نحن والوطنيّة

مئة عام

من التأخّر السّياسي الأحوازي

2014-1914

محمود عبدالله

www.dardjlah.com

محمود عبدالله
نحن والوطنية مئة عام من التأخر السياسي الأحوازي 2014-1914

نحن والوطنية

مئة عام من التأخر السياسي الأحوازي- 1914- 2014

نحن والوطنية

مئة عام من التأخر السياسي الأحوازي-1914-2014

محمود عبد اللّه

الطبعة الأولى

2016

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (2015/12/5915)

320.955

ياسين، محمود عبد الله

نحن والوطنية مئة عام من التاخر الإحوازي 1914-2014/ محمود عبد الله ياسين- عمان: دار دجلة للنشر والتوزيع 2015.

(ص)

ر.أ: (2015/12/5915)

الواصفات: /إيران// الاحوال السياسية/

أعدت دائرة المكتبة الوطنية بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية.

2016

دار دجلة
ناشرون وموزعون

المملكة الأردنية الهاشمية

عمان- شارع الملك حسين- مجمع الفحيص التجاري

تلفاكس: 0096264647550

خلوي: 00962795265767

ص. ب: 712773 عمان 11171- الأردن

E-mail: dardjlah@ yahoo.com

www.dardjlah.com

ISBN: 9957-71-620-2

الآراء الموجودة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الجهة الناشرة

جميع الحقوق محفوظة للناشر. لا يُسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب. أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات. أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي من الناشر.

All rights Reserved No Part of this book may be reproduced. Stored in aretrieval system. Or transmitted in any form or by any means without prior written permission of the publisher.

المحتويات

مدخل عام.....13

الفصل الأول: قراءة أسباب غياب فكرة الوطنية في ساحة الثقافة الأحوازية

1- قراءات وتمهيدات أولية.....33
أولاً: الفكر، تعريفه ومعناه الإيديولوجي وخصوصياته القومية.....33
ثانياً: سبب عدم التحول إلى الوطنية في ساحة الثقافة الأحوازية 40
ثالثاً: الحاجة إلى النخبة الفكرية الوطنية يفرضها واقعنا 42
رابعاً: قراءة مجتمعنا الأحوازي من داخله بعيداً عن خطابات الآخرين45
خامساً: تحالف شيوخ العشائر والقوى المذهبية المتخلفة مع الدولة الإيرانية..... 52
سادساً: التحول في المجتمع الأحوازي لم يحدث، لغياب قوى ونخبة فكرية وطنية 57
2- الارتهان بخطابات وموجات خارجية غير وطنية 60
أولاً: قراءة العرب وإيران من الأحوازيين عقيمة وفارغة 60
ثانياً: المثقف يصوغ قضايا ثقافته الوطنية فقط، وهذا إبداع مقابل الاتباع 62
3- ضعف ونقص الكتب والدراسات التي صدرت عن تاريخنا الأحوازي64
أولاً: المؤرخ الوطني وقضية التوحيد الوطني 64

ثانياً: الضعف رافق كتابة تاريخنا من الأوائل إلى اليوم 66
ثالثاً: المرجعية الفكرية والثقافة المفقودة عند من كتبوا عن تاريخنا الأحوازي 67
رابعاً: ضعف ونواقص الكتب التي صدرت عن تاريخنا 70
4- الثقافة الوطنية، أهميتها عند غيرنا وغيابها وتجاهلها عندنا 80
أولاً: الوطنية نظرية سياسية وثقافية في مكافحة الاستعمار 80
(الوطنية في مجتمعات العالم الثالث) 80
ثانياً: الوطنية غيرت هوية المجتمعات الحديثة 83
5- الوطنية في الوعي الأحوازي.....85
أولاً: النقد يبدأ من هنا 85
ثانياً: مكانة الوطنية في وعي دعاة السياسة والثقافة 86
6- قراءة ضرورة التحول إلى الوطنية في الثقافة الأحوازية.....94
أولاً: في أولوية فكرة الوطنية والحفاظ على الثقافة الأحوازية 94
ثانياً: قراءة العطالة الفكرية بين الأحوازيين دعاة السياسة والثقافة 101
ثالثاً: من مهام المثقف الوطني محاربة ثقافة الاستعمار 102
(المفكرون الأحرار).....102

الفصل الثاني: تعريف مفهوم الوطنية

1) تعريف مفهوم الوطنية.....116
2) علاقة الوطنية بالدولة 119
3) فكرة الدولة والوطنية 121
الوجه الأول: العقد الاجتماعي قوام المجتمع الوطني الجديد 121
الوجه الثاني: المواطنة والمواطن.....124

الوجه الثالث: علاقة الوطنية والوطني والمواطن 127
الوجه الرابع: مواطنون أو رعايا 128
الوجه الخامس: المدينة والسياسة والدولة والمواطن 131
الوجه السادس: المواطنة في تجدد مستمر 133
4) مسألتا الدولة والثقافة الوطنية، أمس واليوم 136
5) الثقافة الوطنية أساس الثورات والإيديولوجيات السياسية 138
6) معنى الثقافة القومية العربية والثقافة الوطنية القُطرية.....142
7) شروط قيام الثقافة الوطنية 145
8) الثقافة واحدة والحلول الوطنية من مهمة نخبة كل بلد.....148

الفصل الثالث: مفهوم الوطنية عند الإيرانيين

1- نحن وإيران 155
أصالة الثقافة الفارسية العتيقة والقديمة الوطنية 155
2- **القسم الأول:** الإنتاج الإيراني في تشييد القومية الفارسية في التاريخ الحديث والمعاصر..... 157
أولاً: نظرية القومية في ساحة الثقافة الفارسية، فكر الدولة ووعي المجتمع الإيراني..... 157
ثانيا: استراتيجيات الخواص من أهل السياسة من بني ساسان إلى رجالات الدولة اليوم 159
ثالثاً: الدبلوماسية الثقافية والتفكير بنظرية القومية عند الإيرانيين 164
إنتاج إيراني ضخم من المؤلفات يثير الدهشة بإمكانيات الدولة ورعاية رجالها- إنها دولة المشروع القومي 164

رابعاً: ثلاثة نصوص فكرية سياسية لكبراء قادة إيران حـول المشـكلة الوطنية/ الأحوازية 169
قراءة الفكر الإيراني وفق رؤية الأصل/ الفرع تجاه القوميات في إيران
1. تعريف أطروحة الأصل/ الفرع 169
2. الإيرانيون والخطوة الكبرى التأسيسية في تشييد إيران الحديث 173
3. نظرية التطويع للثقافة الأحوازية في النصوص الإيرانية في أيامنـا هذه 177
كيف نقرأ نصوص كـبراء أهـل الفكـر والسياسـة مـن الإيـرانيين في تطويع ثقافتنا للأصل وهي الوطنية الإيرانية؟ 177
القسم الثاني: نقد الرؤيـة القوميـة عنـد الإيـرانيين ومحاربـة الثقافـة الأحوازية.....181
1. الخطاب الإيراني تجاه ثقافتنا وجهلنا بناء مقدمات خطاب مضاد له 181
2. المشاكل الأحوازية بين التعريف الفارسي وتعريفنا- نحن هل نجح الفكر الفارسي بإخضاع بعض الأحوازيين لمقاصده، وهل يعتبر هـذا الأمر بمثابة خطرعلى هويتنا الأحوازية؟ 182
3. نقد السلفية الفارسية القومية والشيعية بالرجوع إلى شارح أرسطو الكبير الفقيه ابن رشد والجابري 184
4. السلفية الإيرانية تعيش عصرها الذهبي اليوم.....186
إشكالية المثقف الفارسي باحثاً عن سلف لـه إمـا أوروبيـاً وإمـا مـن الثقافة الفارسية العتيقة 186

الفصل الرابع: الدولة والحكم والسياسة

ملاحظات عن مشكلة الدولة والسياسة في ماضينا وحاضرنا 193

أولاً: مقدمة الفصل 193

ما علاقة هذا الفصل بموضوع الوطنية؟ وما الذي يقدمه من خدمة لها مؤلف العقل السياسي العربي؟ وما مكانة موضوع الوطنية في هذا الفصل؟ 193

1- مؤلف يكشف لنا واقعنا ويؤدي دور فهم السياسة كما كانت وما تزال 199

2- مفاهيم تُعرّف واقعنا الحاضر 205

السياسة علاقة بين طرفين: واحد يحكم الطرف الثاني 205

3- مفهوم (اللاشعور السياسي) 208

4- المخيال الاجتماعي موطن النفس للسياسة ومجال العقيدة والإيمان 209

5- مفهوم المجال السياسي وبقاء الراعي يقود الرعية، أسباب عدم تطور الدولة عندنا 211

6- تأخرنا ليس سببه ماضينا وحده بل التدخل الاستعماري في الحاضر كذلك 215

7- المفاهيم، نقلها من التجربة الأوروبية إلى واقعنا العربي الإسلامي، تصبح موانع 218

تحاليل ماركس لا تنفعنا 218

8- نقد الأسس التي تقوم عليها الممارسة السياسية من طرف الدولة راعٍ واحد يقود كل الرعية- الناس 223

9- مقدمات وخلاصات أولية 225
واقعنا العربي مختلف عن الأوروبي، يجب أن نملك خصوصيتنا ... 225
ثانياً: الحاضر العربي مرتبط بماضينا 229
1- المفاتيح الثلاثة وما لم نكن نراه، أو ما لا نريد أن نراه..... 229
2- كيف تشكلت السياسة والدولة في تاريخنا العربي الإسلامي 231
الحلول للحاضر لا فائدة ولا نفع منها دون فهم وقراءة ماضينا فقط. 231
3- من الدعوة إلى الدولة: العقيدة، القبيلة، الغنيمة 232
4- من دولة الخلافة إلى منطق القبيلة..... 234
(دولة الملك السياسي- دولة معاوية) 234
5- خطاب جديد طرحه معاوية: العقد السياسي..... 236
6- ميثولوجيا الإمامة الشيعية الوصية والبحث عن السلطة 239
7- ما هي التقية؟ وكيف هي مع الأئمة من الشيعة؟ وهل هي وراء الغلو عند الشيعة؟..... 243
8- الحركة التنويرية الفكرية وإعداد الثورة ضد الدولة وتراث القبيلة.. 245
(تاريخ الإيديولوجيا) 245
9- الفكر الشيعي قائم على السياسة أساساً، والأحوازيون اليوم نموذجاً..... 248
(مسألة الإيمان بالعقيدة الشيعية) 248
10- الثورة على حكم القبيلة ومسألة الإيمان..... 250
11- الدولة العباسية وتوظيف مفاهيم الدولة السلطانية الفارسية 252

(الملك والدين توأمان لا يفترقان).....252
12- الأدبيات السلطانية الفارسية تكرس ثقافة طاعة الحاكم من العوام (إنزال الناس منازلهم).....255
13- ما بقى ثابتاً في الفكر السياسي العربي الإسلامي 258
14- الكلمة الأخيرة 260
كيف تستقيم الوطنية اليوم داخل وعينا ونحن نجهل ماضينا ولم نتعرف بعد على حاضرنا؟ 260
الخاتمة- مفتوحة: التحول ممكن بفكرة الثورة الإصلاحية الكبرى.....263
المراجع الرئيسة 269

مدخل عام

نبدأ درس موضوعنا في هذا الكتاب بطرح سؤال نصوغه من عبارة كتبها مفكر عربي مشهور، وهو يكتب عن قضية وطنية عربية، ونوظف السؤال في تعريف مشكلتنا السياسية الأحوازية، وهو: لماذا لم ينصرف أبناء الثقافة الأحوازية من خلافاتهم وحروبهم الداخلية وصراعاتهم العشائرية، إلى الوقوف صفاً واحداً في وجه الاستعمار الإيراني، والمطالبة بالاستقلال الوطني والحفاظ على الهوية والثروة والأرض، فتأخرنا مئة عام في هذا الميدان؟

عندما بحثنا المشكلة السياسية في الثقافة الأحوازية في تاريخنا الحديث طوال فترة مئة عام (1914– 2014) وجدنا أنفسنا أمام مسألة مركزية واحدة غائبة في هذه الثقافة المصابة بمشكلتين، الأولى: عدم التحول من المجتمع القبليّ المذهبي إلى المجتمع الوطني السياسي، الثانية: عدم وجود فكرة تؤسس خطاب مقاومة ومكافحة إيديولوجية دولة إيران الاستعمارية، بعد أن سيطرت على مختلف نواحي ثقافتنا منذ عام 1925 بشكل كامل. ورأينا أن بقاء المشكلة وعدم حلها عائد إلى (المسألة الوطنية). إن طرح مشكلة السياسة عندنا، يكون لا معنى ولا تأثير له دون أن نضع تعريفاً وتحديداً عن الوطنية من مختلف الأوجه، وتبيان وظائفها، كونها تحتل المكانة المركزية في مشكلتنا الثقافية والسياسية، وكتابنا هذا يقوم بهذه المهمة، وهي أن مشكلتنا السياسية لا معنى لها دون أن تكون (الوطنية مرجعيتها)، وهذا سوف يكون قواماً وأساساً لدراستنا في هذا الكتاب.

إن التركيز على الوطنية والاهتمام بها دون غيرها من المسائل في ثقافتنا، عائد إلى وظيفتها في خدمة عملية التحول من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الوطني

الجديد وتكوينه، ومواجهة فكرة الاستعمار الإيراني، وهذا في غاية الأهمية، والأسس التي تحملها الفكرة الوطنية، هي نفسها المقومات التي تقوم عليها فكرة (التحول والتحرر)، وسنعرض لها هنا، وهي الغائبة عن وعينا الجماعي الأحوازي، وهذا ما يبرر عرضها وشرحها وتعريفها والانشغال بها إلى هذا الحد في هذه الدراسة.

وهذه الأسس هي:

الأساس الأول: مكون الهوية الجماعية الوطنية، وهو بمثابة التوحيد الثقافي الوطني للشعب الواحد، الذي يقوم عليه وجود الشعب الواحد المنسجم بإرادته العامة.

الأساس الثاني: إن وظيفة الوطنية هي إعطاء شرعية لفكرة كفاح ومحاربة الاستعمار والتحرر منه، ورفع كل الحجج والذرائع في قبول سلطة الاستعمار. وبناء الكيان الوطني، وهذا هو معنى الوَطنيِّ (patriote) الذي يضحي في سبيل وطنه، وهو يأتي من الوطنية (patriotisme)، وهي: حب الوطن والاستعداد للدفاع عنه.

الأساس الثالث: هو قوام ثقافة المجتمع الوطني السياسي، والتي تقاوم ثقافة الأجنبي المستعمر وترفض سلطته السياسية والثقافية، وتقاوم وجود أجهزة دولة الاستعمار الإيديولوجية، ويتعمق المعنى عندما يكون الوطن محتلاً من الأجنبي، فتكون التضحية في سبيل تحرير الأرض ونيل الاستقلال السياسي، وتحرير الاقتصاد وحرية التحكم بهما من أصحاب الأرض والثروة، بدلاً من نفوذ الغرباء وسلطة الأجنبي الذي لا يرضى فقط باحتلال الأرض

وسلب إرادة الشعب وتقويض ثقافته وفرض ثقافته الاستعمارية، بل يكون ناهباً وسارقاً لثرورة الوطن الذي قام باحتلاله.

الأساس الرابع: هو قوام فكرة حركة التحرر الوطني، ومنشأ الحركات السياسية الوطنية التي تقاوم برامجها وجود المحتل الاجنبي وترفض وجوده، وهي تؤطر نضال جماهير أبناء الشعب الواحد في مواجهة سياسة وثقافة سلطة الأجنبي، وهذا أساس الشعور بالذات والهوية مقابل الآخر.

الأساس الخامس: إن الوطنية أصل الدولة الحديثة التي يقوم وجودها على أساس قيمة الفرد المواطن الذي يُكوّن المجتمع، والذي يحدد قيام الدولة في أهم الوظائف التي تقدمها؛ رفاهية أبناء المجتمع على أساس العدالة الاجتماعية والمساواة بين المواطنيين الذين يشكلون مدينة الدولة، وأصل الدولة والمجتمع هو الانسجام الذي يؤسس النظام السياسي الذي يختاره ويقبله مواطنو المجتمع، بإقامة الديمقراطية،التي لا تحقق نفسها دون مجموعة من المواطنين الأحرار داخل مدن الدولة.

إن نظرية نشوء فكرة الوطنية تعود إلى نهاية القرن الثامن عشر، أعني فكرة (الدولة/ الأمة) في الثورة الفرنسية تحديداً 1789م، وخاصة ذلك الإعلان المشهور للثورة الفرنسية، إعلان (حقوق الإنسان والمواطن)، الذي نشأ من فكرة (العقد الاجتماعي) وقامت على أساسه فكرة الدولة الوطنية، دولة المواطن والاستقلال السياسي للشعب والوطن. وهي الفكرة التي انتقلت إلى الشعوب التي كان الاستعمار محتلاً لأراضيها وناهباً لثرواتها ومانعاً حكم أبنائها لها، قامعاً وقاتلاً أبناء ورجال المقاومة، خاصة شعوب آسيا وإفريقيا وأمريكا الجنوبية، فشكلت الفكرة الوطنية حركة التحرر الوطني، وبرزت قوتها في مكافحة وطلب التحرر بعد الحرب العلمية الثانية، وقد انتهى عصر الإمبراطوريات الكبرى التي

تستعمر وتحتل أراضي عدة شعوب، حيث تحكم العالم عدة إمبراطوريات ودول استعمارية، فتشكل عالمنا الجديد اليوم قانونياً وسياسياً من حوالي (200) كيان دولة وطنية على أنقاض عصر الاستعمار، وحلت الدولة الوطنية التي لهاحدود معروفة ومعترف بها، ولها وضعها السياسي الخاص بها، وأصبح المساس بكيانها الوطني والتجاوز عليها من طرف ثانٍ يُعد احتلالاً يتطلب مقاومة وكفاحاً وطنياً للحفاظ على الوطنية أرضاً وهوية وطرد المحتل.

إن هذا التحديد الأولي عن الوطنية في التاريخ الحديث والتحول من عصر السيطرة والخضوع إلى سلطة الاستعمار إلى التحرر وبناء المجتمع الوطني ودولته المستقلة والتعرف على الذات، لا يعني أن الشعور المجتمعي والثقافي بها وبمعناها يرجع فقط إلى العصر الحديث، بل يرجع إلى آلاف السنين، عندما كان الناس في المجتمعات القديمة ينظرون إلى القادمين إلى أراضيهم وأوطانهم من مجتمع آخر وجغرافية ثانية، وخاصة الذين يتكلمون لغة غير لغتهم ويحملون روح السيطرة وممارسة العنف بالقوة العسكرية، بأن هؤلاء غرباء أعداء. إن هذا الشعور الوطني موجود عند كل الشعوب، وتعبر عنه بصيغ وأفعال مختلفة، مثلاً: نظرة العرب قبل الإسلام إلى وجود الفرس والروم في بلادهم، ونظرة دعاة أهل التسوية من بعد الإسلام، أو الشعوبية من الفرس، وتحديداً المانوية دعاة ورثة الإمبراطورية الكسروية، تجاه العرب من المسلمين.

لقد تطور هذا الشعور وتواصل إلى العصر الحديث، وهذا ما حدث عند ما دخلت جيوش المستعمر الغربي إلى الأرض العربية في المشرق والمغرب العربي سواء بسواء، إن هؤلاء الغرباء هم المحتل المستعِمر الأجنبي، بلغة عصرنا الجديد. من هذا الشعور قامت فكرة الوطنية نظرية وممارسة في تقوية المقاومة والكفاح ضد المستعمر على صعيد الوعي الإيديولوجي السياسي الوطني، وحركة التحرر

الوطني قامت من هذا الشعور وفق بناء أيديولوجية الفكر الوطني، حسب ظروف ووعي كل شعب من الشعوب العربية في مواجهة الاستعمار، وكل ما ظهر التدخل الأجنبي والاستعمار في الوطن العربي يظهر مقام الوطنية والحاجة إليها للتحرر والخلاص.

إن الوطنية لا ترجع أهميتها فقط إلى هذا الاتجاه الإيديولوجي السياسي التاريخي، وهو مما دفع بنا إلى القول إنها تحتل المكانة المركزية في طرح مشكلتنا السياسة في عصرنا، وهي أصل في هذه القضية. فهي كذلك أصل مشكلة السياسة التي بقيت تعالج قضية علاقة الحاكم بالمحكومين أو مكانة وحقوق المواطن، وذلك منذ 24 قرن من لحظة أفلاطون وأرسطو إلى عصرنا هذا، وهو العصر الذي حدث فيه الفصل بين فكرة الرعية وفكرة المواطن داخل المجتمع والدولة الوطنية نفسها. وظهرت فكرة الفصل أكثر وضوحاً في المرجعية التي نشأت داخلها فكرة الوطنية نفسها، وهي المنقولة إلى اللغة العربية من اللغة الفرنسية، فالوطنية عندنا مقابل: (patriotisme). إن هذا المرجع الأوروبي لم يُشرع فقط لبناء كيان الوطنية وحب الوطن والتضحية في سبيله، بل إنه كذلك بنى كيان الفرد الإنسان وحقوقه على نظرية جديدة، إن النظر إلى اللفظين المهمين: المواطِن (citoyen) والمواطَنة (citoyenneté)، أو الفهم لهما في عصرنا وما حصل من تطور تاريخي بشأن كليهما من اليونان إلى عصرنا هذا، يؤكد ما حدث من تحول في معنى حقوق المواطن. والتعريف الحديث له هو نسبة إلى المدينة (cité)، أو بمعنى ثانٍ: (فإن اللفظين citoyen، citizen هما صيغة نسبة إلى Cité، City، وهذه من Civitas باللاتينية كترجمة لكلمة pólis اليونانية التي تعني السياسة، الدستور المدينة/ الدولة، أيْ مجموعة من المواطنين الذين يحكمون أنفسهم بأنفسهم).

كلامنا هنا والذي مصدره المرجعية الأوروبية، قد تطور وتجاوز الفكرة اليونانية عن مكانة المواطن التي كانت تقوم على أساس (الطبع والحق)، كأصل في قيام الدول والمجتمع، في مدينة اليونان الذي كان قائماً على فكرة العبودية لغير أهل اليونان، وقد حلت مكانها بجهد فلاسفة الحداثة الأوروبية فكرة الحالة الطبيعية، وهي تؤكد على أن أصل قيام الدولة والمجتمع يؤسس لهما مجموعة من المواطنين، وقامت الفكرة الجديدة في دعوتها السياسية إلى تحرير الفرد الإنسان من كل القيود، وتشريع قوانين حريته وإقرارحقوق يكون بموجبها المواطن كائناً مستقلاً في علاقته بالدولة وداخل المجتمع الموحد، وهو الإنسان- المواطن الذي يدافع عن حقوقه من تجاوز وعدوان الأعداء والاستبداد معاً. وهذا اتجاه آخر للإيديولوجيا السياسية في تحرير الإنسان المواطن لم يكن معمولاً به سابقاً، فالمواطن قد أصبح: (هو الشخص الذي لا يدين بالولاء لا للقبيلة ولا للطائفة ولا حتى للأسرة ولا لحكم على رأسه فرد، عادل أو غير عادل، ولا لدولة يكون بعض القائمين بها يستمدون سلطتهم من مصدر غير إرادة الشعب المعبر عنها تعبيراً حراً. دعْ عنك أموراً أخرى منها أن هذا الشخص يتصف بما يحمله مفهوم "الحداثة" كما يستعمل اليوم)[1].

وكما قلنا، فإن الوطنية جزء من فكر وتاريخ البشرية، ممتدٌّ من الماضي إلى الحاضر، فهي من إنتاج الفكر الإيديولوجي السياسي عند كل الشعوب، وليست فكراً مجرداً، وبقى الوعي بها هو القاسم المشترك بين الشعوب في التاريخ، حسب فهم وتطويع وتضحيات وجهد كل شعب لها في خدمة بناء كيانه السياسي

(1) محمد عابد الجابري- المواطِن والمواطَنة... أمس واليوم! 04 مارس 2008. جريدة الاتحاد الإماراتية وجهات نظر.

وثقافته الوطنية. وهذا ما لم نبذل نحن جهداً في سبيله وتفتقده الثقافة الأحوازية، مما دفعنا إلى القول إننا لم نستوعب الوطنية بعد بوظائفها. وهذا السبب دفعنا إلى القول إن الوطنية لم تصبح بعد في الثقافة الأحوازية كائناً حياً مستقلاً، له مكوناته الخاصة به تجاوز العشائرية والمذهبية وثقافة المستعمر في ثقافتنا، وشكل بذاته كياناً سياسياً له مقومات وأهداف وإنجازات ومقاصد ونظاماً ثقافياً وطنياً يفكر أهل الثقافة من داخله بدل العشائرية والمذهبية.

إن عرض واقعنا الملموس والتعرف على ما تحتله عندنا الوطنية من مكانة، مقارنة بمكانة المؤسسة العشائرية ومثلها المذهبية، والولاء والوفاء لهما من أبناء ثقافتنا، والالتزام بفكرة العشائرية والمذهبية، هي شواهد وأدلة تبرز لنا حالة الفقر والضعف المصابة بهما التجربة السياسية والفكرية الحزبية الوطنية، وهذا راجع إلى ضعف الفكرة الوطنية ومكانتها في ثقافتنا وعدم التأسيس لها كمرجعية، وأنها لم تصبح عندنا بعد كائناً سياسياً مستقلاً وحيّاً يعيش وينتج على أساس ما يتزود به من مرجعيته، لا على صعيد التنظيم السياسي المؤسساتي، ولا على صعيد معرفة وظيفة الوطنية، ولا في وجود نخبة فكرية وطنية تطرحها وتنشرها. إن هذا الكلام إذا رغبنا أن نستدل عليه، يكفي أن نتجه إلى واقعنا، فهو وحده من يظهر نسبة وعينا وما إذا تحول إلى الوطنية وتجاوز لأجلها ما زرعه فينا من ثقافة العشائرية والمذهبية والمؤسسات الاستعمارية التابعة للدولة الإيرانية، فمازلنا لا نفرق بين وظيفة كل مؤسسة من هذه المؤسسات الثلاث ونخلط بين وظائفها.

إن الخلط واللبس عندنا له وجه آخر بشأن فكرة القومية العربية وعدم فصلها عن فكرة المسألة الوطنية، فالفكرة القومية كما هو معروف أخذت تعتمد على مسألتي اللغة والتاريخ في طلب الوحدة والتقدم، فيما أصبحت مسألة

الأرض حالة ثانوية في نظرية الفكرة القومية، والأرض كما نعلم هي الأساس وقوام المسألة الوطنية، ولا تعتبر مسألة ثانوية، وكذلك التاريخ واللغة، فهي أسس لها، وتفقد الوطنية وجودها إذا لم تقم على عنصر الأرض الوطن/ الجغرافية وحب الوطن والتضحية لأجله وطرد المحتل منه. وكذلك عدم الفصل بين معنى الثقافة الوطنية وثقافة المستعمر، فإن عدم تعريف وتحديد، لا تلك ولا هذه عندنا، يعتبر نموذجاً يشير إلى غياب فكرة الوطنية والسياسية في ساحة الثقافة الأحوازية.

إن هذا الواقع الملموس يفرض علينا، ونحن نبحث مشكلتنا السياسية، أن لا نكتفي فقط بتعريفات ونقل نصوص فقط، بل نمارس الاجتهاد في تعريف واقعنا التاريخي وكيفية نظرنا إلى المسألة الوطنية، وعرض مختلف الأوجه التي بالنهاية تشكل لنا رؤية ونخرج بواسطتها بنتيجة عن أسباب عدم انصرافنا من الصراعات الداخلية الأحوازية إلى الوقوف صفاً واحداً في وجه المستعمر، وهو السؤال الذي جاء في بداية كلامنا عن عبارة تعود إلى مفكرنا العربي المشهور (الجابري)، سؤال حمل كثيراً من الأوجه التي يُطلب الكشف عنها في المسألة الوطنية، وهذا المدخل العام حمل بعضاً منها، وفصول الكتاب تبرز أوجهاً مختلفة أخرى وبتفاصيل أكثرعن وجوه فضلنا إما السكوت عنها وإما التجاهل.

إن كل ما نسعى إليه في هذا الكتاب يصب في خدمة قضية واحدة، وهي طرح أسباب عدم التحول إلى الثقافة الوطنية في ساحة الثقافة الأحوازية، وتحديد السبب وراء هذا الأمر وكشفه ووضعه (ضمن نظرية والتأسيس له من داخل الفكر)، وهو أمر لم يُطرح من قبل في ساحة الثقافة الأحوازية حسب علمنا، ولم يسبقنا إليه أحد من قبل. إن النظر إلى تاريخنا وثقافتنا كشف لنا أن غياب الوطنية كمرجعية وثقافة وفكرة كان سبباً رئيساً في بقاء تأخرنا السياسي والثقافي فترة مئة

عام، مثلما أن نظرنا إلى تاريخ وثقافة الأمم والشعوب وقراءة تجاربها كشف لنا بالأدلة والشواهد أن ما أدى إلى عمق التأخر وبقاء قوة الاستعمار الإيراني في سيطرته على ثقافتنا وأرضنا هو غياب (فكرة الوطنية) عن وعي أبناء ثقافتنا. إن هذا الغياب ساهم بشكل كبير في إطالة عمر الوجود الإيراني وتأخر التحول إلى المجتمع الوطني وعدم بناء أحزاب وطنية ومؤسسات ثقافية وفكرية ونخب مثقفة وطنية، وهي جميعاً تعتبر قوام التحول الثقافي والمجتمعي والسياسي.

إن مهمتنا، كما نعرض لها في تفاصيل فصول هذا الكتاب القادمة، هي أن نضع خطوة على درب فهم (الوطنية)، كما نظر غيرنا إليها وتعامل معها، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، إبراز المانع، وفي المقدمة نقيضها الذاتي من عشائري ومذهبي الذي وقف أمام عدم تأسيسها في ثقافتنا، وإبراز المانع الأجنبي والخطر الذي وفد إلينا ويمثله المستعمر الإيراني.

إن الوطنية وإهمالها من طرفنا، كان ومايزال، خطأً وخطراً، فهي الرابطة التي تقوم عليها فكرة وحدة الشعب والمجتمع في مواجهة الرابطة القبلية وعصبيتها، وهي رابطة تقوم على فكرة التشرذم والتناحر بين فئات عديدة ومختلفة في المجتمع القبلي، ولا تقدم حلاً، ولا يمكن لها أن تحل محل الرابطة الوطنية في مسألة الانسجام والوحدة وفكرة محاربة المستعمر ورفض كل وجود له، كون وجوده نقيض الوطنية، على غير ما هو في فكرة العشائرية والمذهبية، وهذا معنى فكرة وطرح التحول من المجتمع القبلي المذهبي إلى المجتمع السياسي الوطني الجديد بمفاهيم المواطنة والعقد الاجتماعي والتحرر من الاستعمار كما تحتاجه الثقافة الأحوازية حسب نظرتنا.

وهي نفسها الفكرة التي تقع في مركز الفكر السياسي الإيديولوجي

الحديث من بناء المجتمع والمدينة وغاية ومنشأ الدولة معاً. كيف لا، والوطنية مولود سياسي خرج من رحم الدولة والسياسة والثورة ويقع في قلبها. في كل ميدان نتكلم نرى حضورها ضرورة، سواء أكان كلاماً عن نهضة أم إصلاحاً سياسيا، وهذا معناه أنها حاضرة في قلب الثقافة وقلب تاريخ مشكلتنا السياسية المصابة بالتأخر السياسي. إن نظرنا إلى الوطنية كان وما يزال، نظراً لم يرتفع من مستوى الاسم والشكلانية عندما تطرح في الكلام والمسامرات، وهو نفسه ينتقل عند الكتابة الإنشائية العفوية والرومانسية، ولم يرتقِ بعد إلى مستوى تنصيب الفكر الوطني الإيديولوجي في ساحة الثقافة الأحوازية، والذي لا يقوم دون معرفة وقراءة الوطنية في مرجعيتها تاريخها وتعاريفها، والإيمان بها من الجماهير بعد أن يؤطرها الفكر في عقيدة وطنية، الفكر الذي مهمته قيادة الثورة المجتمعية والسياسية وبناء هوية الشعب والمواطنة في الوعي الجماعي داخل كل ثقافة. انظر: (الفصل الأول).

عدم تنصيب الفكر الوطني عندنا يعلن عن نفسه، ولذلك شواهد كثيرة، وقد حددنا هذا في عبارة (تأخرنا السياسي طوال مئة عام)، وهذا قد شمل كل الميادين، والتاريخ شاهدنا، كما هو واقعنا الملموس، وسوف نبين هذا في (الفصل الثاني)؛ أن أهم دور ظهر عندنا كان في العمل الذي طرحه الكثير من الأحوازيين في الأمس واليوم في ساحتنا، وبما أنه لم يكن عملاً صادراً من داخل الفكر فقد انتهى إلى حالة واحدة وهي حالة الفوضى والتناحر، وبقى مصاباً بالضعف والتردي، ولم ينل من التطور شيئاً في طرح قضاياه، على الرغم من مرور العقود الطويلة على ظهور مشكلتنا السياسية. إن هذا التأخر في الوعي والاستغناء عن الفكر وتجاهل دوره، دفعنا إلى أن نقدم فهماً جديداً وعلى جبهتين: عن الوطنية، وكثرة التعاريف بها، ودعوة التأسيس لها في وعينا وكشف

الغياب وأسبابه، ومن جهة ثانية، تقديم البديل والحل، وهذا هو التأسيس والشرح الذي يلاحظ القارئ أننا نقوم به أو نكرر طرحه والدعوة إليه، ونحن في عصر، قد تنوعت وكثرت مشاكله، والثقافة عندما تستوعب وتقبل المشاكل فقط، دون أن تقدم لها حلولاً، كما هي ثقافتنا الأحوازية الماثلة أمامنا بحركتها ووجودها، كمجموعات عشائرية تتعامل مع بعضها بعضاً بوحي الفكر العامي، فهي ثقافة تحطم نفسها وتساهم في تعميق تخلفها، وهي تعتمد (الفكر العامي مرجعية) في إدارة شأنها والتعامل مع قضايا العصر.

الفكر العامي، كان وما يزال، هو وحده الذي يحرك عند الكثيرين الرغبة في نيل مكانة سياسية ومجتمعية، وقد خرجت منه العطالة الفكرية، وهي سمة تاريخنا طوال مئة عام (1914-2014)، تاريخ مرير على صعيد الواقع الملموس بنتائجه ومظاهره، وهو نفسه الفكر العامي الذي كرس الواقع العشائري والمذهبي ودافع عنه دفاعاً ساهم بشكل مباشر وغير مباشر في بناء علاقة بالمستعمر الإيراني تحكمها العشائرية وتباركها. وقد بقى تاريخنا بسبب الفكر العامي جامداً لم يحدث في عقوده الطويلة حركة تغيير فينا وتحول إلى الأمام كي ينشأ عندنا مجتمع جديد وفكر فاعل. حصلت تغيرات عديدة ومهمة في الثقافات والمجتمعات من حولنا وفي ساحتنا الثقافية والجغرافية نفسها، أحداث مهمة ومعروفة، من اكتشاف النفط عام 1908م إلى(الحرب العالمية الأولى والثانية)، وما ظهر طوال هذه السنوات من تنافس بريطانيا وفرنسا والدولة العثمانية والدولة القاجارية الفارسية وبعدها الدولة القومية الإيرانية بروحها الاستعمارية، على المصالح والثروة والحصول عليها ونهبها. وشهدت هذه العقود سقوط دول (الدولة العثمانية والدولة القاجارية) وتشكلت دول وطنية- قومية (الدولة القومية الإيرانية والدول القُطرية العربية)، ونشأت فكرة الاستقلال الوطني

ومحاربة ثقافة الاستعمار، وتغيرت نظم سياسية وظهـرت أفكـار وإيـديولوجيات ونظريات في مواجهة التخلف والهيمنة وطلب التقدم والنهـوض، وقـد سـقطت وظهرت أخرى بديلة عنها، وظهرت مشاريع فكريـة قامـت علـى فكـرة النقـد والمراجعة في النظر إلى التجديد والديمقراطية والدولة والتنميـة والـتراث والـدين والحداثة، وقد شهدت المنطقة تحولات كبرى ومصيرية، وتغير وعي الناس علـى وجودهم وثقافتهم وأوطانهم وتاريخهم وتراثهم، وعلى الأجـنبي ومقاصـده. إن كل هذا قد حدث من حولنا، وكان للفكر دوره الأساس في التحول. وأمـا نحـن كأحوازيين، فلم يحدث أن اتجهنا إلى الفكر وشاركنا في كل ما حدث في سـاحتنا، لم نقاوم ونرفض ما حمل إلينا الأجنبي من مشاكل ومشاريع وحـروب، ولم نقـاوم الأجنبي الذي نهب ثروتنا وزرع فينا التخلف والجهل، والسبب هو كـون الفكـر العامي ليست مهمته المقاومة والتساؤل، بل الرضا بمـا هـو موجـود والسـكوت والخضوع والاستسلام لظاهرة التأخر وقبولها.

ظاهرة التأخر عندنا لها وجهان، الأول: ذاتي داخلي، والثاني: جـاءت بـه الدولة الاستعمارية الإيرانية. ويجب أن يحدث نقد للأسس التي شكلت الظـاهرة التي تقوم عليهـا الممارسـة السياسـية مـن طـرف الدولـة الاسـتعمارية وفكرهـا العنصري. كذلك يجب أن يحدث نقد علـى الأسـس الـتي تقـوم عليهـا عناصـر الثقافة الشفوية الأحوازية، والتي يحكمها فقط الفكر العامي الذي تبارك وجـوده الدولة الاستعمارية الإيرانية، لكونه خادمـاً لقضـيتها ونافعـاً لهـا في إطالـة عمـر سلطتها في ساحة ثقافتنا المنقسمة على نفسها بـين القبيلـة والمـذهب. والتـداخل بينهما أعطى إيران فضاءً واسعاً تنفّذ من خلاله كل ما ترغب في فعله من تجهيـل ونهب الثروات. وهل يطمح الغزو السياسي الاسـتعماري إلى غـير هـذا الفعـل (بقاء الفكر العامي حاكماً)، والذي هو سمة تاريخنا طوال مئـة عـام، والـذي آن

الأوان لنقده وتغييره ودعوة التحول عنه. هنالك ثلاثة أسئلة محورية مطروحة هنا تخص التحول الذي نعنيه، وهي: التحول من أين؟ وإلى أين؟ وكيف؟ من مجتمع عشائري مذهبي إلى مجتمع وطني جديد، وكيف يحدث هذا التحول دون نشوء الفكرة الوطنية. وقد كان هذا سبباً دفعنا إلى الخوض في هذا المؤلَّف في مسألة الوطنية، وقد حددنا أربعة أسباب محورية تكوّن بنية ومادة فصول هذا المؤلف:

أولاً: سد الفراغ الذي تعاني منه ثقافتنا الأحوازية التي تفتقد إلى دراسة واحدة تناولت المسألة الوطنية، وهذا يُعد شاهداً على عمق تأخرنا السياسي في مختلف الميادين.

ثانياً: أن غياب الوطنية يمثل خللاً كبيراً إذا لم نعالجه فسوف تبقى قضيتنا وثقافتنا ووعينا السياسي مصابة جميعاً بالضعف والتهافت والسقوط والانحدار.

ثالثاً: إن الوطنية في عصرنا هذا لا يستقيم بناء الهوية دونها، والدفاع عنها يمثل أساس وجودنا.

رابعاً: نرى أن مسألة الوطنية هي سلاحنا في مواجهة أولاً: (الفكر العامي) والذي يسيطر على ساحة الثقافة الأحوازية في ظل غياب الفكر المؤسس والعطالة الفكرية، وثانياً: مواجهة ثقافة الاستعمار الإيرانية.

ونكتفي بهذا القدر من الكلام عن أهمية الوطنية في ما يسمح به المجال هنا، ونخوض بتفاصيل أكثر مع الأدلة والشواهد، ومكانها داخل فصول هذا الكتاب، وننتقل إلى الخوض في الجانب الثاني الذي نعرض له هنا، وهو مسلكنا في تناول وبحث مكانة الوطنية في ساحة الثقافة الأحوازية.

إن منهجنا هو تقديم قراءات جديدة عن موضوع (عدم التحول إلى

الوطنية، أو عدم طرح نظرية نشوء الفكرة الوطنية)، ونريد بها أن نفصل فصلاً نهائياً بين ما كان سائداً وما يزال عندنا هو نفسه، وهو أسلوب الكتابات عن (الثقافة الأحوازية) الذي بقى معتمداً بالأساس على جمع وعرض مجرد معلومات عن أحوال الأحواز فقط، وقد سار على هذا الطريق كل من كتب عن ثقافتنا وقضاياها من العرب ومن الأحوازيين، والخلف يتبع السلف، وهو حسب وجهة نظرنا اتجاه لم يكن هادفاً إلى تقديم قراءات معمقة وموضوعية توفر عند دارسها معرفة أسباب تردي الثقافة الأحوازية، ولم تكن هذه القرءات تحمل بذرة فكرة تخطيط على صعيد النظرة إلى تجاوز ضعف وتردي الثقافة الأحوازية. وبقى نهجاً عقيماً لم يملك رؤية تفتح لنا أفقاً جديداً نتجاوز به تأخرنا السياسي. وهو اتجاه قد انتقدناه ورفضناه، ولا نرى نفعاً وفائدة من تمسك أصحابه به، كون أقصى ما يطمح إليه صاحبه إعادة إخراج المعلومات من الكتب وإضافة معلومات إليها وعرضها مرة أخرى، وهذا العمل، على الرغم من جهد أصحابه، بقى بعيداً عن تطوير وتجديد وعينا، كونه لم ينتظم بفكرة نشوء الوطنية، وهي التي تحرك الفكر والوعي في ثقافة كثقافتنا، فكر الكاتب والقارئ معاً: (فكرة التوحيد الثقافي الوطني).

مهمة تحويل المعلومات لخدمة نظرية وطنية تقع على عاتق أهل هذه الثقافة، ومهمة من كتبوا من العرب توفير مواد عنها، تأسيس نظرية وطنية، وهذا ما قال به وفعله كذلك الباحث العراقي المعروف صالح أحمد العلي، عندما أضاف من جانبه معلومات غزيرة عن أحوال الأحواز في العهود الإسلامية الأولى وجد أنها غائبة بعدما قرأ معلومات غزيرة عن أحوال الأحواز تخص العهود الحديثة، كما نبين هذا في حينه، ونرى أن هذا الكلام يكفي هنا، كي نفرق بين وفرة المعلومات عن التاريخ وبين ابتكار نظرية وطنية أساسها (فكرة

التوحيد الثقافي الوطني في ساحة الثقافة الأحوازية)، وهي مسألة لم يكن مفكَّراً بها من قبل، وعندما نعرض لها، فهذا معناه أننا تجاوزنا رؤية وفهم من قبلنا من الذين كتبوا عن ثقافتنا، وأهميتها ترجع ليس إلى التذكير بما حدث في الماضي كما يفعل الكتاب التاريخي التقليدي، وما صدر عن تاريخنا من كتب سار على هذا الاتجاه بوعي من أصحابها أو دون وعي.

والفرق بين تلك الكتب وبين ما نطرح نحن من نظرة وفكرة عائد إلى الخطوات التي نقدمها من داخل نظرية وطنية، وهي خطوات أو وظائف تقدمها لنا الوطنية التي لم يفكر بطرحها من كتبوا عن تاريخنا وثقافتنا، وهي ثلاث: أولها، تقاوم وتحارب بقاء التشرذم والتمزق في الوعي والواقع. ثانيها، إلغاء شرعية دعوة الفكر الإيراني العنصري الاستعماري تجاه وطننا الأحواز. وثالثها، إنهاء مدة العطالة الفكرية وتجاوز تأخرنا السياسي، وهو يشمل العمل السياسي والثقافي وكتابة تاريخنا الوطني.

إن هذه آراء وقراءات أو (اجتهادات فكرية) نقرأ واقعنا ونعالجه بواسطتها، ونعتمد فيها الفصل بين بنية وعي (الفكر العامي الأحوازي ويقينياته) وقوامه التشرذم والتمزق والشفوية والتناحر، وبين (فكرة الوطنية الحديثة) والتي تقوم على التوحيد والانسجام.

بقي أمر مكانه هنا، وهو المشاكل التي تمنع تنصيب الفكر الوطني الإيديولوجي في ثقافتنا، وهي موانع كثيرة ومختلفة عند فصلها عن بعضها بعضاً، ولكن مرجعيتها حسب وجهة نظرنا واضحة، وقد حددناها في مرجعيتين: الفكر العامي الموروث، وفكرة الاستعمار الإيراني. وأما ما أنتج كلاهما من مشاكل لا ندعي لأنفسنا كشفها جميعاً والإحاطة بها هنا أو الإحالة لها، كونه لم يسبقنا

أحد بوضع دراسة أو خطوة تمهيدية نستفيد منها بشأن هـذا الموضـوع وتسـتحق الذكر وتقدم لنا ما ينفعنا، وكان هذا يريحنا لو وجدنا مـن سـبقنا في طـرح هـذه القضية من داخل الفكر. وبالتالي فنحن هنا مصدرنا ومرجعنا معلومات ومـواد خام متراكمة تحتاج إلى من يقوم على صـياغتها كـي تكـوّن مفـاهيم ورؤى تـتم قراءتها وفهمها داخل نظام فكري وطني.

إن غرض هذه القراءات هو الدعوة إلى (كتابة تاريخنا الـوطني مـن جديـد وقوامه فكرة الوطنية)، والدعوة إلى انبثاق رؤية سياسية إيديولوجية مـن (فكـرة الوطنية في مواجهـة فكـرة الاسـتعمار الإيرانـي). إن هـذا أول تخطـيط لثقافتنـا الأحوازية (ثقافـة غـير مخطـط لهـا كمـا عبرنـا عـن هـذا في مقدمـة كتابنـا نحـن والتجديد)، وأما التعريفات التي تساعد في هذا الاتجاه، ومنها تعريف (الوطنيـة) و(الثقافة الوطنية) و(العطالة الفكرية) وغيرها مـن المفـاهيم الأساسـية، وتحديـد المرجعيات والرجوع إلى النصوص، فمكانها داخل خطواتنا الأربعة التي تقتسمها فصول كتابنا هذا:

الخطوة الأولى: إبراز أهمية الوطنية من مختلف الأوجه، ومكانها (الفصـل الأول – قراءة أسباب غياب فكرة الوطنية في ساحة الثقافة الأحوازية).

الخطوة الثانية: تعريف الوطنية ومكوناتها والهويـة الوطنيـة والقوميـة، ومكانهـا (الفصل الثاني).

الخطوة الثالثة: نقرأ حجم واتجاه الإنتاج والتنظير والتفكير عند الإيرانيين، خاصة في المجالين الأساسـيين، الأول: (نظريـة الوطنيـة الفارسـية)، والثـاني: (كتابـة التاريخ القومي) وحضور المثقف والسياسي والدولـة جميعـاً في بنـاء الوطنيـة والانشغال بها، وهذا نعرض له في (الفصل الثالث). وينقسم هذا الفصل إلى: أولاً، الإنتـاج الإيرانـي في تشـييد القوميـة الفارسـية في التـاريخ الحـديث

والمعاصر، وثانياً، نقد الرؤيـة القوميـة الاسـتعمارية عنـد الإيـرانيين ومحاربـة الثقافة الأحوازية.

الخطوة الرابعة والأخيرة: رأينا أن نلقى نظرة على مسألتي الحكم والسياسة وبناء الدولة، ليس فقط كما هي الدولة، بل الدولة في وعينا وكما نشأت في تاريخنا العربي الإسلامي، الدولة الموروثة ومقومات ثقافة السياسة القبيلـة والمـذهب والموروث القومي الإيرانـي، وهـذا الموضـوع نعـرض تفاصـيله في (الفصـل الرابع)، مع خاتمة الكتاب المفتوحة.

نرجو أن تكون هذه الخطوة المتواضعة فاتحة كي تظهر دراسات وكتب عن المسألة الوطنية في الثقافة الأحوازية، ونرجو مـلء جانـب وإن كـان صـغيراً مـن الفراغ الفكري والسياسي في سـاحتنا، كوننـا نـرى أن النصـوص الفكريـة هـي طريقنا إلى تغيير الوعي الثقافي بين أبناء مجتمعنـا الأحـوازي. ونرجـو أن تسـتفيد الدراسات القادمة من أخطائنا ولا تقع فيهـا، ومنهـا الدراسـات حـول الوطنيـة وضرورتها بالنسبة إلينا ومكانتها. وهذا الموضوع هو ما نتناوله في الفصـل الأول القادم، وهو الجانب أو الوجه الأول من الوطنية.

والله نسأل التوفيق

الفصل الأول

قراءة أسباب غياب فكرة الوطنية في ساحة الثقافة الأحوازية

الفصل الأول

قراءة أسباب غياب فكرة الوطنية في ساحة الثقافة الأحوازية

-1-

قراءات وتمهيدات أولية

أولاً: الفكر، تعريفه ومعناه الإيديولوجي وخصوصياته القومية

مهمتنا في هذا الفصل، وهو يتكون من عدة فقرات أساسية، هي شرح وعرض واقع وأسباب عدم تنصيب الفكر السياسي الإيديولوجي في الثقافة الأحوازية طوال مئة عام. ونبدأ أولاً في وضع تعريف عن معنى الفكر نفسه كي نتبين ما إذا كنا فعلاً قد اتجهنا إليه وفهمنا معناه. ويبقى الفكر والإيديولوجيا شيئاً واحداً.

الفكر ليس سوى منتجاته التي تكون منه فكراً

نأتي إلى جملة تعاريف عن الفكر الذي قلنا عنه إنه كان غائباً عن ساحة ثقافتنا الأحوازية وما يزال، وهنالك تعاريف عديدة ومختلفة عن الفكر، ونحن بدورنا اكتفينا بهذه التعاريف، ورأينا أنها تكفي وتفي بالغرض هنا.

يكتب المفكر العربي حسن حنفي عن الفكر ومعناه ودوره، والفرق أو العلاقة بينه وبين الواقع، ويشرح معنى ذلك الذي يقوم على الإنشاء فيقول:

(فإن علاقة الفكر بالمنهج علاقة داخلية صرفة يتحدد فيها توالد الفكر ونشأته ومساره واتساقه. فالمنهج هو الذي يعطي الفكر طابعه، وفكر بلا منهج لا تتحدد معالمه) [1]. وإذا أخذنا خلاصة معنى المنهج، فإن المفكر العربي الجابري يكتب عن المنهج قائلاً: (والمنهج طريقة في البحث، ومبادئ تُلتزم خلاله، ومفاهيم توظف فيه. الطريقة، الاستنتاج، المقارنة، والمبادئ والتزام الموضوعية، واعتبار السببية... لا تتغير بتغير الموضوعات. أما المفاهيم، وهي المعاني الكلية التي يتم بها تحويل موضوع البحث من مواد خام خالية من المعاني والمعقولية إلى معان وعلاقات لها معقوليتها، فهي تختلف باختلاف الموضوعات) [2].

بعد هذا نرجع إلى ما كتب حسن حنفي عن الفكر ونوجز ما كتب عنه هنا: (قد يقف الفكر أحياناً في مواجهة الواقع الذي ينشأ الفكر منه، كما ينشأ من العقل أيضاً، والذي يتقبل توجيه الفكر فيما بعد. فلا يوجد فكر طائر حتى عند أعتى دعاة المثالية الذين يعترفون بالواقع أولاً ثم يحكمون عليه بأنه فكر ثانياً. فالفكر والواقع طرفان لشيء واحد، هو الواقع أو الوجود أو الحقيقة وإنما الاختلاف في نسبة كل طرف إلى الطرف الآخر أو في رتبة الأولوية التي نعطيها لأي منهما).

وبعد هذا يشرح الكاتب معنى الإنشاء قائلاً: (والإنشاء أساساً هو التعبير عن انفعال نفسي بعديد من العبارات ت توالى وراء بعضها بعضاً دون أن

---

(1) حسن حنفي- علاقة الفكر بالمنهج 11-1- 2014. جريدة الاتحاد الإماراتية، قسم وجهات نظر

(2) نقد العقل العربي (3) العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته محمد عابد الجابري، ص8، الطبعة الرابعة 2000 آب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

تضيف إحداها إلى الأخرى جديداً. وهذا الانفعال قد يكون أولياً كتعبير عن انتصار أو هزيمة وقد يكون رد فعل، وفي هذه الحالة يكون تعويضاً عن واقع، وصورة ذاتية له. الإنشاء ليس صياغة لفكرة قائمة على تحليل الواقع بل هو نقص في رؤية الواقع، وتقوقع على الذات، وإكمال بالعاطفة لنقص في العقل، وتعويض بالذاتية عن الموضوعية. الإنشاء هو وسيلة للتعبير عن الإيمان بالتمني أو ما يسمى بالفكر المرغوب فيه Wishful Thought عندما ينحسر اتحاد المفكر بالواقع ويود أن يهرب منه أو يرغب في أداء وظيفة الفكر الرسمية وينتهي الأمر، أو لنقص في العمق أو لخوف أو لطلب شهرة أو لتسابق على الدفاع عن السلطة. وعندما ينحسر الفكر عن الواقع تعبر الرغبات عن نفسها، وتنفصل الذاتية عن الموضوعية، وتصبح ذاتية صورية خالصة ولو أنها في ظاهرها انفعال ومضمون. وهو في الحقيقة مضمون فارغ وصورية جوفاء، الإنشاء نرجسية خالصة لا يرى الإنسان فيه إلا ذاته في مرآة نفسه وهو يظن أنه يصف الواقع الخارجي. الإنشاء خطأ في الرؤية، ... الإنشاء لا يتجاوز حدود الصراخ والعويل. الإنشاء هو الذي يؤدي إلى الضحالة الفكرية وإلى السطحية فهو ليس أدباً ولا فكراً. وقد عبّر عن هذا الإنشاء باسم المراهقة الفكرية أو التخلف الثقافي...) [1]. ويضيف نفس الكاتب قولاً وهو يكتب عن الفكر: (لأن الفكر هو تحليل الواقع. وأن المفكر هو الشاهد عليه) [2].

---

(1) حسن حنفي- المعرفة مادة الفكر ومضمونها. 4-1-2014. قسم وجهات نظر، جريدة- الإتحاد الإماراتية.

(2) حسن حنفي. علاقة الفكر بالسلطة. 21-12-2013. نفس المصدر السابق، الاتحاد الإماراتية.

وليس هنالك فرق كبير بين الفكر الأكاديمي والفكر السياسي الوطني الإيديولوجي الذي يخوض مواجهة النضال وممارسة العمل داخل الواقع. ويكتب المفكر العربي عبد الإله بلقزيز دراسة عن تجربة الفكر الفلسطيني الوطني السياسي قائلاً: (لسنا نعني بالفكر السياسي الفلسطيني الإنتاج الفكري الأكاديمي أو الجامعي الذي تقدمه نخبة متميزة من الباحثين الفلسطينيين في الداخل الفلسطيني... والذي تدور موضوعاته حول قضايا عديدة ... فهذا إنتاج مختلف: له سياقات خاصة يُدْرَكُ في امتداد مقدماتها وأهدافها العلمية، ... نعني بالفكر السياسي الفلسطيني ذلك الإنتاج الذي ارتبط بالعمل السياسي وبالحركة الوطنية الفلسطينية الحديثة، والذى يجيب عن جملة المعضلات التي طرحتها تجربة النضال الوطني الفلسطيني...ليس معنى ذلك أن الفكر السياسي هذا يرادف في المعنى الذي نقصده ما تفيده عبارة الأدب السياسي أو الأدب الحركي، أي جملة الموضوعات أو الأفكار التي تشكل مادة برنامج سياسي عملي لفصيل من فصائل الثورة أو للحركة الوطنية الفلسطينية برمتها. فهذا على أهميته ليس فكراً، وإنما خطاب، وإن كانت مادته تستند الى فكر وتنهل منه. كما ليس يعني قولنا إن الفكر السياسي المقصود غير الفكر الأكاديمي وإنما الفكر المرتبط بالعمل الوطني، إن هذا الأخير يخلو من التقاليد العلمية التي تطبع الأول. ذلك أن القارئ في المادة الفكرية السياسية الصادرة عن مراكز دراسات فلسطينية، من كتبٍ ومجلات، مثل «مركز الأبحاث الفلسطيني» و«مؤسسة الدراسات الفلسطينية» وهما ليسا بعيدين عن الحركة الوطنية يعثر على مضمون فكري ثري في الكثير منها يضاهي في القيمة العلمية أو يفوق أحياناً، ذلك الصادر عن جامعات أو عن برامج بحثية).

ويضف قائلاً بعد هذا الشرح معالجة ذلك الفكر الذي يقول عنه: (هو

الفكر الذي يؤسس رؤية للعمل الوطني، ويرسم له الاستراتيجيات، ويزود الممارسة النضالية بأجوبة عن الإشكاليات التي تطرحها تجربتها الميدانية. إنه فكر حركة التحرر الوطني الفلسطينية المعاصرة: الفكر الذي أنتجه مثقفون مرتبطون بها، مناضلون في مؤسساتها، أو قادة عمليون لم يكونوا بعيدين عن ميدان التنظير والتوجيه الإيديولوجي حتى وهم يقودون العمل الوطني. إنه الفكر الذي نجد تجلياته التفصيلية في برامج فصائل منظمة التحرير، والذي تحكم معادلاته ومقدماته سائر أشكال التعبير السياسي عن الفكرة الوطنية الفلسطينية لدى هذه الفصائل ولدى الحركة الوطنية عموماً. ويعني ذلك أيضاً أن التأمل في هذا الفكر سيجري كذلك من خلال قراءة في الاستراتيجيات السياسية والبرامج التي أسس لها)[1].

هل الفكر يتحدد بمكوناته الخصوصية القومية، وما هي خطابات الفكر؟

ننهي ونحن نواصل شرح معنى الفكر إلى النص الذي كتبه المفكر العربي الجابري عن الفكر في نصين، والذي يؤكد على جملة خصوصيات هي ما يحدد هوية الفكر أو الإيديولوجا، وهو واحد وفق صاحب النص الذي يكتب قائلاً: (عبارة الفكر العربي مثلها مثل عبارات الفكر اليوناني، الفكر الهندي، الفكر الفرنسي... تعني في الاستعمال الشائع اليوم الفكر ومحتواه، أي جملة الآراء والأفكار التي يعبر بواسطتها هذا الشعب أو ذاك عن مشاكله واهتماماته، عن مثله الأخلاقية ومعتقداته المذهبية وطموحاته السياسية والاجتماعية...إن الفكر

(1) مأزق الفكر السياسي الفلسطيني- د. عبد الإله بلقزيز 2-1-2005 موقع التجديد العربي: رابط

http://www.arabrenewal.info

بهذا المعنى هو الإيديولوجيا بمعناها الواسع العام الذي يشمل الفكر السياسي والاجتماعي... والفلسفي والديني. ولا يخرج عن هذا الفهم العام للإيديولوجيا إلا العلم. فالعلم كلي لا وطن له، لا يتلون بتلون الوطن الذي ينتمي إليه منتجه.... (وكذلك) المعرفة العلمية، نظرية كانت أو تطبيقية. ... فالفكر العربي مثلاً هو عربي، ليس فقط لأنه تصوراته أو آراؤه ونظرياته تعكس الواقع العربي أو تعبر عنه بشكل من أشكال التعبير، بل أيضاً لأنه نتيجةُ طريقة أو أسلوب تفكير ساهمت في تشكيله جملة معطيات على رأسها الواقع العربي بكل مظاهر الخصوصية فيه... والنظريات التي ينتجها المثقف العربي المؤطر بمحيطه العربي، الاجتماعي الثقافي، تشكل محتوى فكرياً عربياً... لأنه نتيجة قراءة تتخذ المحيط الاجتماعي الثقافي العربي إطاراً مرجعياً لها...) [1].

وكذلك يكتب عن الفكر وخاصة العربي ومعنى الخطاب الفكري نفسه هذا الكلام: (فالاستقلال... الذي يتمتع به الفكر إزاء الواقع يفرض أيضاً البحث داخله عن عوائق تقدمه وأسباب وقوفه... عند ما نتحدث عن الفكر العربي، أو أي فكر، ونحن نعني منتجات هذا الفكر، فإننا نقصد أساساً مجموعة من النصوص. والنص رسالة من الكاتب إلى القارئ، فهو خطاب... الخطاب باعتباره مقول الكاتب- أو أقاويله بتعبير الفلاسفة العرب القدماء- هو بناء الأفكار إذا تعلق الأمر بوجهة نظر يعبر عنها تعبيراً استدلالياً، وإلا فهو أحاسيس ومشاعر، فن أو شعر، يحمل وجهة نظر، أو هو هذه الوجهة من النظر مصوغة في بناء استدلالي، أي بشكل مقدمات ونتائج. هنا كما هو الشأن في كل

(1) اشكاليات الفكر العربي المعاصر- الجابري. ص (51، 53) الطبعة السادسة 2010/ أيار مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

بناء... لا بد من استعمال مواد مفاهيم ولا بد من إقامة علاقات معينة بين تلك المواد حتى يصبح بناء يشدّ بعضه بعضاً- الاستدلال، أو المحاكمة العقلية)[1].

إذاً الفكر هو ليس سوى ذلك الذي يقوم على مبادئ وطريقة ومفاهيم، يحلل الواقع الذي يشكله وينتمي إليه، ولكن ليس بطريقة الإنشاء، بل إنه يعتمد على النص وفق استدلال وقواعد، مقدمات ونتائج، وفق بناء فكري دون أحاسيس ومشاعر، والفكر هو الإيديولوجيا، وهو يعبرعن ويمثل هوية الثقافة التي ينشأ منها كي يغيرها، وليست مهمته أن يتحصن داخلها، وكل قضية تحتاج إلى فكر كما كل ثقافة وشعب، ويبقى الفكر السياسي الإيديولوجي يعالج القضايا ويعبر عنها من خلال المثقف/ النخبة الفكرية، وإذا رجعنا إلى ثقافتنا وتاريخنا ومشاكلنا وواقعنا وقضيتنا، نقول، هي حقاً مفارقة ونقص أن تبقى قضية دون فكر وإيديولوجية ومجتمع دون نخبة فكرية وسياسية تعبر عنها ودون تاريخ وطني يشكلها. وكيف نتعرف على ذاتنا وهويتنا ونتحول من الثقافة العشائرية المذهبية إلى (الثقافة الوطنية) وكيف نقاوم ثقافة الأجنبي ونحد خصوصيتنا الوطنية والفكرية العربية الأحوازية؟ كيف يكون هذا دون معرفة الأسباب، وفي المقدمة معرفة معنى الفكر الوطني والوطنية وقوام ذلك نظرية وفكرة؟ وهذا ينقلنا إلى الخوض في أسباب عدم التحول إلى فهم الفكر الوطني والذي قوامه الوطنية. ونشرح من خلال الفقرات القادمة جملة من الأسباب.

(1) الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية – الجابري ص10 ،الطبعة الخامسة 1994مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

ثانياً: سبب عدم التحول إلى الوطنية في ساحة الثقافة الأحوازية

وأما عن سبب عدم التحول إلى الوعي الوطني أو الوطنية في ساحة الثقافة الأحوازية، فنرى أن هذا السبب هو عدم قراءة وفهم النظرية الوطنية السياسية كإيديولوجيا، وهي (شعور بالانتماء إلى بلد يقوي الوحدة بين أبنائه على أساس قيم مشتركة أو حالة نفسية/ روحية تدفع الواحد إلى الشعور بالحب والاعتزاز وإلى الدفاع عن مصالح بلده. جماعة بشرية تتعرف على نفسها بارتباطها ببقعة من الأرض على مدى التاريخ ويجمعها الشعور بالانتماء إلى نفس المجموعة. المجال الذي تمتزج فيه الحدود الثقافية (والإثنية) مع الحدود السياسية، الشيء الذي يعني أن الدولة/ الأمة إنما تقوم عندما تحتوي الدولة الأشخاص الذين تربطهم قاعدة إثنية وثقافية. عندما يكون هناك تطابق بين الدولة بوصفها تنظيماً سياسياً مع أمة، أي مع مجموعة من الناس الذين يعتبرون أنفسهم مرتبطين ببعضهم بعضاً ومنتمين إلى مجموعة بشرية معينة). وهنا نشرح معناه أو معنى عدم القراءة وهي تعود إلى الأجيال الأحوازية الذين تكلموا عن السياسة والثقافة وعن الدولة في حين لم يبذل أي جيل أحوازي جهداً في قراءة وفهم معنى النظرية كي يؤسس للسياسة وباقي القضايا التي يطرحها كل جيل، وهي فكرة وظيفتها تؤسس للقوى الفاعلة أو النخبة الفكرية والسياسية في كل مجتمع. وإذا رجعنا إلى موضوعنا وهو التحول نقول: إن التحول تشكل مسيرته وفكرته وثقافته وتقوده وتناضل في سبيل الوصول إليه القوى المجتمعية الفاعلة والقوى الفاعلة سلاحها وقوتها، وهي تسير على درب التغيير، وليس هو فقط رفع شعارات وادعاءات، فهذه تبقى ناقصة ومزيفة فكرياً على الأقل.

إن كل تحول في ساحة الثقافة الأحوازية، وهي ساحة منقسمة إلى فكر عامي قبلي عصبي ومذهبي، وفكر قومي إيراني، يحتاج التحول في هذه الثقافة إلى

قوى وطنية فاعلة تقوم به وعلى مستويين: الأول، بناء الوعي بالتاريخ، كتابة التاريخ الوطني الأحوازي، وهو ما لم يحدث بعد لبناء الشخصية الوطنية كي تتجاوز القبلية وأزمة الهوية التي أوقعنا فيها الفكر الإيراني، أقول كتابة تاريخنا الوطني، كون الذين كتبوا عن تاريخنا من العرب ومن الأحوازيين (1966-2013) لم تؤطر كتبهم الفكرة الوطنية، وهذا سبب ما أصابها من ضعف ونقص كما نبين هذا لاحقاً. المستوى الثاني: بناء الوعي الثقافي والسياسي وقوام الوعي وهو (الثقافة الوطنية)، وهي البديل عن الفكر العامي وعن نظرية القومية الإيرانية، وهذا العمل من مهمة الجماعة الوطنية السياسية والثقافية التي تقوم بوضع نظرية وتبني إيديولوجيا سياسية وطنية، وهي ما يؤطر رؤيتهم ونظرتهم كمرجعية للعمل السياسي والثقافي في المجتمع وتغيير وعي أبنائه. وهذا التغيير لا يمكن أن يحدث فيتحول الفرد من ثقافته القبيلة والمذهبية وما نشرت الثقافة الفارسية الرسمية من وعي في مجتمعنا تجاه تاريخنا وشخصيتنا دون وجود فكر منظم حامل لعقيدة تتجاوز الوعي السائد في ثقافة أبناء مجتمعنا الأحوازي.

إن سبب طرح هذا الكلام اليوم هو أنه كلام لم يكن مُفَكَّراً فيه عندنا، وبقى غائباً، أو شأننا أننا فضلنا (العفوية بدل الاجتهاد وبذل الجهد الفكري)، مما جعل كل عمل سياسي وثقافي أحوازي نتجه إليه بنوايا ورغبات، وبسبب هذا أصبح متأزماً فكرياً، وتكشف عيوبه الأحداث والأيام، وخاصة ونحن نتكلم عن تحول في مجتمع ثقافة أبنائه تؤسس لها شبكة من اليقينيات والمعتقدات والولاءات والانتماءات القبلية والمناطقية والمذهبية، وهي ثقافة تعود في هذا إلى قرون طويلة، والمطلوب التحول من هذه المنظومة الثقافية إلى فكر منظم وقائم على توحيد الوعي الجماعي على رؤية جديدة لا مكان فيها للعصبية والمذهبية والانتماءات الفئوية والعشائرية، رؤية تؤكد على أن الجغرافية واحدة غير

منقسمة إلى عصبية عشائرية ومناطقية، وأن الجامع والموحد هـو الإنتـاج الثقـافي والتوحيد اللغوي العربي، وأن الوطن الجغرافي والثقافي هو مجموعة من المدن لها وحدتها الثقافية على قواعد اللغة والتاريخ المشترك الثقـافي ومصـلحة الجماعيـة الوطنية (الشعب) بدل بيوتات وذاكرة هذه العشيرة ورجالها وموطنها.

وبالتالي نحن نتكلم عن تحول يقف أمامه مـانع أجـنبي قـومي ثـانٍ، وهـو مؤسس على نظرية قومية، وذلك إضافة إلى نقيضه (الفكـر العـامي الأحـوازي) والذي يطلب بدوره التجديد من داخله. فهل يحصل التحول داخل هـذا الواقـع المجتمعي والثقافي والجغرافي بكل تعقيداته السياسية والمجتمعية والثقافية والتاريخية والمذهبية بعفوية وكلام ورفع شعارات تستغني عن دورالفكر؟

يحتاج تجاوز المانعين الأساسيين في ساحة الثقافة الأحوازيـة، والتحـول إلى الوطنيـة والـذي تقـوم بـه القـوى الفاعلـة الوطنيـة، إلى سـلاح فكـري وطـني إيديولوجي، وهذا السلاح الفكري قوامـه (الفكـرة الوطنيـة)، وتنتجـه وتحملـه القوى الفاعلة كي يكون وعياً ينتظم داخله ويقبله أبناء المجتمع، ودورهـؤلاء هـو تطوير حركة الانتقال والمشاركة كي تكون حركة واسعة مجتمعية وجماعيـة، تـنظم لها بالنهاية وتؤطرها النخبة الفكرية. إذاً التحـول يحتـاج إلى نخبـة وطنيـة فكريـة أحوازية، وهذا ينقلنا إلى تحديد معنى (النخبة الفكرية السياسية الوطنية).

ثالثاً: الحاجة إلى النخبة الفكرية الوطنية يفرضها واقعنا

إن العلاقة بين القوى الفاعلة (النخبـة الوطنيـة) وبـين أبنـاء المجتمـع هـي علاقة (توافـق وتنـاوب وانتقـال وليسـت علاقـة راعٍ ورعيـة، بـل هـي علاقـة مواطنة). إن هذا الاهتمام أو التركيز من جانبنا على القـوى الفاعلـة لـه أسـبابه

التي نلخصها في سببين نشير لهما في نهاية هذه الفقرة، بعدما نقدم من شرح يزكي قولنا واهتمامنا.

إن من أهم وظائف القوى الفاعلة أن تنتج أفكاراً وتطرح معالجات وحلولاً سياسية وثقافية، تطور بها الثقافة الأحوازية، وتطرح فكراً مؤلفاً منظماً طارحاً كل ما هو جديد كي يكون فاعلاً ونافعاً، ناقداً الفكر العامي بمكوناته وأفعاله من جهة وناقداً الفكر القومي الإيراني بكل خطاباته وأدواته من جهة أخرى، وكي يكون هذا مقبولاً في المجتمع، يؤمن به أبناؤه، فإنه يطلب أن يؤسس ثقافتهم الوطنية، وإذا انتقلوا إلى السياسة والثقافة وبناء الأحزاب والحركات والمؤسسات، أو أصبحوا كوادر أو أعضاءَ لها، أو كانوا من المناصرين و/ أو كانوا من المؤيدين للحزب والحركة الوطنية فلا ينتقل معهم وعيهم العصبي وبنية الفكر العامي، وأزمة الوعي وأسئلة من نحن وما هي الثقافة الأحوازية، وهل نحن شعب وكيف وأين و..إلخ. إذا حدث هذا، وهو حاصل، فعندنا أزمة الوعي والجهل بالسياسة والقضايا الأخرى ومنها الوطنية، كيف يقوم الحزب والحركة بمهمة التغيير، وهم الذين يشكلون الحزب والحركة ويساهمون في التحول، وهم أبناء المجتمع أنفسهم، وهم بحاجة إلى من يغير وعيهم ويؤكد على عدم صلاحية هذا الوعي، كونه مانعاً للتحول نفسه.

إن فعل القوى النخبة في نشر الثقافة الوطنية السياسية في المجتمع ضرورة وحاجة ومقدمة بين أبناء المجتمع الأحوازي، وهم يمثلون بالنهاية الثقل البشري الذي يقوم بعملية التحول في المجتمع نفسه كواقع، أقول، ذلك العمل الفكري النظري مقدمة قبل ظهور الأحزاب والمؤسسات التي تريد أن تغير وتحول، وإلا يبقى الأمر فقط تبادل وظهور أسماء وكتابة ألقاب وظهور مجموعات تقول كلاماً يستطيع الكل ترديده وقوله. إن التحول ليس هذا دربه، ولا هذه مقاصده،

كونه يقوم على أساس علاقة التغيير الفكري وليس الخضوع للوعي السائد والتمسك به؛ الخضوع للعصبية وتفهم للقومية الإيرانية. ولذلك لم يقم بعد عندنا قوام الثقافة الوطنية باعتباره كائناً سياسياً وثقافياً حياً يؤطر وعينا وينظم سلوكنا ويؤسس كلامنا ويؤسس ما نكتب. أليست الوطنية مفهوماً ومرجعية يفكر من داخلها من جانب القوى والنخب الفاعلة في المجتمع؟ وأليس هذا الذي نقول حدث في المجتمعات من حولنا بشأن التفكير بالوطنية؟ وهل يمكن أن يخوض المرء في ميدان السياسة والثقافة دون وعي لا بتلك ولا بهذه؟

إن هذا الاهتمام، أو لنقُل إن التركيز من جانبنا على القوى الفاعلة والعلاقة بالفكرة من جانب والعلاقة بالمجتمع من جانب ثانٍ عائد إلى سببين كما قلنا في بداية الفقرة، وقلنا نشير لهما عند نهايتها. وهما:

السبب الأول، كونها قوى (أنتجت التغيير) في واقعها الثقافي والمجتمعي نفسه ولم ينزل التغيير ويحدث في المجتمع الذي تنتمي إليه دون فعلها وفكرها وانسجامها ونضالها وكفاحها في علاقة توافق وتناوب وانتقال كما أسميناها. وإذا رجعنا وقرأنا المجتمعات التي حدث داخلها الانتقال إلى الوطنية يثبُت قولنا هذا ويبرز كسبب له شواهد وأدلة، أهمها: ظهور المجتمعات التي قد أصبحت تسمى في التاريخ الحديث والمعاصر مجتمعات (الدولة/ الأمة) أو المجتمع الوطني السياسي، ومنها الذي تبدل من المجتمع العشائري المذهبي، وقد حدث ذلك بوجود القوى الفاعلة والنخبة الفكرية ولم يكن لا صدفة ولا من وحي العاطفة والرومانسية.

وإن من قرأ أو من يريد أن يقرأ تاريخ تبلور معنى الوطنية والمواطنة في المدينة والهوية والحقوق ما قبل روسو وما بعده، وكيف حدث أن وصلت إليه

وفق العقد الاجتماعي[1] وبناء المجتمع الوطني للمواطن والدولة، يعرف أن هنالك فلاسفة ومفكرين ونظريات وصراعات طوال قرون وليس سنوات حتى وصلت الدولة الحديثة إلى مفهوم حقوق المواطنة في المدينة والدولة، وكيف دخلت دساتير وقوانين الدول ومنها دول العالم الثالث العربية وإيران. وسنبين أهمية دورهذه القوى لاحقاً في عملية التحول في المجتمعات (ما قبل الوطنية) كالمجتمع الإيراني والمجتمعات العربية، والتي كانت الوطنية جديدة عليها فواجهت الفكر العامي وواجهت (ثقافة الاستعمار) وهي تخوض مهمة التحول والانتقال السياسي والثقافي. إن الوطنية لا يزال يتم تجديدها ودرسها من طرف القوى الفاعلة، النخبة الفكرية الوطنية، وفق واقع وتاريخ كل مجتمع وطني.

وأما السبب الثاني الذي دفعنا كي ننشغل بها ونطرحها أو نؤكد على ضرورة النخبة الوطنية الفكرية فهو سبب يفرضه علينا فرضاً هذه المرة واقعنا المجتمعي الأحوازي نفسه والذي لم يتطور الوعي فيه. والفقرة التالية تؤكد هذا الأمر أو تشرح وجهة نظرنا بشأن هذا الموضوع.

رابعاً: قراءة مجتمعنا الأحوازي من داخله بعيداً عن خطابات الآخرين

تبقى لكل مجتمع، سواء أكان وطنياً أم كان وما يزال مجتمعاً عشائرياً مذهبياً، قراءة ورؤية وتاريخاً وجغرافية ولغة ومساراً خاص به عند تعريفه، أو عند طرح وجهة نظر في بنائه. وهي خصوصية تطرح نفسها على كل دراسة تنال هذا المجتمع، وعلى كل فكرة تدخل إلى هذا المجتمع أو ذاك؛ وإن تجاهل هذه

(1) أنظر في نقد الحاجة إلى الإصلاح- القسم الثالث (العقد الاجتماعي)- الجابري- مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الأولى 2005.

الخصوصية تبعد الدراسة والفكرة عن المجتمع وتبقى تعيش خارجه، ولا يمكن أن تقدم تعريفاً عنه ولا حلولاً نافعة له، وهذا ينقلنا إلى القول إننا هنا ندرس مفهوم (المسألة الوطنية)، وهي جديدة بالفعل في مجتمعنا الأحوازي العشائري المذهبي، أو اختصاراً (المجتمع العصبي ما قبل مجتمع الوطنية)، وخلال حقبة تاريخية محددة هي (1914-2014)، وهي حقبة تمثل تاريخ حضورها ودرسها ونشأتها وكل ما يرتبط بها على صعيدى بناء المجتمع وتشييد الدولة في المجتمعات من حولنا، وعندما نريد طرحها، أي (فكرة الوطنية، أو عندما طرحنا سؤال لماذا لم يؤسس لها عندنا في واقعنا)، فإن هذا يفرض علينا أن نتعرف على هذا الواقع الأحوازي نفسه. ورأينا أن نسجل جملة ملاحظات مختلفة وعديدة عن تاريخ مجتمعنا وبنية الوعي فيه وعلاقة القبيلة والمذهبية والدولة الإيرانية والوطنية، ونطرح أي مقولات تكون أكثر فائدة ونفعاً نقرأ بها مجتمعنا، ومنها الإجابة على سؤال لماذا لم يحدث التحول في مجتمعنا إلى الوطنية؟ وهي ملاحظات أولية وسريعة غرضنا منها خدمة موضوعنا، وننظر إليها من وجوه مختلفة وعديدة، وفقط ننبه على أننا لا نخوض بتفاصيل (يمكن الرجوع لكتابنا- نحن والتجديد)، وهي تفاصيل تبعدنا عن موضوعنا، فنكتفي فقط بما يبين التشابك والتداخل بين جملة عوامل هي ما يكوّن واقعنا، وهي عوامل وقفت وراء عدم حضورالوطنية إجمالاً.

فنقول: إن مجتمعنا لم يتطور الوعي السياسي فيه، ولا تطورت لغة أبناء هذا المجتمع إلى مفاهيم سياسة جديدة طوال قرون عديدة، ويبقى دور كل من الفكر والدولة أساساً في هذا الميدان أو التطور السياسي كما هو موضوعنا في هذه الفقرة في أقل تقدير، لكونه دائماً يأتي مع ظهورالدولة بناءُ المدينة، وهي (صورة العمران)، أو هي (السوق الكبيرة للحضارة) حسب كلام ابن خلدون عن

الدولة[1]، وقد بقي ظهور المدن المهمة والمعروفة في تاريخنا العربي الإسلامي والجغرافية التي هي أساساً منقسمة إلى البداوة والحضارة التي نحن جزء منها تاريخياً وجغرافياً وثقافياً، كما بقى ظهور كل مدينة أو عاصمة في هذا العالم أو الأقاليم المهمة منه، مرتبطاً بظهور الدولة نفسها. وأما المناطق التي تكون بعيدة عن الدولة فتبقى على الهامش من ناحية العمران وبناء المدن والاهتمام. وهذا له تأثير على تطور وعي أهل الإقليم نفسه، لكون عدم وجود مدينة معناه انتشار البداوة وحكم العشيرة، وإن تطور اللغة وبناء الفكر لا يكون دون مدينة ولا يكون في البداوة.

ويبقى أن القصور ليس في اللغة، بل عند أهلها، حسب الجابري[2] وهو يخوض في علاقة اللغة والسياسة والفكر والدولة والمدينة، والفصل بين (العمران البدوي) و(العمران الحضاري) في تاريخ العالم العربي الإسلامي. ويبقى الفرد كما هي الجماعة، يفكر من خلال لغته وعالمه الخاص به؛ تراثه وتاريخه[3]. وقد نقلنا هذا الكلام لكون فهم واقعنا في الأمس واليوم يحتاج لمعرفة تاريخنا، نعم، إن من يريد معرفة وقراءة تاريخ وثقافة مجتمعنا وفهم العطالة السياسية وغياب الوطنية والحركة الفكرية عليه أن يبدأ من واقع مجتمعنا نفسه، كما تكون في التاريخ. ومجتمعنا الحاضر بثقافته بقى امتداداً لنفس المجتمع، خاصة في بنية ثقافة الوعي الجماعي لأبناء هذا المجتمع، وهي ثقافة قبلية مذهبية بلا منازع إلى يومنا

---

(1) التراث والحداثة دراسات ومناقشات- نظرية ابن خلدون في الدولة الفصل العاشر، الجابري. الطبعة الثالثة 2006، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

(2) التراث والحداثة نفس المصدر- ص236.

(3) نفس المصدر ص176-177.

هذا، وإن الجديد الذي ينازع وينافس يكون له تاريخ وفكر وأدلة وشواهد تؤكد على حضور الجديد، وهذا لم يحدث عندنا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والجديد في القرن العشرين الماضي لم نكن نحن من أصحابه.

والحق أن مجتمعنا الأحوازي لم يكن خاضعاً إلى سلطة سياسية مركزية واحدة قهرية لها جيشها ومدينتها السياسية وعنفها وقوتها التي يخضع لها جميعاً أبناء هذا المجتمع الأحوازي، وهي الدولة بالتعريف، في أقل تقدير في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وبقى مجتمعنا محل نزاع مصالح ونفوذ بين ثلاث دول (العثمانية والقاجارية والبريطانية)، وكان خاضعاً طوال هذه القرون إلى السلطة العصبية العشائرية، لكون التحولات والصراعات السياسية والموروث الأحوازي وتعقيدات الجغرافية والتداخلات شكلت أسباباً وموانع أمام قيام دولة وسلطة مركزية، فلم يكن مجتمعنا إلا عرضة فقط إلى التمزق والفقر ونفوذ وسلطة وتدخل الأجنبي[1] والتشرذم العشائري وغياب أي اتجاه يدعو إلى الجديد[2]، ولم تنتج لنا العصبيات مدينة أو (ثقافة المدينة)، وبقى هذا الجمود إلى العقدين الأولين من القرن العشرين عندما ظهرت بين الإيرانيين (فكرة إنشاء الدولة القومية على قوام توحيد الثقافة الفارسية)، وهي فعلاً تمثل (الجديد)، ولكن نحن كأحوازيين لم نكن من أصحابه ولا دعاة له، وإنما الفرس أصحابه ودعاة له، وتلك الوحدة- توحيد الثقافة والجغرافية أو (فكرة الوطنية) والتي بالنهاية

(1)العشائر العربية والسياسة الإيرانية 1942- 1946 عرض وثائقي (ص-7، 8، 9)- الدكتور علاء موسى كاظم نورس الطبعة الأولى 1982.

(2) انظر إلى (نحن والتجديد) تم إشباع هذه الموضوع بفائض من التفاصيل (الفصل الأول ص- 79- 216)

أنتجت غرضها كما أراد لها الفرس عندما ظهرت سلطة مركزية واحدة بعد سقوط الدولة القاجارية، وهي التي لم يكن قوامها (فكرة التوحيد القومي الفارسي)، وهذا هو الجديد ومعناه الذي تمثل في الانتقال إلى الدولة الوطنية الإيرانية.

وأصبحنا نحن كأحوازيين، مجتمعاً وثقافة وجغرافية جزءاً من هذا الواقع الجديد أو الانتقال، وتم فرضه علينا فرضاً، والمهزوم يتبع المنتصر، أو (المغلوب يتبع الغالب) حسب كلام ابن خلدون، وما نحتاج التأكيد عليه هنا، أن هذا الانتقال الذي حدث من حولنا مؤشر على أننا لم نكن نفكر به، ولا استوعبنا مدى أهميته وحاجتنا له، وكيف حدث، وما هي الفكرة التي قام عليها هذا التحول السياسي المهم والتاريخي من حولنا، وهذه جملة مؤشرات تؤكد حقيقة تأخرنا السياسي ولغتنا، وفي المقابل نرى أن الإيرانيين أو الفرس، والمعنى واحد، قد خاضوا في هذا الميدان وتجاوزوا تأخرهم السياسي، وفعلاً قد تحقق لهم غرضهم.ولا نريد الإطالة هنا في هذا الأمر المعروف عند كل مختص بتاريخ إيران الحديث، وقد نُظر إليه من ثلاثة أوجه: الوجه الأول، كتبنا عنه بفائض من التفاصيل[1]، والوجه الثاني، نعرض له هنا وهو ما خص التبعية من الأحوازيين للدولة الإيرانية حسب مصالهم (شيوخ العشائر والقوى المذهبية المتخلفة اليوم)، (والوجه الثالث، مكانه الفصل الثالث) من كتابنا هذا، نظرية الأصل الثقافة الإيرانية والتابع الفرع ثقافتنا العربية الأحوازية، وهي وجوه كلها تصب في موضوعنا هنا في هذه الفقرة أو تساعد في قراءة مجتمعنا الأحوازي، وما إذا قد

(1) انظر نفس المصدر السابق ص159-162

حدث فيه التحول والتطور في الوعي السياسي الوطني بعد ظهور الدولة الوطنية الإيرانية طوال تسعة عقود، وتحديداً ما بين (1925– 2014).

نقول: إن التحول لم يحدث في بنية الوعي العصبي والمذهبي في ساحة الثقافة الأحوازية، ولم نتقدم خطوة واحدة على طريق التحول بوجود الدولة الوطنية الإيرانية، على الرغم من سلطتها المركزية وقوتها القهرية والعنف، إضافة إلى قوامها (النظرية القومية). لأن هذا لا يُعد من أولوياتها ولا من مقاصدها، بل إن بقاء مجتمعنا عشائرياً ومذهبياً يعد مكسباً ونجاحاً لها، وفعلاً هذا حدث في واقعنا وتاريخنا كما نبين لاحقاً عن تحالف شيوخ العشائر مع الدولة الإيرانية الوطنية وخدمتها وتحالف القوى المذهبية المتخلفة من الأحوازين مع الدولة اليوم وعن طريق السياسة كذلك. وبالتالي ما يمكن قوله هنا هو إن هذا الوعي الثابت في بنية ثقافتنا شكّل المانع الأول، إضافة إلى المانع الثاني وتمثله نظرية الوطنية الإيرانية، وهي التي يجب أن يتجه إليها الدرس كي نحصل على معرفة أسباب عدم التحول في مجتمعنا الأحوازي إلى الوطنية، وهي معرفة تنال تعريفَ ثلاث مقولات وقراءتها، وهي: (1– العصبية القبلية، 2– العصبية المذهبية، 3– القومية الإيرانية). وهي مقولات أساسية (قمنا بتعريفها في "نحن والتجديد" بفائض من الأدلة والنصوص)، لكونها هي ما له وظائف وأداور في بقاء مجتمعنا مجتمعاً عصبياً مذهبياً لا وطنياً سياسياً، بدلاً من تلك المقولات التي يذهب بعض من عندنا إليها في تصور أن قراءة مجتمعنا ومشاكلنا الأحوازية لا تكون موضوعية دونها، وتحديداً المقولات (الماركسية) خاصة مقولتي (المادية التاريخية) و(البنية التحتية والبنية الفوقية)، مع مقولات أخرى (الوعي الطبقي)، (الاستبداد الشرقي)، وبالتالي علاقة الاقتصاد كونه محدداً أساسياً في التطور والتحول في الوعي.

وهذه المقولات الماركسية قد أصبحت خاطئة تم نقدها في موطنها أولاً قبل مئة عام، ولا يقول بها أحد اليوم بعد أن تم نقدها وإظهار عدم صلاحية العمل بها في دراسة المجتمعات (ما قبل الرأسمالية) والتي تحكمها (الدولة الريعية)، وهي مجتمعات لا يمكن فصل مكوناتها الإيديولوجية السياسية والعشائرية/ القرابة والعصبية والفئوية والمذهبية عن بعضها بعضاً، وهذا الانتقاد للمقولات الماركسية حدث في الفكر العربي الذي طالما خضع لها، وبدأ الشعور بعد فعلها في الستينيات من القرن الماضي العشرين، والتحول منها إلى قراءة واقعنا كما هو، وليس فرض مقولات عليه لا تقدم تعريفاً ولا حلولاً له (كان هناك شعور عام بأن النظرية الماركسية لا تنطبق على أوضاع العالم الثالث! وما كنت أريد القيام به هو الكشف عن السبب في ذلك. وبما أن ماركس قد بنى نظريته على "التحليل الملموس" للواقع الأوروبي كما كان في زمنه، وبكيفية عامة كما تطور إلى زمنه، فإن بيان السبب في عدم إمكانية تطبيق الماركسية على مجتمع ما يتطلب بيان أن أوضاع هذا البلد والصورة التي تطورت بها تختلف عن تلك التي عرفتها أوروبا. وإذن فالتحليل الاجتماعي التاريخي للبلدان المتخلفة- والمقصود هنا العالم العربي جملة- يجب أن يسبق كل تفكير في التنظير للاشتراكية فيه... إن ذلك سيؤدي إلى إسقاط مفاهيم وتصورات على واقع لا يتحملها، وبالتالي "اقتطاف" نتائج لا تفسر ولا تساعد على التغيير وهذا ما كان يفعله كثير من "الماركسيين العرب" فضلاً عن الأحزاب الشيوعية)[1]. كما حدث قبل ذلك من جانب كبار مفكري وفلاسفة الماركسية نفسها[2].

---

(1) "الأزمة" وسؤال التخلف العربي. الجابري جريدة الإتحاد الإماراتية قسم وجهات نظر. 26-5- 2009.

(2) لمزيد عن هذا الموضوع يمكن الرجوع أكثر إلى- نقد العقل العربي نقد العقل السياسي =

خامساً: تحالف شيوخ العشائر والقوى المذهبية المتخلفة مع الدولة الإيرانية

وبالتالي فكلامنا نحن عن مجتمع أحوازي متداخل الوعي في ثقافة أبنائه؛ الوعي المذهبي بالعشائري بالسياسي بالمنافع والجاه المجتمعي والرغبات، وهو وعي الماضي، إضافة إلى ما حملتْ إلى هذا الوعي المتداخل الدولة- الثقافة الإيرانية من قضايا ومشاكل جديدة عمقت وزادت التشابك والتداخل بين كل القضايا والمصالح في الوعي والسياسة عند الأحوازيين. وما سلم من هذا التشابك والتداخل الذين ذهبوا إليها ودون فكر يفصل وينظم ويعرف وينقد كل هذا التراكم، ليبقى عمل السياسة عندنا هو عمل دعاة وهواة كما هو عمل الثقافة دعاة وهواة. وبالتالي فالهوية الوحيدة التي يمكن الكلام عنها أو المقولة والتي تملك تاريخاً وأثراً في واقعنا ولها جذورها الراسخة أكثر من غيرها توغلاً هي العشائرية والمذهبية، أما فكرة وثقافة الوطنية في الثقافة الأحوازية فلا نجد لها كل هذه المقومات، ونفصلها عن السياسة، والسبب هو أن ليس كل من ذهب إلى السياسة كان وطنياً، خاصة وأن الطريق إلى الجاه والمنفعة والمكانة والمال هو طريق السياسة، وهذا حدث عندنا بعد ظهور رضا خان البهلوي مؤسس الدولة الوطنية الإيرانية وإلى يومنا هذا.

والسياسة التي نقصدها، نفصل بينها وبين الوطنية من وجهين: أولهما، أنها لم تكن تشكل من نفسها اتجاهاً إيديولوجياً وطنياً يكون لها هوية خاصة بها، ولا سارت على هذا الطريق بشخصيات وفكرة وتجربة نستقيها من واقعنا الأحوازي

= العربي (3) الجابري- المدخل العام- الفقرة 5 تحديداً، وانظر الفصل الرابع من كتابنا هذا، ففيه فائض من البحث عن الدولة والسياسة.

الوطني منفصلة عن العشائرية والمصالح التي يطلبها من ذهبوا إليها وطلبوا من الدولة الإيرانية أن تحققها لهم، وهي مصالح مادية شخصية ما بين أموال ونفوذ سياسي ومناصب. نعم، إن الاتجاه إلى التحالف مع الدولة والانخراط بالسياسة ليس شرطاً أن يكون وراءه ثقافة وطنية تدفع إلى هذا الاتجاه، فهنالك دافع آخر هو الرغبة في الجاه والسلطة والمال، كما أكد على هذا الاتجاه ابن خلدون وهو يقرأ الدولة عندما لا يكون عند دعاة السياسة نظرية وإيديولوجية ومبادئ تحدد لهم الطريق بالنهاية. وأحداث سنوات الحرب العالمية الثانية، وتحديداً أعوام (1942-1946) وحركة شيوخ العشائر في الأحوازية أثناء هذا السنوات، تؤكد على جانب المنافع الخاصة أكثر من طرح إيديولوجية وطنية سياسية أحوازية عند من قرأ برؤية موضوعية وشاملة الوثائق عن تلك المرحلة التاريخية[1]. وما يؤكد قولنا أنّ كثيراً من الأحوازيين ساروا على هذا الدرب وشاركوا بالسياسة كي يحصلوا على الجاه والمال في عهدي الدولة الإيرانية: حكم البهلوي الابن محمد رضا (مجموعة كبيرة من شيوخ عشائر الأحواز)، وقد خلفهم في هذا الاتجاه أو الانضمام إلى الحكم الجديد الذي جاء بعد سقوط الحكم البهلوي عام 1979م عدد كبير من الأحوازيين ولهم مكانة في الحكم الحالي لا تقل عن مكانة أسلافهم من شيوخ العشائر في الحكم السابق، وهذا كان مألوفاً وشائعاً عندنا، أكدت صحته وثائق خرجت من الدولة الإيرانية نفسها[2] والواقع التاريخي والمجتمعي يؤيد صحتها.

بقى عندنا ونحن نواصل عرض واقعنا الأحوازي التاريخي، معرفة ما إذا

---

(1) العشائر العربية والسياسة الإيرانية 1942- 1946- الدكتورعلاء نورس مصدر سابق.

(2) انظر: كتاب- م- احمدي امپرياليسم، خوزستان وخلق مستضعف عرب.

حصل تحول في الوعي السياسي عند الأحوازيين بعد نشوء الدولة الإيرانية. وهذه المرة نريد أن نفصل بين السياسة التي يدفع الناس إليها مجرد الجاه والمال والنفوذ والمناصب، والسياسة التي تقوم نفسها على عقيدة وإيديولوجية. والفرق بين السياستين أساسه فكري، فالأولى سياسة لا تبني مجتمعاً ولا تبحث عن تغيير واقع، وأما السياسة الثانية فتختلف، إذ هي تدعو إلى تشكل وعي جديد، وغرضها هو التحول والانتقال بالمجتمع، وتقوم على مبادئ وإيديولوجيا، ولها طريق وهوية. وأما بالنسبة لنا فحن نحتاج إلى الثانية، ولكن سرنا إلى الأولى وهذا لم يدفع إلى التحول عندنا. والمهم الذي نعرض له هنا هو(الفرق) بين الاتجاهين: اتجاه العمل لكسب المنفعة من سياسة دون مبادئ، واتجاه السياسة الإيديولوجية، والفرق والفاصل بينهما تحدده (العقيدة) و(الفكرة) كما نبين هذا حالاً وبعد أن نقول: إن الاتجاهين ظاهرة عاشها مجتمعنا الأحوازي، ولكن لم يؤسس ضمن رؤية واضحة هذا الفرق بين من ذهبوا وراء الدولة الإيرانية للمنافع فقط، والإيديولوجية الوطنية التي تشكل السياسة بين الأحوازيين وتميز أهلها، وكل ما عندنا عن الظاهرة كلام شفوي وكتابة لا ترتقي إلى مستوى التفهيم بقدر ما تعطي معلومات ومواد خام فقط، فبقي اللبس والتشابك هو ما يشكل وعينا تجاه الظاهرة نفسها، ولم يُخضْ بعدُ الفكر بشأنها كي نقرأ الواقع بموضوعية ووضوح من خلال إظهار الفرق بين أهل المنفعة السياسة وأهل الإيديولوجية والفكرة الوطنية.

وأما (الفرق) كما قلنا، فأساسه في العقيدة والفكرة. ولنوضح معنى العقيدة الإيديولوجية أولاً، وبعدها نرى من يقوم عمله على أساسها في واقعنا الأحوازي.

إن الفكرة، في السياسة كما هي في الوطنية، ليست سوى إيمان بمبادئ يرى

أصحابها أنها صحيحة أو أنها عقيدة- أوَ ليس (الاعتقاد هو فرع من الإيمان) حسب قول فيلسوفنا الجابري، وأليس الإيمان في كل عقيدة يدفع بأهل العقيدة إلى الموت والتضحية مثلما الإيمان بالدين كعقيدة؟ وحسب قول ابن خلدون (إن أمر الدين والإسلام كان... من تأليف القلوب عليه واستماتة الناس دونه...)[1]. وبالفعل فإن الإيمان هو العقيدة التي تلزم صاحبها كفرد أو المجموعة أن يكون مدافعاً عن رؤيته العقائدية داعماً لها على مستوى الفكر والواقع، كونه ينطلق من الواقع نفسه، واقع الناس، ويطلب تغييره. وهذا لا يحدث دون مشاركة أهل الواقع كي تظهر الشرعية ويظهر القبول للعمل الوطني والمشاركة، وبما أننا نقول: فكرة- عقيدة لا يمكن صياغتها إلا بأداة الفكر بعيداً عن سلطة الرومانسية، كون الناس والمجتمعات لا تجتمع ولا تضحي إلا في سبيل العقيدة بعد الإيمان بها، فإن المشاركة من الناس تحتاج أن يقتنعوا ويفهموا العقيدة والفكرة التي يدافعون عنها.

إن هذا ينطبق على العقيدة الوطنية دفاعاً عنها إلى درجة التضحية والوفاء، أليست الحرب في سبيل الوطن والدفاع عنه وموت الجنود والقادة بسبب العقيدة الوطنية؟ وهذا ليس خاصاً بمجتمع دون غيره، ولا بدولة دون غيرها. إن الجندي أو المقاتل عندما يموت وهو يقاتل حاملاً سلاحه وعدوه أمامه وجهاً لوجه، أو يذهب إلى المعركة عالماً أن الموت ينتظره، لا يفعل هذا من أجل إثبات معادلة رياضية أو اكتشاف علمي، أو دفاعاً عن فرضية علمية كي يثبت صحتها، كلا، إن الدافع والحافز وراء ذلك هو العقيدة الوطنية أو أمن المجتمع الوطني أو أرض الوطن ومصالح وحدود الدولة الوطنية. والذين قاتلوا في سبيل تحرر بلادهم

(1) التراث والحداثة الجابري ص225 مصدر سابق.

قاتلوا عدوهم وجهاً لوجه، وكان دافعهم هو العقيدة الوطنية والإيمان بها. إن العقيدة الوطنية تحمل عناصر وقيماً وهوية ترتبط بوجود الناس ومصيرهم وتاريخهم ومستقبلهم داخل أوطانهم. وهي فكرة وعقيدة تحمل كل مكونات وعناصر الفكرة والعقيدة والإيديولوجية.

بعد هذا الكلام نقول إن العمل السياسي الذي قوامه (الإيديولوجية السياسية الوطنية) ويقوم على العقيدة والإيمان بالوطنية كفكرة ومجموعة مبادئ تشكل الحركة الوطنية، هي بمثابة مرجعية، ونقول مرجعية لأن التعامل مع الدولة الإيرانية والذي تفرضه السياسة يبقى تعاملاً ينطلق من مدى حضور الوطنية في المشروع السياسي الذي تذهب به الحركة الوطنية ليكون بينها وبين الدولة. وإن الإيديولوجية الوطنية هي ما يصاغ المشروع والطرح السياسي من داخلها، وهذا معنى الكفاح السياسي وشرعية الطرح السياسي، فهو يكون مشروعاً وطنياً سياسياً تكافح في سبيله الحركة الوطنية بعيداً عن منافع شيخ عشيرة أو أفراد ظهروا كي يحصلوا على منافع خاصة باسم الوطن، تحركها الرغبات والمال المنصب والجاه.

إن واقعنا التاريخي الأحوازي يزودنا بشواهد هي (مواد خام، أو هي معلومات منذ حركة الشيوخ 1942- 1946م، وإلى يومنا هذا)، تكفي من يريد التعمق وبموضوعية، للفصل بين الاتجاهين، تاركاً أسلوب الترضيات خلف ظهره، مع التحلي بالشجاعة وطرح الأشياء بما يفرضه الفكر من تحديد خفايا الأمور في النظر إلى الفرق بين (اتجاه الانتظام بالدولة الإيرانية دون إيديولوجية وطنية) واتجاه سياسي مع الأسف لم يؤسس على إيديولوجية وطنية سياسية ونظرية واضحة ومدونة وبقي عملاً فردياً أو عمل مجموعات لها نواياها وحبها وتضحياتها. كل هذا لم يكن يكفي ليصوغ نظرية سياسية واضحة تقوم عليها

الحركة الوطنية الأحوازية، سواء أكان طرحها مشروعاً تقدمه للدولة أم كان طرحها مشروعاً لا يعترف أساساً بالدولة الإيرانية.

وبالفعل، فإن تاريخنا المعاصر ومجتمعنا وكل الشواهد تجتمع على طرح حقيقة واحدة، وهي أننا نفتقد إلى الحركة الوطنية السياسية التي تقوم على رؤية، والرؤية والفكرة تكون من إنتاج النخبة الفكرية أو القوى الفاعلة في كل مجتمع وثقافة. والكلام عن التحول والتغيير والتجديد ومواجهة ثقافة الأجنبي لا معنى له دون النخبة الفكرية. إن تاريخ التحول هو تاريخ نخبة وتاريخ دولة، وكل منهما له شروط وهوية وكيان، بعيداً عن ثقافة دعاة وهواة.

سادساً: التحول في المجتمع الأحوازي لم يحدث، لغياب قوى ونخبة فكرية وطنية

إن كلامنا هذا يقدمنا خطوة أخرى إلى الأمام كي نقول: إن التحول والتطور السياسي في ثقافة ومجتمع كل جماعة إنسانية يحتاج إما إلى دولة تقوم به وإما يحتاج إلى قوى فكرية فاعلة تظهر من المجتمع نفسه كي تنهض بالوعي نهوضاً فكرياً وسياسياً وثقافياً. وبما أننا لا نملك الدولة، بقى عندنا أمر التحول الذي هو من مسؤولية ووظيفة القوى المجتمعية، وهنا يأخذنا الكلام إلى أن حقائق واقعنا والتاريخ هي من كانت وراء عدم ظهور النخبة الفاعلة الوطنية، وقد عرضنا بعضاً منها، وهي ما نجملة بأربعة عناصر، هي:

أولاً: التعقيدات التاريخية والجغرافية التي منعت تشكيل دولة عندنا تاريخياً، والدولة تنتج النخبة والمدينة وتطور الوعي، وإزالتها وسقوطها ليسا مشروطين بزوال الوعي السياسي وزوال النخب الفكرية بسهولة.

ثانياً: موروثنا الثقافي المجتمعي من الصعوبة أن يميل إلى التفكير والتدبير وإنشاء الثقافة على السياسة العقلية حسب ابن خلدون، بل إن العصبية هي الغالبة.

ثالثاً: الفكرة الوطنية، وهي قوام التحول في التاريخ الحديث ثقافة ومعنى، لم تكن من المرجعية العربية الإسلامية كي تكون سهلة المنال.

رابعاً وأخيراً: وجود الدولة الإيرانية وظهورها كان مانعاً أمام كل محاولة في طريق البناء للتحول، كون مشكلتنا ليس طرفها من داخل الثقافة بل طرفها الآخر أجنبي وهو إيران.

إن هذا العناصر (الأربعة) المهمة في ساحة ثقافتنا تحتاج إلى نخبة فكرية واعية كي تعالجها وتقاومها. وهذه الحركة تحتاج إلى جهود ذاتية فكرية واجتهادات أحوازية لا علاقة لها بتعقيدات دولية وتعقيدات دول الجوار، من حيث إن التاريخ طوال قرابة قرن حمل الأدلة في أن الحركة نحوها دون فكرة أحوازية لا قيمة لها، لأن صياغة الفكرة الإيديولوجية والسياسة الوطنية وقيام شروط الثقافة الوطنية في ساحتنا الأحوازية لا يحتاج إلى مؤسسات وجيوش وأسلحة واعترافات دولية واتفاقيات وتعقيدات تفرضها الجغرافية والمصالح، وهي تدخل في حسابات الدول. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإن القول باجتهادات فكرية أحوازية معناه عدم الارتهان لخطابات وتحولات وتغيرات خارجية هي دائماً من تشكل وعينا وتفرض علينا طريقة التفكير بمشاكلنا. إن هذا الأمر والطريق سرنا فيه عقوداً طويلة ولم ينتج لنا سوى تعميق الجهل والفوضى والتشرذم والضياع وبقاء التناحرات التي لا تقوم على أسس فكرية، فبقينا دون فكر وطني أحوازي ودون حركة؛ لا سياسية ولا ثقافية تقوم رؤيتها على قوام مشاكلنا ضمن الوطنية.

والحق أن أي تحول تاريخي قد حدث في المجتمع والثقافة، كما هو موضوعنا بشأن الانتقال في المجتمع الأحوازي (تجاوز العناصر الأربعة كما حددنا لها سابقاً) فإنما حدث من خلال قوى تتبناه وتقوم على الدعوة له، هذا من جهة،

ومـن جهـة ثانيـة، نقـول إن التطـور والتحـول صـناعة وجهـد بشـري فكـري إيديولوجي يحتاج لـه أن يجتهـد أهـل الثقافـة نفسـها ولا يـذهبوا وراء موجـات أجنبية. وهذا بقى ملازماً لمشكلتنا، فلم نجتهد كـأحوازيين في صـياغة تصـورات ومفاهيم من إنتاجنا نحن، وبقينا عقوداً؛ إما نذهب وراء العرب وإما وراء إيران، نعتمد على ما طرحوا وما كتبوا عن تاريخنا وعـن شـرح مشـاكلنا وعـن تقـديم معلومات عن أحداث وأحوال تاريخنا في الماضي والحاضر. وهذا الارتهان سبب يقف وراء عدم ظهور نخبة فكرية وطنيـة أحوازيـة لهـا اجتهـادات ودراسـات في تعريف أي ميدان أحوازي ضمن رؤية وفكرة، ولا نعنى إعادة طـرح معلومـات ونشر ما قال به هذا الشخص الإيرانـي وقبلـه العربـي، فـنحن اليـوم نحتـاج إلى مرجعية فكرية وسياسية أحوازية، وهذه من الصعب أن تبدأ دون معرفة وتجـاوز ثقافة أو (ظاهرة الارتهان) نفسها، وهي ظاهرة أحوازية شكلت الوعي الجماعي في التاريخ المعاصر. والفقرة التالية تتناول هذا الموضوع.

-2-

الارتهان بخطابات وموجات خارجية غير وطنية

بعد أن قمنا بوضع ملاحظات تخص قراءة مجتمعنا الأحوازي في الفقرة السابقة بشأن موضوعنا الأصلي (الوطنية)، نتبع في هذه الفقرة نفس الخطوة ونبرز وجهاً أو سبباً آخرساهم في بقاء تأخرنا السياسي، وهو ظاهرة (الارتهان بخطابات وموجات خارجية غير وطنية) والتي شكلت وعياً جماعياً سائداً بين الأحوازيين، وغطت وعي أجيال عاشت طوال التاريخ الحديث والمعاصر. ونشوء هذه الظاهرة وبقاؤها كان لأننا لم ننتج فكراً. وهذا الفراغ تملؤه أفكار تأتي من الخارج، وقد أنتجت هذه الظاهرة (عطالة فكرية) وزرعت (الجهل المركب) ونشرت الفوضى في الوعي وأنعشت وعمقت ثقافة الكلام الرومانسي وعمقت التناحرات في ساحة الثقافة الأحوازية، مما أدى إلى الارتهان لسلطة غيرنا وخطابه.

أولاً: قراءة العرب وإيران من الأحوازيين عقيمة وفارغة

إذا أخذنا نموذجاً من واقعنا الذي ندرسه ومدى حضور هذا الارتهان وعمق الأزمة وتاريخها وتأثيرها، فإننا نجده أمامنا عند من قرأ للعرب ومن قرأ للفرس من الأحوازيين، وكانت وما تزال النتيجة هي تنصيب الجهل عندنا بدل من توظيف المقروء في تنصيب الإيديولوجية والفكر الوطني في ساحة الثقافة الأحوازية. والمطالعة للفكرين: الإيراني والعربي من الأحوازيين (كونها كانت معلومات دون رؤية ومرجعية) أصبحت عقيمة، شوهت تعاملنا مع المفاهيم التي حفظها الكثير بيننا، وأدت فقط إلى تعميق الرومانسية والشفوية، وهي بضاعة

سياسية يلجأ لها بعضهم لمكاسب ومنافع، كونها خطابات وضعت أساساً لمشاكل تخص ثقافة أصحابها وليس للقضايا الأحوازية. إن طريق تنصيب الفكر في أي ثقافة ليس هذا الذي سلكناه، كوننا لم نفهم أن المفاهيم التي نرددها وحفظناها؛ إما من الفكر العربي وإما الفكر الفارسي، هي نفسها التي تم توظيفها وتبيئتها من المفكرين والسياسيين العرب والفرس. وهي مفاهيم أخذها هؤلاء وأولئك من المرجعية الأوروبية كي تخدم كل ثقافة وطنية، وهذا هو طريق تنصيب الفكر الوطني الإيديولوجي السياسي، طريق أنتج فكراً عربياً وفكراً فارسياً.

إن هذا الأمر لا يقف عند رافعي شعار واسم الوطنية، بل هو وضع من ينكر الوطنية من الأحوازيين بشكل مباشر أو غير مباشر، ومن يتبنى أسماء أخرى كذلك، فهم لم يقدموا على تنصيب الفكر الذي حفظوا فقط مسمياته في ساحة الثقافة الأحوازية، وهم بالنهاية يجتمعون مع دعاة الوطنية، والفرق في الاسم فقط. والواقع يؤكد على حقيقة، هي أن من قرأ للعرب ومن قرأ للفرس من الأحوازيين لا فَهِمَ الوطنية ولا فَهِمَ غيرها من المفاهيم التي شكلت الفكر العربي وخطاباته والفارسي وخطاباته.

ولذلك كانت وما تزال علاقتنا وقراءتنا عقيمة وسطحية، تقوم على الحفظ وليس الفهم والإفهام والتفاهم، كون الفرس كافحوا كي يعالجوا مشكلتهم الوطنية بالتحديد، وتنظيرهم وفكرهم يعالج خصوصيتهم، ومن يتبع ويتغذى من الفكر الإيراني دون أن يكون له مرجعية فكرية يبقى غير فاهم لا هذا ولا ذاك، وفي أفضل الأحوال يشكل الفكر الإيراني له مرجعية سطحية هي أسوأ مرجعية لفرد ينتمي لثقافة ويعيش مطالعة ثقافة ثانية. وأما في الجانب الثاني، فإن المثقف العربي كان كفاحه وما يزال لمعالجة مشكلته الوطنية بالتحديد كذلك،

وحسب قول الجابري (لا يمكن أن يفتي مثقف من بلد عربي في قضايا بلد عربي ثانٍ).

ثانياً: المثقف يصوغ قضايا ثقافته الوطنية فقط، وهذا إبداع مقابل الاتباع

إننا نقول هذا الكلام كي نؤكد على أمرين أساسين، أولهما: إنه ليس عندنا نصوص عربية ولا فارسية يمكن أن نعتمدها بالدرجة الأولى لتؤسس لنا فكراً أحوازياً سياسياً وطنياً، ونعتبرها بمثابة خطوة سابقة تؤسس لنا نأخذ منها وتفيدنا ونحن نخوض في مسألتنا الوطنية الأحوازية، لأن وضعنا المجتمعي والثقافي وتاريخنا مختلف عن تلك المكونات التي يقوم عليها (المجتمع الفارسي)، وبالتالي فالمثقف الفارسي والمؤرخ لتاريخ إيران، أو المفكر بقضاياهم المختلفة ورجل السياسة عندما يؤلف نصوصه يقرأ تاريخه ويوظف أو يأخذ من الجديد كل ما يراه نافعاً وصالحاً لخدمة قضيته الوطنية[1].

وكذلك نفس الحال يصدق على المثقف والكاتب الوطني العربي[2]. وبالتالي عبثاً وجهلاً بالأمور والمفاهيم أن نتوهم أنه يمكن أن يقدم لنا طرف آخر تحاليل في السياسة والثقافة تناسب وضعنا وتعالج مشكلتنا، والسبب هو أن المفاهيم، ومنها الوطنية، صحيح أنها ذات مضمون عام وتاريخ ظهر في ثقافة واحدة، ولكن صحيح أيضاً أن هذا العام تم توظيفه في كل مجتمع وثقافة كي يؤثر بها، وهذا يصدق على كثير من المفاهيم، وفي المقدمة (مفهوم العقد

(1) انظر الفصل الثالث من كتابنا هذا المخصص للوطنية في المجتمع الفارسي.

(2) انظر: نحن والتجديد الفصل الأول- عن الحركات الوطنية في عدة مجتمعات عربية وغير عربية ص162-163 مصدر سابق.

الاجتماعي)، كونه يرتبط بالسياسة والدولة وظهر كوثيقة عالمية أولاً في الدستور الفرنسي أو (إعلان حقوق الإنسان والمواطن) عام (1789م)، وأخذت بـه بـاقي الثقافات أو دخلها، على الرغم من أنه ليس كل الثقافات تشبه أو هي أقرب إلى الثقافة الفرنسية، كون كل ثقافة لها مسارها ومشاكلها ووضعها الخاص بها ومنها (اللغة)، وبالتالي لا يستطيع أن يقوم بعملية بناء العلاقـة والتنـاوب داخـل كـل ثقافة أو مجتمع سوى النخبة الوطنية بجهود فكرية تنقـل الجديـد إلى واقعهـا كـي يغير في الوعي واللغة والثقافة، كما حدث من جانب النخب داخل كل ثقافة مع مفهوم ولفظ الوطنية. وهذا لا يكون دون تجاوز الارتهـان لخطابـات الآخـرين، كما حدث لنا في التاريخ المعاصر، وتجاوز هذا لا يكون دون التأسيس الفكـري، أو ما أسميناه (تنصيب الفكر في الثقافة الأحوازية)، ويبدأ من الاجتهاد الفكـري الوطني، وذلك أفضل من الفوضى والرومانسية. وهذا ما تعاني منـه عنـدنا كـل المفاهيم، فهي إما مجهولة، وإما إذا ظهـرت فتكـون مشـوهة. والوطنيـة عنـدنا لم تعالجها النخبـة الفكريـة عنـدنا، وبقـت مجهولـة، وإذا ظهـرت فهـي مشـوهة لا تستطيع أن تؤسس.

ولنذهب إلى مكونين ونرى موقع الوطنية داخل كل منهمـا، الأول: كتابـة تاريخنا الأحوازي، والثاني: عند دعـاة السياسـة والثقافـة. ونبـدأ الفقـرة التاليـة لنشرح وجهة نظرنا بشأن من كتبوا عن تاريخنا.

-3-

ضعف ونقص الكتب والدراسات التي صدرت عن تاريخنا الأحوازي

أولاً: المؤرخ الوطني وقضية التوحيد الوطني

إن مهمة وجهة نظرنا في هذه الفقرة هي طرح قضية واحدة، وهي أسباب عدم كتابة تاريخنا وفق رؤية وطنية، وبقاء أسلوب تقديم معلومات وعرضها عن الأحواز في كل الكتب والدراسات هو السائد. وهذا ما قال به وعمل بنفسه به الباحث العراقي المعروف الدكتور صالح أحمد العلي، أي تقديم معلومات وتحاليل دون تقديم نظرية وطنية تعالج مشكلتنا وتقرأ أسباب تخلفنا السياسي قائلاً في هذا الأمرعن الأحواز: (فنشر عنه عدد كبير من الدراسات والابحاث والمقالات التي عرضت معلومات غزيرة وتحليلات قيمة عن أحوال هذا الإقليم وأوضاعه في الأزمنة الحديثة والمعاصرة، غير أنها لم تفصل في دراسة أحوال أهله في العصور الإسلامية...وأرجو أن أكون قد توفقت في هذا البحث بتقديم معلومات أساسية... عن... هذا الإقليم في العهود الإسلامية...)[1]، وبالفعل فإن كل ما صدر هو عرض وتقديم معلومات دون أن تصدر كتب ودراسات تعالج القضية الأساس؛ النظرية الوطنية، باعتبارها مرجعية، وكتابة تاريخ الأحواز وفقاً لها في وعي وثقافة دعاة من كتبوا تاريخنا، وبالتالي أدى هذا إلى ظهور ضعف ونواقص رافقت الكتب، وهو ما سوف نحدده ونرجع ضعفه هذا

(1) الأحواز في العهود الاسلامية الأولى- دراسة في أحوالها الجغرافية والسكانية والإدارية- (ص3، 4) الدكتور صالح أحمد العلي، مركز البحوث والمعلومات، بغداد، د،ن.

إلى سبب الخلفية الفكرية والثقافية لصاحب كتابة تاريخنا. إن كتابة التاريخ، أي تاريخ وطني، هي عرض لصراعات إيديولوجية سياسية، وهي كتابة من أجل معرفة ثقافة كل مجموعة بشرية بذاتها، وهي ما يعطي التاريخ الوطني معناه. إن منشئ التاريخ الوطني يحتاج أن يفكر داخل مرجعية وهو يكتب ويقرأ التاريخ[1] كي يؤطر فكره ولا يتناول التاريخ بمجرد عرض أحداث وتفاصيل وسنوات.

إن الكتابة عن تاريخنا دون نظرية وتمييز هي طريقة تشبه كثيراً تلك التي كانت سائدة قبل ابن خلدون، طريقة كتابة التاريخ التي مارس عليها النقد، أو حسب ماكتب عنها المفكر العربي الجابري وأسماها طريقة التمييز: (نقد ابن خلدون لمناهج المؤرخين الذين سبقوه والتبشير بعلم جديد أسماه: "علم العمران البشري"، عرضه في مقدمته الشهيرة. لقد أراد ابن خلدون من هذا "العلم" أن يكون "معياراً" في يد المؤرخين يساعدهم على التمييز بين الخطأ والصواب في الأخبار والروايات، باعتبار أن العمران البشري له "طبائع في أحواله"، أي "قوانين"، إذا عرفها المؤرخ صار في استطاعته التمييز في "الواقعات" بين ما يمكن وقوعه وأسبابه، وما لا يمكن وقوعه بالمرة، أو يمكن وقوعه على صعيد الذهن فقط)[2].

وأما الكتابة عن تاريخنا الأحوازي فقد بدأت في الستينيات من القرن الماضي العشرين، وأول من كتبوا تاريخنا هم من الأخوة العراقيين، وبدأ بها (الكاتب علي نعمة الحلو)، ولا نريد أن نقلل ولا أن ننقص من شأن كتبهم، ولا

---

(1) "الأزمة" وسؤال التخلف العربي. الجابري. 26-5- 2009 وجهات نظر جريدة الاتحاد الإماراتية.

(2) التراث والحداثة (ص97، 98، 99)، الجابري الطبعة الثالثة 2006- مركز دراسات الوحدة العربية بيروت .

نلوم هؤلاء على ما كتبوا، لكوننا ننظر إلى الأمر من منظار أوسع، وهو أن الكاتب- المثقف العربي من أي بلد كان، مشرقي أم مغربي، لا نرى أنه تقع على عاتقه مسؤولية (تنصيب الفكر في ثقافتنا سواء أكان سياسياً أم معرفياً أم نقدياً أم تاريخياً)، ومن ذلك كتابة تاريخنا الوطني (وأن يفتي كما قلنا سابقاً في شأن قضية أو ثقافة بلد ثانٍ)، ولا من وظائفه تعريف السياسية لنا، ولا من مهامه الفكرية التنظير في (المسألة الوطنية الأحوازية) وإبراز خصوصيتنا عن الآخر، أو أن يقوم بدراسة واقعنا الثقافي والسياسي والتاريخي، وممارسة النقد في ساحة الثقافة الأحوازية أو تقديم الحلول وكشف التأخر السياسي والتخلف الثقافي، كون كل هذه القضايا التي تحتاج إلى الجهد الفكري والتأليف من مهمة المثقف الأحوازي. إن قضية كتابة تاريخنا هي قضية ومسؤولية المؤرخ الوطني الأحوازي الذي يستطيع تمثل ثقافته والتعريف بها. ونحن نقول هذا الكلام فقط كي نؤكد على حقيقة تدعم وتؤيد ما قلنا بأن موضوع الوطنية وربطها بمشكلتنا الأحوازية لم تحملها الكتب التي تناولت تاريخنا فكرتها ولا التفكير بها من الذين كتبوا تلك الكتب. (انظر الفقرة القادمة الثالثة حيث نخوض بتفاصيل هذا الأمر).

ثانياً: الضعف رافق كتابة تاريخنا من الأوائل إلى اليوم

إن هذا الغياب أو الضعف والنقص بدأ ظاهراً داخل أول من كتب عن تاريخنا وهو الكاتب علي نعمة الحلو، واستمر هذا دون تجاوزه من الذين كتبوا وجاؤوا من بعده، وخاصة من الأحوازيين، وكان مفترضاً أن يقوموا بمهمة وضع خطوة سد النقص والضعف في كتابة تاريخنا الوطني الأحوازي. وسوف نعرض لهذا الضعف على شكل عناصر تم تضخيمها والتركيز عليها مقابل غياب

العناصر التي تقوم مقام (تنصيب الفكر الوطني عندنا)، أو هي شروط التوحيد التاريخي الوطني.

ونحن نرى أن السبب وراء هذا الضعف في الكتب عائد إلى عدم انتظام وتفكير من كتبوا عن تاريخنا في مرجعية فكرية هي التي تحدد لهم رؤيتهم، والرؤية والمرجعية ليست سوى الخلفية الثقافية والفكرية للمؤرخ، خاصة وأن نظرية الدولة وبناء ثقافة المجتمعات الوطنية هي وحدها من تؤطر رؤية المؤرخ، وأن التاريخ يعتبر أحد شروط قوام الثقافة الوطنية والتوحيد التاريخي، خاصة وأنه بالنسبة لنا الفكر غير مؤسس له، ودون هذه الرؤية والمرجعية يبقى من يكتب تاريخنا عاجزاً عن تقديم ما يحتاج إليه التوحيد الثقافي والوطني الأحوازي.

نبدأ بمكونات ثقافة المؤرخ، وبعدها نعرض لضعف ونقص الكتب.

ثالثاً: المرجعية الفكرية والثقافة المفقودة عند من كتبوا عن تاريخنا الأحوازي

إن الخلفية الفكرية والثقافية، كمرجعية، تلعب دوراً أساسياً في تطوير وتأطير نظرة الكاتب، وهذه الخلفية- المرجعية نعني بها تحديداً (نظرية نشوء الوطنية والدولة الوطنية)، ولم نجد لهذه تعريفاً ولا حضوراً يستحق الإشارة إليه عند الذين كتبوا عن تاريخنا، وخاصة أن كتابة تاريخ الشعوب والمجتمعات الحديثة مختلف عن ما سبقها، فالمجتمع الجديد هو الذي تقوم هويته الوطنية والثقافية على عناصر منها اللغة والجغرافية والإنتاج الثقافي وذاكرة الجماعة الواحدة وقيمها، وهي تشكل التوحيد الثقافي والوطني، والدفاع لا يكون عن شخصية، ولا يتمحور في حقبة تاريخية خاصة، بل يكون الدفاع عن الثقافة وعن تاريخ مؤسس للجماعة البشرية، وهي الجماعة الوطنية التي تشكل العناصر التي ذكرنا لها مقومات وجذور الهوية الوطنية.

إن كل هذا يحتاج إلى معرفة كاتب التاريخ أنها هي العناصر التي تؤسس (تنصيب الفكر الوطني التاريخي الأحوازي)، وإن جهل هذا الأمر، وهو ما حصل، يبقى أمر الكتابة جمع وعرض معلومات، لا تنصيب فكر؛ ولا نقول جديداً إذا قلنا إن كتابة تاريخ نشوء الدول والمجتمعات الحديثة يعتمد أساساًعلى نظرية ورؤية، وليس عرض مواد وأحداث تاريخ كما فعل من كتبوا قبل ابن خلدون، والذين كتبوا تاريخنا هم كذلك كتبوا دون أن يشبعوا كتابتهم بنظرية مفهوم الوطنية ودولتها. إن روح الوحدة والانسجام الثقافي والتاريخي واللغوي هي مقومات بناء التوحيد الثقافي الوطني، أو جذور الهوية الوطنية، وهي تعتمد على ماضيها في الإنتاج الثقافي، وهي عناصر لم تكن تحتل الأولوية عند الذين كتبوا عن تاريخنا. وهذه الرؤية يبدأ بها من كان مثقفاً سياسياً قد تشبّع بنظريات الثقافة الوطنية، ومنها الإيديولوجيا السياسية الوطنية (كما هي عند- ساطع الحصري ونديم البيطار مثلاً[1])، أو عند الإيرانيين قبل بناء وطنيتهم ودولتهم[2] وبعد ذلك بعقود طويلة[3]، وهي ثقافة ورؤية تشكل له (أي: كاتب التاريخ) رؤيته، وأما المواد التي يعرضها فيؤطرها داخل الرؤية، وهذا لا يكون دون روح تاريخية تدفع إلى التأسيس للتاريخ الوطني والقومي الأحوازي أو (التوحيد الوطني في الوعي) كما كان مفروضاً أن يحصل.

---

(1) نقد الخطاب القومي- عبد الإله بلقزيز الطبعة الأولى 2010 مركز دراسات الوحدة العربية- الفصل العاشر.

(2) إيران بين دو انقلاب يرواند آبراهاميان- ترجمه كل محمدى- محمد ابراهيم فتاحى نشرنى- تهران 1377- جاب دوم. ص 148- 158.

(3) خوزستان وكهكيلويه وممسنى- تاريخى وآثار باستانى- جغرافياى، تأليف: احمد اقتدارى- جلد سوم در مجموعه آثار خوزستان. جاب دوم 1375، ص4.

إن الروح التاريخية وفكرة تنصيب الفكر كوعي ورؤية، كان وما يزال غائباً عن فهم من كتبوا تاريخنا، وكلٌّ من يكتب تاريخنا يسير على نفس الأسلوب؛ جرد الأحداث واتباع نفس الخطوات التقليدية. ولم يظهر مؤرخ أحوازي يجدد وعينا وفهمنا لقراءة وكتابة تاريخنا الوطني كي يساهم النص التاريخي في تجاوز أصعب وأهم أزمة تعرضنا لها بسبب نظرية القومية الإيرانية الحاكمة إلى نظرتنا إلى تراثنا وتاريخنا ووطنيتنا. وهي نظرية قومية قامت على تحريف وتشويه وجودنا، وهو تشويه لم تستطع الكتب التاريخية التي صدرت أن تقدم فهماً جديداً يصححه، ورؤية تتجاوز أزمة وعينا بوجودنا، وعجزت أن تقوم بمهمتها هذه. وأزمة الوعي لا يخفف وطأتها سوى تنصيب الفكر الوطني السياسي الإيديولوجي في ساحة الثقافة الأحوازية، وهو تنصيب يحتاج إلى تجاوز الأسلوب القديم الذي نجمع به المعلومات، وهو الأسلوب الذي تم تجاوزه من قِبَل الإيرانيين الذين كتبوا تاريخ إيران القومي الوطني، لكونهم انطلقوا من رؤية وطنية وفكرة إيديولوجية واضحة، وكتب تاريخهم نخبة من المثقفين ساهموا بمهمة تنصيب الفكر القومي في الثقافة الفارسية.

ولا نحتاج إلى تأكيد حقيقة ومن وجهين، أولهما أن الإيرانيين انطلقوا من رؤية، فالمؤرخ الفارسي يقدم الوعي والترابط والانسجام والروح للفرد الفارسي والوعي بالقومية الفارسية؛ روحها وتاريخها والولاء لها، وأصبح هذا الوعي مضاعفاً كونه أكثر تماسكاً ووضوحا على مستوى المنهج والرؤية عند عرض التاريخ الفارسي لكونه يؤسس له فكر وهو (فكر القومية الفارسية) وعناصرها التاريخ اللغة- الجغرافية والإنتاج، مع توظيف الجديد وما يقدمه مفهوم الوطنية الأوروبي. فلا يكتب المؤرخ الفارسي من فراغ فكري، ولذلك أصبح التاريخي السياسي الفكري مرجعية للنخب الفارسية جميعاً ومادة الأحزاب والحركات

الوطنية. وعندما تبدأ بالإيديولوجية السياسية الوطنية فلا تعاني الساحة السياسية والثقافية الفكرية الفارسية من نقص وطني. وقوة المؤرخ الإيراني تبدأ من هنا، وضعف من كتبوا عن تاريخنا تبدأ من هنا، من الفكر، ومعناه تنصيبه في معركة الوطنية وإثبات الوجود الوطني التاريخي.

وأما الوجه الثاني من الحقيقة فهو أن الكتب عندنا والتي صدرت عن تاريخنا إجمالاً لا ترتقي إلى مستوى الكتب الفارسية، ولم تحمل إلينا سلاحاً فكرياً تاريخياً لمواجهة السلاح الفارسي التاريخي الذي طعن بكل وجودنا ومنه الماضي والحاضر. والحق نقول، نحن أمام فراغ فكري ومرجعي أمام كتب وضعت لنا تاريخاً مشوهاً غير واضح احتلت فيه الهوامش المركز وتم تغييب شروط قيام الثقافة الوطنية، وتم التركيز والدفاع عن شخصيات دون الدفاع عن ثقافة وكيان وإنتاج ثقافي لقرون طويلة ضمن جغرافية واحدة. وقدمت لنا العشائرية كهوية ليس فقط تمثل الماضي بل تبقى تمثل الحاضر والمستقبل بديلاً عن الثقافة الوطنية، وهذا موطن ضعف من كتبوا تاريخنا، والسبب عدم تشبعهم بمرجعية وطنية، وعدم معرفتهم بتاريخ نشوء الثقافة الوطنية وشروطها، وهي التي تقوم بمهمة الانتقال إلى المجتمع الوطني السياسي الجديد، أو تقدم نظرية وطنية في قراءة التاريخ الوطني.

رابعاً: ضعف ونواقص الكتب التي صدرت عن تاريخنا

إن الكتب التي ظهرت عن تاريخنا عرضت وضخمت ثلاثة عناصر تعتبر جزءاً من الوطنية، وهي القبلية، وأحداث السياسة، وحقبة تاريخية واحدة فقط، هي فترة خزعل بن جابر. والأسوأ هو النظر إليها دون رؤية وتفكير بالوطنية، وربطها بالأسس التي تشكل الوطنية، كوننا لا نرى أن هذه العناصر الثلاثة يجب

السكوت عنها ولا تركها؛ كلا. إن وضعها ضمن التفكير بالوطنية هو الأساس وليس خارجها، وهي تحل مكان الوطنية. إن هذا خطأ وخطر، وفعلاً أصبح هذا الأمر بمثابة عبء ومانع في التفكير بالأسس. وفي المقابل تمت التضحية بخمسة أسس هي ما تقوم عليه، أو هي ما يملك إمكانية تنصيب الوطنية في الثقافة الأحوازية، ولنقُل إنها الأساس في تكوين شروط الثقافة الوطنية، وهي (اللغة، والجغرافية، والإنتاج الثقافي، والجماعة البشرية الواحدة، ومرحلة تأسيس قوام علوم الثقافة الأحوازية).

إن من قرأ الكتب التي صدرت عن تاريخ الأحواز يفهم ما يأتي:

أولاً: هي كتب تعرض معلومات وتحصر أحداث تاريخنا وتراكم من التفاصيل.

ثانياً: أن كلام أصحابها كان يدور حول القبيلة (أحداثها وعدد عشائرها، تصنيفاً وتقسيماً وتعريفاً بها، أنساب القبائل؛ الجد والأب وهجرتها وموطنها)، وقد سيطرت الروح أو الرؤية القبلية على تفكير من كتبوا عن تاريخنا.

ثالثاً: انشغلوا في تتبع السياسة وأحداثها وتفاصيل تاريخها وشخصياتها وظهور وسقوط الدول والحكام بأسلوب عرض المعلومات، وليس لغاية بناء نظرية عن الوطنية الأحوازية. وفعلاً فإن هذا الاتجاه لم يفعل فعله في تغيير الوعي، وخاصة التخفيف من أزمة الهوية وتجاوزها، ولم يساهم في عملية التحول إلى الثقافة الوطنية والتعاطي مع الوعي التاريخي الوطني الأحوازي وبنائه، ونسوا التفكير بالوطنية. والحق أن الذين كتبوا عن تاريخنا، وهي كتابة أول من بدأ بها هم الأخوة من الكتّاب العراقيين كما قلنا ذلك سابقاً، وتبعهم بعد ذلك كتاب من الأحوازيين، ولم ينشغل تفكير هؤلاء الذين أسسوا ولا أولئك الذين اتبعوا أمر شرح وتعريف (شروط قيام الثقافة الوطنية الأحوازية)

وعلاقتها بالتاريخ الثقافي عند كل شعب، خاصة الذي يعيش تحت حكم الأجنبي. ولم نعثر ونحن نقرأ كتبهم[1] على وجهة نظر طرحها هذا الكاتب أو ذاك تستحق الإشارة إلى أنها دعوة نظرية إلى تنصيب الفكر التاريخي الوطني في ساحة الثقافة الأحوازية. وفعلاً لم تتجه الكتب إلى فكرة وحدة الوجود الثقافي والذي كان قائماً وما يزال على ثلاثة مكونات أساسية تشكل قضية (التوحيد الوطني الأحوازي)، ونأتي إليها بالترتيب:

قوام الوطنية الأول: اللغة العربية التفكير العربي

إن اللغة العربية هي (قوام التوحيد الثقافي)، وتصبح أهميتها بالنسبة لنا أمراً مضاعفاً، أولاً: لكونها تشكل وجودنا التاريخي وتبني وحدتنا على صعيد الوعي، وهو وجود مستمر يربط حاضرنا بماضينا، وهي الرابط الثابت لهويتنا الوطنية التاريخية منذ أن أصبحت هي وحدها التي نفكر ونتذكر وجودنا الجماعي بواسطتها وتؤسس وعينا وفهمنا وتعريفنا للأشياء، وهي معاً أداة ووسيلة الفهم والتفاهيم، وهي من بقيت وحدها دون منازع أساس العلاقة بيننا كجماعة واحدة عربية، وهي التي تحفظ ذاكرة وتاريخ الوعي الجماعي. وهي وحدها لغة السياسة والتأليف والكتابة والتعبير والأدب وتشييد العلوم العربية، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإن اللغة العربية والتي تأسست وفق قواعد، وأسست هي لنفسها قواعد، كذلك هي التي أسست للعلوم العربية الإسلامية تاريخاً وفكراً

(1) قد خصصنا للكتب عن تاريخنا مساحة واسعة- انظر (أولاً- غياب الجهد الفكري في التأليف عند الأحوازيين 85. ثانياً- تاريخنا الأحوازي المعاصر ما بين الخطاب العشائري والخطاب الوطني ص 97، 116، الفصل الأول- من كتابنا نحن والتجديد) مصدر سابق.

معاً؛ إذاً، اللغة العربية الثقافية مثلما كوّنت علوم الثقافة العربية الإسلامية بحق دون منازع، فهي تكوّن قوام الوطنية دون منازع وأساس وجودنا الوطني الواحد، وهي بالتالي قوام الثقافة الوطنية الأحوازية التي تنقذ حاضرنا من التشرذم. وهي التي تقوم مقام من يعطي لنا معنى كشعب عربي، جزء من كل العرب، كون إنتاجنا العربي بهذه اللغة، ويبقى دورها يمثل الروح للوجود التاريخي والثقافي.

وبسبب هذه المكانة المركزية التي تحتلها اللغة العربية فقد تعرضت إلى هجوم وتجاوز وطعن من طرف الحكم السياسي الأجنبي. ونحن في ما تعرَّضَتْ له لغتنا العربية وثقافتنا لم نكن وحدنا من تعرض إلى هذا الهجوم، فقد تعرضت له معظم الشعوب العربية من الحكم الأجنبي: الاستعمار الفرنسي في المغرب العربي والبريطاني وسياسية التتريك العثمانية في المشرق العربي، إلا أن وجود الاستعمار لم يستطع أن يلغي الثقافة الوطنية من الوجود ويقتلها في الوعي، ويعود هذا إلى وجود الحركة الوطنية وقوامها نظرية بناء الهوية والثقافة الوطنية من جهة، ومواجهة ثقافة وسياسة الاستعمار من جهة ثانية، وهذا سلاحها الفكري، ودون هذا السلاح فإن عملية السيطرة وإلغاء الهوية والثقافة الوطنية سهلة التحقيق.

القوام الثاني للوطنية الأحوازية تاريخ التأسيس للثقافة العربية

إن تاريخ التأسيس الأول والتكوين للثقافة الأحوازية التي تشكل شخصيتنا في وعينا ووجودنا وذاكرتنا التاريخية، ويمثله (عصر التدوين للغة العربية وعلومها) في القرنين الأولين من التاريخ الإسلامي، وهو عصر الإنتاج الثقافي الأول والأهم لنا في الماضي بكل حقبه التاريخية، والذي نفكر من داخله

كنظام فكري، هو تاريخ تكوين الثقافة العربية الإسلامية وعلومها. وهذا التاريخ هو تحديداً عصر التدوين العربي الذي بدأ وضع قواعد اللغة العربية وتشييد علوم الثقافة العربية المختلفة، وهو تاريخ بداية تشكل هويتنا الوطنية الأحوازية والقومية، وهو تاريخ الإنتاج الثقافي العربي الكبير كما سنبين ذلك في (الفصل الثاني الفقرة الرابعة) تحديداً.

الجغرافية الثقافية القوام الثالث للوطنية الأحوازية

إن الجغرافية موطننا القائم والمستمر للجماعة الثقافة الأحوازية العربية، والموطن الثابت والواحد، الذي يعطي خصوصيتنا وهويتنا الوطنية معنى عميقاً ومؤثراً جداً، كون الجغرافية هي موطن الجماعة البشرية العربية الأحوازية، وتأثيرها عليها كبيئة في بناء الوعي الثقافي الخاص بالإنسان الأحوازي[1] وصناعة التعبير بألفاظ لغوية هو ما يشكل الخصوصية التي تميزنا كأحوازيين عن الآخر الإيراني. وتظهر أهمية الجغرافية ودورها لأنها أصبحت من العناصر المحورية التي تكوّن الوطنية بتعريفها وتحدد حدود الجماعة الإنسانية الأحوازية.

إذاً، هذه المكونات الثلاثة التي تقوم عليها شروط الثقافة الوطنية الأحوازية لم ينظر إليها من كتبوا تاريخنا، ولم يتعاملوا معها على أنها هي التي تشكل التوحيد الوطني والثقافي والجغرافي. وفقدان هذه الرؤية في هذا الأمر الأساسي جعل منها كتباً عقيمة لم تحمل لنا خطوات تنصيب الفكر الإيديولوجي الوطني، وهو ما نحتاج إليه، وكاتب التاريخ يحمل جانباً فكرياً مهماً في عملية التنصيب.

هذا من جهة أولى، ومن جهة ثانية، نقول إن هذه المقومات الثلاثة كوّنت

---

(1) الأحواز في العهود الإسلامية الأولى (ص 3) صالح أحمد العلي- مصدر سابق.

وأنتجت تاريخنا وهويتنا وثقافتنا القومية والوطنية. وهي مقومات لا يمكن فهمها والتأسيس لها دون نظرية الوطنية الحديثة، أو كما قلنا سابقاً نظرية نشوء المجتمعات الوطنية، وإلا فإن النظر إليها فقط بعين (السياسة) دون رؤية تنصيب الفكر، أضعف الكتب ودفعها بعيداً عن طريق بناء تاريخنا الوطني. وهذا قام على تعطيل وتشويه تاريخنا وسار بنا إلى اتجاه لا يصل إلى نشوء حركة ووعي بمعنى شروط قيام (الثقافة الوطنية الأحوازية)، وهي أهم منتج للتاريخ، ومن أولوياته في التاريخ الحديث والمعاصر عند الشعوب التي شكلت مجتمعها وثقافتها وهويتها الوطنية وإعادة روحها القومية، روح الإنسانية المتواصلة في إنتاجها الثقافي في اللغة وعلى الجغرافية وفق العودة إلى المرجعية أو لحظة التأسيس.

إن أهمية وضرورة طريق فهم معنى شروط قيام (الثقافة الوطنية الأحوازية) يظهر عندما تؤدي الشروط وظيفتها في رفع أزمة الهوية عن وعينا، ورفع أزمة الشرعية التاريخية، ورفع أزمة الوعي بالوجود، وهي شروط تربطنا بمعنى كيف يمكن لنا أن نتج وعياً لمعرفة شخصيتنا الوطنية وجذورها في التاريخ ومواجهة الآخر (الإيراني) وطعونه، والذي دائماً يبني على التاريخ ويقوم بوضع فرضيات على أساسه وهو يطعن في تاريخنا الوطني والثقافي، والذي ننظر إليه على أنه ليس تاريخاً لقبائل وعشائر، بل إنه تاريخ تشكل على جغرافية موحدة، ويمثل روحه ووجوده الإنتاج القومي العربي الثقافي وقوامه اللغة العربية.

وبالتالي نقول، بعد تحديد المقومات الرئيسة وأهميتها ووظائفها: إن من ينتدب نفسه لمهمة كتابة تاريخنا الوطني عليه أن يبدأ بهذه العناصر كونها تؤسس وجودنا وتقاوم الآخر، إلا أن هذا لم يحدث، ومهمتنا هنا أن نقوم على تحديد وإبراز الضعف الذي أصاب الكتب التي صدرت عن تاريخنا، ونحددها في الفقرة التالية.

غياب رؤية التأطير الوطني عند من كتبوا تاريخنا

لا نجافي الحقيقة عندما نقول إن مهمة المؤرخ أو كاتب تاريخنا هي بناء التوحيد الوطني، وهذا لم يحدث، والسبب هو غياب رؤية التأطير الوطني وعدم قراءة نظرية نشوء المجتمعات الوطنية، كما قلنا هذا سابقاً، مما دفع من كتبوا تاريخنا إلى إحضار وتبني (العشائرية)، وهذا هو ضعفها ونقصها الأول، وكان ذلك وما يزال، يعد اتجاهاً خطراً وخطأً لا يجعل التفكير بنظرية وطنية ممكناً من أصحابها. وأما الضعف الثاني فهو التركيز على فترة تاريخية واحدة، وخاصة فترة حكم (الشيخ خزعل بن جابر 1897-1925) على حساب حقب تاريخنا، سواء أكان ما قبل أم ما بعد فترة هذا الأخير. وإن التركيز والاهتمام بفترة تاريخية وشخصية لا مبرر لهما من جانب من يملك وعياً ورؤية نظرية وإيديولوجية وطنية، ويتحرك في اتجاه تنصيب الفكر الوطني التاريخي في الثقافة الأحوازية المطعون بها وبتاريخها وبوجود أهلها. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، نقول إن الثقافة الوطنية السياسية الأحوازية لا تجد شرعيتها فقط، ولا أسس شروط الوطنية تشكلت فقط، أثناء عهد خزعل بن جابر.

إن إطالة الوقوف أمام فترة خزعل بن جابر بقى أمراً متهافتاً تقليدياً في ما خص موقف (شاه إيران رضا خان مع الشيخ خزعل بن جابر)، كون ذلك تعامل بحالة منفردة وفصل هذه الفترة عن ما قبلها وبعدها، أي التاريخ المعاصر الذي يمثل أوج التأسيس النظري والإنتاج الفكري التاريخي والسياسي لمحاربة تاريخنا وثقافتنا العربية. أما بشأن رضا خان الشاه الإيراني فلم يكن يمثل إلا لحظة من تاريخ طويل من التجاوز والاعتداء على أرضنا ووجودنا، وقد حمل رؤية تمثل خطاب وأفكار سلطة الوافد الأجنبي، وحضوره لم يكن تجاوزاً على شخص (خزعل بن جابر)، إنما كان تجاوزاً على الثقافة الأحوازية ووجودنا

وذاكرتنا وحقنا، وهذا فعل يقوم به (الاستعمار)، وهذا مسمى وطني يطلق على من يتجاوز على وجود الآخر وعلى التوحيد الوطني والثقافي عند من تشبع بنظرية الوطنية وروحها من أصحاب كتابة التاريخ الوطني. إن استعمال مسمى (الاستعمار) تعريف واقع، وهذا الضعف الثالث الذي وقعت فيه الكتب، أو دعاة من كتبوا تاريخنا، إذ جهلوا معنى الوحدة الثقافية اللغوية والجغرافية، أو مكونات التوحيد الوطني الأحوازي وروحها.

نقد سياسة الدولة الإيرانية دون مرجعية لا ينتج نظرية تاريخية

وأما القول إن الكتب قد حملت نقداً موجهاً إلى من كتبوا من الإيرانيين طعناً بشخصية خزعل بن جابر والسياسية الإيرانية، فنرد عليه بالقول: إن نقد السياسة ونقد الخطاب الذي يمثله الآخر الإيراني يكون حاملاً معنىً وفائدة في بناء رؤية عندما يتجه إلى الروح التي شكلت للإيرانيين روحهم وثقافتهم، وهي روح النظرية القومية الفارسية نفسها، والتي منها يبدأ خطاب التشكيك بتاريخنا مرة وتشويه شرعية وجودنا مرة ثانية وبقاء وصناعة الأزمة عندنا مرة ثالثة نتيجة له. إن النقد لا يكون إلا بنقد النظرية القومية الفارسية نفسها، وليس نقداً يتجه إلى رؤى أشخاص قد كتبوا عن تاريخنا، بمعنى ثانٍ، إن نقد فعل رضا خان والدولة الإيرانية يحتاج أن يصدر من داخل نظرية تؤطر النقد، لأنه نقد يقوض (نظرية القومية الإيرانية). لهذا أقول: إن حضور هذه الرؤية يجب إعطاؤه الأهمية والأولوية عند المؤرخ، فهي وحدها التي تملك أن تنشئ خطوة على طريق التكوين الوطني. وإن خطوة كهذه تبرز أهميتها ونؤكد عليها- لكونها تساهم إسهاماً أساسياً في إبراز وتأكيد وإحضار مقومات ومكونات بناء إيديولوجية سياسية وطنية تشكل الوعي بالذات وتلغي شرعية الآخر الذي يقوم وجوده

على النظرية القومية. وهي النظرية التي قد أصبحت المنطلق والمرجعية عند الذين كتبوا عن تاريخنا من الإيرانيين ومزقوا وحدتنا الثقافية وتواصلنا التاريخي الثقافي الذي قوامه اللغة العربية، والتي تؤكد على بقاء واستمرار وحدتنا الثقافية الأحوازية طوال قرون عديدة.

ودون هذا النقد فإن كل نقد لا يقدمنا خطوة، وفعلاً، طوال خمسة عقود وهي فترة صدرت فيها كتب عن تاريخنا، لم نتقدم خطوة واحدة، ليس هذا فقط، بل قد أصبحنا أسرى خطابهم، نتبع وننتظر ما يكتبون، فيكون ما يصدر عنا ليس سوى رد فعل منفعل (انظر: قراءتنا للتراث التاريخي الوطني الأحوازي- الفصل الرابع من كتابنا هذا). وهي كتابة أو حركة لا تملك رؤية تؤسس فكراً تاريخياً وطنياً أحوازياً مقابل الفكر الإيراني الوطني التاريخي، والذي وضعنا في حالة تأزم وجهل دائم ومستمر. وهل غاية الآخر غير هذا الضياع في الفهم؟ أن نبحث عن معلومات من هنا ومن هناك لا تقاوم نظرية القومية الإيرانية التي تؤطر طعنهم وتشويههم لتاريخنا.

إذن، فإن الكتب التي صدرت عن تاريخنا، سواء أتلك التي صدرت من العراقيين أم من الأحوازيين، ما تزال تعاني من نقص، يتمثل في تجزئة تاريخنا، وهذا الأسلوب التقليدي أدى إجمالاً إلى عدم إنتاج نصّ تاريخي وطني يؤرخ لثقافتنا وتاريخنا ويقدم لنا رؤية تاريخية عن توحيد الثقافة الوطنية الأحوازية. مثلما في نصوص المؤرخ المثقف الوطني الإيراني من نصوص عاشت تاريخها الوطني. إن نصوص من كتبوا تاريخنا تقع خارج عصرنا، وهذا ما جعلها تفتقد إلى ما يؤهلها أن تؤسس عندنا وعياً تاريخياً وطنياً سياساً وثقافياً في مواجهة خطابات الفكر الفارسي، ولا تملك ما يؤهلها أن تقدم خطوة إلى انبثاق فكر تاريخي وطني أحوازي يخفف وطأة الأزمة أو يقوم بتعريفها ونقدها.

لماذا لم نتجاوز أزمة الوعي التاريخي الوطني بوجودنا؟

وبالتالي فإن ما حدث لنا من أزمة وعي في كل الميادين هو حدث تاريخي سياسي فكري له أسبابه التي قد أصبحت متراكمة ومتداخلة بعد أن تأخرنا عقوداً طويلة لم نمارس خلالها التفكير والكتابة داخل رؤية، والكتب التاريخية التي سجلنا وجهة نظرنا بشأنها هي نموذج وشاهد على أن مواجهة الأزمة والتخفيف من وطأتها يبدأ من فهم (جذور الهوية الوطنية) حسب تعبير فيلسوفنا الجابري، والانتقال إلى الوعي التاريخي الوطني هو طريق إلى تجاوز الأزمة، وهذا يحتاج إلى بناء وفهم ومعرفة ضرورة الوطنية نفسها. ويبدأ هذا التفكير والفهم دائماً من النخبة الفكرية والسياسة في كل مجتمع، ويبقى التحول والانتقال والتأسيس والكلام عن كل ما له علاقة بالسياسة والثقافة والدولة ونقد مكونات التخلف وطلب ثقافة الجديد، كل هذا يقوم على قواعد وشروط ونظرية، وفي المقدمة الثقافة الوطنية. وفي الفقرة التالية نعرض وجهة نظرنا عن هذه الأخيرة وأهميتها.

-4-

الثقافة الوطنية، أهميتها عند غيرنا وغيابها وتجاهلها عندنا

الوطنية ثقافة ونظرية وفكرة نعرض لها من جانبين:

الجانب الأول: مكانه هنا، ونقسمه إلى اتجاهين: الأول نعرض من خلاله مكانتها في ثقافة عالم الثالث وكيف دخلت إلى وعي وثقافات هذا العالم، وكيف حدث ذلك التحول الثقافي والسياسي في هذه المجتمعات من واقعها التقليدي إلى المجتمعات الوطنية وبناء الهوية الوطنية الحديثة ومكافحة ومقاومة الاستعمار، ومعرفة دورها ومكانتها وموقعها عند الشعوب، وكيف تعاملت معها النخب الفكرية والسياسية وأعطتها الأولوية تنظيراً وتأليفاً ونشراً كإيديولوجيا سياسية. والاتجاه الثاني نعرض من خلاله مكانتها ودورها في الوعي الأحوازي.

الجانب الثاني: تعريفها وفق مرجعيتها في الفكر الأوروبي، والترجمة لها والدخول إلى اللغة والفكرالعربي.

وقد خصصنا للجانب الثاني (الفصل الثاني- القادم).

إذاً، نبدأ من الجانب الأول عن الوطنية.

أولاً: الوطنية نظرية سياسية وثقافية في مكافحة الاستعمار

الوطنية في مجتمعات العالم الثالث

لا نجافي الحقيقة إذا قلنا إن الوطنية قد أصبحت لها المكانة الأولى عند

النخب الفكرية والبرامج السياسية، وإن (الفكر السياسي) الحديث تكوّن من محورين، أولهما (نظرية الوطنية) وثانيهما (نظرية الدولة الوطنية)؛ نشأتها وتاريخها. هذا في موطنها الأوروبي المستقل الحر موطن التنظيّر لها[1]. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، إذا نظرنا إلى الوطنية في (العالم الثالث) آسيا وأفريقيا فإننا نرى أنه قد أصبحت من أولوياتها ومقاصدها نشر ثقافة ومقاومة ومحاربة (الاستعمار). والنموذج عندنا هو الفكر العربي النهضوي الحديث والمعاصر نفسه، والذي كانت من أولوياته قضية التحرر الوطني ومحاربة الاستعمار[2] وبناء تاريخ الثقافة الوطنية والمطالبة بالاستقلال السياسي والكفاح والنضال في سبيل بناء الدولة الوطنية.

إن خطاب الوطنية أو القومية والتعريف بها والتنظير لها، كان ومايزال موضوعاً للبحث والدرس طوال قرن كامل، متداولاً بين النخب الفكرية والسياسية العربية حتى بعد مرحلة الاستقلال والتحرر الوطني.

وإن ما صدر ويصدر عن الوطنية من نصوص وتنظير لا يعد ولا يحصى بين النخب العربية وداخل كل قطر عربي. وقد اتجه العرب في مرحلة تاريخية إلى الوطنية، فكرة ونظرية أو إيديولوجيا سياسية قومية ووطنية، وكان التنظير لها في العالم العربي في تلك المرحلة (بعد النصف الثاني من القرن التاسع عشر) منقسماً وخاضعاً سياسياً ما بين حكم الخلافة العثمانية وحكم وسلطة الاستعمار

---

(1) انظر: أزمة الدولة في الوطن العربي- مجموعة من المؤلفين ندوة- مركز دراسات الوحدة العربية- 2012- م. الطبعة الثانية بيروت.

(2) الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر- ص25، عبد الإله بلقزيز مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية بيروت 2004م.

الأوروبي. بمعنى ثان، إن الشعور والتفكير بهـا، وأعـني الوطنيـة، فرضـه وجـود الاستعمار أولاً ومحاربته وطلب الاستقلال، ثم نظرتهم إلى وضع الدولة القومية الجديدة في أوروبا ثانياً.

فلم تكن (الوطنية) قبل ذلك التاريخ معروفة ومتداولة بين العـرب، وقـد شاع استعمالها وظهرت كمفهوم جديد وفكرة جديدة بين العرب بعد أن تم نقلها أو ترجمة لفظها ومعناها من جانب النخب الفكرية والسياسية إلى اللغـة والفكـر العربي من مرجعيتها الأوروبية كما سوف نبين هذا في الفصل الثـاني. فظهـرت بشكل واسع وانتشرت في عناوين ومؤلفات ونصوص فكريـة وسياسـية، وبنـت عليها الأحزاب والحركات الوطنية في كل الأقطـار العربيـة فكرتهـا ومسـمياتها، وقد أصبحت نظرية الوطنيـة مرجعيـة الفكـر الإيـديولوجي السياسـي العربـي، وهوالفكر الذي انقسم مـا بـين جهـد المـؤرخ الـوطني القـومي لنظريـة الوطنيـة وجهود (الحركة السياسية الوطنية العربية) في كل قطر بجانبيها الحزبي والنضـالي كحركة وطنية أو حركة تحرر وطني.

وإيران مـن حولنـا اتجهـت كـذلك إلى الوطنيـة للـتخلص مـن الفوضـى والتشرذم، والوصول إلى الوحدة وبناء وجودها القومي[1]. وقد تحقق غرضهم في بناء المجتع الوطني السياسي الإيراني والدولة القوميـة. فلـم تكـن إيـران موحـدة بعد، لا على صعيد الهوية الوطنية ولا على صعيد الجغرافية، ولم يبدأ بناء الدولة القومية الإيرانية قبل ذلك، وتحديداً (1914–1925) كما هـي اليـوم إلا بعـد أن حصل نفس النقل؛ الترجمة والتأسيس إلى اللغة– الفكر الفارسي في نفـس الفـترة تقريباً. أي مباشرة بعد إسقاط الدولة القاجارية. ورافق ذلك ظهور نخبـة وطنيـة

(1) انظر: ايران بين دو انقلاب يرواند آبراهاميان تحديداً ص (128–159) مصدر سابق.

فارسية إيديولوجية سياسية تمحور عملها وفكرها على توحيد إيران على الاتجاه القومي الثقافي اللغوي حسب رؤيتهم الفارسية، وساهم ظهور رضا خان في بناء مجتمعهم الوطني السياسي ودولتهم الوطنية.

ثانياً: الوطنية غيرت هوية المجمعات الحديثة

وقد حولت الوطنية مصير السياسة والدولة والثقافة والمجتمع والفرد على صعيد وعيه وتشكيل هويته وانتمائه في الثقافتين العربية والفارسية من حولنا، على الرغم من أن الوطنية التي أدت إلى كل هذا التحول بالتعريف لم تكن من موروث العرب ولا من موروث الفرس، فهي قد ظهرت في البلاد الأوروبية قبل ثلاثة قرون تاريخياً وسياسياً ولغوياً، وقد ظهرت ثقافة واحدة للمجتمع وقوام الدولة وطنية أولاً؛ وانتقلت بعد ذلك إلى باقي المجتمعات ومنها المجتمعات الوطنية العربية والمجتمع الفارسي كما قلنا ذلك. فلم يقم مجتمع ولم تقم دولة وطنية في تاريخنا الحديث والمعاصر دون رجوع من أنشأوا ذلك المجتمع أو تلك الدول إلى تجربة وفكرة ظهور النظرية الوطنية نفسها، وخاضوا بها بحثاً ودرساً كثقافة ومفهوم بحيث شكلت وحدة وهوية انسجام جميع الشعوب والأمم الحديثة. إن الوطنية موجود سياسي حيّ، كان، وما تزال الدراسات والبحوث تخوض فيه إلى يومنا، ليس فقط عند العرب، بل إن الإيرانيين اليوم خاضوا فيها، مرة تعريفاً[1] ومرة ترجمة[2] ومرة إعادة فهم لبناء الهوية

(1) ناسيوناليسم نظريه، ايديولوجي، تاريخ- أنتونى دى. اسميت- مترجم: منصور انصارى- 1383- انتشارات تمدن ايرانى.

(2) ملّيت ديويد ميلر- مترجم داود غرایاق زندى 1383- انتشارات تمدن ايرانى.

الوطنية[1]. والنظر للوطنية بين الباحثين اتجه إلى رأيين: الأول، من ذهب إلى أن الدولة هي من تكوّن الثقافة الوطنية، والرأي الثاني من يقول إن الثقافة الوطنية سابقة على تكوين الدولة الوطنية[2].

وإن كل هذا التحول قد حدث من حولنا، ونحن الأحوازيين كنا فقط نسمع ونرى دون أن نقوم بمهمة التنظير والتفكير للوطنية والمشاركة، ومايزال الجهل بالوطنية قائماً إلى اللحظة. وعندنا جملة شواهد وأدلة نعرض لها هنا تؤكد على عدم وجود خطوات وحركة فكرية سياسية قامت في ساحة الثقافة الأحوازية في تبني إيديولوجية وطنية سياسية أخذتها مرجعية ونشرتها في المجتمع للتغيير.

(1) كنكاشى در هويت ايرانى- مجموعة مقالات به كوشش دكتر ابراهيم حاجيانى 1389- پژوهشكده تحقيقيات استراتزيك

(2) انظر تفاصيل عن هذا الدرس- كتابنا نحن والتجديد إشكالية التكوين تكوين الوطنية وتكوين الدولة ص123.

-5-

الوطنية في الوعي الأحوازي

أولاً: النقد يبدأ من هنا

قبل أن نأتي إلى تتبع مكانة الثقافة الوطنية في الوعي الأحوازي، نبدأ من قولنا: إن النقد والتجاوز يجب أن يبدأ من هنا، من اتجاه أصحاب الكتب الذين كتبوا تاريخنا، ومن اتجاه هواة السياسة والثقافة، ونقد تاريخنا المعاصر بكل وجوهه وأجياله وأحداثه، كي نبدأ الخطوة الأولى في معالجة أزمة وعينا، وهي أزمة طالت الماضي والحاضر معاً. ونرى أن طريقنا إلى تعريف الأزمة وعلاجها، ليس سوى معرفة (الثقافة الوطنية) نفسها. وقد عرضنا لها وتعرفنا على مكانتها في ثقافة دول العالم الثالث، أو تحديداً في ثقافتين من حولنا؛ العربية والإيرانية. وهنا نعرض لحضورها في الوعي الأحوازي، مكانتها ودورها وتعريفها وأولوياتها عند الأحوازيين طوال مئة عام (1914- 2014)، وهي الفترة التاريخية التي تشكلت خلالها هويات الشعوب الحديثة ومجتمعاتها وبناء تاريخها على قوام الوطنية.

ونبدأ من طرح جملة من الأسئلة: هل فعلاً قامت وتأسست حركة وطنية سياسية أحوازية في التاريخ المعاصر، تحمل نظراً ورؤية وإيديولوجيا معروفة عن الوطنية من خلال مجموعة من المؤلفات والنصوص والتعريفات في ساحة الثقافة الأحوازية، أُخذ بها كمرجعية وثقافة ووعي لمن ذهبوا إلى السياسة والثقافة؟ وهل الوطنية نظرية وثقافة تشبع بها كل من الفرد والجماعة؟ وهل هي كإيديولوجيا قام عليها أساس بناء الحزب والتنظيم أو الحركة والجبهة؟ وهل إن المركز الثقافي والمؤسسة عندنا قاما ويقوما على رؤية وطنية؟ وهل الكتابة من

طرف المثقف وهو يطرح نظرية بشأن مسألتي الثقافة الأحوازية والدولة الإيرانية تقوم على معرفة بنشوء نظرية الوطنية؟

ثانياً: مكانة الوطنية في وعي دعاة السياسة والثقافة

إن ما نقصده من (دعاة السياسة والثقافة من الأحوازين)، وباختصار، هم الذين رغبوا بالسياسة والذين رغبوا بالثقافة، الذين عملوا داخل الوطن أو من الذين خرجوا إلى الدول العربية وإلى الدول الأجنبية إجمالاً طوال تاريخنا المعاصر، وتحديداً ما بين (1943-2014). وبما أن الدعاة تكلموا عن السياسة والثقافة وخاضوا في شؤونها وأعلنوا عن تأسيس جبهات وحركات وأحزاب ومراكز ومؤسسات، فهل قامت هذه الحركات السياسية والثقافية على فكرة إيديولوجية وطنية سياسية واضحة معروفة مدونة منشورة، خاصة وأنه من بديهيات من يعرف السياسة والثقافة أن الفكرة- النظرية هي من تعطي معنى وهوية للحركة السياسية، سواء أكان حزباً أم كان حركة أم كان مركزاً أم كانت مؤسسة. وهذا يصدق كذلك على المثقف والمفكر والسياسي المستقل، فدون نظرية وفكرة لا معنى للكلام عن حزب وحركة وجبهة ومثقف وسياسي ومفكر وباحث ومؤرخ، وهذا يصدق على فكرة نظرية (الوطنية). فإن غيابها تعريفاً بها وتأليفاً كمرجعية وعقيدة سياسية وثقافة معناه أن الكلام عن حركة وتغيير وتحول ثقافي ومجتمعي وفكري، وعن السياسة والثقافة والتاريخ والدولة الإيرانية وأزمتنا وغيرها، دون مفهوم ونظرية الوطنية في ساحة الثقافة الأحوازية يبقى كلام دعاة وهواة، وليس كلام أصحاب رأي ونظر وإيديولوجية سياسية وطنية وأصحاب فكر تجديدي، وذلك لكون الإيديولوجيا الوطنية بالتعريف هي تجاوز الوعي العشائري القبلي والمذهبي الفئوي، وهي تنظم للفرد وللجماعة الوعي

بوحدة الثقافة والمجتمع والجغرافية والتاريخ والهوية، وهذا معناه كما قلنا (فكرة التوحيد الثقافي الوطني)، كما وأن الحزب والحركة ينظمان ويثقفان الفرد والمجموعة، ويكون عملهما وفق قواعد وشروط والتزامات، بعيداً عن ثقافة الفوضى والصدفة والذاكرة والشفوية؛ إن بناء الأحزاب والحركات السياسية الوطنية لا يأتي بمجرد وجود نوايا عند أشخاص ورغبة بالعمل، فالوطنية تحول الوعي والحركة، أو الحزب يحول الفرد من العمل العشوائي إلى العمل المنضبط وفق قواعد.

إن المكونين الأخيرين، ليس عندنا شواهد وأدلة مكتوبة ولا على أرض الواقع، تؤكد وجودهما ونضجهما في ساحة الثقافة الأحوازية منذ عام 1943م. وقد قلنا إن الأحداث السياسية التي حدثت من حولنا مرة في العالم العربي ومرة داخل إيران طوال سبعة عقود، بموجاتها وأصواتها وأشخاصها وأسمائها، هي دائماً من تدفع بنا إلى التعاطف معها فتبقى، فيظهر مع كل حدث دعاة للسياسة والثقافة، ولم يظهر عندنا جيل أو فئة تجاوزت ظاهرة دعاة السياسة والثقافة منذ عام 1943 إلى لحظتنا هذه، جيل بني فكر أطروحته على فكرة الوطنية، بل إن كل جيل يبدأ بكتاب عن العشائر والقبائل، ولا نريد هنا تكرار ما سبق وقلنا عن الأحوازيين الذي نهجوا وتبعوا أسلوب علي نعمة الحلو الكاتب العراقي في إعادة الكتابة عن العشائر والقبائل (الكتّاب الأحوازيون والسير على درب الحلو النعل بالنعل والإطالة في الكلام عن القبلية)[1]. وهذا الفراغ فتح الفوضى للجهل والنعرات العشائرية والفئوية الانتهازية والرغبات التي لا يضبطها شيء ولا تدخل ضمن نظام يحكمها، وهذا مكمن تأخرنا السياسي طوال مئة عام.

(1) نحن والتجديد- ص116، مصدر سابق.

وبالتالي، فإن مرجعيتا المجتمعية والثقافية الأحوازية في تاريخنا الحديث والمعاصر لا تزودنا، عندما نريد الرجوع إليها، وقد فعلنا هذا، بما يؤكد ويثبت أنه نشأ عندنا (مجتمع سياسي أحوازي ونخبة مدينة)، لا أثناء وجود خزعل بن جابر، والذي لم يرث من أسلافه ذلك، ولا هو بدأ خطوة التأسيس، ولا بدأ بها من جاءوا بعده. ولا يمكن أن ينشأ مجتمع سياسي دون فكرة ونظرية، ولا تظهر نخبة في مدينة دون أن يكون لها فكرة وتفكير بقضية، وبالتالي، فإن الموجود ليس إلا روايات شفوية، وهي من سمة أهل البداوة، مع ما كتب وسجل الكاتب العراقي (علي نعمة الحلو) لأحداث وأشخاص. وهذا أهم مسبب لتأخرنا السياسي وجهلنا بمعنى السياسة، والوطنية كمحور لها في التاريخ الحديث والمعاصر.

المستوى الأول:

إن الوطنية قد ظهرت من حولنا في ثقافتين ولغتين نرتبط بهما أكثر من غيرهما؛ اللغة العربية واللغة الفارسية قبل مئة عام في أقل تقدير كإيديولوجيا سياسية وطنية عام 1914. وأعني ما حدث في الفكرين العربي والفارسي أولاً، وتبع ذلك تحول في المجتمعين نفسيهما، ورافق ذلك التحول انبثاق (الفكر السياسي الوطني)، وهو ليس سوى مجموعة من النصوص والمؤلفات والجهود الفكرية السياسية التي تقدم عليها النخبة الفكرية كما عملت (الحركة الفكرية الوطنية الإيرانية)، والتي قامت بمهمة تأسيس المجتمع الوطني السياسي الإيراني الحديث، وساهمت بإسقاط الدولة القاجارية وبناء الدولة الوطنية الإيرانية. وقد حدث كل ذلك بجهود بدأت لحظتها التنظيرية الإيديولوجية السياسية منذ بداية القرن العشرين، وما يزال التنظير للوطنية من رجال السياسة والثقافة والدولة

الذي قام جيلاً بعد جيل، يكمل ترسيخها في الوعي الجماعي الفارسي بكل الطرق والآليات والإمكانيات إلى لحظتنا هذه (انظر: الفصل الثالث من كتابنا هذا).

إن معنى هذا أننا- كأحوازيين- قد تأخرنا عن من حولنا في فهم وتعريف (الوطنية) قرابة قرن كامل، إذا لم يكن أكثر، وهذه حقيقة تاريخية وفكرية، أو هي حقيقة أولية تبرز أحد أسباب عدم التحول وبقائنا مجتمعاً عشائرياً لا وطنياً.

المستوى الثاني: الفكر النظّري

وهو لا يقل أهمية من جانب ضرورة إبرازه وكشفه في موضوعنا، كونه يبرز أهم وجه لمعنى تأخرنا السياسي، وهو موضوع الأفكار والمفاهيم الجديدة، ونعني هنا بالذات (الوطنية كمفهوم جديد سياسي- مجتمعي ثقافي)، عندما يتم نقلها من ثقافة إلى ثقافة ثانية، وتعيش داخل الثقافة المنقولة إليها. وكي تؤثر وتغير في الوعي الجماعي لأبناء الثقافة المنقول إليها، وكي يكون للعنصر الجديد المنقول والمترجم معنىً يحتاج هذا الشيء إلى التأسيس الفكري والتاريخي أولاً داخل الثقافة المنقول إليها وفق رؤية وفهم من أهل الثقافة نفسها، وكي يكون التأسيس فاعلاً ومساهماً في تغيير الوعي، يُطلب أن ينشأ الفكر، أي أن تبدأ عملية الترجمة والكتابة والتنظير. وهذا يشمل كتابة التاريخ القومي وتعريف معنى الثقافة الوطنية ونشرها. وهذا العمل الفكري التنظيري هو من مهمة المؤرخ كاتب التاريخ والمفكر صاحب معالجة القضايا الفكرية والسياسية والمجتمعية، وكذلك من مهمة الأحزاب والحركات السياسية، والتي مهمتها الدائمة والمتواصلة هي نشر الوعي المؤسس بين الجماهير.

وهذا الأمر يصدق على كثير من (المفاهيم) التي نتداولها في ما نقول وما

نكتب، وأعني كلام وكتابة دعاة السياسة والثقافة، ولكن هل نظرنا إليها وفق مرجعيتها كي يحصل الفهم عندنا؟ أو صدرت عنها مؤلفات ونصوص في ساحة الثقافة الأحوازية في تاريخنا المعاصر، ومنها (القومية)، وكذلك نتداول مثلها (الوطنية)، وبجانبهما نذكر كل ما تكلمنا عنه بخصوص (الدولة). وكل مجموعة تظهر تؤكد وتعلن أنها مرة (جبهة) وثانية (حركة) وثالثة (حزب). وفي العقدين الأخيرين زادت وطفحت في ساحة الثقافة الأحوازية ألفاظ ومشاريع سياسية لا تعد ولا تحصى، منها (يساري) (ليبرالي) (علماني) (ماركسي) (إصلاحي) (قومي)، وكذلك نضيف إلى القائمة المتداولة (سلفي) أو (سني) مع ألقاب (سياسي) و(مثقف) و(باحث) و(داعية) و(النقد)، إلى آخر ما شاء الله من الألفاظ، وليس هذا فقط، بل قد ذهبنا إلى طرح كثير من قضايا العالم وحلها.

إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه علينا هنا هو التالي: هل صدر مؤلف واحد طوال تاريخنا المعاصر، منذ عام 1943 إلى يومنا هذا، حاملاً لنا تعريفاً أو تنظيراً وشرحاً عالج إحدى هذه القضايا وربطها بواقعنا، ووفق أية شروط ونظرية ومفاهيم وفكر سياسي تبنى (دعاة السياسة والثقافة والهواة) غمار السياسة ومحورها (المسألة الوطنية)؟ الإجابة بشأن المؤلفات: كلا؛ وبشأن وفق أي نظرية عملوا ويعملون، الإجابة هي: أننا تكلمنا عن كل القضايا، ولكن بفكر غير فكرنا، لهذا نفتقد إلى شخصية واستقلالية وهوية فكرية أحوازية.

المستوى الثالث:

يخص غياب الرؤية، وهي الأداة المهمة والطريق إلى التغيير والتحول إلى المجتمع الوطني والثقافة في المجتمع العشائري المذهبي، ونقصد من الرؤية: الوعي الوطني المؤسس وفق تاريخ ونظرية عقيدة إيديولوجية واضحة ومؤلفة داخل

كتب ومؤلفات. إن الفرد الأحوازي منا إذا رغب العمل بالسياسة والثقافة، أو معرفة بداية تكوّن تاريخنا الثقافي الوطني وهل نحن شعب نستحق أن نكوّن شخصيتنا وهويتنا، أين يذهب كي يحصل على وعي وتعريف يرفع أزمة الهوية ويشكل له وعياً؟ هل يذهب إلى كتب العرب والفرس؟ الإجابة: إن معالجة هذه القضايا والأسئلة هي من مهام أهل المشكلة وليس غيرهم، أي أن الفرد الأحوازي لا يفتي ويجتهد بمشاكله سوى الأحوازي نفسه، كوننا قلنا سابقاً إن هذه مشكلة أحوازية خالصة وطنية.

المستوى الرابع:

هو أن الحركة الوطنية السياسية والثقافية التي قلنا إنها تكوّن القوام الثاني في عملية التحول للوطنية والتطور لم تبنِ وجودها السياسي والثقافي على الوطنية. وكيف سيكون هذا البناء والوطنية نفسها لم تُعرف كنظرية وإيديولوجيا بعد عندنا، ولا يمكن أن نكون تعرّفنا على الوطنية كنظرية دون أن نصدر نصوصاً ومؤلفات بشأنها. والدليل هو أن كل نظرية سياسية حديثة دخلت إلى الفكر السياسي واللغة والخطاب والثقافة، سبق كلَّ هذا جهدٌ فكري أساسه جملة مؤلفات وتعريفات للفكرة، وهذا لم نفكر به بشأن فكرة الوطنية كي نعتبرها مرجعية، لذلك فشلنا في بناء حزب سياسي واحد طوال تاريخنا المعاصر، وهذا الفشل وعدم التحول إلى الفكر الوطني السياسي الأحوازي لا يخص هذا الأخير، بل إنه يشمل كل تحول إلى أي فكر عندما يتم التعامل معه بنفس الروح والتجاهل، وهذا الفشل قد شمل عدم نجاحنا إلى اليوم في إمكانية بناء حركة تنظيمة سياسة تم تسميتها حزباً أو جبهة أو غيرها، وفشلنا حتى عندما حاولنا

تأسيس مراكز ثقافية وغيرها داخل الوطن وخارجه، على الرغم من توفر الحرية والإمكانيات لبعضنا في الخارج، ولعقود طوية من الزمن.

إذاً، تأخرنا السياسي هو دليل وشاهد على وجود دعاة سياسة وثقافة ودعاة كتابة تاريخ، وكل ما رجعنا إلى واقعنا زادت الأدلة والشواهد على أن بنية (الفكر العامي) العشائري والمذهبي هي ما يحكم وعينا وسلوكنا، وهي التي تملي وتشكل ثقافتنا، في حين أن الفكر الجديد، ومنه مفهوم الوطنية، كان وما يزال غائباً في ساحة الثقافة الأحوازية في تاريخنا المعاصر. وإذا أردنا تحديد جملة الأسباب بشأن التأخر والتأزم والفوضى والتأخر السياسي، فإننا نجملهما في سببين:

أولاً: عدم التنظير والتفكير للسياسة، وهو عمل تقوم به النخب الفكرية التي تزود الوعي، وهو قوام عمل الأحزاب والحركات الأحوازية، ولذلك بقيت أعمالنا أقرب إلى العشائرية وعياً وتحكمها الفوضى بدل التنظيم.

ثانياً: عدم كتابة تاريخنا الوطني والقومي، فهو ما يعطي الوعي بالذات والانسجام والوحدة والتماسك الوطني. إننا لا نتوافر على نصوص لتكوينه أنتجها المؤرخ الأحوازي من داخل رؤية تشكل بنيتها ومادتها عناصر الوطنية، ونصوص تنظيرية وضعها أهل الفكر والسياسة من الأحوازيين بشأن الوطنية، مقابل ما كتبوا عن العشائرية، سواء أتنفسوا روح العشائرية أم لم يتنفسوا روح معنى الوطنية وهم يكتبون عن تاريخنا الأحوازي، وأفضلهم من أعاد نصوصاً تم وضعها خارج أفق الرؤية النظرية الوطنية، وغايتها بناء التوحيد الوطني الثقافي والجغرافي واللغوي لنا، ولذلك بقي ميدان التاريخ وميدان السياسة يعاني فراغاً وفوضى، وهل هنالك فوضى أكثر من غياب مرجعية وطنية فكرية يحتم أن يرجع إليها من يريد العمل بالسياسة والثقافة أو

قراءة وكتابة تاريخنا الوطني، والدفاع عن الهوية وانتقـاد فكـر نظريـة القوميـة الإيرانية وخطابات الدولة، وهي مرجعية لا يقوم دونها فكر الثقافـة الوطنيـة الأحوازيـة، وهـي مقدمـة لمقاومـة موانـع التحـول إلى الوطنيـة في الثقافـة الأحوازية.

وفي الفقرة التالية، نعرض وجهة نظرنا عن معنى وتعريف أولوية الوطنيـة وشرح أسباب عدم التحول إليها.

-6-

قراءة ضرورة التحول إلى الوطنية في الثقافة الأحوازية

أولاً: في أولوية فكرة الوطنية والحفاظ على الثقافة الأحوازية

التحول إلى الوطنية في الثقافة الأحوازية هو القضية الأولى والأهم التي تحتاج إلى الكفاح الفكري والسياسي والثقافي والمجتمعي كي يحدث التحول على مستوى الوعي أولاً. ودون هذا التحول إلى الوطنية يبقى الضعف والتخلف يحكم الثقافة الأحوازية ويزيد التردي والفقر. ولذلك نقول إن الشعب الذي لم ينتج دولة وطنية تحافظ على وجوده الثقافي وتراعي حقوقه وتؤسس وحدة كيانه المستقل عن طريق مؤسساتها وأجهزتها وخطابها الرسمي، عند ذلك لا تكون أمامه سوى أولوية واحدة تتجه نحوها الأنظار، وهي العمل بالتأسيس لها والتعريف بها، وهي نظرية أو فكرة الوطنية، كونها أولاً- تبين طريق ومسلك العمل السياسي، وتؤطر أهل السياسة داخلها كي تؤهل الجماهير للمقاومة في سبيل طلب الحقوق. ثانياً- هي بمثابة ثقافة نشرها وتعلمها يؤدي إلى التمسك بالهوية والدفاع عنها، وهي ثقافة جامعة، وحدها تملك عناصر ثقافة منسجمة ومتداخلة لا يختلف بشأنها أبناء الشعب الواحد، بل هي التي تجمعهم على رؤية واحدة قائمة على أساس المصير الواحد والمشترك، وهي وحدها التي تستطيع أن تحافظ على تراثهم وتماسك كيانهم، وتشكل (الروح الجماعية) في التواصل فيما بين الجماعة الواحدة وتجديد حياتهم. وهذه الثقافة الوطنية قائمة على أن المواطنين متساوون جميعاً، وهو مبدأ ينتج الانسجام ويقوي المصلحة العامة لأبناء المجتمع الواحد.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية، نقول إن هذه المجموعة من المفاهيم لا تقدمها القبيلة التي أساس قوامها التشرذم والتفرقة، ولا يقدمها المذهب، كونه قائماً منذ نشأته الأولى على خطاب إيديولوجي ابتعد به عن أصل جوهرالدين في مسألتي الأخلاق والإصلاح ومبدأ الأخوة لغاية الكمال الإنساني. وكلامنا هذا يسري على الثقافة الأحوازية الفاقدة لكليهما: الدولة ومفهوم الوطنية. إن أسوأ ما أصاب ثقافتنا الأحوازية في التاريخ الحديث والمعاصر بعد الخطاب الإيديولوجي الإيراني هو فعل الأجيال السابقة من الأحوازيين الذي كان غائباً عن أفق وعيهم تحصيل (الفكرة الوطنية). وبقى هذا الأمر حتى وصل إلى جيلنا الحالي، فلم ينتج لنا سوى الفوضى وتكريس التشرذم ومعاداة الفكر، سواء أكان سكوتاً عنه أم كان جهلاً به. وهذه مقدمات كتبنا عنها، ونقلتنا إلى نتائج صحيحة عرضنا لها، ورأينا أن طريق الخروج من الفوضى الداخلية والمتواصلة بين الأحوازيين طوال مئة عام ما بين (1914– 2014) هو أن ننتظم بالثقافة الوطنية أو تنصيب الفكر السياسي الإيديولوجي، وهذا معناه أن تظهر في ساحة الثقافة الأحوازية النخبة الفكرية. وسنبين حاجتنا إلى الوطنية وضرورة النخبة الفكرية معاً فيما يأتي:

بدايةً نقول: إن فكرة الوطنية لم تنشأ عبثاً في تاريخنا الحديث، ومن قبلها فكرة الدولة نفسها، ولهذا السبب نرى أن حضورها كان مضاعفاً في تاريخ الدولة المعاصرة والخطاب السياسي، إضافة إلى التحول الكبير في حياة الشعوب. فالوطنية من جانب تعتبر قوام الدولة المعاصرة، ومن جانب آخرهي تلك الهوية التي صاغها أهل الفكر من عدة عناصر، وأخذ بها أهل السياسة وعمل بها رجال الدولة ونظر إليها وكتب عنها كثير من المفكرين، وبنوا على أساسها خصوصية كل شعب من الشعوب. وكان ذلك يُعد فصلاً كاملاً بين

الشعوب على صعيد المسمى وتعيين الحدود وتحديد الهوية وتشخيص معنى الانتماء. وإلى هذه المفاهيم ترجع فكرة إنشاء كيان مستقل وخاص بكل شعب من الشعوب المعروفة في عصرنا. إن مسمى الشعب الواحد يتمثل في عدة عناصر ومشتركات إذا هي توفرت في مجموعة بشرية ما يُطلق عليها مسمى الأمة أو الشعب الواحد وتبرز هويته.

إلا أن هذه المشتركات الوطنية لا تصل إلى مرحلة إثبات وجودها كفكرة ومشروع كما رأى أهل الفكر دون الدولة. فالوطنية كخطاب ومكونات، تحتاج كي تحقق ذاتها إلى مؤسسات وأجهزة الدولة، ومن الضروري وجود دولة كي تصل الفكرة الوطنية إلى مقصدها وهو تطبيق خطابها. وقد ظهر هذا إلى الوجود في حياة الشعوب وتاريخ الدولة في ثنائية الدولة/ الأمة، أو (الدولة الوطنية) أول مرة في أوروبا. وكان ذلك شاهداً تاريخياً ومفهوماً سياسياً أكد على ضرورة وجود الدولة التي أنجزت فكرة الوطنية ونجحت كذلك. وهذا التلازم بين الاثنين شكل أهم محاور ومضمون الفكر السياسي الحديث والمعاصر. وقد أصبح التلازم والتداخل بين الدولة والوطنية أقرب إلى علاقة توأمين لا ينفصلان.

كما أن الاثنين أصلان قام عليهما الخطاب السياسي، وتأسس الواقع القانوني، وتبلورت العلاقات السياسية الداخلية، وبين الدول على الأصلين، مثلما أن الرابطة الوطنية والشعور بالانتماء الجماعي عند الفرد والحنين إلى وطن وهوية واحدة هو الغالب، وحضوره يزيد عند المواطنين في كل مجتمع بعد أن تجاوز مرحلة الفطرة والحس إلى مسمى الحقوق والرابطة الوطنية الواحدة. إن هذا الحضورالذي حظيت به فكرة الوطنية على صعيد الفكرالسياسي وواقع الشعوب كان دافعنا إلى الكتابة شرحاً لها وتعريفاً بها في غير مناسبة. وكان تأكيدنا المتواصل وربما الإلحاح والتكرار على مدى الحاجة إلى التعرف على

عناصرها ومعانيها ووظائفها (انظر: كتابنا نحن والتجديد)عائداً إلى جملة من الأسباب المهمة نطرحها هنا:

السبب الأول: حقيقة وجودها، ونستعين في طرحها بالتاريخ أو بحقيقة تاريخية يقر بها الجميع ممن قرأ نصوص مؤرخي الفكر السياسي الأوروبي والفكر السياسي العربي الإسلامي ودرس مفهوم الوطنية وظهور الدولة الحديثة. وهي أن الدولة الموجودة اليوم في تاريخنا الحديث والمعاصر التي نتكلم عنها ونعيش داخلها هي دولة إيديولوجية أو دولة ديمقراطية، وهذه وتلك قامت إثر التحول التاريخي الكبير في القرن السابع عشر الذي تبلور داخله (مفهوم الدولة/ الوطنية أو القومية)،عندما ظهر تعريف جديد لم يكن موجوداً من قبل عن معنى الدولة الوطنية الحديثة، والتي قام أساس كيانها داخل حدود جغرافية هي الحدود الوطنية الواضحة، وتتولى حكم شعب واحد تكون له عدة مكونات مشتركة تسمى جميعاً الهوية الوطنية الواحدة لمجموعة من المواطنين متساوين جميعاً في الحقوق، وتربطهم ثقافة واحدة منسجمة تكونها عدة عناصر مشتركة، وتكون الدولة كطرف يتولى الحكم هي وحدها التي تملك السيادة على هذه الحدود وتحكم الشعب.

وإذا تجاوزت الدولة حدودها فتكون إما دولة استعمارية وإما دولة متجاوزة للحدود وناقضة للقوانين، وفعلها هو إهدار لحق المواطن الآخر وهجوم على وجوده الوطني الطبيعي واستقلاله السياسي. وهذه العلاقة بين الدولة والوطنية، أو وضع الدولة كما نعرفها اليوم، ظهر في أوروبا الحديثة كما قلنا سابقاً، وقد أخذ أهل الفكر والسياسة في عالمنا العربي والإسلامي التجربة والمفهوم على غرار ما حدث في أوروبا عند ما بنوا دولهم الوطنية، وهذه حقيقة تاريخية وفكرية لا جدال فيها وهي حاضرة.

السبب الثاني: حقيقة غيابها عندنا، وهي حقيقة تاريخية، كون الوطنية لم يكن حضورها عندنا يوماً كفكرة وصلت إلى مستوى أن تؤسس كتابة تاريخنا وعملنا السياسي والثقافي في مقاومة هجوم الفكر الإيراني الإيديولوجي الرامي إلى تقويض وجودنا وإبقاء ثقافتنا الأحوازية بين مؤسستين فقط: القبيلة والمذهبية، وأن تكون ثقافة تحل مكان القبلية وتكون رابطة جديدة يعمل داخلها أبناء المجتمع. نعم! إن الأجيال السابقة لم تقم بمهمة إنتاج معنى الوطنية، فكان من أثر هذا معاداة الفكر وبقاء الفوضى والشرذمة، وهو ما وصل إلى الجيل المعاصر والذي بدوره رغب أن يتجاوز وعي ما قبله، إلا أن جيلنا قد وقع بأسوأ منه عندما انقسم بدوره إلى اتجاهين: الأول- ذهب وراء القبيلة يدعي أنها حاملة للحلول، فرأينا من العبث أن ذهب الكثير إلى القبيلة، وهذا ما حدث داخل الوطن، وقمنا في حينه بانتقاد هذا الاتجاه الخاطئ. والاتجاه الثاني- قيل إن في المذهب الديني حلولاً، وهولا يقل توغلاً في الخطأ عن من ادعى الحل بالقبلية، من حيث إن القبلي وهذا الملتحق بالمذهب كلاهما باحث عن عناصر أو وظيفة يدعي وجودها كي تقاوم خطاب الدولة الإيديولوجية الإيرانية، فلم يحصل هذا لكونهما لا يقدمان الحلول وأضاع الطريق من دعا إليهما، وساهم هذا في اتساع الفوضى الموروثة عن الأجيال السابقة، وعندما اجتمع وعي الجيل السابق مع وعي جيلنا كانت النتيجة اتساع مساحة الفوضى وعمق التشرذم وطمس الرؤية عندنا.

السبب الثالث: حقيقة فكرية سياسية، وهي أن الدولة الوطنية الموجودة الآن في تاريخنا الحديث والمعاصر قامت على أربعة محاور، كل واحد تظهر في تكونه عناصر الوطنية، الأول: مثلما شكلت (فكرة الوطنية) قوام الدولة التاريخي

كما قلنا أعلاه، فإن قوامها السياسي الخالص كذلك بقى مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالوطنية، وإذا كانت الدولة الوطنية معروفة حدودها التي لها السيادة عليها، ويسكن داخلها الشعب الواحد، فهي ملزمة أن تحافظ على الحدود الوطنية ومصالح الشعب، وإن مارست القوة ودخلت حرباً، وهو عمل يدعمه القانون في دساتير كل الدول، أي الدفاع عن كيان الدولة وأراضيها الوطنية وألا ينتزع عنها معنى الشرعية. وأما المحور أوالمقوم الثاني الذي تكونه عناصر الوطنية داخل الدولة فهو الخطاب السياسي عند قادة الدول: مصالح الأمة أو الوطنية والأمن القومي للأمة الواحدة – الوطنية، وهذا الخطاب مشترك، يقول ويلتزم به رئيس الدولة الديمقراطية، أمريكا مثلاً، ويكون خطاباً مضاعفاً عندما يحدث تهديد يمس ما تسمى المصالح الوطنية، انظر خطابات رؤساء الولايات المتحدة في السنوات الأخيرة خاصة. ورئيس الدولة الإيديولوجية كذلك. ويكون خطاباً وطنياً مضاعفاً في كل الأحوال، إيران مثلاً.

ونرى محوراً أو قواماً ثالثاً للوطنية وعناصرها يدخل في صلب وجود الدولة، وهو ما تتم صياغته قانونياً في دساتير الدول من تقسيم وتشريع وتصنيف إلى تأدية القسم عند تولي الرئيس حكم البلد وما يحمل من معانٍ بأن يكون رئيساً محافظاً على الدولة ووحدة أراضيها ومصالحها والأمن والهوية و...إلخ. وهي جميعاً مفاهيم تجد أصلها وفصلها، إذا جاز التعبير، داخل فكرة نظرية الوطنية و(لم تنشأ من القبيلة ولا الدين). وأما المحور أو القوام الرابع فهو مهمة الدولة اتجاه مبادئ الوطنية والتحول بها إلى خطاب رسمي تقتسمه أربعة حقول أساسية للدولة، الأول: مؤسسة التعليم، الثاني: مؤسسة الإعلام، الثالث: مؤسسة الأمن، الرابع مؤسسة السياسة الخارجية. إضافة إلى خطاب أهل السياسة غير الرسمي: المعارضة.

السبب الرابع: هي وحدها من تقوم بمهمة ووظيفة تجاوز الفوضى والاتجاهات والأصوات الفئوية من مذهبية وعشائرية (متخلفة ماضوية) وأصوات (أصحاب الجهل). كذلك معالجة الفوضى الداخلية، عندما تكون ثقافة موحدة للشعب الواحد فإن عامل التوحيد الوطني تغذيه الثقافة الوطنية لتجاوز الثقافة المذهبية الانقسامية والقبلية التشرذمية. كما أن الثقافة الوطنية هي وحدها من تقوم بمهمة مواجهة ثقافة المستعمر وإبطال شرعية وجوده وإضفاء شرعية المقاومة على العمل السياسي والثقافي عندما تكون معروفة عند أهلها.

السبب الخامس: الثقافة الوطنية كمفهوم وخطاب، تساهم في تجاوز العطالة السياسية والثقافية والتحول إلى إعطاء معنى وهوية إلى الحلول والمشاريع والدعوة لها.

السبب السادس: إن موضوع تعريف الوطنية وفهمها والدفاع عنها يُعد في مقدمة القضايا التي يبدأ منها كل مثقف وسياسي، فيدرك معنى وضع ثقافته، وإلا يكون خارجاً عن تاريخ تعريف مشكلة ثقافته التي هي ما يحدد هويته ومفاهيمه، لأنه لا يوجد مثقف دون ثقافة ينتمي إليها ويُعرف من خلالها وتُعرف من خلاله، وقضية يدافع عنها. أليس المثقف بتعريفه البسيط والمعقد معاً هو المعترض والمنتج؟ وإن المشاريع السياسية والثقافية دون قراءة تاريخ المسألة الوطنية من أصحابها تبقى مشاريع متهافتة وعلى مقياس مجموعة وليس شعب.

بقيت ضرورة ظهور النخبة الفكرية في الساحة الأحوازية. وفي الفقرة التالية نطرح وجهة نظرنا عن هذا الموضوع المحوري.

ثانياً: قراءة العطالة الفكرية بين الأحوازيين دعاة السياسة والثقافة

إن العطالة الفكرية ليس معناها غياب الكلام عن السياسة والثقافة، كلا؛ لأن الكل يتكلم عنهما، بل إن القصد من العطالة هو عدم التحول من (الفكر العامي) وسمته العطالة الفكرية أو الامتناع عن التفكير إلى تنصيب (الفكر المؤسس الوطني) والفصل بين لغة وتعريف ووظائف الاثنين. وكي نوضح معنى الفكر المؤسس وتعريفنا له نقول: هو ليس سوى تفكير النخبة الفكرية نفسها التي تنتج وتنصّب الفكر نفسه في ساحة الثقافة التي تنتمي إليها وتشكل هويتها على أسس نظرية ورؤية ومرجعية. ولا نعنى بالكتابة جمع معلومات، ولا نعني أسلوب الجمع والترقيع دون تفكير ونظرية ومرجعية يرجع إليها من يكتب ويتكلم. وكي نفصل بشكل واضح كما فعلنا في مدخل هذا الكتاب، فالفكر الوطني الذي ندعو إلى فهمه لا ينفصل عن فكرة (العقد الاجتماعي)[1]. ونعني هنا بالفكر المؤسس ذلك الذي تقوم النخبة الفكرية في تنصيبه، وهو الفكر الوطني السياسي، ومهمته ووظيفة التغيير وإنجاح الثورة والدعوة إلى التجديد في كل ثقافة تعاني إما تدهوراً داخلياً وإما خطراً خارجياً. وهو فكر في صراع مستمر مع الفكر العامي. وهذا هو السبب الذي دفع النخب الفكرية إلى أن تمارس النقد على كل ما ينتمي إلى/ ويمثل الفكر العامي والاتجاه إلى الفكر الجديد الوطني. وقد أصبح هناك فرق وفصل بين الاثنين على مستوى التعريف واللغة والمرجعية والنتائج.

وهذا الفرق والفصل ليس كلاماً نحن فقط طرحناه، بل إنه كلام قد صاغه

---

(1) في نقد الحاجة إلى الإصلاح- الجابري القسم الثالث (العقد الاجتماعي)- الطبعة الأولى بيروت 2005 مركز دراسات الوحدة العربية.

وكتب عنه كل من قرأ تاريخ ثقافات الشعوب وخاصة الثقافة المصابة بالتخلف والمفتوحة أمام الهجوم الأجنبي. وإذا رجعنا وقرأنا تاريخ الشعوب الحديث شعباً شعباً، نقف أمام حقيقة تاريخية وفكرية واحدة، هي أنه لم يحدث قط أن حصل تحول في ثقافة شعب من هذه الشعوب وهي تكافح في سبيل محاربة ثقافة الاستعمار ومواجهة التخلف والجهل دون تجاوز الفكر العامي وتنصيب الفكر الوطني الإيديولوجي السياسي. ونجد لقولنا هذا فائضاً من الأدلة والشواهد نأخذها من نصوص رواد التحول، أو النخب الفكرية، وهي نفسها تعبر عن تاريخ الشعوب، نصوص تؤكد على أن المفكرين رواد الفكر الوطني كانوا في مقدمة الصفوف في محاربة التخلف والانقسام والاستعمار معاً. إن من مهام المثقف الوطني محاربة ثقافة الاستعمار، وإن المفكرين الأحرار تلك مهمتهم كذلك، وقد هذا حدث في مختلف المجتمعات والثقافات.

ثالثاً: من مهام المثقف الوطني محاربة ثقافة الاستعمار

(المفكرون الأحرار)

يحدد أستاذ الفلسفة المفكر العربي المعروف حسن حنفي مهام (المثقف الوطني) بمواجهة ثقافة الاستعمار، فيكتب (المثقف الوطنى أو الوطنى المثقف الذى يوحد بين الثقافة والوطن معاً وليس أحدهما قبل الآخر أو بعده بل معه، نامياً ومتطوراً معه. لا أحد يبرر الآخر أو يقوده. وهذا هو نمط التوحيد بين المثقف والسياسى أو المثقف الوطنى. وينشأ فى كل الثورات: عمر مكرم فى الثورة المصرية ضد الحملة الفرنسية، روسو فى الثورة الفرنسية، فشته فى مقاومة

نابليون عند احتلاله ألمانيا)[1]. ويرى أن الأفكار تهزم الاستعمار، وهو ينقل قول نابليون (القلم هزم السيف)، ويقصد بالأفكار أفكار (فيشته) في بعث روح الوطنية عند الأمة الألمانية وتحرر ألمانيا. ويضف الأستاذ حنفي الذي يتقن أربع لغات عالمية هي الفرنسية والألمانية والإنجليزية إضافة إلى لغته الأم العربية قولاً: (قد حاول ماركس الشاب نفس الشيء عندما أراد تحرير ألمانيا عن طريق الإيديولوجية الألمانية التي تدور حول أفكار الوعي والأنا والذات والشعور والحرية والاستقلال والإرادة.. إلخ، أي خلق ألمانيا أولاً في الفكر قبل تحقيقها في الواقع). كما وأنه يؤكد على الجانب القومي العربي بقوله: (برزالطهطاوي على أنه مؤسس حركات التحرر الوطني في وجداننا القومي ببزوغ أفكار الوطنية والقومية والأمة والدستور). ويحدد صاحب أطروحة اليسار الإسلامي حسن حنفي بدقة معنى المفكرين الأحرار فيقول: (ولا يعني المفكرون الأحرار مجرد لقب أو أي إعمال للنظر، بل هو مصطلح دقيق يدل على ضرورة إنجاز مهام محددة في كل حضارة)[2].

وأما فيلسوفنا الجابري وما يقوله عن مهام المثقف الوطني في مواجهة الاستعمار وعن تشييد الثقافة الوطنية، (وبما أنه كتب دراسات ومقالات عديدة عن هذا الموضوع لا تتسع المساحة لها هنا) فنكتفي فقط بهذه النصوص القصيرة، فيكتب:

---

(1) المثقف والسلطة. حسن حنفي، المصري اليوم، 18-12- 2013. انظر الرابط التالي:
http://m.almasryalyoum.com/news/details/357136

(2) حسن حنفي- الثورة في الوعي والفكر. 30 أغسطس 2014. جريدة الاتحاد الإماراتية وجهات نظر- انظر الرابط: http://www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=80969

أولاً- عن غزو الاستعمار والتهديد للوطن العربي قائلاً: (وتحت تهديد هذا الغزو، بل وبفعل ضرباته الأولى في الوطن العربي احتلال الفرنسيين للجزائر ثم تونس واحتلال الإنكليز لمصر...أسس جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده جمعية العروة الوثقى لدعوة الأخذ بأسباب الحياة والنهضة ومواجهة الاستعمار...) [1].

وثانياً- يكتب بشأن حركة عالم الثالث ضد الاستعمار ودور الوطنية، وهو ينقل عن الزعيم الصيني المعروف فيقول: (كما كانت لشعارات ماو تسي تونغ أصداء واسعة، مثل قوله: "لابد أن تعتمد الثقافة الوطنية على الفأس والقلم، الفأس لهدم الثقافة الاستعمارية والقلم لبناء الثقافة الوطنية.."[2].

وثالثاً - يكتب عن مواجهة الاستعمار من طرف المثقف الوطني وقادة التحرر فيقول: كان (زعماء الحركات الوطنية المعادية للاستعمار أمثال الرئيس الغيني أحمد سيكوتوري، المثقف الوطني الأفريقي. يقول مثلاً: "لقد تعلمنا نحن الأفريقيين في مدارس الاستعمار تاريخ فرنسا، وحروب الغال، وحياة جان دارك ونابليون، وقرأنا أشعار لامارتين، ومسرح موليير، ودرسنا التنظيم الإداري لفرنسا، كما لو كانت بلادنا أفريقيا بدون تاريخ ودون واقع جغرافي، ودون قيم، ودون أخلاق. لقد قدم الاستعمار لنا من العلم والثقافة القدرَ الذي يرى أنه يخلق منا آلات ترتبط مصالحها بعجلة الاستعمار. لقد أراد

---

(1) إشكاليات الفكر العربي المعاصر- الجابري، ص-129-130، الطبعة السادسة 2010. مركز دراسات الوحدة العربية.

(2) الجابري- شروط قيام الثقافة الوطنية، 1-1-2008م جريدة الاتحاد الاماراتية وجهات نظر. انظر رابط صفحة الجابري:
http://www.alittihad.ae/wajhatauthor.php?AuthorID=26&id=52342

المستعمرون للمعلم الأفريقي أن يظل في مستوى ثقافي منحط، حتى يخرج تلاميذه على يده أشد انحطاطاً. لقد أراد المستعمرون للمثقفين الأفريقيين أن يفكروا بديكارت وبرجسون، ولم يسمح لهم بالتفكير في قيمهم وثقافتهم وتراثهم الأفريقي).

ويضف الجابري:

رابعاً – عن ما شهد له هو نفسه من ثقافة الاستعمار بقوله: (وإذا كان هذا الذي قاله سيكوتوري ينطبق على بلدان أفريقيا السوداء، فهو يصدق أيضاً على أفريقيا البيضاء، على شعوب المغرب العربي. وقد قدر لي أنا شخصياً، في الأربعينيات من القرن الماضي، أن أعايش في المدرسة الابتدائية خاصة، هذا الذي تحدث عنه سيكوتوري، مما يسمح لي بأن أكون شاهداً على صحة كل كلمة في هذا الذي قاله. وهذا الذي فعله الاستعمار ولا زال يفعله، مباشرة أو بوسائط محلية، لم يكن تدبيراً عشوائياً، وإنما كان مخططاً مدروساً بعناية منذ البداية، كان غزواً منظماً محكماً، صادراً عن فكر واع، وتخطيط دقيق. وقد سبق لي أن نشرت دراسات وأبحاثاً حول الموضوع بالنسبة للمغرب خاصة. وأمام هذا الحضور البارز والمتواصل لثقافة المستعمر ولغته بقي رد الفعل الوطني ضد الثقافة الأجنبية متواصلاً هو الآخر، تمثل أول مرة، كرد فعل رافض، في ذلك الاتجاه التقليدي الذي يمجد الماضي ويقدسه، ويرى فيه، أو في إحدى فتراته، الصورة النموذجية التي يجب أن تتجسد في الحاضر والمستقبل، وتلك رؤية هاربة إلى الوراء لعجزها عن مواجهة الحاضر والمستقبل ومشاكلهما. إنها رؤية صادرة عن وعي مزيف مسلوب، وعي يجسم ظاهرة "الاغتراب في الماضي" بكل ما في هذه الظاهرة من آفاق سلبية وأبعاد رجعية.

وإلى جانب هذا التيار التقليدي المنغلق أفرزت المدارس الوطنية الخاصة، مدارس التعليم الوطني الحر التي كانت ترعاها الحركة الوطنية تياراً ثقافياً وطنياً تحديثياً ينظر إلى الثقافة الوطنية على أنها لا تعني الاغتراب في الماضي، مهما كان هذا الماضي مجيداً وضّاءً. إن إحياء التراث القومي، لا يخلق الثقافة الوطنية، وإنما يحيي ثقافة كانت موجودة، وطنية كانت أو غير وطنية. إنه تراث ثمين ولا شكَّ، ولكنه وحده لا يشكل الثقافة الوطنية الحق، ثقافة الواقع الحاضر والمستقبل المأمول. إن الثقافة الوطنية يجب أن تهتم بالماضي حقاً، ولكن لا من أجل أن تجعل منه الحقيقة المطلقة، الحقيقة النهائية الخالدة، بل من أجل أن نربط بين ما هو صادق فيه وأصيل، وبين معاناتنا وتجاربنا الحاضرة. إن إحياء الماضي الذي طمسه الاستعمار أو شوهه، وإن تصحيح معرفتنا بماضينا وتراثنا القومي ضرورة من ضرورات الثقافة الوطنية)[1].

ونضيف قولاً، وهو إن التحول إلى المجتمع الوطني السياسي حسب قول الكاتب العربي عبد الإله بلقزيز ومحاربة ثقافة الاستعمار معاً ونجاح الشعوب في مقصد التحرر وكذلك بقاء طرح الوطنية وثقافتها في مقدمة الحلول لمواجهة التردي وانقسام المجتمع أوتكون هي الحل حسب ما قال الكاتب العربي أنور عبد الملك (الوطنية هي الحل). ويبقى في هذا العمل والتحول في تاريخ المجتمع وثقافة الشعوب هنالك دائماً دور محوري وأساسي تضطلع به النخبة الفكرية، أو حسب عبارة حسن حنفي (المثقف الوطني). وهذا المثقف مهامه تعريف المشاكل وتأليف المفاهيم معاً، وكلما كانت المشاكل الداخلية عميقة وثقافة الاستعمار لها القوة كما هو وضعنا، يبقى طلب الوطنية مضاعفاً ودور النخبة الفكرية يبقى

(1) الجابري- في مفهوم الثقافة الوطنية جريدة الاتحاد وجهات نظر. 25- ديسمبر 2007.

مضاعفاً، والمهم بعد كل هذا أن فهم الفكر الوطني وفق عناصره ولغته والتدوين وقراءة قواعد الثقافة الوطنية لفهمها والانتظام داخلها هو المقدمة الأولى كي تتبعها الخطوات بعدها.

والحق أننا بحاجة إلى إعادة بناء بنية وعينا الثقافي على أسس جديدة، والواقع الذي دائماً هو ما ننظر إليه واقع مجتمعنا، وهو المنقسم حسب الأفراد والجماعات والمناطق على صعيد الوعي والجغرافية إلى هويات صغيرة ومناطقية أساسها الشرذمة والولاءات العشائرية والمذهبية. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، لا يمكن فصل هذا الواقع عن خطاب الدولة الإيرانية الإيديولوجي الوافد إلينا بروحه ومقاصده الاستعمارية، فهو يقف إلى جانب الفكر العامي الأحوازي وراء ترسخ التخلف وبقاء الجهل وانتشار الفوضى في ساحة الثقافة الأحوازية. وهذا الوضع التاريخي والواقع الثقافي والمجتمعي لا يمكن لنا إنكاره ولا تجاهله ولا السكوت عنه، كونه يزداد يوماً بعد آخر، وتقف وراءه ثلاثة أسباب حددنا منها الفكر العامي الأحوازي والفكر الإيراني، وأما السبب الثالث فهو افتقاد الساحة الثقافية الأحوازية إلى النخبة الفكرية. وفي ظل بقاء العطالة الفكرية تبقى ساحة الثقافة الأحوازية مفتوحة أمام قوى التخلف من مذهبية وعشائرية ومفتوحة أمام فكر النخب الإيرانية أو خطابات ما قلنا عنه سابقاً الارتهان لخطابات غيرنا.

إن كل ثقافة لا تنهض إلا بوجود نخبة فكرية وطنية مهمتها إنجاز مشروع الخروج من التردي القبلي والمذهبي وثقافة الاستعمار الإيرانية، مشروع (قيام شروط الثقافة الوطنية) حسب تعبير فيلسوفنا العربي الجابري، كون الدولة الوطنية وهي التي من مهمتها بناء الثقافة الوطنية داخل كل مجتمع غائبة عندنا.

إن طرح الحلول يحتاج أولاً إلى تنصيب الفكر الوطني، وثانياً تقوم بالمهمة النخبة الفكرية، وهذا طريق إلى صناعة وعي الثقافة الوطنية والتأسيس لها في ساحة ثقافتنا وإعادة بناء ميادين ثقافتنا. ويبقى هذا الطريق الذي لم نسلكه طوال مئة عام غير متاح لنا، إذا لم نقم بمهمة تنصيب الفكر الوطني السياسي في ساحة الثقافة الأحوازية. إن تنصيب الفكر يحتاج إلى ظهور نخبة فكرية تتجاوز الوعي السائد الذي شكل تاريخ مئة عام (1914–2014) لم يظهر خلالها صوت بيننا فهم معنى تنصيب الفكر كي يعالج مشكلتنا الأحوازية. وهنا أترك كل ما ينتمي إلى الفكرين العربي والفارسي من حيث إن النصوص التي تعود إلى الفكرين وقراءتها شيء (إذا طبعاً فهم الأحوازي معنى الفكر نفسه) وتنصيب فكر أحوازي يعالج مشاكل ثقافتنا شيء ثانٍ.

ولسنا بحاجة تكرار ما قلنا سابقاً من أن مطالعة نصوص الكتب العربية والفارسية من الأحوازيين لم يكن كافياً في سد الفراغ أو تجاوز العطالة الفكرية التي نعاني وطأتها، وأهم مظاهرها هو أن الأحوازيين لا يقرؤون أو لا يعرفون قراءة قواعد كتابة النص الذي يشكل بدوره الفكر وينتج الوعي الجديد في الثقافة التي ينتمي إليها من قرأ.

والأدلة والنتائج التي تؤكد على وجود هذا (الخلل) عديدة ومختلفة، تعبر عنها جميعاً روح الفوضى والتناحرات والولاءات التي تنوب عن ممارسة ثقافة عمل الأحزاب وثقافة عمل المؤسسات وغياب الإنتاج الفكري الكامل وعدم ظهور المثقف الوطني عندنا إلى هذه اللحظة، والذي من مهامه ووظائفه الفكرية صياغة قراءات ومفاهيم ثلاثة أساسية هي مقومات وشروط قيام الثقافة الوطنية الأحوازية، ونلخصها باختصار، كوننا كتبنا عنها بفائض من التفاصيل (راجع– نحن والتجديد)، وأولها: تعريف وانتقاد الفكر العامي الأحوازي. وثانيها:

تعريف معنى ومكونات الوطنية، وثالثها: تعريف وانتقاد الثقافة الإيرانية. وهذه القراءات تنتظم داخل رؤية وضمن تدوين خطاب فكري كي تكون واضحة ومعروفة يمكن الرجوع إليها، كي يعرف ويفصل الفرد الأحوازي بين ثقافته المتخلفة ومعنى الوطنية ومكونات وخطاب الثقافة الإيرانية التي تؤكد أنها تمثل الآخر لنا.

وتبقى المهمة الصعبة بعد كل هذا الكلام التي تقف أمامنا هي عملية الإفهام والتفاهم في ظل غياب اللغة الفكرية وهيمنة الشفوية. إن الأشياء والأفكار لها تاريخها ومرجعياتها ونصوصها ووظائفها، وهي ليست جاهزة بالفطرة والوراثة ومتوفرة كما هو حال نقل المعلومات وعرضها بشكل رديء، وهذه الأخيرة سهلة المنال لا تحتاج إلى قواعد قراءة النص والتفكير وبناء وصياغة الخطاب داخل الثقافة كي يخدمها ويساهم في تجديدها. والحق أن تعريف مشاكلنا يحتاج إلى اجتهاد وتنصيب الفكر في ثقافتنا كي نملك رؤية أطروحة التحول والتغيير في واقعنا ونتحرر من سلطة فكر الأخر.

النتيجة أو الخلاصة: إن ما عرضنا له حقائق يؤكدها الواقع ويشهد لها الفكر في ما خص أولاً: تاريخ الشعوب الحديث وما خص علاقة الدولة بفكرة الوطنية، ومن قرأ ودرس قوام الدولة الحديثة يجدها شاخصة أمامه، فلا صياغة درس دونها. ثانياً: ما خص وضعنا، فإن الثقافة الأحوازية يكون خطاب نظرية الوطنية حافظاً لها بالمعنى الذي شرحناه أعلاه وتعريفها (انظر الفصل الثاني)، وجاء هذا التحديد والتعريف لكوننا لا دولة وطنية لنا تقوم مقام تنفيذ وتحويل الوطنية إلى خطاب رسمي داخل مؤسسات وتنوب عن خطاب الدعوة، وهو كذلك يفيد معنى ما قلنا عن من يذهب عبثاً من الأحوازيين مرة إلى القبيلة ومرة إلى الدين لفهم مشكلتنا أو تقديم حلول لها.

إن من يلجأ إلى هذا الطريق لم يقرأ تاريخ الوطنية والدولة جهلاً بهما، وبالتالي فعندما ينظر إلى مشكلتنا لا يحمل نظره مقدمات فكرية تؤدي به إلى وضع تحليل وحلول، ويكون غير واعٍ، لا بتلك ولا بهذه، مثلما يكون جاهلاً بوظيفة كل من الدين والقبيلة، فمرة يرى الحل هنا ومرة يراه هناك، وأما من يذهب إلى السياسة دون إيديولوجية فهو يتحالف مع الدولة لغرض الجاه والمنافع كما هو (تحالف شيوخ العشائر مع البهلوي الابن ومجموعات أحوازية تحالفت مع الحكم الجديد) وهو أسوأ حال. وقد عرضنا لهذا الاتجاه (في فقرة سابقة 1- الأولى- خامساً: تحالف شيوخ العشائر والقوى المذهبية المتخلفة مع الدولة الإيرانية). إذن ما يزيد الفوضى والتخبط هو أمرعدم التفريق بين مقدمات مرحلة الخطاب الوطني وهو قوام كل عمل سياسي ومقدمات مرحلة الدولة التي تتبنى الخطاب الوطني فيكون مشروعاً منفذاً ورسمياً على أرض الواقع.

وبالتالي نقول، إن تحرر بعض الأحوازيين من سلطة الفكر الإيراني يحتاج إلى معرفة طريقة ودوافع صياغة الفكر الفارسي نفسه ومقاصده وتعدد الخطابات داخل هذا الفكر، وبالتالي من ينتظم به يكون منتظماً بالرؤية القومية الفارسية وجاهلاً غير مؤهل أن يفكر بنظرية وطنية أحوازية، أو وضع رؤى وحلول للثقافة الوطنية الأحوازية، كون نظرية الفكر الإيراني الإيديولوجي لا تسمح لمن ينتظم بها أن يناقضها، وطبيعة الإيديولوجيا هكذا، وحتى النقد من داخل نفس الفكر هو تطوير للنظرية الأصل وليس قطيعة معها، ومن يفهم ويعرف الفرق ومعنى كلامنا يدرك الجهل والأزمة التي يعيشها الكثير من الأحوازيين الذين انتظموا بالفكر الإيراني أو الفكر العربي دون أن يكون عندهم اجتهاد

ومعرفة بمعنى تنصيب كل فكر ودوافعه ومفاهيمه وتاريخه ومقاصده وكيف يصبح مرجعية وسلطة. وربما يكفي هذا الكلام، والذي دار على محور واحد أو خص مسألة واحدة وهي المسألة الوطنية أو عدم التحول إليها وتعريف معناها. وأما الفصل الثاني القادم فهو مخصص لتعريف الوطنية من مختلف الأوجه.

الفصل الثاني

تعريف مفهوم الوطنية

الفصل الثاني

تعريف مفهوم الوطنية

تكلمنا كثيراً عن أهمية الوطنية ومكانتها في ثقافات عالم الثالث في (الفصل الأول) السابق، وما حظيت به من اهتمام وانشغال من النخب الفكرية والسياسة مقابل غياب كامل لها في ثقافتنا على صعيد تنصيبها كفكر ونظرية. ومهمتنا هنا هو تعريفها من مختلف الأوجه وعلاقاتها باللغة والثقافة والمجتمع والهوية والوطن والمواطنة والمجتمع والمدينة والدولة والجنسية وشروط قيام الثقافة الوطنية ومكافحة ثقافة الاستعمار وطريق الاستقلال السياسي ومعنى العلاقة بين الثقافة الوطنية والقومية. وكذلك الفصل بينها وبين العنصرية والإيديولوجية السياسية، ومعناها في لغتنا، والفرق بين ما عندنا في مرجعيتنا العربية الإسلامية وما في مرجعيتها الأوروبية.

فالوطنية منذ أكثر من قرن، ما يزال أمرها قائماً على صعيد التنظير والتفكير عند المفكر وعند أهل السياسة، وخاصة عندما يكون الخطر قائماً مهدداً للهوية الوطنية ويكون قاصداً تأزيم التوحيد الوطني. وقد اعتمدنا أساساً في عرض تعريف الوطنية على مفكر عربي وهو (الجابري)، وهذا عائد إلى سببين، أولهما: الآراء التي تم عرضها من قِبَلِهِ هي أقرب إلى مشكلتنا وهمومنا الوطنية الأحوازية، وثانيهما: العقلانية التي هي قوام نصوصه، خاصة في طلب التحرر من الآخر ومحاربة ثقافة الاستعمار والدفاع عن الثقافة الوطنية والتحرر من الموروث المتخلف بروح عقلانية معاصرة.

-1-

تعريف مفهوم الوطنية

ونبدأ بهذا التعريف الذي يبين معنى الوطنية والدولة في المرجيعتين: مرجعيتنا العربية الإسلامية والمرجعية الأوروبية، فيقول صاحب الدراسة الجابري:

(إن لفظ "الوطنية" لا وجود له في القواميس العربية القديمة. أما - وطن فتقول عنه هذه القواميس: وطن، مُحرّكةً ويُسَكَّنُ: مَنْزِلُ الإقامَةِ، ومَرْبَطُ البَقَرِ والغَنَمِ، والجمع: أوطانٌ. وصيغة لفظ (وطنية) مصدر اصطناعي كـ - الإنسانية- من الإنسان. وقد شاع استعماله بكثرة في جميع أرجاء العالم العربي والإمبراطورية العثمانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والغالب أنه ترجمة لمفهومين سادا في فرنسا في ذلك القرن: الأول هو patriotisme من patrie ومعناه الوطن. والثاني ناسيوناليزم- nationalisme من nation التي ترجمت بـ- الأمة.

وعن الترجمة من الفرنسية إلى اللغة العربية أو إلى الفكر العربي يرى الجابري أن معنى (الوطنية) هو أقرب من الترجمة إلى معنى (الأمة)، ويفصل بدوره بين طابع العنصرية أو الشوفينية والوطنية والاتجاه الإيديولوجي فيقول:

(أما المفهوم الأول فترجمته موفقة لا غبار عليها. والمعاني التي يحملها اللفظ الفرنسي patriotisme هي: (شعور بالانتماء إلى بلد يقوي الوحدة بين أبنائه على أساس قيم مشتركة). وأيضاً (حالة نفسية/ روحية تدفع الواحد إلى الشعور

بالحب والاعتزاز وإلى الدفاع عن مصالح بلده). ثم يضيف القاموس الذي نقتبس منه: يجب عدم الخلط بين الوطنية patriotisme وبين مظهرها المتطرف بل العدواني المسمى الشوفينية- chauvinisme- العصبية العرقية، كما يجب تمييز الوطنية nationalism الذي هو إيديولوجيا سياسية. وهذا اللفظ أخذ من nation، كما قلنا ومعناه: "جماعة بشرية تتعرف على نفسها بارتباطها ببقعة من الأرض على مدى التاريخ ويجمعها الشعور بالانتماء إلى نفس المجموعة"، وقد ترجمت هذه الكلمة بـ"الأمة" وهي ترجمة أقل توفيقاً، لأن عنصر الأرض لا يدخل بالضرورة في مفهوم "الأمة" باللغة العربية (قارن الأمة الإسلامية، أمة محمد، ويطلق في القرآن ليس على جماعة من البشر فحسب، بل أيضاً على "أنواع" المخلوقات كالطيور... الخ). ولما كان من غير المستساغ في اللغة العربية اشتقاق مصدر صناعي من لفظ "أمة" لوضعه كترجمة للمفهوم المشتق من كلمة nation أعني nationalisme، فقد ترجم هذا المفهوم، في المغرب العربي خاصة بكلمة "وطنية"، بينما ترجم في المشرق بكلمة "قومية" في الغالب، نسبة إلى "القوم". وهذه ترجمة فيها نظر! إنها لا تسمح مثلاً باشتقاق لفظ يعبر عن معنى nationalité الذي نعبر عنه في العربية بلفظ "جنسية"، وهو بعيد عن لفظ "قومية" وأفقر منه بما لا يقاس).

ويرى الجابري أن هذا الاختلاف بين المشرق العربي والمغرب العربي عائد لظروف وجود سياسة تركيا الدولة العثمانية وظروف الاستعمار الفرنسي في المغرب العربي، (ذلك أن "الآخر" الذي كان يتحدد به "الأنا" في المغرب العربي هو الاستعمار الفرنسي، وهو استعمار استيطاني. والاحتلال الذي قام به كان احتلالاً للأرض بالقوة والاستيلاء عليها... أما في المشرق العربي فقد كان

"الآخر"، في القرن التاسع عشر، هو جنوح الخلافة العثمانية نحو التتريك، أي فرض سيادة العنصر التركي... و"سياسة التتريك"، هذه، كانت تستقي نموذجها من أوروبا، وبالتخصيص من مفهوم "الناسيوناليزم Nationalisme" الذي هو "إيديولوجيا سياسية"، وقد تطورت هذه الإيديولوجيا إلى تكريس مفهوم "التفوق العرقي" الذي شيدت على أساسه ومن أجل تبريره نظريات "علمية" (كذا!) في ألمانيا خاصة)[1].

(1) محمد عابد الجابري- الوطنية"... والمواطَنة جريدة الاتحاد وجهات نظر 12/ 2/ 2008م
يمكن الرجوع إلى هذا المصدر صفحة الجابري:
http://www.alittihad.ae/wajhatauthor.php?AuthorID=26&id=52342

-2-

علاقة الوطنية بالدولة

إن علاقة الوطنية بالدولة والسياسة والمجتمع لم تكن منفصلة في أقل تقدير في المرجعية الأوروبية وكذلك في فكرة الدولة الوطنية القُطرية، ونعني علاقة مجموعة بشرية بروابط وأصول وتاريخ مشترك والشعور بوحدة الأرض والتاريخ. إلا أن هذه العلاقة الوثيقة والمتلازمة بين الوطنية والدولة لم تكن كذلك بنفس المستوى والعلاقة والتعريف في المرجعية العربية وكذلك في اللغة العربية كما هي في المرجعية الأوروبية. وعندما دخلت الوطنية إلى المرجعية العربية أو الفكر السياسي العربي خاصة بعد منتصف القرن التاسع عشر، يكتب صاحب الدراسة عن ذلك قائلاً:

(ثنائية الدولة/ الأمة فهي تعني في مرجعيتها الأوروبية: "المجال الذي تمتزج فيه الحدود الثقافية (والإثنية) مع الحدود السياسية"، الشيء الذي يعني أن الدولة/ الأمة إنما تقوم عندما تحتوي الدولة الأشخاص الذين تربطهم قاعدة إثنية وثقافية. وبعبارة أخرى: عندما يكون هناك تطابق بين الدولة بوصفها تنظيماً سياسياً مع أمة أي مع مجموعة من الناس الذين يعتبرون أنفسهم مرتبطين ببعضهم بعضاً ومنتمين إلى مجموعة بشرية معينة. وهذا المعنى لا نجد له ما يؤسسه في المرجعية العربية الإسلامية! ونستطيع أن نتصور بوضوح معنى الدولة/ الأمة، إذا فهمنا الدولة على أنها تنظيم سياسي مؤسساتي، وحصرنا مفهوم "الأمة" في المعنى العربي لمفهوم "القوم"، أي "الجماعة من الرجال والنساء"، على أساس أن "قَوْمَ كل رجل: شِيعته وعشيرته". وواضح أن هذا المعنى يجعل

مفهوم "الأمة" في عبارة "الأمة الإسلامية" أو "أمة "النبي محمد عليه الصلاة والسلام" أو أمة نبي من الأنبياء، لا تتوقف في مدلولها النظري ولا في كيانها العملي على أية علاقة مع "الدولة"، سواء فهمنا الدولة في معناها اللغوي العربي ... والذي تلخصه عبارة "الأيام دول، أي يوم لنا ويوم علينا...).

والمشكلة أو الخطأ الذي يجب النظر إليه وعدم التغافل عنه هو الفرق بين معنى السلطة السياسية داخل الدولة إذا أصبحت الأمة معها لا تفارقها كما في المرجعية الأوروبية، ومعناها الذي سيكون مختلفاً كما هو في المرجعية العربية كون الأمة تعني أمراً آخر، لذلك يقول الجابري: (وإذن فيجب البدء بالتمييز بين السلطة المنفذة للأحكام الشرعية وبين الهيئة الاجتماعية المسماة: الدولة. وإذن... مسألة "الأمة" و"الدولة"، كمفهومين إسلاميين، لا تجد معناها الإسلامي، أي القابل لأن يجاب عنه من داخل التجربة الحضارية الإسلامية إلا إذا أعدنا صياغته بأن وضعنا فيه كلمة "أحكام" مكان كلمة "أمة"، وكلمة "سلطة" مكان كلمة دولة)[1].

(1) الجابري الدولة/ الأمة... وافتراق المعنى الإسلامي. الاتحاد الإماراتية وجهات نظر 22/ 9/ 2009

-3-

فكرة الدولة والوطنية

الوجه الأول: العقد الاجتماعي قوام المجتمع الوطني الجديد

نعرض إلى عدة أوجه عن معنى الدولة، أو لنقُلْ إن الفرق بين ما هو في المرجعية الأوروبية والمرجعية العربية الإسلامية نفسه يحضر أمامنا عند طرح معنى الدولة ومعنى (التعاقد أو العقد الاجتماعي والمواطنة)، وهي قوام المجتمع الوطني الجديد، أحد الأوجه داخل الدولة. وهذه الأخيرة نفسها معناها ولفظها يقف أمامنا عند التداول العربي على غير ما هو في المرجعية الأوروبية، ونظراً للحاجة والضرورة في التعرف على المفاهيم التي تقف أمامنا ونستعملها، نزيد من وضع تعاريف حولها كي يتعمق فهمنا ويتأسس الوعي الثقافي والسياسي عندنا. ومن أجل هذا نأتي إلى صاحب النص الجابري فيكتب: (التدقيق في مفهوم "الدولة". وهذه الضرورة تصبح أكثر إلحاحاً عندما يكون البحث مؤطراً بالرغبة في "قراءة الواقع الراهن بعيون باحثين ينتمون إلى حقبة تاريخية سابقة"؛ ذلك لأن هذه الرغبة قد تجر إلى خطأ منهجي خطير هو ما يعبر عنه في اللغات الأوروبية بـ anachronisme وذلك باستعمال مفهوم في زمان غير زمانه. ذلك أن مفهوم "الدولة" كما هو رائج في الخطاب السياسي اليوم مفهوم نشأ مع التطورات التي عرفتها الحضارة الأوروبية منذ القرن السادس عشر، والتي أدت في نهاية الأمر إلى "شكل من التنظيم للشأن السياسي" أخذ يتطور ويغتني بمسيرة "النهضة" فيها).

ويضيف عن استعمال كثير من المفاهيم والتي نتعامل معها برؤية خاطئة، وخاصة التي نتداولها في كلامنا أو عند الكتابة، وهي ظاهرة معروفة، قائلاً عن هذا الأمر: (وظاهرة استعمال المفاهيم في زمان غير زمانها ظاهرة رائجة سائدة في الخطاب العربي الحديث والمعاصر. ومن جملة هذه المفاهيم مفهوم الدولة. ذلك أن معنى هذا المفهوم في أذهاننا ليس تعبيراً صادقاً ولا انعكاساً أيديولوجياً لهذا "الشيء" الموجود في واقعنا الراهن والذي نسميه الدولة. يتجلى هذا واضحاً إذا نحن ربطنا هذا اللفظ بمجال تداوله في اللغة العربية كما تحافظ عليها المعاجم المطولة مثل معجم "لسان العرب"، الذي عاش صاحبه ابن منظور في القرن السابع الهجري، أي بعد أن بلغت الحضارة العربية أوجها وبدأت في التراجع والجمود على التقليد. ففي هذا المعجم نقرأ تفاصيل عن استعمالات لفظ الدولة أهمها ما يأتي: "الدولة: العُقْبة في المال والحَرْب سَواء". في الحرب "أن تُدال إِحدى الفئتين على الأُخرى". في المال: "ما يُتداوَل منه فيكون لقوم دون قوم". أيضاً: "الدّوْلة للجيشين يَهْزِم هذا هذا ثم يُهزَم الهازم"، والدولة: "اسم الشيء الذي يُتداول، ومنه الإِدالة (بمعنى) الغَلَبة" يقال: "أَدالَنا الله من عدوّنا" و"اللهم أَدلْني على فلان وانصرني عليه. وقال الحجاج: يوشِك أَن تُدال الأَرضُ منّا كما أُدِلْنا منها، أَي يُجعل لها الكَرَّةَ والدّوْلة علينا فتأْكل لحومَنا كما أَكلنا ثِمارها وتَشرب دماءنا كما شربنا مياهها".

وحسب اطلاعنا لم يُستعمل لفظ "الدولة" في الخطاب العربي بالمعنى السياسي الذي يقترب من المعنى الحديث إلا في العصر العباسي الأول حين بدأ

بعض أنصار العباسيين يستعملون عبارة "هذه دولتنا"، الشيء الذي يعني "هذه نوبتنا في الحكم"، وهذا بالمقابلة مع "نوبة الأمويين" التي كانت قد انتهت)[1].

وعن الوجه الآخر أو الفرق بين الدولة عندنا والدولة كما نشأت داخل الفكر الأوروبي بالمعنى الجديد يقول الجابري في دراسته[2] والتي أخذنا منها هنا أهم ما ينفعنا:

(...مفهوم "الدولة" في الخطاب العربي... التي تثيرها المقارنة بين دلالة هذا المفهوم عندنا وبين دلالته في الفكر الأوروبي ... دولة "الحداثة السياسية"، دولة القانون والمؤسسات، الدولة التي تستمد الشرعية من كونها تمثل إرادة الشعب، المعبر عنها بواسطة انتخابات حرة، وتعمل لخدمة المصلحة العامة العليا (في مقابل دولة الطاغية من جهة ومصلحة العشيرة أو الطائفة من جهة ثانية) قد قامت في أوروبا نتيجة عملية تاريخية أسفرت عن ظهور مجال جديد في الحياة الاجتماعية هو مجال "السياسي". لقد ظهر هذا المجال نتيجة الصراع بين "الأمير" والكنيسة خلال القرون الوسطى، ذلك النزاع الذي كان من نتائجه ظهور نظرية "التعاقد" (أو العقد الاجتماعي) من قِبل روسو التي تقول إن سلطة الكنيسة من الله، وبالتالي فهي أعلى، بينما سلطة الأمير من الشعب، وبالتالي فهي أدنى.

---

(1) الجابري- مفهوم الدولة في الخطاب العربي- 26-7- 2008 جريدة الاتحاد الإماراتية وجهات نظر صفحة الجابري.

(2) نشير إلى أن الجابري تناول في عدة حلقات دراسة الدولة وهو يعتمد على كتاب قد صدر من مؤلف أوروبي عن أسباب عدم نشوء الدولة الحديثة في بلاد الإسلام العربية ومنها إيران وتركيا، ولمزيد من التفاصيل الرجوع إلى الدراسة نفسها، نفس المصدر السابق، وكذلك مدخل إلى العقل السياسي العربي.

وقد أدى هذا التوزيع في مصدر السلطة إلى القول إن الأمير يمكن عزله إذا لم يعمل لخدمة الشعب ولفائدة المصلحة العامة. وهكذا ظهر عنصر جديد، بل طرف ثالث، في حلبة الصراع بين الأمير والكنيسة، هو "الشعب" و"المصلحة العامة" و"بناء شرعية السلطة على التعاقد"... إلخ، مما أصبح يشكل مجالاً جديداً في الحياة العامة هو "المجال السياسي" الذي يجسم ما يعبر عنه بـ"الحداثة السياسية"، الحداثة التي تتجسم بدورها في دولة "المؤسسات" التي ظهرت كنفي لدولة "الأمير". ذلك ما حصل في أوروبا، أما بلاد الإسلام (الأقطار العربية وإيران وتركيا) فما زال "الأمير" فيها هو الدولة وما زالت الدولة هي الأمير).

الوجه الثاني : المواطنة والمواطن

أما الوجه الثاني فيخص معنى المواطنة والمواطن، ونبدأ بالأول المواطنة وحضورها في مرجعيتنا والمرجعية الأوروبية، ومع نفس المفكر الجابري وهو يدرس هذه العلاقة في مسألتي الدولة والوطنية إذ يقول:

(مفهوم المواطنة والمواطن! ونبدأ بما قد تعطيه لنا اللغة العربية عن هذين اللفظين: ولاشك أن القارئ سيستغرب معي غياب هذا اللفظ في معاجمنا القديمة المتداولة: "لسان العرب" و"القاموس المحيط"، و"الصحاح"، و"تاج العروس"... الخ. أما في نصوص الكُتاب والأدباء فاللفظ غائب أيضاً، ولم أعثر له على أثر إلا في كتاب "خريدة القصر وجريدة العصر": للعماد الإصبهاني الذي عاش في القرن السادس الهجري (ولد سنة 519 وتوفي سنة 597هـ) وموضوعه: أعيان وفضلاء عصره من الخلفاء إلى الشعراء... الخ، منطلقاً من بغداد... إلى المغرب والأندلس. وقد وردت كلمة "مواطنة" مرة واحدة في هذا الكتاب الضخم في رسالة نقلها يمدح فيها كاتبها بيت من يمدح بقوله عنها: "مكتسبة من الأشباح

القدسيّة عـلاءً، ومنتسـبة إلى الأشـخاص الإنسـية ولاءً، مترفِّعـة عـن مواطَنَـةِ الأَغفال، ومقارنة أهل السّفال".

وواضح أن معنى "المواطَنة" هنا هو: المصاحَبة والعـيش مـع... ولم يسـعفني الحظ بالعثور على غير هذا النص فيما أمكنني البحث فيه من الكتب. ويكفي أن تكون الكلمة غائبة في المعاجم التي ذكرت... أما كلمة "مُواطِن" (بضم الميم) فهـي أقل حظاً، إذ لم أعثر لها على أثر في أي قاموس أو نص (قبل عصر اليقظة العربية الحديثة). لقد وردت كلمة وطَن والجمع أوطان. ومَوْطِن، والجمع "مَواطن" (بفتح الميم). كما ورد لفظ واطَن "واطَنَهُ على الأمْرِ: أَضمر فعله معـه، فـإِن أَراد معنـى وافقه قال: واطأَه – لسان العرب"، كما ورد لفظ "وطَّن" (بتشديد الطاء) إذ يقـال: "وَطَّنَ نَفسَهُ على الشيء وله، فتَوَطَّنَتْ: حمَلـها عليـه". إذن، لفـظ "مواطَنـة" ونسـيبه "مُواطِن" ليس فيهما من العربية غير الصيغة (مفاعَلة، مُفاعِـل) وهـي للمشـاركة: مقاتلة/ مقاتل، مضاربة/ مضارب. وقد حاولت أن أتعرف علـى اللفـظ الـذي كان يستعمله العرب قبل "عصر اليقظة العربية" لأداء مفهومي "المواطَنـة" و"المـواطِن" كما نستعملهما اليوم في خطابنا المعاصر فلم أجد.

أما قاموس "المنجد" لمؤلفه لويس معلوف، والذي ظهر في ظل "اليقظة العربية الحديثة"، إذ صدرت الطبعة الأولى منه عام 1909، فإننا لا نجد في طبعته الخامسـة عشرة التي ظهرت عام 1956، العام الذي بدأ معه العصر الذهبي للوطنية العربية مشرِقاً ومغرِباً، أقول: لا نجد عنده حول مادة "و. ط. ن" إلا ما يلي: "وطن بالمكان: أقام به. وطَّن نفسه على الأمر وللأمر: هيأها لفعله، وطَن البلـد: اتخـذه موطنـاً. واطَنه على الأمر: أضمر أن يفعله معه. الوطَن: ج. أوطان: منزل إقامة الإنسـان ولد فيه أم لم يولد"، وأيضاً: "مربط المواشي". "المُواطِن: الـذي نشـأ معـك في وطـن واحد، أو الذي يقيم معك فيه". وواضح أن الألفاظ السابقة ومعانيها منقولة عـن

القواميس القديمة، باستثناء لفظين: - اللفظ ما قبل الأخير أعني "وَطن" ففي تعريفه إضافة لا أصل لها في المعاجم القديمة، وهي قوله "ولد فيه أم لم يولد"؛ فهذا الجزء من التعريف منقول من لغة أجنبية. أما قوله: "منزل إقامة الإنسان" و"مربط المواشي" فهو المعنى الأصيل في اللغة العربية، [...] ويبقى اللفظ الأخير أعني "المُواطن" فهو منقول كله لفظاً ومعنى. ولا يمكن أن يقال هو من "واطَنه" على الأمر، لأن المعنى يختلف. والفعل "وَطَنَ به يَطِنُ وأوْطَنَ: أقامَ"، وصيغة اسم الفاعل منه "واطِنٌ" (مثل: قتل فهو قاتل)، وهذه الصيغة من المهمل وليست من المستعمل. النتيجة: ليس في مخزون العرب، اللغوي وبالتالي الفكري والوجداني، ما يفيد "ما" يعنونه اليوم باللفظين: "المواطنة" و"المواطن". وكلمة "ما" هنا تفيد النكرة، وقد وضعناها بين مزدوجتين: لتقوية معنى النكرة فيها!).

والجابري لا يترك الموضوع دون طرح أهم سؤال عن هذا الغياب لمعنى المواطنة والمواطن وفق التعريف كما هو في المرجعية الأوروبية أو الذي يتداول فيطرح السؤال والإجابة، فيكتب:

(لماذا هذا الغياب؟ الجواب هو أن هاتين الكلمتين من الكلمات المترجمة. وليس العيب في أن تنقل لغة من لغة أخرى كلمات وعبارات وأمثالاً ومعارف وعلوماً. فجميع لغات العالم قائمة على الأخذ والعطاء. وقد نقل الأوروبيون كثيراً عن العربية عند ابتداء نهضتهم الأولى في القرن الثاني عشر الميلادي وما زالوا ينقلون (هم يستعملون اليوم كلمات عربية عديدة لأنهم لا يجدون لها مقابلاً في لغاتهم مثل كلمة "انتفاضة" والـ"جهاد" و"طوبيب toubib" أي "الطبيب" بالمعنى العربي الشعبي أي "المداوي" سواء بالعقاقير أو بالسحر؟ - قرأت في بعض النصوص الفرنسية حول هذه الكلمة ما ترجمته: "هذه الكلمة toubib التي دخلت اللغة الفرنسية عام 1898، كانت قد استعيرت من العربية الجزائرية "طْبيب"

(بسكون الطاء) التي تدل بالضبط على الساحر "sorcier". ما أريد التنبيه إليه بهذا الاستشهاد هو لفت النظر إلى أن اللغة العربية لم يتم التأريخ لها، لا قديماً ولا حديثاً. وغياب التأريخ للغة من اللغات يؤدي إلى غياب الوعي بالتطور لدى أصحابها. وهكذا فلو توفر لدينا قاموس يضع بجانب كل معنى من معاني الكلمات تاريخ استعمال هذه الكلمة أو تلك، في هذا المعنى أو ذلك، لسهل علينا أن نعرف الآن متى دخلت لغتنا "كلمة "مواطَنة" ونسيبها "مواطِن"، وكيف تقلبت بها الأحوال... الخ) [1].

الوجه الثالث: علاقة الوطنية والوطني والمواطن

نبقى مع الجابري وتعاريف أخرى تفيدنا وتنفعنا أكثر ونحن نتجه إلى الوطنية وما يتصل بها كالوطني والانتماء وحب الوطن، ونريد تعميق النظرية داخل وعينا كي تُؤسس تأسيساً واضحاً صحيحاً، وهذا لا يقوم دون معرفة معاني هذه المفاهيم أو الألفاظ من طرف القارئ، وهنا صاحبنا يكتب فيقول:

(لعل القارئ يستعجلني ويطلب مني "الانتقال" إلى الموضوع، أعني إلى إعطاء رأي في معنى المواطَنة والمواطِن. وأجيبه لقد قصدت القيام بهذا النوع من "اللف والدوران" حتى لا أصدمه بكلام يزعزع ويخلخل ما في ذهنه عن "المواطَنة" و"المواطِن". وأقصد هنا جمهور القراء الذين يكتسبون المعرفة بمثل هذه المفاهيم والشعارات مما يروج في سوق العولمة اللغوية المعاصرة. ذلك أنه يجب التمييز بين لفظ "الوَطنيّ" الذي يقابل في اللغتين الأجنبيتين الرائجتين عندنا (الفرنسية

(1) المواطَنة... والمواطِن: جولة أولى! الجابري 19-2-2008، نفس المصدر جريدة الاتحاد الإماراتية.

والإنجليزية) لفظ patriote، المأخوذ من patrie بمعنى الوطن. ومنه patriotisme بمعنى الوطنية (حب الوطن والاستعداد للدفاع عنه... الخ)، ولفظ compatriote ومعناه الشخص الذي يعيش في بلد واحد مع آخرين، وهذا هو معنى "المواطِن" كما كان يستعمل اليوم في عصر العولمة. و"المواطَنة" بهذا المعنى يعبر عنها بـ compatriotisme، ومعناها وضعية المنتسبين إلى بلد واحد. والجدير بالتنبه هنا أن هذا المعنى لا يتضمن أن الذين يسمون بهذا الاسم compatriote (المواطِن) يحملون "جنسية" واحدة، إن لفظ "الجنسية" الذي نترجم به لفظ nationalité هو مشتق من nation بمعنى أمة أو قومية، وليس من patrie بمعنى "وطن". ولهذا يقال مثلاً للفرنسي أو الإنجليزي أو المغربي أو المصري... الخ: "إن مُواطنك الذي رأيتُه معك أمس هو من جنسية لبنانية، أليس كذلك؟ ويأتي الجواب بـ(نعم)، أو بـ(لا): بل هو من جنسية يونانية!" لفظ واحد غائب في هذه الجولة، أعني citoyen الذي يعتقد بعض الناس أنه ما زال هو معنى "المواطِن" في عصر العولمة! والكلام في هذا اللفظ ومشتقاته يحتاج إلى جولة خاصة به)[1].

الوجه الرابع: مواطنون أو رعايا

لا نريد أن نترك التعريفات التي لها علاقة بموضوعنا دون عرض فائض من التعاريف التي وضعها فيلسوفنا العربي بشأن مشكلة المفاهيم عندنا وشرحها، ومنها قوله:

(ليس من الصعب أن تشرح للناس مفهوماً من المفاهيم أو تصوراً من التصورات ويفهموك، مقتنعين أو غير مقتنعين، لا فرق. ذلك لأن الاقتناع فرع

(1) نفس المصدر السابق الجابري.

من الإيمان وليس من الفهم. نحن نؤمن بأشياء كثيرة ونقتنع بصوابها أو صلاحيتها من غير أن يكون للعقل والتفكير دور في ذلك. إن الأفكار المتلقاة بالنسبة لمجال الفكر هي كالعادات بالنسبة للسلوك.. .أقول هذا لأني أعتقد أنه لن يكون من السهل عليَّ ولا على غيري إقناع الناس في بلداننا العربية بأن ما نعنيه اليوم بـ"المواطِن" و"المواطَنة" لا علاقة له بـ"الوطن" إطلاقاً... إن النخبة العربية المثقفة التي لها صلة بالثقافة الأوروبية الحديثة تفهم من كلمة "المواطِن"، التي يكثر استعمالها اليوم في خطابنا السياسي، ما تعنيه الكلمة الفرنسية citoyen والكلمة الإنجليزية citizen ، كما تفهم من "المواطَنة" ما تعنيه citoyenneté بالفرنسية و citizenship بالإنجليزية. لكن ليس جميع "الناطقين بالضاد"، بالعامية أو بالفصحى، وهم الأغلبية، "الساحقة" و"المسحوقة" معاً، يفهمون هذا المعنى. إنهم يربطون الكلمتين بأصلهما العربي الذي هو "الوطن"، ولهم الحق- اللغوي وليس السياسي- في هذا! ذلك أن المعنى السياسي لـ"المواطِن" و"المواطَنة" لا يعني مجرد الانتماء إلى "وطن" أو مجرد الاشتراك في السكنى في وطن، وإن كان لا ينفي ذلك. وعدم نفي الشيء عن شيء لا يعني أنه هو إياه).

ولكن ما الفرق بين المعنى بين المواطن عندنا ومعناه في الثقافة البلد الأوروبي؟ وما علاقة الولاء القبلي والمذهبي والولاءات الأخرى بهذا التعريف في عالمنا من حولنا؟ الإجابة أو التعريف عن هذه سؤالنا هذا في ما كتبه الجابري صاحب النص الذي بين أيدينا، فيقول:

(ومن هذا المنطلق أقول: جميع العرب، في أي قطر كان، من المحيط إلى الخليج، هم "مواطنون" في بلدانهم، بالمعنى الذي تعطيه هذه اللفظة العربية التي سبق أن قلنا عنها إن مقابلها الأجنبي هو اللفظ الفرنسي/ الإنجليزي Compatriot-e بمعنى "الشخص الذي يعيش في بلد واحد مع آخرين"، ولكن لا

أحد من العرب من الخليج إلى المحيط- اليوم وقبل اليوم- يستطيع أن يقول: أنا "مواطن" بمعنى citoyen، !citizen ذلك لأن الشخص الذي يستحق أن يسمى بهذا الاسم، هو الشخص الذي لا يدين بالولاء لا للقبيلة ولا للطائفة ولا حتى للأسرة ولا لحكم على رأسه فرد، عادل أو غير عادل، ولا لدولة يكون بعض القائمين بها يستمدون سلطتهم من مصدر غير إرادة الشعب المعبر عنها تعبيراً حراً. دع عنك أموراً أخرى منها أن هذا الشخص يتصف بما يحمله مفهوم "الحداثة" كما يستعمل اليوم. والوضع القانوني لهذا المواطن - بجميع هذه المواصفات- هو ما يعبر عنه بـ"المواطنة"، وإذن، أفلا يحق لنا القول: إنه لا "مواطن" ولا "مواطنة" في العالم العربي المعاصر؟ نعم في الوطن العربي ككل أو كأقطار، وطنيون ووطنية، قوميون وقومية. ولكي لا نقع ضحية سوء فهم من أي طرف كان، نقول: إن ما هو مستهدف، من الخارج، في العالم العربي كمجموع أو كأقطار هو الوطنية والوطنيون، لكن ما هو مطلوب في الداخل هو "المواطَنة"، دون أن يعني هذا أن المواطَنة تقوم مقام الوطنية، ولا أن الوطنية تقوم مقام المواطَنة).

وعن مفهومي المواطن والمواطنة في مجال وعينا السياسي والثقافي ومعناه في المرجعية الغربية الحديثة يؤكد صاحب الدراسة على هذا الأمر قائلاً: (مفهوم "المواطن" و"المواطنة" الذي نفيناه عن العرب اليوم وقبل اليوم، لكونهم جميعاً، أفراداً ومجموعات، يدينون بالولاء إما للقبيلة وإما للطائفة... إلخ، قد تحقق فعلياً وبنسبة عالية جداً في فرنسا وإنجلترا والولايات المتحدة الأميركية إبان ثوراتها. وهو من منجزات عصر الأنوار في أوروبا، هذه حقيقة تاريخية. وهناك حقيقة تاريخية أخرى، وهي أن هذا المفهوم يرجع في أصله ومعناه إلى اليونان).

الوجه الخامس: المدينة والسياسة والدولة والمواطن

وما هي العلاقة بين كل هذه المفاهيم، مرة علاقة بالسياسة وثانية بالمدينة والمواطن وثالثة بالحكم والدولة والنظام السياسي ورابعة بالقوانين أو الدستور؟ نقدم آخر ما كتبه الجابري في هذه الدراسة عن هذه المفاهيم وعلاقتنا نحن بها أو فهمنا لما نكتب ونلفظ من مفاهيم دون التدقيق بها ومعرفة العلاقة بينها وبين تاريخ المفهوم كذلك:

(ذلك أن اللفظين citoyen ، citizen هما صيغة نسبة إلى Cité، City وهذه من Civitas باللاتينية كترجمة لكلمة pólis اليونانية التي تعني السياسة، الدستور المدينة/ الدولة، أيْ مجموعة من المواطنين- الذين يحكمون أنفسهم بأنفسهم- ويعيش معهم عدد ممن هم غير مواطنين كالأجانب والعبيد. وقد تحدث فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو عن أنواع المدن، أو السياسات، انطلاقاً من تصور النموذج المثال لأفضلها، الذي تحدث عنه أفلاطون في كتابه Perì politeías أي كتاب "الدستور" (المقصود النظام السياسي)، وقد ترجم في أوروبا بـ"الجمهورية"، بينما تحدث عنها فلاسفة العرب باسم "المدينة الفاضلة"، و"السياسة المدنية"، أو "السياسة الفاضلة").

ونريد أن نؤكد على أن الترجمة والنقل عندنا إلى اللغة العربية وثقافتنا من مرجعية ثانية في معنى السياسة والحكم لم يكن خاصاً بعصرنا الحديث كما هو شأن الوطنية وغيرها، بل كان ذلك النقل أو الترجمة خاصاً بثقافتنا العربية الإسلامية في عصر التدوين خاصة الترجمة من اللغة اليونانية، ولم يكن مجالها الفلسفة وحدها بل السياسة كذلك ومعنى المدينة وإن كان ذلك عند الفلاسفة، ولكن كثيراً من مفاهيم أو الفاظ أوروبا التي تمت ترجمتها إلى فكرنا العربي تعود

إلى اللغة اليونانية ومنها المدينة، ولنستمع إلى ما كتبه الجابري حول كل هذا التواصل والعلاقة في المفاهيم المستعملة ومنها المدينة:

(وفي جميع الأحوال فـ"المدينة" بالمعنى اليوناني للكلمة هي أولاً "أهلها"، أي الذين لهم الحق في الانتماء إليها، لا بوصفها بلداً أو موطناً، بل بوصفها شخصية اعتبارية بالمعنى الذي توصف به "الدولة" بهذا الوصف. فالمدينة عند اليونان هي في الوقت نفسه مدينة/ دولة تماماً كما أن الدولة الأوروبية الحديثة هي دولة/ أمة. والمواطن في هذه المدينة ليس أياً كان، بل هو من له "حق المواطَنة" في مدينة، أي حق المساهمة في تدبير شؤون المدينة. ومن هنا تختلف "المدن" في الفكر اليوناني حسب نوع الحكم السائد فيها، وقد صنفوها (أفلاطون وأرسطو خاصة) إلى أصناف: منها التي تحكمها الأرستقراطية، وقد ترجمها العرب الأقدمون بـ"حكومة الأخيار"، ومنها التي يحكمها أصحاب الثروة والمال وهي الأوليغارشية وقد ترجمها العرب بـ"مدينة اليسار"، ومنها التي يحكمها شخص مستبد هو الطاغية وقد عبر عنها ابن رشد بـ"وحدانية التسلط...".

وبما أن المدينة الفاضلة Politeia كما تصورها أفلاطون ليست من هذا العالم الواقعي بل هي من عالم "المُثل" كما قال هو نفسه، فإن أقرب "المدن" أو "السياسات" إليها في نظر أفلاطون هي الأرستقراطية ("حكومة الأخيار"). أما بالنسبة لأرسطو فأقرب المدن إلى المدينة الفاضلة هي المدينة الديمقراطية demokratia وقد ترجمها العرب بـ"المدينة الجماعية" أو "السياسة الجماعية" وأحياناً بـ"مدينة الحرية". يقول عنها ابن رشد، "فأما (السياسة) الجماعية فهي التي يكون فيها كل واحد من الناس مُطلَقاً، يفعل ما يرغب فيه... ولذلك ينشأ في هذه المدينة جماع الأشياء المختلفة مما هو في المدن الأخرى... فتنشأ في هذه المدينة كل الصنائع والهيئات، وتكون معدة لأن تنشأ فيها المدينة الفاضلة وسائر أنواع المدن.

وبيِّن أنه لا سيادة (= في هذه المدينة) إلا بإرادة المَسُودين أو تبعاً للقوانين الأولى (الفطرية)، ولذلك فمما لا ريب فيه أن تُحفظ على الناس حقوقهم الأولى وهي: الأماكن التي يختارها أهل المدينة أولَ مَقدمهم إلى هذه المدينة، وكذا مطعمهم مما هو موجود بها أيضاً، يلي ذلك حقوقهم الثواني التي هي البيع والشراء، تليها حقوق ثوالث هي هيئاتهم وما شابه ذلك" مما نعبرعنه اليوم بالحقوق السياسية....مفهوم المواطن والمواطنة قد تحقق في أوروبا عقب الثورة الفرنسية في ظل الدولة/ الأمة)[1].

الوجه السادس: المواطنة في تجدد مستمر

والحق أن مفاهيم الفكر السياسي يتم تجديدها وإضافة روح الجديد إلى تلك المفاهيم ومنها مفهوم المواطنة، وعن هذا الأمر يكتب المفكر العربي كمال عبد اللطيف قائلاً: (يعرف المهتمون بتطور الفلسفة السياسية الليبرالية، ومركزية مفهوم المواطنة داخل هذه الفلسفة، أنّ المفهوم تطور في سياق التحولات التي ارتبطت بالخطاب السياسي الليبرالي، وتم ذلك انطلاقاً من الانتقادات العديدة التي وجهت إلى بعض مضامينه بغية تطويرها، في ضوء المتغيرات والمكاسب التي حصلت في التاريخ السياسي والثقافي والاجتماعي، خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين. لقد أصبح ينظر إلى مفهوم المواطنة، باعتباره أفقاً يتجاوز الصبغة القانونية الحقوقية، ليشير إلى حركية اجتماعية، هدفها تحرير الأفراد ودفعهم للعمل بفعالية، للتمكن من تركيب

(1) الجابري المواطِن والمواطَنة... أمس واليوم! 4-3- 2008 نفس المصدر جريدة الاتحاد الإماراتية

تاريخهم، والمساهمة في بناء مجتمع ديمقراطي، يضمن مختلف حقوقهم، كما يضمن حريتهم وكرامتهم. وفي هذا السياق، تقدم مساهمة توماس مارشال (1893-1981) نموذجاً نظرياً، يقترح نوعاً من التجاوز للمفهوم في صورته الأنوارية، وذلك انطلاقاً من مسعى نظري يروم توسيع دلالته في ضوء متغيرات النصف الأول من القرن العشرين، وقد شكّل كتاب توماس مارشال المعنون، المواطنة والطبقة الاجتماعية، (1950)، إسهاما نظرياً مهماً في تطور دلالة المفهوم). ويضيف قائلاً عن تجديد واتساع دلالة مفهوم المواطنة:

(اعتبر مارشال أنّ المواطنة الجديدة تُعدُّ بالضرورة مواطنة اجتماعية، لأنها ترتكز إلى ميراث القرن الثامن عشر المتمثل في الحقوق المدنية، حرية الفرد أساساً، مع مسعى جديد يروم المساهمة في الحد من غلوائها. وتستند مواقف مارشال، في موضوع مواجهة غلو المدافعين عن حرية الفرد بصورة مطلقة، إلى المكاسب السياسية والاجتماعية الجديدة للقرن التاسع عشر، وهي المكاسب التي بنت ورتبت ملامح مطلب الحق في المشاركة في الحكم، والحق في المشاركة في القرار السياسي.

لا يقف النموذج النظري المستوعب في كتاب مارشال الآنف الذكر، عند مكاسب القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، بل إنه يعتبر أنّ جيل حقوق الإنسان الاجتماعي المتمثل في الحقوق الاجتماعية من قبيل الصحة والتعليم والثقافة، يعد بدوره من بين الأسس الجديدة الموصولة اليوم بمفهوم المواطنة ودلالتها. ويترتب على كل ما سبق، أنّ منظور مارشال يبلور نموذجاً جديداً يقر بجملة من المعطيات الاجتماعية والسياسية التي تتوخى في نهاية التحليل ممارسة أشكال من تحويل وتوسيع دلالات المفهوم). ويؤكد الكاتب على أن درس هذا المفهوم متواصل كي يبحث في أفق أوسع ليرتبط بعناصر وقيم المجمعات

المعاصرة: (ونستطيع اليوم انطلاقاً منها ومن جهود مارشال وأعمال باحثين آخرين، حاولوا بدورهم استيعاب جوانب من متغيرات عصرنا، والنظر إلى مفهوم المواطنة في ضوئها، أن نلاحظ التوجهات الهادفة إلى التقليل من الشحنة القانونية التي تحصر المفهوم في علاقة الفرد بالدولة، لتحوله إلى مفهوم لا يقتصر على المجال السياسي وحده، قدر ما يستوعب أيضاً مختلف قيم المجتمع المعاصر، في كثير من تمظهراتها المجتمعية والمؤسساتية)[1].

(1) مفهوم المواطنة وسياقات تشكله. الدكتور كمال عبد اللطيف- 9-2- 2015. مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

-4-

مسألتا الدولة والثقافة الوطنية، أمس واليوم

وبشأن موضوع الدولة والوطنية رغبنا أن نشير هنا وباختصار إلى أنه في مسألتي الدولة والوطنية ما يزال الباحث العربي يرى ضرورة الفصل بين مفهوم كل من الدولة الدينية والدولة الإسلامية عن معنى ومفهوم وتاريخ ومرجعية الدولة القومية أو الوطنية[1]، هذا من جهة، ومن جهة ثانية يرى الباحث العربي أن النظرة إلى الدولة في الفكر العربي النظري لم ترتقِ إلى مستوى الدرس والمنهج[2]، فالدولة في العالم العربي مرة تنشأ بواسطة القبيلة كما نشأت معها تاريخياً[3]، ومرة ثانية تكون الطائفية وسيطاً بين المجتمع والدولة في قطر عربي آخر[4]. وهذه العلاقة بين الدولة والوطنية أو علاقة القبيلة بالوطنية والدولة تبقى في العالم العربي علاقات مترابطة متماسكة على الرغم من الاستقلال الوطني، لكن هذا الاستقلال لم يخرج الدولة العربية- الوطنية من أزمتها، كونها

---

(1) أزمة الدولة في الوطن العربي- ندوة مركز دراسات الوحدة العربية ص 46-53، الطبعة الثانية 2012م بيروت.

(2) يوسف مكي- عندما تصبح القبيلة وسيطاً بين المجتمع والدولة- ص 397 نفس المصدر السابق.

(3) وجيه كوثراني- عند ما تصبح الطائفية وسيطاً بين المجتمع والدولة، ص365، نفس المصدر.

(4) عبد الإله بلقزيز نقد الخطاب القومي (رائد القومية العربية ساطع الحصري) ص194 الطبعة الأولى 2010 مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

لم تتجاوز ماضيها مثلما حدث للدولة الحديثة الأوروبية، وهذه العلاقة، أو الإشكالية في الفهم والواقع والتأسيس لا تعاني منها فقط الدولة في الفكر العربي، على الرغم من كثرة النصوص والمؤلفات العربية بشأن مسألة الأمة أو تكوينها التاريخي منذ بدأ التأليف قبل مئة عام وما يزال، بل إن الإشكالية نفسها في الفكر العربي قائمة حول مسألة الثقافة الوطنية، فهي تعاني كذلك هذا التداخل لأسباب منها نظرية وأخرى سياسية تخص وضع العرب الذاتي وثقافة الاستعمار. وفي الفقرة التالية عرض عن هذا الموضوع.

-5-

الثقافة الوطنية أساس الثورات والإيديولوجيات السياسية

إن الثقافة الوطنية اليوم تشكل قوام هوية كل شعب، وتمثل شخصية هـذا الشعب طوال تاريخه وتميزه عن الشعب الآخر برموز وشخصيات ومكونات كل شعب إضافة إلى لغته التي تكـون روحـه وإنتاجـه، وهـذه الثقافـة الوطنيـة هـي وحدها ما يكافح ويقاوم ثقافة المستعمر التي حـاول طمسـها والقضـاء عليهـا في المجتمعات التي تعرضت إلى الاحتلال، وخاصة ثقافات عالمنا العربي ومنها ثقافتنا الأحوازية، التي تعرضت إلى سياسـة إلغـاء وجودهـا. ومـن هـذا الجانـب نـرى ضرورة معرفة الثقافة الوطنية وإبراز أهميتها مـن وجـوه أخـرى، إضـافة إلى مـا عرضنا عن الوطنية من وجوه تخص أهميتها كما فعلنا في الفصل الأول. ويكتب المفكر المصري حسن حنفي دفاعاً عن الوطنية ومكانتها في الحفاظ علـى الوجـود ومواجهة الغزاة فيقول:

(الثقافة الوطنية هي المكون الرئيس لمزاج أي شعب يستمد منها تصـوراته للعالم وبواعثه على السلوك، تظهر سماتهـا في الأفـراد وفي الشـعوب علـى حـد سواء، في الوعي الفردي والوعي الاجتماعي والتاريخي... والثقافة الوطنية هـي الأساس الذي منه تخرج الإيديولوجيات السياسية. وإن أي أيديولوجية سياسـية ترد من خارج الثقافـة الوطنيـة يسـهل حصـارها وعزلهـا، ثـم اسـتبعادها. وقـد استطاعت الثقافة الوطنيـة كـأي إيـديولوجيات سياسـية وهويـات قوميـة تثـوير

الشعوب. فقد كان الأدب الروسي هو الوعاء الذي منه خرجت الثورة الروسية، وكانت دوماً حلقات الأدباء نواة تخرج منها حلقات الثوار. كما كانت الثورة الفرنسية ابنة حركة التنوير. وكانت الثورة الأميركية امتداداً للتنوير الفرنسي والتنوير الأميركي عند توماس بين).

وينظر إليها الكاتب، أعني الثقافة الوطنية، على أنها ملازمة للإصلاح العربي منذ نشأته أو هي من قوام البناء القومي، فيضف قائلاً:

(وقد استطاعت الثقافة الوطنية في تاريخنا الحديث أن تكون المهد الذي منه خرجت حركاتنا الإصلاحية وثوراتنا الحديثة. الثقافة الوطنية هي جمع بين العلم والمواطنة، وهما شرطان لتقدم كل شعب. فلا علم بلا التزام قومي، ولا التزام قومي بلا علم. وإذا كانت الثقافة الوطنية تشمل كل "البناء القومي" من قيم وسلوك، فإنها تكوّن مزاج الفرد وروح الشعب وتراث التاريخ). ويذهب إلى القول إن الثقافة الوطنية تحمل معها خصوصيات وثقافات متعددة، وهي بالتالي تُعد جزءاً من حضارة الشعب وتقابل ثقافة وسيطرة ثقافة الشعب الآخر: (والثقافة الوطنية ليست وحدها متجانسة تعبر عن نسق واحد، عن مذهب محكم، بل قد تضم مكونات عديدة متنافرة ومتناقضة، بل الإيجاب والسلب، فيها الأمثال العامية والحكم الشعبية، بل والعقائد المذهبية التي تحث على العمل والجهد، وترفض الظلم والقمع والاستكانة والخنوع، وفيها أمثلة مضادة تدعو إلى ترك الأمور تسيّرها المقادير، وإلى الاستسلام للمكتوب. ويرجع هذا التناقض إلى أن مكونات الثقافة الوطنية إفراز لعديد من الظروف المتباينة، وتعبير عن كافة الطبقات الاجتماعية بمصالحها المتعارضة. ويكون التحدي الأعظم هو كيف

يمكن تحييد الجوانب السلبية... إن خصوصيات الثقافة الوطنية لا تعني وجود جزر منعزلة دون رابط بينها أو اتصال...)[1].

تشييد الثقافة الوطنية في معقل الجامعات

ويقول المفكر حنفي عن ميدان آخر في تشيد الوطنية في ثقافات العالم الحديث: (ارتبطت الجامعات بالثقافات الوطنية لمختلف الشعوب، وبرزت فيها روح الأمم، وظهرت في مفكريها روح العصر، ومسار التاريخ. فبعد انتهاء عصر الإمبراطوريات الكبرى في القرون الوسطى وإبان العصور الحديثة، وبروز القوميات المستقلة في الغرب، الألمانية والإيطالية والفرنسية والبريطانية والأميركية، قامت الجامعات وساهمت في بلورة مفاهيم روح الأمة أو شخصية الشعب، والتاريخ الوطني، والتراث الحي من أجل تأسيس القومية الجديدة كتصورأو روح. وقد نجحت الجامعات في ذلك فاستطاعت كل قومية أن تكشف ذاتها من خلال مفكريها وأدبائها في جامعاته). ويواصل المفكر عرض نماذج عن الجامعات الأوروبية (البريطانية والألمانية والفرنسية والسوفيتية) والأمريكية، وكيف قامت على تشييد تراثها القومي حتى يصل إلى البحوث الخاصة بجانب الاستعمار فيقول: (وقد كانت الأبحاث العلمية في الجامعات مرتبطة أشد الارتباط بالمشاريع القومية للدول التي نشأت فيها. وأشهر مثل على ذلك هو الاستشراق. فقد نشأ في الجامعات الأوروبية إبان التفوق العسكري الأوروبي والسيطرة الاستعمارية على الشعوب الآسيوية والأفريقية وإبان نظريات التفوق العنصري الأوروبي. وقد كان الهدف منه جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عن

(1) حسن حنفي ماذا تعني الثقافة الوطنية؟ جريدة الاتحاد الإماراتية 25 يونيو 2011

الشعوب المستعمرة من أجل السيطرة عليها وإخضاعها ليس فقط عسكرياً بل أيضاً ثقافياً وحضارياً. وقد ارتبط الاستشراق الفرنسي بشمال أفريقيا، تونس والجزائر والمغرب، وبالشام، سوريا ولبنان. وتوجه الاستشراق الهولندي إلى إندونيسيا والملايو والفلبين. وعكف الاستشراق البريطاني على مصر والسودان والعراق وفلسطين والجزيرة العربية).

وكذلك يعرض إلى وضع تشييد الوطنية في جامعات العالم الثالث كذلك بقوله:

(وفي العالم الثالث، بعد عصر التحرر من الاستعمار والهيمنة الغربية قامت الجامعات في أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية بإعادة دراسة تراثها الوطني وصياغة مشاريعها القومية. وأبرز مثال على ذلك جامعات المكسيك وكولومبيا وتشيلي ومحاولاتها إنشاء علوم اجتماعية وطنية في مقابل العلوم الاجتماعية الغربية. فوضعت مناهج ومفاهيم جديدة بدلاً من المسلمات القديمة عن الريف والحضر، التعليم والأمية، الزراعة والصناعة، أنماط التحديث، القوى الاجتماعية، التراث والتغير الاجتماعي... الخ. فالتحرر الثقافي والعلمي لا يقل أهمية عن التحرر السياسي والاقتصادي. ومنذ فجر النهضة العربية الحديثة قام الجيل الأول بصياغة أضخم مشروع قومي في عصر محمد علي من أجل إرسال البعثات إلى الغرب، وترجمة أمهات المراجع العلمية والأدبية وإعداد كوادر فنية من أجل النهضة الحديثة..)[1].

(1) الجامعات وتجسيد الثقافة الوطنية – حسن حنفي. 10 مايو 2014، وجهات نظر، الاتحاد الإماراتية. الرابط:

http://www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=79005

-6-

معنى الثقافة القومية العربية

والثقافة الوطنية القُطرية

إن قوام الثقافة القومية هو كذلك قوام الثقافة القُطرية الوطنية الواحدة، وخاصة إذا رجعنا إلى اللغة العربية والإنتاج التاريخي للعرب بعد ذلك التحول الكبير الذي ظهر في التاريخ العربي، والذي بدأ من لحظة بناء وتشييد علوم الثقافة العربية، أو ما أصبح يسمى في خطابنا اليوم (عصر التدوين العربي) في القرن الثاني الهجري. والثقافة الوطنية لكل بلد عربي اليوم تستمد أهم مقوماتها من الثقافة العربية، وخاصة المقوم الأساس اللغة العربية. ولا نريد أن نخوض بمسألة ليس مكانها هنا، وهي مسألة التجزئة والوحدة العربية والدولة القُطرية، كون هذا الأمر يتطلب الرجوع للتاريخ والرجوع إلى دور الاستعمار وقراءة الفكر العربي النهضوي الحديث والمعاصر. وبما أن موضوعنا ليس هذا هو هنا، على الرغم من أهميته في ما يخص وضعنا نحن كأحوازيين وعلاقتنا بالثقافة العربية فقد رأينا أن نطرح وجهة نظر تستحق أن نتوقف عندها ونرى أنها تكفي في هذا الموضوع لتبيان العلاقة بين الثقافة القومية العربية والقطرية الوطنية وأمر الدولة القطرية ومعنى الوحدة العربية السياسية، لكوننا ما زلنا لا نفرق بين نظرية الوطنية ومعنى علاقتنا العربية القومية. وربما هذا يخفف ويوضح الفرق ويجنبنا الخلط والتشوه في تناولنا وفهمنا للمسألة الوطنية أو الثقافات الوطنية

داخل الثقافة القومية العربية نفسها، وعدم التعارض والتضاد بين هذا التعدد عندما يتم فهم التعدد في إطار بناء الثقافة العربية نفسها؛ مرحلة التدوين ومرحلة النهضة في التاريخ العربي الحديث. ولكل نهضة موانع وعوائق مختلفة سياسية ومجتمعية ودولية.

يقول صاحب كتاب إشكاليات الفكر العربي المعاصر:

(هناك على صعيد الوطن العربي ثقافات قطرية عربية في لغتها وجذورها ومضمونها قوام الثقافة القومية الواحدة)، وأما بشأن تاريخ تشييد الثقافة العربية القومية، فيضف مفكرنا قائلاً (البداية الفعلية للثقافة العربية القومية، الثقافة العربية الإسلامية بوصفها المقوم الأساس للشخصية العربية وللوحدة العربية، كما نتحدث عنها حالياً إنما هي عصر التدوين وليس العصر الجاهلي، ففي هذا العصر شهدت الثقافة العربية أول تخطيط شامل لها، ولقد كان أول تخطيط شامل للثقافة في تاريخ الإنسانية كله). ويضيف عن معنى التخطيط للثقافة القومية العربية والتي ننتظم داخلها كما تم ذلك التخطيط في عصر التدوين العربي الأول: (لقد تم في العصر تقعيد اللغة العربية، أي رفعها إلى مستوى اللغة القابلة لأن تُتعلم بأساليب علمية وعملية، الأمر الذي لم يكن متوافراً في العصر الجاهلي. وفي عصر التدوين أيضاً أعيد بناء العصر الجاهلي ذاته، أدبه وأخباره وأيامه، فضلاً عن تدوين العلوم الإسلامية من حديث وتفسير وفقه وتنظير للعقيدة الإسلامية. وفي عصر التدوين كذلك تم دمج الموروث القديم الضخم، المتعدد المتنوع ... في الثقافة العربية الإسلامية الواحدة، الذي خلفته الثقافات القديمة البابلية الفنيقية واليونانية والسريانية والمصرية الإسكندرانية في الثقافة

العربيـة الإسـلامية الواحـدة، وذلـك بواسـطة الترجمـة والتلخـيص والشـرح والتعقيب... لقد ساهمت في هذا العصر شعوب الوطن العربي الإسلامي كلـها بثقافاتها وطاقاتها وكفاءاتها، في صنع الثقافة العربيـة الـتي أصـبحت منـذ ذلـك الوقت الإطار المرجعي العام لكل ثقافة داخل الوطن العربي)[1].

(1) الجابري- إشكاليات الفكر العربي المعاصـر ص 41،40 الطبعـة السـابعة 2010 م مركـز دراسات الوحدة العربية.

-7-

شروط قيام الثقافة الوطنية

الثقافة القومية ... تقوم على الأسس الثلاثة التالية:

بعد أن شرحنا جوانب من مشكلتنا وغياب تعريف الوطنية من داخل رؤية ونظرية (عدم تنصيب الفكر الوطني السياسي في ساحة الثقافة الأحوازية) في مواجهة الضعف والتشرذم وغياب المثقف الوطني الذي يقوم بمهمة تأطير وبيان الثقافة الوطنية، وهي شروح أخذت مساحة الفصل الأول بكامله، وبعدها خضنا في تعريف الوطنية نفسها وفق مرجعيتها الأوروبية وما قابلها في مرجعيتنا العربية كما فعلنا هذا في الفقرات السابقة من فصلنا هذا الثاني، نأتي هنا إلى وجه آخر عن (شروط قيام الثقافة الوطنية)، التي تقوم على ثلاثة أسس، كما يرى الجابري هي:

(1- لما كانت روح شعب من الشعوب إنما تتجلى أول ما تتجلى في لغته القومية، فإن الثقافة الوطنية المنشودة في جميع الأقطار العربية لا يمكن أن تستوفي شروط وجودها، ولا أن تقوم بالمهام المنوطة بها، إلا إذا كانت بلغتنا الوطنية، اللغة العربية. لقد كان التصور السائد للثقافة الوطنية هو أنها لا تتحدَّد من حيث الشكل، لا بالأرض ولا بالموقع الجغرافي ولا بالأصل العرقي، وإنما تتحدد أساساً باللغة. لقد كان ينظر إلى اللغة على أنها ليست مجرد أداة للتعبير بل كانت النظرة القومية للغة العربية أوسع من ذلك كثيراً: "إنها الفكر ذاته، إنها الوجدان ذاته، إنها الثقافة ذاتها". وكثيراً ما كان يُستشهد

بأقوال مفكرين ألمان مثل قول بعضهم: "إن اللغة هي الروح الحقيقية للأمة، الروح التي تشكل عالماً خاصاً بها، تكشف فيه عن نفسها". إن الأمة هي الـ(نحن) الذي يعي نفسه في اللغة ويتواصل بواسطتها .لم يكن ذلك يعني الدعوة إلى الاستغناء عن اللغات الأجنبية، كلا. لقد كان هناك إدراك واعٍ بضرورة امتلاك لغة أجنبية من أجل أخذ العلم والتكنولوجيا والتواصل مع العالم الخارجي، ولكن مع بقاء الثقافة العامة عربية الفكر واللسان).

وأما الثاني فيقول بشأنه الجابري:

(2- ولم يكن ينظر إلى الثقافة الوطنية على أنها ثقافة نخبة، بل على أنها ثقافة للشعب كله، ومن الشعب كله. لقد كان ينظر إلى المسألة على ضوء اختيار إيديولوجي يرى في تقييد تعميم التعليم وتكوين الكوادر بالحاجيات والوظائف الشاغرة، تفكيراً لا يمكن أن يصدر عن مثقف وطني، لقد كان ينظر إليه على أنه نابع من سياسة رجعية تخشى "بطالة المثقفين"، تخشى نشوء إنتليجنسيا واعية. هذا بينما كانت النظرة الوطنية في هذا المجال، كما في غيره من المجالات، تحكم على الأشياء من زاوية ما يجب أن يكون، من زاوية مطامح الشعب وتطلعات الشباب. كانت الحجة مقنعة لأنها كانت قائمة على الفكرة التالية: إن بلداً متخلفاً لا يمكن أن يشق طريقه نحو التنمية الحق إلا مع نشر الثقافة والتعليم على أوسع نطاق وفي كل مجال: "لنترك مئة وردة تتفتح وحينئذ سنقطف من الثمار ما لا يقدر ثمنه").

وعن الأساس الثالث الذي تقوم عليه الثقافة الوطنية يقول الفيلسوف العربي الجابري:

(3- إن النظرة الوطنية إلى الثقافة الوطنية لم تكن تدعو إلى الاغتراب في الماضي،

بل كانت تنادي بضرورة احتواء هذا الماضي بعد تصحيح معرفتنا به، ولم تكن تدعو إلى استيراد ثقافة معينة من الخارج، بل هي كانت تنادي بضرورة هضم الثقافة العالمية وتمثل مضامينها تمثلاً واعياً. كانت الشعارات التي رفعت في هذا المجال من قبيل القول: إن الثقافة الوطنية هي "تفاعل ذاتي وتكيف خارجي، موقف فكري وعملي من الحياة والتاريخ". وكان لنصوص "فرانز فانون" في هذا المجال رواج كبير في الساحة العربية خلال الستينيات [من القرن الماضي]. ومن أقواله: إن الثقافة الوطنية "هي مجموع الجهود التي يبذلها شعب من الشعوب على صعيد الفكر من أجل أن يصف ويبرر ويغني النضال الذي به يتكون الشعب ويبقى". كما كانت لشعارات ماوتسي تونغ أصداء واسعة، مثل قوله: "لابد أن تعتمد الثقافة الوطنية على الفأس والقلم، الفأس لهدم الثقافة الاستعمارية والقلم لبناء الثقافة الوطنية.."[1].

(1) الجابري- شروط قيام الثقافة الوطنية- وجهات نظر- الاتحاد الإماراتية- 1/ 1/ 2008

-8-

الثقافة واحدة والحلول الوطنية من مهمة نخبة كل بلد

فعلاً إن كل ثقافة عربية وطنية اليوم تجد المرجع لها داخل تاريخ الثقافة العربية كما تشكلت في عصر التدوين، وهذا واقع تاريخي وحقيقة، مثلما نعيش واقعاً تاريخياً وحقيقة في عصرنا الحديث والمعاصر، وهي أن قطراً من الأقطار العربية خاض تجربته وبناء كيانه وثقافته، لا أقول منفصلاً ومنعزلا عن القطر العربي الآخر، ولكن في أقل تقدير قامت كل نخبة فكرية وطنية في ساحة ثقافتها على طرح مشاكلها والحلول لها من داخل الثقافة الوطنية. ويعبر الجابري عن هذا الأمر بالقول: (... أي مفكر عربي، مهما كان اجتهاده ومهما كان إخلاصه، سيرتكب خطأً جسيماً إذا هو نصّب نفسه نائباً عن مفكري قطر عربي آخر غير قطره يفكر لهم في المشاكل المطروحة عليهم وحدهم، ويفتي عليهم الحلول[1]). ونحن فعلاً أكدنا على هذا الموضوع غيرَ مرة، وكتبنا[2] عن الفقر الفكري والثقافي عندنا في ساحة الثقافة الأحوازية، وأن كتب الإخوة من العراق، على الرغم من أنها هي التي تملأ الفراغ، لكنها لم تقدم لنا حلولاً، كون أصحابها على غير معرفة واضحة بمشاكلنا. وهذا واقع، ولا أرى أن الذين كتبوا من العرب عن تاريخنا ومشاكلنا جهلوا هذا الأمر، أي أنهم لا يستطعون تقديم

(1) وجهات نظر- نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ص100، الطبعة الثالثة 2004م مركز دراسات الوحدة العربية.

(2) محمود عبدالله، نحن والتجديد مصدر سابق.

حلول بديلة عن ثقافة لم يكتب عنها أهلها،ولكن الشعور القـومي دفـع بهـم إلى الكتابة في ظل العطالة الفكرية الأحوازية، وهي ما تزال قائمة.

هل تنجح سياسة وتنهض ثقافة دون فكر؟

فقط ننبه على أننا طرحنا هذا السؤال (هل تنجح سياسـة وتـنهض ثقافـة دون فكر؟) في مؤلفنا الأول (نحن والتجديد)، وكان سؤالاً مركزياً، وهو ما يزال كذلك. بعد هذا نقول: إن النتيجة التي خرجنا بها من خلال عرض كـل كلامنـا في الفصلين الأول والثاني بالشواهد والتعريفات تؤكد على أمرين: الأول غياب التفكير والتنظير، وهذا يعني أنه لا تغيير ولا بناء ثقافي ولا نجـاح سياسـي لثقافـة تعيش في فراغ وفوضى وجهل بما يجب الخوض به من مسائل. وأما الأمر الثاني، فنرى العكس في الجانب الثاني عند الآخر؛ النخب الفكرية الإيرانية الـتي قامـت على التفكير والتنظير في مسألة الوطنية، فكانت النخب والمؤرخ الفارسـي علـى وعي في بناء تاريخهم الوطني القومي، والجهود لم تكن جهود فترة تاريخية خاصة، بل جهود قرن من الزمن إذا ما رجعنا للماضي، وهو جهد متواصـل إلى اليـوم، والدولة بكل أجهزتها ورجالها تشارك في هذا العمل، وهـي مـن أهـم الأسـباب التي جعلتنا ضـعفاء أمـام الفكـر القـومي الإيرانـي الـذي تم تنصـيبه في الثقافـة الإيرانية، والذي أسس مجتمعهم وقوّى وحدتهم وأظهر هويتهم وسـاهم بشـكل تاريخي في بناء دولتهم الوطنية، وهـو فكـر وإنجـازات يؤسـس لهـا وتـتم إعـادة قراءتها وتوظيفها والدفاع عنها من الإيرانيين جميعاً.

إن الإيرانيين لا يجتمعون على كثير مـن القضـايا ولا يحتكمـون إلى نظـرة عقلانية، وهي بالتعريف إضعاف الأدلة الـتي تقـوم عليهـا الإيديولوجيـة ومنهـا العنصرية، فالعقلانية لم تنشأ قط في تاريخ الفـرس، فلـم يرحبـوا بمـنهج أرسـطو

وكـان منهجـاً علميـاً يمثـل قمـة العقلانيـة في التـاريخ، وذهبـوا إلى اللاعقلانيـة والغنوصية لكونها لها أصل بتراثهم الفارسي بديلاً عن عقلانية أرسـطو العلميـة والتي بقى أثرها إلى عصر الحداثة الأوروبية، وأما هذه الأخـيرة فقـد أخـذ منهـا الفرس فقط ما سد غرضهم القومي (مفهوم الوطنية). وإن النصوص الفارسـية، على كثرتها قديمها وحديثها، تدورعلى أصل واحد هـو تعظـيم الـذات، ونـرى شيئاً واحداً فقط داخلها يميز بعضها عن بعض، ألا وهو الاختلاف الإيديولوجي في النظر إلى مسألتي التراث والحداثـة (في اللغـة الفارسـية = سـنت ومدرنيتـه)، ومنهمـا نشـأت الاختلافـات في قـراءة الأصـلين في الثقافـة الفارسـية: المـذهب والسياسـة منـذ المؤسـس لهمـا (أردشـير الساسـاني- الملـك والـدين توأمـان لا يفترقان). وكل الكلام الجديد من الفرس حـول التطـورالفكري وطلـب آليـات الحداثة قائم على تعميق مبدأ التفوق علـى الآخـر وخدمـة قضـية واحـدة هـي الإيديولوجية الوطنية. وأما من ادعى الانتماء من الإيرانيين إلى ميدان العقلانية، وهو ميدان قوامه المساواة والشـراكة الإنسـانية في الوجـود، فهـو مجـرد ادعـاء لم يؤسس له في الواقع والفكر. وقد أدى هذا إلى فشل بناء دولة حديثة مقابل نجاح بناء دولة قومية كان ثابتها وما زال هو الإيديولوجيـة الوطنيـة الفارسـية القائمـة على الشوفينة العنصرية وطمس ثقافـة الآخـر، وهـي الـتي لم تكـن تـترك مجـالاً للإنسان الإيراني أن يفكر دونها كونهـا تصـنع وجـوده الثقـافي وتؤسـس وعيـه وفهمه ومخياله التاريخي. وتكمن خطورتها العنصرية في كونها ثقافـة مؤسسـاً لهـا داخـل الفكرالإيـديولوجي بطريقـة ومقـدمات إيديولوجيـة أساسـها الانسـجام والتماسك في آن معاً.

وهذه الإيديولوجية لا يختلفون عليها، وهي الجوهر، وكل مـا سـوى هـذا أعراض تحصل فتعود إلى الجوهر وتخدمه، وهذا أصـل التفـوق الإيرانـي علينـا،

كوننا نعيش في فوضى وقبلية وتناحرات لم نفكر أنها بمنزلة من يسقي السموم الأبدان، حسب قول ابن رشد، ولم نقم على تعريف معنى الفوضى التي ننتظم بها، ولا تعريف المقدمات الفكرية كي نتجاوزها ونتحول من الانتماءات الجزئية، وما أكثرها، إلى الثقافة الوطنية والتأسيس لها.

بقى عندنا سؤال مكانه هنا قبل أن ننتقل إلى الفصل الثالث الخاص بجانب مهم وأساس لايمكن أن نخوض بمشكلتنا الأحوازية الوطنية دون درسه، وهو وجود الوطنية الإيرانية كفكر تم تنصيبه ودوره محاربة ثقافتنا الأحوازية طوال مئة عام مقابل غياب فكر وطني أحوازي يقوم بمهة مواجهة ومحاربة الفكر الإيراني الذي كما قلناعنه أنه عنصري قومي شوفيني.

والسؤال الذي يحمل دلالة واضحة المعاني هو: بماذا تفوق الإيرانيون على الأحوازيين ومن يسقي السموم الأبدان؟

الفصل الثالث التالي يحتوي مزيداً من الأدلة والنصوص التي تؤيد قولناعن تنصيب الفكر، وأهمية الوطنية عند الإيرانيين.

الفصل الثالث

مفهوم الوطنية عند الإيرانيين

الفصل الثالث

مفهوم الوطنية عند الإيرانيين

-1-

نحن وإيران

أصالة الثقافة الفارسية العتيقة القديمة والوطنية

نقسم هذا الفصل إلى محورين، الأول: الإنتاج الإيراني في ميدان النظرية القومية. وسوف نعرض فيه جملة نصوص تعود إلى أهل الفكر الإيراني قامت عليها النظرية القومية الفارسية. والمحور الثاني: سوف نعرض فيه رؤيتنا النقدية التي تتجه إلى النظرية القومية العنصرية الإيرانية وخاصة في محاربة ثقافتنا الأحوازية.

إن المحورين اللذين يشكلان هذا الفصل عن الوطنية الإيرانية وفكرتها ومحاربة ثقافتنا الأحوازية، يبينان الوجه الثالث الذي نكشف من خلاله أبعاد وتاريخ ونصوص الفكر السياسي الإيديولوجي الإيراني ونقده، وهي نصوص نضيفها إلى تلك التي عرضنا لها، وهي تمثل (الوجه الأول) عن الدولة والإيديولوجية والثقافة الإيرانية ومن مختلف الزوايا، وتحديداً علاقة إيران بمشكلتنا الأحوازية، ومنها ما ارتبط بالتاريخ الحديث والمعاصر ومنها ما ارتبط

بالماضي الإيراني الذي شكل قوام الثقافة الإيرانية الحديثة والتي تقوم بدورها على أساسين: ما خص منها النفس القومي أو الفكر الإيديولوجي الفارسي الملتبس بالفلسفة أو الفكر الفلسفي االفارسي، والوجه الأول الذي نعنيه عرضنا له في كتابنا الأول (نحن والتجديد- القسم الثاني المخصص تحديداً). وأما (الوجه الثاني) فقد عرضنا له في الفصل الأول من هذا الكتاب خاصة عن تشكل الوطنية في الثقافة الفارسية وحضورها، وبقى (الوجه الثالث) في هذا (الفصل الثالث)، وقد رأينا أن نتناول من خلاله مواضيع ونصوص عن مسألة الوطنية من زوايا أخرى تساعدنا أكثر في فهم دورها في الثقافة الإيرانية وفقرها في ثقافتنا، ونحن نحيل إلى نصوص جديدة في تعميق موضوعنا ودعمه بها كأدلة وشواهد.

والوجه الثالث أو النصوص الجديدة التي نعرضها هنا تشكل رؤية وأدلة كتبها أصحاب الدولة والسياسية والفكر والثقافة من الإيرانيين. وقبل أن نأتي إلى النصوص نفسها نأتي إلى تاريخ وفهم النظرية القومية في التفكير عند الإيرانيين، كون الفكر الإيراني متواصلاً ومترابطاً، ولا يمكن فهم تاريخه اليوم دون التعرف على بداية تاريخه السياسي. ونبدأ بالفقرة التالية وهي الأولى من القسم الأول الفصل الثالث.

-2-

القسم الأول: الإنتاج الإيراني في تشييد القومية الفارسية في التاريخ الحديث والمعاصر

أولاً: نظرية القومية في ساحة الثقافة الفارسية، فكر الدولة ووعي المجتمع الإيراني

الإجابة عن سؤالنا كانت عند الجابري دون كل العرب

قبل أن نأتي إلى بعض النصوص الإيرانية، خاصة (الكتب الثلاثة الرئيسة)، نعرض عدة فقرات عن تاريخ وعمق التفكير بالقومية من الإيرانيين والاحتفاظ بها والدفاع عنها تاريخياً. فنقول: عندما قرأنا نظرية القومية، وهي قوام الفكر الإيراني الحديث والمعاصر وجدنا أن غرض أصحابها من الإيرانيين كان يهدف إلى بناء (الدولة/ القومية). وقد كان الثابت دائماً في إنتاج أهل السياسة والفكر الإيديولوجي الوطني من الإيرانيين، وما يزال هو، الإجماع على: (الانتظام بنظرية عرقية فارسية قومية خالصة تم أخذ عناصرها الأساسية من التراث، وهو المرجع عند بناء الهوية الثقافية والشخصية القومية). وعلى هذا الأساس تمت صياغة الوعي الإيراني، واعتمدت مادة هذا الوعي أساساً لإحياء الروح والقيم والأخلاق والمفاهيم التي تضمنها ذلك التراث القومي. وقد تم الاشتغال بجهد مضاعف من الإيرانيين لتشييد نظرية الفكر القومي الفارسي الجديد من هذا الفهم؛ إحياء الماضي. وقد كان جهد الأوائل من الإيرانيين منصباً أساساً على الاتجاه السياسي الإيديولوجي، كون النظرية القومية أو نظرية بناء

الدولة القومية وفق النموذج الأوروبي تحتاج إلى ذلك. وهي إجمالا جهود فكرية شكلت بالنهاية فكر الدولة والوعي الجماعي في ساحة الثقافة الفارسية. وأما ما تم أخذه من المرجعية الأوروبية من مقولات ومناهج أو طرق فهم وتنصيب الإيديولوجيا منذ منتصف القرن التاسع عشر وإلى اليوم من الإيرانيين، فقد كان وما يزال هوهو، يتم تطويع كل ذلك (المنقول) لغرض خدمة التراث القومي الإيراني أو تجديده بمسميات المنتج الفكر الأوروبي.

وأما ما ينتمي إلى الفكر الفلسفي فقد كان الاشتغال به متأخراً، أو جاء بعد الإيديولوجية السياسية والقومية، على الرغم من أنه أدى نفس الغرض أو الوظيفة، وهي خدمة القومية الفارسية بعد جهود المفكر الفرنسي هنري كربن في ميدان الفلسفة ومقولاته في الإسلام الإيراني أو العرفاني (انظر الفصل الأخير من كتابنا نحن والتجديد). والمهم هنا هو أن الموروث الذي تم إحياؤه في الفكر الفارسي الحديث والمعاصر(الإيديولوجي والفلسفي) هو نفسه الذي تم إعادة التأسيس له داخل الثقافة العربية الإسلامية في عصر الترجمة والتدوين في نهاية العصر الأموي وبداية العصر العباسي. وهو التراث المكتوب الذي يرجع الفرس إليه إجمالاً في معرفة أصالة الثقافة الفارسية العتيقة والقديمة، والمثقف الفارسي يقرأ هذا التراث عند صياغة رأي أو نظرية عن وجود ثقافتهم وخاصة في الميادين الأربعة: (السياسة والأخلاق والدين والفلسفة). ونحن عندما تفرغنا إلى قراءة المؤلفات الفارسية بين عام (1997- 2000م) وبشكل خاص نصوص الفكر الفارسي الحديث والمعاصر، تساءلنا ما هي المرجعية الفارسية، وفيم كان هذا التضخيم للعرق القومي الإيراني؟ ولم نجد الإجابة على سؤالنا هذا إلا عندما قرأنا مؤلفات المفكر العربي المشهورالجابري بين كل من كتبوا عن التراث العربي الإسلامي عامة، والثقافة الفارسية خاصة، من المفكرين العرب.

لقد حمل إلينا مشروع الجابري ما يكفي من تحديد ووضوح وبيان وتعريف لأسس ومكونات التراث القومي الفارسي؛ أصوله وفصوله ضمن رؤية واضحة ومتناسقة. وقد بدأ فيلسوفنا العربي في كشف الاتجاه الفكري القومي الفارسي بداية في ميدان الفلسفة (نحن والتراث 1980 اتجاه ابن سينا القومي اللاعقلاني). وبعد ذلك في ميدان تكوين نظم الثقافة العربية الإسلامية (تكوين العقل العربي- مدرسة المشرق الفارسية مقابل مدرسة العرب المغربية 1984)، ورجع إلى أصول وفصول الموروث الفارسي الديني والإيديولوجي: نظام العرفان في (بنية العقل العربي 1986)، وكذلك في ميدان الحكم والسياسة (العقل السياسي العربي 1990)، وأخيراً في ميدان الطاعة في الأخلاق: طاعة الملك حسب مبدأ الدين والملك توأمان لا يفترقان (العقل الأخلاقي العربي- عام 2000م) أو كما أسماها (خطاب الطاعة/ أو إيديولوجية الطاعة).

نحن فعلاً أمام نظرية قومية فارسية متواصلة، هي وحدها تؤسس الفكر الفارسي، ويُعتبر الآخر في هذا الفكر الأخير هم العرب الخصم والعدو معاً. وكان الخاصة من الإيرانيين يقومون دائماً بالدور المهم والأساس في الفكر والتاريخ الاجتماعي الإيراني. ماذا نعني بفئة الخواص ومن هم اليوم الذين يفكرون بالسياسة والقومية الفارسية؟ الفقرة التالية تعرض هذا الموضوع.

ثانياً: استراتيجيات الخواص من أهل السياسة من بني ساسان إلى رجالات الدولة اليوم.

نحتاج في البداية في هذه الفقرة أن نسجل نقطة مهمة جداً، ربما يعرفها المختص بالشأن الإيراني، وعلى وعي بأهميتها ووظيفتها التاريخية والسياسية أكثر من الذين ينظرون إلى الفكر الإيراني نظرة سطحية، كون عملهم لا يتطلب

العناء والتدقيق والبحث، لا في التاريخ ولا في اللفظ والمعنى للكلمة أو العبارة كما نشرح ونبين هذا هنا في شريحة (الخاصة)، وتعني شريحة سياسية ومجتمعية مقابل (العامة). وقد لعبت دوراً تاريخياً في الحفاظ على بقاء الثقافة القومية الفارسية في التاريخ في الماضي والحاضر.

لقد شكل الخواص في إيران تاريخياً بنية السياسة والمجتمع في بلادهم، وقاموا بدعم صاحب القرار أو خدمة (الأمير). ونقول لرفع اللبس: إن المضمون السياسي الذي يحمله هذا التصنيف: الخواص (الخاصة) مقابل العوام (العامة)، مضمون سياسي فارسي يعود إلى ما قبل الإسلام، ومن وجهين، وهو ليس عربياً. وسنبين أنه فارسي، فهو أولاً: على الصعيد التاريخيّ التكوين يعود إلى حكم بني ساسان من حيث إن الخواص كانوا يشكلون الصف الثاني أو الشريحة الثانية، ولا نقول الطبقة الثانية، من حيث إن الطبقة بالتعريف تعني استقلالها عن سيطرة الدولة ولا تخضع لها بالطاعة، إنما هم (شريحة الوسط العميقة في التاريخ)، وليسوا هم الرعية العوام من الناس الذين عليهم أن يخدموا وأن يقوموا بالطاعة الخالصة وفق مبدأ فارسي خالص مشهور ومعروف للمختص بالفكر الإيراني، أعني مبدأ (الملك والدين توأمان لا يفترقان والملك حارس الدين وواجب الرعية طاعة الحارس)، ولا هم من يقوم بشكل مباشر في إدارة الحكم، بل هم في سلّم السياسة يمثلون ما بعد العائلة الحاكمة، وفي الترتيب الاجتماعي دورهم ترتيب الحكم وترتيب تماسك المجتمع ودعم الحكم ومساندته وفق مصالحهم، وبالتالي فإن شريحة الخواص (الخاصة) مهمتها الأساس خدمة (الأمير)، وهي تقع بينه وبين شريحة العوام (العامة)، وبما أنها تنتمي إلى مسألة الحكم والسياسة، فقد تم نقلها إلى الثقافة العربية الإسلامية من كتّاب من أصل فارسي، وخاصة رسائل ابن المقفع الثلاث (الأدب، الصغير، الأدب الكبير،

رسالة الصحابة)، وتحديداً في دولة بني العباس في زمن الخليفة أبي جعفر المنصور، وقد عرفت بمسمى (الآداب السلطانية). وقد عرض الجابري إلى هذا الموضوع، كما نأتي إليه في الفصل الرابع والأخير من كتابنا هذا، تحت عنوان (الإيديولوجيا السلطانية) في كتابه (العقل السياسي العربي)[1].

والخواص هم مقابل العامة، كما جاء وضع التحديد للخواص (بخاصة الناصحين)، والعامة في عهد أردشير المعروف والذي هو بمثابة التنظير للسياسة بقولنا اليوم وبناء الحكم وبقاء الدولة وبناء العلاقة علاقة الملك- الرئيس بالعامة من جهة والعلاقة بينه وبين رجال الدين من جهة ثانية. والمهم أن الخاصة تقوم بمهمة النصح والسيطرة على الوعي خدمةً للملك والولي السياسي الذي يمثل الدين.

فالحاكم يسقط والعوام يتبعون من يحكم. كذلك تقوم بمهمة الحفاظ على هوية الفرس وثقافتهم منذ ذلك الوقت ليومنا هذا كما هو اتجاه ولايتي وخاتمي وأحمد نجاد في دمج القومية بالدين الشيعي الإيراني. وسنبين ونستدل على قولنا هذا (دمج القومية بالدين) من جانب الخواص سواء أكان حاكماً أم يطلب الحكم. ولكن قبل هذا نسجل ما قلناه أعلاه بأن الخواص ليست عربية من جهتين، الأولى العرب قبل الإسلام لم تكن لهم دولة والتي من وظائفها الأساسية أن تنوب عن الناس في إدارة شؤونهم وأن تمارس العنف كذلك عند الحاجة ولا كذلك نجد معنى للخواص في القبيلة.

---

(1) الجابري- نقد العقل العربي 3- العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته (الفصل العاشر الإيديولوجيا السلطانية) الطبعة الرابعة 2000، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

أما الوجه الثاني: فإن العرب عندما شكلوا دولتهم لم يكن هناك تعريف عن الخواص، بمعنى خدمة الأمير مقابل العوام، ومعنى (منزلة الخاصة) لم تكن حاملة لمضمون سياسي كما هي في الفكر الفارسي ولا وجود لها في المجتمع السياسي العربي الإسلامي والذي كان (يتألف من منزلتين فقط: كان الأمراء والعلماء فريقاً، والجنود والرعية فريقاً آخر، ولا شيء غير هذين الفريقين يستحق أن يوضع في منزلة خاصة... إن لفظي خاصة وعامة قد استعملا قبل العصر العباسي للدلالة على شريحتين اجتماعيتين مختلفتين. ولكن دلالة اللفظين كانت، في الغالب لا تتجاوز حدود المعنى اللغوي. ولم يصبح اللفظان مصطلحين سياسيين اجتماعيين يحملان قوة المصطلح، أو المفهوم، إلا في أوائل العصر العباسي.[1]). إن الصحابة، صحابة الرسول الأكرم والقواد من الجيش، وبعضهم في آن معاً كان قائداً للجيش وصحابياً، ولم يشكل لا الصحابة ولا قواد الجيش معنى الخواص مقابل الجنود ومن يكون في مقامهم، وحتى بعد أن انفصل قواد الجيش عن الحاكم السياسي في الدولة الأموية (انظر: الفصل الرابع من كتابنا هذا – ثانياً: عن دولة الملك السياسي دولة معاوية، بداية الفقرة 2)، نقول حتى بعد ذلك لم تظهرعندنا في مرجعيتنا العربية شريحة الخواص بمعناها السياسي ودورها (خدمة الأمير وتكون شريحة وسط بينه وبين العوام) أو جاءت الأخبارعنها، والذي عندنا هو إما القوم أو الناس أو الرعية، وهي مقابل (الأرستقراطية القبلية عائلة الحاكم والأقرب فالأقرب إليه).

بقي عندنا نموذجها في الحاضر، أعني (فئة الخواص العميقة)، ويمثلها عدد

(1) الجابري- نقد العقل العربي 3- العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته (ص 330، 331، 332) المصدر السابق.

كبير من أهل السياسة في إيران، ونأتي إلى بعض النماذج من الشخصيات المهمة التي تعمل في الدولة الإيرانية، وهي شخصيات تقدم النصيحة بقربها من الولي، وعملها السيطرة والإدارة، وكل هذا يتمحور حول مبدأ أساسه عهد أرشير والحكم وهو (الطاعة)، ليس طاعة فئة الخواص، بل إنه يمتد إلى طاعة العامة. ونبدأ بعدد من الذين يمثلون الخاصة ويقدمون النصحة وإطالة الدولة وحكمها:

1- علي أكبر ولايتي وزير خارجية إيران الأسبق ومستشار الزعيم الإيراني خامنئي. 2- لاريجاني صاحب أطروحة الخمسينية تحويل مدينة قم الإيرانية إلى أم القرى بدل مكة المكرمة خلال مدة 50 عاماً، كما خاض في هذا الأمر الكاتب الكويتي عبدالله النفيسي. 3- خاتمي الرئيس الإيراني (1997-2005) في فترة الإصلاحات والذي تبنى بدوره أطروحة داخلية هي التنمية السياسية مفتاح حل المشاكل، وحوار الحضارات في السياسة الخارجية، 4- الرئيس رفسنجاني صاحب أطروحة بناء إيران. 5- الرئيس الإيراني أحمد نجاد أثناء حكمه (2005-2013) فهو كذلك له أطروحة إنكار وجود إسرائيل أو المحرقة وبناء نظام عالمي وفق العدالة الشيعية.

وهي بالمناسبة أطروحة سياسية فلسفية قدمها ما يسمى فيلسوف معاداة الغرب رضا أردكاني، كما وأن أطروحة حوار الحضارات تعود إلى المفكر الإيراني داريوش شايغان. 6- الرئيس الإيراني حسن روحاني تولى الحكم (2013-) من الشخصيات المهمة، فهو يتولى ملف إيران النووي، وكذلك له رؤية واتجاه في إطالة عمر الدولة بثقافة دبلوماسية وسياسية معروفة. كيف لا وهو لسنوات طويلة رئيس مركز الدراسات الاستراتيجي للدولة كما نبين في الفقرة القادمة. وبالتأكيد هنالك شخصيات أخرى ومؤسسات كبرى عديدة ومختلفة تدافع عن الدولة وتمارس دور إطالة عمرها في الجانبين: استعمال القوة

وبناء الإيديولوجيا الفكر السياسي والفكـر الفلسـفي، نشـير إلى بعـض منهـا في كلامنا القادم حسب علاقتها بموضوعنا، ومنها تحديداً الوطنيـة الإيرانيـة والكـم الضخم من النصوص والتنظير لها كي يـتم إحياؤهـا وبقاؤهـا مسـتمرة في فكـر الثقافة الإيرانية.

وفي الفقرة التالية نبرز هذا الكم من الكتابة عنـد الإيـرانيين بشـأن نظريـة الوطنية.

ثالثاً: الدبلوماسية الثقافية والتفكير بنظرية القومية عند الإيرانيين

إنتاج إيراني ضخم من المؤلفات يثير الدهشـة بإمكانيـات الدولـة ورعايـة رجالها- إنها دولة المشروع القومي.

إن أصحاب السياسة والفكر من الإيرانيين ينتجون سنوياً مؤلفات ضخمة من الكتب غرضها جميعاً خدمة الثقافـة الفارسـية العريقـة[1] في مختلـف الميـادين السياسـة[2] والفلسـفة[3] والتـاريخ[4] وإقامـة النـدوات والمـؤتمرات السـنوية للشخصيات القومية[5] وإعادة تعميق إحياء رموزهم في الوعي الفارسـي[1] مـن

---

(1) انظر بشأن هذا الموضوع الرابط التالي
:http://www.ibna.ir/ar/doc/naghli/209427/

(2) ديـپـلماسي فرهنكَى جمهوري اسـلامي ايـران- نويسـنده محمـد رضـا دهشـيري شـركت بازركَاني كتاب

(3) جلد سوم «چـشم‌اندازهاي معنوي وفلسفي اسلام ايراني. نويسنده هانري كربن- ترجمه إن شاالله رحمتي.

(4) كتاب پدر ايران زيست نامه يكورش بزركَ- نويستده- مير جلال الدين كرازي

(5) انظر- الاحتفاء بالشيخ الطوسي وابن سينا- ارجع إلى الرابط التالي

=

القدماء والاحتفاء برجال الغرب الذين خدموا الثقافة القومية الفارسية[2] وترجمة نصوصهم الفكرية[3]. وقد أصبح هذا الإنتاج مضاعفاً في السنوات الأخيرة بعد مجيء الرئيس حسن روحاني[4] كون المهمة قد أصبحت من أولويات أجهزة الدولة[5] ومشاركة الجامعات الإيرانية[6]، إضافة إلى رعاية رجالها للفلسفة، خاصة التي تحمل الروح القومية والشيعية[7]. إن مقاصد هذا الإنتاج هي تقوية الروح الإيرانية ونشر الثقافة الإيرانية كي تكون عالمية[8]. ومن الصعوبة فعلاً إحصاء وقراءة كل ما يصدر عن الإيرانيين من

:http://www.irip.ir/Home/Single/47599

(1) خدمات تمدني فرهنكَى ايران به اسلام» نوشته فاروق صفيزاده: سال انتشار: 1390- چاپاول- ناشر: حكايتي دكَر.

(2) ما مديون هانري كربن هستيم اسلام ايراني به روايت داريوش شايكَان نويسنده: محسن آزموده- روزنامه اعتماد، شماره 2617 به تاريخ 26/ 11/ 1391، صفحه 12 (انديشه).

(3) زمان ادواري در مزديسنا واسماعيليه- هانري كربن- ترجمة إن شاالله رحمتي

(4) وضع الكتاب في حكومة روحاني الرابط التالي:
http://www.ibna.ir/ar/doc/report/211212/7-

(5) انظر: أمر الزعيم الإيراني خامنئي حول الاهتمام بإصدار الكتب الرابط التالي:
http://www.ibna.ir/ar/doc/naghli/188301

(6) انظر: إصدارات جامعة طهران للكتب السنوية باللغة العربية والفارسية الرابط التالي:
: http://www.ibna.ir/ar/doc/naghli/165832/

(7) انظر: مؤسسة أخ المرشد الإيراني الأكبر محمد خامنئي لمؤسسة الفلسفة: بنياد حكمت اسلامى صدرا
http://www.mullasadra.org/new_site/persian/Index.htm

(8) انظر كلام وزير الإرشاد والثقافة الإيراني علي جنتي، راجع الرابط التالي:
:http://www.ibna.ir/ar/doc/naghli/205260/

كتب عند كل شهر ولا أقول كل سنة[1] في مختلف حقول الثقافة، وهي جميعاً تكرس رؤية ووعياً موحداً، وهو أن الإيرانيين أصحاب تراث وماضٍ عريق، وأنهم أمة تملك كل المقومات لتكون ثقافتها عالمية. والمثقف الوطني الفارسي يبذل كل جهوده في سبيل تكريس هذه الرؤية. وتسير الدبلوماسية الثقافية وما تقوم على نشره الدولة، ليس داخل إيران فقط، بل خارج حدودها، خاصة في العمق العربي[2]، وفق خطط ومناهج يقف وراءها كبراء أهل السياسة من رجال الدولة والفكر. وتثير المؤلفات الضخمة الدهشة، إلا أنه يخف وقع هذه الدهشة على من قرأ تاريخ الفرس، وهو تاريخ بناء وإحياء لثقافتهم القومية والتفاني في سبيلها.

بقى عندنا أمر مهم نشير إليه بخصوص الإنتاج أو النصوص التي تخص نظرة أهل الفكر من الإيرانيين إلى المسألة الوطنية ومشكلتنا الأحوازية، وهو أنه لا يمكن أن نحيط بها ونعرض لها سواء أكان تاليفاً أم ترجمة عن مصار أجنبية[3] أو التي تصدر بشأن معالجة معنى الوحدة والانسجام للإيرانيين، والمقصود هنا من الإيرانيين حسب تعبيرهم هو أن تعيش كل الشعوب الثقافة الوطنية الإيرانية[4]. وهناك نصوص تأخذ بمهمة بناء الجانب الإيديولوجي النظري من

(1) انظر موقع الكتاب الإيراني باللغة الفارسية: راجع الرابط التالي:
:http://www.ibna.ir/fa/doc/tolidi/212818/70

(2) فهمي هويدي إيران بين التاريخ والجغرافيا 18/ 12/ 2014 موقع التجديد العربي.

(3) ملّيت ديويد ميلر- مترجم داود غرایاق زندی 1383- الطبعة الأولى- تاريخ شمسي إيراني- انتشارات تمدن ايرانى

(4) همبستكى ملى در ايران به كوشش داريوش قمرى- مؤسسه مطالعات ملى 1384- الطبعة الأولى تاريخ شمسي ايراني- انتشارات تمدن ايرانى

الوطنية، ومهمة المثقف الإيراني إعادة تطويرها وفق ما ينظر لها في الغرب[1]، وهذا النظر لا يختلف إلى الوطنية الإيرانية باعتبارها هوية للإيرانيين[2]. والتعريف بالوطنية لا يتوقف على الترجمة والدفاع عن الهوية، بل إن الأمن القومي الإيراني يعتبر من صلب الوطنية مثلما هي الأزمة في إدارة إيران تحتل مكانة خاصة في التفكير[3].

بعد هذا كله، يُطرح علينا هنا سؤال عن مرحلة التفكير في الوطنية، أو متى بدأ التدوين، وما هي مقاصده وكيف تم إغلاق النظام الفكري الفارسي على أصلين؟ الفقرة التالية تشرح هذا الجانب.

أقبل الإيرانيون على علوم أوروبا الحديثة، والتي وصلت إلى أوجها عند أواخر القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين، وهي نفس الفترة التي بدأ يتبلور فيها عند هؤلاء من النخبة الفكرية الفارسية الوعي بأن ما عند أوروبا من علوم ومعارف هو وحده النافع كي يتم ترجمته والأخذ به لمعالجة مشاكل إيران المصابة بالجهل والتخلف والفوضى. وتتمثل قاعدة أو أساس عصر التدوين الإيراني في التاريخ الحديث في مسألتين، أما المسألة الأولى فهي إحياء التراث الإيراني من حيث إن الأمة الواحدة لا تقوم دون ركائز ومقومات

(1) ناسيوناليسم نظريه، ايديولوجي، تاريخ- أنتونى دى.اسميت- مترجم: منصور انصارى- 1383- الطبعة الأولى تاريخ شمسي ايراني- انتشارات تمدن ايرانى

(2) كنكاشى در هويت ايرانى- مجموعه مقالات به كوشش دكتر ابراهيم حاجيانى 1389 الطبعة الأولى- تاريخ شمسي ايراني- بزوهشكده تحقيقيات استراتزيك

(3) فصلنامه فرهنك انديشه ويزه امنيت ملى ومديريت بحران- سال اول شماره 3-4- بايز وزمستان 1380 تاريخ شمسي ايراني

مشتركة، وقد بذل هؤلاء كل جهودهم كي يتم تطويع التراث لغرض خدمة هوية الأمة الفارسية، ولم يكن التراث القومي الفارسي وحده مقوماً للذات والدفاع عنها والرد على الخصوم، بل إن التراث الديني قدم نفس الغرض قام بنفس المهة والدور.

أما المسألة الثانية فهي دولة الوحدة والأمة، فالأمة لا تقوم دون الدولة، إذ هي وحدها التي تقوم بإنشاء فكرة القومية وتمثيلها على الواقع، كيف لا، والدولة هي مؤسسات وأجهزة وضمان، من خلالها يتم تدوين التاريخ والحفاظ على التراث وحماية الأمة. أما المسألة الثالثة فهي مسألة التحول إلى التجديد بأخذ ما عند الغرب، فالنخبة الإيرانية الفارسية، على الرغم من الصدمة والردة ضد الغرب منذ لحظة أحمد فريد وجلال أحمد، إلا أن انشغال الفكر الإيراني بها ما يزال على ما هو عليه، سواء عند المؤيد للغرب أو الرافض له، وكذلك الموقف من التراث الإيراني الديني. وما يجب أن ننبه إليه في فكر عصر التدوين الفارسي الحديث هو الانغلاق على الأصول وعدم الخوض في الأصلين الأساسيين: بناء الهوية وبناء الدولة:

إن كل كلام عن الأصلين معناه الخروج على الإجماع، وتجاوز أحدهما معناه عصر تدوين جديد لا يقبل ما وضعه السلف من الإيرانيين الأوائل. وقراءة عصر التدوين الإيراني الحديث تصل بنا إلى نتجة واحدة لا تقبل الشك والتأويل، وتؤكد على أن الأصلين: تراث الفرس ودولة التراث كما خطط لهما الأوائل، هما منطلق وأساس إلى تعريف وفهم إيران كما نشأ ودون. وهكذا يكون الفهم لا يحمل نتائج نافعة ومفيدة في مشروع انتقاد الفكر الفارسي إجمالاً، والذي يحتاج أن نمارس عليه عملية النقد من هذا المنظار تحديداً.

رابعاً: ثلاثة نصوص فكرية سياسية لكبراء قادة إيران حول المشكلة الوطنية / الأحوازية

قراءة الفكر الإيراني وفق رؤية الأصل/الفرع تجاه القوميات في إيران

نحتاج هنا بداية إلى توضيح ما يأتي: إن غرضنا هنا ليس القيام بوضع تعاريف عن الكتب الإيرانية، فهذا ليس عملنا ولا يهمنا، ويكون غرضاً هزيلاً، ولا كذلك غرضنا من قراءة الرؤية الإيرانية تجاه ثقافتنا الأحوازية الحصول على معلومات فقط، فهي تبقى قراءة ناقصة بدون أن تكون لنا قراءة منفصلة ومستقلة عن القراءات الإيرانية نفسهاعلى صعيد فهم ما يفكرون به تجاهنا وفهم كيف نحن نفكر ونقرأ فكرهم ونقرأ مشاكلنا. وهذا شرط أساس كي نكشف ونفهم مقاصد الخطاب الإيراني الذي يتجه إلى تطويع ثقافتنا الأحوازية، تطويعاً الغاية منه خدمة قيم الوطنية الإيرانية. والنصوص الإيرانية التي نقوم بقراءتها ونعرض لها هنا قائمة على هذا الأساس أو الرؤية: بناء ثقافتهم وتحطيم ثقافتنا. والأخطر في الرؤية الإيرانية وهي تعالج (مشكلة الشعوب "بالجمع" غير الفارسية، ونحن يعنينا مشكلتنا الأحوازية)، هو ما يحمله خطابهم الفكري السياسي والثقافي والأمني والمجتمعي، والذي يتم طرحه من خلال نظرية الزوج الأصل/ الفرع، بمعنى تطويع ثقافتنا العربية الوطنية الأحوازية للثقافة الوطنية الإيرانية. والتركيز والانشغال عند أهل السياسة والفكر من الإيرانيين على مقصد انسجام ثقافتنا مع ثقافتهم الوطنية (كما تحمل رؤية من وضعوا الكتب الثلاثة التي نعرضها)، مؤشراً على أن الثقافتين مختلفتان على صعيد المرجعية الوطنية: فنحن عرب وهم إيرانيون، وعلى صعيد الطموحات: نريد الحفاظ على وجودنا الوطني والثقافي وهم يتهربون من هذا الأمر ويذهبون إلى وضع نظرية الأصل/ الفرع.

نكتفي بهذا التوضيح ونبدأ بتحديد الرؤية الإيرانية تجاه مشكلتنا الأحوازية بإظهار ثلاثة كتب تعبر بكل وضوح عن رؤيتهم. ونضع لكل كتاب عنواناً أو فقرة خاصة به. ونبدأ بالكتاب الأول.

1: تعريف أطروحة الأصل/الفرع

ماذا يعني السياسي والمثقف خاتمي بقوله: على القوميات أن تعطي تعريفاً للهوية لا يصطدم مع خطاب الهوية الوطنية الإيرانية وعليهم الالتزام بالأصل... وماذا يعني توظيف كلام صدر المتألهين الوحدة والكثرة في معالجة مشكلة القوميات بإيران؟

نسجل هذا التعريف لما نعنيه من مسمى الأصل/ الفرع في رؤية الخطاب الإيراني تجاه القوميات، وتحديداً ما يهمنا، المشكلة الأحوازية، فنقول: إن الأصل/ الفرع وفق الرؤية الإيرانية السياسية والفكرية إجمالاً كما نأتي إليها لاحقاً، فالفرع الشعوب تتبع الأصل وهو إيران، والفرع لا يكون له معنىً دون الأصل، ولا يمكن أن يحظى الفرع (القوميات) باستقلال كامل وتعريف حتى على صعيد الهوية والتاريخ والمستقبل دون أن يكون مرتبطاً بالأصل، ويبقى الفرع يتبع الأصل أو الجوهر دوماً. وما كلام محمد خاتمى إلا نموذج يعبر بكل وضوح عن هذه الرؤية مع نصوص أخرى نأتي إليها خطوة بعد خطوة.

فنبدأ من مشكلة ما يطلق عليه في الرؤية أو الفكر الإيراني (التنوع القومي الإيراني)، وهو مسمى حامل دلالة ومعاني ثقافية وسياسية، وهي تعتمد على مبدأين أساسيين كما وضعنا تعريفاً لهما أعلاه، أي الأول وهو: (الأصل- وحامل للمفاهيم الآتية: الانسجام الوطني، وحدة الأراضي الإيرانية، التاريخ الواحد المشترك، وحدة الدولة، الحفاظ على الوحدة الوطنية، وحراسة إيران).

المبدأ الثاني وهو (الفرع- حامل للمفاهيم الآتية: الأقوام، العشائر، القبائل، التعدد والتنوع الثقافي والتعدد والتنوع القومي، تعدد التقاليد والأعراف، تعدد العشائر وتعدد القبائل، تعدد اللغات، وهو تعدد أولاً يغني الأصل إيران الفرس، وهو غير منفصل عن الوطنية الإيرانية، وكل الأقوام بإيران كان عملها تاريخياً يصب في بقاء الوحدة والانسجام كونها قوميات تحافظ على إيران العظيم وحارسة له أمام كل الاعتداءات الأجنبية، وهي بهذا تمثل الوفاء والإخلاص للأصل إيران). والمهم هو أن إرجاع هذا التعدد ليكون محافظاً على الأصل لا يصطدم بجوهره.

اعتمدنا في تحديد الرؤية الإيرانية هذه تجاه معالجة قضية الشعوب غير الفارسية في إيران، خاصة موضوع اهتمامنا مشكلتنا نحن بالذات، على ثلاثة نصوص أساسية، ونأتي إليها بالترتيب. ونقول أساسية لكونها صدرت من طرف الذين يقومون بالتخطيط ووضع الاستراتجيات السياسية والأمنية والثقافية للدولة الإيرانية، ولهم دور أساس في تنفيذ السياسة في إيران، وأصحاب النصوص هم من كبار قادة السياسة كما هو النص الأول، وأعنى كتاباً قد صدر عن أهم مؤسسة في إيران وهي (مركز دراسات الاستراتجيات التابع لمصلحة تشخيص النظام)، وهو بالأصل مجموعة مقالات قام بتنظيمها المركز تحت هذا العنوان: (الندوة الوطنية، التنوع الثقافي والتضامن الوطني، وضع المقدمة رئيس المركز حسن روحاني الرئيس الحالي لجمهورية إيران الإسلامية)، والكتاب باللغة الفارسية وفق هذا العنوان: (همايش ملى تنوع فرهنكَى وهمبستكَى ملى- با مقدمه: حجت الإسلام والمسلمين: دكتر حسن روحاني، تحقيقات استراتزايك مجمع تشخيص مصلحت نظام، 1387 هجري شمسي). ويضم الكتاب دراسات لأهم قادة السياسة والفكر من الإيرانيين، وهم بالترتيب حسب

مـا جـاء في الكتـاب، ونـدرج عنـوان النصـوص للمشـاركين كمـا هـي باللغـة الفارسية:

1. مقدمه حجت الاسلام والمسلمين دكتر حسن روحاني رئيس مركـز تحقيقـات استراتزايك، الرئيس الإيراني الحالي.
2. سـخنرانى افتتاحيـه همـايش كلمـة الافتتاحيـة للنـدوة: آيـت الله هـاشمي رفسنجاني.
3. محمد رضا باهنرتحت عنوان: (جامه ايرانى، فرصت ها وچـالش ها).
4. على يونسي تحت عنوان: (وحدت وانسجام ملـى ايرانيـان، بنيادهـا وريشـه ها).
5. علي شمخاني تحت عنوان: (همبستكى ملى وچـالش هاى آن در إيران).
6. محمد نهاوندیان تحت عنوان: (جهانى شدن وتنوع فرهنكَى).
7. علي احمدى تحـت عنـوان: (سياسـت كَـذارى امنيـت ملـى، تنـوع فرهنكَـى وهمبستكَى ملى).
8. حسين مير محمد صادقي تحت عنوان: (وحدت ملى وتنوع فرهنكَى).
9. حميد احمدى تحت عنوان: (آسيب شناسى مطالعات قومى در ايران).
10. سيد على رضا حسيني بهشتي تحت عنوان: (همزيستى اتحاد وافتراق: بنيـان هاى نظرى ساز كَار سازى).
11. وأخيراً حسين نصيرى تحت عنوان: (أقوام ايرانى وتماميت ارضى ايران).

إعداد وإشراف دكتـور- سـيد رضـا صـالحى امـيرى ودكتـور- نـور الـه قيصرى. يتكون الكتاب من 141 صفحة.

إن الرؤية أو قوام النظام الفكري الذي شكل رؤية أصحاب الدراسات في هذا الكتاب هو ما يهمنا، أما التفاصيل والتي تختلف بين هذا المثقف الإيراني وذاك السياسي فلا ننشغل بها كثيراً لكونها تخدم غرض الخطاب الذي يعالج المسألة. والنتائج والمقدمات هنا في هذا الكتاب، وفي الكتاب الثاني الذي وضع له محمد خاتمي المقدمة، تنطلق كذلك من نفس الرؤية تجاه هوية القوميات على اعتبارها تمثل (الفرع) وعلاقاتها (بالأصل إيران)، على الرغم من أن هذا الكتاب يحتوى على تفاصيل أكثر من الكتاب الأول إلا أنه بالنهاية يخدم نفس الغرض. وسنبين هذا الغرض ونحن نتحدث عن هذا الكتاب في الفقرة التالية.

2: الإيرانيون والخطوة الكبرى التأسيسية في تشييد إيران الحديث

ما معنى الزوج: الأصل/ الفرع؟ وما معنى الإدارة في النظام السياسي؟ وما معنى مصطلح تنوع الأقوام مقابل مفهوم الأمة في الفكر الإيراني؟ وكيف الثقافة الأحوازية تذوب في الروح الإيرانية؟

نريد هنا أن نؤكد على حقيقة تاريخية وفكرية في غاية الأهمية بالنسبة لموضوعنا، وهي أن لكل من أصول الفكر الشيعي وأصول الفكر القومي في إيران قواعد وأسساً متينة، فبالنسبة إلى الفكر الأخير، عرفّ الإيرانيون الأوائل عند نهاية القرن التاسع عشر وبداية العقود الأولى من القرن العشرين الأصل الثابت للفكر القومي الفارسي وهو (الروح الإيرانية التي تمتد إلى الأصول التاريخية وهي الروح المنتجة للتمدن والهاضمة إلى درجة الذوبان كل الثقافات التي دخلت هذا الموقع الجغرافي وفق حدود دولة إيران اليوم)، وهؤلاء المؤسسون خطوا خطوة كبيرة، أو لنقل إن خطابهم يُعد بمثابة الخطوة التأسيسية

الكبرى في تاريخ الفرس الحديث بشأن تشييد الوطنية الفارسية[1].

وبعد إثبات هذا الأصل في الوعي الجماعي الفارسي على مستوى التنظير أولاً، أصبح هو قوام الدولة الإيرانية الحديثة منذ لحظة رضا بهلوى ثانياً، ولهذا نرى أن أهل السياسة والفكر من الإيرانيين لا يخرجون على الأصل المؤسس ومعناه. والمهم في الأمر أنه أصبح نظاماً فكرياً له قواعد وضوابط، ينشئ اللاحق من الإيرانيين خطابه على ما وضعه السابق من السلف من هذه القواعد والضوابط، وإذا جاز التعبير، يقترب هذا الخطاب القومي الإيراني إلى الأصل في الفكر الشيعي، فهو كذلك تم بناؤه وفق قواعد وضوابط تواصل الخطاب اللاحق من الشيعة يلتزم بما وضع السلف السابق عن مبدأ الإمامة، وهو الأصل الثابت، وكل ما يأتي يتبع هذا الأصل أو هو فرع له. والروح الإيرانية القومية أو الثقافة العتيقة هي الأصل وتحتل نفس مكانة الإمامة في الفكر الشيعي الاثنى عشرية.

فقط رغبنا أن نضع هذا التحديد الأولي كي يكون مدخلاً إلى قراءة الكتاب الثاني وتبيان العلاقة المتواصلة بين مضمون هذا الكتاب والقواعد والضوابط التي وضعها الأوائل من الإيرانيين، على الرغم من أن الكتاب الذي نقصده قد صدر في أيامنا هذه كما نتطرق إليه، وتفصله عن الأصل التأسيسي مئة عام أو أكثر، إلا أن المهم عندنا أوغرضنا هو فهم الرؤية الإيرانية إجمالاً وما

(1) أنظر: (أولاً: مجله نكَاه نو- ناسيوناليسم وتجدد در فرهنكَ سياسى بعد از مشروطيت، نادر انتخابى، بهمن واسفند سال 1371. ثانياً: ايران بين دو انقلاب- فقرة روشنفكران، ص79، 126، يرواند آبراهميان ترجمه احمد كَل محمدى، محمد ابراهيم فتاحى، نشر نى چاب دوم 1377 تهران).

يخص مشكلتنا الأحوازية تحديداً، وذلك من خلال النصوص الأساسية لأهل السياسة والمعرفة بإيران.

فهو كتاب يسلط الضوء على جانب مهم من الرؤية التي نعنيها، فنبدأ بتعريف الكتاب أولاً: فهو قد صدر تحت هذا العنوان باللغة الفارسية (مديريت منازعات قومى در ايران، سيد رضا صالح اميرى، مقدمه: سيد محمد خاتمى. مركز تحقيقات استراتزيك 1391)، ويحتوى على 603 صفحة من الحجم المتوسط، وينقسم الكتاب إلى أربعة فصول مع مقدمتين، الأولى: للسيد- محمد خاتمى وهو رئيس إيراني سابق، والثانية لصاحب الكتاب، وخلاصة. ونعتمد على الطبعة الثالثة.

نبدأ بخلاصة كلام صاحب المقدمة (سيد محمد خاتمي)، وهو يعالج مسألة الشعوب من منطلق الزوج: الأصل/ الفرع كما شرحنا معناه سابقاً، فيقول: (هوية الأقوام في إيران لم تكن منفصلة عن الهوية الوطنية، والجميع قد ساهموا في بناء الهوية الإيرانية، والتجربة التاريخية الإيرانية تؤكد على أن جميع الناس من كل قوم ومجموعة قد كانوا محافظين ومدافعين عن أمن إيران أمام جميع الاعتداءات الأجنبية... وإن الأقوام عندما تقوم بتعريف هويتها عليها أن يكون هذا التعريف مقابل خطاب الهوية الوطنية وبدل ذلك تتعامل باهتمام، وعليها أن تتجنب كل نوع من التطرف سواء أكان مذهبياً أم قومياً وأحياناً العرق، وهذا ضروري. وهؤلاء عند المطالبة لابد أن يأخذوا بنظر الاعتبار الأصل العام وهو الوحدة الوطنية). ص15، 17.

بعد هذا نأتي إلى رؤية مؤلف الكتاب:

أولاً: المقدمة رؤية الأصل الأمة والفرع الأقوام.

ثانياً: المفاهيم الثلاثة الإدارة، التنوع، الأقوام. ونبدأ أولاً بالأسس التي اعتمدها صاحب الكتاب، فهو يبدأ هذا النص بالأصل، ويتم توظيف كل ما يقوله في الكتاب لغرض خدمة الأصل. فما هو الأصل؟ لنقرأ ما تحمله المقدمة من رؤية تشكل قوام النظام الفكري: (إيران كان بلداً منذ قديم الأيام تكونه أمة متنوعة من الثقافات وطرائق العيش، من مختلف المذاهب واللغات، والأمة التي لها العمق التاريخي والثقافي ...كانت تعيش تحت ضغوط خارجية وداخلية تؤدي إلى إضعاف التضامن والوحدة الوطنية ... لذلك كان الهدف الاستراتيجي لكل الحكومات الإيرانية هو الحفاظ على هذه الوحدة).

نعم إن النص بقدرما هو واضح على مستوى التعريف والمقصد، أعني مركزية الأصل مقابل التنوع والاعتراف بالفرع الأقوام، إلا أن ما يهمنا بالدرجة الأولى هو طريقة صياغة النص وما حمل من معانٍ ودلالة تخدم الأصل وتأتي بالفرع الذي لا يكون موجوداً دون الأصل، وأما الأخطار والأزمة فدائماً لأسباب خارجية ترافق الواقع، ومنها الثقافات المهاجرة وكيف كان يتم ذوبانها، وأن كل الثقافات تذوب داخل الأصل فتصبح حاملة روحاً إيرانية، والخطوة الثانية حسب الكاتب هي إدارة هذه الثقافات أو الأقوام كي لا تخرج عن الأصل أو الروح الإيرانية، فيقدم الأطروحة، ونلخصها في التحديد التالي:

المفاهيم الثلاثة التي قام عليها الكتاب وهي: (الإدارة، التنوع، الأقوام). طبعاً هنا لا يهمنا مصدر المفاهيم، فهو يقول إنها أجنبية، أو هو موضوع أو علم يعتني (بإدارة الأقوام وفق أوضاع متنوعة، كاللغة، الثقافة، طرائق العيش، المذهب ونظام العقائد من خلال الدولة في إطار حدود البلد، وإن موضوع إدارة القومية هو موضوع معقد ولا يمكن أن تقوم به مؤسسة ولا جهة بقدرما تقوم به الدولة، ص، 36).

بعدها يقوم بوضع تعاريف عن العنوان الذي وضعه وهو يقول إنه لم يكن معروفاً ولا مستعملاً أي (سياسة القوميات، إدارة الأقوام،الأمة،ص 37)، وبعدها ينتقل إلى المفاهيم الثلاثة التي يقوم عليها الكتاب (إن الكتاب الحاضر يقوم على ثلاثة مفاهيم وهي: الإدارة، التنوع، القومية، ص38). وهنالك فقرة في الكتاب تحت عنوان (مسائل قومى در خوزستان ص، 202، 214)، لا تحمل جديداً. مثلما باقي التفاصيل والتعاريف لكونها جميعاً تخدم الأصل وتؤكد على قوام الأصل وهو البحث عن طريق إدارة الأقوام كي تبقى محافظة على قواعد وضوابط الخطاب السياسي، وبالنهاية نقول إن غرض صاحب الكتاب إجمالاً صرح به أم لا، فالمقدمة التي وضعها محمد خاتمى ومقدمة المؤلف نفسه فيهما التصريح الواضح عن الغرض في النظرة والمعالجة للأقوام وعدم تجاوز الأصل، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، كيف لنا نحن أن نقرأ النصوص وليس التفاصيل هنا أو هناك، فالنص يبقى متماسكاً وخادماً لغرض الأصل والرؤية. وهذا ما حمله الكتاب الثالث والذي نأتي إليه، فهو حامل نفس الرؤية والاتجاه على الرغم من أن عنوانه مختلف، ولكن بما أنه يخص مشكلتنا، وللكشف أكثر عن الرؤية الإيرانية رأينا عرضه ليكتمل فهمنا وبناء رؤيتنا تجاه هذه الرؤية.

3: نظرية التطويع للثقافة الأحوازية في النصوص الإيرانية في أيامنا هذه

كيف نقرأ نصوص كبراء أهل الفكر والسياسة من الإيرانيين في تطويع ثقافتنا للأصل وهي الوطنية الإيرانية؟

وأما الكتاب الثالث والصادر باللغة الفارسية، انظر: (انسجام ملىّ وتنوع فرهنكَ- دكتر سيّد رضا اميرى 1391 چاب سوم مجمع تحقيق مصلحت نظام). فنقول إن هذا الكتاب لا يختلف عن الكتابين الأولين، انظر: (همايش ملى

وتنوع فرهنكَى وهمبستكَى ملى)، كما تطرقنا إلى قوامه الفكري في الفقرة السابقة، والكتاب الثاني: (مديريت منازعات قومى در ايران)، نعم، إن الرؤية واحدة، ولا نرى اختلافاً في تعريف معنى إيران وتعريف معنى (الأقوام) في النصوص الثلاثة، وما يميز بينها فقط اللجوء إلى طرق ومنهاج وتوظيف مفاهيم تخدم نظرية الأصل/ الفرع، أي تقوية الوطنية الإيرانية واستقرارها.

تبقى ملاحظة نسجلها، وهي أن الكتب (الثلاثة) التي تناولناها تحمل رؤية واحدة بشأن جميع الشعوب غير الفارسية، وهي البحث عن أفضل الطرق والخطابات كي تحافظ وتقوي مفهوم (الوطنية الإيرانية). إلا أننا انشغلنا بالثقافة العربية الأحوازية. إن صاحب الكتاب قد أعلن في المقدمة أن غرضه من وضع الكتاب هو معالجة مسألة الانسجام الوطني الإيراني في ظل وجود تنوع ثقافي، وعنوان الكتاب حمل نفس الاتجاه، وهو يتكون من مقصدين: الأصل وهو يمثل (الانسجام الوطني)، والثاني الفرع وهو يمثل (التنوع الثقافي)، على الرغم من قول المؤلف إن: (التنوع الثقافي هو موضوعنا الأصلي ص 15). فيبدأ بمفومي الهوية القومية الأقوام (65، 68) والهوية الوطنية الإيرانية وقوامها ثلاثة مكونات (68، 74): 1. الجغرافيا، 2. اللغة الفارسية، 3. الإسلام. (ص 72).

وبعد ذلك يذهب إلى تحديد القيم الوطنية الإيرانية ويستقيها من نفس العناصر الثلاثة التي تقوم عليها الهوية الوطنية الإيرانية، ويقسمها إلى أربع فقرات (ص 73/ 74). إن السكوت عن عنصر العرق الفارسي يعوض عنه أصل اللغة الفارسية الأول وإدخال الإسلام الشيعة كونه ينطلق من رؤية تجمع بين أصلي القومية والدين، وخاصة أن هذا الأخير يبقى وفق أستاذهم هنري كوربن الإسلام الشيعي الإيراني. كما أن الكاتب يخصص فصلاً، وهو الفصل الأول لتحديد وتعريف المفاهيم. فهو على الرغم من أنه يلجأ للمصادر الأجنبية

والنصوص الإيرانية، إلا أن كل الحشد للمفاهيم الغرض منه هو تطويعها على الرغم من التناقض في ربط بعضها ببعض، مثلاً يضع مقابل الأمة/ الدولة (دولت- ملت) زوج الدولة الوطنية (دولت ملى ص77). والمهم هو اختياره نصاً أجنبياً عن معنى الدولة الوطنية ودورها، ويحدد له ثلاث فقرات أو تعاريف (ص 78)، أو هو يفصل ما بين (ناسيوناليسم قومي- القومية، التاريخ، العرق و...ألخ)، و(ناسيوناليسم مدني، فهي تقوم على خصائص قانونية وعقلانية...إلخ)، ويرى أن هذا التعريف الأخير متأخر، إلا أنه هو الأفضل من الأول وهو تصنيف أوروبي (ص81، 83).

وبعد ذلك ذهب إلى الأصل الديني في قوام الدولة الوطنية الإيرانية، حيث إن المذهب يأتي بعد الوطنية في تعريف الهوية كما يؤكد، فينتقل إلى ما جاء في مواد الدستور الإيراني من مواد مذهبية انظر: (ص89، 92).

وأخيراً نسجل هذه الملاحظة، وهي أن المؤلف عندما يقوم بتعريف سياسة البهلوي الأب والابن يعرفها على أنها سياسة قد قامت على فكرة وطنية (ناسيوناليسم) ونفي التنوع القومي من خلال إضعاف الإيرانية مقابل تقوية (البارسية) نسبة إلى قوم من الفرس يسمى (پارس)، وكذلك هي سياسة التخلي عن الدين كونه قوام الوحدة والانسجام، وينتقل بعد الشرح إلى النظام السياسي الجديد ويبدأ بالدستور والذي حفظ التنوع الثقافي القومي حسب قول الكاتب (ص 286/ 290). ويبقى هذه كلاماً لا يخرج عن الرؤية: الأصل/ الفرع. إلا أن الكاتب يحاول إثبات أن الإيديولوجية الوطنية البهلوية بديلها الأفضل الإيديولوجية المزدوجة، ولنسمِّها الوطنية الشيعية الإيرانية. ولهذا السبب نقول إن الخوض في المفاهيم التي استعملها المؤلف ومن أين جاء بها وكيف قام بتوظيفها والغاية من تطويعها والقصد والخلاصة التي ينتهي إليها وكثير من

الأسئلة، كل ذلك يبقى تفاصيل ومعلومات، الإ أنها لا تغير مـن الخلاصـة الـتي نسجلها كوجهة نظر لنا وهي: كل نصّ وخطاب إيديولوجي من مهمته وغرضـه توظيف أكبر عدد من المفاهيم كي تخدم الرؤية. وقد حددنا الرؤية الإيرانية، وأما رؤيتنا نحن فنرى أنها رؤية منفصلة ومستقلة عن الرؤية الإيرانية في فهم وتعريف مشكلتنا الأحوازية. ونقدنا لنظرية خطاب القومية الإيرانية وفهمنا لمشاكلنا يجـب أن يختلف عن غيرنا. وهذا ما نفصل فيه في الفقرات التالية، وهي تشكل القسـم الثاني من هذا (الفصل الثالث).

القسم الثاني: نقد الرؤية القومية عند الإيرانيين ومحاربة الثقافة الأحوازية

-1-

الخطاب الإيراني تجاه ثقافتنا وجهلنا بناء مقدمات خطاب مضاد له

نقول في البداية إن الخطاب الإيراني الـذي يسـتهدف ثقافتنـا يقـوم علـى فكرين: الفكر القومي الفارسـي الخـالص، والفكـر المـذهبي الشـيعي والـذي تم تطويعه كي يخدم قضية الثقافة الفارسية بمختلـف خطاباتهـا. إن معنـى الخطـاب الإيراني عندنا هو بالتعريف: مجموعة آراء إيديولوجية مدونة يقوم بصياغتها أهل المعرفة من الإيرانيين في ميدان السياسة وميدان التاريخ وميدان العقيـدة وميـدان الهوية؛ الأنا مقابل الآخر (العرب)، إضافة إلى ميدان الحكمة أو الفكـر الفلسـفي ومضمونه الذي يتجه نحو الأصالة القومية الفارسية أو الثقافة العتيقـة أكثـر مـن الاتجاه إلى محتوى المعرفة/ العقلانية. إن بناء الخطاب الإيراني، على الـرغم مـن التباين في وجهات النظر بين أهله، إلا أن له نظرة واحـدة أو نظامـاً أيـديولوجياً واحداً ترجع إليه كل الأطراف ويحكمها عند صياغة عناصره. وقد أصـبح بمثابـة منظومة مغلقـة علـى العقلانيـة والتجديـد الـذي لـيس وظيفتـه إلغـاء القوميـة العنصرية والتقديس لها. وما يهمنـا منـه هـو أن هـذا الخطـاب الـذي هـو نـص مكتوب وفق قواعد وتشكله نظرة ورؤيـة يحكمـان الـوعي الإيرانـي ويؤسسـان للمجتمع الوطني الإيراني والثقافة الوطنية والفكـر السياسـي الإيرانـي كـذلك، وهو من يحكم ويقوم على السيطرة الثقافية والفكرية، وأن هذا السيطرة الفكرية

الثقافية الإيرانية قد نالت وعينا وقامت بالسيطرة عليه، والسبب كوننا قد جهلنا مقدمات بناء خطاب أحوازي في مختلف الميادين، ميدان السياسة والتاريخ والعقيدة والهوية/ اللغة و...إلخ. فلا نملك فكراً ندافع به عن الثقافة الأحوازية ونمارس به الانتقاد للفكر الإيراني وخطاباته بعد أن فرض علينا كثيراً من المفاهيم وفرض علينا سياسة لإفراغ وعينا وملء الفراغ بروح ثقافية إيرانية. وبقينا دون سلاح فكري وطني نكافح به الهجوم المتجه إلى ثقافتنا ووجودنا. أما كيف فهمنا هذا الفكر الإيراني وكيف فهمنا تعريف مشاكلنا، فالفقرات الثلاثة التالية نعرض داخلها هذا الموضوع.

2- المشاكل الأحوازية بين التعريف الفارسي وتعريفنا نحن

هل نجح الفكر الفارسي بإخضاع بعض الأحوازيين لمقاصده، وهل يعتبر هذا الأمر بمثابة خطرعلى هويتنا الأحوازية؟

نعم، إن عصر التدوين الفارسي الحديث بدأ بمقاصد أساسها تأسيس وحدة الأصول والانسجام في التراث الفارسي كي يتم تشييد الحاضرعليه. نعم، لم يكن مؤرخو الفكر الفارسي الحديث والمعاصر وهم يقومون بمهمة كتابة التاريخ الرسمي الفارسي وربط الماضي بالحاضر يخرجون عن (الرؤية المركزية) وهي أن التاريخ هو تاريخهم وحدهم، وأما الآخر، وهنا نعني تاريخ الشعب العربي الأحوازي، فهو إما يقع خارجها وإما تابع لها. وحسب كلام الجابري، هي ليس سوى طريقة (إمبريالية على مسار التاريخ). وإن المهمة الأساسية التي قامت النخبة الفارسية على إنجازها هي إعطاء النظرية القومية عند التفكير بالهوية الفارسية وتراثهم القومي حالة من الوحدة والانسجام كي تدفع خارجها كل العناصر التي لا تنتمي إلى الأصول الفارسية، وطريقة التعامل مع العناصر

غير الفارسية هي عدم الاعتراف بها ووضعها في الهوامش، وفي المرحلة التالية محاربتها كونها تمثل خطراً وتهديداً على الرؤية المركزية، هذا اتجاه، والاتجاه الثاني هو تهافت الآخر (الانتحار الذاتي) ويتمثل بإخضاع وعي الآخر من غير الفرس لتعريفات الفكر الإيراني نفسه، ونرى هذا (التهافت- الانتحار الذاتي) أمامنا في مسألة معالجة هويتنا العربية الأحوازية والنظر إليها من جانب بعض الأحوازيين. لقد قام الإيرانيون، النخبة الفكرية، على أخذ واستعمال المناهج التي تخدم قضية واحدة وهي قضية ربط كل العناصر الثقافية والسياسية والفلسفية بأصل نشأ بجهد الفرس القدماء، لهذا نرى أن الرجوع إلى التراث القومي الفارسي ضروري، كونه وحده من يقدم شروط الثقافة القومية ومكونات بناء الدولة القومية، وهذه الدولة مهمتها، أولاً: الحفاظ على أصول التراث الفارسي، وثانياً: عدم الاعتراف بكل ثقافة لها تراث غير فارسي وتهميشها، مع أنها شرعية، ولكن لا تملك الحداثة وإمكانية تقديمها كبضاعة للنخب الفارسية.

وأما بشأن نظرية القومية الفارسية والهوية والتراث بين الإيرانيين، فعلى الرغم من وطأة التخلف، وهو الموضوع الذي لم يكن يفارق النخب الفارسية في التاريخ الحديث والمعاصر، والاتجاه إلى الغرب/ الحداثة لغرض الخروج منه، إلا أن التيار الذي يرى أن الخروج من التخلّف الفارسي يمر من خلال تبني الحداثة لا يختلف عن التيار الديني- الشيعي التقليدي منه والتجديدي في مسألة الثقافة القومية ونظرية التفكير بالتراث القومي. والتياران: ذاك وهذا، كل واحد منهما يمارس ويتبع منهج استنساخ التراث وإعادة إحياء مشاكل الماضي كهوية وإيديولوجيا داخل خطابه الخاص به، وأما على مستوى التفكير والإنتاج في تعميق القومية فنرى التكافؤ بين التيارين في الولاء للتراث القومي الفارسي والتمسك به. ولا مجال للقول إن هنالك خطاباً فارسياً أو تياراً أنتج نظرية قوامها

طرد القومية وتجاوز التراث الفارسي ومحاربته في الثقافة الفارسية. إن تعدد المناهج والآراء بين أهل الفكر من الإيرانيين لم يؤدِّ إلى نشوء نظام فكري أو خطاب فارسي في الثقافة الفارسية انفصل عن الثاني بشأن نظرية القومية، وقد كان الخلاف فقط، وما يزال، بين النخب الفكرية والسياسية في ساحة الثقافة الفارسية بشأن إدارة السياسة؛ تعتمد المذهب الشيعي أو تقوم السياسة دون المذهب في دولة إيران القومية، على الرغم من أن المذهب الشيعي حامل لعناصر قومية فارسية أساسية. إذاً ليس هنالك قطيعة بين التيارين الشيعي الديني والعلماني في الثقافة الفارسية بشأن المسألة القومية الفارسية كي نقول إن هنالك خطاباً قطع معرفياً مع إيديولوجية التراث القومي ورفض الإيديولوجية السياسية القومية واعتمد المرجعية الأوروبية وحدها ينقل عنها في ثقافة تتنفس وجودها من وجود روحها الوطنية وهي الثقافة الفارسية.

3- نقد السلفية الفارسية القومية والشيعية بالرجوع إلى شارح أرسطو الكبير الفقيه ابن رشد والجابري.

كيف نفهم معنى النهر الخالد الشيعي الفارسي؟ وكيف نقرأ الحضور الكبير في الفلسفة الإيرانية اليوم لرجال السلف من الفرس الشيعة وتكريس مؤسسات الدولة لهؤلاء كابن سينا المرجع المؤسس والطوسي و...؟

إن قوام الثقافة الفارسية الأساس هو النصوص المهمة التي تكون المرجعية في ميدانين أساسيين، أولهما: علم الكلام - العقيدة الشيعية، وثانيهما: الفلسفة الغنوصية التي تم مزجها بالروح الفارسية المعبر عنها في دعوة (إحياء النورانية والخميرة الأزلية الأولى الزرادشية الفارسية): (الزرادشت رمز الفكرالحسن، وكوروش رمز السلوك الحسن وفردوسي رمز القول الحسن. البروفيسور

ميرجلال الدين كزازي)[1]. وأما علم الكلام الشيعي فقد تحول إلى علم كلام فلسفي إلهي بعد إدخال ابن سينا الرؤية الغنوصية وتجاوز البرهان الفلسفي، وهو المؤسس لهذا الاتجاه، وبنفس الوقت مؤسس للفلسفة المشرقية الفارسية، وقد اتبع هذه الرؤية من جاءوا من بعد. نعم، إن انتقاد الثقافة الفارسية التي قد وضع الأصول لها رجال السلف من الفرس الشيعة هو انتقاد لا يستقيم دون النقد التجاوزي. ونرى أن الرجوع إلى ابن رشد والجابري ضرورة وأساس، لكون الأول أظهر بالبرهان العقلي الفلسفي لا عقلانية أطروحات ابن سينا وهو المرجع الأول والأكبر للشيعة والفرس، وهذا يسير على من جاءوا من بعده، الطوسي مؤسس فكرة التحول بالكلام الشيعي على الفلسفة الإلهية أو الكلام الإلهي، والسهروردي صاحب فلسفة الإشراق، وميرداماد المعلم الثالث حسب قول المثقف الإيراني ولايتي[2] بعد المعلم الأول أرسطو والثاني الفارابي، وملا صدرا صاحب فلسفة الحكمة المتعالية، وهي فلسفة قومية عرفانية ضخ الروح الجديدة داخل عروقها هنري كوربان الفرنسي. ولمزيد عن هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى دراستنا في كتابنا (نحن والتجديد، الفصل الثامن).

ونرى اليوم في إيران أن الحضور الكبير والاهتمام المضاعف في كل ما يرتبط بإنتاج هؤلاء واضح في المؤلفات والمؤتمرات والندوات والبحوث والدراسات والتدريس في الجامعات، والنظرة واحدة، وهي أن هؤلاء هم المرجع أو السلف الصالح، وأن حضورمؤسسات الدولة وكبراء رجالها في رعاية

(1) أستاذ اللغة والأدب الفارسي صاحب مؤلف ثلاثية: ابن ايران، اب ايران، نبي ايران.

(2) انظر- مؤلفات على أكبر ولايتي وكتابة تاريخ الأحوز: خوزستان در تمدن ايران وجهان اسلام (1) خوزستان در دواران پيش از اسلام.

وحماية هذا التراث يؤكد على القيمة الكبرى التي يحتلها في وجود الدولة والثقافة، ونشير إلى شاهد واحد فقط، وهو أن الأخ الأكبر لمرشد إيران الحالي محمد خامنئي يشرف بنفسه على أهم مؤسسة فلسفية في إيران تقوم على نشر رؤية ملا صدرا[1]، ولنا مقالة قادمة تحمل فائضاً من التفاصيل عن هذا الموضوع؛ وبالتالي نرى أن انتقاد هذا التراث القديم الجديد القومي/ الشيعي الذي يحتوي ثقافتنا ويحاصرها في آن معاً هو عملية تبدأ بما انتهي إليه ابن رشد والجابري معاً. ونحن بدورنا ننهج هذا الطريق وننطلق من نفس الرؤية، وسوف نخوض في هذا الموضوع أكثر ضمن كتابنا الثالث القادم: نحن والعرب- العقلانية العربية من ابن رشد إلى الجابري، وهي تعمق ما بدأنا به في مؤلفنا الأول. وأما معنى: (كلمة السلف والسلفية المشتقة منها) فنستعملها هنا وفق مرجعيتها وحقلها اللغوي والفكري كي تخدم درسنا كونها تفي بالغرض. انظر إلى الحوار المشهور بين الفيلسوفين العربيين حسن حنفي والجابري[2].

4- السلفية الإيرانية تعيش عصرها الذهبي اليوم.

إشكالية المثقف الفارسي باحثاً عن سلف له إما أوروبي وإما من الثقافة الفارسية العتيقة.

إن السلفية الفارسية تعيش اليوم عصرها الذهبي ضمن منظومة واحدة قومية/ شيعية، من حيث إن الإيرانيين اليوم أكثر تمسكاً بالسلف الصالح وعودة

---

(1) بنياد حكمت صدرا http://www.mullasadra.org/new

(2) انظر: تعريف وتحديد معنى السلفية كما حدده الجابري- حوار المشرق والمغرب ص87، حسن حنفي، الجابري الطبعة الرابعة رؤية للنشر والتوزيع القاهرة 2005.

إلى الماضي القومي/ الديني المسمى إجمالاً (الثقافة الإيرانية العريقة القومية المذهبية أو الحكمة النورانية الفارسية)[1]. والنصوص والمؤلفات التي تصدر من جانب أهل الفكر- الفلسفة[2] والسياسة داخل إيران، وهي الأكثر طبعاً،[3] وخارجه، محورها هو إعادة إحياء ما تركه الأسلاف حسب الاستعمال في اللغة الفارسية على الرغم من معناها وحمولتها العربية كما استعملها مرتضى مطهري[4] في تعريف مفهوم الوطنية أو ناسيوناليسم. وهذا الرجوع إلى التراث القومي الفارسي[5]، إضافة إلى القوام الثاني المحوري المتمثل بفكرة الإمامة، وهي فكرة أساساً مرجعيتها غيرعربية ولا إسلامية، وهنا كي نرفع اللبس عن المذهب الشيعي نؤكد على أن نظرتنا وتعريفنا لهذا الأخير تدور حول المرجعية الفكرية ونظامه وتحوله إلى إيديولوجيا، وهو الأساس، وليس من تثقف به أو مارس طقوسه داخلها دون أن يعرف كيف تشكلت وإن كان عربياً قد اعتنقها، وليس معنى هذا أنها عربية أو إسلامية لمجرد كونه تم توظيف رموز إسلامية وخطاب إسلامي لخدمة الفكرة الأصل. وهنا نعني بكل وضوح مفهوم معنى الإمام أو

---

(1) نحن والتراث الجابري ص 159، الطبعة الطبعة السادسة 1993 المركز الثقافي العربي.

(2) انظر إلى المؤلفات الفلسفية للسلف من الإيرانيين موقع (حكمت وفلسفة) /http://www.irip.ir

(3) انظر المؤلفات التاريخية القومية/ المذهبية الدبلوماسي والمثقف الفارسي علي أكبر ولايتي قسم مولفات. انظر موقعه: http://velayati.ir /

(4) كتاب- خدمات متقابل اسلام وايران، جلد اول ودوم- مرتضى مطهرى ص 11، 13، الطبعة الثامنة- طبع جديد 1362، دفتر انتشارات اسلامى.

(5) للتعرف أكثر على الكتب حول إحياء التراث القومي القديم الفارسي، الرجوع إلى الموقع الرسمي التالي: وكالة انباء الكتب الإيرانيةhttp://www.ibna.ir/ar /

(الإمامة الشيعية) كما قد تشكلت وفق مرجعيتها الأساس، وقد أحيا هذا الاتجاه العرفاني الغنوصي والهرمسي[1] عند الإيرانيين في التاريخ الحديث المفكر الفرنسي هنري كوربان بتعريفه لإشراقية السهروردي[2]، والذي تم إعادة نشر مؤلفاته من جديد اليوم[3].

ونضيف أن هذا الأمر دفع مفكراً يُعد من أهم وأشهر من كتبوا وعاشوا هذا الانقسام بين تراث السلف ونور الحداثة، وهو المثقف الإيراني داريوش شايغان ليعالج هذا الأمر في مختلف كتبه القديمة والجديدة[4]، وعلى الرغم من مشاغله الفكرية الفلسفية في فرنسا، فقد صدر له كتاب عن الأعمدة الخمسة أو عوالم الوجود، أو الاقاليم الخمسة (فردوسي وخيام ومولوي وسعدي وحافظ)[5].

أما المؤلفات أو الكتب بالتحديد التي تصدر من المثقفين الإيرانيين ومن السياسيين وأساتذة الجامعات وغيرهم، والتي يجمعها مبدأ إحياء روح السلف من الإيرانيين في الاتجاه القومي والاتجاه المذهبي، فإن حجمها وعناوينها ومن

---

(1) عبد الإله بلقزيز محمد عابد الجابري ونقد العقل العربي ص9، سير وأعلام، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 2013.

(2) انظر الفصل الثامن من كتابنا نحن والتجديد. درسنا دور هذا المفكر في إحياء العرفان الفارسي.

(3) انظر إلى ترجمة- انشاء الله رحمتى أستاذ الفلسفية مؤلفات هنري كوربان الفرنسي تحت مسمى: الإسلام الإيراني-http://iranianstudies.org/fa

(4) أشار إلى هذا الأمر الكاتب العربي هاشم صالح، انظر: المنتجع الفرنسي وقراءات شتى، جريدة الشرق الأوسط اللندينة.- 24 أكتوبر 2014.

(5) انظر باللغة الفارسية پنج اقليم حضور- http://isna.ir/fa/new

يؤلفها من أهل التخصص ومن الباحثين يؤكد على مدى عمق الشعور عند أهل الثقافة والسياسة من الإيرانيين بضرورة وحاجة إحياء السلف والارتباط بما قد أنتجوا. وإن دعاة إدخال المناهج الأوروبية في نقد التراث والسلف من الإيرانيين أنفسهم، أو التيار العلماني القومي الإيراني، لا يستطيع الخروج عن ما ترك السلف لهم، وهو يعيش أزمة هوية منذ ردة جلال ال أحمد وأطروحة أحمد فرديد ضد الغرب إلى اليوم، أما الانبهار بالغرب، ومحاولة التلفيق تلك فقد فشلت، وهذه كذلك، كون كل مثقف فارسي باحث عن السلف، يرجع إليه إما من تراثه وإما تراث الغرب أو التلفيق بينهما، فلا تنتج عقلانية، لكون عقلانية أوروبا شيئاً وتراث الفرس غير العقلاني شيئ ثانٍ، فكل علماني فارسي له سلف يرجع إليه ويريد أن يؤسس أو ينطلق من السلف، والإشكالية هنا هي أن السلف عند الإيرانيين كنظام فكري فلسفي مذهبي وقومي، لم يكن قوامها العقلانية، وبما أننا نتكلم عن السلف وإنتاج الماضي فإن العقلانية كان يمثلها في التراث وكذلك العربي الإسلامي برهان أو منهج أرسطو، وبقى هذا إلى مرحلة النهضة الأوروبية.

إن الإيرانيين منذ لحظة مرجعهم الأول ابن سينا، والذي تجاوز البرهان، فقد سار من جاءوا من بعده إلى اليوم على نفس منهجه ورؤيته، وما لم يفصح عنه بكل وضوح قال به تلميذه على صعيد الرؤية، أعني السهروردي، وهي الحكمة النورانية الفارسية أو الثقافة الفارسية القديمة كما قلنا أعلاه. وأما محاولة إدخال العقلانية أو المناهج الأوروبية، وهي عملية ترقيعية في الثقافة الفارسية فقد فشلت إلى اليوم، إذ لم يكن أصحابها بمستوى وضع مشاريع أساسية، هذا

أولاً، وثانياً: فإن تجاوز إنتاج السلف الإيراني زرداشت وكورش والعرفان[1] إضافة إلى فكرة الإمامة وعهد أردشير السياسي[2] يهدد وجودهم الثقافي والسياسي، وهذه إشكالية كبرى يعرفها دعاة التجديد، لهذا يمارسون إخفاء إيديولوجي قومي ترقيعي مع معارف الحداثة، كما فعل مرجعهم الأول ابن سينا في تجاوز برهان أرسطو، وكان هذا الأخير يمثل العقلانية كما قلنا سابقاً.

(1) عبد الكريم سروش بسط التجربة النبوية- ترجمة أحمد القبانجي- ص345، الانتشار العربي- الطبعة الاولى 2009.

(2) انظر: كتاب الضروري في السياسة.. لابن رشد، إشراف الجابري- ص 18، 19. الطبعة الثانية، 2002، مركز دراسات الوحدة العربية.

الفصل الرابع

الدولة والحكم والسياسة ملاحظات عن مشكلة

الدولة والسياسة في ماضينا وحاضرنا

الفصل الرابع

الدولة والحكم والسياسة ملاحظات عن مشكلة الدولة والسياسة في ماضينا وحاضرنا

أولاً: مقدمة الفصل

ما علاقة هذا الفصل بموضوع الوطنية؟ وما الذي يقدمه من خدمة لها مؤلف العقل السياسي العربي؟ وما مكانة موضوع الوطنية في هذا الفصل؟

فقرات هذه المقدمة القصيرة وظيفتها أن تقدم الإجابة على السؤال المطروح: ما علاقة هذا الفصل بموضوع الوطنية، وما الذي يقدمه من خدمة مؤلف العقل السياسي العربي ومكانة موضوع الوطنية فيه؟

قلنا في المدخل العام: إن كل ما نسعى إليه في هذا الكتاب يصب في خدمة قضية واحدة، وهي طرح أسباب عدم التحول إلى الثقافة الوطنية في ساحة الثقافة الأحوازية.

إن مهمتنا، كما نعرض لها في تفاصيل فصول هذا الكتاب القادمة، هي إبراز المانع، وفي المقدمة نقيضها الذاتي من عشائري ومذهبي. هذا النقيض الذاتي من عشائري ومذهبي يقف أمام تطور كل حركة نحو التجديد المجتمعي والثقافي، فهو مثلما قلنا يكون مانعاً ذاتياً أمام تطور الوطنية عندنا خاصة، وهو يبقى مانعاً في تطور السياسة والدولة والوطنية، التي يحتاج تطورها إلى تطور الوعي

السياسي نفسه. هذا المانع الذاتي له وجه آخر، رأينا أن نعرض له هنا في هذا الفصل.

بقى أمر نرغب أن نشير إليه هنا، وهو أننا ننظر إلى الوطنية على أنها تمر في مرحلتين، وكل مرحلة مهمة وأساسية تحتاج أن نقدم عنها ما تستحق من بحث.

المرحلة الأولى: تصفية الاستعمار والدعوة إلى التوحيد الثقافي وحب الوطن والدفاع عنه والتضحية في سبيله، وفي النهاية، إنجاز فكرة الاستقلال والتحريرالوطني السياسي، وكانت الفصول الثلاثة الأولى من كتابنا هذا قد تناولت هذه المرحلة من مختلف الأوجه.

المرحلة الثانية: بناء مجتمع المواطنة الذي أخذ معناه في التاريخ الحديث من نظرية (العقد الاجتماعي)، وقد تكلمنا عنها في المدخل العام من كتابنا هذا، وحان موعد تناولها من مختلف الأوجه في هذا الفصل.

إن أهمية هذا الفصل في أنه يقدم لنا رؤية معنى المرحلة الثانية، رؤية مختلفة للوطنية عن تلك المعروضة في فصول الكتاب الثلاثة التي تناولت المرحلة الأولى من الوطنية. وهذه الرؤية يعرضها صاحب المؤلَّف الذي بين أيدينا (العقل السياسي العربي) والذي نرجع إلى مواده وتحاليله ونصوصه التي عرضها من مختلف الأوجه في مدخل وفصول الكتاب، والتي تناولت ثلاثة مكونات أساسية تربطها علاقة مباشرة بالوطنية، وهذه المكونات هي: العقيدة المذهبية الإيديولوجية والقبلية والغنيمة أو العطاء السياسي، وأن دورها في السياسة والدولة العربية في الأمس واليوم بقى كما هو. وربما أن ما حدث ويحدث هو ترتيب الأولوية وتحديد مكانة كل مكون منها، ولم يحدث غياب أحد المكونات

الثلاثة. الأهمية التي تحتلها (العقيدة المذهبية الإيديولوجية والقبلية والغنيمة أو العطاء السياسي) لا تعود إلى أنها تنتمي إلى التراث الموروث فقط في الذاكرة (ما قبل الإسلام، وبعده أو عصر الانحطاط)، الذي لا نعيشه، فقط نتذكره، بعد أن فصلنا التاريخ عنه بقرون عديدة، أو بقى مناط بحثه فقط من أهل اختصاص البحث العلمي، كلا؛ إن هذه الثلاثية بقيت حية تعيش فينا أو نحن نعيش فيها، بقيت عامل ضعف في الحركة الوطنية عندنا - أو تساهم في إضعاف فكرة الوطنية والدولة الوطنية نفسها وعدم تطورها، وبقيت مانعاً أمام فكرة بناء مدينة مجتمع المواطنة، وبقيت سلطة تساند الاستبداد، وبقيت (العقيدة والقبلية والعطاء السياسي أو الغنيمة) عاملاً مهدداً لوحدة الدولة الوطنية ومقسماً للمجتمع، ولعبت دوراً في بعض المجتمعات العربية في مساندة الاستعمار والتدخل الأجنبي.

هنا في هذا الفصل، نعرض شواهدَ ملموسة تكفي لإقرار حقيقة تاريخية وسياسية وثقافية ومجتمعية، وهي أن التحرر الوطني في هذه الثقافة العربية، إذا حدث في تاريخها الحديث والمعاصر (نشوء الدولة الوطنية القُطرية المستقلة)، فهي في الجانب الثاني لم تنجز وفشلت في بناء مجتمعات المواطنة في الدولة القُطرية الوطنية، والسبب وجود مانع سلطة الماضي فيها، والذي لم تتم تصفية سلطته والتخلص منها. هذا الدور المؤثر، الفاعل والفعل، يكون خطأً قراءته منفصلاً وإلغاء دوره في هذا الميدان المعقد عند تناول المسألة الوطنية، خاصة إننا مجتمعات بقى التشابك والتداخل الثقافي والتاريخي والمجتمعي والسياسي هوهو، بما حمل التراث وما حمل التاريخ الحديث، على غير ما حدث في مجتمعات حدث فيها انفصال وتجديد في بنية الثقافة والدولة.

ومثلما قدمنا خطوة في الفصول الثلاثة الأولى عن تاريخ الوطنية وتعريفها في العصر الحديث، وعلاقتها بالوطن والسياسة والدولة والاستعمار، لنبين

الفراغ في ساحتنا الأحوازية تجاه كل هذا العناصر والقضايا، نحتاج خطوة مماثلة متقدمة تتجه نحو أفق فهم فكرة نشوء السياسة في التاريخ عندنا والدولة ودور كل من العقيدة والقبيلة والعطاء السياسي في هذا النشوء، الذي تؤكد كل الأدلة والشواهد الملموسة على أن بقاءه ممتد في مجتمعنا وثقافتنا، فلا جدال في أن ثقافتنا- مجتمعنا في الأمس واليوم، تكوّن من هذه الثلاثية وبيئتها التي منعت حركة التحول إلى دولة ومجتمع المواطنة، الذي هو الوجه أو المرحلة الثانية من الوطنية، وإذا كان وما يزال، الوجه الأول من الوطنية هو طرد الاستعمار وسلطته وإنجاز التحرير للأرض، فإن الوجه الثاني من الوطنية هو تحرير الإنسان المواطن من سلطة الاستبداد ومسلمات العقيدة، ونعرة وعصبية وتشرذم القبلية، وتأسيس دولة العدالة بعيداً عن العطاء السياسي الذي يمنحه الحاكم المستبد، سواء أكان ملكاً أم أميراً أم رئيساً،لأعوانه ورجاله من الموالين له دون باقي الناس.

لا نكتب كلاما تجريدياً نظرياً أو عاماً، ولا نأتي إلى نماذج أجنبية نفرضها على موضوعنا وواقعنا الأحوازي عندما نحيل إلى التجربة العربية أو الفكر العربي، نحن جزء من المجتمعات العربية في اللغة والثقافة والتاريخ والقبيلة والمذهب والاستبداد السياسي كما الاستعمار، وإن الفروق والخصوصية، مهما قلنا بشأنها بين المجتمعات العربية إجمالاً، لكن يبقى المشترك بين المجتمعات العربية هو هذا الجامع والأصل على صعيد المرجعية، وفي الأصلين خاصة (الدين والعروبة). ونحن كأحوازيين، نشترك مع المجتمعات العربية في هذه العناصر نفسها التي عرض لها المؤلف الذي بين أيدينا، والذي حسب وجهة نظرنا أو اجتهادنا، لا يجعلنا نقع في الخطأ في أمرين، أولهما عندما نحيل إلى الثقافة

والتجربة العربية، كون هذا لا يُولد عندنا شعور الاغتراب، كوننا لا نحيل إلى مرجعية ونموذج أجنبي، بل نرجع إلى أنفسنا، إذا جاز هذا التعبير.

هذا العناصر والتجارب كلها حاضرة في وعينا العربي الملموس، وهي حاضرة درساً وتعريفاً وتشخيصاً في مؤلف فيلسوفنا الجابري، والذي نحيل إلى كتابه في هذا الفصل. مؤلَّف رأينا أنه يكون نافعاً ومفيداً يفي بالغرض هنا، فهو لم يقرأ السلطة هذه في تاريخها وكيف تشكلت، بل إنه قرأ مختلف الأفكار التي ظهرت في تاريخنا الحديث، وكان غرض طرحها، كأفكار من أصحابها تجاوز هذه السلطة، لكنها أفكار قد فشلت في ما طلبت من تغيير وتحول، كما يشرح ذلك في المدخل من مؤلفه. درس هذا الماضي السياسي وشرح أسباب بقائه فينا إلى اليوم. درس الدولة وعلاقة العقيدة والقبيلة والسلطان الذي يمنح العطاء السياسي الغنيمة، ودرس كيف تعامل الفكر العربي الإسلامي مع موضوع الدولة والسياسة من مختلف الأوجه في الأمس وإلى اليوم، وهل الوطنية تعريفاً سوى مسألة سياسية يكون نجاحها داخل الدولة؟ وهل مرحلتها الثانية بناء مدن المواطن يكون دون تصفية مانع الذاتي؟

والأمر الثاني، فإننا عندما نحيل إلى مؤلف الجابري، فإننا نحيل إلى نصوص شكلت وعينا، ونحيل إلى مفكر عرض همومنا، ليس فقط هموم الماضي، بل كذلك الحاضر. وما دعوة التحول وبناء الدولة المجتمع العربي الجديد إلا دعوة أمام منع السقوط وانهيار الدولة الوطنية نفسها، التي كما قلنا، بعضها اتجه إلى هذا السقوط اليوم في الحروب الداخلية ومشعلها من العوامل: رواسب وعي الماضي من اللاشعور السياسي، والعصبية القبلية، والعلاقة بالاستبداد، والنظرة للسياسة والدولة، والغنيمة والعطاء السياسي.

وقد رأينا من أجل تعميق أفق وعينا بالوطنية ومشاكلنا الذاتية، وكذلك مع الاستعمار الإيراني وتاريخه القومي الموروث الذي له حضور في المؤلف الذي بين أيدينا (نقد العقل السياسي العربي)، أن ننتقل إلى التعريف بهذا المؤلّف.

-1-

مؤلَّف يكشف لنا واقعنا ويؤدي دور فهم السياسة كما كانت وما تزال.

بداية نعرض هنا جملة ملاحظات أساسية عن دافعنا وراء تناولنا هذا الكتاب قبل الخوض بمواده وفقراته واجتهاد وآراء صاحبه، وهي أساسية وجديدة في هذا الميدان المهم: الدولة والحكم والسياسية في تاريخنا الماضي منه والحديث المعاصر.

إن هذا فصل عن كتاب أو مؤلَّف في ميدان السياسة من جهة، ومن جهة ثانية، في معرفة واقعنا ماضياً وحاضراً. نقول: إن السياسة التي لم يكن حاضرنا أوفر حظاً من ماضينا في النظرة إليها وسيطرتها على وعينا، هي سياسة قد ارتبطت ماضياً وحاضراً بالقبيلة والمذهب، ولم يحدث تحول كبير قطع هذه العلاقة، سواء أكان سياسياً أم ثقافياً. فتوظيف المذهب وتكريس القبلية، من أهل السياسة مرة، والحكم باسم المذهب عقيدة للسياسة أو خطاباً لبقاء الدولة مرة ثانية، كان وما يزال كما هو. وليس هذا فقط، بل إن الثقافة التي تكون لبنيتها القبلية والمذهبية السيطرة السياسية عليها، يكون حكمها أمراً سهلاً ومضاعفاً، كما هو حال ثقافتنا الأحوازية التي فقدت روح وفكر الوطنية، على الرغم من أنها تمثل سمة الفكر السياسي الحديث ووحدة الثقافة والجماعة، ولذلك بقى أمرها وأحوالها أسوأ من كل الثقافات من حولنا. وهي تعيش وضعاً أوقف التطور داخلها، وأبقاها عرضة لتغيرات تُفرض عليها وتزيد في إضعافها وتهميشها وليس تغييرها والتجديد فيها. وهذه ثقافة ليس تحتاج مؤلفاً واحداً،

بل أضعافاً مضاعفة تقرأ أحوالها وتشرح تأخرها في كل الميادين، ومنها ميدان السياسة.

وأما هذا المؤلَّف والكتاب الذي نريد أن نستعين به، فيعرض صاحبه تاريخنا في الماضي ومشاكل حاضرنا وثقافتنا وواقعنا وفشلنا وتأخرنا، ويذهب إلى جذور وعمق تاريخنا بكل تشابكه وتداخله وضعفه وتخلفه. وهو كتاب (العقل السياسي العربي[1]). ويعرض صاحبه كيف بدأ تشكل الحكم وكيف نشأت السياسة في التراث العربي الإسلامي، وكيف دخل المذهب والقبيلة والعقيدة والغنيمة إلى السياسة، وسيطرة الحاكم وحكمه على الرعية/ الناس، وكيف بقيت السيطرة إلى يومنا ممتدة تحكمنا، ولم تحكمنا وما زالت بروح استبداد السياسة فقط، بل إنها روح ثقافة القبلية والمذهب. وهل عندنا غيرها؟ وهل استغنى القوم عنها؟

كتاب يدرس ثلاث مراحل أساسية تخص السياسة أو الدولة العربية الإسلامية- الدولة باعتبارها ظاهرة سياسية، وهي أولاً: مرحلة الدعوة- دعوة الرسالة التي حملها الرسول نبينا الكريم محمد (ﷺ)، وهي دعوة لم تكن للحكم والسلطة، وبعدها حكم الخلفاء، بداية عمل وفعل الناس البشر بكل ما يحمل معنى ودلالة فعل الناس. المرحلة الثانية: تشكل السياسة وتوظيفها للدين كي يخدمها، وهي تخص قيام دولة معاوية/ بني أمية وما قبلها، خاصة المعارضة الشيعية تحديداً، وطرحها مبدأ الوصية، وهوما قام عليه عملهم الإيديولوجي

(1) نقد العقل العربي (3) العقل العربي السياسي محدداته وتجلياته، الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية. نعتمد نحن الطبعة الرابعة مركز دراسات الوحدة العربية بيروت- آب- عام 2000م.

السياسي. والمرحلة الثالثة: الثورة وقيام دولة بني العباس، خاصة الحركة التنويرية السياسية ضد سلطة وجبر القبيلة الأموية.

ليس المهم هذه المسميات الثلاثة فقط، بل ما يميز كل مرحلة ودولة عن ما سبقها وما بعدها والتغييرات الجذرية التي حصلت وشكلت سياسة وقوة كل حاكم وكيف بناء دولته وحكم ومكانة كل من (العقيدة والقبيلة والغنيمة)، والموروث الذي وفد من الخارج إلى الثقافة العربية الإسلامية السياسية، وتحديداً (الموروث الفارسي- الأحكام السلطانية)، وقبل ذلك ظهور ثقافة (ميثولوجيا الإمامة الشيعية).

إن ما يميز هذا المؤلَّف ويؤكد نفعه لنا في فهم وقراءة ماضينا وحاضرنا، وهو ماضٍ حاضر متواصل متداخل متشابك، هو أن صاحبه عرض مواد ومفاهيم ترتبط بشكل مباشر بالسياسة وأحداثها كما كانت وتشكلت وكما هي اليوم نشهدها أمامنا، وهي مواد ومفاهيم تعود إلى تراثنا العربي الإسلامي نفسه، ومفاهيم تعود إلى المرجعية الأوروبية، قد تم إحضارها أو فرضها على واقعنا السياسي والثقافي من قبل المثقفين العرب، عسى أن تنفع وتفيد في تجاوز تخلفنا وتأخرنا. وهي مفاهيم، كما عرضها الجابري، أكدت عدم نفعها وفائدتها كما نبين هذا لاحقاً. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، نؤكد للقارئ أن من الصعوبة والمشقة بمكان أن نقوم باختصار هكذا مؤلف داخل فصل واحد كما هو هذا (الفصل الرابع)، إن دورنا هنا ليس تعريفاً بالكتاب، بل فهم مقاصده ودوره، وهذه وتلك تساعدنا في مهمة أو محاولة تجديد ثقافتنا الأحوازية والتحول إلى الوطنية وتجاوز المجتمع العشائري المذهبي (العقيدة- المذهب والقبيلة) كما شرحنا هذا في مقدمة كتابنا هذا/ الفصل الأول منه.

وكي نفهم مقاصد ودور الكتاب الذي بين أيدينا، أو آراء واجتهادات صاحبه، نحتاج إلى: أولاً- معرفة موقع هذا الكتاب بين كتبه، وبعدها عرض أهم الآراء والرؤى التي قدمها الجابري. فنقول عن موقعه بين كتبه: إن هذا المؤلَّف عالج أمر السياسة والواقع، وهذا هو الفرق بينه وبين الجزء الأول (نقد العقل العربي- تكوين العقل العربي- والجزء الثاني- بنية العقل العربي)، كون السياسة مقصدها هو الوصول إلى السلطة والحكم وتوظيف المعرفة وليس إنتاجها، وهي بهذا لا تكون نظاماً معرفياً. والعقل السياسي هوعقل الواقع العربي أو العملي مقابل العقل النظري (إنتاج المعرفة شيء، وممارسة السياسة أو بيان كيفية ممارستها شيء آخر) (ص 7). وهذا الكتاب الذي بين أيدينا (نقد العقل العربي، الجزء الثالث، العقل السياسي العربي)، صدر قبل المؤلَّف الرابع والأخير للجابري، وأعني (العقل الأخلاقي العربي) [1].

وبما أن الكتاب الأخير قد حمل ما يتصل بموضوعنا فسنعرض له ونبين علاقة الأخلاق بالسياسة وخاصة قيم الأخلاق، ومنها الطاعة الفارسية التي دخلت إلى الثقافة العربية الإسلامية، كون العلاقة بين السياسة والأخلاق، وحسب قوله: (باعتبارهما؛ السياسة والأخلاق حقلاً معرفياً واحداً ينتمي إلى مجال الإرادة وليس إلى مجال العقل ... فإن اختلاف مفهوم العقل السياسي عن السياسة عند ما تقرن بالأخلاق... العقل السياسي موضوعه السياسة كما وقعت وتقع بالفعل... أما السياسة كجزء من العلم المدني والأخلاق... فالمقصود بها السياسة كما ينبغي أن تكون... الهدف هو السعادة والخير للجميع... الكلمة

(1) نقد العقل العربي (4) العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية- الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001.

هنا، إذن، لحكم القيمة)[1]. وعن العبارة الأخيرة (القيمة) أو(نظم القيم)، والذي قام كتابه الأخير- الأخلاق- عليها، فإن ما يهمنا منه، وله علاقة بموضوعنا الأساس، هو قيمة الطاعة في (الموروث الفارسي أو أخلاق الطاعة في الدين والدولة وفق القيم الكسروية- الطاعة في السياسة والأخلاق عند الإيرانيين). وترجع أهمية القيم الكسروية لكونها دخلت إلى السياسة العربية الإسلامية وحكمتها في الماضي، والذي انحدر إلينا وحكم وعينا الحاضر خاصة هو علاقة معنى الطاعة في السياسة وبناء علاقة الدولة بالمذهب وفقاً لها، ومعرفة أسس الثقافة الإيرانية التي ينطوي كثير من الأحوازيين داخلها.

وأما عن عرض آراء واجتهادات صاحب الكتاب والمواد الفكرية والنصوص التي حملها (العقل السياسي العربي- عقل الواقع)، الكبير في مواده ومفاهيمه، فهي من جهة آراء مركزة ومواد غنية، ومن جهة ثانية جديدة. ولهذا نحن نحاول أن نعرض منها ما يسمح لنا به فصل ضمن كتاب، والجابري نفسه قام بهذا العمل، أعني اختصار مواد وآراء[2]، كون الكتاب يتكون من (مدخل عام وعشرة فصول- ستة فصول، القسم الأول، وهي محددات. وأربعة فصول، القسم الثاني، وهي تجليات مع خاتمة/ فاتحة). وهي آراء عرض لها ووضعها الجابري صاحب المؤلف، وتعود إلى خلاصة أمهات الكتب- كتب التراث

(1) العقل الأخلاقي- نفس المصدر السابق ص 20. وخصص الجابري القسم الثاني- الباب الأول من كتابه للموروث الفارسي أو أخلاق الطاعة ص (131، 249).

(2) كتب الجابري، نهاية المدخل في الهامش: كان هذا المدخل في الأصل موزعاً على مقدمة وأربعة فصول... ثم عدنا فاختصرنا كل ذلك في هذا المدخل رغبة في التخفيف من ضخامة الحجم وتكاليف الطبع. هامش ص 53.

العربـي الإسـلامي. كمـا عـرض نصـوص أصـحاب التخصـص والنظـرة مـن المفكرين الأوروبيين، وهي نصوص عن مفاهيم وأطروحات دفع بها إلى سـاحتنا السياسية كثير من المثقفين العرب. بقى أمر، وهو أن كل ما نضعه من كـلام مـع رقم الصفحة بين مزدوجتين هكـذا (...) هـو عائـد إلى كـلام صـاحب الكتـاب الذي بين أيدينا.

بعد هذا التوضيح ننتقل إلى مضمون الكتاب، ونبدأ بعـرض آراء صـاحبه كما تضمنها المدخل العام من كتابه.

-2-

مفاهيم تعرف واقعنا الحاضر

السياسة علاقة بين طرفين واحد يحكم الطرف الثاني

بداية يعرض صاحب الكتاب في الفقرة الأولى من المدخل العام ما يمكن أن نقول عنه تعريف عنوان الكتاب الرئيس وعنوانه الفرعي عبارة: (محدداته وتجلياته)، فيكتب أولى الكلمات، وهي: (لكل فعل محددات وتجليات، والسياسة فعل، له هو الآخر محدداته وتجلياته. وهي فعل اجتماعي يعبر عن علاقة قوى بين طرفين، يمارس أحدهما على الآخر نوعاً من السلطة خاصاً، هي سلطة الحكم). ويضف قولاً لتبيان علاقة المحددات والتجليات بالعقل السياسي نفسه الذي هو عنوان كتابه كما قلنا، فيقول: [ومحددات الفعل السياسي بوصفه سلطة تمارس في مجتمع، وتجلياته النظرية والتطبيقية، الاجتماعية الطابع، تشكل بمجموعها قوام ما ندعوه هنا (العقل السياسي). هو(عقل) لأن محددات الفعل السياسي وتجلياته تخضع جميعاً لمنطق داخلي يحكمها وينظم العلاقات بينها، منطق قوامه (مبادئ) وآليات قابلة للوصف والتحليل. وهو (سياسي) لأن وظيفته ليست إنتاج المعرفة بل ممارسة السلطة، سلطة الحكم، أو بيان كيفية ممارستها] (ص 8).

بعد هذا التحديد والتوضيح يبين علاقة كتابه ومنهجه بكتبه السابقة، والعبارة الأخيرة التي وضعها، وهي إنتاج المعرفة وممارسة سلطة الحكم، تبين أن كتابه هذا مختلف عن الجزء الأول من كتابه تكوين العقل العربي والجزء الثاني

بنية العقل العربي، لكونه درس من خلالهما إنتاج المعرفة النظرية الخالصة أو العقل النظري العربي أو ما أسماه (عقل الفكرالعربي). أما كتابه الذي بين أيدينا، الجزء الثالث فهو (عقل الواقع العربي)، أو السياسة وامتداداتها إلى اليوم و(طبيعة السياسة تختلف عن إنتاج المعرفة) حسب تعبيره، وهذه العبارة الأخيرة يعرض لها ويشرحها وفق اجتهاده ورؤيته الخاصة (دراسة علاقة الفكر بالواقع شيء آخر) في المجتمع المدروس. وهو يعني أن دراسة تاريخ المجتمع العربي الإسلامي هي دراسة تتجه إلى الواقع التاريخي الملموس لنفس المجتمع كي نفهمه، لا نفرض وندفع مفاهيم ثانية تنتمي إلى تجربة ومجتمع آخر.

وهذا هو معنى تبني آراء واجتهادات ومنهج مختلف إن خصَّ نقل مفاهيم وتصورات من مجتمع إلى مجتمع وضعه وتاريخه مختلف أساساً، ولم تتطور الأوضاع فيه إلى الرأسمالية، كما فعل الكثير من المثقفين العرب وهم ينقلون مفاهيم أوروبية ومنها الماركسية لدرس مجتمعنا وواقعنا العربي الإسلامي. والجابري نفسه عمل على استعمال مفاهيم أوروبية من أهل التخصص لكن يطوعها ويوظفها كمنهج، لا أن يفرضها ويعرف تاريخنا من خلالها، ولكن الغرض منها تبيئتها وليس قبولها، هكذا تجنباً من الوقوع في خطرها، فيقول عن هذا الأمر المهم والأساسي عند كل من يستعمل المنهج ومفاهيم من مرجعية ثانية غير عربية:

[والجهاز المفاهيمي الذي سنوظفه في هذه الدراسة يتألف من صنفين من المفاهيم: صنف نستعيره من الفكر العلمي الاجتماعي والسياسي المعاصر، وصنف نستمده من تراثنا العربي الإسلامي. والمزواجة بين توظيف هذين النوعين من المفاهيم ليست بالعملية السهلة. ونحن أول من يدرك (الأخطار) التي تنطوي عليها. ولذلك حرصنا، من جهة، على تبيئة الأولى مع موضوعنا فلم

نتقيد حرفياً بالمضمون الذي تحمله في مجالات استعمالها في حقول الثقافة الغربية، بل عملنا على جعلها تتسع دون تشويه، للتعبيرعن المضامين التي يعرضـها علينـا موضوعنا كمعطيات خاصة تشكل جانبا أساسياً من خصوصيته، واجتهـدنا مـن جهة أخرى، على بعث حياة جديدة في المفاهيم القديمة التي اخترناها مـن تراثنـا، وذلك بهدف تحريرها من قيود الماضي وربطها باهتمامـات الحاضـر(ص 8،9)].

وأما عن المفاهيم التي تكلم عنها ووظفها في دراسته أو الكتاب الذي بـين أيـدينا فنبدأ بما بدأ به هو. والفقرة التالية تعرض لها.

-3-

مفهوم (اللاشعور السياسي)

وأول المفاهيم هو مفهوم (اللاشعور السياسي)، وعلى الرغم من أن هـذا المفهوم تضمن ما يقع في المجتمع الأوروبي، فإن الجـابري قـام بتوظيفـه بمـا وقـع ويقع في المجتمع العربي الإسلامي، فهو يكتب [عندما نستعير مفهوم (اللاشـعور السياسي) من دوبري لا نأخذه بكل حمولته ولا بنفس مضمونه، بل نتصرف فيـه بالقدر الذي يفرضه موضوعنا الذي يختلف اختلافاً غير قليل عن موضـوعه ... كان يكتب وهو يفكر في المجتمع الأوروبي المصنِّع الذي أصبحت فيه العلاقـات الاجتماعية التي من نوع العلاقات العشـائرية والطائفيـة تحتـل مكانـاً يقـع فعـلاً خلف موقع العلاقات الاقتصـادية المتطـورة، علاقـات الإنتـاج. أمـا في مجتمعنـا العربي، قديماً وحديثاً، فالأمر يكاد يكون بالعكس مـن ذلـك تمامـاً. فالعلاقـات الاجتماعية ذات الطابع العشائري والطانفي ما تزال تحتل موقعاً أساسياً وصريحاً في حياتنا السياسية، بينما العلاقات الاقتصادية، علاقات الإنتاج، لا تهيمن على المجتمع إلا بصورة جزئية. وهكـذا، فـإن وظيفـة مفهـوم (اللاشـعور السياسـي) بالنسبة إلينا ستكون إبراز ما هو سياسي في السلوك الديني والسـلوك العشـائري داخل المجتمع العربي، القديم منه والمعاصر، لأن السياسـة عنـدنا بـدأت تمـارَس باسم الدين والقبيلة ومازالت كذلك إلى اليوم]. ص 13

إذاً، هذا المفهوم الأخير الذي استعمله صاحب الكتاب هو بالنهاية (يحكم الظاهرة السياسة، من الـداخل، تفكـيراً وممارسـة. ص: 14). ولكـن مـاذا عـن مرجعية العقل السياسي نفسه؟ الإجابة في الفقرة التالية.

-4-

المخيال الاجتماعي موطن النفس للسياسة ومجال العقيدة والإيمان

أما المفهوم الثاني الذي استعمله الجابري، والذي يقوم للعقل السياسي بمقام المرجعية، مثلما يقوم النظام المعرفي بمقام المرجعية للعقل النظري، والمفهوم هذا الذي نعنيه هو مفهوم (المخيال الاجتماعي- Imaginaire Social). ونترك القول للمؤلف بشأن ترجمة المفهوم الذي استعاره من علم الاجتماع المعاصر وشرحه وتوظيفه في دراسة واقعنا السياسي فيقول: [أما عن المرجعية العامة لـ (العقل السياسي) والتي تقوم له مقام النظام المعرفي بالنسبة للعقل النظري، الفلسفي الكلامي الفقهي، والتي تؤطر اللاشعور السياسي نفسه وتشكل له نوعاً من (الموطن) داخل (النفس) الجماعية، فهو ما نترجمه هنا بـ (المخيال الاجتماعي)، وهو مفهوم نستعيره من علم الاجتماع المعاصر. ص14]. فيستعرض جملة آراء تعود إلى باحثين حول شرح ومكانة المفهوم ومعناه وتبيئته، والذي يعُد أو يحمل في الخيال رموزاً وذكريات وأمجاداً تخص الماضي البعيد والماضي القريب. ولكل مجتمع مخيال يصوغه ويكون وعياً حاضراً ويمارس، فيكتب قائلاً:

[إن مخيالنا الاجتماعي العربي هو الصرح الخيالي، برأس مالنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة، الصرح الذي يسكنه عدد كبير من الرموز ... أمرؤ القيس.. حاتم الطائي... عمر بن الحطاب.. الحسين... ألف ليلة وليلة... وأبو زيد الهلالي وجمال عبد الناصر ...إضافة إلى رموز ... كالمخيال الشيعي الذي

يشكل الحسين بن علي الرمز المركزي فيه، والمخيال السني الذي يسكنه (السلف الصالح) خاصة، والمخيال العشائري والطائفي والحزبي...إن العقل السياسي كممارسة وكإيديولوجيا، وهو في الحالتين ظاهرة جمعية، إنما يجد مرجعيته في المخيال الاجتماعي وليس في النظام المعرفي... والمخيال الاجتماعي بما أنه منظومة من القناعات والمعايير والرموز فهو ليس ميداناً لتحصيل المعرفة، بل هو مجال لاكتساب القناعات، مجال تسود فيه حالة الإيمان والاعتقاد. ص 15، 16].

إذاً، بعد عرضنا للمفهومين، وقبل التحول إلى المفهوم الثالث، يقول صاحب الكتاب الذي بين أيدينا عن المفهومين الأولين (اللاشعور السياسي والمخيال الاجتماعي مفهومان إجرائيان يربطان العقل السياسي بمحدداته ويغذيان تجلياته. إنهما يشكلان الجانب النفسي/ الاجتماعي، أو العنصر الذاتي/ الجماعي في الظاهرة السياسة. يبقى بعد ذلك الجانب المجتمعي أو الموضوعي في هذه الظاهرة، ونقصد الكيفية التي تمارس بها السلطة السياسية. ص17). وعن ممارسة السلطة والحكم على الرعية وحكم الراعي للمجتمع والناس أو القوم، يأتي الجابري إلى المفهوم الثالث ليعالج هذا الموضوع. ونعرض له في كلامنا التالي.

-5-

مفهوم المجال السياسي وبقاء الراعي يقود الرعية، أسباب عدم تطور الدولة عندنا

إن المفهوم الثالث الذي نعرض له هنا يحظى بأهمية خاصة، كونه خاصاً بتطور الدولة في أوروبا وعدم تطور الدولة في ثقافة عالمنا العربي الإسلامي، والذي يتمثل في الطرف الثالث أو (المجال السياسي) الذي برز في التجربة الأوروبية، وهو غائب في التجربة العربية الإسلامية، وما معناه ودوره ومهمته وكيف نشأ وغيّر معنى سياسة الدولة الأوروبية، كي تتميز عن سياسة الدولة العربية الإسلامية؟ ولتبيان هذا الفرق بين التجربتين ومعنى وأهمية المفهوم، نترك الكلام لصاحب مؤلَّف نقد العقل السياسي، ونأتي إلى أهم كلامه بشأن ما كتبه باحث أجنبي عن هذا الموضوع[1] فيقول:

[(المجال السياسي) مفهوم نستعيره هو الآخر من الدراسات الاجتماعية المعاصرة لنوظفه في موضوعنا بقصد التعرف على جانب أساسي من جوانب الظاهرة السياسية في التجربة الحضارية العربية الإسلامية بالمقارنة مع تطور نفس الظاهرة في أوروبا الغربية... لماذا تطورت (الدولة) في أوروبا من دولة (الأمير)= الملك الإمبراطور إلى الدولة الحديثة، دولة (الحداثة السياسية)، دولة القانون

(1) رجع الجابري إلى كتاب: براتد بادي: الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وبلاد الإسلام. صدر في فرنسا عام 1986، صاحبه احد أساتذة علم الاجتماع الفرنسيين المعاصرين- كما كتب الجابري.

والمؤسسات، الدولة التي تستمد الشرعية من كونها تمثل إرادة الشعب، المعبرعنها بواسطة انتخابات حرة، وتعمل لخدمة المصلحة العامة.... وبالمقابل لماذا لم تتطور الدولة في بلاد الإسلام خلال القرون الوسطى إلى دولة حديثة من هـذا الطـراز، ثم لماذا فشلت المحاولات التي قامت بها النخب العصـرية في بـلاد الإسـلام مـن أجل نقل (الحداثة السياسية) الغربية تلك إلى بلدانها؟]. وإذ يطرح المؤلـف هـذا السـؤال المضـاعف يصـرّح أنـه لا يريـد أن ينطلـق مـن وهـم عالميـة النمـوذج الأوروبي، وإنما يريد أن يكشف خصوصـية هـذا النمـوذج مـن خـلال مقارنتـه بالنموذج الذي عرفتـه بـلاد الإسـلام... ومـن اكتشـاف خصوصـية النمـوذج الأوروبي من قراءته بواسطة النموذج الإسلامي تظهر خصوصـية هـذا الأخـير بدوره واضحة جلية.

ويضيف صاحب الدراسة الذي نعرض لكلامـه قـولاً عـن طريقـة رؤيـة الكاتب الأوروبي، وهو يبين أسباب عدم تطور الدولة عندنا في عالمنـا وتطورهـا في عالمه الأوروبي: [وهكذا، وبتطبيـق هـذا (المـنهج) يكتشـف المؤلـف، أوعلـى الأقل يبرر بوضوح، أن الدولة الأوروبيـة الحديثـة دولـة المؤسسـات والمصـلحة العليا في مقابل دولة الطاغية من جهة، ومصـلحة العشـيرة والطائفيـة مـن جهـة ثانية، قد قامت في أوروبا نتيجة عملية تاريخية أسفرت عن ظهور مجال جديـد في الحياة الاجتماعية، هو المجال (السياسي)، أي خاص بالممارسة السياسية، ينـافس (الأمير) ويقدم نفسه كبديل عنه في الحياة السياسية. لقد ظهر هذا المجـال نتيجـة الصراع بين (الأمير) والكنيسة خلال القـرون الوسـطى... ومـن نتائجـه ظهـور نظرية (التعاقد) أو العقـد الاجتمـاعي مـن قبـل روسـو، الـتي تقـول إن سـلطة الكنيسة من الله، وبالتالي فهي أعلى، بينما سلطة الأمـير مـن الشـعب وبالتـالي فهي أدنى... وهكذا ظهر عنصر جديد، بل طرف ثالث، في حلبـة الصـراع بـين

الأمير والكنيسة هو (الشعب) و(المصلحة العامة) و(بناء شرعية السلطة على التعاقد)... ذلك ما حصل في أوروبا، أما في بلاد الإسلام والأقطار العربية وإيران وتركيا، فهي "في نظر المؤلف"، لم تعرف مثل هذه العملية التاريخية... و(الأمير) فيها هو الدولة وما زالت الدولة هي الأمير. أما السبب "في نظره"، فهو عدم وجود كنيسة في الإسلام ... هذا عن الماضي، أما بالنسبة للحاضر... فإن فشل النخب العصرية في البلاد العربية الإسلامية في (استيراد) الحداثة السياسية الغربية وغرسها في بلدانها هو أن المجال السياسي يحتله (الأمير) بمفرده ويحتويه الدين احتواء. ص 17، 18].

لا جديد في هذا التحليل، تحليل المؤلف الأوروبي للتجربة العربية الإسلامية وعدم تطور المجال السياسي عندنا وتطورها هناك، مثلما سبقه قول لمفكر أوروبي آخر (نظرية ماكس فيبر)، وهذا رأي الجابري، كونه يرى سبباً آخر لعدم تطور الدولة في عالمنا العربي والإسلامي وهو التدخل الخارجي في شؤون البلاد العربية والإسلامية، على عكس ما هو في أوروبا الذي كان صراعاً داخلياً وبقى كذلك، فيقول:

[واضح أن هذا التفسير لا يحمل جديداً من حيث المضمون. وتذكرنا هذه الدعوة بنظرية ماكس فيبر في نشوء الرأسمالية في أوروبا، فهو يرى أن (الأخلاق) البروتستانتية التي انتشرت مع الإصلاح الديني الذي قام به لوثر في القرن السادس عشر وراء انتشار ما يسميه بـ(الروح الرأسمالية). بإمكان المرء أن يقدم تفسيراً آخر لقيام الحداثة السياسية، والنظام الرأسمالي، وهما متلازمان، في أوروبا، تفسيراً أقرب إلى الواقع من وجهة نظرنا، قوامه أن تطور الأوضاع في أوربا إلى حداثة سياسية وإلى نظام رأسمالي ما كان ليتم لو لم يكن الصراع فيها قد جرى بين قوى اجتماعية داخلية دونما أي تدخل أو تأثير من أية قوة خارجية

من شأنها أن تعوق مسلسل التطور، بل بالعكس، لقد كانت القوة الخارجية، وهي العالم الإسلامي، بالنسبة لأوروبا القرون الوسطى دافعاً وحافزاً، من حيث إنه كان يمثل نوعاً من التهديد الخارجي على صعيد الذاكرة- وليس على صعيد الواقع- الشيء الذي يحث على التعبئة ويدفع إلى الائتلاف. أما بالنسبة للعالم العربي والإسلامي فلقد كان العامل الخارجي من أبرز الأسباب التي كانت وراء تقهقر الأوضاع فيه، أو على الأقل جمودها، ضمن نموذج يكرر نفسه باستمرار، ويتمثل هذا العامل الخارجي في الغزو المباشر والمدمر الذي تعرضت له المنطقة العربية، انطلاقاً من هولاكو إلى الحروب الصليبية إلى التوسع الأوروبي الحديث. ص 18، 19].

-6-

تأخرنا ليس سببه ماضينا وحده بل التدخل الاستعماري في الحاضر كذلك.

والجابري بعد شرح وتعريف المفاهيم الثلاثة وهي: (اللاشعور السياسي) والذي يحكم الظاهرة السياسة، و(المخيال الاجتماعي)، وهو موطن نفس السياسة أو مرجعية العقل السياسي، و(المجال السياسي)، وهو يعني تطور السياسة بعيداً عن الدين؛ فصل الكنيسة عن السياسة كما في أوروبا، ينتقل إلى ميدان تعريف أسباب عدم تطور السياسة عندنا وتطورها في التجربة الأوروبية في التاريخ الحديث، ويعرض الجابري نماذج وآراء تدعم وجهة نظره عن أن دور التدخل التوسعي الاستعماري في عالمنا العربي الإسلامي قد عرقل التطور، وأما أوروبا فلم تشهد مثل هذا التهديد والتدخل الأجنبي فنجحت (الحداثة السياسية) التي لم تواجه تهديداً أجنبياً كما حدث لتجربة محمد علي في مصر وغرس إسرائيل في قلب العالم العربي: [وهكذا يبدو واضحاً أن غياب الحداثة السياسية في الوطن العربي المعاصر لا يفسره ماضيه وحده، بل لا بد من أن ندخل في الحساب حاضره، بل إن حضور الغرب الاستعماري كقوة عالمية يتوقف نمو واطراد تقدمها على إعاقة نمو وتقدم العالم العربي الإسلامي وجميع بلدان العالم الثالث. ص19-، 20]. ويضف قولاً بأن الطريق ليس واحدة إلى الحداثة السياسة في أوروبا أو ظهور (المجال السياسي)، وهو فقط فصل السياسة عن الكنيسة، كون هذا المجال السياسي والذي تمارس السياسة فيه دون الكنيسة قد حدث من قبلها (تجربة اليونان الديمقراطية من جهة وتجربة معاوية ودولة

الملك السياسي). وقد خصص الفصل السابع لهذا الموضوع الأخيرعن تجربة معاوية في الحكم.

كما وأنه يربط ظهورمفهوم (المجال السياسي) بقيام الرأسمالية في أوروبا، ويضع أهمية أساسية، ليس للرأسمالية فقط، بل إن الأهم عند الجابري في هذا الميدان هو الابتعاد عن قراءة وتحليل تاريخنا واقعنا بنفس تجربة أوروبا الرأسمالية كما فعل كثير من المثقفين العرب. والفرق بين الواقعين والتجربتين: التجربة العربية الإسلامية والتجربة الأوروبية، لكون المجتمع الرأسمالي منقسم إلى بنيتين، فيما كان وما يزال مجتمعنا العربي الإسلامي لم يحدث فيه هذا، وبقى التداخل والتشابك بين القبيلة والعقيدة والسياسة والمذهب والغنيمة، وهو عالم جزء من الذي يصنف (ما قبل الرأسمالية).

إذاً، قراءة واقعنا وتاريخنا بفرض تجربة وقوالب التجربة الأوروبية لا فائدة منه، وخاصة من ذهب إلى إحضار الماركسية ومقولاتها عن الرأسمالية لغرض تعريف واقعنا وتقديم حلوله. وهنا نعرض إلى تحليل وقراءة صاحب الكتاب الذي بين أيدينا، الجابري، وآراء واجتهادات مهمة له، فيكتب عن الفرق بين الواقعين العربي والأوروبي ماضياً وحاضراً قائلاً:

(ومن خصائص النظام الرأسمالي أنه يجعل المجتمع الذي يقوم فيه ينقسم انقساماً واضحاً إلى بنيتين: بنية تحتية أو القاعدة الاقتصادية التي تشكل الصناعة عمودها الفقري، وبنية فوقية وقوامها أجهزة الدولة ومؤسساتها والإيديولوجيات المرتبطة بها. أما المجتمعات التي لم تتطور فيها الأوضاع إلى مرحلة الرأسمالية فهي لا تعرف هذا التمايز الواضح بين البنيتين، بل الغالب فيها هو تداخل عناصرها بصورة تجعل المجتمع برمته عبارة عن بنية كلية واحدة.

إنها السمة التي تميز ما يطلق عليه في الأدبيات السياسية والاجتماعية المعاصرة عبارة مجتمعات ما قبل الرأسمالية... المجتمع العربي القديم والحديث ينتمي إلى هذا الصنف من المجتمعات قبل الرأسمالية. ص 20).

لذلك يتوقف صاحب الدراسة، حسب ما قال، مطولاً أمام هذا الموضوع، كون الكلام يبقى فارغاً عن دراسة العلاقة بين (الفكر والواقع) وغير منتج ولا مفيد. ونقل المفاهيم من المرجعية الأوروبية إلى واقعنا وفكرنا هو كذلك غير مفيد. وإذا ظهرت نظرية في فكر فهي لا تفسر كل التاريخ وكل المجتمعات، والنظرية الماركسية كذلك. بل إن نقلها هكذا يكون بمثابة عوائق تمنع فهم ودرس الواقع المنقولة إليه النظرية، كما حدث في موضوع نقل النظرية الأوروبية لدرس عدم تطور السياسة والدولة عندنا. وفي الفقرات التالية نعرض إلى أهم ما طرح الجابري من آراء بشأن هذا الموضوع في المدخل العام الذي هو مخصص لمعالجة أفكار التاريخ الحديث والمعاصر في قراءة تاريخنا وواقعنا الماضي والحاضر.

-7-

المفاهيم، نقلها من التجربة الأوروبية إلى واقعنا العربي الإسلامي، يجعلها تصبح موانع

تحاليل ماركس لا تنفعنا

إن المفاهيم التي قال بها مؤلفو أوروبا في قراءة واقعهم لا تفسر مشاكلنا، ومنها أن تُنقل المادية التاريخية وتصورات علم الاجتماع الغربي إلى واقعنا للتعريف فيه، وكثير منها قد أصبحت مفاهيم ميتة لا يمكن أن تفسر، لا ماضينا ولا حاضرنا. والجابري قد عرض إلى هذا الموضوع في المدخل العام الذي نتناوله، بطرح جملة من الآراء موزعة على أكثر من عشرين (صفحة- 20/ 47)، نالت تعريف المجتمعات، ومنها (المجتمع الخراجي) و(المجتمع العبودي) و(المجتمع الريعي)، وكل مجتمع من هذه المجتمعات له وضعه وتاريخه الخاص به، وضع كان مختلفاً من مجتمع إلى مجتمع آخر، والمفاهيم ليست واحدة، فكل مجتمع له مفاهيم تعبرعنه وتمثله، فلا تنطبق مفاهيم مجتمع ما على كل المجتمعات وكل العصور، والنظرية التي تظهر في مجتمع ما تعرفه وتفسر وضعه، ولا يمكن نقلها من المجتمع الذي ظهرت فيه إلى مجتمع وميدان آخر. وهذا ينطبق على المجتمعات العربية الإسلامية، فيقول:

[عندما تظهر نظرية في ميدان ما لتفسير جملة من ظواهره انطلاقاً من فحص دقيق لقوانين تلك الظواهر وعوامل تطورها، ثم تُنقل تلك النظرية إلى ميدان مختلف تماماً، قصْدَ تفسيره بواسطتها، فإن الذي يحصل هو أن مفاهيم هذه

النظرية التي كانت إجرائية، مفيدة للفهم والمعرفة، في الميدان الأول، ميدانها، تتحول عندما توظف في ميدان آخر مختلف إلى عوائق ابستيمولوجية... وفي نظرنا فإن المفاهيم والنظريات التي تستخلص من دراسة بنية المجتمع الرأسمالي وعوامل أو (قوانين) تطوره تصبح عوائق ابستيمولوجية إذا ما نقلت كما هي لتطبق على مجتمع آخر يختلف في تركيبه ودرجة تطوره عن المجتمع الرأسمالي. يصدق هذا على مفاهيم المادية التاريخية (الرأسمالية)، كما يصدق على تصورات علم الاجتماع الغربي: أي الذي يستقي مقولاته ومفاهيمه من المجتمعات الغربية المعاصرة. ص20، 21]. ويضف صاحب الدراسة كلاماً كي يؤكد على عدم ملائمة وفائدة نقل مفاهيم ونظريات من الدارسين لواقعنا من فكر وتجربة ثانية كما فعل دعاة الماركسية عندنا، وهي تقوم على نظرية المادية التاريخية، كقوله: [... إن في المادية التاريخية جانبين: جانباً إيديولوجياً هو هذا الطابع الشمولي... تعبئة مخيال المضطهدين عموماً... وجانباً (علمياً) هو المنهج الذي اعتمده ماركس في تحليل بنية المجتمع الأوروبي في القرن التاسع عشر. ص21].

وبالفعل، فإن تحاليل ماركس للمجتمع الأوروبي لا تنطبق على تاريخنا ولا تنفعنا، ويشرح صاحب مؤلف العقل السياسي العربي الأسباب لقوله هذا قائلاً:

[وإذن، فالتحليل المادي للتاريخ كما مارسه ماركس- دع عنك قوالب المادية التاريخية الستالينية- ليس (علماً) لتطور المجتمعات عبر التاريخ، بل هو تنظير (متحيز) يُمارَس على الماضي الاقتصادي الاجتماعي- في أوروبا خاصة، الهدف منه لا الكشف عن (الحقيقة) كما هي، بل إبراز أو بناء (الحقائق) التي تزكي وتؤكد النتائج المستخلصة من الدراسة المشخصة للنظام القائم في

(الحاضر) حاضر ماركس. وإذن فيجب أن لا ننتظر منها أن تنطبق على التاريخ العربي أو على أي تاريخ آخر انطباق التحليل العلمي على موضوعه. إننا إن تعاملنا معها على أنها (علم) بهذا المعنى وحاولنا تطبيقها على مجتمعنا العربي فإننا سنكون قد أقمنا بيننا وبين موضوعنا جملة من العوائق الابستيمولوجية تجعل المعرفة العلمية الصحيحة مستحيلة. ص 22، 23].

ويستند صاحب الكتاب الذي بين أيدينا بشأن عدم نفع وفائدة نقل مفاهيم ونظرية، ومنها مفاهيم أوروبية إلى فكرنا، ولغرض تعريف وضعنا وحل مشاكلنا، ومنها نقل النظرية الماركسية، وما مطروح عنها في ساحتنا بشكل رديء، حسب تعبيره، أقول: يستند على ما طرحه الفيلسوف المجري الماركسي المجتهد (لوكاتش)، والذي قرأ وضع المجتمعات ما قبل الرأسمالية فوجد عدم صلاحية تطبيق نظرية ماركس عليها، ومنها الآسيوية، وقد خصص لشرح مفاهيم وآراء هذا الأخير مساحة نسبياً طويلة، نختار ما ينفعنا من آراء الجابري من الفقرة التي كتبها، ويقول:

[هذا ما انتبه إليه منذ أوائل العشرينيات من هذا القرن (يعني القرن العشرين) الفيلسوف المجري الماركسي (المجتهد) لوكاتش، الذي نرى من المفيد عرض مجمل آرائه في الموضوع... للتخلص من عدد من العوائق الإبستيمولوجية التي روجتها في الساحة العربية، بشكل رديء، الماركسية الرسمية التقليدية... فقد وقفنا هذه الوقفة الطويلة نسبياً مع لوكاتش لأن آراءه تمثل اجتهاداً لا مثيل له في الماركسية. نعم، لقد حرص لوكاتش على بناء اجتهاده على (الأصول)، على ملاحظات ماركس وإنجلز الخاصة بالمجتمعات الآسيوية والمجتمعات البدائية، غير أن أصالة لوكاتش وجرأته في آن واحد ترجعان إلى أنه لم يتردد في تعميم تلك الملاحظات على جميع المراحل التي تسبق الرأسمالية من جهة، وتأكيده الصريح

والمتكرر، من جهة أخرى، على أن المادية التاريخية، كما صاغها ماركس وإنجلز، محددة بحدود زمانها ومكانها: المجتمع الرأسمالي الأوروبي في القرن التاسع عشر. والنتيجة، عندما يتعلق الأمر ببلدان تقع خارج أوروبا، أو بالبلدان الأوروبية نفسها قبل الرأسمالية، فإنه يصبح من الضروري حينئذ التقيد بمعطيات الواقع، ولو أدى ذلك إلى مخالفة منطوق النظرية. ص، 23، 29].

وبالتالي، يخلص الجابري من دراسة (لوكاتش)، إلى الفوارق بين المجتمع الرأسمالي والمجتمع ما قبل الرأسمالية ويجمعها في أربعة عناصر، وبما أن العناصر مهمة وربما تخص مجتمعنا ومجتمعات البلاد العربية وإيران، نلخصها، كونها تفتح الفضاء أمام فهم ورؤية تعُد جديدة لنا، أو تضعنا أمام فهم وتجاوز اللاوعي بما يدورمن حولنا من تعاريف تخص مجتمعنا، إذا قلنا إن هنالك جهداً أو فكراً عند من يرغب في دراسة وتعريف واقعنا الأحوازي، ونقف مع هذه الخلاصة التي سجلها الجابري وهو ينتهي من عرض آراء لوكاتش، وهي:

[إن مؤسسات الدولة والمؤسسات الأخرى التي تتكون منها المجتمعات السابقة على الرأسمالية، مثل القبيلة والطائفية والمذهب الديني، كل ذلك لا يشكل بنية فوقية متميزة عن القاعدة الاقتصادية للمجتمع، الدولة القبيلة الطائفة والنقابات الحرفية والفرق الدينية جزء من بنية كلية أعم يتداخل فيها الاقتصادي والاجتماعي والديني والإيديولوجي، الانقسام في المجتمع الرأسمالي بأوروبا والوعي يرتبط فعلاً بالانتماء الطبقي، فإن الواضح السائد في المجتمعات السابقة على الرأسمالية هو الانقسام إلى (جماعات) تتمايز عن بعضها بعضاً بالحسب والشرف أو النسب والجاه والمال. الاقتصاد لم يكن قد تطور إلى درجة تجعل منه المحدد للعلاقات، فإن الوعي الذي يحرك الصراع بين هذه الفئات والجماعات لم يكن الوعي الطبقي، بل (الوعي الفئوي): العصبية القبلية، التعصب الطائفي.

يكونون مشدودين لا إلى مصالحهم الاقتصادية مباشرة، بل إلى مرحلة سابقة من (تاريخ) الجماعة والمرحلة التي ترتبط بها، الأمجاد أو التضحيات التي تشغل مخيال هذه الجماعة. ومن هنا كانت الإيديولوجيا السياسية والاجتماعية في المجتمعات السابقة على الرأسمالية لا ترتبط بالواقع الاقتصادي الذي تعيشه بل بواقع آخر ماضٍ يمكن أن يكون مختلفاً تماماً].

بقى أمر مهم عرض له الجابري، وهو ذلك التداخل والأساس للعناصر الإيديولوجيا والقبيلة والعقيدة وعلاقة الماضي بالحاضر خاصة في تاريخنا، فيقول وهو يواصل كلامه:

[إن الايديولوجيا في مثل هذه الحال لا تعكس دائماً الواقع الراهن، بل هي في الغالب منقولة إلى الحاضر من الماضي. وكثيراً ما يكون أساسها الاجتماعي الذي انبثقت منه يقع في الماضي وليس في الحاضر. ولذلك فهي بوصفها محرضة ومحركة، ليست جزءاً من بنية فوقية، ليست شكلاً من أشكال الوعي، بل هي عنصر في بنية كلية. وهكذا فالإيديولوجيا أو "العقيدة" مثلها مثل "القبيلة" أو "الطائفة" مثل "المصلحة الاقتصادية"، معطيات متداخلة يصعب التمييز فيها بين ما هو قاعدة وما هو انعكاس لها. وبعبارة أخرى، إن الصراع الاجتماعي في المجتمعات السابقة على الرأسمالية لا يأخذ شكل انعكاس للواقع الاقتصادي الذي تعيشه الجماعات المتصارعة، بل يكتسي شكل استمرار لصراعات تجد أساسها الاقتصادي الاجتماعي في الماضي وليس في الحاضر. (قارن الصراع بين الشيعة والسنة الذي يرجع أساسه الاقتصادي الاجتماعي إلى زمن الصراع بين علي ومعاوية). ص 29، 30].

-8-

نقد الأسس التي تقوم عليها الممارسة السياسية من طرف الدولة

راعٍ واحد يقود كل الرعية- الناس

لم يتوقف المؤلف عند الشروح التي عرضنا لها في الفقرات السابقة، بل إنه قد عرض قراءات أوروبية أخرى عالجت نفس الموضوع، وهو (علاقة الفكر بالواقع)، ومنها قراءة (أصل الدولة) كما صاغها إنجلز (ربط نشوء الدولة بعوامل جغرافية إكولوجية- حتمية البيئة الطبيعية ص 30). وهي نظرية لا تستقيم وظاهرة نشوء الدولة (كظاهرة سياسية)، حسب الجابري، ومقولة (إنتاج الأسلوب الآسيوي)، وهذا الأسلوب ليس هو وحده الشكل الممكن والوحيد لظهور الدولة، فهنالك عامل (القرابة). ويعرض إلى رأي المؤلف الأوروبي (الباحث الأنثربولوجي موريس غودلييه) وقوله: يجب أن نتخلص من كثير من المفاهيم أو (العناصر الميتة- مفهوم الاستبداد الشرقي، ص 32). وبعد هذا يشرح الجابري ويجمع كل ما تطرق إليه أهل الفكر من الأوروبيين حول المجتمعات الشرقية ودراستها القديمة منها والحديثة، ومنها دراسة مفهوم (الأسلوب الخراجي للإنتاج، والذي اقترحه باحث ياباني ماركسي سنة 1934، وكتب عنه ايون بانو أستاذ تاريخ الفلسفة بجامعة بوخارست. ص 34، 35).

بعد ذلك يأتي الجابري إلى ما كتبه المفكر الفرنسي ميشيل فوكو في تحليل معنى ودور مفهوم (الراعي والرعية. ص 39) في الحضارات الشرقية القديمة

ليصل إلى خلاصة: (الهجوم على المعقولية السياسية معناه نقد الأسس التي تقوم عليها الممارسة السياسية من طرف الدولة). إن المعقولية السياسية هي التي، حسب تعبير الجابري،: [يبحث لها العقل السياسي في كل عصر عما يبررها، عما يضفي الشرعية والمعقولية عليها، وإذا كان فوكو قد انتهى إلى القول: إن الديمقراطيات الغربية المعاصرة تخفي من وراء مظاهرها البراقة (تقنية غريبة) في ممارسة السلطة، قوامها حفنة من الرعاة تقود الأغلبية الساحقة من السكان وتعاملهم كقطيع، فإننا نحن هنا في الوطن العربي والمجتمعات الشرقية، إن واقع السلطة عندنا، مظهراً وجوهراً، يقوم على تقنية قوامها راع واحد يقود الرعية برمتها. فكما أن (الشرك) في ميدان الدين غير مقبول ولا معقول، فكذلك ينظر الحاكم إلى (المشاركة) في الحكم: إنها ما زالت عندنا كفراً وإلحاداً في السياسة، على الرغم من شعار (التعددية) الذي يلوح به هنا وهناك. إن التعددية لا قيمة لها إذا لم تكن مؤسسة على المقاسمة، مقاسمة السلطة وتداولها. ص42، 43].

-9-

مقدمات وخلاصات أولية

واقعنا العربي مختلف عن الأوروبي، يجب أن نملك خصوصيتنا.

بقى أن نعرض إلى أهم الخلاصات الثلاث التي خرج بها هذا صاحب كتاب نقد العقل السياسي العربي من عرض الآراء الأوروبية، وحسب قوله أنه نظر إليها نظرة المجتهد وليس المقلد ولا المناصر لهذا ضد ذاك، فيقول:

[ولا يعنينا هنا الانتصار لهذا الجانب أو ذاك، بل إن ما يهمنا هو ما يمكن أن تقدمه لنا جميع الأطراف من (تجهيز) فكري، منهجاً ورؤية، يساعدنا على النظر إلى موضوعنا بروح تَحْرِصُ على الاستفادة من منجزات الفكر العالمي، وهو في جملته فكر غربي، حِرْصَهَا على الحفاظ لنا، نحن الباحثين العرب، على (الاستقلال التاريخي التام) بتعبير غرامشي. يعني بلغة المفكرين العرب القدامى التعامل مع موضوعنا كـ (مجتهدين) وليس كمقلدين. ومعالجة موضوعنا من موقع الاجتهاد تقتضي أن نجعل نصب أعيننا الحقيقة التالية: وهي أن الماركسية علم غربي للمجتمع الغربي وأن الأنثربولوجيا علم غربي لمجتمعات أخرى، وبالتالي فما تؤكده يجب أن ننظر إليه لا كحقائق عامة ونهائية بل كحقائق تعبّر عن معطيات واقع يمتلك خصوصية تختلف عن خصوصية واقعنا العربي. وإن الاجتهادات الغربية المعاصرة، سواء التي تتم باسم الماركسية أم التي يقوم بها الأنثربولوجيون بمختلف نزعاتها، لم تتناول المجتمع العربي الإسلامي كحالة خاصة ولا حتى كأحد مظاهر حالة عامة. ص 44].

وعن المحدد الذي له الدور الأساس في الظاهرة الاجتماعية، هنالك اختلاف بين الماركسيين والليبراليين في المؤلف الأوروبي، أو بين من ينتمي إلى الإيديولوجي والعلم. وصاحب المدخل العام الذي نعرض فقراته هنا، له نظر في هذا التحديد، فيعبر عنه قائلاً: [والخلاف بين الماركسيين وغيرهم ينحصر في نقطة واحدة، هي تأكيد الماركسيين على أن العامل الاقتصادي هو العامل المحدد في نهاية المطاف. أما غير الماركسيين من الباحثين الغربيين الليبراليين فهم يعتبرون القول إن العامل الاقتصادي هو المحدد في نهاية المطاف للتغيرات التي تتسبب فيها العوامل غير الاقتصادية قولاً ينتمي إلى الإيديولوجيا وليس إلى العلم. باعتبار أن ما ينتمي إلى العلم هو ما تعطيه التجربة وليس ما تقرره (النظرية). وواضح أن هذه وجهة نظر تنتمي هي الأخرى لا إلى العلم كعلم بل إلى مذهب معين في فهم العلم، المذهب الوضعي، مذهب ينتمي إلى الإيديولوجيا وليس إلى العلم. ص 44].

بعد هذا القول يأتي إلى مجمل النتائج التي خلص إليها من خلال عرض كل الآراء في المدخل العام من هذا الكتاب الذي بين أيدينا، فيقول:

[إذا نحن أردنا أن نوجز في كلمات مجمل النتائج من الاجتهادات الغربية المعاصرة، أمكن القول إن هناك ثلاثة أفكار رئيسة أكدتها تلك الاجتهادات (بالإجماع): الأولى، هي القول بوحدة البنيتين التحتية والفوقية في هذه المجتمعات. الثانية، هي التأكيد على دور (القرابة) في هذا المجتمعات ودورها في النظام الاجتماعي والسياسي. أما الفكرة الثالثة، فهي التأكيد على دور الدين كعقيدة وكتنظيم اجتماعي وسياسي يحمل مضموناً سياسياً صريحاً أو ضمنياً. إن إبراز هذه الاجتهادات الغربية المعاصرة لكلية الظاهرة الاجتماعية ولدور كل من القرابة والدين في التحرك الاجتماعي والسياسي لا يعني أبداً إلغاء العامل

الاقتصادي ....إلخ. ص 43]. وأما الخلاصة الثانية التي سجلها المؤلف حول ما عرض من آراء غربية، ومنها كذلك موضوع (أسلوب الإنتاج الآسيوي، أو الخراجي للإنتاج)، وهذا الأخير تطرق إليه كذلك، مثلما تطرق إلى [نمط من الاقتصاد يطلق عليه اليوم اسم (الاقتصاد الريعي) وتسمى الدولة القائمة عليه الدولة الريعية. وأليست جميع الدول العربية اليوم دولاً ريعية وشبه ريعية؟ ص 47]. إضافة إلى هذه الخلاصة الثانية، سجل الجابري خلاصة ثالثة، وهي تخص التعامل مع الاجتهادات الغربية الماركسية، أو أصحاب الأنثربولوجية من الأوروبيين مع كتابات المستشرقين، فيؤكد على هذا الموضوع بالقول:

[وإذن فنحن عندما نبرز نتائج الاجتهادات الغربية المعاصرة المتمثلة في التأكيد على كلية الظاهرة الاجتماعية في المجتمعات الأوروبية غير الرأسمالية ووحدة البنيتين التحتية والفوقية فيها، على أهمية دور كل من الدين والقرابة، إلى جانب الاحتفاظ للعامل الاقتصادي بأهميته التي تختلف من حيث درجة التحديد والحسم من مجتمع لآخر ومن فترة تاريخية لأخرى، نحن عندما نفعل هذا لا نأخذ بهذه التأكيدات كما فكر فيها أصحابها، ولا نفكر فيها من خلال المعطيات التي استقوها منها، بل نحن نأخذ بها لأنها تقربنا أكثر إلى تراثنا، لأنها تعيدنا مرة ثانية إلى ابن خلدون، ولكن لا لنكتشف أهمية آرائه ونزنها بميزان نظريات الغربية الحديثة، كما فعل كثير منا، بل لنكتشف هذه المرة، في واقعنا الاجتماعي والسياسي، حضور نفس المحددات التي حللها ابن خلدون وجعلها موضوعاً لعلم جديد سماه (علم العمران البشري). والعودة إلى ابن خلدون لا يبررها التوافق بين نظرته الشمولية إلى الظاهرة الاجتماعية وتأكيده على دور العصبية، أو القرابة، ودور الدعوة الدينية في تأسيس الدولة من جهة، وبين ما تمدنا به اليوم الاجتهادات الغربية المعاصرة وما تعطي من أهمية لهذه الأمور من

جهة أخرى، بل إن العودة إلى ابن خلدون يبررها، أولاً وقبل كل شيء، الواقع الاجتماعي السياسي الراهن، القائم في الوطن العربي وفي بلدان أخرى، والذي يجعل من الحديث اليوم عن العشائرية والطائفية والأصولية الدينية المتشددة حديثا مباحاً، بل مطلوباً، حديثاً غير (رجعي) ولا مستنكر...إلخ ص 46].

ثانياً: الحاضر العربي مرتبط بماضينا

1: المفاتيح الثلاثة وما لم نكن نراه، أو ما لا نريد أن نراه

يكتب الجابري: [إن الحاضر العربي لا يمكن تعريفه دون معرفة الماضي. ومن خلال ثلاثة محددات عن ثلاثة قضايا مهمة وأساسية بمثابة مفاتيح وهي: الاقتصاد الريعي، السلوك العصبي العشائري، التطرف الديني. ثلاثة (مفاتيح) أو محددات لا يمكن حل ألغاز الحاضر العربي الراهن بدونها، وهي نفسها (المفاتيح) التي وظفها ابن خلدون في قراءته للتجربة الحضارية العربية الإسلامية إلى عهده، فلنعمل بدورنا على توظيفها توظيفاً جديداً يستجيب لمشاغلنا الفكرية المعاصرة، فما هي مضامين هذه المفاتيح؟ وأجيب: إن الأمر يتعلق برؤية ما لم نكن نراه من قبل، ما لم نكن نريد أن نراه أو لم نستطع رؤيته. إن الدغماتية؛ الماركسية منها والقومية والاغترابية والسلفية التي سادت الفكر العربي كانت تفرض على الناس نوعاً وحيداً من الرؤية. والدغماتية تقوم في جوهرها على تقديم مفتاح وحيد يفتح جميع الأبواب. والمفاتيح، المحددات التي نقترح هنا قراءة التاريخ السياسي العربي بواسطتها ثلاثة، نطلق عليها الأسماء التالية: القبيلة، الغنيمة، العقيدة. ص 47. 48].

إذاً هي المحددات- محددات العقل السياسي العربي في الحضارة العربية الإسلامية. وأما تجلياته فهي صنفان: نظرية وعملية. أما النظرية فهي الإيديولوجيا السياسية (وحسب توزيعه، فهذه الأخيرة خصص لها القسم الثاني من مؤلفه)، و(أما العملية، وهي الأحداث السياسية، فقد عرضناها موزعة حسب نوع التحديد الغالب فيها). ويشرح المؤلف نقطة أساسية عن دور كل

من العقيدة والقبيلة والغنيمة في تاريخ الدعوة والدولة، فيقول: [ففي مرحلة الدعوة المحمدية أو الدعوات الإصلاحية الأخرى، يكون الدور الأساسي لـ(العقيدة). أما في مرحلة الدولة، فالدورالرئيس تقوم به (القبيلة) في طور النشأة، أما الأطوار الأخرى اللاحقة، فالمحرك الأساسي فيها هو (الغنيمة)، أما ما يسمى بـ(التحديد النهائي) فهو (للعقيدة) عند صاحب الدعوة وجماعته الأولى. ص52].

هذا كان أهم ما رأينا أن نخوض فيه من المدخل العام لمؤلف العقل السياسي العربي، أعني ما يناسب وضعنا الأحوازي في جانبين، أولاً: نفهم ما هو الماضي وكيف هو متواصل في حاضرنا. والثاني: هو أن نبين ما أكدنا في كتابنا الأول (نحن والتجديد) من أن طريقنا إلى التجديد لا يمر من أوروبا، كوننا لا نملك فهم الإنتاج الأوروبي كي نستورده في معالجة مشاكل لا ندركها، وقد قلنا إن التجديد يبدأ من العرب، وليس كل الفكر العربي، بل الدعوة العقلانية. وصرحنا بأن الجابري يمثلها حسب وجهة نظرنا. وإن ما طرحه الجابري وعرضنا له، يحمل ما نعيش من واقع ومشاكل نعاني ونعيشها في ميدان السياسة والدولة كظاهرة سياسية بقول المؤلف نفسه، وكذلك القبيلة أو العشائرية حسب التعريف المعاصر لها، وكذلك العقيدة. وهذا ينطبق على كل ما يخص الظواهر الاجتماعية وغيرها.

نعم، إن من يقرأ مؤلَّف العقل السياسي العربي يدرك قيمة هذا المؤلف، وخاصة اليوم، من حيث إننا نعيش (العشائرية- القبيلة والعقيدة والغنيمة)، التعصب والتطرف والراعي والرعية والتوظيف. أليست أوضاع البلاد العربية التي تسمى في الإعلام الربيع العربي ومن قبلها العراق، لا تترك لنا مجالاً إلا أن

نؤكد على واقعية آراء الجابري عند من يقرأ ويفهم النصوص والآراء التي وضعها؟ وأليست إيران اليوم يصدق عليها بشكل مباشر قراءة الجابري؟

ويبقى سؤال لابد أن نطرحه، وهو: ما دور المفاهيم التي استعارها وقام على توظيفها المؤلف، وهي ثلاثة مفاهيم (اللاشعور السياسي) و(المخيال الاجتماعي) و(المجال السياسي)، في تاريخ وتعريف العقل السياسي العربي؟ نقول: إن مفهوم (المخيال الاجتماعي) انطلق منه المؤلف في الفصل الأول (من الدعوة إلى الدولة: العقيدة. ص57). كما وأنه بدأ في توظيف مفهوم (المجال السياسي) في القسم الثاني، الفصل السابع (دولة معاوية- الملك السياسي) وكيف دخلت المفاهيم تلك. والجابري يقرأ التجربة والتكوّن لـ(المظهر السياسي- تشكيل المخيال الاجتماعي للجماعة الإسلامية الأولى. ص57) منذ بداية الدعوة المحمدية إلى بناء العقائد والمذاهب ونشوء السياسة بالقبيلة والمذهب وتشييد فكرة الاستبداد.

وفي الفقرات التالية نعرض إلى هذا الموضوع.

2: كيف تشكلت السياسة والدولة في تاريخنا العربي الإسلامي

الحلول للحاضرلا فائدة ولا نفع منها دون فهم وقراءة ماضينا فقط.

مثلما فعلنا ونحن نخوض في الفقرات الأولى من هذا (الفصل الرابع) من كتابنا مئة عام من التأخر السياسي، والتي عرضنا فيها إلى أهم آراء الجابري في المدخل العام عن مسألة قراءة واقعنا اليوم بمنظار الدراسات الأوروبية، والتي اجتهد هذا الأخير في القول بعدم نفعها، وأن الحل هو قراءة ماضينا بما جهزنا به الفكر الغربي من مناهج ورؤى، وليس نقل مفاهيمه وتطبيقها على واقعنا. إن

خلاصة رأي صاحب الدراسة هو الرجوع إلى ماضينا وقراءة تاريخنا كما تشكل ذلك الواقع، تاريخ السياسة والدولة، كي نتجاوز سلطته علينا، كونه هو من يشكل حاضرنا بعناصره المتداخلة والمتشابكة. وبالتالي مثلما وقفنا مع اجتهادات الجابري في قراءة حاضرنا والمفاهيم التي تم نقلها إليه دون أن تغيره، سوف نتوقف معه طويلاً وهو يعرض حضور العقيدة والقبيلة والمذهب- العقيدة والغنيمة ومبدأ الطاعة الفارسي والأحكام السلطانية في تاريخنا العربي الإسلامي. وفي الفقرات التالية نعرض إلى خلاصة وأهم ما وضعه صاحب كتاب نقد العقل السياسي العربي عن تاريخنا الملموس الواقعي، أي لا نأتي إلى الفصول فصلاً فصلاً، بل نعرض أهم آراء واجتهادات وتعريفات صاحب المؤلَّف، وخاصة التركيز على الإيديولوجيا وعلى العناصر التي شكلت السياسة والدولة العربية الإسلامية.

3: من الدعوة إلى الدولة: العقيدة، القبيلة، الغنيمة

ينطلق صاحب الدراسة في الفصل الأول من إبراز ما أسماه (تشكل وعي الجماعة الإسلامية الأولى) من خلال طرح سؤال وهو: (كيف شيد مخيالهم الاجتماعي السياسي من خلال التشبع بـ العقيدة؟ -ص 63). وهنا معنى الدعوة ليس إلى الدولة، بل إلى العقيدة/ التوحيد منذ بدايتها إلى مرحلة الهجرة، وخاصة أن كل شواهد وأدلة صاحب المؤلف هي (السور- والآيات من الكتاب- القرآن). لذلك يكتب وهو يتابع هذا العرض قائلاً: [هذه المعطيات التي أبرزناها في المرحلة الأولى- السرية- من مراحل الدعوة المحمدية بمكة ستزداد بروزاً وقوة في المرحلة التالية، وتمتد من ابتداء الجهر بالدعوة في السنة الرابعة للبعثة إلى السنة الثالثة عشرة منها، سنة الهجرة إلى المدينة. لنتابع إذن هذه

المعطيات في إطار تحليلنا لدور (العقيدة) في تكوين العقل السياسي العربي زمن الدعوة المحمدية، وبالتالي دورها في تطور هذه الدعوة إلى الدولة. ص67]. نعم، إن الموضوع هو تطور الدعوة إلى الدولة، وتنشأ هذه الأخيرة حسب الفكر السياسي القديم وما قبل الحديث على قوامين: الجند والمال حسب هذا القول وهو: (الملك بالجند والجند بالمال)، وبالتالي فإن هذا التطور لم تكن (العقيدة) وحدها من حكمته، بل إن هنالك واقع العرب ما قبل الدعوة، وهو ليس سوى واقع (القبيلة) والذي ينتهي إليه صاحب الدراسة عند نهاية الفصل الأول الخاص بتاريخ الدعوة ليبدأ به بالقبيلة من خلال طرح سؤال: [لماذا لم يكن خصوم الدعوة المحمدية قادرين على التخلص من صاحبها ولا على إيذاء وتعقب أو قتل أتباعها من غير العبيد والموالي، ثم لماذا ربطوا محاربتهم العنيفة للدعوة المحمدية بهجوم الرسول (ﷺ) على آلهتهم وأصنامهم؟- ص77]. وأعني لتكون القبيلة موضوع (الفصل الثاني) من الكتاب الذي بين أيدينا، وأما نهاية السؤال فهو له علاقة بـ الغنيمة (الفصل الثالث) تجارة قريش وعلاقتها بالأصنام وموقع مكة.

وفعلاً أن تبقى القبيلة ليس حاضرة فقط في مرحلة الدعوة بمفعولها، بل إن حضورها تمثل في مرحلة ما بعد وفاة الرسول وخاصة بعد أن تولى أبو بكر الصديق الخلافة- الحكم بعد رحيل الرسول العظيم عن الحياة فكان الحدث المهم وهو (الردة). وامتناع كثير من القبائل عن دفع ما كانوا يقدمونه للرسول إلى الخليفة من بعده. إن القبيلة لعبت دوراً أساسياً في هذا الحدث، وقد خصص له الجابري (الفصل الرابع- من الردة إلى الفتنة: القبيلة) من كتابه. وأما دور الغنيمة فيبقى حاضراً إلى جانب القبيلة جنباً إلى جنب، كون الردة والفتنة من دوافع وأسباب حدوثهما في تاريخنا العربي الإسلامي الغنيمة، وهي من المحددات

للعقل السياسي العربي. وقد خصص لها الجابري (الفصل الخامس: من الردة إلى الفتنة: الغنيمة). والمحدد الثالث الحاضر هو العقيدة، وخصص له صاحب الكتاب (الفصل السادس: من الردة إلى الفتنة: العقيدة). وهذا الفصل هو الأخير من القسم الأول من كتابه. وأما القسم الثاني فقد عرض في فصوله ما أسماها (تجليات) العقل السياسي، وأول الفصول هو دولة الملك السياسي- دولة معاوية بعد دولة الخلافة.

4: من دولة الخلافة إلى منطق القبيلة

دولة الملك السياسي- دولة معاوية

يهمنا هنا أن نبرز ما قد حدث وأدى إلى التحول من دولة الخلافة إلى دولة الملك السياسي، وهو أن منازل أو وضع الناس كما كان سابقاً في دولة الخلافة قد تغير في دولة الملك السياسي- دولة معاوية. وقد عرض الجابري في كتابه إلى هذه الدولة في (الفصل السابع: دولة الملك السياسي، من خلال سبع فقرات رئيسة- حوالي 36 صفحة. 231- إلى -261). وأما الأهم وهو التغير والتحول الذي حدث، وهو مبدأ ومنطلق الدراسة فيبدأ صاحبنا من كلام الفقيه الأندلسي المالكي (إبن العربي) الذي يشير إلى هذا التحول في مجتمع الدولة العربية الإسلامية، ومفاده:

[كان الأمراء قبل هذا اليوم، وفي صدر الإسلام، هم العلماء، والرعية هم الجند، فاطرد النظام، وكان العوام القواد فريقاً والأمراء فريقاً آخر. ثم فصل الله الأمر، بحكمته البالغة وقضائه السابق، فصار العلماء فريقاً والأمراء آخر، وصارت الرعية صنفاً وصار الجند آخر فتعارضت الأمور. ص 234]. ويكتب الجابري بعد عرض كلام الفقيه ابن العربي الأخير عن وضع العلماء والجند

والأمراء قائلاً عن هذا التحول: [وإذا أردنا أن نعبر عن مضمون هذا التحول قلنا إنه انتقال من دولة بدون مجال سياسي إلى دولة انبثق فيها مجال خاص تمارس فيه السياسة كسياسة. كان الدين والسياسة يمارسان معاً في القبيلة وبواسطتها ومن أجلها، والاندماج بين العلماء والأمراء، بين الدين والسياسة، في القمة، وبين الرعية والجند في القاعدة. كلمة الدين هي العليا في القاعدة، وفي القاعدة الكلمة لـ (القبيلة) وحدها، فكانت دولة الخلافة بدون (مجال سياسي)، لأن الخلاف لم يكن قد حدث بعد، لا على مستوى العقيدة (الفرق)، ولا على مستوى الشريعة (المذاهب الفقهية)، كانت دولة الخلفاء امتداداً مباشراً لدولة الدعوة (التنزيل)، وعندما انتقلت من (الغزوات) المحدودة إلى حروب حقيقية، حروب الردة أولاً، ثم حروب الفتوحات الكبرى ثانياً، حصل التنوع والتعدد في المجتمع وبدأ الخلاف، وبدأ (التأويل)]. نعم، إن هذه تغيرات كبرى في المجتمع العربي الإسلامي المولود الجديد، والذي دخلت إليه ثقافات جديدة ودخل إلى أقاليم وبلاد جديدة، وهذه تغيرات تحمل معها عناصر جديدة تعامل معها المجتمع الجديد والدولة الجديدة دولة بني أمية.

لقد تغير الوضع تماماً مع الدولة الأموية. لقد انتصرت القبيلة على العقيدة. وهكذا حكم معاوية باسم القبيلة وليس باسم العقيدة، فانفصل في شخصية الأمير عن العالِم، وامتد ذلك إلى أجهزة الدولة، فصار الأمراء فريقاً والعلماء فريقاً آخر. هذا في القمة، أما في القاعدة التي كانت تؤطرها القبيلة، فقد انقسمت زمن الفتنة إلى معسكرين، معسكر قريش، ومعسكر العرب. وهكذا انقسمت القاعدة بدورها إلى رعية وجنود. هذا التطور الهام، بل التحول الجذري، الذي عرفه المجتمع العربي الإسلامي ودولته مع معاوية لم يحصل مرة

واحدة، ولا بصورة عفوية تلقائية، بل لقد كان محصلة لجملة من التحولات، لعدد من العوامل. ص 234، 235].

ولنعرض إلى أهم وخلاصة الأحداث والمتغيرات التي وقفت وراء ذلك التحول الجذري الذي حدث في التاريخ العربي الإسلامي قبل وبعد دولة معاوية، أو التي قال عنها الجابري في كلامه الأخير إنها: محصلة لجملة من التحولات ولعدد من العوامل.

5: خطاب جديد طرحه معاوية: العقد السياسي

خطاب جديد يطرحه معاوية في التعامل مع السياسة وإدارة المجتمع والناس، بمعنى أنه انفصل عن ما كان سائداً قبله من حكم الخلفاء وعملهم على ما جاء في الوحي وسيرة الرسول (الكتاب والسنة). ووضع بدل ذلك عقداً مختلفاً وهو يمارس الحكم والسياسة، ونسجل عن الجابري عدة فقرات قصيرة عن سياسة معاوية ودور كل من القبيلة والعقيدة والغنيمة أو الثوابت الثلاثة التي اعتمدها معاوية في تأسيس دولة بني أمية إجمالاً، وفي الفقرات كلام عن أسباب التغيير الذي يفصل ما بين دولة الخلافة وإنشاء دولة معاوية:

[كيف مارس معاوية السياسة في القبيلة؟ لقد كانت بنية المجتمع والدولة في العصر الأموي قبلية على مستوى الأسرة الحاكمة وأهل القبائل الذين كانوا الجند الذي قامت عليه دولتهم. أما أهل القرى، السكان الأصليون في العراق فارس وخراسان والشام ومصر والمغرب، ومنهم كانت القوة المنتجة، فلم يكونوا في عداد القبيلة. ثلاثة ثوابت بنى عليها معاوية دولته: المجادلة، والمواكلة، والشرعية القرشية. إذن نبدأ بالشرعية القرشية]. هكذا يقول الجابري وهو يخوض في تناول سياسة معاوية القبلية والتي تبدأ بالبعيد من القبائل العربية

القحطانية المنافسة لقريش على الحكم/ الدولة، وبعدها ببني أمية أنفسهم في مقابل غيرهم من قبائل قريش المنافسة والطامحة للحكم، أو هي سياسة المجادلة كما يسميها المؤلف، فيقول:

[قيام الساعة انتقال الدولة من قوم إلى قوم. الشعور بقرب ظهور القحطاني المنتظر، وبالتالي انتقال الدولة إلى قومه من أهل اليمن. مخاوف حقيقية، أنه سيكون ملك من قحطان. والخطاب هنا يؤسس شرعية الحكم الأموي (وفق ما) سمعه عن النبي من أنه قال (إن هذا الأمر في قريش...)، ولم يكتفِ معاوية بهذا الإجراء لقطع الطريق أمام الأماني القحطانية، بل لقد عمد إلى تأكيد شرعية القرشية بأسلوب آخر. لقد روج لفكرة تفوق العرب بتفوق قريش؛ إن الله اختاركم من الناس ليختارنا منكم].

هذا على مستوى العرب وإخراجهم جميعاً دون قريش، فكان معاوية يتعالى بالقبيلة من خلال العقيدة، يحتج بها على العرب. وأما حجة معاوية على قريش نفسها ببني أمية دونها، فنواصل في بيان هذا الأمر ونبدأ من سؤال الجابري وهو يواصل تعريف سياسة معاوية: [الشرعية لقريش، ليكن. ولكن لماذا بني أمية دون غيرها من قبائل قريش؟ لنستمع الى معاوية يجيب على هذا السؤال عندما ذهب الى المدينة يريد إقناع عبد الله بن عباس وعبد الله بن جعفر وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمر الذين امتنعوا عن مبايعة يزيد ولياً للعهد، قال لهم:

(لقد قلتم وقلتم، وإن ذهبت الآباء فبقيت الأبناء فابني أحب إليَّ من أبنائهم، مع أن ابني إن قاولتموه وجد مقالاً، وإنما كان هذا الأمر لبني عبد المناف لأنهم أهل رسول الله، فلما مضى رسول الله ولى الناس أبا بكر وعمر من غير معدن الملك ولا الخلافة، غير أنهما سارا بسيرة جميلة، ثم رجع الملك الى بني عبد

مناف، فلا يزال فيهم الى يوم القيامة. ولقد أخرجك الله يا ابن الـزبير وأنـت يـا ابن عمر (لأنهما ليسا من عبد مناف، والكلام للجابري). فأما ابنا عمـي هـذان عبد الله بن العباس وعبد الله بن جعفر فليسا بخارجين مـن الـرأي إن شـاء الله). إنه منطق القبيلة: الأقرب فالأقرب. الخلافة ليست للعرب كلـهم، بـل لقـريش فقط. وليست لقريش كلهم، بل لبني عبد مناف وحدهم، وليست لبني عبد مناف كلهم، بل لبني أمية خاصة، تلـك كانـت طريقـة المجادلـة الـتي اعتمـدها معاويـة كممارسـة للسياسـة في (القبيلـة)، وقـد سـار عليهـا الأمويـون خلفـاء وولاة]. ص249 و250. 251، 252.

ويجب أن نسجل نقطة مهمة ترتبط بمـا نحـن فيـه، وهـي سياسـة معاويـة، وخاصة ما أسماه الجابري (العطاء السياسي) للخصوم، ومنهم بني هاشم، وهـي مبالّغ هائلة جداً خاصة تلك التي أعطاها إلى أشخاص معروفين، ويمكـن ولمزيـد من التفاصيل الرجوع إلى (ص 252 إلى 256). وهنا فقط نكتفي بتعريف مصادر دولة معاوية من الأموال والتي كانت تمنع الخصـوم ويضـمن بهـا الـولاء، أعـني (العطاء السياسي وعطاء الجند وعطاء الحاشية). وأما عن موارد الدولـة وكيـف كان تحصيلها فيكتب الجابري: [موردان وحيدان للدولة الريعية في صدر الإسلام والعصر الأموي: الغنائم والخراج وما في معناه. وعندما تنقص الغنائم أو تتوقف بتوقف الفتوحـات تصـبح الزيـادة في الخـراج واللجـوء إلى (الاسـتخراج) أمـراً ضرورياً لتحقيق التـوازن بـين (الـدخل) و(الخـرج)، وإلا فالأزمـة حتميـة. ص 256]. ويخوض المؤلف في الشرح وبشواهد من النصوص التراثية وتحاليل مختلفة عن أمر (مؤازرة الدولة)، وكيف كان يعمل ولاة دولة معاوية على جلب الخراج عند توقف الغنائم بتوقف الفتوحات من الإقـاليم المختلفـة، ويجملـها في (أربـع صفحات 256– 259).

لينتهي من دور كل من القبيلة والغنيمة في دولة معاوية إلى المحدد الثالث والأخير وهو (العقيدة)، أو ما يطلق عليها الثوابت أو إيديولوجية جبر القبيلة، وخاصة الربط بين جبر القبيلة وأحاديث منسوبة إلى النبي أو هي تُعد من العقيدة، ليس هذا فقط، بل ظهور إيديولوجية مناهضة لإيديولوجية بني أمية، إنها إيديولوجية التنوير، كما يقول عنها الجابري في الفقرة السابعة والأخيرة من الفصل السابع، ليختم قوله قبل أن ينتقل إلى (ميثولوجيا الإمامة) التي ظهرت في مواجهة حكم بني أمية. إن الجابري يعالج ميثولوجية الإمامة الشيعية، ليس كونها تمارس باسم الدولة، بل هي تناهض الدولة وتبحث عن الحكم وخاصة بداية التوظيف للعقيدة وليس للقبيلة مع النسب للنبي عن طريق أبناء فاطمة بنت الرسول أو آل علي بن أبي طالب. وتجلى هذا الظهور بعد موت يزيد بن معاوية سنة 64 هجري وانقسام الحكم- الدولة إلى عدة إقاليم. وقد خصص الجابري الفصل العاشر لهذه الإيديولوجية التي تعادي الإيديولوجية السنية- السلطانية التي تجد مفاهيمها السياسية في تراث الفرس، ولنترك هذه الأخيرة ومكانها في الفقرة التي تأتي بعد التعرف على ميثولوجيا الإمامة.

6: ميثولوجيا الإمامة الشيعية الوصية والبحث عن السلطة

يدرس الجابري ميثولوجيا الإمامة الشيعية الوصية والبحث عن السلطة في (الفصل الثامن، ومن خلال سبع فقرات، وخصص لها 34 صفحة من- 263- إلى- 297). ويبدأ بالمختار الثقفي، [والسبب أن هذا الأخير في محاربة يزيد بن معاوية لم تكن قبيلته تملك من القوة ما يشكل دولته ويسند حكمه الذي كان يبحث عنه بها، فلجأ إلى أبناء علي بن أبي طالب وتحديداً ابنه المعروف بمحمد بن الحنفية (توفى 81 هجري). وهذا الأخير احتل مكانة تختلف عن أخويه

الحسن والحسين وتمثلت بميدان نقل الأحاديث عن أبيه عـن الرسـول، أو ميـدان (العلم تعويضاً عن نقص النسب والشرف) بسبب أمه، فهـو لـيس ابـن فاطمـة بنت (الرسول ﷺ) كما كان أخواه الحسن والحسين، وقول ابن الحنفية عن مكانـة أخويه ومكانته هو عند أبيه: (كانا عينيه وكنت أنا يديه، فكان يقي عينيه بيديـه- 274). ويقوم المؤلف بالتركيز على دور العلم الذي لمحمـد ابـن الحنفيـة وتحديـد دوره في بناء الحركة الشيعية (والحق أن نظرية الإمامة الشـيعية ومـا دخلـها مـن ميثولوجيات إنما ترجع إلى هذه الخصلة الـتي تميـز بهـا ابـن الحنفيـة عـن أخويـه (العلم)، أي رواية الحديث عن أبيه، فإنه سرعان ما وجدت السياسـة سـبيلاً إلى إعطاء مضمون آخر لهذه العلاقة التي تربطه بأبيه والتي يتميـز بهـا عـن أخويـه. ص275].

ويدرج كثيراً من النصوص عن هذا الأمر تعود لمؤلفـات تراثيـة عـن ابـن الحنفية وعن حركة المختار والأحداث السياسية التي شهدت فترة حكم يزيد بـن معاوية المتوفى 64 هجري، ومنها أحداث ما بعد قتل الحسين بن علي. ومطالبـة المختار بدم الحسين. وتوظيف (فكـرة المهـدي). وهـي تنتمـي إلى العقيـدة ومـن خلال نقل أحاديث منسوبة إلى الرسول عن وجود المهدي ومنها هذا القول: (لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من أهل بيتي يـواطئ اسمـه اسمـي. ص 286). إضافة إلى كلام في علي بن ابي طالب نفسه، هرمسي الأصل مثلمـا هـي فكرة (المهدي) يهودية الأصل. تجعل الإمام علي الشخص الذي (حـل في علـي جزء إلهي..). مع ربط النبوة بالأئمة علي وأبنائه، طبعاً ليس كـل أبنائـه، ولـيس كل أبناء أبنائه، وموقع الأئمة كالأنبياء. وخاصة فكرة الحلول (حلول جزء إلهـي في الأنبياء). وكل هذا، أعني الوصية مقابل الاختيار السنّي في الحكم والشـورى، على الرغم من أن الجابري في نهاية التحليل لا يرى معنـى في كـلام السـنة عـن

الاختيار بعد أن قام معاوية باختيار ابنه يزيد ولياً للعهد في إطار شورى العائلة فقط.

إذاً نعود إلى أمر الوصية، أو كما يسميها الجابري (إيديولوجية العلم بالغيب هي إيديولوجية المحرومين، التي تجعلهم يتمسكون بالأمل وتبشرهم بالفرج. ص283). وهؤلاء هم الذين اعتمد على نصرتهم المختار من أهل الكوفة الضعفاء من العرب والموالين في طلبه الحكم من خلال توظيف ألقاب تم اعتمادها وأصبحت فيما بعد من أسس الفكر الشيعي والإمامة، وأعني (لقب الوصي ولقب المهدي)، إضافة إلى أن المختار اعتمد على قضيتين (الطلب بدماء أهل البيت، والدفاع عن الضعفاء، هما القضيتان اللتان ركبهما المختار)، والكلام للمؤلف والذي خصص هذا الفصل الثامن لتتبع المواقع الجغرافية التي بها ظهر الكلام الغنوصي- الهرمسي حول الرموز والتوظيف للنصوص القرآنية كذلك، وبالتالي كيف قام المختار بتوظيفها كي يجمع الضعفاء من حوله قبل الحرب، وعند الهزيمة كذلك يجد البديل الديني كي لا يكون كاذباً عندما يعدهم بالنصر قبل الحرب (وعد أصحابه بالنصر عند الحرب مع الزبير. وعندما هزم جيشه بالمدائن جاء من بقى منهم يحتج عليه. وعدتنا بالنصر، فكذبت علينا. فقال له المختار: "إن الله تعالى كان قد وعدني ذلك ولكنه بدا له". واستدل لذلك بقوله تعالى (يمحو الله مايشاء ويثبت- الرعد 39) ومنذ ذلك الوقت صار (البداء) من المفاهيم الأساسية في الفكر الشيعي: يخبر الإمام أتباعه بشيء، فإن حصل ذلك كان تصديقاً له، وإن لم يحصل قال بـ (البداء). كان المختار خبيراً بمخاييل الضعفاء والمحرومين عارفاً بكيفية تجنيدهم- ص 285. وهكذا يخوض الجابري في فكرة المهدي وغيرها من الأفكار الشيعية التي تشكل بالنهاية أو تعطي معنى

الإمامة، وفي تكونها وحضورها في هـذه الفـترة خاصـة بعـد وفـاة ابـن الحنفيـة 81هجري.

الإمامة الشيعية من يستحقها وذرية من وحدها لها أهليـة ذلـك مـن أبنـاء علي بن أبي طالب؟

لم يكن محمد ابن الحنفية وحده من كان تدورعليه مكونات الفكر الشـيعي الأولى في ذلك الوقت، فقد كان هناك أبنـاء علـي بـن الحسـين وتحديـداً (زيـد)، الابن الأصغر و(محمد بن علي المعروف بـــ البـاقر)، وهـو الابـن الأكـبر. وكـل واحد اتجه نحو الانخراط بالسياسة والكـلام عـن الوصـية والإمامـة ووضـع لهـا كلاماُ، فزيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالـب وضـع شـرط (الخـروج والثورة)، أو حمل السلاح والقتال، وكلامه في الإمامة مختلـف عـن أخيـه الأكـبر الباقر. ونبدأ بالأول ونسجل ما كتبه الجابري عن اتجاه زيد فيقول: [ومع أن زيداً كان أصغر من أخيه الباقر ولم ينخـرط في السياسـة إلا في مرحلـة لاحقـة، فإننـا نفضل البدء به لأن وجهة نظره في الإمامة تختلف تماماً. لقد كان تلميـذاً لواصـل بن عطاء أبرز الشخصيات التي أرست دعائم العقلانية المعتزلية فتأثر به، فجاءت نظريته في الإمامة مطبوعة بطابع عقلاني واقعي- في إطار الشـيعة- بعيـدة تمامـاً عن الميثولوجيات. ذلك أنه على الرغم من كونه حصر الإمامة في ذريـة فاطمـة، فإنه لم يحصرها لا في ذرية الحسن ولا ذرية الحسـين بـل جعلـها مـن حـق (كـل فاطمي عالم شجاع سخي) خرج يطالب بها. وهكذا جعل (الخروج) أي الثورة، شرطاً في استحقاق الإمامة، رافضاً بذلك مبدأ (التقية) الذي عمل به محمـد ابـن الحنفية، حينما ترك المختار يعمل باسمه دون أن يتبنى حركته صراحة كما عمـل به الباقر أخوه وكرسه تكريساً. ص291].

7: ما هي التقية؟ وكيف هي مع الأئمة من الشيعة؟ وهل هي وراء الغلو عند الشيعة؟

بعد أن نقلنا أهم ما يميز نظرية زيد بن علي في الإمامة، وكذلك موقفه من خلافة جده علي بن أبي طالب، وخاصة قوله (جواز إمامة المفضول، وهو هنا أبو بكر، مع وجود الأفضل، أي علي، وعندما خرج بالكوفة أيام يوسف بن عمر الثقفي أيام هشام بن عبد الملك وسمع أصحابه يتبرؤون من أبي بكر وعمر ويطعنون فيهما نهاهم عن ذلك فغضبوا وانصرفوا عنه. فرفضوه فسموا (رافضة)، وهم الذين لا يعترفون بخلافة هؤلاء الثلاثة ويقولون إن الإمامة بعد النبي كانت من حق عليّ وحده). وسنرى أن هذا المبدأ لم يقل به أخوه الأكبر الباقر والذي اتجه بنظر مختلف في قول الإمامة [أما أخوه الباقر فقد كان يرى رأياً آخر: كان يحصر الإمامة في ذرية جده الحسين، وبالتالي فهو الإمام بعد أبيه. ولكن لم يكن يرى الخروج شرطاً في الإمامة، بل قال بـ (التقية) والتزم بها. ولم تكن تعني صرف النظر عن الإمامة، بل كانت تعني فقط ترك (الخروج) إلى أن يتم الاستعداد وتحين الفرصة. والاستعداد لا يقوم الإمام به بنفسه، فهو في حالة تقية- إنما يقوم به رجال من أصحابه يترددون عليه ويعملون باسمه. ومن هنا تلك الظاهرة؛ الغلو، الذي إنما نشأ في محيط الأئمة العاملين بمبدأ التقية، ابتداء من ابن الحنفية إلى الباقر إلى ابنه جعفر الصادق ...إلخ ص 292].

وانتهى الجابري إلى أقوال بشأن (فلسفة النبوة)، وأن تلك الأقاويل لها ارتباط مباشر بالأئمة وخاصة في القول (إن الروح التي أودعها الله في آدم انتقلت إلى الأنبياء ومنهم إلى الأئمة، وكان ذلك تدشيناً لـ (فلسفة النبوة) التي سيطورها منظرو الشيعية الإمامية ابتداء من جعفر الصادق. ص 293). وتكلم الجابري عن ثلاث شخصيات؛ الأول تكلم عن قصة الخلق عندما كان الله وحده، وهذا الشخص الأول هو: [المغيرة بن سعيد البجلي، مولى لقبيلة بجيلة. فربط قضية

الإمامة بقصة الخلق الهرمسية الأصل فقال: إن الله كان وحده ولا شيء معه، ثم خلق الخلق من البحرين فخلق المؤمنين (الشيعة) من البحر العذب وخلق الكفار من البحر المظلم. ثم خلق ظل علي بن ابي طالب قبل خلق الكل، ثم أرسل محمداً إلى الناس ....إلخ. ص 294]. وأما الشخص الثاني الذي جاء كلام الجابري عنه فهو [أبو منصور العجلي، وهو من قبيلة عجل التي هي الأخرى كانت وسطاً لتيارات هرمسية، فادعى النبوة وقال إن آل محمد هم السماء وإن الشيعة هم الأرض .. إلخ. ص295].

والشخص الثالث-إبراهيم العجلي، وهو أبو مسلم الخراساني الذي كان مشتركاً في حركة المغيرة بن سعيد البجلي. وخاض الجابري في ولادته وحضوره حتى انتهي به الأمر أن (تعرف على المنظمة السرية العباسية)؛ بني العباس الذين انتقلت إليهم الوصية وصية عبد الله بن محمد ابن الحنفية [انتقلت الإمامة بـ الوصية من أبي هاشم عبدالله بن محمد ابن الحنفية إلى محمد بن علي بن عبدالله بن العباس، ذلك الطريق الذي أقام عليه العباسيون شرعية حكمهم في أول الأمر، وعندما توطدت أركان دولتهم أعلنوا عن نظرية جديدة. 296].

ويمكن الرجوع في أمرين نسجل لهما هنا بخصوص تفاصيل كيف وصلت الوصية من أبي هاشم إلى بني العباس، للصفحة أعلاه من الفقرة الأخيرة الفصل الثامن. وأما ما هي نظرية بني العباس الجديدة التي قال عنها الجابري، وهي مختلفة عن كل من نظرية دولة معاوية- دولة بني أمية كما نقلنا في الفقرات السابقة، وكذلك تختلف عن ميثولوجيات الإمامة الشيعية ونقلنا خلاصة عنها في الفقرات الأخيرة، وهنا حصلت القطيعة مع ميثولوجيا الإمامة عندما جاء الحكم العباسي الذي اتجه بطريق ونظرية أخرى لتوظيف العقيدة الدينية لإضفاء الشرعية على الحكم:

[وما أسهل التماس الشرعية للحكم من الدين عندما يكون الدين ميداناً لممارسة السياسة. قالوا إن الإمامة بعد الرسول (ﷺ) كانت للعباس بن عبد المطلب، فهو عمه، لأن العم أحق بالوراثة من ابن العم علي، ومن أبناء البنات- أبناء فاطمة. أما ابن الحنفية فهو أبعد الناس منها لأنه ابن العم من أم غير بنت رسول الله. هنا دشنت قطيعة مع ميثولوجيا الإمامية ليبدأ فقه السياسة، ولكن عند أصحاب الدولة فقط. أما المعارضة الشيعية فستبقى من جهة، والإسماعيلية من جهة أخرى، على إعطاء ميثولوجيا الإمامة طابعاً فلسفياً بالتوغل أكثر في الفلسفة الدينية الهرمسية. ص297].

وقبل أن نأتي إلى موضوع الدولة السلطانية الفارسية، أو الآداب السلطانية، نعرض إلى حركة التنوير العربي الإيديولوجي ومكانها، وهي التي مهدت إلى الثورة على الدولة الأموية وجاءت بالدولة العباسية التي اتجهت إلى تبني خطاب جديد فارسي الأصل هو خطاب الطاعة ومفهوما الخاصة والعامة. وقبل أن نأتي إلى هذا، نتكلم بموضوع الحركة التنويرية التي سبقت نشوء الدولة نفسها. ومكانها الفقرة القادمة.

8: الحركة التنويرية الفكرية وإعداد الثورة ضد الدولة وتراث القبيلة

(تاريخ الإيديولوجيا)

إن هذا الفصل هو دراسة عن تاريخ الإيديولوجيا بتعبيرنا المعاصر، أي تاريخ الأحزاب أو الفرق عند القدامى من العرب الذين قاموا بوضع المؤلفات عن الفرق نفسها. [أولئك الرجال الذين تصنفهم كتب الملل والنحل تحت أسماء (القدرية) و(الجهمية) و(المعتزلة) في تطوير الفكر السياسي والديني في العصر الأموي. لقد قاوموا ايديولوجيا الجبر وإيديولوجيا التكفير وميثولوجيا الإمامة

والتيارات المانوية والغنوصية. مفكرون متنورون، رجال حركة التنوير هذه هم الممهدون الحقيقيون للثورة العباسية. ص328]. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن الكلام عن (إعداد الثورة)، كانت الجملة الأخيرة التي انتهى بها كلام الجابري عند نهاية هذا الفصل الذي نعرض له (الفصل التاسع: حركة تنويرية، فصل من تسع فقرات رئيسة- حوالي 30 صفحة مساحة الموضوع، من- 299- إلى 328)، والذي نحن بدورنا نريد أن نبدأ به كي نركز، ليس على كل ما جاء في هذا الفصل من تفاصيل وهي (مهمة جداً)، بل من أجل تقديم رؤية عن قراءة المؤلف للحركة الفكرية التنويرية التي واجهت دولة القبيلة الأموية ومنطق القبيلة أو إيديولوجية الجبر، وخاصة ذلك المبدأ الأساس وهو (القضاء والقدر- قضاء الله وقدره) والذي كان يلجأ إليه حكام الدولة الأموية لتبرير أفعالهم السياسية التي كانت لا تجد الرضا عند الناس بالقول: [أيها الناس إنا أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا...إلخ. ص، 302].

وكذلك توظيف أحاديث منسوبة إلى النبي عن مكانة معاوية مقابل أحاديث منسوبة إلى الرسول يرويها أهل السنة والجماعة أنفسهم تطعن في معاوية. والجابري ينقل أحاديث هؤلاء وأولئك، وبالتالي فإن اللجوء إلى الأحاديث والمرويات لم يكن يكفي، من حيث إن كل طرف كان يضع الأحاديث بما يضفي الشرعية على إيديولوجيته، وخصوصاً الأحاديث المتداول أمرها بين الناس وليس بين العلماء الذين يضعون شروطاً وشروطاً للحديث، ولهذا لجأ أهل التنوير إلى (صوت العقل، إلى منطقه وأنواره).

إن الحاجة إليه، حسب الجابري، أصبحت مضاعفة، ليس لمواجهة إيديولوجية الدولة، إنما لمواجهة كل من إيديولوجية التكفير التي تبناها الخوارج، وهي إخراج المخالف من المجتمع الإسلامي كونه كافراً، وإيديولوجية الإمامة

الشيعية والتي حصرت كل شيء في مسألة الإمام علي وذريته، وكل شيء سوى هذا لا يكون موضوعاً مهماً للنقاش. وهو ما نجد له إجمالاً حضوراً في مؤلفات الملل والنحل، والتي يقول عنها الجابري: [آن الآوان أن نتحرر من سلطتها، يجب التحررمن السلطة التي يفرضها المؤلف في الفرق على قارئه ص300]، ونقرأ الفرق باعتبارها أحزاباً سياسية، كونها مارست السياسة من خلال الدين وتعريف الدين، ونحن نعتقد كذلك أن تلك الفرق أو الأحزاب تفرض عليها السياسة ومناهضة الخصوم مواقف وآراء وأقوال يجب النظر إليها من هذا الاتجاه ووفق ما كانت تتطلبه السياسة في وقته.

إذن هي السياسة، والتي قام بسببها أهل الحكم/ الدولة ومن يسعى إليها لتوظيف كل ما يؤدي إلى بناء مخاييل الناس للوصول إلى الدولة الحكم. ونحن لا يمكن أن نأتي إلى مجمل فقرات هذا الفصل الخاص بموضوع الحركة التنويرية، لذلك يمكن أن يرجع القارئ إلى هذا (الفصل التاسع) والذي بدورنا نعرض إلى أهم ما جاء فيه عن حركة التنوير، وهي في مرحلة المعارضة ضد الدولة الأموية، وهذه المعارضة أو الحركة التنويرية، قبل الخوض في نشأتها ورجالها ومقولاتها وهي تعد العدة والفكر لإسقاط دولة بني أمية، نسجل خلاصة كتبها الجابري قبل أن يبدأ بالحركة التنويرية نفسها عن ما بقى محتفظاً به الوعي الشيعي باعتبارهم معارضة كذلك، ولكن لهم مقولات واتجاه غير تنويرى. ونربط هذا الكلام بما هو حاصل عندنا في ساحة الثقافة الأحوازية من الفكر الشيعي وعلاقته بالوطنية الفارسية ونظرنا إلى هذه العلاقة. وهذا القول للجابري يشرح جانباً نوظفه في قراءة وجه من أوجه مشكلتنا الأحوازية في الفقرة التالية، بعد أن نعرض إلى ما كتبه صاحب الدراسة عن الحركة التنويرية قائلاً: [أما المعارضة الشيعية فستبقى محتفظة بأهم العناصر المكونة لميثولوجيا الإمامة: الوصية، العلم

السري، البداء، الغيبة، الرجعة، المهدية... وستعمل الإمامية الاثنا عشرية من جهة والإسماعلية من جهة أخرى على إعطاء ميثولوجيا الإمامة طابعاً فلسفياً بالتوغل أكثر في الفلسفة الهرمسية. ص297].

9: الفكر الشيعي قائم على السياسة أساساً، والأحوازيون اليوم نموذجاً

(مسألة الإيمان بالعقيدة الشيعية)

إن (الإيمان) هو القضية التي اختلف حولها القدامى، وعلى أساسها ظهرت الفرق والأحزاب في المجتمع السياسي العربي الإسلامي، فالخوارج قالوا برأي عن الإيمان، وكان الأمويون أصحاب الدولة يقولون برأي آخر مضاد، ودعاة الدفاع عن المحرومين والفقراء قالوا برأي مختلف عن ذاك وهذا، وكل طرف كان يقول بما يناسب اتجاهه السياسي ويخدم قضيته ويخالف الخصم. والمهم هنا هو أن الخطورة ليس في القول، بل بما يترتب عليه، نعم، إن إخراج فئة من الناس من الإيمان قضية كبرى وخطيرة: [فالإيمان كان يحمل معنى حق المواطنة في الأمة الإسلامية، وبالتالي فالطعن في إيمان المرء معناه إخراجه من دار الإسلام، الشيء الذي يعني إهدار دمه ص 315]، وطبعاً (دارالإسلام) بالتعريف تعني مقابل (دارالكفر) أو الآخر.

إن التمتع بالحقوق والامتياز يترتب على هذا الأساس، إذن لنرَ هذا الامتياز بين الفقراء من الأحوازيين، نعم، إن الأحوازيين أحرارعلى صعيد الإيمان بالعقيدة الشيعية، وهو امتياز وحصانة كي لا يتم إخراجهم من دار الدولة ودار الشيعة، وهو امتياز المساواة. إذن أين الخلل؟ وما هي المشكلة ما دمنا في درجة واحدة من المساواة على صعيد المذهب مع باقي الشيعة من الفرس؟ الإجابة ليست البحث عن الفارق، بل البحث عن السبب وراء عدم

المساواة. ونرى أن المساواة تطلب من الأحوازيين الإقرار بوحدة الهوية الفارسية وعدم الخوض في مسألة الهوية الوطنية العربية.

وبالتالي فالإيمان والتصديق على صعيد الخطاب والممارسة بالهوية الفارسية والتخلي عن الهوية العربية، وهو الشرط المطلوب كي تغير الدولة الإيرانية النظرة إلينا، هذا ليس مطلباً شرعياً ولا هو مطلب ديني بل إنه سياسي. ربما يعترض علينا بعضهم بالقول إن كلامنا سياسي، هذا صحيح، كوننا نقلنا قضية من خلال المجتمع العربي الإسلامي السياسي (توظيف الدين الإيمان، لخدمة السياسة)، ولكن صحيح أيضاً أن معالجة قضية الفقراء من الأحوازيين وحقوقهم، وهم الأغلبية، هي مسألة لها علاقة مباشرة بالدولة وإيديولوجيتها باعتبار أن الدولة هي (ظاهرة سياسية)، إذن علينا أن نتجاوزعن القول كوننا شيعة نوافق على نظرية الإمامة بكل ما تعني، والإيمان بها يكفي وحده للمساواة، بل هنالك (شرط ثانٍ) موجود أساساً داخل مجتمع الدولة الإيرانية السياسي/ الدولة، ولا يمكن تجاهله وإلغاؤه، وأعني نظرية الوطنية- القومية أو قراءة خطابها وأجهزتها دون الوطنية نفسها. وأما الإعدام للفرد الشيعي فلا يبرر شرعاً حتى من طرف من عليه الإجماع من علماء الشيعة إلا بتوافر جملة شروط شرعية، ولا نرى الوصول لها دون إدخال أمرالسياسة، وإذا أخرجنا أمر السياسة، أعني الخروج على الدولة سقط حكم الإعدام شرعاً.

10: الثورة على حكم القبيلة ومسألة الإيمان

بعد ذلك الكلام الذي قلناه عن مشكلتنا وعلاقة الإيمان بين الأحوازيين بالعقيدة الشيعية وحضورها في التاريخ خارج الحركة التنويرية، نعود إلى هذه الحركة الأخيرة ونعرض كيف قامت على معارضة عنصر مهم قامت عليه الدولة

القبيلة- دولة معاوية، فنقول إن الدعوة إلى أن الحكم يجوز شرعاً خارج إطار القبيلة هو مناهض مباشر لإيديولوجية ومبدأ (الحكم في قريش) كما تبناه حكام بني أمية، وكما هو عند الشيعة في حصره بأبناء علي ابن أبي طالب بإضفاء شرعية دينية النسبة إلى الرسول الكريم. وهذا القول، أعني إخراج الحكم من القبيلة قال به (معبد الجهني الذي أخذ عنه غيلان الدمشقي). وهو كلام طبعاً كان مختلفاً عما ما قال به (الخوارج) بعد أن قبل علي بن أبي طالب التحكيم في حربه مع معاوية، فرفضوا ذلك وكفروا الطرفين وقالوا (لا حكم إلا لله)، رفضوا قبول مبدأ (الأئمة من قريش). والاختلاف الذي قال به معبد الجهني المقتول سنة 80 هجري، كونه يتجه نحو أمر أو نظرية (القدر)، مع غيلان الدمشقي فيكتب عنه المؤلف [على أن أهم شخصية من القدريين الأوائل هو غيلان الدمشقي، وتنسب إليه المصادر دوراً أساسياً في نشر الإيديولوجيا التنويرية، ص312]. وكان مناهضاً لسياسة الدولة الأمية إلى أن انتهي الأمر به أن قتل [أما اعتراضات غيلان فقد كانت من الجذرية لدرجة التحريض على الثورة. وكانت نهاية غيلان على يد هشام ابن عبد الملك عندما صار خليفة، فقد قطع يده ورجليه، فاستمر، فأمر هشام بقطع لسانه، فمات. ص313].

إن مسألة (الإيمان) كانت هي مدار الكلام والخلاف بين القوى المتصارعة، وكل طرف يوظف المعنى الذي يراه كي يناهض الخصم. فهي، أي مسألة الإيمان، عند (الخوارج)، تختلف عن ما قال به (أهل الدولة من الأمويين)، وهو قول يختلف عن ما طرحه ما يطلق عليه الجابري أصحاب إيديولوجية التنوير ومنهم (غيلان الدمشقي). ويفرد للقضية المؤلف عدة صفحات (314- 332)، شارحاً آراء الفرق في معنى الإيمان، وكذلك الدوافع السياسية وراء كل قول، كونها مسألة مهمة قال عنها كما نقلنا في فقرة سابقة أنها بمثابة (المواطنة)، وفق

ما يترتب عليها من إقصاء من المجتمع أو دار الإسلام. فبدأ بشخصية مهمة إسلامية وهو (الحسن البصري). والشخصيات الأخرى المهمة والمؤثرة في (المجال السياسي)، أعني خصوم الدولة الأموية، وأتى على ذكر عدد من الشخصيات المهمة كـ (الجهم بن صفوان)، وأن هذا الرجل كانت له آراء في الإيمان والجبر كما كان يقول وفق أستاذه (الجعد بن درهم) عن الصفات- صفات الله وعلمه أو خلق القرآن، وإذا كانت آراء الأخير وتلميذه أساسها من وضع أهل خراسان من الموالي في قضية الإيمان والجبر كون أهلها ليس لهم بالإسلام معرفة كاملة، فإن معنى الجبر هنا مختلف عن ما هو عند أصحاب الدولة بني أمية، فإن آراء الشخصية الثالثة (التي ينتقل إليها الجابري وهو يواصل الخوض في التفريق وعدم الخضوع لسلطة أصحاب مؤلفات الملل والنحل وتصنيفهم للفرق كونه تصنيفاً سياسياً أساسه الخصومة)، تختلف، وأقصد بالشخصية الثالثة (واصل بن عطاء المعتزلي)، الذي قال (بالمنزلة بين المنزلتين)، وهي التي فصلت المعتزلة عن غيرهم، أو هي [فكرة المنزلة بين المنزلتين التي كانت المنطلق الذي قام عليه فكر مدرسة المعتزلة. ص323]. وبالتالي لابد أن يأتي دور الشخصية الإسلامية في البصرة (حسن البصري)، فالكلام عن (الإيمان والكفر) له هنا معنى آخر، وأعني في حلقة البصري. كما يتطرق المؤلف إليها بما أنها تمثل المعتزلة، وبعدها الأشاعرة الخصم لها.

بعد هذا العرض عن الحركة التنويرية العربية ورجالها ومقولاتها، وهي التي مهدت إلى الثورة وظهور الدولة العباسية التي بدورها قامت على خطاب جديد تبنى مفاهيم سياسية فارسية، وفقط ننبه إلى مسألة طرحها الجابري، وهي أن الثورة العباسية ليست هي (ثورة الفرس ضد السيادة العربية. إن مفهوم الكتلة التاريخية هو، في نظرنا، وحده القادر على التعبير عن القوى التي قامت

بذلك الانقلاب التاريخي الذي أدى إلى سقوط دولة الأمويين وقيام دولة العباسيين).

وفي الفقرة التالية نعرض إلى هذا الموضوع ضمن آخر تجليات العقل السياسي العربي عقل الواقع العربي بالأمس واليوم.

11: الدولة العباسية وتوظيف مفاهيم الدولة السلطانية الفارسية

(الملك والدين توأمان لا يفترقان)

مثلما قلنا في نهاية الفقرة السابقة عن أن الثورة ضد الدولة الأموية لم تكن فارسية، بل قادتها كتلة تاريخية، كذلك فإن الدولة العباسية قامت على توظيف الإيديولوجيا الفارسية السياسية كونها لم تكن تستطيع توظيف خطاب القبيلة وهو خطاب الدولة الأموية التي قامت على إسقاطه وإسقاط دولته. وهذا شيء معروف، أن تظهر مفاهيم جديدة قد دخلت إلى السياسة والدولة العباسية لم تكن موجودة قبلها، سوف نعرض إليها وفق ما طرح من اجتهادات وآراء الجابري في (الفصل العاشر- الإيديولوجيا السلطانية وفقه السياسة. وقد عرض لها في ست فقرات رئيسة- طوال الصفحات 32 من 329- إلى -362). ونبدأ بالإيديولوجيا نفسها أولاً، وبعدها نعرض إلى مفهومي (منزلة الأمير- الخليفة منزلة الله، مقابل منزلة الخاصة) اللذين قامت عليهما (الإيديولوجيا السلطانية في الثقافة العربية منقولة، في معظمها، عن الأدبيات السلطانية الفارسية. ص339).

ظهر خطاب جديد عند رجال الدولة العباسية، مختلف عن الذي كان سائداً سابقاً، خطاب شكل واقعاً سياسياً ومجتمعياً جديداً في التوظيف لقيادة الناس وبقاء الدولة العباسية، وهو معنى (منزلة الخليفة ظل الله في الأرض)،

فيقول صاحب الكتاب الذي بين أيدينا عن هذا الأمر الجديد الذي عمل به خلفاء الدولة العباسية: [لم يكن من الممكن ولا من المقبول أن يعتمد العباسيون الجبر الأموي. ولذلك عمد أبو جعفر المنصور إلى إعفاء نفسه من المسؤولية بجعل إرادته تعبيراً وتنفيذاً لإراداة الله، وبذلك حقق هدفين: التحلل من المسؤولية، والسمو بـ (منزلة) الخليفة إلى مرتبة: (سلطان الله في أرضه). ص 339]. وننبه أن هذا لم يقل به معاوية من قبل، فهو كان يقول بمبدأ القضاء والقدر من الله، أو يعتمد المجادلة وقوة القبيلة، كقوله- أعني معاوية (فإن لم تجدوني خيركم فإني خير لكم ولاية). وكذلك لم يكن يقول إنه يعمل بـ (الكتاب والسنة) كما كان قول الخلافة من قبله، ومثلما قطع معاوية مع من سبقه من الخلافة وبدأ تاريخ (الملك العضوض)، حدث هذا كذلك عند حكام بني العباس، فقد قطعوا مع من سبقهم إلى الحكم.

أين الإيديولوجيا والخطاب الجديد من هذا الذي حدث وعبرعنه حكام بني العباس بمكانة الخليفة؟ وما هي مفاهيم الإيديولوجيا وما العلاقة بالآداب السلطانية الفارسية؟

نحاول أن نعرض هنا إلى أهم وخلاصة ما يقدم لنا الجابري عن هذه الأسئلة وموضوعها الذي خصص له هذا الفصل عن جديد خطاب دولة بني العباس ونقل الآداب السلطانية الفارسية إلى الثقافة العربية، والأسباب وراء حمل مضمون سياسي اجتماعي جديد لمفهومي (الخاصة) و(العامة).

إن لفظي خاصة وعامة كانا في ثقافة العرب، لكن على مستوى اللفظ اللغوي دون حمل معنى مصطلح سياسي مجتمعي، والجديد هو أن شريحة (الخاصة) تخدم (الأمير) وتمارس الطاعة له وتتوسط بينه وبين (العامة) كي

يقوموا بمهمة الإقناع للعامة لممارسة طاعة الأمير- الحاكم، ومنزلته فوق منزلة الخاصة.

ونسجل أهم ما كتب صاحب الدراسة عن هذا الجديد على الثقافة العربية الإسلامية من العباسيين، فهو يقول:

[منزلة الخليفة إذن تنتمي إلى منزلة الله، وليس إلى منزلة الخاصة. وسيقوم الإيديولوجيون من (الخاصة) بالتنظير لمنزلة الخليفة: فريق منهم يوظف الأدبيات السياسية الفارسية المنقولة عن الفرس، وفريق يواصل عملية تسييس المتعالي التي دشنتها حركة التنوير في العصر الأموي، بينما سيتولى فريق ثالث التشريع للسياسة كما يفرضها الواقع ويكرسها الخليفة، أي كجملة (نوازل) تنتظر فتوى الفقهاء. ويضف قولاً عن المنقول الجديد: (والحق أن الإيديولوجيا السلطانية في الثقافة العربية منقولة، في معظمها، عن الأدبيات السلطانية الفارسية. وقد كانت السمة البارزة في عملية الانتقال تلك نشوء (الخاصة) كمنزلة بين الخليفة والعامة. ما قصدناه هو الانتباه إلى الدور المزدوج الذي قامت به الإيديولوجيا السلطانية، المنقولة عن الفرس، في المجتمع العربي، وبكيفية خاصة تبلور ما عبرنا عنه بـ (البنية السطحية) للهرم الاجتماعي بعناصرها الثلاثة (الخليفة، الخاصة، العامة)، فإنها قد عملت في ذات الوقت على تكريس هذه البنية والتنظير لها بالصورة التي تخدم مصالح الفئة التي تنتجها وتروج لها فئة (الخاصة)].

وعن وظيفة الفئة الخاصة ودورها وعملها، ليس كطبقة مستقلة، بل كمجموعة شرائح تخدم الخليفة وتقوم بتطويع العوام، يواصل صاحب الدراسة وفي نفس السياق قائلاً: [وبما أن هذه الفئة لم تكن تشكل (طبقة) بالمعنى السوسيولوجي المعاصر، إذ لم تكن مستقلة بنفسها ولا كان لها دور خاص بها في

عملية الإنتاج، وإنما كانت عبارة عن شرائح مختلفة تتحلق حول (الأمير) وتقوم على خدمته وتعيش من عطائه ومن الجاه الذي تستفيد منه، من أجل هذا كانت الإيديولوجيا السلطانية إيديولوجيا من أجل (الأمير) ولفائدة (الخاصة). أما (الآخر) في هذه الإيديولوجيا فهو الطرف الثالث: (العامة). ص، 338، 339، 340].

12: الأدبيات السلطانية الفارسية تكرس ثقافة طاعة الحاكم من العوام

(إنزال الناس منازلهم)

الطرف الثالث أو الآخر هو العامة الناس في الأدبيات السلطانية الفارسية، ومهمة شرائح الخاصة هو دفع العامة إلى طاعة الحاكم السلطان. وهذا الجديد على الوعي العربي الإسلامي كما قلنا تم نقله من الخطاب الفارسي الساساني بواسطة عدة شخصيات وأهمها ابن المقفع الفارسي. ويكتب عن دور هذا الأخير في النقل صاحب الكتاب الذي بين أيدينا- العقل العربي السياسي- الجابري قائلاً: [كان ابن المقفع أول من دشن القول في (الإيديولوجيا السلطانية) في الثقافة العربية الإسلامية. كان فارسياً اسمه روزبه، وقد ولد بالبصرة سنة 106 هجري، ودرس الآداب الفارسية والآداب العربية واشتغل كاتباً للأمراء والولاة في أواخر العصر الأموي وأوائل العصر العباسي، وتوفي سنة 142 زمن أبي جعفر المنصور. وقد انصرف باهتمامه إلى الكتابة السياسية. ومن أشهر مؤلفاته في هذا المجال ثلاث رسائل: الأدب الصغير والأدب الكبير. ولا يتجه ابن المقفع بالخطاب في الرسالتين المذكورتين إلى الناس كافة بل إلى من نسميهم اليوم بـ(رجال الدولة) وحدهم، وبكيفة عامة تلك الشريحة من (الخاصة) التي تخدم (الأمير) بصورة مباشرة].

وأما عن مضمون الرسائل ودورها في بروز ظاهرة جديدة في المجتمع العربي الإسلامي السياسي وخدمة شريحة الخاصة للسلطان الحاكم العباسي، عن هذه الظاهرة يكتب صاحب الخطاب الذي نعرض أفكاره هنا قائلاً بشأن مادة رسائل ابن المقفع الفارسي الثلاث عن وظيفة أو خدمة شريحة الخاصة للحاكم: [فيبين لها في الأدب الصغير ما يجب أن يكون عليه الواحد منهم من نفسه، في عقله وسلوكه. ويشرح لها في الأدب الكبير الكيفية التي يجب أن تتعامل بها مع السلطان وآداب هذه المعاملة ووسائل النجاح فيها. أما الرسالة الثالثة وهي بعنوان (رسالة الصحابة)، والمقصود بـ (الصحابة) هنا صحابة السلطان، أي كتّابه ومستشاروه وندماؤه. فالرسالة إذن تنقل رأي (خاصة الخاصة) إلى الخليفة حول الأوضاع العامة للدولة. (الآداب السلطانية)، إذن، قوامها ثلاثة أنماط من السلوك يؤسسها جميعا مبدأ (إنزال الناس منازلهم): الترفع على (العامة)، الانبساط مع (الخاصة)، الانصياع التام لـ (السلطان). وهذه الأنماط الثلاثة من (الآداب) تعكس ليس فقط الطابع الطفيلي الأرستقراطي لفئات الخاصة، بل تعبر أيضاً عن الوظيفة، تبرز وضعاً كمنزلة بين المنزلتين: منزلة الأمير الذي يجب أن يطاع ومنزلة (العامة) التي يجب أن تطيع. مهمة (الخاصة) إذن هي حمل (العامة) على طاعة الأمير. إنها تقوم بالسلاح الذي تمتلكه، سلاح الكلمة و(العلم) – الإيديولوجيا– بنفس المهمة التي يقوم بها الجند بأسلحتهم المادية: الجند يقهر الأجساد و(الخاصة) تطوع النفوس بالكلمة. ص341، 342].

ويعرض الجابري تفاصيل عن ما حملت رسائل ابن المقفع إلى حكام بني العباس، أو ما بقى ثابتاً في العقل السياسي العربي والوعي الملموس والممارس في السياسة إلى اليوم عندنا، ونموذجها، أو خطاب رسائل ابن المقفع هو النموذج الإمبراطوري الفارسي بكيفية خاصة. ونحاول في هذه الفقرة الأخيرة عرض أهم

ما كتبه صاحب الدراسة في ثلاث فقرات (4 و5 و6) من نهاية الفصل العاشر من الكتاب الذي بين أيدينا عن هذا الجديد من جهة، وما قد أصبح عليه العقل السياسي العربي من جهة ثانية. فهو يقول: [أمام هذا الاقتراح الجديد الذي يستنسخ النموذج الإمبراطوري الفارسي فإننا أمام تدبير يرمي إلى عزل (القبيلة) عن السياسة، أي تحويلها إلى عسكر نظامي، ليس له حق المناقشة ولا المشاركة. وهذا التغيير الجذري على مستوى (القبيلة) يجب أن يرافقه تغيير على مستوى (الغنيمة). ومن هنا ينطلق ابن المقفع من نقد الوضع القائم في ميدان الجباية، إلى الانتقال باقتصاد الدولة من الاقتصاد الريعي= غنائم الفتوحات وخراج الأراضي، إلى الاقتصاد (الخراجي)، من النمط الآسيوي الذي قوامه ضريبة موحدة تفرض على الجميع وبالتساوي. هذه التغييرات الجذرية الهيكلية على مستوى (القبيلة) و(الغنيمة) تتطلب تغييراً مماثلاً على مستوى (العقيدة)، وعلى مستوى (العقيدة) هو الجانب العملي التطبيقي لا غير. طاعة (الخليفة) وانتظام أمر (العامة) على قانون واحد. بخصوص (الطاعة) طاعة العسكر أولاً وطاعة الناس جميعاً لـ(الإمام)].

ويعرض الجابري، صاحب الخطاب الذي بين أيدينا، إلى نصوص ابن المقفع المكتوبة في التأسيس لأمر (الطاعة) طاعة الجميع للحاكم، ويعتمد هذا الأخير مبدأ إسلامياً معروفاً ليحوله بعد تأويله إلى الحاكم وليس إلى العلماء، ونعني بالمبدأ: (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق). فيقول صاحب الدراسة بعد عرض تأويل كلام ابن المقفع وهو يؤسس لمبدأ الطاعة وحدود طاعة العامة للسلطان:

[ويقدم ابن المقفع تاويلاً لذلك المبدأ الإسلامي يبدو في ظاهره كأنه موقف وسط، ولكنه في حقيقته وجوهره تكريس للطاعة للإمام بصورة تجعل منه

المشـرع الوحيـد لأمـور الـدنيا، والـذي يجـب أن يطـاع كمـا يطـاع المشـرع لأمورالآخرة: الله. واضـح إذن أن ابـن المقفـع يجعـل كـل مـا هـو اجتمـاعي في (العقيدة) من اختصاص الخليفة: الخليفة يجب أن يطاع في كل شيء، إلا إذا أمـر بمعصية، والأحكام القضائية يجب أن تعود إلى الإمام الذي له وحده حق القـرار. لقد كان العلماء والأمراء فريقـاً واحـداً في عهـد الخلفـاء الراشـدين، ثـم صـار العلماء فريقاً والأمراء فريقاً آخـر في العصـر الأمـوي. أمـا في العصـر العباسـي فنحن أمام وضعية يصبح فيهـا الأمـراء والعلمـاء، لا نقـول فريقـاً واحـداً، بـل شخصاً واحداً، إنه الخليفة. وهذا ما يقترحـه ابـن المقفـع. إنـه تـنظير وتفصـيل، بخطاب سياسي أدبي (عقلاني) لما كان يدعيه أبـو جعفـر المنصـور مـن أنـه إنمـا يصدر في حكمه عن إرادة الله. ومن هنا تكون (طاعة الإمام من طاعة الله) كمـا سيروج لذلك الكتّاب المنتجون للإيديولوجيا السـلطانية. ص.346، 347، 348، 349- 350].

13: ما بقي ثابتاً في الفكر السياسي العربي الإسلامي

إن هذا الفصل الذي عرضنا لكثير مـن مـواده سـجل صـاحبه كـثيراً مـن الآراء والأفكار المهمـة عنـد الفقـرات الأخـيرة منهـا، خاصـة الفقـرة (5 و6)، والتوقف عندها يحتاج إلى مساحة أكثـر، ولهـذا سـوف نكتفـي بخلاصـة سـجلها صاحب الدراسة لينهي الفصل العاشر من كتابه، ونحن بـدورنا ننهـي بهـا هـذا الفصل الرابع من كتابنا، وهو قوله:

[وبعد، فهل نحتاج إلى القول كخلاصة: إن ما بقي "ثابتاً" في الفكر السياسي السـنّي هـو الإيـديولوجيا السـلطانية المبنيـة علـى الغلبـة والقهـر؟ لقـد انتهـت سجالات المتكلمين وتكييفات الفقهاء إلى الاعتراف بشرعية الأمر الواقع فقالوا:

"من اشتدت وطأته وجبت طاعته". وهل تقرر الإيديولوجيا السلطانية نتيجة أخرى غير هذه؟ وإذن لم يعرف الفكر السياسي الإسلامي، في هذا الميدان السياسي، إلا ميثولوجيا الإمامة والإيديولوجيا السلطانية. وإذا كان أهل السنة قد تجندوا للرد على الأولى تكريساً للأمر الواقع فإنه لم يوجد بعد من يرد على الثانية لا في شكلها القديم ولا شكلها المعاصر. إن نقد العقل السياسي العربي يجب أن يبدأ من هنا: من نقد الميثولوجيا ورفض مبدأ (الأمر الواقع) (القبيلة) و(الغنيمة) و(العقيدة)، محددات ثلاثة حكمت العقل العربي السياسي في الماضي وما زالت تحكمه بصورة أو بأخرى في الحاضر. لقد كان الطموح النهضوي العربي يرمي أساساً إلى تجاوز تلك المحددات الموروثة، غير أن المجتمع العربي لم يتمكن من تحقيق عملية التجاوز هذه، لأسباب خارجية كالغزو الاستعماري، وداخلية. وهكذا عادت العشائرية والتطرف الديني والعقدي لتسود الساحة العربية. لقد عاد (المكبوت) ليجعل حاضرنا مشابهاً لماضينا. وإذن فالمطلوب، وهذه هي بالتحديد مهام الفكر العربي اليوم، هو تحويل (القبيلة) في مجتمعنا إلى لا قبيلة. تحويل (الغنيمة) إلى اقتصاد (ضريبة)، تحويل (العقيدة) إلى مجرد رأي، فبدلاً من التفكير المذهبي الطائفي المتعصب الذي يدعي امتلاك الحقيقة يجب فسح المجال لحرية التفكير. ص: 362 و374].

14: الكلمة الأخيرة

كيف تستقيم الوطنية اليوم داخل وعينا ونحن نجهل ماضينا ولم نتعرف بعد على حاضرنا؟

إن درج كل هذه النصوص عن الدولة التي تشكلت في المجتمع العربي الإسلامي دولة الخلافة ودولة معاوية الأموية والدولة العباسية (الآداب

السلطانية الفارسية)، إضافة إلى إيديولوجية الميثولوجيا الشيعية والقبيلة والغنيمة الاقتصاد والعقيدة الدينية، هي فقط مجرد معرفة بما كان يمارس القدامى من توظيف من الحكم والدولة، ولا أرى أن الغرض هو هذه المعرفة فقط، على الرغم من أهمية البحث التاريخي والفكري، بل تكون الحاجة مضاعفة إليها عندما يكون حاضرنا الحكم السياسي والقبيلة والدين والغنيمة الاقتصاد والصراعات- صراعات الماضي كما حكمت وشكلت ذلك الماضي، على الرغم من اختلاف الأزمنة، فإنها نفسها تعيش في حاضرنا، أو ما أسماه الجابري (المكبوت الذي فشلت النهضة العربية الحديثة في تجاوزه بعد ما شكل تراثنا فأصبح هذا مع التدخل الأجنبي الاستعماري موانع أمام التجديد والتقدم). أليس الإيديولوجيا لا تموت بل إنها تعيش قروناً طويلة كما هي الإيديولوجية السلطانية وإيديولوجية الإمامة والتعالي بالسياسة، كما هي تعيش فينا القبيلة ونعيش مكوناتها بتفاصيل من الأدلة التي تؤكد على ما نقول أو على الواقع، وهي شواهد وأدلة تشكل فائضاً من الصعب حصره وجمعه، فلا تجعل للشك مكاناً للطعن بها. وأما بشأن وضعنا الأحوازي السياسي والمجتمعي، فهل معنى للكلام عنه دون إحضار واقع السلطان الحاكم ونظرة المذهب وثقافة الطاعة والعصبية القبيلة في ظل غياب التجديد، والذي كان غائباً ولا يزال عن ثقافتنا وواقعنا، وخاصة ذلك الذي يصلنا بفهم عناصر ثقافة ما قبل الوطنية وعناصر ما بعد الثقافة الوطنية، وأن السياسة والدولة والحكم، كما هو موضوع فصلنا هذا الرابع، لم يكن منفصلاً عن التأخر السياسي في ثقافتنا عدم تنصيب الفكر الوطني كما هو موضوع الفصل الأول، وتعريف الوطنية نفسها وهو موضوع الفصل الثاني، وحضور إيران بدولتها الوطنية وهو موضوع الفصل الثالث. نعم إن الماضي حاضر فينا وفي الواقع والوعي يحكم، والفصل والتميز هو عمل إجرائي.

إن الماضي تراثنا إضافة إلى تراث إيران الفرس هو الـذي يحتوينـا داخلـه، وإن الكلام عن هوية وشخصية وتاريخ للأحوازيين هو أصعب عملية يمكـن أن يفكر المرء في الخوض بها، هي، لا أقـول مسـتحلية كونهـا عمليـة فكريـة تحتـاج اجتهاد، بل هي محاولة تحمل معها أخطاءها وتحتاج جهود كتلة فكريـة أحوازيـة تمارس البحث والتأليف وفق قواعد بناء معنى ركائز التجديد للثقافة الأحوازية، وفي المدخل كما قلنا تعريف معنى الوطنية. إن هذا الكلام بدأنا به المدخل العـام لمؤلفنا هذا، ونختم به كلامنا في الفصل الأخير قبل الانتقال إلى الخاتمة المفتوحة.

الخاتمة- مفتوحة: التحول ممكن بفكرة الثورة الإصلاحية الكبرى

إن الخاتمة تبقى مفتوحة، تحتاج كتابة عن مسألة ما يزال الوعي بشأنها ضعيفاً في ثقافتنا، وهي الوطنية. وقد عرضنا، لا نقول كل ما يؤكد هذا الضعف والغياب، بل جوانب تؤكد عليه. وتبقى جوانب أخرى كثيرة يمكن الكتابة عنها وما زالت تنتظر. إن فقر ثقافتنا إلى النصوص والكتابة لا يعادله فقر سوى ضخامة إنتاج ما كتبه ويكتبه الآخرعن ثقافتنا لتطويع أهلها والسيطرة على ثقافتنا، وأعني الدولة الاستعمارية الإيرانية ورجالها من أهل السياسة والفكر. إن عرض كل ما يخص مشكلتنا بتفاصيل وتحقيب تاريخ كل الأحداث يكون عملاً صعباً أن يقوم به شخص بمفرده. نحن نحتاج ليس إلى بيان نتائج تاريخ فترة مئة عام حدث خلالها في واقعنا من المشاكل والأزمات ما لا يحصى، وترجع أسبابها إلى الذات الأحوازية التي قبلت أن يكون الموروث التقليدي العشائري والمذهبي وحده من يمثلها ويشكلها في هذا العصر الجديد، كما يرجع إلى الدولة الاستعمارية الإيرانية التي لم تكن تترك وسيلة إلا وعملت بها كي تقضي على وجودنا الثقافي ونهب الثروات. وكي نحارب هذا الواقع ونتحول إلى واقع جديد، نحتاج إلى طرح فكرة الإصلاح في قضايا الدين والسياسة والمجتمع والوطنية ضمن فكر الإصلاح وثورته التجديدية.

إن موجات الوطنية، على الرغم من وجودها عندنا، إلا أنها لم تؤسس بعد حقلاً وطنياً- أو كائناً وطنياً مستقلاً في ساحة الثقافة الأحوازية، يتجاوز أو يقوم بمهمة محاربة الفكر الاستعماري القومي الإيراني الذي يتسع اليوم ويمتد إلى

خارج حدود الدولة الإيرانية نفسها، وهذا أدى إلى ضعف روح الثورة والمقاومة التي تحتاج فكراً يقوى وجودها.

إذاً نحن لا نجافي الحقيقة ولا نتجاوزعليها عندما أكدنا أن غياب نشوء فكرة الوطنية، على الرغم من أهميتها ومركزيتها في المشكلة السياسية عندنا، وعرضنا إلى هذا من خلال آراء مختلفة وأوجه عديدة في مدخل وفصول كتابنا هذا، شملت فترة مئة عام من تاريخ ثقافتنا الأحوازية، وخرجنا إلى نتيجة، وهي إننا نفتقد إلى الأسس الثلاثة، وهي، أولا: كتابة تاريخنا الوطني أو غياب المؤرخ. ثانياً: فقدان المفكر المثقف الذي يعرض مشاكلنا وينتج تعاريف وحلول، غياب النخبة المثقفة. ثالثاً: غياب الحزب أو الحركة الوطنية السياسية التي تغير الوعي الثقافي. وهي الأسس الثلاثة التي يقوم عليها المجتمع الوطني الحديث.

واجهتنا حقيقة تاريخية ونحن ندرس مشكلتنا السياسية، وهي أنه لم ينهض من وسط الأجيال السابقة لنا ولا من جيلنا المعاصر أحد قام بمهمة وضع الخطوة الأولى الفكرية كي تكون لنا بمقام خطوة التأسيس والتكوين التي نرجع إليها لفهم معنى تشييد نظرية ورؤية وطنية أحوازية نستفيد منها ونتبعها بخطوة ثانية، وهذا يصدق على كتابة التاريخ الوطني الأحوازي، والحركة الوطنية السياسة، كحركة تحرر وطني، وهي جميعاً ينبغي قيامها كي تنشأ وتؤثر في مشروع التحول إلى فكر إيديولوجي وطني يؤطرها. أو يؤطر عمل وثقافة الذين عملوا وذهبوا إلى السياسة والثقافة. إن هذه الحقيقة ما تزال ماثلة أمامنا إلى اليوم، نعيشها ونلمسها وتقف شاخصة واضحة في مختلف مناحي وعينا وثقافتنا. وهي تمثل تاريخنا المعاصر (1914- 2014) وقد شكل كل هذا بتداخله وغفلتنا عنه أزمة وعي كبرى عندنا.

وأما الأزمة التي نقصدها ونعيشها، فلا أعتقد أن هنالك من يجادلنا في أنها حقاً مسألة أزمة فكر وأزمة وجود وهوية عندنا، إلا من يجهل مشكلتنا، أزمة لا يمكن التخفيف من وطأتها سوى بالوعي بالذات والتعرف على وجودنا الوطني العروبي والتاريخي، والمهمة في تدوين هذا الوعي والتأسيس له ونشره داخل نصوص ومؤلفات، هي مهمة أهل الفكر، وفي المقدمة تأتي مسألة الوطنية والتعريف بها من جهة، ودرس مكانتها ووظيفتها ودورها في تأسيس المجتمعات والدول الجديدة من جهة ثانية.

الكتب والدراسات عن المسألة الوطنية هي حاجة، وتبقى ضرورة قصوى في ثقافة تعاني مشاكل وتعيش أزمات متواصلة ومتداخلة ومضاعفة سياسية وثقافية ومجتمعية، اشتدت وتعمقت وكثرت منذ قرابة مئة عام، ولم تظهر أفكار ولا مشاريع تخفف من وطأتها أو تعالجها، والسبب العطالة الفكرية، كون مواجهة هكذا مشاكل وأزمات وتعريفها من مهمة المفكر وكذلك المثقف. هذه حقيقة تاريخية ملموسة أحوازية لا يجهلها سوى معاند ومكابر.

وأما الحقيقة الأخرى، فهي الحاجة إلى جهود كتلة وطنية تاريخية أحوازية واعية تسد الفراغ وتملأ ساحة الثقافة الأحوازية بأفكار وأطروحات فكرية تجديدية في واقع ما أسس له كما هو ويحكمه ويشكله (الفكر العامي المنقسم بين ثقافة القبيلة والمذهب، وزاده تشرذماً وتخلفا الوافد استعمار الدولة الإيرانية). ليس أمامنا اليوم ونحن ندرس ثقافة مصابة بهذا التأخر السياسي والثقافي ومعالجة أزمة الهوية ومحاربة ثقافة الآخر/ الاستعمار الإيراني سوى طريق نشوء فكرة تكوين الوطنية كما كانت مدار درسنا في هذا الكتاب، إن العصر الذي نعيش فيه تتشابك فيه القضايا وحلولها في ثقافة كما هي ثقافتنا، ويحتاج هذا إلى حركة أكبر وأعمق، ولنقُل: هي ثورة إصلاحية لتجديد وعينا العروبي الرافض

سلطة الاستعمار وما جرَّ معه من تخلف إلى ثقافتنا، وإصلاحية تجديدية لكثير من القضايا التي نصيبها السكوت والقبول بها على الرغم مما تحمل من ثقافة تخلف لا تتطور مع منطق عصرنا.

نحتاج إلى حركة إصلاح فكري وطني لفهم (التاريخ والفكر) معاً، على طريق بناء (نظرتنا للوطنية الأحوازية)، وهي نظرة تشكلها ثلاثة محاور:

1- ماضي ثقافتنا ويبدأ من لحظة التأسيس الماضي العربي وبداية تأسيس العقل العربي بعد ظهور الإسلام.
2- فكرة الوطنية نفسها كما شكلت وجود المجتمعات الوطنية في التاريخ الحديث والمعاصر وارتباطها بالماضي.
3- نظرية الدولة القومية الإيرانية الاستعمارية.

إن قراءة المحاور الثلاثة، كي تكون مساهمة ومن داخل حركة الإصلاح الوطني التجديدي، تحتاج إلى أداة النقد التاريخي، وعلى مستويين: **المستوى الأول**: نقد تكوين الدولة الاستعمارية الإيرانية والتي نشأت على نظرية القومية وحكمت وفق مكوناتها وعناصرها الإيديولوجية في محاربة ثقافتنا الأحوازية وتدميرها.

المستوى الثاني: نقد وعينا المزيف الرومانسي ليكون بناء نظرية وطنية قومية متماسكة وتنظير فكري سياسي للعمل الوطني والثقافي بديلاً عنه. وهذا طريق إلى التحول في وعينا الأحوازي إلى المجتمع الوطني السياسي الجديد.

إننا لم نجد تنظيراً لهذا الاتجاه عندنا طوال مئة عام من تاريخنا (1914-2014)، والبضاعة المكتوبة والسائدة والمتداولة بيننا: مجرد اجترار وإعادة تكرار عرض نفس المرحلة والأشخاص ونفس المعلومات والمادة، فمن قرأ الكتب التاريخية وأسماء المجموعات السياسية وما يصدر من كتابة عندنا بشأن مشكلة

السياسة، يتعمقه الشعور أن المكتوب عندنا أسوأ حالاً من واقعنا الملموس نفسه. إن الفراغ الفكري الثقافي والسياسي الوطني على صعيد فهم وقراءة مشاكلنا يطبع حال الجميع.

إن المجموعات التي تذهب إلى السياسة والثقافة تمثل وتعبر في كلامها وفعلها عن خفايا وظواهر الوعي العشائري والفئوي المذهبي وغيرها من الانتماءات والولاءات المختلفة والعديدة التي تشكل (الفكر العامي)، إن هذا العمل ومنذ عقود لم ينجح في عملية التحول في ساحة الثقافة الأحوازية، فبقى الفكر العامي يتم تزيينه بكلام عن أسماء عديدة ومختلفة، والوسيلة عند الجميع هي السياسة والثقافة، الكل يعمل سياسة! ويعمل ثقافة! إن التمسك بالفكر العامي وراء ما تشهده ساحتنا من زيادة حدة وعمق التشرذم والتناحر وعدم الإنتاج، في مقابل انسجام ووحدة الرؤية والع مل والإنتاج من طرف الغرباء في مجتمعنا، عملاً وإنتاجاً يحتوي وعينا ويعمق تخلفنا.

إن عبارة هؤلاء غُرّباء أوقفتني أمامها طويلاً، عبارة كأننا نسمعها لأول مرة، ونقرأها لأول مرة، شكلت هوية تاريخنا وثقافتنا ماضينا وحاضرنا طوال مئة عام، وتمتد إلى المستقبل، وتحولت ليس إلى سؤال باحث عن أجوبة المسامرات التي تريحنا وترتاح لها العاطفة، ننشئ لها قصصاً وروايات. نحن أصحاب الثقافة والأرض، أو قُل الساحة، لماذا لم نتغير؟ ساحة قد شهدت أحداثاً لم تكن من صناعتنا وهي مهمة فقط لغيرنا بنتائجها، مثلما هي ساحة مفتوحة فقط أمامهم فعلوا بها وانتفعوا وشيدوا وقاموا على بناء تاريخ وسياسة وهياكل من ثروة، إن كل هذا حدث في ساحتنا، وحركة فعلهم لم تقف عند حدود الثروة والأرض، بل إن فعل الحركة اتجه إلى تغيير وعينا وهو الأخطر، وقد أصبح وعياً بدل أن يقطع مع هؤلاء، تحالف معهم. كان فعلنا ودورنا قياساً إلى كوننا أصحاب

الأرض أو الساحة الثقافية ضئيلاً على صعيد النفع والبناء والفكر والممارسة، مقابل أفعال الوافد أو هؤلاء الغرباء، وعلى الرغم من هذا الفارق الكبير بيننا وبينهم، إلا أن هؤلاء الغرباء هم من صنع لنا وعينا وفكرنا.

ويبقى سؤال التاريخ والفكر والثقافة معاً: لماذا نحن أصحابها لم نتغير تغيراً يقوم بالقطيعة معهم على صعيد التفكير والفهم؟ هل بسبب أننا نحن بعد لم نطرح سؤال الشك بوجودهم ووجودنا؟ وهل معنى هذا أن الفكر هو الغائب عندنا صاحب سؤال الشك والتحرير؟

بعد كل هذا الكلام نقول: عندما نظرنا إلى واقعنا كما هو من أجل البحث فيه قمنا بوضع خطوة عرّفنا بها معظم مشاكلنا، وذلك في كتابنا (نحن والتجديد)، والمشكلة السياسة كانت حاضرة وحددنا لها، لهذا قلنا في بداية مدخل هذا الكتاب، عندما بحثنا المشكلة السياسية في الثقافة الأحوازية: وجدنا أنفسنا أمام مسألة واحدة غائبة، ورأينا أنها أساس المشكلة، وهي (المسألة الوطنية). وقد عرضنا لها من جوانب مختلفة في مدخل وفصول هذا الكتاب.

نرجو أن نضع خطوات قادمة إن شاء الله على هذا الدرب، وخاصة أن التحول يبقى ممكناً كما هو الإصلاح، باعتبار أن الثورة الإصلاحية أو التجديد هو الذي يمكن أن يقوم بعملية التحول من المجتمع القبلي والمذهبي إلى المجتمع الوطني الجديد الذي تغذيه وتؤسسه مكونات عصرنا هذا وتدفعنا إليه. ونجدد فهمنا دائماً وباستمرار، كون التجديد وقضايانا تبقى مفتوحة تطلب تطويرها، وهي تبقى ضمن ما يفصل بها العقل ويقرر لها دون أن تدخل فيها قوى خارجة عن العقل، وقد قال أرسطو قديماً: هي جزء الطبيعة شأنها راجع إلى الإنسان الطبيعة التي خلقها الله- المحرك الأول، مقابل (الأسباب الثواني)، (أي إلى القوانين الطبيعية والتي بفعلها تم الاجتماع ونصبت الدولة).

المراجع الرئيسة

أولاً: العربية

1- محمد عابد الجابري- مسألة الهويّة العروبة والإسلام... والغرب، الطبعة الأولى 1995 مركز دراسات الوحدة العربية.

2- الجابري- نقد العقل العربي(3) العقل السياسي العربي، الطبعة الرابعة- 2000 مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

3- الجابري- إشكاليات الفكر العربي المعاصر، الطبعة السادسة 2010، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

4- الجابري- قضايا في الفكر العربي المعاصر... الطبعة الثالثة 2007، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

5- الجابري- وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، الطبعة الثالثة 2004، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

6- حوار المشرق والمغرب، د. حسن حنفي، د. محمد عابد الجابري، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة- الطبعة الرابعة 2005.

7- أزمة الدولة في الوطن العربي- بحوث ومناقشات الندوة الفكرية... مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الثانية 2012.

8- عبدالله العروي- مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي الطبعة الثامنة 2006.

9- محمود عبدالله- نحن والتجديد- الثقافة الأحوازية بين سلطة التراث وسلطة الدولة الإيرانية- قراءات في أسباب التخلف والامتناع عن التجديد- الدار العربية للموسوعات بيروت 2014.

ثانياً: اللغة الفارسية

1- ناسیونالیسم در ایران- ریچارد کاتم- ترجمه احمد تدین- با مقدمه: دکتر حاتم قادری تهران کویر- 1378 تهران.

2- انسجام ملّی وتنّوع فرهنکَی- دکتر سید رضا صالحی امیری، پژوهشکده تحقیقات راهبردی 1391 تهران.

3- مدیریت منازعات قومی در ایران- سید رضا صالحی امیری- مقدمه: سید محمد خاتمی مرکز تحقیقات استراتژیك 1391، تهران.

4 - ملّیت دیوید میلر- مترجم داود غرایاق زندی 1383- انتشارات تمدن ایرانی.

5- همبستکی ملی در ایران به کوشش داریوش قمری- مؤسسه مطالعات ملی 1384- انتشارات تمدن ایرانی.

6- ناسیونالیسم نظریه، ایدیولوجي، تاریخ- أنتونی دی.اسمیت- مترجم: منصور انصاری- 1383- انتشارات تمدن ایرانی.

7- کنکاشی در هویت ایرانی- مجموعه مقالات به کوشش دکتر ابراهیم حاجیانی 1389- پژوهشکده تحقیقیات استراتزیك

8- فصلنامه فرهنك اندیشه ویژ امنیت ملی ومدیریت بحران- سال اول شماره- 3-4- پاییز وزمستان 1380.

9- ایرانیان عرب تبار- مردم شناسی ساختار قومی اعراب خوزستان- داود غرایاق زندی، 1387، نشر افکار تهران.

10- تاریخچه مکتب پان ایرانیسم، دکتر هوشنكَ طالع- تابستان 1381 انتشارات سمر قند تهران.

11- تاريخ انقلاب مشروطيت ايران سيد حسن تقی زاده- بـه كوشـش: عزيـز الله عليزاده 1379 انتشارات فردوس تهران.
12- كَفتارهايي درباره جامعـه شناسـي هويـت در ايـران- بـه كوشـش حسـين كَودرزي 1384 مؤسسه مطالعات ملی. انتشارات تمدن ايرانی.

دار دجلة
ناشرون وموزعون

عمان - شارع الملك حسين - مجمع الفحيص التجاري
تلفاكس: 96264647550+ خلوي: 962795265767+
ص ب: 712773 عمان 11171 الأردن
E-mail: dardjlah@yahoo.com
www.dardjlah.com

جميع كتبنا متوفرة لدى
nwf.com
نيل وفرات.كوم
designed by
محمد خضير
khudairart@yahoo.com