیه در ۲۱ مارس ۱۹۹۴.

۴۰. نامه ارسالی ازسوی صدیق الجبران در تاریخ ۱ مارس ۱۹۹۴.

۴۱. نامه ارسالی توسط رئیس جنبش اصلاحیه به نماینده جنبش در مذاکرات با دولت، مورخ ۱۹ مه ۱۹۹۳.

42. Ibid.

۴۳. نامه فرستاده شده از سوی محمد محسن، از اعضای جنبش اصلاحات به کمیته مرکزی،

مورخ ۲۶ فوریه ۱۹۹۴.

44. Ibid.

۴۵. نامه فرستاده شده از سوی شیخ حسن الصفار به حمزه الحسن در ۹ ژانویه ۱۹۹۴.

۴۶. نامه ارسالی توسط یحیی قریشی از اعضای کمیته مرکزی در تاریخ ۲ آوریل ۱۹۹۴.

۴۷. به گفته رابرت هیوز، موفقیت هر جنبشی در ایجاد قربانیان شاکی، باعث قدرت یافتن آن جنبش می‌شود. بنابراین انتظار می‌رود روند قربانی‌سازی مثبت که در میان شیعیان رواج یافت، به افزایش شمار شاکیان بینجامد و به همین ترتیب به فشار فزاینده بر دولت، برای تحقق درخواست‌های شیعیان منجر شود.

See: Robert Hughes, *Culture of Complaint: The Fraying of America* (London, 1994), pp. 13ff.

48. Fuller and Francke, *The Arab Shi'a: The Forgotten Muslims,* p. 19.
49. `Saudi Deal Curbs Shi'a Opponents', *New York Times,* 30 October 1993.
50. Letter to King Fahad, December 1990.
51. Letter to Central Committee, 9 January 1994.
52. Letter sent by Muhammad Muhsin, on 26 February 1994.

فصل ششم

1. Mordechai Abir, *Saudi Arabia in the Oil Era,* p. 154.
2. See: www.thulatha.com.
3. Daniel Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict* (London, 1985), p. 578.
4. al-Saffar, Hassan, *'Ahadith fi al-Din wa al-Thaqafa wa al-Ijtima'* (Sermons on Religion, Culture and Society; Beirut, 2002), p. 374.
5. *al-Mawaqif* (The Stances), a weekly magazine based in Bahrain, issue No. 1266, pp. 26-7.
6. Hassan al-Saffar, al-Tatur wa al-Tajdid al-Dini (Evolution and Religious Renewal), sermon delivered on 9 Muharram 1416 (7 June 1995).

۷. این استدلال برمبنای گفتگوهای میان گروهی اعضای اصلی جنبش، در دوره پس از مذاکرات اصلاحیه با دولت در سپتامبر ۱۹۹۳ صورت گرفته است. دو کتاب در این باره به چاپ رسیده است که هر دو به موضوع صلاحیت و اختیار مذهبی در مکتب فکری شیعه می‌پردازند.

See: Fouad Ibrahim, *al-Faqih wa al-Dawla, Tatur al-fikr al-Siyasi al-Shi'i* (Beirut, 1998); Tawfiq al-Saif, *Did al-Istibdad* (Anti-despotism; Beirut, 1999).

8. al-Saffar, *Ahadith fi al-Din wa al-Thaqafah wa al-Ijtima'*, p.319.

۹. فرهنگ دادخواهی رابرت هیوز استدلال می‌کند که ما به سمت فرهنگی پیش رفته‌ایم که افراد، موقعیت مورد اجحاف خود را مورد بحث قرار می‌دهند و اینکه شمار قربانیان افزایش می‌یابد و سازگاری و همخوانی، یافتن راه‌حل در هویت ملی ما شکل می‌گیرد و اصل بسیاری از ما که خیلی باارزش است، به شدت به حاشیه رانده می‌شود.

10. Hassan al-Saffar, *al-Fa'iliyya aw 'Ejtirar al-Ghobn* (Activism or Remembering Repression), sermon delivered on 8 Muharram 1417 (25 May 1996).
11. Hassan al-Saffar, *al-Ta'lim wa al-Mustaqbal* (Education and Future); *al-'Amal Yasnau al-Waqe'* (Action Creates Reality), sermons delivered on 3 and 4 Muharram 1418 (10 and 11 May 1997) respectively; Hassan al-Saffar, *Bina' al-Kafa'*. (Building Oualification), sermon delivered on 13 Muharram 1419 (9 May 1998).
12. Muhammad Mahfoud, *al-'Ahl wa al-Dawlah: Bayan Min 'Ajl al-Silm al-Mujtamai'* (Nation and State, a Manifesto for Social Peace; Beirut, 1997), p. 41.
13. Robert Welson and Howard Wolpe, 'Modernization and the Politics of Communalism: A Theoretical Perspective', *American Political Science Review 64,* no. 4, December 1970, p. 1130.
14. *Ikhtilaf al-Madhhab, Hal Yamna' al-Tazawuj* (Does Sectarian Difference

Prevent Intermarriage?), sermon delivered on 1/3/1422 (23 May 2001), www.saffar.org, accessed on 13 August 2001.

15. Ibid.
16. M. Mahfoud, *al-Umma wa al-Dawla, al-Rihan al-Jadid* (Nation and State, the New Stake), al-Kalima, issue 27, spring 2000.
17. Hassan al-Saffar, *Muqawimat al-Silm al-Ijtimai'* (The Pillars of Social Peace), sermon delivered on 10/2/1422 (3 May 2001), www.saffar.org.
18. Mahfoud, *al-Umma wa al-Dawla.*
19. Ibid.
20. Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent,* p. 204; Hassan al-Saffar, *al-Hiwar wa al `Enfitah Manhaj al-Mou'min* (Dialogue and Openness are the Method of the Believer), sermon delivered on 5/1/1418 (12 May 1997).
21. Fandy, ibid., p. 209.
22. Hassan al-Saffar, *al-Watan wa al-Muwatana, al-Huquq wa al-Wajibat* (Homeland and Citizenship, Rights and-Obligations; Beirut, 1988), p. 11.
23. Hassan al-Saffar, *Hobu al-Watan min al-'Eman* (The Love of Homeland is Part of Belief), sermon delivered in Muharram 1416 (June 1995).
24. Tawfiq al-Saif, *`Eshkaliyat al-Dawla al-Haditha Min Manzour Fiqhi* (Problems of the Modern State from a Juristic Perspective), al-Kalima, issue no. 32, summer 2001, http:// www.kalema.net/accessed on 17 December 2003.
25. al-Saif, *Did al-Istibdad,* p. 329.
26. al-Saffar, *al-Watan wa al-Muwatana,* pp. 21-4.
27. Ibid., p. 25.
28. Muhammad Mahfoud, *Nahwa Mujtama' Ahli Arabi-Islami Jadid* (Towards New Arabian-Islamic Civil Society), *al-Kalima,* issue no. 23, 1999. http://www.kalema.net/.
29. Hassan al-Saffar, *al-Mujtama' al-Ahli* (Civil Society), sermon delivered on 9/1/1418 (16 May 1997).
30. Tawfiq al-Saif, *'Eshkali yat al-Dawla al-Haditha Min Manzour Fiqhi'.*
31. Muhammad Mahfoud, *Su'al al-Hurriyya fi al-Fikr al-Islami al-Mu'asir* (The Question of Freedom in Contemporary Islamic Thought), *al-Kalima,* issue no. 24, summer 1999, p. 27.
32. Muhammad Mahfoud, *Nazarat Hawla al-Wihda wa al-Ta`dud fi al-Fikr al-Islami al-Mu`asir* (Views on Unity and Pluralism in Contemporary Islamic Thought), *al-Kalima,* issue no. autumn 1998, p. 27.
33. Ibn Taimiya Shaikh al-Islam Ahmad Taqi al-Din, *Minhaj al-Sunna fi Naqd Kalam al Shi'a wa `al-Qadariyya* (The Sunni Method in the Attack of the Theology of the Shi'is and Qadariyah [a Predestination-oriented sect]); (Riyadh, n.d.), vol. 4, pp. 6ff.
34. Muhammad al-Bahi, *al-Fikr al-Islami fi Taturihi* (Islamic Thought in its Development; Beirut, 1971), p. 140.
35. Richard, *Shi'ite Islam,* p. 119.

36. Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (Austin, TX, 1983), p. 41.
37. Riyadh, 1988, pp. 153, 322, 327.

۳۸. محمد البهی بیان می‌کند که وهابیت پلی بود که افکار ابن تیمیه از طریق آن توانست عبور کند.

39. Muhib al-Din al-Khatib, *al-Khutut al-'Arida* (Jeddah, 1960), pp. 9-10.
40. http: //www.ibn-jebreen.com/fatawa/framc02.htm. accessed on 19 July 2002.
41. Shaikh `Abdulaziz b. Ibn Baz; *Majmu' Fatawa wa Maqalat,* vol. 5, Question 7. www.binbaz.org.sa.
42. Muhammad Khalil al-Harras' *al-Haraka al-Wahhabiyya: Rad `ala Maqal al-Doctur Muhammad al-Bahi fi Naqd al-Wahhabiyya* (The Wahhabi Movement: A Refutation of an Article by Muhammad al-Bahi in Critique of Wahhabism; Medina, 1976), p. 44.
43. Shaikh Abdullah al-Fawzan, *Kitab al-Tawhid,* the first chapter; Ibn `Uthimein, Muhammad b. Saleh, *`al-Qawl al-Mufid `ala Kitab al-Tawhid* (Riyadh, 1985), vol. 1, pp. 5ff.

۴۴. یک مثال بارز در این باره، شیخ حسن فرحان المالکی است که کتاب‌های مهمی را با عنوان «نحو انقاذ التاریخ الاسلامی» (به سوی نجات تاریخ اسلامی) به رشته تحریر درآورده است. در ۲۹ ربیع‌الثانی ۱۴۲۲ (۲۰ ژوئیه ۲۰۰۱) شیخ حمود بن عقله الشعیبی (Shaikh Humoud b. 'Aqla al-Shwu'aibi)، یکی از اعضای کمیته علمای ارشد وهابی، فتوایی صادر کرد که در آن شدیداً بر جلوگیری از نوشتن المالکی تأکید کرده بود و خواستار توقیف تمامی کتاب‌های وی و اخراج و محاکمه او شده بود.

http://www.saaid.net/Warathah/hmood/h35.htm, accessed on 29 March 2002.

45. Ibid.
46. Shaikh Nasir `al-'Omar, *Allahu Akbar Ghulibat `al-Roum* (Great God, the Romans are Defeated), 18 April 2003. http://wvvw.islamtoday.net/articles/showarticles_contént. cfm?id=37&catid=39&artid=2099, accessed on 7 June 2002.

۴۷. همراهان ولیعهد که در بازسازی روابط با ایران پیشگام بود، به سرعت به این خطبه تحریک‌آمیز، که [آقای] رفسنجانی را ناخشنود ساخته بود و وی را وادار به ترک مسجد کرده بود، واکنش نشان دادند. در آن زمان ادعا می‌شد که ولیعهد عمیقاً از میهمان ایرانی خود عذرخواهی کرد. افزون بر این، همراهان [امیر] عبدالله از وعاظ شیعه استان شرقی درخواست کرده بودند تا اتفاق پیش‌آمده را نادیده بگیرند؛ چراکه از به خطر افتادن تلاش‌های دوطرف

برای بازسازی روابط با یکدیگر هراس داشتند.

48. http://www.alsalafiyoun.com, accessed on 9 April 2001.
49. Shaikh Ibn Baz, *Majmu' Fatawa wa Maqalat,* vol. 5, Question 9, www.binbaz.org. sa; Shaikh Muhammad b. Saleh Ibn `Uthiemin, *'Al'etidal fi al-Da'wa* (Moderation of Propagation), http://wwwbinothaimeen.com/cgi-bin/ebook/viewnews.cgi?category=26 &id= 1035268240; Safar al-Hawali, *Jawab 'Amma Qaddamathu al-Taifa al-Shi'iyya Min Matalib Li-Wali al'Ahd* (A Response to the Shi'i Demands Submitted to the Crown Prince), http://www.almoslim.net/, accessed on 15 September 2003.
50. Abdullah al-Hamid, *Janahan Hallaqa bihima al-Islam: al-Hurriyya wa al-'Aldala,* http://www.arabrenewal.com/index.php?rd=AJ&A10=301.
51. Abdullah al-Hamid, *Fak al-'Ertibat baina Takfir al'Amal wa Taksir al-'Ashkhas* (The Separation between Excommunication of Actions and Destruction of Persons), *al-Hayat,* daily newspaper, issue no. 13635, 11 July 2000, p. 21.
52. Abdullah Nasir al-Subaih, `*al-jewar al-Makani wa al-Qawasim al-Mushtaraka* (Vicinity and Commonalities), 15 June 2003, hrtp://islamtoday.net/articles/show-articles-content.cfm?catid=39&artid=2405.
53. Hamzah al-Hassan, *al-Shi'a fi al-Mamlaka `al-'Arabiyya al-Saudia,* vol. 2, pp. 404-5.
54. Salman b. Fahad al-'Awda, *'Ala Hamish al-intifada* (On the Margin of the Uprising), http://www.saaid.net/mktarat/flasteen/7.htm, accessed on 21 June 2003.

۵۵. دیدگاه سعدالفقیه درخصوص شیعیان تا حدی مبهم می‌باشد. در حالی که وی روابط دوستانه خود را با فعالان سیاسی شیعه در لندن حفظ کرده بود، اما صراحتاً از شناسایی شیعیان به عنوان مسلمان خودداری کرده بود.

۵۶. در جریان یک گردهمایی در ماه رمضان در ۱۰ دسامبر ۲۰۰۰ در منزل سعید الشهابی، از رهبران سیاسی بحرینی در لندن، این سؤال را از سعاد الفقیه پرسیدم.

۵۷. شیخ سلمان العوده، از سوی شرکت‌کنندگان در گفتگوهای ملی ژوئن ۲۰۰۳ به عنوان سخنگو انتخاب شده بود. وی پیش از ولیعهد به ایراد یک سخنرانی پرداخت که در آن خلاصه‌ای از موضوعات مطرح در کنفرانس را ارائه کرد. www.islamtoday.net

58. Muhammad Rida Nasrulla, `Hadha Ma Jara fi Majlis al-Shaikh Ibn Baz', *al-Riyadh* daily newspaper. 18 June 2003.
59. www.alsaffar.org, accessed on 18 September 2004,
60. An interview with Shaikh Hassan al-Saffar by *al-Madina*, daily newspaper

based in Medina city in the Western Province, which took place on 8 October 2004.

61. www.alarabiya.com, accessed, on 20 September 2004.
62. Muhammad Mahfoud, *Nazarat Hawla al-Wehda wa al-Ta'dud fi al-Fikr al-Islami al Mu'asir* (Views on Unity and Plurality in Contemporary Islamic Thought), *al-Kalima*, issue no. 21, autumn 1998, pp. 25-42; Muhammad Mahfoud, *al-'Ekhtilaf wa Ma'na al-Wehda* (Difference and Meaning of Unity), *al-Kalima*, issue no. 31, spring 2001, pp. 37-47; Muhammad b. Husain al-Tahir (pseudonym), *Mas'alat al-wehda wa Ta'dud fi al-Waqi al-Islami* (The Question of Unity and Plurality in the Islamic Reality), *al-Waha*, issue no. 10-11, 1997, pp. 257-90.
63. *al-Waha*, issue no. 2, 1995, p. 156.
64. Ibid., p. 160.
65. *Nahwa Qira' Jadida lil-Shi'a* (Towards a New Reading of Shi'ism), *al-Waha*, issue no. 18, autumn 2000, pp. 52-7.
66. Hassan al-Saffar, *al-Ta'ifiyya wa Mustaqbal al-Watan* (Sectarianism and the Future of the Nation), sermon delivered on 4/1/1416 (2June 1995).
67. Hassan al-Saffar, *al-Tanu' wa al-T'ayush* (Diversity and Coexistence; London, 1999), p. 36.
68. *al-'Amil al-Dini fi al-Thaqafa al-Wataniyya* (The Religious Factor in National Culture), *al-Waha*, issue no. 18, spring 2000, p. 5.
69. Hassan al-Saffar, *Thaqafat al-Silm al-Ijtimai' wa Akhlaqiatuh* (The Culture of Social Peace and its Principles), sermon delivered on 24/2/1422 (17 May 2001), p. 3.
70. al-Saffar, *`Ahadith fi al-Din ...*, p. 225.
71. *al-Madina* daily newspaper, issue no. 99,4 February 2002, p.2.
72. www.alarabiya.com, accessed on 20 September 2004.
73. *al-Waha*, issues no. 10, 11, 1st and 2nd quarter of 1997, pp. 257-90.
74. *al-Waha*, issue no. 12, spring 1997, pp. 128-51.
75. Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, p. 30.
76. Ibid., pp. 30-31.
77. Wilfried Buchta, `Tehran's Ecumenical Society' (*Majma' al-Taqrib*): A Veritable Ecumenical Revival, or a Trojan Horse of Iran?', in Rainer Brunner and Werner Ende (eds), *The Twelver Shi'a in Modern Times* (Leiden, 2001), p. 346.
78. Sayyid Muhammad Kazim al-Yazdi, *al-'Urwat `al-Wethqa* (The Firm Bond; Beirut, 1990), pp. 61-2, Questions 190-192, 200-203; `al-Hurr al-'Amili, *Wasail `al-Shi'a* (Qum, Iran, n.d.), Chapters 11 and 68.
79. Buchta, `Tehran's Ecumenical Society', p. 333.
80. Abdullah Muhammad Ali, *Mu'jam Ma 'Allafahu `Ulama al-`Umma al-Islamiyya Lil Rad 'Ala Khurafat al-Da'wa al-Wahhabiyya* (A Bibliography of the Writings of the Islamic Scholars in Refuting the Illusions of the Wahhabi

Call), *Turathuna,* a quarterly magazine based in Qum, issue no. 17, 22 May 1989, pp. 146-78.

۸۱ این موضوع برپایه اطلاعات به دست آمده از انتشارات متعددی در بیروت است که برخی از آنها تحت مالکیت و اداره شیعیان سعودی هستند.

۸۲ این سؤال در ۱۲ مه ۲۰۰۳ از یکی از وعاظ شیعی اصلی جنبش اصلاحیه پرسیده شد.

83. http://www.alwahabiya.org/almoraqib.htm, accessed on 12 June 2003.
84. Murtada Mutahari, *al-Ejtihad fi al-Islam: Muhadarat fi al-Din wa al-Ejitma'* (Reasoning in Islam: Lectures on Religion and Sociology; Tehran, n.d.), vol. 2, pp. 54ff.
85. *al-Naqd al-Dhati wa Sultat al-'Awam* (Self-Criticism and the Authority of Common People), *al-Waha*, issue no. 1, 1995, pp. 147-51; *al-Tahir, Mas'alat al-Wehda wa Ta`dud fi al-Waqi al-Islami,* pp. 266-69.
86. 12 May 2003.

۸۷ من مدیون جعفر الشایب، از اعضای اصلی جنبش اصلاحیه هستم که از هیچ تلاشی برای خوب انجام شدن این نظرسنجی مضایقه نکرد. او برگه‌ها را میان حاجیان شیعه توزیع کرد و شخصاً جنبه‌های فنی پرسشنامه‌ها را توضیح داد و بر اهمیت پاسخگویی تأکید کرد.

88. Bhikhu Parekh, `Common Citizenship in a Multicultural Society', *Round Table,* 1999, 351, p. 449.

۸۹ ترجمه کامل این عرضحال [به انگلیسی] در ضمیمه ارائه شده است.

۹۰. در ۲۸ ژوئن ۲۰۰۳، ۱۱۸۰ شخصیت سرشناس اسماعیلی، عرضحالی را با عنوان «میهن برای همه و همه برای میهن» به ولیعهد عبدالله ارسال کردند و در آن خواستار عدالت، برابری، آزادی مذهبی و آزادی‌های مدنی شدند.

See: *al-Hijaz*, a monthly magazine based in London, issue no. 9, 15 July 2003, pp. 25-7.

۹۱. براساس اطلاعات به دست آمده از الصفار در ژوئیه ۲۰۰۰، وی خود زمینی را از سوی دولت برای ساخت مسجد دریافت کرده بود؛ همچنین دیگر شیوخ شیعه نیز زمین و مجوز برای ساخت مسجد گرفته بودند.

۹۲. روزنامه الوطن در عصیر، در جنوب عربستان سعودی، ۳ دسامبر ۲۰۰۱.

93. al-Rasheed, `The Shi'a of Saudi Arabia: A Minority in Search of Cultural Authenticity', p. 137.
94. Claude Ake, *A Theory of Political Integration* (Homewood, IL, 1967), pp.79, 118-19.
95. R. Dekmejian, `The Liberal Impulse in Saudi Arabia', *Middle East Journal,*

vol. 57, no. 3, summer 2003, p. 408.

96. Amira Kashgari, *al-Watan*, 20 January 2004. See: *Saudi Affairs,* issue no. 13, February 2004, pp. 36-9.

۹۷. سخنگوی وزارت خارجه، این بازداشت‌ها را به عنوان «یک اقدام ناهماهنگ با نوع پیشرفت‌های مورد انتظار مردمان اصلاح‌طلب» محکوم کرد.

BBC, 17 March 2004.

98. Saudi official television channel, 22 March 2004.

۹۹. این اطلاعات از یکی از شرکت‌کنندگان به دست آمده است.

100. Mai Yamani, 'Arrests Make Mockery of Saudi Reform Talk: Empty Promises', *International Herald Tribune,* 23 March 2004.

101. *al-Hijaz,* issue no. 17, March 2004, p. 24.

102. R. Dekmejian, 'The Liberal Impulse in Saudi Arabia', pp. 400ff.

103. *Intifadat Skaka: Hal Tantaqil min al-Taraf ela al-Markaz* (Skaka Uprising: Will it Extend from the Periphery to the Core?), *al-Hijaz,* issue no. 16, 15 February 2004, p. 25.

فصل هفتم

۱. براساس گزارش‌های رسمی انتشار یافته از سوی خبرگزاری سعودی در ۱۲ دسامبر ۲۰۰۵، افزایش بی‌وقفه‌ای در درآمدهای سال ۲۰۰۵ وجود داشت. درآمد کلی پیش‌بینی شده بالغ بر ۵۵۵ میلیارد ریال [سعودی] تخمین زده شده بود که یک افزایش ۲۷۵ میلیارد ریالی [سعودی] در پیش‌بینی درآمدها بود، در حالی که هزینه کل ۳۴۱ میلیارد ریال [سعودی] برآورد شده بود.

۲. ارزش تجاری مقطع زمانی ۲۰۰۵ تا زمستان ۲۰۰۶، به نرخ بی‌سابقه‌ای رسیده بود که روزانه به صورت متوسط بالغ بر ۳۶ میلیارد ریال [سعودی] می‌گردید.

3. Jafar al-Shayeb, *New Saudi King and Challenge of Reforms,* 30 September 2005, http://www.saudishia.com/index.php?option=com_content&task=view&id=15&Itemid=30 accessed on 30 January 2006.
4. See: Madawi al-Rasheed, *Raheel al-Malik Fahad... wa Muhasabat al-Marhala* (The Death of King Fahad, and Rethinking the Stage), al-Quds al-Arabi, London, 15 August 2005.
5. *al-Hzjaz,* issue no. 34, 15 August 2005, p. 5.
6. Ibid.
7. *al-Usbou',* weekly newspaper based in Berlin, 18 August 2005.
8. See:http://www.saudishia.com/index.php?option=comjrontpage&Itemid=1; http://www.rasid.com, accessed on 31 January 2006.
9. http://alarabiya.net/Articlc.aspx?v=12491, accessed on 25 April 2005.
10. http://www.alwatan.com.sa/daily/2005/04/13/first_page/firstpage02.htm, accessed on 31 January 2006.
11. www.elaph.com, accessed on 25 December 2005.
12. www.aljazeera.net, accessed on 8 August 2005.
13. Reuters, 11 August 2005.
14. Ibid.

فهرست محصولات مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی تهران

کتاب‌های مرجع

عناوین	سال انتشار
راهنمای مراکز مطالعاتی جهان ـ جلد سوم (مراکز مطالعات اروپا، آمریکا، آفریقا)	۸۶
راهنمای سازمان‌های غیردولتی (چاپ ۲ با اصلاحات و اضافات)	۸۶
راهنمای مراکز مطالعاتی جهان ـ جلد دوم (مراکز منطقه‌ای)	۸۴
جهانی شدن سیاست (۱) و(۲)	۸۴
دانشنامه نخبگان (۱)	۸۳
راهنمای منطقه خزر	۸۳
راهنمای منطقه و کشورهای حوزه خلیج‌فارس	۸۳
راهنمای مراکز مطالعاتی جهان جلد اول (مراکز مطالعات استراتژیک، بین‌المللی، سیاست و روابط خارجی و علوم سیاسی)	۸۲

کتاب‌های برآورد استراتژیک

عناوین	سال انتشار
آشنایی با کشورهای اسلامی (جمهوری اسلامی ایران)	۸۵
برآورد استراتژیک ترکیه	۸۵
آشنایی با کشورهای اسلامی (پاکستان)	۸۵
برآورد استرتژیک عربستان	۸۴
آشنایی با کشورهای اسلامی (ترکیه)	۸۴
آشنایی با کشورهای اسلامی (مالزی)	۸۴
آشنایی با کشورهای اسلامی عربی (مصر)	۸۴
برآورد استراتژیک آمریکا (سرزمینی ـ سیاسی)	۸۲
براورد استراتژیک اذربایجان (سرزمینی، سیاسی، فرهنگی)	۸۲
برآورد استراتژیک پاکستان	۸۲
برآورد استراتژیک ژاپن	۸۲
برآورد استراتژیک مصر	۸۱

کتاب‌های تخصصی

عناوین کتاب	سال انتشار
هویت قومی در آذربایجان	۸۶
همه چیز درباره نظرسنجی	۸۶
ایجاد شبکه‌هایی از مسلمانان میانه‌رو	۸۶

عناوین	سال انتشار
فرهنگ استراتژیک	۸۶
تروریسم‌شناسی	۸۶
مرزهای ایران	۸۶
اصلاحات سیاسی در عربستان سعودی (تاثیر بحران عراق بر تحولات سیاسی عربستان)	۸۶
مقدمه‌ای بر سیاست و حکومت در آفریقا	۸۶
جنگ (رسانه‌ها و تبلیغات)	۸۶
پرونده هسته‌ای ایران ۳ (روندها و نظرها)	۸۶
جنگ نرم ۲ (چاپ دوم) ویژه جنگ رسانه‌ای	۸۶
جنگ نرم ۱ (چاپ دوم) ویژه جنگ رایانه‌ای	۸۶
امنیت بین‌الملل ۱ (چاپ ۲) (فرصت‌ها، تهدیدات و چالش‌های فراروی امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران)	۸۶
پرونده هسته‌ای ایران (۱) چاپ ۲ (روندها و نظرها)	۸۶
رویکردها و طرح‌های آمریکایی درباره ایران	۸۶
پان‌ترکیسم و پان اذریسم (مبانی اهداف و نتایج)	۸۶
تجدید حیات امپراتوری (رد پای غرب و مسیر مخاطره‌آمیز آمریکا درخاورمیانه)	۸۵
ساختار دولت رژیم صهیونیستی (دوجلدی)	۸۵
امنیت در قفقاز جنوبی	۸۴
پرونده هسته‌ای ایران (۲) (روندها و نظریه‌ها)	۸۴
هیدروپولیتیک رودهای مرزی	۸۴
افسانهٔ انقلاب‌های رنگی	۸۴
دیباچه‌ای بر قانون امنیت ملی: مقدمه‌ای بر طرح‌ریزی دکترین امنیت ملی (۳)	۸۴
سیاست و توسعه در جهان سوم	۸۴
روابط ایران و انگلستان (جلد اول)	۸۴
آلمان: منافع جمهوری اسلامی ایران	۸۴
سیاست خارجی روسیه	۸۴
چالش‌های هویت در آمریکا	۸۴
مصائب امپراتوری (امپریالیسم نظامی آمریکا در قرن ۲۱)	۸۴

عناوین	سال انتشار
حقوق و امنیت در فضای سایبر	۸۴
امنیت بین‌الملل ۳ (فرصت‌ها، تهدیدات و چالش‌های فراروی امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران)	۸۴
امنیت بین‌الملل ۲ (فرصت‌ها، تهدیدات و چالش‌های فراروی امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران)	۸۴
تنها ابرقدرت (هژمونی آمریکا در قرن ۲۱)	۸۳
جنگ نرم ۱ (ویژه جنگ رایانه‌ای)	۸۳
جنگ نرم ۲ (ویژه جنگ رسانه‌ای)	۸۳
سازمان‌های امنیتی در کشورهای مدل (انگلستان ـ فرانسه، ایتالیا و کانادا)	۸۳
دموکراسی، قانون، امنیت (بررسی سرویس‌های اطلاعاتی در غرب)	۸۳
پرونده هسته‌ای ایران (روندها و نظرها)	۸۳
سنجش قدرت ملی در عصر فراصنعتی	۸۳
طرح خاورمیانه بزرگتر (القاعده و قاعده در راهبرد امنیت ملی آمریکا)	۸۳
آشنایی با معاهده گسترش سلاح هسته‌ای و پروتکل	۸۳
روزهای سرنوشت‌ساز آلمان (تاریخ معاصر آلمان ۱۹۸۹ تا ۱۹۱۴)	۸۳
تظاهرات ضد جنگ	۸۳
دعاوی ایران (بررسی کمک و حمایت‌های غرب به‌ویژه آمریکا از صدام حسین در جنگ تحمیلی)	۸۳
نظریه‌های امنیت ۱ (مقدمه‌ای بر طرح‌ریزی دکترین امنیت ملی)	۸۳
حاکمیت قدرت	۸۳
رژیم‌های بین‌المللی	۸۳
مناقشه قره‌باغ آرمان‌ها و واقعیت‌ها	۸۳
روابط ایران و آمریکا (بررسی دیدگاه نخبگان آمریکایی)	۸۲
گسل‌های منازعه	۸۲
سیاست خارجی آمریکا در آسیا	۸۲
مسائل ایران و عراق	۸۲
استراتژی در جهان معاصر (مقدمه‌ای بر مطالعات استراتژیک)	۸۲

عناوین	سال انتشار
استراتژی امنیت ملی آمریکا در قرن ۲۱	۸۲
عملیات اژاکس (بررسی اسناد CIA درباره کودتای ۲۸ مرداد)	۸۲
جنگ آمریکا و عراق	۸۱
دیپلماسی آمریکا در قرن ۲۱	۸۱
اصلاحات در چین و شوروی	۸۰

کتاب‌های منطقه‌ای

عناوین	سال انتشار
کتاب اروپا (۸) (ویژه مسائل انگلیس)	۸۶
کتاب امریکا (۸) (ویژه سیاست‌ها و اقدامات آمریکا در قبال ایران)	۸۶
کتاب خاورمیانه (۳) (چاپ ۲) (ویژه بررسی مسائل داخلی رژیم صهیونیستی)	۸۶
کتاب خاورمیانه (۲) (چاپ ۲) (ویژه حضور اسرائیل در مناطق هم‌جوار ایران)	۸۶
کتاب خاورمیانه ۱ (چاپ ۲) (ویژه مسائل و چالش‌های خاورمیانه)	۸۶
کتاب اروپا (۷) (ویژه رویکردهای امنیتی اتحادیه اروپا)	۸۵
خاورمیانه (۵) (ویژه اصلاحات در خاورمیانه)	۸۵
کتاب امریکا (۷) (ویژه دکترین امنیت ملی آمریکا)	۸۵
کشورهای مستقل مشترک‌المنافع ۲ (ویژه ملاحظات سیاست خارجی و امنیتی روسیه)	۸۴
کتاب خاورمیانه (۴) (ویژه خلیج‌فارس)	۸۴
کتاب خاورمیانه ۳ (ویژه بررسی مسائل داخلی رژیم صهیونیستی)	۸۴
کتاب خاورمیانه ۲ (ویژه حضور اسرائیل در مناطق هم‌جوار ایران)	۸۴
کتاب آسیا ۳ (ویژه افغانستان پس از طالبان)	۸۴
کتاب امریکا ۷ (ویژه دکترین امنیت ملی آمریکا)	۸۴
کتاب امریکا ۶ (ویژه دیپلماسی عمومی آمریکا)	۸۴
کتاب اروپا ۶ (ویژه ناتو)	۸۴

عناوین	سال انتشار
کتاب اروپا ۵ (ویژه روابط آمریکا و انگلیس)	۸۴
کتاب امریکا ۴ (ویژه نومحافظه‌کاران)	۸۳
کتاب امریکا ۵ (ویژه نظام انتخاباتی آمریکا)	۸۳
کتاب اروپا ۳ (ویژه روابط ایران و اتحادیه اروپا)	۸۳
کتاب اروپا ۴ (ویژه روابط اروپا و آمریکا)	۸۳
کتاب اسیا ۲ (ویژه بحران‌های آسیا)	۸۳
کشورهای مستقل مشترک‌المنافع ۱ (ویژه مسائل امنیتی CIS)	۸۳
کتاب خاورمیانه ۱ (ویژه مسائل و چالش‌های خاورمیانه)	۸۳
کتاب آسیا ۱ (ویژه مسائل امنیتی شرق آسیا)	۸۲
کتاب افریقا (ویژه منازعات مسلحانه)	۸۲
کتاب امریکا ۱ (ویژه دکترین امنیت ملی بوش در خاورمیانه)	۸۲
کتاب امریکا ۲ (ویژه سیاست‌های امنیتی ایالات‌متحده در عراق)	۸۲
کتاب آمریکا ۳ (ویژه روابط آمریکا ـ اسرائیل)	۸۲
کتاب اروپا ۱ (اتحادیه اروپا)	۸۲
کتاب اروپا ۲ (ویژه روابط ایران و اتحادیه اروپا)	۸۲

گزیده پژوهش‌های جهان

عناوین	سال انتشار
گزیده پژوهش‌های جهان ۵ (جهانی شدن و ماهیت جنگ ـ پشت پرده: روابط اسرائیل و پاکستان ـ تحول دکترین نظامی روسیه ـ اتحادیه اروپا و بحران در خاورمیانه)	۸۲
گزیده پژوهش‌های جهان ۴ (مبارزه با تروریزم ـ بازسازی عراق ـ منازعات هسته‌ای قرن ۲۱ ـ امنیت ملی روسیه ـ امنیت پس از ۱۱ سپتامبر و ....)	۸۲
گزیده پژوهش‌های جهان ۳ (تحول مفاهیم امنیت ملی در قرن ۲۱ ـ پارادوکس قدرت آمریکا ـ چارچوبی برای تدوین استراتژی ـ مشارکت فرار ـ آینده امنیت منطقه فرا خزر)	۸۱
گزیده پژوهش‌های جهان ۲ (ساختار امنیتی آینده در خاورمیانه ـ سلاح‌های هسته‌ای در قرن ۲۱ ـ پیامدهای امنیتی خیزش چین در آسیا ـ سیاست در ۵۰ سال آینده ـ برآورد استراتژیک اوراسیای مرکزی)	۸۱
گزیده پژوهش‌های جهان ۱ (سنجش قدرت ملی در عصر فراصنعتی ـ دریای خزر ـ انقلاب اطلاعاتی در ابعاد جهانی ـ خشونت سیاسی و ثبات)	۸۱

گزیده تحولات

عناوین کتاب	سال انتشار
گزیده تحولات ۲۵ تا ۳۷	۸۴-۸۳
گزیده تحولات ۱۳ تا ۲۴	۸۳-۸۲
گزیده تحولات ۱ تا ۱۲	۸۱-۸۰

کتاب‌های ایران‌ریویو

عناوین کتاب	سال انتشار
ایران‌ریویو ۳	۸۳
ایران‌ریویو ۲	۸۲
ایران‌ریویو ۱	۸۲

پژوهش و تحقیق

عناوین	سال انتشار
بولتن هندوستان و آسیای مرکزی	۸۶
مسلمانان در انگلیس	۸۶
انگلستان و اتحادیه اروپا (تقابل یا همکاری)	۸۶
نگاهی به لابی ارامنه در ایالات متحده	۸۶
نگاهی به احزاب عمده و مؤثر در سیستم حکومتی انگلستان	۸۶
براندازی نرم (مطالعه موردی لتونی)	۸۶
براندازی نرم (جمهوری شیلی)	۸۶
براندازی نرم (جمهوری گرجستان)	۸۶
براورد استراتژیک انگلستان (سرزمینی ـ سیاسی)	۸۵

عناوین	سال انتشار
بررسی پروژه احداث جزایر مصنوعی امارات عربی متحده در خلیج‌فارس	۸۵
گزارش بیکر ـ همیلتون: نگاهی عمیق به وضعیت آمریکا در عراق	۸۵
بررسی اختلافات سرزمینی در دیوان بین‌المللی دادگستری: مطالعه موردی ادعای امارات بر جزایر سه گانه	۸۵
جورج سورس و انقلاب‌های مخملین	۸۵
تصاویر ماهواره‌ای گوگل و پیامدهای آن	۸۵
مجمع پارلمانی ناتو و دیدگاه‌های ایران پیرامون جمهوری اسلامی ایران	۸۵
مدیریت تصاویر ذهنی در ادبیات کاخ سفید در مورد جمهوری اسلامی ایران	۸۴
مراکز فکری تاثیرگذار در سیاست خارجی و امنیتی انگلیس	۸۴
اسیب‌شناسی دیپلماسی و سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران	۸۴
نگاهی به پدیده دولت‌های ورشکسته	۸۴
اینترنت در ایران (بررسی کارکردهای مثبت و منفی اینترنت و وبلاگ در ایران)	۸۴
نگاهی به پژوهش‌های مؤسسات تحقیقاتی (سیاست و روابط خارجی، مسائل منطقه‌ای، امنیتی و استراتژیک)	۸۴
تروریسم در پرتو تکوین نظام حقوقی بین‌المللی: خاستگاه مبهم سیاسی، استلزامات حقوقی کیفری	۸۴
بررسی وضعیت مرز ایران و افغانستان	۸۳
نظر مشورتی دیوان بین‌المللی دادگستری در قضیه آثار حقوقی ساخت دیوار در سرزمین اشغالی فلسطین	۸۳
قانون و امنیت در کشورهای مدل	۸۳
نقش شیعیان در فرایند دولت‌سازی عراق نوین و تأثیر آن بر امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران	۸۳

بولتن ویژه

عناوین	سال انتشار
دیپلماسی عمومی: گذشته، حال و آینده	۸۶
جوامع شرقی اسرائیل	۸۶
تصوف در آسیای مرکزی	۸۶

عناوین	سال انتشار
سلفی‌گری در جهان اسلام	۸۶
لابی و لابی‌گر در ایالات متحده	۸۶
نگاهی به گروه‌های مسلح در عراق	۸۶
تحریم‌ها علیه ایران: مسائل اساسی	۸۶
بازدارندگی (کلید حل مسئله هسته‌ای ایران)	۸۶
ادبیات کاخ سفید ۱۰ (بررسی دیدگاه‌های موجود در آمریکا درخصوص ایران آبان ۸۶)	۸۶
ادبیات کاخ سفید ۹ (بررسی دیدگاه‌های موجود در آمریکا درخصوص ایران مرداد ۸۶)	۸۶
ادبیات کاخ سفید ۸ (بررسی دیدگاه‌های موجود در آمریکا در خصوص ایران تیر ۸۶)	۸۶
ادبیات کاخ سفید ۷ (بررسی دیدگاه‌های موجود در آمریکا در خصوص ایران دی و بهمن ۱۳۸۴)	۸۵
حضور نومحافظه کاران در بریتانیا	۸۵
ترکیه: مسیری برای ترانزیت انرژی	۸۵
منابع آمریکایی حامی اسراییل	۸۵
مجاهدین خلق: چپ‌های دیوصفت	۸۵
حق بازگشت (از قطعنامه۱۹۴تا قراردادژنو)	۸۵
ایران راه‌های خروج از بن‌بست هسته‌ای	۸۵
تحلیل نقش جنگ‌سالاران به‌ویژه اسماعیل‌خان در افغانستان و ارتباط آن با ایران و آمریکا	۸۴
بررسی تحلیلی و تاریخی سیاست بریتانیا در قبال اسرائیل	۸۴
دیپلماسی عمومی بریتانیا در عصر دوستگی‌ها	۸۴
انرژی و نانوتکنولوژی: استراتژی برای آینده	۸۴
سازمان همکاری شانگهای شکل‌گیری و دورنمای توسعه	۸۴
ادبیات کاخ سفید (۶) (بررسی دیدگاه‌های موجود در خصوص ایران خرداد و تیر ۸۴)	۸۴
راه‌حل‌های واقعی برای حل بحران هسته‌ای ایران	۸۴
بازی بزرگ نامعلوم؛ روسیه و مسئله هسته‌ای ایران	۸۴
روابط پاکستان ـ ایالات‌متحده: گام‌های بعدی	۸۴
گفت‌وگوی استراتژیک آمریکا و هندوستان	۸۴

عناوین	سال انتشار
ثبات سیاسی در کشورهای عربی: معضلات اقتصادی	۸۴
جابه‌جایی شن‌ها: پایان همکاری ایالات‌متحدهٔ آمریکا ـ عربستان سعودی؟	۸۴
روابط ایران ـ ایالات‌متحده: تحلیلی بر سیاست‌ها، قوانین و مقررات	۸۴
روابط ایران ـ ایالات‌متحده از دید شورای روابط سیاست خارجی	۸۴
روابط بین‌الملل در آسیای مرکزی ـ شرقی؛ چالش‌های ژئوپلیتیک و چشم‌انداز همکاری‌های سیاسی	۸۴
فهم تصوف و نقش بالقوه آن در سیاست خارجی آمریکا	۸۴
ایالات متحده، ایران و روابط فراآتلانتیک؛ به سوی بحران؟	۸۴
محافظت از تسلیحات و مواد هسته‌ای	۸۳
دروازه ترکیه (ترانزیت انرژی و مسائل امنیتی)	۸۳
پیامدهای جهانی دستیابی ایران به سلاح‌های هسته‌ای	۸۳
اسرائیل و موشک ضد موشک آرو	۸۳
عملگرایی در اوضاع سیاسی ایران	۸۳
روابط هسته‌ای ایران و روسیه و گزینه‌های سیاسی آمریکا	۸۳
بازگشت یهودستیزی	۸۳
نگاهی تحلیلی به روابط هند و اسرائیل	۸۳
بمب اتمی ایران: دیدگاه‌های ایران و آمریکا	۸۳
تحولات سیاسی و امنیتی اسرائیل	۸۳
پایان دادن به شرارت (چگونه می‌توان در جنگ علیه ترور پیروز شد)	۸۳
نگاهی تحلیلی به اعطای وضعیت تحت‌الحفظ از سوی آمریکا به اعضای گروهک رجوی	۸۳
خلاصه اجرایی گزارش کمیسیون ۱۱ سپتامبر	۸۳
نگاهی تحلیلی به مهم‌ترین مصوبات کنگره آمریکا علیه جمهوری اسلامی ایران	۸۳
شکل‌گیری ولکان‌ها (تاریخچه کابینه جنگ بوش)	۸۳
گفتگوهایی درباره عراق	۸۳
پایان دادن به شرارت	۸۳

عناوین	سال انتشار
افکار عمومی آمریکا و سیاست خارجی در سال ۲۰۰۴	۸۳
ادبیات کاخ سفید ۵ (بررسی اظهارات دولتمردان ایالات متحده در مرداد و شهریور ۱۳۸۳)	۸۳
ادبیات کاخ سفید ۴ (بررسی اظهارات دولتمردان ایالات متحده در خرداد و تیر ۱۳۸۳)	۸۳
ادبیات کاخ سفید ۳ (بررسی اظهارات دولتمردان ایالات متحده در ۶ ماهه دوم سال ۸۲)	۸۳
ادبیات کاخ سفید ۲ (بررسی اظهارات دولتمردان ایالات متحده در فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۳)	۸۳
ادبیات کاخ سفید ۱ (بررسی اظهارات دولتمردان ایالات متحده در شش ماهه نخست سال ۱۳۸۲)	۸۲
سیاست خارجی دولت جدید ایالات متحده (نحوه تأثیر نتایج انتخابات ریاست جمهوری ایالات متحده بر ژئوپلیتیک و ادراکات جهانی)	۸۳
اروپا و طرح خاورمیانه بزرگ‌تر آمریکا: مسائلی اساسی برای گفت‌وگو	۸۳
پشت صحنه یک رابطه جنجال‌آمیز: ایالات متحده و ایران	۸۳
دیدگاه‌های مردم عراق درباره اشغال این کشور و آینده آن	۸۳
راهنمای مراکز ایران‌شناسی	۸۲
گزینه‌های پیش‌رو: سیاست ایالات متحده در برابر برنامه هسته‌ای ایران	۸۲
کنترل سلاح‌های کشتار جمعی (یافته‌های ۱۱ پروژه پژوهشی)	۸۲
افکار عمومی اسرائیل در خصوص امنیت ملی (۲۰۰۳)	۸۲
نگاهی به تحولات جهان (شش ماهه نخست سال ۱۳۸۲)	۸۲